



UNIVERZA  
V LJUBLJANI

FF

Filozofska  
fakulteta

RAZPRAVE  
Filozofske fakultete

Jana Rošker

---

---

求道

---

---

**Iskanje poti**  
**Spoznava teorija v**  
**kitajski tradiciji**

I. del – od protofilozofskih klasikov  
do neokonfucianstva dinastije Song

---

Ljubljana  
2024

Iskanje poti 求道 –  
Spoznavna teorija v  
kitajski tradiciji

Jana Rošker

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v  
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani  
COBISS.SI-ID 212392195  
ISBN 978-961-297-428-2 (PDF)

Jana Rošker

## Iskanje poti 求道 – Spoznavna teorija v kitajski tradiciji

Razprave Filozofske fakultete (e-ISSN 2712-3820)

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Recenzenta: Andrej Ule, Igor Žagar

Lektorica: Amanda Saksida

Urednica zbirke in tehnična urednica: Jadranka Šumi

Oblikovanje zbirke: Ranko Novak

Grafična priprava: Studio Signum

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

DOI: 10.4312/9789612974282



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. Izjema so vse fotografije. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. With the exception of all the photographs.

Jana Rošker

---

---

求 道

# Iskanje poti

## Spoznavna teorija v kitajski tradiciji

I. del – od protofilozofskih klasikov  
do neokonfucianstva dinastije Song

---

---



---

Ljubljana  
2024

*Očetu Andreju in mami Mariji*

# KAZALO

UVOD: EPISTEMOLOGIJA IN NJENE KOLONIJE – O KULTURNI POGOJENOSTI SPOZNAVANJA .....	11
I. KITAJSKA FILOZOFIJA IN EPISTEMOLOGIJA: RAZKRITJE NEKEGA SKRIVNEGA RAZMERJA .....	15
1. ALI »KITAJSKA FILOZOFIJA« SPLOH OBSTAJA? .....	16
1.1. Argumenti in protiargumenti, terminološka problematika .....	16
1.1.1 Filozofija kot »evropska zadeva«? .....	16
1.1.2 Stigma religije in družboslovja .....	17
1.1.3 Vprašanje splošnosti in nujnosti .....	22
1.1.4 Termin .....	22
1.2. Epistemologija v kitajski miselnosti – splošno .....	23
II. KRATEK ZGODOVINSKI PREGLED .....	31
2. KONCEPT KRONOLOŠKE RAZČLENITVE .....	31
I. Stari vek (2. tisočletje pr. n. št.–207 pr. n. št.): .....	31
II. Srednji vek (207 pr. n. št.–960): .....	31
III. Novi vek (960–1911): .....	31
IV. Moderna (1911–sedanjost): .....	32
III. STARI VEK .....	33
3. IDEJNE OSNOVE KITAJSKE FILOZOFIJE: »PROTOFILOZOFSKI« KONCEPTI .....	33
3.1.1 Yi jing 易經 (Knjiga premen) in binarna epistemologija trigramskih simbolov .....	34
3.1.2 Teorija yinyanga 陰陽 in petih elementov 五行, posebnosti klasične komplementarne dialektike .....	39
4. OBDOBJE DINASTIJE ZHOU (11. stol.–221 pr. n. št.): »ZLATA DOBA KITAJSKE FILOZOFIJE« .....	42
4.1. Zgodovinsko ozadje .....	42

4.2. Devet šol (jiu liu 九流 oz. jiu jia 九家) .....	45
5 KONFUCIANSTVO: MOJSTER KONG 孔夫子 IN NJEGOVA ŠOLA .....	47
5.1 Splošno .....	47
5.2 Kong Fuzi 孔夫子 (Mojster Kong, Konfucij) (551–479 pr. n. št.) .....	50
5.2.1 Pot mojstra povzemanja in posnemanja .....	50
5.2.2 Plemenitnik in malenkostnež .....	50
5.2.3 Osnovne kreposti .....	51
5.2.4 Odnos do znanja in učenja .....	52
5.2.5 Teorija pravilnosti imen (Zheng ming lun 正名論) .....	53
5.3 Mengzi 孟子 (Mencij) (372–289 pr. n. št.) .....	54
5.4 Xunzi 荀子 (okr. 230–310 pr. n. št.) .....	59
6 DAOIZEM ALI KAJ SO PAVEDALI STARI MOJSTRI .....	62
6.1 Splošno .....	62
6.2 Laozi 老子 (okr. 6. do 5. stol. pr. n. št.) .....	65
6.2.1 Kozmična in človeška pot (tian dao 天道, ren dao 人道) .....	66
6.2.2 Križi in težave interpretacije .....	66
6.2.3 Dinamika komplementarnosti .....	72
6.2.4 Spoznavna metoda .....	75
6.3 Yang Zhu 楊朱 (okr. 5.–4. stol. pr. n. št.) .....	77
6.4 Zhuangzi 莊子 (okr. 380–300 pr. n. št.) .....	80
6.4.1 Svoboda brezvladja in korist neuporabnosti .....	80
6.4.2 Sanje in smrt .....	83
6.4.3 Problemi intersubjektivnosti .....	88
6.5 Liezi 列子 in Huai nanzi 淮南子 .....	90
7 MOIZEM (MO JIA) 墨家 IN NOMENALIZEM (MING JIA) 名家 .....	91
7.1 Splošno: pacifistična etika in osnove analitične epistemologije .....	91
7.2 Mo Di 墨翟, moistična šola ter neomoisti .....	93
7.2.1 Dejstva in možnosti .....	93
7.2.2 Zametki metodologije znanosti: pojmi, teorije in podmene .....	93
7.2.3 Problem identitete in diference .....	95
7.2.4 Kategorije .....	96
7.2.5 Spoznavna teorija .....	97
7.2.6 Problem konsistence in lastnosti .....	98
7.3 Nomenalisti (Ming jia 名家) .....	100
7.3.1 Deng Xi 鄧析 (6. stol. pr. n. št.) in teorija »dveh možnosti« (liang kezhi shuo 兩可之說) .....	100
7.3.2 Hui Shi 惠施 (okr. 370–310 pr. n. št.): absolutnost relativnosti ali združitev identitete in diference (he tong yi 合同異) .....	103
7.3.3 Gongsun Long 公孫龍 (okr. 284–259 pr. n. št.) ter vprašanje konsistence in lastnosti (jianbai 堅白): Problem belega konja (Bai ma lun 白馬論) .....	111

8	IDEJA CENTRALIZACIJE IN ROJSTVO DESPOTIZMA: LEGALIZEM .....	121
8.1	Splošno .....	121
8.2	Shang Yang 商鞅 (390–338 pr. n. št.) .....	123
8.3	Han Feizi 韓非子 (280–233 pr. n. št.) .....	126
IV	SREDNJI VEK .....	129
9	PREPOROD KONFUCIANSTVA: ZDRUŽITEV Z LEGALIZMOM V VLOGI NOVE DRŽAVNE DOKTRINE (DINASTIJA HAN 漢, 206 pr. n. št.–220) .....	129
9.1	Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. št.) .....	131
10	V VRTINCU ZGODOVINE: VZPONI IN PADCI ŠESTIH DINASTIJ (LIU CHAO 六朝 222–589) .....	135
10.1	Idejne premene: formalizacija konfucianske državne doktrine in .....	136
10.2	Čisti pogovori (qing tan 清談) in Šola misterijev (Xuanxue 玄學) .....	138
10.3	Daoizem v konfucianski preobleki: Wang Bi 王弼 (226–249) .....	142
10.3.1	Nenavadni komentarji čudežnega otroka .....	142
10.3.2	Substanca heksagramov kot enotno pranačelo obstoja .....	142
10.3.3	Reinterpretacija Laozijevega koncepta odsotnosti (wu 無) kot .....	143
10.3.4	Ideal modreca (xian 賢) ali svetnika (sheng 聖) in vprašanje njegovih čustev (qing 情) .....	144
10.3.5	Epistemološke novosti: razmerje med besedami (yan 言), simboli (xiang 象) in pomenom (yi 意) .....	146
10.4	He Yan 何晏 (190/?/–249) in Guo Xiang 郭象 (252/?/–312) .....	148
10.5	Daoizem med filozofijo in religijo: Ge Hong 葛洪 (Bao Puzi 抱樸子) (253–333) .....	154
10.6	Zgodnji socializem Bao Jingyana 鮑敬言 (okr. 250–330) .....	158
11	DINASTIJI SUI (581–618) IN TANG (618–907): RAZCVET BUDIZMA (FOJIAO 佛教) .....	160
11.1	Splošno: indijske korenine .....	160
11.2	Budistični nauk na Kitajskem .....	164
11.3	Šola čiste zemlje (Jingtu zong 淨土宗) .....	165
11.4	Šola chan budizma (Chan zong 禪宗) .....	166
11.4.1	Zgodovinsko ozadje .....	166
11.4.2	Spoznavna metoda .....	170
11.4.3	Teoretska izhodišča sinizacije .....	173
V	NOVI VEK .....	179
12	POPOLNOST IN STAGNACIJA – NEOKONFUCIANSTVO (LI XUE 理學) DINASTIJE SONG 宋 (960–1280) .....	179
12.1	Brezskrajnost skrajnosti: Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) .....	181
12.2	Shao Yong 邵雍 (1011–1077) in čudoviti svet števil .....	183



12.2.1	Mojster miru, radosti in matematike .....	183
12.2.2	Subjektivno in objektivno spoznanje .....	187
12.3	Zhang Zai 張載 (1020–1077): izparina qi 氣 kot materija .....	189
12.4	Brata Cheng: Cheng Hao 程顥 (1032–1085) in Cheng Yi 程頤 (1033–1107) .....	191
12.4.1	Monizem ali holistična bipolarnost? Formalne osnove Cheng Haotove 程顥 filzofije .....	193
12.4.2	Cheng Yi 程頤: dualistične osnove neokonfucianstva .....	194
12.4.3	Osnovni epistemološki elementi filozofije bratov Cheng 二程 .....	197
12.5	Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) .....	198
12.5.1	Življenje in delo .....	198
12.5.2	Zhu Xijev filozofski sistem: sinteza etike in kozmogonije .....	200
12.5.3	Formalne osnove: idealistični dualizem ali korelativna dialektika? .....	202
12.5.4	Pozicija realizma v polarizaciji spoznavnih teorij .....	203
VI	POTI SPOZNA(VA)NJA .....	205
13	SPECIFIKA TRADICIONALNE KITAJSKE EPISTEMOLOGIJE .....	205
13.1	Povzetek temeljnih kategorij .....	206
13.1.1	Znanje (zhi 知) in izvajanje (xing 行) .....	206
13.1.2	Ubeseđenje (yan 言) pomena (yi 意) .....	207
13.1.3	Dao 道 (pot) spoznanja .....	208
13.1.4	Večnost ali trajnost (chang 常) kot norma .....	208
13.1.5	Razmerje imena/poimenovanja (ming 名) in stvarnosti (shi 實) .....	208
13.1.6	Binarna struktura razločevanja (bian 辨): načelo potrditve (shi 是) in zanikanja (fei 非) .....	209
13.2	Ontološke predpostavke spozna(va)nja .....	209
13.2.1	Splošno: dao 道 in vse obstoječe (wan wu 萬物) .....	210
13.2.2	Prisotnost in odsotnost (you 有/wu 無) .....	210
13.2.3	Premena (yi 易) in transformacija (bian 變) obstoječega (wanwu 萬物) .....	216
13.3	Epistemologija narave: umeščenost v čas in prostor (yuzhou 宇宙) .....	218
13.3.1	Čas in prostor kot vrteča se plošča: zlata preteklost konfucianstva .....	217
13.3.2	Stari mojstri daoizma in dinamika večnih premen prostora .....	218
13.3.3	Dejstva in možnosti v času in prostoru: moistični in neomoistični vidiki .....	222
13.3.4	Izničenje časa in prostora v meditaciji: chan 禪 .....	226
13.4	Sociolingvistika imena in stvarnosti (ming/shi 名/實) .....	228
13.4.1	Tradicionalizem proti utilitarizmu .....	230
13.4.2	Negacija jezika in uniformizem .....	235

13.4.3 Problemi jezikovne analize .....	242
13.4.4 Skeptični korelativizem .....	248
INDEKS STROKOVNIH TERMINOV IN LASTNIH IMEN .....	257
BIBLIOGRAFIJA .....	259
1 LITERATURA V INDOEVROPSKIH JEZIKIH .....	259
2 LITERATURA V KITAJŠČINI .....	262



## UVOD: EPISTEMOLOGIJA IN NJENE KOLONIJE – O KULTURNI POGOJENOSTI SPOZNAVANJA

V teoretskih tokovih sodobne sinologije in moderne kitajske filozofije v zadnjih letih opazamo vse več razprav, katerih predmet je primerjava vsebinskih in metodoloških predpostavk »vzhodnih« in »zahodnih«<sup>1</sup> tradicij. Ne glede na to, iz česa izvira interes po »razčiščenju« in »določitvi« skupnih točk ter razlik obravnavanih spoznavnoteoretskih sistemov,<sup>2</sup> poteka iskanje tovrstnega dialoga vselej v znamenju nenehnega preseganja in ponovnega vzpostavljanja ločnic vednosti, na ozki brvi med razodevanjem in sprejemanjem, pripovedjo in interpretacijo.<sup>3</sup> Vsa ta nenehno razvijajoča se množica razprav izhaja med drugim seveda tudi iz vse jasneje izražene neobходимosti razjasnitve metodoloških temeljev sodobne teorije znanosti, ki mora slediti in ostajati v aktualnem soskladju s tehnološkimi in političnimi razvoji sodobnih družb.

V zadnjih desetletjih postaja namreč vse bolj jasno nekaj, kar se je večini »zahodnih« teoretikov še pred slabim stoletjem zdelo nepredstavljivo. Prej<sup>4</sup> absurdna predpostavka o tem, da »zahodna« spoznavna teorija ni edini in splošno veljaven epistemološki diskurz, postaja splošno priznano dejstvo, ki ga najdemo v mišljenju najrazličnejših kulturnih skupnosti. Domala vsakomur je jasno, da predstavlja »zahodna epistemologija« (zgolj) eno od mnogih oblik zgodovinsko posredovanih družbenih modelov percepcije in interpretacije stvarnosti. Obogatitev, kakršne se lahko nadejamo v procesih spoznavanja tistih kategorialnih in vsebinskih premis dojetanja, razčlenjevanja ter posredovanja resničnosti, ki so se oblikovale na osnovi drugače strukturiranih sociopolitičnih kontekstov, pa nas ne more popolnoma odvrniti od vprašanja po razlogih za to novo strpnost, ki v akademskih krogih »razvitega sveta« očitno spet prihaja v modo.

<sup>1</sup> Sama terminov zahod in vzhod v funkciji kategoričnega razlagalnega modela ne uporabljam v smislu strogo politične ali celo geografsko pogojene kulturne specifikacije, temveč kot izhajajoča iz refleksije razlikovanja med transcendentalno in imanentno metafiziko (*prim. Galtung, str. 7*).

<sup>2</sup> V evropski sinologiji izhajajo tovrstne študije običajno iz težnje po reševanju »krize evropske filozofije«. Tako »zahodne« kot tudi kitajske teoretike pa pri tem žene tudi proces iskanja lastne kulturne identitete v zrcalu »drugega«.

<sup>3</sup> Čeprav so v danem trenutku razprave o interkulturni hermenevtiki v sodobnih teoretskih tokovih Evrope precej vroče (kar zagotovo ni naključje), so dela s tovrstno vsebino pri nas še precej skromna (in tudi to ni naključje).

<sup>4</sup> V času kolonializma in postkolonializma.

Zakaj se je v serijo »postmodernih« in »tranzicijskih« kriz zahodnega sveta ponovno vpletla vedno znova »nova« in vsake toliko časa konjunktorna debata, ki temelji na medkulturnih raziskavah? Od kod to nenadno in novo navdušenje za iskanje nove, tokrat »azijsko<sup>5</sup> pogojene« renesanse? Če poskušamo slediti notranji logiki zahodnih renesans, potem prav lahko pomislimo, da ima ta nova »azijomanija« (*prim. Sloterdijk, str. 89*) svoje razloge v strukturni pogojenosti specifičnih zahodnih »Zeitgeistov«: ustvarjalni zagoni postkrščanske civilizacije v njej namreč poskušajo najti možnost dinamične samorefleksije, ki je potrebna za premostitev zatohlih prostorov postmodernega časa.

Izhod iz slepe ulice mehanistično-dualnega dojetja realnosti, moč za preboj iz kalupov determiniranih miselnih tokov se ponovno išče v antiki. Vendar tokrat ne gre za »lastno« antiko, torej za idejni konstrukt nekakšne »zibelke evropske civilizacije«, temveč za klasično kulturo v »tujji preobleki«. Tukaj torej ne gre toliko za iluzijo nekakšnega »spomina« na nekdanjo duhovno lastnino, temveč bolj za »esenco starega« kot takega (*prim. p.t., str. 90*).

De(kon)strukcija naših lastnih izročil s pomočjo »moderne« analitike je tkim. zahodno kulturo obzrla vse do kosti in nas pustila same sredi zavedenja anonimnosti sveta, v katerem smo vrženi, in ki se nam kaže kot lasten ter hkrati kot tuj. Ta zavest ponovne odvrženosti v svet osnutkov in konceptualizacij torej išče nov zagon, s pomočjo katerega bi si lahko predočila svoj lastni, precej nelagodni položaj. Pri tem je vseeno, ali se nauči budinega ali Platonovega jezika, zakaj v procesu atomiziranja družbenih stvarnosti je postal vsak jezik že zdavnaj tuj.

*»Iz anonimnosti te anarhične eksistence ni pot, ki vodi k Laoziju ali Zhuangziju, prav nič daljša od tiste, ki pelje do Parmenida ali Avgušтина. Vzpon v višavja Plotina in Hegla ni prav nič bolj strm kot tisti, ki nas privede do Nagarjune ali Shankare. Prebijanje skozi Aristotelova dela ni nič manj suhoparno kot skozi dela Ptanjale in vstop v način biti mojstra Eckharda nič manj skrivnosten kot vdor v mistični svet mojstra Dogena. Ne glede na to, ali so ta stara imena in doktrine vzhodnega ali zahodnega porekla; nad njimi v enaki meri lebdi enaka utrudljiva neverjetnost, enaka očarljiva osupljivost. Ker je modernizacija v procesu progresivne mobilizacije posrkala večino naših staroevropskih izročil in identitet, se nam tisto, kar je najbolj oddaljeno in najstarejše, ne zdi nič bolj tuje kot tisto, kar nam je bilo pred kratkim še lastno.« (p.t., str. 91)*

V tej luči postaja funkcija azijske renesanse za sodobni Zahod precej bolj jasna: z vprašanjem o staroklasičnih predpogojih Novega sveta nas sooča na način, kateremu se ni moč izogniti. V procesu tega soočanja lahko to vprašanje sicer še vedno podcenjujemo, ga napačno razumevamo, se proti njemu borimo, ali ga zlorablamo – ne moremo pa ga več preprosto ignorirati.

*»Tako dolgo, kot bodo časi ostali moderni, bo ostajalo aktualno tudi vprašanje o možnosti združevanja procesov človeškega življenja ter modernosti. Ker je dokazano, da je člove-*

---

<sup>5</sup> Včasih naj bi bile tovrstne »renesanse« tudi »afriško« pogojene, četudi se tovrstni »eksotizmi« – veliko težje uvažajo v preobjedene sfere »zahodne filozofije«, ki hlepi po »drugačnosti«. Vzroki za to so seveda večplastni. Prvič gre tukaj za pomanjkanje oziroma domala popolno odsotnost pisnih virov iz obdobja afriških antik, drugič Afrika ne sodi ravno k najbolj konjunkturalnim trgov eksplozivno razvijajočega se globalnega kapitalizma ... Kakorkoli že, kot »zavedna« sinologinja se bom v tem okviru seveda osredotočila na raziskave azijske, zlasti kitajske tradicije.

*ška kultura precej stara, medtem ko je obdobje moderne zelo novo in nedokazano, lahko rečemo, da ni postranskega pomena ugotoviti, ali je moderna s sredstvi novega prekosila staro, ali pa njena novost pomeni enostavno to, da je starega konec. To vprašanje je postalo tako nujno in bistveno, da razlikovanje med lastnim in tujim tukaj sploh več ne igra posebne vloge».* (p.t., str. 92)

Kljub tej naraščajoči inflaciji iskanja kulturne identitete »Zahoda« ostaja vsaka »zahodna« študija s področja sinologije po svojem bistvu primerjalna. Vsaka medkulturna raziskava namreč temelji na miselni refleksiji določenega predmeta, ki se izraža v povezavi z jezikom in kulturo. Oba dejavnika se v medkulturnih, torej tudi sinoloških raziskavah večinoma razlikujeta od jezika in kulture raziskovalca, pa naj bo le-ta še tako razvodenela in postmodernizirana.

Neupoštevanje specifičnih pogojev, ki jih narekujejo različni družbeni, zgodovinski, jezikovni in kulturni konteksti, nas kaj lahko privede do napačnih interpretacij. Tudi v medkulturnih raziskavah je žal še vedno običajno, da se vsebinski in formalni kriteriji tistih diskurzov, za katerimi je (v danem trenutku) nakopičeno največ politične (in s tem tudi ekonomske) oblasti, projicirajo na obravnavani material, tudi če gre za preučevanje in interpretacijo vsebin, ki so nastale pod drugačnimi pogoji, v okviru drugače strukturiranih sociokulturnih kontekstov. To nevarnost so spregledali tudi nekateri sodobni, »zahodno« izobraženi kitajski teoretiki, ki se v svojih delih posvečajo raziskovanju in ponovnemu odkrivanju tradicionalno kitajskih filozofskih miselnosti. V predgovoru k svoji knjigi o tradicionalni kitajski logiki je profesor Cui Qingtian 崔清田 zapisal:

*»比較，是把中，西邏輯視為各自獨立的文化現象，顧及他們各自所由生成的文化背景，看到其中相同的東西，更要注意其中諸多因素的巨大差異，以及由此所帶來的不同邏輯傳統之間的同性和特殊性。比較要求同，更要在求同的基礎上求異。注意求異，我們才能認識邏輯的多樣性，才能認識邏輯的歷史，也才能進一步探求邏輯的發展規律。*

*»Primerjati kitajsko in zahodno logiko pomeni, da moramo na vsako od njiju gledati kot na samostojni pojav, ki je pogojen z lastno kulturo. Ob upoštevanju njunih kulturnih ozadij bomo opazili marsikaj skupnega, vendar moramo biti pri tem še bolj pozorni tudi na ogromno število elementov, ki ju med seboj merodajno razlikujejo. Šele na taki osnovi bomo opazili skupne lastnosti in specifične posebnosti posamičnih tradicionalnih logik. Primerjati pomeni iskati skupne lastnosti, še pomembneje pa je na podlagi teh skupnih lastnosti poiskati tudi razlike. Šele če bomo pozorni na razlike, bomo lahko spoznali mnogovrstnost logike, njeno zgodovino ter zakonitosti njenega razvoja.«* (Cui Qingtian, str.9)

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je seveda vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo interpretirajočega subjekta kot tudi interpretiranega objekta.

Diskurzi sodobne znanosti pa kljub svojim težnjam k odprtosti in interdisciplinarnosti še vedno ohranjajo jedro tistega omrežja paradigem, ki služi interesom »Novega sveta«. Cui takole nadaljuje s svojo kritiko paternalističnih diskurzov, ki se kot edini veljavni kriterij vrednotenja pojavljajo znotraj komparativnih, tudi kitajskih raziskav (logična metoda,

ki služi tukaj kot obligatorno vodilo vrednotenja, je seveda metoda »zahodne« formalne logike, četudi avtor tega nikjer izrecno<sup>6</sup> ne navede):

»比附，是把一種邏輯視為另一種邏輯的類似物，或等同物，置中，外社會及文化背景的巨大差異，也很少注意甚至無視不同邏輯傳統之間的特殊性，而是一味求同。一味求同，就會使人們以一種文化下的邏輯傳統為標準，搜尋其他文化中的相似物，並建構符合這唯一標準的邏輯。其結果是，使邏輯的比較研究走向了一種邏輯的復制或再版，而不是對不同歷史時期和不同文化背景下的不同邏輯傳統的深刻認識與剖析。«

»Če pa na neko vrsto logike gledamo predvsem kot na nekaj, kar naj bi bilo sorodno ali celo identično z neko drugo vrsto logike, potem to ni primerjava, temveč kopiranje. Pri takšnih postopkih se ne upošteva velikanskih razlik med metodami kitajske in zahodne logike, ne specifičnih posebnosti, ki ju določata. Taki postopki hočejo po vsej sili najti skupne poteze obeh metod, pri čemer izhajajo iz kriterijev ene same logične tradicije, kateri morajo potlej ustrezati vse ostale oblike tradicionalnih logik, vključno z razvijanjem novih metod. Primerjalne raziskave na področju logike tako ne morejo privedi do pozitivnih rezultatov v smislu novih spoznanj ter plodne analize mnogoplastnosti različnih, kulturno pogojenih, logičnih tradicij, ampak proizvajajo zgolj plagiate in slabe kopije obstoječih metod.« (Cui Qingtian, str. 9)

Tudi sinologija kot znanstvena disciplina se je prvotno konstituirala v sklopu diskurzov orientalizma, ki utemeljuje in pogojuje kolonialistični ustroj obravnavanja kultur, ki niso plod zahodne tradicije. Zato je kritika orientalističnih elementov sinologije hkrati tudi kritika razmerja nasilja, ki se kaže v klasičnem odnosu med znanjem in oblastjo. V tem okviru postane namreč vsakršno soočanje nujno tudi interpretacija na podlagi vrednostnega sistema, ki ga vsebinsko določa ideologija materialnega napredka, metodično pa evropska formalna logika.

Seveda pri nobeni sinološki raziskavi, pa najsi bo globalna ali specifična, ne gre za postopek čistega objektiviranja, torej za postopek vrednotenja z uporabo istih kriterijev. Konec koncev vsebuje vsak posamezni pojem, ki se pri tem uporablja, v določenem kulturnem sklopu tudi specifičen pomen, ki je razumljiv samo v okviru ustrezne družbe in njenih (vrednostnih) norm. To velja celo v primerih, kadar naletimo na pojme s sovpadajočo zunanjo, torej formalno vsebino. Zato se nereflektirana uporaba znanstvene razčlenitve, ki je seveda tudi sama po sebi že plod čisto specifičnih zgodovinskih procesov in z njimi povezane, tipične organizacije družbe, pri tem kaj lahko izkaže kot nevaren in zmoten mehanizem.

Najpomembnejši metodološki pogoj, na katerega osnovi se lahko kljub tej kompleksni problematiki dokopljemo do kolikor toliko relevantnih spoznanj, bomo prav gotovo izpolnili v zavestnem prizadevanju za ohranitev karakterističnih strukturnih sklopov in upoštevanje specifičnih kategorialnih zakonitosti obravnavanih kulturnih krogov.

---

<sup>6</sup> Tukaj gre spet enkrat za pregovorno kitajsko vljudnost, ki kritike ne izraža na neposreden, temveč raje na mehkejši, »medvrstični« način.

## I KITAJSKA FILOZOFIJA IN EPISTEMOLOGIJA: RAZKRITJE NEKEGA SKRIVNEGA RAZMERJA

Čeprav je pričujoča knjiga posvečena predvsem osrednjim vprašanjem in temam s področja starokitajske spoznavne teorije, se v njenem prvem delu ne moremo izogniti predstavitvi splošnega zgodovinskega razvoja klasične kitajske miselnosti. Prvič je tovrstna predstavitev potrebna že zato, ker v našem kulturno-jezikovnem prostoru še nimamo dela, ki bi starokitajsko filozofijo opisalo na podlagi strukturno urejenih smernic kronološkega razvoja, drugič pa seveda zato, ker bomo šele na temelju poznavanja specifične tega razvoja, ki je bil sam po sebi seveda najtesneje povezan z ekonomskimi, političnimi in kulturnimi pogoji posameznih obdobj, lahko razumeli sociokulturne okvire klasične kitajske epistemologije.

Seveda pa se bomo, kot zahteva osrednji predmet pričujočega dela, pri vsakem obravnavanem diskurzu osredotočili predvsem na vprašanja, ki so v običajnih pregledih zgodovine kitajske filozofije večinoma spregledana,<sup>7</sup> torej na spoznavnoteoretske elemente posamičnih teorij.

V okviru te razprave bomo zunanje, torej ideološke in politične vidike te problematike zaenkrat poskušali pustiti ob strani. Osredotočili se bomo na temeljne probleme, ki te kategorialne zakonitosti določajo, torej na problematiko zaznavanja, razumevanja in posredovanja »resničnosti«. Pri tem bomo poskušali prisluhniti »glasovom prizadetih«, torej filozofskim izhodiščem najvplivnejših klasičnih kitajskih spoznavnih teorij.

Debata o epistemoloških razsežnostih klasičnih in sodobnih kitajskih besedil ter o njihovi vlogi v kontekstu tradicionalne kitajske miselnosti se v sodobnih študijah vse uspešneje odvija v znamenju ponovnega odkrivanja in uporabe specifičnih tradicionalno kitajskih metodoloških pristopov in tradicionalnih kategorij. Poskusimo torej odstreti tančico skriv-

---

<sup>7</sup> To ne velja samo za položaj v naši ljubi domovini, temveč tudi za sinološke študije v tujini. Raziskave s področja starokitajske spoznavne teorije so še vedno v povojih, zato pričujoča tema v sinologiji še zdaleč ni sistematično obdelana in predstavlja eno izmed zloglasnih »črnih lukenj« v raziskavah tradicionalne kitajske filozofije. Zato upam, da bo zastor usmiljenja zagrnil vsako sramotno neumnost, ki jo bodo v teh vrsticah odkrili/e morebitni kasnejši raziskovalci in raziskovalke. Vsled pomanjkanja materiala, iz katerega bi bilo mogoče lagodno povzemati (če že ne prepisovati) informacije, teze in teorije, predstavlja namreč vsaka od teh neumnosti izključni plod mojih avtorskih raziskav in mojega izvirnega razmišljanja.



nosti, v katero je odeto obličje spoznanja v prostorih kitajske antike, in pokukajmo v labirinte njegovega razvoja.

## 1 ALI »KITAJSKA FILOZOFIJA« SPLOH OBSTAJA?

Preden se posvetimo nadvse zanimivemu, v evropski javnosti zelo redko obravnavanemu in zato precej nerazjasnjenemu vprašanju o epistemoloških vidikih kitajske filozofije, moramo najprej razčistiti temeljno vprašanje o tem, ali je o naši temi sploh možno govoriti na ta način. Kadar namreč sinologi in sinologinje spregovorimo o kitajski filozofiji, smo često soočeni z vprašanjem, ali je uporaba tega termina sploh umestna.

### 1.1 ARGUMENTI IN PROTIARGUMENTI, TERMINOLOŠKA PROBLEMATIKA

Nasprotniki poimenovanja sistema tradicionalne kitajske miselnosti z izrazom »filozofija« utemeljujejo svoje nasprotovanje predvsem s tremi vrstami argumentov, ki si jih bomo (skupaj z ustreznimi protiargumenti) ogledali v naslednjih odstavkih.

#### 1.1.1 *Filozofija kot »evropska zadeva«?*

Najenostavnejši in najbolj površen argument, ki ga – začuda še vedno neverjetno pogosto – slišimo ali preberemo v tem kontekstu, temelji na predpostavki, po kateri naj bi bila filozofija miselni sistem, ki predstavlja izključni plod »evropske tradicije«.<sup>8</sup> Filozofija naj bi bila torej teoretska disciplina, ki temelji na specifičnih premisah in metodah »zahodne« znanosti. Zato naj bi bili vsi idejni sistemi, ki so nastali v sklopu »drugih« tradicij, nujno neznanstveni in nefilozofski.

Metodološko gledano gre pri gornjem argumentu seveda za evrocentrizen par excellence, zlasti, če pri pojmovanju filozofije izhajamo iz etimološkega pomena omenjenega izraza. Filozofija je namreč, to ve vsak otrok, ljubezen do modrosti. Seveda – na nekoliko kompleksnejši ravni – drži tudi predpostavka, po kateri označuje beseda filozofija v evropski tradiciji zgolj ljubezen do neke posebne vrste modrosti: namreč tiste, ki se ukvarja s specifičnimi vprašanji metafizike, ontologije, fenomenologije, spoznavne teorije in logike. Vendar ostaja navedeni argument tudi na tej, nekoliko bolj diferencirani ravni, brez posebno razumne podlage. Prvič lahko nanj odvrnemo, da kitajska filozofija pač ni filozofija v evropski tradiciji in drugič, da so se tudi znotraj kitajske filozofije oblikovale določene, dovolj jasno razmejene discipline; samo njihova kategorizacija se razlikuje od tiste, ki je običajna v evropskih diskurzih. Če bi bili nekoliko zlobni (kar občasno vsekakor smo), bi lahko šli še korak naprej in odvrnili, da velja ravno obratno: evropska filozofija je tista, ki ni filozofija v pravem smislu besede. Če namreč ostanemo pri tem, da naj bi bila filozofija ljubezen do modrosti, potem lahko trdimo, da filozofska znanstvena disciplina s strogo, domala tehnokratsko zamejenim kategorialnim in terminološkim aparatom (torej natančno to, kar se v Evropi – ali dandanes nasploh v svetu – pojmuje kot filozofija v

<sup>8</sup> Že izraz »evropska tradicija« je sam po sebi dovolj problematičen in često povezan z nereflektirano ter zato posplošujočo uporabo terminov »zahod« in »vzhod«.

ožjem smislu) sploh ne more biti filozofija, temveč kvečjemu »filozofologija« (veda o ljubezni do modrosti).

*»Kdor dandanes govori o filozofiji glede na razdelitev predmetov na današnjih univerzah, bo s tem mislil na majhno katedro, ki je večinoma naseljena na fakultetah za humanistične znanosti. ... Preostaja nam še vprašanje, kaj vendar ti akademski filozofi počno. Sociološko veljavni odgovor na to vprašanje se glasi: filozofi se ukvarjajo z zgodovino filozofije (to velja za približno 95 % filozofov, ki s tem porabijo približno 95 % svojega časa).« (Janich, str. 22)*

### 1.1.2 Stigma religije in družboslovja

Drugi argument, s katerim se postavljajo nasprotniki uporabe termina »kitajska filozofija«, je povezan s prvim (kar pomeni, da je tudi ta osnovan na evropocentrični percepciji in interpretaciji »orientalskih«<sup>9</sup> diskurzov). V glavnem torej temelji na predpostavkah o tem, da naj bi tradicionalna kitajska miselnost pokrivala samo del vsebinskega in pojmovnega spektra, ki ga označuje oz. izraža termin filozofija. Zagovorniki in zagovornice teh predpostavk trde, da gre pri tem, kar v sinologiji velja za filozofijo, bodisi za religijo bodisi za družboslovje. Prvi podargument večinoma uporabljajo tisti, ki vso tradicionalno kitajsko miselnost enačijo z (površno poznanim) daoizmom ali chan-budizmom, drugega pa tisti, ki jo enačijo s (površno poznanim) konfucianstvom. Naj se najprej na kratko pomudimo pri slednjem argumentu, po katerem naj bi osrednja dela tradicionalne kitajske miselnosti ne sodila na področje filozofije, temveč na področje družboslovja. Kot že omenjeno, izhaja tovrstna argumentacija v glavnem iz predpostavke, ki tradicionalno kitajsko miselnost v veliki meri enači z več stoletij prevladujočo državno doktrino. Že to enačenje samo po sebi predstavlja nedopustno reduciranje klasične kitajske miselnosti na tisto ideologijo, ki je sicer ohranjala in zastopala interese vladajočih slojev, vendar v vseh teh stoletjih še zdaleč ni pomenila edinega idejnega sistema, ki je merodajno vplival na družbeno stvarnost tradicionalne Kitajske. Poleg tega nam bo ob nekoliko bolj poglobljenem poznavanju konfucianskega miselnega sistema samega kaj kmalu postalo jasno, da se tudi Konfucijeva šola sama ne ukvarja zgolj z vprašanji družbe, politike in etike, temveč poleg tega v nekaterih osrednjih izhodiščih obravnava več pomembnih problemov s področja fenomenologije in spoznavne teorije.<sup>10</sup>

Kar se tiče prvega podargumenta, namreč tistega, ki v tradicionalnih kitajskih filozofskih šolah vidi predvsem različne sisteme religij, moram reči, da izhajam sama iz predpostavke, po kateri je prenašanje abstraktnih terminov iz enega kulturno-jezikovnega kroga v drugega precej zahtevno in nevarno podjetje (*prim. Rošker 1996, str. 91–100*). Zlasti velja to za tista kulturno-jezikovna področja, na katerih so se oblikovale tradicije, ki temelje na strukturno različnih ekonomskih in socialnih pogojih in ki uporabljajo jezike z bistveno

<sup>9</sup> Izraz »orientalski« ima v sodobni evropski sinologiji, ki se – vsaj od Saidovega »Orientalizma« naprej – seveda vselej izrecno negativno konotacijo in sodi zato tako rekoč a priori v narekovaje.

<sup>10</sup> Pri prvem omenjenem področju gre zlasti za Konfucijevo teorijo o pravilnosti imen (*zheng ming lun 正名論*), pri drugem pa za vse splošne dispute, v katerih obravnavajo problem kategorialne razmejitev med stvarnostjo in njenim poimenovanjem (*ming/shi lun 名實論*), med resničnim in neresničnim (*shi/fei lun 是非論*) itd.

drugачnim semantičnim ustrojem. Še posebej ključna pa postane ta predpostavka v primeru, ko gre za termine, ki označujejo abstraktne, s splošno veljavnimi sistemi vrednotenja povezane, kompleksne etične pojme, h kakršnim sodi pojem religije.<sup>11</sup> Nereflektiran in neutemeljen prenos takšnih pojmov iz enega sociokulturnega konteksta v drugega večinoma vodi do nesporazumov, ki so lahko usodni za razumevanje obravnavanih tradicij. Tudi če bi klasično kitajsko miselnost torej lahko reducirali na, denimo, konfucianski ali daoistični idejni sistem, sama nikakor ne bi bila pripravljena podpisati mnenja, da gre pri kateremkoli od obeh sistemov za religijo v splošno veljavnem smislu te besede.<sup>12</sup>

V klasičnih filozofskih diskurzih tradicionalne Kitajske so, kot je splošno znano, iz politično-ideoloških razlogov, prevladale etično-moralne premise. Kljub temu pa to dejstvo samo ne zadošča za utemeljitev predpostavke, po kateri naj bi vladajoče filozofske šole klasične Kitajske sodile v domeno religioznih sistemov. Etike oziroma morale namreč ne moremo a priori enačiti z religijo. Večina družbeno relevantnih starokitajskih miselnosti je namreč zagovarjala pragmatično, iz popolnoma utilitarističnih izhodišč izhajajočo etiko. Problematična, da ne rečemo zmotna predpostavka o »religioznem značaju« starokitajskih družbenih teorij deloma zopet temelji na površnem razumevanju in zato na zmotnih prevodih oziroma evrocentričnih interpretacijah nekaterih osrednjih terminov tradicionalne kitajske filozofije. Mnogi prvi pionirji sinoloških znanosti<sup>13</sup> so osrednje idejne koncepte klasične miselnosti često prevajali s termini, ki v tradicionalnih »zahodnih« diskurzih sodijo v področje metafizike ali religij. Tako se koncepta *dao* 道 in *tian* 天 v zgodnjih »zahodnih« sinoloških delih često pojavljata kot (včasih celo antropomorfn) božanstvi, vsekakor pa kot višji sili, ki krojita človeško usodo. Ker predstavljajo tovrstna zgodnja

<sup>11</sup> Seveda je tudi izraz filozofija kompleksen in abstrakten pojem, vendar vsebuje tradicionalna kitajska miselnost, kot bomo videli v naslednjih odstavkih, tako rekoč vse značilnosti, ki so nujni vsebinski elementi tega pojma, medtem ko tega za pojem religije nikakor ne bi mogli trditi. Eden od odločilnih argumentov, ki govori v prid tezi, da gre pri tradicionalni kitajski miselnosti za sklop filozofskih, ne pa religijskih sistemov, pa je vsekakor dejstvo, da jo tudi Kitajci in Kitajke same označujejo s terminom, ki v prevodu pomeni filozofija (*zhexue* 哲學), ne pa religija (*zongjiao* 宗教). Seveda pa lahko, če smo dovolj napihnjeni in ošabni, in če nas ni sram zagovarjati najprimitivnejši evrocentrizem, še naprej trdimo, da gre pri teh diskurzih za religije in ne za filozofske discipline, kajti Kitajci tako ali tako ne morejo dojeti česa tako sofisticiranega, kot je razlika med religijo in filozofijo (da o Kitajkah, ki so že po svojem dvojno inferiornem biološkem poslanstvu – rumena rasa in ženski spol – brez dvoma intelektualno nadvse skromna bitja, sploh ne govorimo...).

<sup>12</sup> Pod določenimi pogoji bi lahko trdili, da predstavlja budizem – kot eden od idejnih sistemov, ki so vplivali na sistem tradicionalne kitajske miselnosti, tukaj izjemo, četudi večina izobraženih budistov in budistk to izhodišče problematizira. Čeprav je namreč popolnoma jasno, da temelji budizem na verskem prepričanju, pa se le malokdo vpraša, ali to versko prepričanje zares vsebuje vse atribute, ki jih najdemo pri »običajnem«, t.j. »zahodnem« razumevanju pojma religije. Če bi namreč želeli ta sistem označiti s pojmom religija, potem gre tukaj za ateistično religijo; vse to še toliko bolj velja za šolo *chan* 禪, ki predstavlja eno najvplivnejših siniziranih oblik nadgradnje klasičnega budizma na Kitajskem. Več o tem vprašanju v poglavju o chan-budizmu.

<sup>13</sup> Pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da izhaja sinologija kot kulturološka disciplina iz imperialističnih oziroma kolonialnih tradicij »zahodnega« sveta. Zato ni čudno, da so zgodnji pionirji te vede, ki so vrh vsega izhajali iz vrst misijonarjev, v svojih interpretacijah političnih, kulturnih in socioloških idej izhajali iz orientalističnih konceptov. Tudi zavest o problematiki prenašanja tovrstnih konceptov iz enega sociokulturnega ozadja na drugega, torej zavest o nevarnostih, ki so povezane z evrocentrično optiko, še ni bila dovolj razvita, da bi omogočala kakršnokoli poglobljeno refleksijo o tej problematiki.

dela prve predstavitve starokitajske kulture in civilizacije »zahodnemu svetu«, so seveda odločilno vplivala na oblikovanje prevladujoče družbene zavesti o tej kulturi v Evropi in ZDA; zato prevodi oziroma interpretacije omenjenih konceptov v glavnem niso postajali predmet pretirano kritičnega izpraševanja. Kot bomo videli kasneje, so le redki klasični filozofi tovrstne koncepte – tudi, kadar so jih uporabljali kot razlagalni model svojih etičnih sistemov – resnično dojemali na tak, religiozno obarvan način.

Oba zgoraj omenjena koncepta namreč zaobjemata tako kozmične kot tudi družbene konotacije.

»一般而言，‘天’，‘道’等作為本體範疇，既可以是自然之‘天’，人事（社會）之‘天’，人之‘天’，也可以是自然之‘道’，人事（社會）之‘道’，人之‘道’。

… ‘道’，作為對象同樣是一個普遍的客體範疇，它是哲學家們討論和求索的根本對象之一。在中國哲學中，‘道’，即是宇宙，人事和人性的本體，又是以仁義禮智信等為內容的道德實體。

»Na splošno lahko trdimo, da se koncept neba (‘tian’) kot ontološke kategorije nanaša tako na naravo kot tudi na družbo in na vsakega posameznika. Isto velja za koncept ‘dao’.

… Tudi ‘dao’ predstavlja objektivno kategorijo, enega temeljnih predmetov filozofskih debat in filozofskega razmišljanja. V kitajski filozofiji predstavlja ‘dao’ tako bistvo vesoljstva, družbe in vsake osebnosti kot tudi moralno substanco, ki zaobjema človečnost, pravičnost, obrednost, lojalnost in podobne vrednostne vsebine.« (Liao 1994, O posebnostih..., str. 46)

Z določenimi zadržki bi lahko rekli, da od vplivnih filozofov klasične kitajske miselnosti med tovrstne interprete sodita samo konfucianec Mencij (Mengzi 孟子) in utemeljitelj moistične šole, Mo Di 墨翟. Moistična šola je sicer bolj znana po svoji logiki in epistemologiji, vendar je bila Mo Dijeva »protikonfucianska« etika bolj religiozna kot racionalnega značaja.

»孟子的天不是自然，而是倫理的最高體現。«

»Mencijevo ‘nebo’ ni narava, temveč predstavlja najvišje utelešenje morale.« (Gong, str. 22)

»... 墨翟的‘天’一方面作為外在他律，稱為支配和決定人的命運的主宰，從而稱為人們敬畏并力圖認同的對象；另一方面，‘天’作為本體被賦予道德意義。正因為‘天’的道德屬性而決定了‘天’對人的主宰地位。«

»... Mo Di predstavlja ‘tian’ po eni strani neko zunanjo zakonitost, ki nadzoruje človeka in odloča o njegovi usodi; zato predstavlja predmet človeškega strahospoštovanja in človeške želje po identifikaciji. Po drugi strani pa ima ta koncept močne moralne konotacije. Prav ta moralna narava neba (‘tian’) pogojuje njegovo prevlado nad človekom.« (Liao 1994, O posebnostih ..., str. 46)

Veliko ljudi starokitajsko miselnost razume kot religijo že samo na osnovi dejstva, da so prevodi osrednjih filozofskih kanonov v zahodne jezike večinoma površni in netočni. Prevajalci in prevajalke tovrstnih, na hitro narejenih prevodov (katerih gastronomsko analogijo najdemo na primer v instantno konzervirani hrani in amerikaniziranih »fast food« restavracijah) večinoma ne razpolagajo z dovoljšnim poznavanjem semantičnega ter slovničnega ustroja klasične kitajščine, zato so njihovi prevodi sestavljeni s pretirano mero »literarne« oziroma »umetniške

svobode«, brez pravega vpogleda v notranjo sistematiko izvornih del.<sup>14</sup> To je privedlo do posplošujočega in obče razširjenega predsodka, po katerem naj bi tradicionalna kitajska miselnost kot taka ne bila racionalno-analitičnega, temveč intuitivno-literarnega značaja.<sup>15</sup>

Drugi razlog za vse prehitro pospravljanje tradicionalne kitajske filozofije v predalček z napisom »Religija« je povezan z dejstvom, da ljudje vse preradi kategoriziramo stvari glede na tiste njihove površinske značilnosti, ki so najbolj opazne. Le-te pa so lahko zgolj formalnega značaja in nimajo prav nobenega opravka s konkretnimi vsebinami, ki predstavljajo pomensko srž opazovanih oziroma obravnavanih predmetov. Tako smo ljudje, ki smo odraščali v okoljih, v katerih prevladujejo monoteistične religije, kakršni sta na primer krščanstvo ali islamska vera, vajeni v vsaki zgradbi, kjer se opravljajo čaščenja in oboževanja malikov, ter s tem povezane svečane ceremonije in obredi, videti neke vrste »božji hram«, torej posvečen prostor, kjer se prakticira neko religiozno verovanje. Tudi Kitajska je polna templjev. To so prostori, ki smo jih – prav zaradi tega, ker se v njih izvajajo rituali čaščenja, katerih ne razumemo in ne poznamo – vajeni dojemati kot neke vrste ekvivalent krščanskim cerkvam ali islamskim džamijam.<sup>16</sup> Tudi to je razlog, zaradi katerega se tako konfucianstvo kot tudi daoizem često a priori uvrščata med religiozna verovanja. Saj vendar poznamo na Kitajskem vrsto daoističnih in celo konfucianskih templjev! Tudi tukaj gre za argument, ki je osnovan na nepoznavanju sociokulturnega konteksta družbe, o kateri razpravljamo. Oglejmo si torej, kakšne so dejanske funkcije konfucianskih in daoističnih templjev na Kitajskem.

Kot vemo, je konfucianstvo idejni sistem, ki je dolga stoletja merodajno vplival (in še vpliva) na družbeni sistem Kitajske, in sicer v glavnem v dvojni funkciji: prvič kot vrednostno ogrodje osnovnih in splošno veljavnih etičnih premis, drugič pa v vlogi edine in izključno veljavne državne doktrine. Ker tvori posredovanje principov hierarhičnega ustroja oblasti z ene generacije na drugo eno osrednjih načel, ki so skupna obema navedenima socialnima funkcijama, je konfucianstvo temelj klasične kitajske socializacije in kitajskega izobraževalnega sistema. Zato je Konfucij v kitajski kulturi pomemben tudi kot simbol avtoritete učitelja. Ljudi, ki ne poznajo temeljnih kontekstov starokitajske tradicije, bo lahko že samo dejstvo, da najdemo na Kitajskem vrsto konfucianskih templjev in malikov, ki so vsesplošni predmet čaščenja, privedlo do poenostavljenega prepričanja o tem, da je konfucianstvo religija, Konfucij kot utemeljitelj tega idejnega sistema pa metafizično razumljeno božanstvo. Na osnovi nekoliko podrobnejšega poznavanja kulturnega – pa tudi vsebinskega – ozadja konfucianske etike<sup>17</sup> pa nam kaj kmalu postane jasno, da

---

<sup>14</sup> Vse to v določeni meri velja celo za nekatere prevode teh del iz klasične v sodobno kitajščino.

<sup>15</sup> Konkreten prikaz tovrstnih netočnosti smo podrobneje obravnavali v poglavju 6.2 pričujoče knjige.

<sup>16</sup> Zaradi specifičnih okoliščin, ki so v zadnjih desetletjih pogojevale družbeno stvarnost L. R. Kitajske, je bilo veliko templjev sicer uničenih (zlasti v obdobju kulturne revolucije), in tudi danes jih večina deluje samo še kot muzeji ali izletniške točke; neprimerno več še »živečih« templjev, torej takšnih, ki še delujejo v svoji prvotni funkciji, najdemo na ulicah taiwanskih, hongkonških in singapurskih mest ter vasi.

<sup>17</sup> Kot bomo videli v poglavju o konfucianstvu, je bil Konfucijev nauk izrecno *antimetafizičen*. To *antimetafizično* oziroma pragmatično-agnostično naravnost najdemo na več mestih v vrsti del, ki so pripisana Konfuciju (gl. *ustrezne navedbe v 5.1 in 5.2*).

so vsi ti templji, (skupaj z vsemi kipci, svetinjami in maliki, ki so varno<sup>18</sup> spravljene pod njihovo streho), postavljeni zgolj v čast simbolu »velikega učitelja« in so torej izraz sprejemanja načela avtoritete znotraj jasno razmejenega sistema družbenih vrednot. Pri tem torej nikakor ne gre za čaščenje božanstva, ki bi imelo karkoli opraviti z »nadnaravnimi«, »onostranskimi« ali kakorkoli drugače metafizično pogojenimi silami.

Pa še nekaj besed o daoističnih templjih: v kitajski tradiciji sta se oblikovali dve vrsti daoizma, namreč tako imenovani filozofski ali klasični (*dao jia* 道家) in tako imenovani religiozni oziroma ljudski daoizem (*dao jiao* 道教).<sup>19</sup> Kot pove že njegovo ime,<sup>20</sup> sodi slednji nedvomno k religioznim verovanjem, saj vsebuje ideologija, na kateri temelji, vse bistvene elemente, ki so značilni za religije (*prim. Yang, C.K., str. 197*). Vse to pa nikakor ne velja za klasični, torej filozofski daoizem, ki tudi po vseh splošnih kitajskih kategorizacijah sodi k tradicionalnim filozofskim šolam starokitajske klasike. Čeprav je denimo Laozi, znameniti (domnevni) avtor klasike Knjiga poti in kreposti (*Dao de jing* 道德經), v ideologiji religioznega daoizma povzdignjen v božanstvo, katerega je z molitvami in drugimi obredi ter ceremonialnimi postopki mogoče prositi za blagostanje in srečo v življenju ter po smrti, v njegovem delu samem ni zaslediti nikakršnih tovrstnih elementov.<sup>21</sup>

Isto lahko trdimo tudi za drugega velikega predstavnika klasičnega, torej filozofskega daoizma, Zhuangzija. Skratka, gre za to, da je pri obravnavi starokitajske miselnosti nujno potrebno potegniti ostro ločnico med daoistično teorijo na eni ter daoistično religiozno prakso na drugi strani. Medtem ko je ta ločnica v kitajski terminologiji jasna, kar nam dokazujeta različna termina, s katerima se struji označujeta že od prvega stoletja našega štetja, se je v splošno veljavnem prevodu v indoevropske jezike enostavno izgubila: oba omenjena, med seboj divergentno različna diskurza, sta v »zahodnem«<sup>22</sup> svetu znana pod posplošujočim imenom »daoizem«. Tukaj je iskati enega nadaljnjih razlogov za dejstvo, da nepoučena javnost v daoizmu še vedno vidi prej vrsto religije kot vrsto filozofskega diskurza.

<sup>18</sup> Tale varnost je na Kitajskem, kot vselej, seveda relativnega značaja. Pomislimo samo na izjemno antiavtoritativno vedenje Rdečih gard v času »Velike proletarske kulturne revolucije« in na to, da je večina svetinj, malikov, podobnic in podobne krame takrat izginila tudi iz konfucianskih, ne zgolj iz daoističnih ali budističnih templjev...

<sup>19</sup> Nekateri sodobni teoretiki to razločevalno kategorizacijo opuščajo, kajti obe veji naj bi se med seboj prepletali. Sama menim, da njen nastanek na Kitajskem ni naključen, kajti filozofski in religiozni daoizem v marsikaterem pogledu izhajata iz ne zgolj različnih, temveč celo medsebojno nasprotujočih si predpostavk. Zato bomo kategorialno ločnico med njima v pričujočem pregledu še naprej uporabljali, zlasti tudi zaradi tega, ker po klasikah filozofskega daoizma, torej po koncu dinastije Zhou, v daoizmu ne najdemo več izvornih in samostojnih teoretskih avtorjev ali avtoric.

<sup>20</sup> V tem primeru tudi v kitajščini.

<sup>21</sup> Za podrobnejšo razlago gl. 6.1, 6.2 in 13.2.2

<sup>22</sup> Terminov »zahod« in »vzhod« v funkciji kategoričnega razlagalnega modela zato tukaj ne uporabljam v smislu strogo politične ali celo geografsko pogojene kulturne specifikacije temveč kot izhajajoča iz refleksije diferenciacije med transcendentalno in imanentno metafiziko. »Zahod« je tukaj mišljen kot kulturno-civilizacijsko območje, ki je zaznamovano z rekurzi treh abrahamitsko-semitskih religij, namreč judovstva, islama in krščanstva. Najpomembnejše skupne značilnosti teh religij so: transcendentalizem, monoteizem (oz. triniteta v krščanstvu), singularizem (monopol veljavnosti), univerzalizem (univerzalnost veljavnosti), individualizem, (ki se konstituira z ločeno in samostojno eksistenco sebstva, nastanjenega v duši), ter ideja nesmrtnosti (*prim. Galtung, str. 7*). Kadar se uporaba termina »zahod/no« nanaša na jezike, so mišljeni tisti jeziki, ki sodijo v indoevropsko jezikovno skupino.



### 1.1.3 Vprašanje splošnosti in nujnosti

Splošnost in nujnost naj bi bila v okviru zahodne filozofije (zlasti po Kantu in Heglu) temeljna postulata filozofskega razmišljanja. Tradicionalna kitajska filozofija pa naj bi vselej govorila zgolj o konkretnem in o kontingentnem, zatorej naj ne bi zaslužila naziva filozofija.

Tudi ta predpostavka temelji na preveč površnem poznavanju obravnavanega predmeta. Konkretnost in kontingenca kot osrednji vsebinski in metodološki premisi veljata – pa še to z določenimi omejitvami – zgolj za dela zgodnjega daoizma in sorodnih smeri. Celo v tem pogledu pa je splošno razširjen predsodek o normativno-etični naravnosti najvplivnejših filozofskih šol, kamor brez dvoma sodi tudi daoistična, zahodnim teoretikom dolga desetletja preprečeval poglobljeno in metodološko ustrežnejšo analizo njihovih osrednjih del. Chad Hansen tukaj opozarja na – do pred kratkim domala popolnoma spregledane – elemente jezikoslovnih teorij, ki tvorijo podlago klasičnim, zlasti daoističnim diskurzom:

*»Traditional neglect of the theory of language has led scholars to stereotype Chinese philosophy as strong in ethics and weak in analytic philosophy. This is misleading. Chinese normative ethics is embarrassingly weak. Its main strength lies in a novel moral psychology (novel, that is, from the western point of view)... The preoccupations of modern analytic philosophy are precisely where Chinese philosophers make some of their most interesting contributions. The results of their theory of language and mind, furthermore, profoundly influence Chinese normative ethical dialogue and their view of education. The Chinese theory of language is the key to understanding Chinese philosophy in general.« (Hansen 1989, str. 75)*

Ravno vprašanje splošnosti (*pubianxing* 普遍性) in nujnosti (*biranxing* 必然性) je hkrati tudi eno ključnih vprašanj, s katerimi se ukvarja klasična kitajska spoznavna teorija. Dejstvo, da so v veljavnih ideologijah prevladali drugi postulati, je politično in ne teoretsko vprašanje. Tudi v Evropi so bila v posameznih obdobjih v ospredju posamezna religiozna vprašanja, ki so takrat veljala za filozofska (npr. ontologija in metafizika, vprašanje Boga v srednjem veku itd.).

Posredni dokaz za obstoj načela splošnosti in nujnosti v klasični kitajski filozofiji pa najdemo v samem ustroju kitajskega jezika, ki že po svoji notranji strukturi omogoča neproblematično in razumljivo prevajanje tozadevnih pojmov, terminov in konceptov »evropske filozofije«.

### 1.1.4 Termin

Ob koncu naše debate o vprašanju, ali je kitajska filozofija resnično filozofija, ali pa gre pri klasičnih miselnih sistemih tradicionalne Kitajske zgolj za skupek literarno obarvanih dogem, pa velja poudariti, da je razumevanje samega pojma filozofija na Kitajskem – zaradi kompleksnih dejavnikov specifičnega zgodovinskega procesa – seveda drugačno kot v Evropi. Tako na Kitajskem vse do 19. stoletja niso poznali izraza, s katerim bi poimenovali filozofijo kot samostojno disciplino. Šele v obdobju, ko so začeli spoznavati evropske

in ameriške ideologije in v njih okviru tudi filozofska dela zahodne tradicije, se je (prek Japonske, katere izobraženci so že v obdobju Meiji pričeli sistematično preučevati vse zahodne ideologije, *prim. Piovesana, str. 17*) tudi na Kitajskem udomačil prevedeni izraz *zhexue* 哲學, katerega etimološki pomen sicer ni popolnoma enak starogrškemu (»lju-bezen do modrosti«), vendar še bolj izraža bistvo filozofije kot študijske ali znanstvene discipline, saj v dobesednem smislu pomeni »nauk o modrosti«.

*»As a case in point, Lao Sze-kwang points out, the word 'philosophy' (and here I may add 'religion') is purely of 'western' origin and did not exist even in translated forms until as late as Meiji in Japan and thence from Japan into China. However, the equally important fact is that these terms have existed for the past hundred years as translated terms and are now used (in their translated forms) by some as terms to describe ways of thinking which previously were referred to as 'schools of thought' or 'teachings'. For good or ill, the 'East' now uses Western labels to describe and thus to understand its own traditions. In these respects, cultural isolationism ended in the Far East over one century ago.« (Allinson, 89, str. 5)*

Isto velja za samostalniško izpeljanko »filozof/inja«. Do 19. stoletja so bili na Kitajskem za označevanje filozofov in filozofinj v uporabi izvorni splošni izrazi, kot na primer *xiansheng* 先生 (učitelj/ica), *fuzi* 夫子 ali, okrajšano *zi* 子 (mojster).<sup>23</sup> Izraza kakršna sta na primer *sheng ren* 聖人 ali *xian ren* 仙人 (svetnik/svetnica) nista primerna, ker imata religiozni priokus in ker označujeta etične kategorije, podobno kot na primer *junzi* 君子 (plemenitnik).

## 1.2 EPISTEMOLOGIJA V KITAJSKI MISELNOSTI – SPLOŠNO

Mnenja teoretikov se razlikujejo tudi glede vprašanja o tem, ali znotraj tradicionalne kitajske filozofije obstaja kaj takšnega, kot je veda o spoznanju, spoznavanju ali znanju, torej spoznavna teorija oziroma epistemologija. V klasični kitajski filozofiji, podobno kot v vsakem drugem antičnem idejnem diskurzu, seveda ne najdemo discipline s tem imenom.

*»總之，中國古代哲學與歐洲古代哲學一樣，只具有認識論的萌芽。且這種萌芽由于中國偏重倫理道德而與西方的萌芽有一定的差異。近代以前認識論還沒有稱為一門獨立的哲學分支學課。歐洲近代由于自然科學的發展，哲學上更重視對認識主體的研究，於是形成了經驗論，唯理論，先驗論，反映論等認識論派別。中國古代哲學沒有這些認識論派別，也沒有這些派別相聯系的思維方式，如感性與理性，本體與現象，主體與客體的二分對立.«*

*»Naj povzamemo: klasična kitajska filozofija je, podobno kot klasična evropska filozofija, poznala zgolj zamatke epistemologije. Poleg tega so se ti zamatki med seboj nekoliko*

<sup>23</sup> Ta izraz je po svoji tradicionalni uporabi še najbliže pojmu filozofa, čeprav od Liu Xinove 劉歆 kategorizacije v eni prvih splošnih enciklopedij iz obdobja dinastije Han 漢, »Han shu 漢書«, pomeni tudi učenjake in literate. Tako so v kategoriji *zi* 子 omenjene enciklopedije zbrana dela vseh devetih najpomembnejših filozofskih šol (*jiu liu* 九流) klasičnega obdobja kitajske filozofije. Mimogrede, v tem kontekstu je zanimivo in nekako zabavno tudi dejstvo, da je izvorni etimološki pomen te besede »sin« oziroma »otrok«.



*razlikovali, kajti kitajska filozofija je bila bolj osredotočena na etiko in moralo. Pred obdobjem moderne se znotraj filozofije nikjer ni izoblikovala natančno razmejena disciplina spoznavne teorije. V obdobju moderne se je v Evropi – vzporedno z razvojem naravoslovnih znanosti – filozofija vse bolj osredotočala na raziskovanje spoznavnega subjekta, kar je privedlo do oblikovanja različnih spoznavnoteoretskih struj, kot na primer empirizma, racionalizma, apriorizma, refleksivizma itd. V klasični kitajski filozofiji ne najdemo niti takšnih struj niti z njimi povezanih načinov razmišljanja, kamor sodijo na primer dualna nasprotja med čustvi in razumom, bitjo in pojavom, subjektom in objektom itd.» (Gong, str. 23)*

Vendar to seveda ne pomeni, da se klasični filozofi kitajskega Starega veka niso ukvarjali z vprašanji, povezanimi s spoznavno teorijo. Kot bomo videli kasneje, se je le-ta v marsikaterem temeljnem pogledu ločevala od epistemoloških izhodišč, kakršna so se razvila v vplivnih diskurzih stare Grčije. A vendar zagotovo ni naključje, da so ljudje na obeh navedenih koncih sveta – približno ob istem času – prišli do podobnih iztočnic, ki pogojujejo vsakršno resno epistemologijo. Pomislimo samo na znani Sokratov rek, s katerim ta znameniti filozof nekoliko resignirano prizna vso neskončno globino svojega neznanja, in s katerim hkrati tudi apriorno zanika možnost pridobitve kakršnegakoli »resničnega« spoznanja:

*»Samo to vem, da nič ne vem.« (prim. Kunzmann, str. 37)*

Tudi Kitajska se lahko pohvali s podobno naravnanimi duhovi. Tako sta se do bistva resničnega spoznanja dokopala tudi oba osrednja mojstra klasičnega daoizma. Proti koncu svoje drobne knjižice, potem ko je izustil že prenekatero globoko modrost, ugotavlja Laozi v 71. poglavju naslednje:

*»知不知, 尚矣.«*

*»Najbolje je vedeti, da ne veš.« (Laozi 2001, 71/str. 61)*

Tudi Zhuangzi v svojem »Resničnem klasiku južnih cvetov« prihaja do istega zaključka:

*»故知止其所不知, 至矣.«*

*»Najvišja modrost je, znati ustaviti se pri svojem neznanju.« (Zhuangzi 2001, Jiwu lun, str. 93)*

V drugi polovici prejšnjega stoletja, zlasti po ustanovitvi Ljudske Republike, so se sodobni kitajski filozofi pričeli vse intenzivneje ukvarjati z vprašanji spoznavne teorije znotraj kitajske filozofske tradicije. Ker je bila večina teh raziskav plod političnih direktiv, njihovih rezultatov seveda ne gre jemati povsem resno, čeprav so ti raziskovalci uspeli poiskati in »dokazati«<sup>24</sup> obstoj večine modernih epistemoloških izhodišč tudi znotraj starokitajske filozofske klasike (prim. Gong, str. 15–22). Kljub jasnim holističnim izhodiščem, na katerih temelji starokitajska miselnost, so te raziskave vsakemu posamičnemu filozofu – kot davek marksističnim ideološkim direktivam – najprej prisodile bodisi »materialistični«, bodisi »idealistični« svetovni nazor. Tovrstna temeljna, četudi vsekakor umetna in za lase privlečena delitev je seveda omogočila tudi oblikovanje vrste drugih binarnih opozicij, ki so specifične za percepcijo v okviru evropske formalne logike.

---

<sup>24</sup> Glede možnosti manipulacije besedil pri metodološko neoporečnih znanstvenih verifikacijah prim. Rošker 1996, str. 112–117.

V zadnjih letih je ekonomski razvoj Kitajske prerasel potrebo po tovrstnih ideologijah. Nove ideološke direktive tržne ekonomije zahtevajo več kritičnega izpraševanja<sup>25</sup> in več odkrivanja novih, specifičnih dejavnikov znotraj lastne tradicije. Sodobni teoretiki zato odkrito nasprotujejo diskurzom, ki so bili v veljavi še pred nekaj leti:<sup>26</sup>

»當時學者在有一些地方受了蘇聯的極左影響，例如侯外鹿編選的中國唯物主義認識論與唯心主義認識論鬥爭史的體系，就深受了如此的影響.«

»Nekateri teoretiki so bili v tistem času pod močnim vplivom radikalno levičarskih idej Sovjetske Zveze. To velja na primer za gospoda Hou Wailuja. V njegovi knjigi o sistemski zgodovini boja med idealistično in materialistično epistemologijo Kitajske je vsekakor zaznati tovrstni vpliv.« (Gong, str. 25)

Poleg tega je tovrstnim raziskavam botrovala tudi želja po nevtralizaciji orientalističnih zahodnih interpretacij, ki so – vsaj v latentni obliki – izpostavljala domnevno inferiornost kitajske kulture in civilizacije:

»另外，當時中國學者有一種心態，生怕西方人說，中國沒有哲學，瞧不起中國，所以西方哲學史上有的東西，中國學者在中國哲學史上也一定可以找到，並且在時間上往往早于西方，就是在這樣的心態支配下，中國也被認為有經驗論與唯理論的派別和鬥爭，有先驗論和反映論的鬥爭。這樣作表面上提高了中國哲學史的地位，實際上卻背離了中國哲學史自身的規律和獨特的價值。這樣作好像是克服了歐洲中心論，但實際上«中國哲學史»變成了歐洲哲學史的翻版，無形中反而強化了歐洲中心論.«

»Poleg tega so imeli takratni kitajski teoretiki skupno še eno značilnost: vsi so se namreč na smrt bali, da bi zahodnjaki rekli, češ da Kitajci nimajo filozofije, in bi zato Kitajsko omalovaževali. Vse značilnosti zahodne filozofije so zato našli tudi v kitajski filozofiji in vse naj bi se na Kitajskem pojavile še prej kot v Evropi. Pod vplivom tovrstnega psihičnega pritiska se je uveljavilo mnenje, da je tudi na Kitajskem obstajal boj med empirizmom in racionalizmom, ter med apriorizmom in refleksionizmom. Tovrstno početje je navidezno dvignilo sloves zgodovine kitajske filozofije, v resnici pa je popolnoma negiralo njeno resnično vrednost in njene specifične zakonitosti. Takšno početje naj bi premagalo evrocentrizem, vendar je v resnici 'Zgodovino kitajske filozofije' degradiralo na slabo kopijo 'Zgodovine evropske filozofije' ter s tem na neformalni ravni evrocentrično pozicijo samo še okrepilo.« (p.t.)

Vsekakor je jasno, da kitajska spoznavna teorija v klasičnih teorijah tradicionalne Kitajske, podobno kot v antični Evropi, ni obstojala kot natančno razmejena veda o spoznanju. Vendar zaradi tega seveda še zdaleč ne moremo trditi, da se klasični kitajski teoretiki niso ukvarjali z vprašanji spoznavnih procesov oziroma z vprašanji, ki so povezani z notranjim bistvom samega (spo)znanja. Kljub temu pa drži, da je bil njihov pristop k tem vprašanjem oziroma metoda raziskovanja tovrstne problematike v splošnem precej drugačna

<sup>25</sup> Podobno kot na t.im. »demokracičnem zahodu«, oziroma povsod, kjer živimo ljudje v visoko diferenciranih socialnih sistemih, pod taktirko kapitala in njegovih zakonitosti tržne svobode, je to kritično izpraševanje seveda omejeno na področje teorije.

<sup>26</sup> Seveda pa tudi v tovrstnih besedilih za ideološke direktive ne more biti kriva lastna vlada, temveč je sovražnika treba najti nekje zunaj. V vsakem pogledu propadla in poražena Sovjetska Zveza se kot nalašč ponuja v ta namen ...

kot tista, ki je prevladala v diskurzih, ki so kasneje oblikovali idejni konstrukt »evropske miselnosti«. Formalna metoda vseh spoznavnih teorij kitajske klasike je temeljila na holističnem svetovnem nazoru, njihova vsebinska optika pa je izhajala iz postulatov pragmatične oziroma utilitaristične etike.

»認識論是從歐洲轉入中國的一個概念，他的內涵深受歐洲傳統文化和思維方式的影響。從中國傳統文化和思維方式來評價，它可以說是一個狹義的認識論。比如認識的來源問題，歐洲僅僅是從個體認識發生的角度，用心理學的方法來考察的，故有經驗論與唯理論的對立。一個中國人思考認識的來源問題時，他首先想到的是通過教育和學習獲得間接知識，其次才會想到通過感官和心思獲得直接知識。再比如對甚麼是知識的問題，歐洲人是狹義的理解。一般指理智的知識，科學的知識，而中國人是廣義的理解，知識還包括（且更主要包括）道德倫理在內。從這個意義上說，所謂中國古代沒有認識論，這個‘認識論’是歐洲狹義的定義。«

»Epistemologija je koncept, ki je prišel na Kitajsko iz Evrope; njegove vsebinske konotacije so tesno povezane z evropsko metodo mišljenja. Če jih poskusimo ovrednotiti s stališča tradicionalne kitajske kulture in specifično kitajskega načina razmišljanja, bi lahko trdili, da gre pri tem za spoznavno teorijo, ki je pravzaprav zamejena z zelo ozkimi okviri. Kar se tiče, denimo, vprašanja o izvoru spoznanja (spoznavanja), moramo priznati, da obravnava tradicionalna evropska epistemologija to vprašanje zgolj s stališča spoznavnega subjekta, z uporabo kognitivnih oziroma psiholoških metod. Šele na takšnem temelju se je lahko oblikovalo nasprotje med empirizmom in racionalizmom. Kadar se je vprašanje izvora spoznanja obravnavalo na Kitajskem, so bile raziskave vselej primarno osredotočene na posredno spoznavanje, torej takšno, do katerega se je mogoče dokopati prek izobraževanja in učenja. Raziskovanje spoznanja, ki je plod čutno-zaznavne percepcije in razmišljanja, je bilo pri tem samo sekundarnega pomena. Tudi kar se tiče vprašanja o tem, kaj je pravzaprav znanje, moramo priznati, da ga je evropska tradicija razumevala v zelo zoženem smislu; znanje je običajno razumevala samo kot razumsko pridobljeno, torej kot znanje, ki je plod znanstvenega pogleda na svet. Kitajska tradicija je to vprašanje vselej obravnavala v precej širšem smislu, namreč kot znanje, ki izhaja tudi (oziroma celo v glavnem) iz moralnih vsebin. Če torej govorimo o tem, da tradicionalna Kitajska ni poznala spoznavne teorije, potlej govorimo samo o evropski epistemologiji, torej o epistemologiji v tem ožjem smislu.« (p.t.)

Sodobni kitajski teoretik Liao Xiaoping 廖小平 je v svojem članku »Poglavitni pogoji in kognitivne metode moralne epistemologije v klasični kitajski filozofiji« (prim. Liao 2000, str. 35) poskusil povzeti temeljne značilnosti specifično kitajske spoznavne teorije. Le-ta naj bi – za razliko od »zahodne« – temeljila na »odstranitvi« aktivnega spoznavnega subjekta. »Subjekt« spoznavanja mora – in v tem naj bi si bile vse tradicionalne epistemologije več ali manj edine – razpolagati z naslednjimi lastnostmi:

»主體必須‘靜心’，‘虛心’，‘無私’，‘寡欲’«

»Subjekt mora biti umirjen, prazen, brez osebnih interesov in želja.« (Liao 2000, str. 35)

Spoznavni proces, ki ni razumske, temveč moralne narave, mora po klasičnih teorijah temeljiti na treh osnovnih pogojih:

1. Pogoj človečnosti (»ren, 仁«): Umirjenost in praznina spoznavnega subjekta je lastnost, ki je v popolnem soskladju s tem temeljnim etičnim postulatoma klasičnega konfucianskega humanizma. Ta postulat namreč predstavlja umirjenost, ne pa aktivnosti spoznavnega subjekta.
2. Osnovna zahteva, ki mora biti izpolnjena, če želimo doseči tovrstno umirjenost oziroma praznino duha, je v odstranitvi vseh osebnih interesov in individualnih želja. Cilj spoznavnega procesa namreč ni v spoznanju, ki bi omogočilo spremembo objektivnega zunanjega sveta, temveč v duhovni rasti spoznavnega subjekta, ki se kaže v soskladju človeka in narave, individuuma ter družbe.
3. Tretji pogoj spoznavnega procesa v okviru klasičnih epistemoloških teorij tradicionalne Kitajske je v jasnem stanju duha, ki mora biti enak »čistemu zrcalu« (*xin ru ming jing* 心如明鏡), torej osvobojen vseh zunanjih, s čutnostjo pogojenih in zato iluzornih vplivov. Ta koncept se razlikuje od evropskega koncepta »*tabula rasa*«, ker izhaja iz izhodišč popolne morale (*prim. p.t.*).

Tudi klasični kitajski pristop k spoznavni teoriji se po Liaotu razlikuje od klasičnega evropskega; medtem ko naj bi slednji temeljil na razumskem razumevanju zunanjega objekta spoznanja, na analizi in striktni ločitvi subjekta in objekta, naj bi se klasični kitajski epistemološki diskurzi posluževali iracionalne in intuitivne, na holističnem dojemanju sveta temelječe spoznavne metode (*prim. p.t.*).

Tovrstni holistični pristop k dojemanju in interpretaciji stvarnosti, ki predstavlja eno osrednjih posebnosti kitajske idejne tradicije, je temeljil na združitvi naravnih (kozmičnih) in človeških (družbenih) dejavnikov. V formalnem pogledu je bil osnovan na komplementarnosti bipolarnih opozicij. Ta je dojeta kot gonilo nenehnih, večnih sprememb in transformacij, ki pogojujejo bivanje, to pa je zopet dojeta kot enota vseh obstoječih različnosti. Takšen starokitajski koncept kozmogonije, kakršen prihaja do izraza, denimo, v Knjigi premen 易經, je pomembno vplival tudi na razvoj ontoloških in epistemoloških teorij kitajske tradicije. V tem okviru je človek neločljiv del kozmične in družbene celote; vsaka njegova aktivnost se vselej odrazi tudi znotraj pisanega konglomerata te vseobsežne enote bivanja, ki zaobjema vsakršno posamično divergenco. V takšnem videnju in občutenju sveta in človeškega bivanja je znanje vselej apriorno povezano s konkretno uporabo; nobena teorija ne more obstajati ločeno od prakse. Po drugi strani predstavlja vsaka (inter)akcija v svojih nujnih posledicah tudi spremembo spoznanja. Holistično dojemanje enovitosti človeka in sveta je bistvenega pomena za razumevanje neločljive povezanosti (spo)znanja in dejavnosti. Zato nobeno (družbeno vplivno) spoznanje v starokitajski tradiciji ne ostaja na ravni razumevanja in posredovanja univerzalnih zakonitosti in oblikovanja abstraktnih konceptov, temveč se vselej umešča v optiko neposrednega uvida v naravo strukturnih razmerij interakcije med človeško individualnostjo in svetom, t.j. njegovim naravnim in družbenim okoljem.

*»The more a man is to separate his knowledge from his action, the more he is separated from the world in which he finds himself. In the closeness of knowledge and action, there is closeness of man and the world, because action is a mediation for his self-transformation and the transformation of the world in the world. Hence unity or non-unity of knowledge and action is always a measure of the unity or non-unity of man and the world.«* (Cheng, 1989, str. 207.)

*»The understanding of the inseparability of knowledge and action is essential for understanding the inseparability of the world and man and leads to the inseparability of the world and man, and conversely.« (p.t., str. 172)*

Vsaka vrsta znanja je torej neobhodno povezana tudi s praktičnim samouresničevanjem, ki je vselej plod elementarne potrebe po reflektiranju okolja in lastne pozicije v njem. Prav negotovost te pozicije je tista, ki skupaj z dojemanjem kozmične celovitosti človeku omogoča iskanje spoznanja in mu hkrati nudi možnost odločitev v luči njegove organske povezave s svetom in s totalistično ustrojenimi interrelacijami vsega obstoječega.

Ta vidik je pomemben tudi za eksistenčni položaj človeka. Če namreč spoznavanje resničnosti hkrati pomeni tudi dejavno vključevanje človeka v interaktivni, s specifičnim vedénjem in konkretno dejavnostjo pogojeni odnos z njegovim družbenim in naravnim okoljem, potem se mora taisti človek hkrati naučiti tudi delovanja v skladu s svojim poznavanjem oziroma razumevanjem resničnosti. V bistvu gre tukaj torej za interaktivno razmerje človeka s svetom, ki po eni strani zaobjema zunanost, katera ga obkroža, po drugi pa preveva vsa, tudi najtanjša, najintimnejša vlakna notranjosti, iz katerih je stkana enkratnost in neponovljivost njegove osebne individualnosti.

Idejne osnove epistemologije so vselej kulturno pogojene in ustrezajo specifični ustroja ter pogojev družbene stvarnosti, v kateri nastajajo. Odnos med človekom kot eksistenčno entiteto zavedanja in svetom, ki je torej dojet bodisi kot labirint zunanjega okolja bodisi kot odraz (nič manj tuje) notranjosti oziroma osebne intime posameznika, se lahko oblikuje na različne načine. Njegova osnovna struktura, ki se hkrati odraža tudi v temeljnih postulatih specifične spoznavne metode, je vselej odvisna od motivacije oziroma namembnosti spoznavnega procesa:

*»In the Chinese philosophical tradition, knowledge is centered on the harmonization of self and the world, whereas in the mainstream of Western philosophy knowledge is for overcoming the world, and in the Buddhistic philosophical tradition knowledge is for overcoming the self.« (p.t.)*

Harmonizacija, torej soskladje, o katerem je govora v gornjem citatu, pa seveda ne pomeni nujno egalitarnosti vseh dejavnikov kozmične in družbene celovitosti. Osnovno vodilo te harmonizacije je urejenost, ki je lahko, kot bomo videli kasneje pri obravnavi posamičnih, često kontradiktornih spoznavnih teorij kitajske klasike, osnovana tako na prilagajanju esenčnim zakonitostim kozmične celote kot tudi na hierarhično ustrojeni determinaciji bivanja, ki določa konkretne dejavnosti in življenjsko pot vsakega posameznika.

Seveda ni naključje, da je postulat skladne urejenosti v obdobju kitajske antike prevzel vlogo osrednje idejne smernice filozofskih diskurzov. Kot bomo videli kasneje, se je osnovna naravnost klasične kitajske miselnosti oblikovala v razgibanem, kriznem obdobju ekonomske in politične tranzicije, katero so pogojevali boji za prevlado posamičnih oblastnikov, ki so nadzorovali kulturno, jezikovno in ekonomsko divergentna področja razmeroma majhnih fevdnih »držav«. Klasična kitajska filozofija se je torej oblikovala na ozki brvi med hegemonističnimi tendencami različnih lokalnih knezov na eni in konflikti med različnimi, vzporedno obstoječimi proizvodnimi procesi na drugi strani. Ta pisan

konglomerat agrarnih, nomadskih, rokodelskih in semitrgovskih kultur je na ozadju divergentnih vrednostnih in verskih sistemov vključeval tudi množico različnih jezikov in pisav. Zato ni čudno, da so hegemonistične težnje posamičnih nosilcev oblasti zahtevale poenoteno ideologijo, katere oblikovanje in ohranitev je bila možna samo na temelju poenotenega dojemanja stvarnosti. Tovrstno poenotenje naj bi hkrati predstavljalo tudi temelj socialne varnosti vseh članov skupnosti, ki so bili v teh kriznih obdobjih prav tako žrtve konfliktnosti konkretnih medsebojno nasprotujočih si sistemov oziroma strojev družbenih stvarnosti.

Samorefleksija človeka, kakršna se odraža v vseh najvplivnejših tokovih klasične kitajske miselnosti, temelji torej na zavedanju lastnega položaja znotraj celovitega sveta, v katerega nismo vrženi »od zunaj«, temveč smo z njim organsko zraščeni v celoto bivanja. To bivanje je pogojeno z zavedanjem, ki je specifično človeško, torej neločljivo povezano z dojetanjem, ki se ne dogaja zgolj na ravni čutnega zaznavanja, temveč vključuje tudi miselno, torej jezikovno pogojeno refleksijo. Na tej točki se pojavi tudi temeljni problem, ob katerem se krešejo tradicionalne epistemološke teorije kitajske antike, namreč problem interpretacije ter posredovanja kot osnove družbenih interakcij. Harmonična urejenost, ki predstavlja temeljni postulat apriorno aplikativnega spoznavnega procesa, je v tem okviru seveda nujno povezana z vprašanji jezika in njegovega razmerja do resničnosti. Uresničevanje te urejenosti torej predpostavlja univerzalizacijo jezikovnih struktur, ki naj bi služile kot formalno ogrodje družbenega sporazumevanja. Normiranje jezika (in s tem kognitivne refleksije zavedanja) mora potekati v skladu s strukturno urejenostjo bivanja. Zato ni čudno, da je temeljna kategorizacija, ki pogojuje tako vsebinske kot tudi formalne iztočnice klasičnih kitajskih epistemologij, tesno povezana z vprašanjem urejanja razmerja med strukturo jezika in resničnostjo. Ta kategorizacija prihaja do izraza v bipolarno komplementarnem odnosu med imenom (*ming* 名) in stvarnostjo (*shi* 實).





## II KRATEK ZGODOVINSKI PREGLED

### 2 KONCEPT KRONOLOŠKE RAZČLENITVE

Kronološko razčlenitev zgodovine kitajske filozofije povzemamo po Xie Wuliangu 謝無量, Hu Shiju 胡適 in A. Forkeju:

**I. Stari vek (2. tisočletje pr. n. št.–207 pr. n. št.):** To obdobje zaobjema oblikovanje protofilozofskih idej klasične kitajske miselnosti, vanj pa sodi tudi tako imenovana »Zlata doba kitajske filozofije« z vsemi najvplivnejšimi filozofskimi šolami, ki so oblikovale specifiko kitajske filozofije. Obdobje Starega veka se konča s prvo združitvijo Han 漢 kitajskega cesarstva v kratkotrajni dinastiji Qin 秦 (221–206 pr. n. št.) in prevlado legalizma kot prve univerzalne starokitajske državne doktrine.

**II. Srednji vek (207 pr. n. št.–960):** Na področju filozofskih razvojev in najvplivnejših teorij je bila v tem obdobju osrednjega pomena sinteza konfucianstva in legalizma. Tukaj bomo obravnavali metode in vsebinske koncepte tako imenovane renesanse konfucianstva, ki je ustrezala njegovi novi funkciji splošno veljavne državne doktrine, katero je ta miselni sistem obdržal praktično vse do 20. stoletja. V to obdobje spada tudi prihod prve »tuje« miselnosti na Kitajsko; tukaj gre za budizem, ki je kasneje pomembno vplival oziroma postal integrativni del kitajske kulture in civilizacije. Pri obravnavi budistične miselnosti se bomo osredotočili predvsem na obravnavo šole chan, ki vsebuje največ siniziranih elementov, saj predstavlja sintezo budizma, daoizma in konfucianstva.<sup>27</sup>

**III. Novi vek (960–1911):** Osredotočili se bomo predvsem na obravnavo neokonfucianskih filozofov dinastije Song 宋 (960–1279), torej na teorije in miselne sisteme, ki so na idejnem področju – prav zaradi svoje kompleksnosti in popolnosti – zakoličili kulturno oziroma miselno stagnacijo, ki je na Kitajskem prevladala vse do obdobja kitajske Moderne. Ta stagnacija še posebej velja za epistemološka vprašanja znotraj kitajske filozofije. V tem smislu pomeni neokonfucianstvo namreč konec tradicionalne kitajske spoznavne teorije in hkrati tudi konec prvega dela pričujoče študije.

<sup>27</sup> Kar se tiče slednjega sistema, stvar ni tako jasna, kot se zdi na prvi pogled. Konfucianski elementi so po mojem mnenju iz ideološko-političnih vzrokov vsiljeni v to triadno sintezo – *gl. 11.4.3.*



**IV. Moderna (1911 – sedanost):** Nova in sveža izhodišča moderne kitajske epistemologije, ki jih bomo podrobneje obravnavali v drugem delu pričujoče študije, se na Kitajskem pojavijo šele na pragu 20. stoletja, med drugim seveda tudi pod vplivom evropskih in ameriških teorij. V tem obdobju so na področju spoznavne teorije posebej zanimivi tudi prevlada »komunistične« ideologije, poskusi sinteze »zahodne« in »vzhodne« miselnosti ter sodobni pogledi kitajskih teoretikov na lastno epistemološko tradicijo.

## III STARI VEK

### 3 IDEJNE OSNOVE KITAJSKE FILOZOFIJE: »PROTOFILOZOFSKI« KONCEPTI

Kot najzgodnejša dela, v katerih najdemo temeljne koncepte, ki so specifični za tradicionalno kitajsko miselnost, veljajo »Knjiga pesmi« (*Shi jing* 詩經), »Knjiga dokumentov« (*Shu jing* 書經) in »Knjiga premen«, (*Yi jing* 易經). Vsa tri dela so postala kasneje, v dobi »Vojskujočih se držav« (*Zhan guo* 戰國, 475–221 pr. n. št.) Vzhodne dinastije Zhou 東周, del opusa petih konfucianskih klasikov (*»Wu jing* 五經«, gl. pogl. 5.1). Pri vseh treh delih se često postavlja vprašanje avtentičnosti; marsikdo namreč zagovarja hipotezo, da gre pri klasikih za Konfucijeve ali še kasnejše ponaredke (*prim. Forke I, str. 18*). Za predmet oziroma temo pričujoče knjige je najpomembnejša »Knjiga premen«. »Knjiga pesmi« je antologija najstarejših<sup>28</sup> narodnih pesmi in himen Kitajske. Zbirko naj bi zbral in uredil sam Konfucij, ki je izmed 3000 ohranjenih pesmi izbral in 305 reprezentativnih in (po konfucianskem izročilu) ideološko neoporečnih del. Knjiga sicer vsebuje tudi določene filozofske elemente, ki pa sodijo izključno v domeno etike in socialne teorije; Konfucijev izbor pesmi seveda ni naključen: med vrsticami izbranih pesmi je vselej razbrati namige na postulate »pravilnega« vedenja, ki mora biti v skladu z normami, ki se odražajo že v strukturi in v cikličnih premenah narave.

»‘詩經’是我國最古老的詩集，也是我國最古老的教科書，對建立及維護我國几千年的傳統文化，起了非常重要的作用。詩經體現了儒家的治國之道，概括起來，就是‘禮樂’兩個字。‘禮’模仿自然界外在的秩序，‘樂’模仿自然界內在的和諧，‘禮’可以養性，‘樂’可以治情；‘禮’是‘義’的外化，‘樂’是‘仁’的外化。做人要重‘仁義’，治國要重‘禮樂’，這就是中國文化幾千年不衰的原因。«

»‘Knjiga pesmi’ ni samo najstarejša kitajska zbirka pesmi, temveč tudi najstarejši kitajski učbenik. Ta knjiga je ogromno doprinesla k oblikovanju in ohranitvi naše večtisočletne tradicionalne kulture. Knjiga pesmi uteleša konfuciansko metodo vodenja države, katero lahko povzamemo z dvema besedama, namreč ‘li’ (obrednost) in ‘yue’ (glasba). ‘Obrednost’ ponazarja zunanjo urejenost narave, ‘glasba’ pa njeno notranjo harmonijo; ‘obrednost’ ne-

<sup>28</sup> Pesmi iz tega dela naj bi nastale v obdobju od 11. do 6. stoletja pred našim štetjem.

guje značaj, 'glasba' pa ureja občutke. 'Obrednost' je zunanja manifestacija 'yi' (pravičnosti), 'glasba' pa zunanja manifestacija 'ren' (človečnosti). V osebnem življenju si moramo prizadevati za človečnost in pravičnost, v političnem pa za obrednost in glasbo; vse to je razlog za dejstvo, da se je kitajska kultura ohranila več tisočletij.« (Shi jing ying yi, str. 1)

»Knjiga dokumentov« (»Shu jing 書經«) je zgodovinski vir. Vsebuje vrsto »izročil« iz predzgodovinskih časov. Pri tem gre seveda za mite in legende, medtem ko temeljijo poročila o kasnejših obdobjih na avtentičnih virih (prim. Forke I, str. 18–20).

Tudi glede te knjige se je večkrat postavljalo vprašanje avtentičnosti. Skeptiki, ki so v njej videli ponaredek iz kasnejših obdobj, so kot osrednji argument za potrditev svojih predpostavk navajali vseobsežni požig knjig, ki so ga v letu 213 pr. n. št. izvedli legalisti (gl. 8.1). Vendar je po drugi strani splošno znano, da ta ukrep ni bil povsod dosledno izveden; posamezniki so namreč uspeli skriti kar nekaj izvodov pomembnih knjig, ki so se znašle na spisku za požig. Poleg tega je bilo v tistem obdobju ustno izročilo še vedno najpomembnejša oblika posredovanja družbeno relevantnih vsebin. Večino pomembnih knjig, ki so predstavljale učno snov, so se učenci morali učiti na pamet, kar pomeni, da so tovrstne vsebine brez večjih težav preživele tudi ta drastični ukrep, še posebej, če pomislimo, da se je absolutistična vladavina legalizma obdržala na oblasti samo borih petnajst let. Nadalje, jezik Shu jinga je veliko bolj arhaičen kot Konfucijev. Novejše raziskave so pokazale, da celo starejši od »Knjige premen«, ki je dolgo veljala za najstarejše delo. Jasno je torej, da je morala knjiga »Shu jing 書經« nedvomno obstajati že pred obdobjem, v katerem je živel Konfucij; v njegovem času je bilo to delo namreč že preveč znano, da bi ga bilo mogoče ponarediti.

Filozofska vprašanja pa so tudi v Knjigi dokumentov zgolj etične narave oziroma sodijo v območje politične teorije.

Vsi trije protofilozofski klasiki pa vsebujejo osnovna načela in osrednje metodološke predpostavke, ki tvorijo formalno ogrodje vseh kasnejših filozofskih sistemov tradicionalne Kitajske. Tu gre v glavnem za načelo **bipolarnih klasifikacij** (paralelizmi in analogije), **komplementarnosti** (binarna teorija yina in yanga) ter **holističnega pogleda na svet**. Vsekakor pa je »Knjiga premen« (»Yi jing 易經«) tisto delo, v katerem so ta načela povzeta v najjasnejši in najbolj sistematični obliki.

### 3.1.1 Yi jing 易經 (Knjiga premen) in binarna epistemologija trigramskih simbolov

Ta, tudi na Zahodu precej znan starokitajski klasik se je izvorno imenoval samo »Yi 易« (»Premena« ali »Premene«). Kasneje se je zanj udomačilo tudi ime »Zhou yi 周易« (»Premene iz obdobja Zhou«), kajti celotna knjiga z izvornimi, klasičnimi komentarji je bila končana v obdobju dinastije Zhou 周 (1066–221 pr. n. št.). Naziv, pod katerim je najbolj znana po svetu, torej »Yi jing 易經«, izhaja iz imena, s katerim se je delo često navajalo v tradicionalni Kitajski. »Yi jing 易經« v dobesednem prevodu pomeni »Klasik premene« in se tako imenuje predvsem zato, ker sodi v uradni kanon tako imenovanih Petih klasičnih del konfucianstva (»Wu jing 五經«). Če hočemo biti kolikor toliko natančni, pa moramo pripomniti, da je »Yi jing« zgolj prvi del knjige; »Zhou yi« je namreč razčlenjen na dva dela; poleg omenjenega »Yi jinga« sodi vanj tudi del, ki je na Kitajskem znan pod nazivom »Yi

*chuan* 易傳 («Izročilo premene») in vsebuje v glavnem konfucianske komentarje, torej konfuciansko interpretacijo osrednjega dela knjige, ki, kot bomo videli v naslednjih vrsticah, temelji na posebnem tipu osnovnega ustroja kozmogoničnih formalizacij. »Izročilo« se zopet podrobneje deli na deset poglavij («*Shi yi* 十翼»); epistemološki elementi tega klasika so večinoma zbrani v dvojnem<sup>29</sup> poglavju »*Xi ci* 系辭« («Razlaga sistema«).

Od vseh konfucianskih klasikov je prav to delo še najbližje temu, kar smo vajeni označevati kot »filozofija«. Knjiga se osredotoča na kozmogonično problematiko; večinoma prevladuje mnenje, da gre pri njej za vedeževalsko delo.<sup>30</sup>

Recepcijska zgodovina »Knjige premen« obsega tako veliko število študij, da bi z njimi lahko napolnili srednje veliko knjižnico. Vse do danes predstavljajo tako imenovane »Študije premen« («*Yi xue* 易學») eno osnovnih študijskih usmeritev kitajskih filozofskih raziskav.<sup>31</sup> Tako v Ljudski republiki Kitajski kot tudi na Taiwanu izhaja vrsta strokovnih revij, ki so posvečene samo raziskavam tega področja. Pri tem je seveda pomembno razlikovanje med samim besedilom in kasnejšimi, večinoma konfucianskimi komentarji.

Osrednji del *Yi jinga* po vsej verjetnosti resnično izvira iz obdobja pred vladavino dinastije Zhou 周. Kot že obstoječe delo je namreč omenjen v vrsti pisnih dokumentov tega obdobja. In ker njegovega imena ne najdemo na spisku knjig, ki so bile v obdobju dinastije Qin 秦 obsojene na požig (gl. poglavje o legalizmu), pri njem verjetno ne gre za kasnejši ponaredek.

Vsebinski in formalni ustroj knjige temelji na 64 heksagramih, od katerih je vsak sestavljen iz šestih celih oziroma prekinjenih črtic. (Po eni najbolj razširjenih legend o njihovem nastanku naj bi heksagrame kot formaliziran izraz binarne strukture kozmosa izumil kralj Wen 文 v letu 1143 pr. n. št.). Komentarji, s katerimi so bili ti heksagrami kasneje 'opremljeni', tvorijo konkretno besedilo dela. Prvi legendarni avtor tovrstnih komentarjev naj bi bil knez Zhou Kong 周孔 iz leta 1105 pr. n. št. Kasneje so se ti komentarji razmnožili kot gobe po dežju. Njihove vsebinske predpostavke so seveda vselej odvisne od ideološke usmeritve oziroma političnih namenov posameznih avtorjev. Pri komentarjih, ki so še danes najbolj razširjeni po vsem svetu, gre seveda za klasične konfucianske interpretacije.

Metoda uporabe *Yi jinga* v vedeževalske namene je podrobno opisana v prej omenjenem »*Yi chuanu* 易轉« («Izročilo knjige premen») in tudi v enem od osrednjih virov konfucianskega zgodovinarstva, namreč v knjigi »*Shi ji* 史記« («Zgodovinski zapiski»). Način vedeževanja, kakršen se uporablja pri interpretacijah *Knjige premen*, po vsej verjetnosti izhaja iz določenih šamanskih tradicij. Tovrstno vedeževanje so že v obdobjih pred dina-

<sup>29</sup> Tudi to poglavje je namreč razdeljeno na 1. («*Shang* 上») in 2. («*Xia* 下») del.

<sup>30</sup> Izvorno, torej zlasti obdobjih dinastij Shang 商 in Zhou 周, se je »Knjiga premen« dejansko v glavnem uporabljala v vedeževalske namene. Šele v sklopu konfucianskih interpretacij je postala pomembna tudi v smislu etičnega vodila; precej kasnejših filozofov (tudi zahodnih, npr. Leibniz) pa je omenjeno delo preučevalo tudi v epistemološkem smislu, torej kot vseobsežni sistem kozmogonične strukture, formalizirane v kombinacijah binarnih klasifikacij.

<sup>31</sup> Področja oziroma študijske usmeritve filozofije se povsod v akademskem svetu Kitajske delijo na katedre za kitajsko (Zhongguo zhexue 中國哲學) in zahodno (Xifang zhexue 西方哲學) filozofijo.

stijo Zhou 周 izvajali svečeniki,<sup>32</sup> ki so heksagrame tudi interpretirali. Ena najstarejših in najbolj znanih metod tovrstnih jasnovidskih tehnik je bila metoda z uporabo želvjih oklepov; želve so namreč (zaradi svojega dolgega življenja oziroma možne visoke starosti) na Kitajskem pomenile simbol modrosti. Najprej so svečeniki v oklep izvrtali luknjo, nato so ga razžarili na žerjavici, potem pa so iz poteka razpok, ki so se razširile okrog luknje, skleпали na sporočilo oziroma na odgovor na vprašanje, ki jim je bilo pred tem postavljeno. Pri interpretacijah Knjige premen je bila zelo razširjena tudi metoda naključnega izbora celih (*yang* 陽) in prelomljenih (*yin*) rmanovih paličic, s katerimi so svečeniki sestavljali trigrame oziroma heksagrame.

Vsak heksagram je namreč sestavljen iz dveh trigramov, ki so osnovna enota, sestavljena iz treh celih ali prekinjenih črtic. Pri tem pomenijo cele črtice simbol yina, prekinjene pa simbol yanga. Trigramov je osem (*ba gua* 八卦) in vsak od njih ima kozmogonični pomen:

1. qian 乾 (nebo)	— — —
2. dui 兌 (vodni hlapi)	- - — —
3. li 離 (ogelj)	— — - - —
4. zhen 震 (grom)	- - - - —
5. sun 巽 (veter)	— — — - -
6. kan 坎 (voda)	- - — — - -
7. gen 艮 (gore)	— — - - - -
8. kun 坤 (zemlja)	- - - - - -

Trigrami predstavljajo prvi poskus formalizirane razlage naravnih pojavov na Kitajskem in seveda tvorijo simbol, ki mora biti precej starejši od same Knjige premen. To je razvidno tudi iz knjige same, saj med drugim govori tudi o legendi, po kateri naj bi trigrame v letu 2852 pr. n. št. izumil mitološki stvarnik Fu Xi 伏羲 (*prim. Forke I, str. 21*). (Tudi določene pismenke naj bi nastale na podlagi trigramnih simbolov, npr. arhaični obliki (*gu wen* 古文) pismenk za vodo in zemljo (*prim. p.t.*). To nas napeljuje na hipotezo, da so trigrami obstajali že pred kitajsko pisavo.

Zaradi pomanjkanja oziroma odsotnosti virov iz ustreznega obdobja, teorije, ki tvori osnovo trigramov, ni lahko rekonstruirati. Opiramo se lahko zgolj na sam sistem, na tradicijo, ki obravnava njihov pomen, in na en sam komentar, namreč tisti iz V. poglavja samega dela, ki pa izvira že iz pokonfucianskih časov.

Najpomembnejša trigrama sta prvi (— — — = nebo) in zadnji (- - - - - = zemlja). Kasneje so ta protipola poimenovali yang 陽 in yin 陰, vendar gre tudi tukaj za kasneje vpeljani abstrakciji.<sup>33</sup> Ostalih 6 trigramov so kombinacije obeh pranačel (figurativno so to simboli otrok, ki izhajajo iz spolne združitve neba in zemlje). Predstavljajo racionaliziran izraz kozmičnih premen.

<sup>32</sup> Razvoj in spremembe socialnih funkcij teh, iz šamanskih tradicij izviraajočih svečnikov so podrobneje opisane v poglavju 4.1 pričujoče knjige.

<sup>33</sup> Kot rečeno, je obstoj teorije yinyang sicer je dokazan samo do 12. stol. pr. n. št., vendar to ne pomeni, da ni obstajala že prej, vsaj v ideji dualnega sistema in binarnih kombinacij, ki sledijo iz njega.

Trigramski sistem je osnova klasične kitajske, na paralelizmih temelječe klasifikacije in tvori vrsto protoznanstvenega svetovnega nazora, ki je temeljno izhodišče specifične kitajske naravne filozofije. Ključnega pomena je pri tem razvrščanje dejstev oziroma pojavov v kategorije in razrede.

Eden prvih sinologov, ki so zagovarjali tezo, da naj bi trigrami izvorno pomenili precej več kot zgolj orodje za vedeževanje (čeprav so se kasneje uporabljali v glavnem v ta namen), je bil Georg Eitel. V svojem članku *Chinese Philosophy before Confucius* (1878) piše:

*»There is underlying these diagrams a recognition of the truth that things are groups of relations. The diagrams themselves are, to my mind, clearly ideal constructions, expressing real facts and built up from the real elements of imperfect and fanciful experience, but have after all a kind of experience for their basis. These diagrams are simply abstract types, substituting an ideal process for that actually observed in nature. They are formulae in which the multifarious phaenomena are stripped of their variety and reduced to unity and harmony. Causation is here represented as imminent change, as the constant interaction of the bi-polar power of Nature, which is never at rest, balanced or free, the mutually sustaining opposition of two forces which are essentially one energy and in the activity of which divergence and direction is inherent and essential.« (c. p. Forke I, str. 22)*

Že dobri dve stoletji prej, t.j. sredi 17. stoletja, pa se je imel tudi Leibnitz prek svoje korespondence s pekinškimi jezuiti priliko dodobra seznaniti s Knjigo premen. Ko je raziskal prekinjene in neprekinjene črte heksagramov, je naletel na presenetljivo dejstvo, da je možno te linije dojeti kot binarna števila, torej sistem, na katerem sloni sodobna računalniška tehnologija. Leibnitz je bil namreč prvi, ki je nekaj let pred tem sam izumil binarni sistem računanja ter ga uporabil kot alternativo dotlej običajnemu decimalnemu sistemu. Učenjak je predvideval, da so ta sistem že pred tisočletji odkrili tudi Kitajci. Needham sicer trdi, da to ni držalo, kajti

*»Izumiteljem heksagramov je šlo zgolj za permutacije in kombinacije, katere je bilo mogoče izvajati s pomočjo dveh osnovnih elementov, cele in prekinjene linije. Na Kitajskem ni bilo ideje o binarni aritmetiki in takratni Kitajci niso niti pomislili na možnost tovrstnega računanja. Vendar je Leibnitz menil, da so s tovrstnim znanjem razpolagali, in to ga je vzpodbudilo k temu, da je razvil svoj lastni sistem ter razvil prve računske stroje.« (Needham, str. 249)*

Kombinacije trigramov pa tvorijo tudi formalizirano obliko kozmosa, ki poslej ni bil omejen zgolj na čutno zaznavno sfero »šestih smeri prostora« (prim. *Xiang Shiling*, str. 25). Formalno, na binarnih opozicijah temelječe ogrodje tega klasika je predstavljalo temeljno strukturo vesoljstva, torej osnovo naravne urejenosti kozmosa, ki se hkrati odraža v ustroju družbe. Že najzgodnejši znani komentarji Yi jinga izhajajo iz za tradicionalno Kitajsko tipičnih paralelizmov med zakonitostmi narave in družbe. Izvor te strukture je holističen in se izraža v simbolu združitve nasprotij, poimenovanem »tai ji 太極«. <sup>34</sup> V prvem delu zgoraj omenjenega epistemološkega poglavja »Xi ci 系辭« je izpostavljena metoda delitve enote na dva, medsebojno nasprotujoča si protipola, iz katerih postopno – skozi nenehno premeno – nastaja vse bivajoče:

<sup>34</sup> Dobesedni prevod: »Najvišja skrajnost«.

»易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦«

»V Premeni je princip združitve najvišjih skrajnosti. Ta ustvarja dva protipola, ki zopet rojevata štiri simbole (podobe). Ti štirje simboli (podobe) ustvarjajo osem trigramov.« (Xiang Shiling, str. 25)

Osnova dojemanja oziroma razumevanja vsega obstoječega je v Knjigi premen empirično izkustvo. Le-to je temelj vsakršnega spoznanja. Zato je osrednja spoznavna metoda, uporabljena v Yi jingu, sklepanje na podlagi analogije. Kitajski interpreti so večinoma bili in so mnenja, da je tako sklepanje – tudi v najsplošnejšem pogledu – še vedno temeljna metoda vsakršnega spoznanja, kajti ne samo vse predstave, tudi vsak miselni kompleks ali akt naj bi bil možen šele na podlagi preteklih izkušenj. (prim. p.t.) Epistemološko poglavje »Xi ci 系辭« navaja:

»夫易彰往而察來，顯微而闡幽.«

»Zato izhaja Premena iz izkušenj preteklosti. Na tej podlagi raziskuje danosti, razkriva najmanjše podrobnosti ter osvetljuje temačnosti.« (p.t.)

Empirizem Knjige premen temelji na čutnem zaznavanju; ta metoda je v »Izročilu« posebej nazorno izpostavljena:

»觀其所感，而天地萬物之情可見矣.«

»S pomočjo opazovanja na podlagi čutil lahko dojamemo notranjo naravo vsega obstoječega.« (p.t., str. 26)

Simboli trigramov so nastali kot poskus formalizacije na ta način razumljene strukture kozmosa, ki – glede na komentarje Knjige premen – omogoča tudi spoznavanje njegovih zakonitosti:

»聖人有以見天下之賁，而擬諸其形容。象其物宜，是故謂之象.«

»Modreci so opazovali ustroj sveta okrog sebe. Iskali so način izraza (opisa) vseh njegovih oblik. Pri tem so uporabili simbolne podobe, ker so bile le-te najprimernejše.« (p.t., str. 25)

V tovrstnih formaliziranih podobah in kombinacijah posamičnih simbolov se pokažejo zakonitosti, katerih logično strukturo je možno prenesti tudi na ustroj družbe. Iz te predpostavke izvirajo vsi konfucianski komentarji tega klasika:

»是以明于天之道，而察以民之故.«

»Potem ko tako<sup>35</sup> spoznamo zakonitosti narave, lahko prek njih raziščemo tudi dogajanja med ljudmi.« (p.t.)

Ne glede na dejansko starost tega klasika najdemo v njem že večino tistih elementov, ki tvorijo specifično tradicionalne kitajske, zlasti konfucianske in daoistične epistemologije. Sem sodi, denimo, binarna osnova strukture formalizacij ter metoda paralelizmov in analognega sklepanja, s pomočjo katerega se zakonitosti narave prenašajo na ustroj družbe.

---

<sup>35</sup> »是« se tukaj nanaša na simbole, torej na način spoznavanja prek formaliziranih trigramov.



### 3.1.2 Teorija yinyanga 陰陽 in petih elementov 五行, posebnosti klasične komplementarne dialektike

Temeljna tradicionalna kitajska metoda klasifikacij in formalnega razčlenjevanja narave temelji na relativnosti nasprotij. Simbolni par, ki v kitajski tradiciji označuje protipola vseh obstoječih oblik oziroma lastnosti, je izražen s pojmom *yin* 陰 in *yang* 陽. Ta simbolni par izvorno pomeni senčno (*yin*) oziroma prisojno (*yang*) pobočje. V kasnejših virih se pojem *yanga* povezuje s svetlobo, aktivnostjo, trdnostjo ter moškostjo, medtem ko je *yin* povezan z antagonističnimi protipoli tega pomenskega spektra, torej s temo, pasivnostjo, mehko, ženskostjo itd. Medtem ko simbolna protipola v virih, ki so nastali pred obdobjem dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220) še nista povezana z nikakršnimi vrednostnimi konotacijami, temveč predstavljata zgolj formaliziran izraz relativnosti nasprotij vsega obstoječega, se s postopno krepitvijo konfucianske državne doktrine polagoma spremenita v ideološko osnovo hierarhičnega pogleda na kozmos in zlasti na ustroj družbe (prim. Rošker, 1996, str. 118–127).

Obstoj teorije yinyang je dokazan do 12. stol. pr. n. št., vendar to ne pomeni, da ni obstajala že prej, vsaj v ideji sistema bipolarnih parov in binarnih kombinacij, ki sledijo iz njega (prim. Forke I, str. 22).

»Knjiga premen« predstavlja prvi pisni vir, v katerem je teorija yinyang obdelana in izražena na sistematičen in formaliziran način. V kasnejših obdobjih so to binarno metodo često kombinirali s tako imenovano »Teorijo petih elementov« (»*Wuxing shuo* 五行說«). Zato ni čudno, da so kasnejši klasifikatorji, ki so sestavljali enciklopedije obdobja, znanega pod imenom »Zlata doba kitajske filozofije«,<sup>36</sup> več različnih filozofov, katerih nauki oziroma sistemi so temeljili na obeh teorijah, povzemali pod skupnim imenom »*Sola yinyanga in petih elementov*« (»*Yinyangwuxing jia* 陰陽五行家«) ali krajše »*Sola yinyang*« (»*Yinyang jia* 陰陽家«). Ta šola je na Zahodu znana tudi pod nazivom »*Sola filozofov narave*« (gl. 4.2).

*»In the 'Appendices' of the Book of Changes, much is said about the Yin and Yang, but nothing about the Five Elements. Later, however, these two lines of thought became intermingled. This was already the case by the time of Šuma Tan (died 110 B.C.), so that in the Historical Records he lumps them together as the Yinyang school.« (Fung, str. 336)*

Čeprav se izraz *Wu xing* (五行) v zahodne jezike največkrat prevaja kot »Pet elementov«, pa si tega koncepta ne smemo predstavljati kot nekaj statičnega, temveč kot pet dinamičnih in interaktivnih sil. Kitajska beseda »*xing* 行« namreč pomeni tudi »delovati« ali »(nekaj) početi«, »obnašati se«. Dobesedni prevod tega termina bi se torej moral glasiti »Pet aktivnosti« ali »Pet vrst delovanj«. <sup>37</sup> Prvi zagotovo avtentičen opis petih elementov najdemo v konfucianskem historiografskem klasiku »*Shu jing* 書經« (»Knjiga dokumentov«) (gl. 5.1). Pet elementov, iz katerih naj bi bilo po tej teoriji sestavljeno vse bivajoče, je povzetih v naslednjih entitetah:

<sup>36</sup> Tu gre za obdobje Vojskujočih se držav (Zhan guo 戰國, 475–221 pr. n. št.) vladavine Vzhodne dinastije Zhou (東周, 770–221 pr. n. št.)

<sup>37</sup> Druga, nekoliko manj razširjena beseda, ki označuje ta koncept, se glasi »*Wu de* 五德«, t.j. »Pet silnic« (»Pet moči ali kreposti«).



1. Voda (shui, 水)
2. Ogenj (huo, 火)
3. Les (mu 木)
4. Kovina (jin 金)
5. Zemlja (tu 土).

Ti elementi se pojavljajo v kombinacijah z različnimi lastnostmi, substancami, metodami, klimatskimi razmerami itd. in tvorijo osnovo tradicionalnega sistema kategoriziranja vsega obstoječega. Vse te kombinacije temelje na prepričanju o organski povezanosti med naravnimi in socialnimi komponentami.

*»Two theories have been advanced to explain the reasons for this interaction. One is teleological. It maintains that wrong conduct on the part of the sovereign causes heaven to be angry. That anger results in abnormal natural phenomena, which represent warnings given by Heaven to the sovereign. The other theory is mechanistic. It maintains that the sovereign's bad conduct automatically results in a disturbance of nature and thus mechanically produces abnormal phenomena. The whole universe is a mechanism. When one part of it becomes out of order, the other part must automatically be affected. This theory represents the scientific spirit of the Yinyang school, while the other reflects its origin.« (p.t., str: 338)*

Yin in yang sta torej protipola, ki predstavljata konkretizacijo principa korelativnosti. Tu gre za dialektiko, katere notranja dinamika ne temelji na načelu medsebojnega izključevanja, boja in konkurence, temveč na načelu komplementarnosti. V nasprotju s konceptom Heglove dialektike gre pri bipolarnih osnovah tega koncepta namreč za kategoriji, ki sicer prav tako tvorita simbolno nasprotje, vendar kljub raznolikim podobam, v kakršnih se pojavljata, vendarle posedujeta eno in isto, v sebi nasprotno in medsebojno dopolnjujoče se bistvo. Ta simbolni par v tradicionalni kitajski miselnosti preveva celotno naravo in oblikuje široko paleto vseh življenjskih procesov.

*»有陽無隱不行，有隱無陽也不行。所以有天便有地，有乾便有干，有君便有民，如此等等，事物無不具有對立面和兩重性。«*

*»Yang ne more obstajati brez yina, in yin ne brez yanga. Če torej obstaja nebo, mora obstajati tudi zemlja, in če obstaja 'gan',<sup>38</sup> mora obstajati tudi 'qian'; če obstaja vladar, mora obstajati tudi običajno ljudstvo, in tako naprej. Vsaka stvar ima svoje nasprotje, in vse obstoječe je dvojne narave.« (Xiang Shiling, str. 26)*

Kompleksnost, raznolikost in večplastnost življenja, ki racionalno ni oprijemljivo, se pri tem ne omejuje s prav nikakršnimi zahtevami po Absolutnosti. Tako predstavlja starokitajsko dojetje komplementarnega bivanja (prisotnosti) dveh (ali več) elementov predvsem obliko učinkovanja (delovanja) premene, v kateri yin in yang neprestano prehajata in se spreminjata eden 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 je konec koncev privedlo do težkih nesporazumov v evropskem (oz. zahodnem) dojetju tradicionalne kitajske dialektike in logike.

---

<sup>38</sup> Qian 乾 in gan 干 sta prvi oziroma zadnji trigram v heksagramskem sistemu Knjige premen.

Pri tem moramo seveda ponovno opozoriti tudi na dejstvo, da je bila ta, sprva izrazito komplementarna, ciklična struktura, ki s svojimi pričetki sega v dobo najzgodnejšega starokitajskega pismenstva, neštekokrat »preinterpretirana« in »prekomentirana« v smislu državotvorne konfucianske doktrine, ki je v teku stoletij, kot bomo videli v naslednjih poglavjih, postajala vse bolj rigidna.

Kot omenjeno, lahko obstoj teorije yinyanga v verodostojnih pisnih virih sicer zasledujemo samo do 12. stoletja pred našim štetjem, vendar iz tega nikakor ne sledi, da ni obstajala že dolgo poprej. Ohranjeni viri

*»najstarejše dobe kitajske civilizacije so namreč tako redki, da iz neomenjanja neke institucije nikakor ne moremo sklepati na njen neobstoj.« (Forke, I., str. 22)*

Veliko sinologov in sinologinj, pa tudi večina kitajskih strokovnjakov in strokovnjakinj je mnenja, da sta pojma yin in yang kot taka sicer nastala šele v obdobju med pričetkom dinastije Zhou (11. stoletje pr. n. št.) in obdobjem, v katerem je živel Laozi 老子 (4. 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) mnogo starejša. Svoj prvi konkretni izraz je ta ideja našla v osmih trigramih, ki smo jih nekoliko podrobneje obravnavali že v prejšnjem poglavju.

V zadnjih desetletjih se tudi sodobni kitajski filozofi precej ukvarjajo z vprašanji o skupnih točkah in razlikah med tradicionalno evropsko in specifično kitajsko dialektiko. Pri tem izhajajo iz spoznanja, da je razmerje med yinom in yangom sicer dihotomno, torej tako kot razmerje med poloma tradicionalne evropske dialektike, vendar za razliko od slednjega ni v sebi protislovno. To je nekatere sodobne teoretike L. R. Kitajske privedlo do novih interpretacij dialektike, ki sledi iz medsebojnega razmerja yina in yanga, in ki predstavlja nekakšen davek marksistični teoriji.

Tako Liu Changlin 劉常林, denimo, tej tradicionalni kitajski metodi, ki se odraža v dinamičnem razmerju yina in yanga, očita »konzervativnost«. Po njegovem mnenju lahko v teoriji yina in yanga sicer opazimo nekatere, posamične elemente razmerja nasprotij, kot na primer načela medsebojne negacije, medsebojne odvisnosti in komplementarnega delovanja, vendar pa v njej nikjer

*»看不到象統一和鬥爭那麼重要的具體範疇.«*

*»ni opaziti tako pomembnih konkretnih kategorij, kot sta na primer načeli 'enotnosti' in 'boja'« (Liu Changlin, str. 87).*

Zgoraj citirani sodobni kitajski avtor izrecno konstatira, da naj bi bila poglobljena napaka tradicionalne kitajske, na teoriji yinyanga osnovane dialektike v njenem pomanjkanju kategorij, kakršne uporablja Engels – iz česar sledi, da tovrstna dialektika ni marksistična, torej ne more biti »pravilna«. Poleg tega – oziroma, bolje rečeno, v zvezi s tem, ga pri tradicionalni kitajski yinyang dialektiki moti tudi pomanjkanje linearnega pojmovanja časa, s tem pa tudi odsotnost ideje absolutnega napredka.

Po njegovem mnenju medsebojnega delovanja yina in yanga ne gre razumeti v smislu oblikovanja spirale, ki vodi navzgor. Njuno delovanje naj bi tvorilo zgolj cikel, ki ostaja v isti ravnini in se ne giblje navzgor. Zato teorija yinyanga

»不能完全掌握新與舊之間的互相矛盾的辯證關係«

»ne more popolnoma obvladati dialektičnega razmerja medsebojne negacije starega in novega« (p.t.).

V isti sapi pa Liu navaja, da je medsebojni boj najti tudi v teoriji yinyanga, samo da ni tako »radikalen« kot v evropskih dialektičnih teorijah (*prim. p.t., str. 289*). Kljub »pomanjkanju boja« avtor namreč vseeno ugotovi, da je »dinamična funkcija« (*prim. p.t., str. 288*) yina in yanga nekaj, česar ne gre zanemarjati. Potem ko je poplašal nujni davek ideološkim direktivam, pa lahko mirne duše namigne tudi na določene prednosti, ki jih ima koncept yinyanga v primerjavi z evropsko dialektično miselnostjo. Zato poudarja, da je največji prispevek te teorije v njenem harmoničnem potencialu; harmonija obstoječih protipolov naj bi bila (kar naenkrat) namreč prav tako pomembna, kot njihova medsebojna negacija. Dinamika menjave soskladja in neskladja je zanj cikel, ki zaobjema prav vse obstoječe. Brez tovrstnega ciklusa naj ne bi bil mogoč nikakršen razvoj stvari, nikakršna kategorizacija in tudi nikakršna resnična »kakovost«. Dinamika soskladja in neskladja naj bi v bistvu določala lastnosti vsega obstoječega (*prim. p.t., str. 289*).

Vprašanje, kaj vse nam lahko nudi tovrstna, za klasično kitajsko miselnost nadvse tipična dialektična metoda, ki ne temelji na načelu identitete in izključevanja (ali »enote« in »boja«), ampak na načelu menjave soskladja in neskladja, torej na načelu dinamike korelativnosti, še zdaleč ni popolnoma preučeno. Ker ne predstavlja metode mišljenja, ki bi bila usmerjena proti nekemu cilju, je ena njenih navideznih »pomanjkljivosti« zagotovo prav v pomanjkanju duhovne podlage materialnega razvoja, hkrati pa tudi kopičenja vidnih manifestacij moči oziroma oblasti. Ker pa smo v zadnjih desetletjih poleg tega, da smo lahko uživali kopičenje »civilizacijskih dobrin«, ki vodi k diktatorskim pritiskom potrošništva, postali še neprostovoljne pričé katastrofalnim posledicam mišljenja, ki temelji na linearno navzgor uperjeni, agresivni dialektiki napredka, se postavlja vprašanje, do kolikšne mere je to »pomanjkanje« sploh negativno.

## **4 OBDOBJE DINASTIJE ZHOU (11. stol.–221 pr. n. št.): »ZLATA DOBA KITAJSKJE FILOZOFIJE«**

### **4.1 ZGODOVINSKO OZADJE**

Tako imenovana »Zlata doba kitajske filozofije«, torej obdobje oblikovanja osrednjih diskurzov specifično kitajske miselnosti, sodi v politično nemiren čas »Dobe vojskujočih se držav« (Zhan guo shidai 戰國時代 481–221 pr. n. št.)<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Dinastija Zhou, ki naj bi se po tradicionalnem kitajskem zgodovinoписju pričela nekje med 1122 in 1028 pr. n. št., se deli na obdobje Zahodne in Vzhodne dinastije Zhou (Xi Zhou 西周 1050–771 pr. n. št., Dong Zhou 東周 771–221 pr. n. št.). Slednja, torej Vzhodna dinastija Zhou se kronološko zopet deli na Obdobje pomladi in jeseni (Chunqiu, 春秋 770–481 pr. n. št.) in Obdobje vojskujočih se držav (Zhan guo 戰國 481–221 pr. n. št.)

V prvih stoletjih dinastije Zhou 周 (1066–221) se je prvič pojavila beseda, ki označuje »Kitajce« (*Han ren* 漢人) kot civilizacijsko skupnost. Čeprav v tradicionalni Kitajski ne moremo govoriti o pojmu državnih meja v modernem pomenu,<sup>40</sup> nam ta izraz dokazuje, da je že takrat obstajala jasna ločnica med agrarno kulturo kitajskih dinastij in med različnimi nomadskimi plemeni. Novo nastajajočo kitajsko civilizacijsko skupnost je v smislu enotnega kulturnega kroga še dodatno povezal jezik in uradna pisava, ki so jo vladarji dinastije Zhou prevzeli predvsem od kultur dinastije Shang 商 (16. st.–1066 pr. n. št.) in jo pričeli uvajati po vsej državi. Zelo hitro se je razširjala in uveljavljala predvsem v mestih, pa tudi po vaseh je ta, s pismenkami opremljena govorica že pričela polagoma izpodrivati posamezne lokalne jezike.

Religije semiagrarnih kultur nastajajočih držav na območju Vzhodne Azije so temeljile na nebeškem kultu. Tukaj je šlo za enega tistih elementov prototurške in prototibetanske kulture, ki so jih v kontekst starokitajske civilizacije vnesli pripadniki plemen, ki so premagali dinastijo Shang 商 in ustanovili dinastijo Zhou 周. Tako se je morala shangovska religija, ki je večinoma temeljila na čaščenju plodnosti, kar je tipično za agrarne civilizacije, bolj ali manj podrediti religiji neba s kultu sonca in zvezd, kar je bila sprva tipična prvina nomadskih plemen in njihovih pretežno šamanističnih verovanj.

Pomemben element, ki ga je kultura Zhou prevzela od te agrarne, s plodnostjo povezane religije dinastije Shang, in katerega je razvila ter sistematizirala do popolnosti, se postopoma pokaže v tako imenovanem kultu prednikov. Le-ta predstavlja rdečo nit, ki jo srečujemo skozi vsa obdobja kitajske zgodovine, in tvori tako osnovo religioznih predstav<sup>41</sup> kot tudi temelj kodeksa socialne etike.

Kult neba so novi vladarji namreč združili s sistemom družine, s čimer je najvišji vladar postal »sin neba« (*tian zi* 天子). To dejstvo je po eni strani opravičevalo njegovo absolutno oblast, po drugi pa se je lepo skladalo s prvotno nomadsko tradicijo kulture Zhou. Nomadska tradicija seveda še ni poznala sloja svečnikov,<sup>42</sup> kajti pri patriarhalnih stepnih plemenih osrednje Azije, kamor so izvorno spadali tudi nosilci kulture Zhou, je vse kultne obrede in ceremonije opravljal posamezni družinski glavar. V obdobju pretežno agrarne kulture dinastije Shang pa se je bil že oblikoval nekakšen sloj »profesionalnih« svečnikov. Le-ti so sedaj, po ustanovitvi nove dinastije in prihodu njene delno nomadske kulture, ostali brez prave zaposlitve. Vendar se je večina od njih novim razmeram znala kar dobro prilagoditi. Ker je bil ta sloj najbolj izobražen, so večinoma pričeli opravljati dve funkciji:

<sup>40</sup> Mejo v tem pomenu so na Kitajskem spoznali šele konec 19. stoletja ob vdoru zahodnih sil in z njimi povezane ideje o nacionalnih državah. Po tradicionalnem kitajskem izročilu pa meja v tem smislu sploh ni bilo, kajti formalno je kitajski cesar, torej nebeški sin, vselej predstavljal absolutnega in najvišjega vladarja vseh zemljanov. Razen kitajskega cesarstva torej na vsem svetu teoretično ni obstajala nobena samostojna država. Vsa ostala področja so bila namreč formalno odvisna od cesarskega dvora. Seveda je ta odvisnost upadala z naraščajočo oddaljenostjo od prestolnice oziroma od središča cesarjeve oblasti. Praktična meja pa je bila seveda vselej tam, kjer se je končalo področje vpliva posameznih dinastij oziroma najbolj oddaljenih vazalov (*prim. Rošker, 1995, str. 35–61*).

<sup>41</sup> V skladu s temi predstavami živita v človeškem telesu dve duši. Prva, živalska, sama od sebe odmre kmalu po smrti telesa, druga, tako imenovana duša osebnosti, pa se tudi po njej lahko prosto giblje in živi tako dolgo, dokler žive ljudje, ki se je spominjajo in ji prinašajo hrano.

<sup>42</sup> Z izjemo šamanov in zdravilcev, ki pa niso razpolagali z nikakršno politično oblastjo.

1. Ker niso mogli še naprej služiti dvoru, ki jih je bil poprej nastanil v osrednjih templjih agrarne religije, so se razkropili po vaseh in na lokalni ravni opravljali enaka opravila (obrede in ceremonije), kakršna so prej opravljali v dvorni službi.
2. Poleg tega, da so ohranjali najpomembnejše prvine agrarne religije, so v svoj prid uspešno uporabili tudi marsikateri element nove, nomadske obarvane kulture, h kakršnim sodi na primer premisa o vzročni povezanosti neba in zemlje. Le-ta je imela namreč za posledico, da se mora vladar (kot »sin neba«) na zemlji pravilno vesti, saj se vsaka njegova napaka kaj kmalu pokaže v delovanju neba, kar privede do naravnih katastrof in podobnih tragedij. Nasvete o pravilnem vodenju in delovanju so zopet ponudili prejšnji svečeniki, ki so pač imeli najboljšo tovrstno izobrazbo.

Zlasti slednja funkcija se je tem, v procesih socialne tranzicije sprva nekoliko izgubljenim, a večinoma pismenim in tudi sicer nadpovprečno izobraženim ljudem, pokazala kot novi vzvod za postopno ponovno prevzemanje političnega vpliva. Iz sloja svečenikov se je namreč na ta način postopoma izoblikoval nov sloj, namreč sloj »učenjakov« (*shi* 士). Ti ljudje niso opravljali nobenega »produktivnega« dela, vendar tudi niso spadali k vladajočemu plemstvu.

Od pričetka osmega stoletja pred našim štetjem so vladarji dinastije Zhou vse hitreje izgubljali nadzor nad svojimi vazali, njihovimi rivalskimi boji in zavezništvi. Leta 771 pred našim štetjem se je zveza severnih fevdov odločila napasti prestolnico. To jim je s pomočjo nekaterih protomongolskih plemen tudi uspelo. Zavzeli so mesto Hao 鄆 pri današnjem Xi'anu 西安 in ubili vladarja. Vendar je vladajoči klan še vedno lahko računal na nekaj lojalnih vazalov, ki jim taka menjava oblasti ni bila preveč pogodu, saj so imeli drugačne načrte. Zato so rešili enega od princev in ga preselili v novo prestolnico, mesto Luoyi 洛陽<sup>43</sup> na vzhodu države. S tem premikom se je pričelo tako imenovano obdobje Vzhodne dinastije Zhou (Dong Zhou 東周, 771–221 pr. n. št.).

Njen prvi vladar že od vsega začetka ni imel nikakršne dejanske oblasti. Živel je sicer sredi države, torej je bil vsaj na varnem, kajti nove prestolnice neposredno ni mogel ogroziti noben sovražnik, vendar pa njegov dejanski vpliv ni segal veliko dlje od mestnih vrat. Razen tega je moral izkazovati hvaležnost vazalom, ki so mu rešili življenje. Zato raje ni več nastopal kot njihov nadrejeni; zadovoljil se je z vlogo formalnega razsodnika. Postal je torej politično-arbitrarni, pa tudi religijski simbol, ki so ga vazali potrebovali pri žrtvenih obredih in ceremonijah v povezavi s kultom neba. Dejanska politično-ekonomska oblast je bila v tem času torej precej razdrobljena; nosilci oblasti so bili lokalni fevdni gospodje (in gospe, ki so v tem obdobju še trdno stale za njimi). Ti so za uveljavljanje svojih političnih ambicij potrebovali nasvete izobražencev, torej novega sloja »učenjakov«. V obdobju Vzhodne dinastije Zhou vidi zgodovinopisje dobo, ki je bila za kitajske razmere precej nestabilna in krizna. Zato ni čudno, da je to obdobje za ta novi sloj postalo pravi raj na zemlji. Uveljavilo se je nešteto potujočih filozofov in poklicnih politikov, ki so se selili z enega fevdnega dvora na drugega, in ki so od svojih dragocenih nasvetov razmeroma dobro živeli. Tako je tudi samo zgodovinopisje v tem obdobju postajalo vse bolj pomembno: poleg Konfucijevih »Spomladanskih in jesenskih letopisov« (*Chun qiu lu* 春秋錄) je takrat nastala še vrsta drugih klasičnih del, ki so kasneje predstavljala orodje osnovne

---

<sup>43</sup> Današnji Luoyang 洛陽 v provinci Henan 河南.

izobrazbe celotnega uradniškega in vladnega aparata tradicionalne kitajske države, kot na primer »Pet klasikov« (*Wu jing* 五經) in »Štiri knjige« (*Si shu* 四書), o katerih bomo podrobneje govorili v poglavju o razvoju konfucianstva.

## 4.2 DEVET ŠOL (JIU LIU 九流 OZ. JIU JIA 九家)

Za predmet naše razprave pa je najpomembnejše dejstvo, da je v tem obdobju nastalo devet osrednjih filozofskih šol,<sup>44</sup> ki so pogojevale razcvet klasične kitajske miselnosti. To so:

- 4.2.1 Konfucianizem (Ru jia 儒家)
- 4.2.2 Daoizem (Dao jia 道家)
- 4.2.3 Legalizem (Fa jia 法家)
- 4.2.4 Moizem (Mo jia 墨家)<sup>45</sup>
- 4.2.5 Šola imen oz. nomenalizem<sup>46</sup> (Ming jia 名家)
- 4.2.6 Šola naravne filozofije (Yinyang jia 陰陽家)
- 4.2.7 Šola strategov (Zongheng jia 縱橫家)
- 4.2.8 Šola agronomov (Nong jia 農家)
- 4.2.9 Šola drobnih izrekov (Xiaoshuo jia 小說家)<sup>47</sup>

V naslednjih poglavjih bomo podrobneje obravnavali zlasti prve štiri šole, kajti vpliv ostalih petih je v stoletjih, ki so sledila, vse bolj slabil; večina njihovih nauk je skupaj z imeni njihovih utemeljiteljev počasi zatonila v pozabo. Od tistih petih šol, ki torej niso imele pomembnejšega vpliva na kasnejši razvoj klasične kitajske miselnosti, bomo nekoliko bolj poglobljeno obravnavali samo dela Šole imen (nomenalistov) (*Ming jia* 名家), kajti ta struja pravzaprav predstavlja nekakšno nadaljevanje in nadgraditev epistemoloških izhodišč moistične šole (*Mo jia* 墨家).<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Simbolično se to krizno obdobje večkrat omenja kot obdobje stoterih šol (*bai jia* 百家), konkretnije pa je – po večini uradnih klasifikacij – šlo zlasti za devet najvplivnejših šol (*jiu jia* 九家 oziroma *jiu liu* 九流).

<sup>45</sup> V zahodni sinološki literaturi se je kot prevod naziva »Mo jia 墨家«, torej imena, ki ga je ta šola dobila po svojem utemeljitelju Mo Diju 墨翟, že na začetku prejšnjega stoletja uveljavil termin »mohizem« (»mohism«, »Mohismus« itd.). Črka »h« je bila v tej besedi verjetno vstavljena na podlagi katere od zastarelih, neuradnih in večinoma strokovno slabo utemeljenih zahodnih latiniziranih transkripcij, ki že dolgo niso več v uporabi. (Po tovrstnih transkripcijah bi tudi Mo Dijevo ime pisali »Moh Ti« ali celo »Meh Ti«.) Ker je, skratka, črka »h« tukaj popolnoma nepotrebna in celo moteča, jo je večina razumnih in racionalnih sinologov ter sinologinj odstranila iz prevedenega naziva te šole. Četudi ne sodim k najbolj razumnim sinologinjam tega stoletja, sem to črko tudi sama odstranila, ker menim, da je skrajni čas, da se tudi pri nas prične s poenotenim in pravilnim pisanjem kitajskih lastnih imen.

<sup>46</sup> Ming jia 名家 (dobesedno: Šola imen) se v zahodni sinološki literaturi največkrat poimenuje z izrazom »nominalistična šola«. Ker pa termin nominalizem v zahodni literaturi pomeni epistemološko strujo, nasprotno realizmu, smo v pričujoči knjigi za prevod termina Ming jia uporabili izraz »nomenalizem«. Na ta način se izognemo morebitnim zamenjavam in nesporazumom.

<sup>47</sup> Po Liu Xinovi 劉歆 enciklopediji obdobja Han 漢 (*Han shu* 漢書) poteka kategorizacija nekoliko drugače: namesto Šole drobnih izrekov (*Xiaoshuo jia* 小說家) ta vplivni kompilator omenja Šolo eklektikov (*Za jia* 雜家).

<sup>48</sup> Zato jih v sinološki literaturi pogosto najdemo tudi pod imenom »Pozni Moisti« (*Houqi Mo jia* 後期墨家). Včasih pa se s tem nazivom označujejo tudi Mo Djevi neposredni ali posredni učenci.



Preden se bomo torej posvetili vplivnim tokovom klasične kitajske filozofije, si na kratko oglejmo temeljne značilnosti ostalih šol, ki se v tej tekmi za prevlado niso posebej uveljavile.

»Filozofi narave« (*Yinyang /wuxing/ jia* 陰陽 /五行/ 家), ki so svojo šolo poimenovali po bipolarnih simbolih yina in yanga (陰陽), so v svojih razpravah izhajali iz obsežnega astrološkega in vedeževalskega izročila. Eden prvih in najbolj znanih filozofov narave, *Zou Yan* 騶衍 (okr. 320–250 pr. n. št.), ki velja za enega od utemeljiteljev protoznanstvene miselnosti na Kitajskem, je na osnovi tega izročila izgradil sistematični nauk o medsebojnih odnosih in povezavah v naravi. Šola yinyang je poudarjala egalitarnost in strukturo medsebojne odvisnosti vseh obstoječih odnosov, torej tudi razmerja med nebom in človekom. Nauke te šole je kasneje, v obdobju dinastije Han 漢, delno prevzel in uporabil konfucianec *Dong Zhongshu* 董仲舒, ki je miselnost te naravne filozofije povezal tudi s številčno simboliko in jo »obogatil« z etičnimi in npravstvenimi interpretacijami. Čeprav je šola yinyang kot zaokrožena celota kmalu utonila v pozabo, so se mnoga njena izhodišča ohranila in se tudi v kasnejših obdobjih uveljavljala kot pomembni in vplivni dejavniki razvoja specifično kitajske miselnosti.

Na podobni »ekološki« zavesti je temeljila tudi »Šola agronomov« (*Nong jia* 農家), ki se v svojih razpravah ni ukvarjala s posameznimi vprašanji poljedelstva, kot bi utegnili misliti na osnovi njenega imena, ampak je poudarjala predvsem socialno enakost. Njeni glavni predstavniki so se zavzemali za to, da bi vsakdo, tudi sam vladar, lastnoročno obdeloval svoje polje in postal s tem aktivno soudeležen v večnem cikličnem procesu naravne ustvarjalnosti in zadovoljitve potreb, ki ga narekuje in živi celotno veselstvo.

»Šola diplomatov« oziroma »Šola strategov« (dobesedno: »Prečno-navpična šola«, *Zongheng jia* 縱橫家) se je ukvarjala predvsem z vprašanji politične in vojaške strategije, ki sta bili v Obdobju vojskujočih se držav še posebej pomembni. Kot je razvidno že iz njenega imena, so predstavniki te šole v svojih teorijah zastopali mnenje, da lahko posamezne fevdne državnice preživijo samo, če se glede na svoj geografski položaj med seboj povezujejo v »prečne« in »navpične« zveze. S svojimi zgodovinskimi in filozofskimi argumenti je ta šola ustvarila prvo vplivno teoretično ogrodje sistema kitajske politične diplomacije.

Tudi »Šola drobnih izrekov« (*Xiaoshuo jia* 小說家), katere teoretična izhodišča kažejo na močan vpliv daoistične mistike, je s pomočjo zgodovinskih primerjav želela dokazati organsko povezanost fiktivnih, torej literarnih prvin s politično miselnostjo in moralnimi nauki.

V kasnejših obdobjih, predvsem pa po obdobju dinastije Han 漢, je večina teh šol izgubila avtonomijo v smislu zaokroženih in neodvisnih filozofskih sistemov. Poleg prevladujočih (konfucianskih) državnih doktrin je tovrstno celovitost pravzaprav uspelo ohraniti samo daoističnim mislecem, medtem ko veliko idej ostalih šol najdemo v sklopu sinkretističnega konfucianstva.

## 5 KONFUCIANSTVO: MOJSTER KONG 孔夫子 IN NJEGOVA ŠOLA

### 5.1 SPLOŠNO

Ta bolj ali manj svetovno znani pojem označuje sistem mišljenja, ki je dolga stoletja pomenil temelj socialne in politične etike, državne doktrine in sistema vrednot tradicionalne Kitajske. Svoj evropski naziv je dobil po Konfuciju. To je latinska inačica imena Kong fuzi 孔夫子 (»Mojster Kong«), s katero so jezuitski misijonarji v 17. stoletju poimenovali najznamenitejšega predstavnika filozofske smeri, ki je na Kitajskem sicer bolj znana pod imenom »Nauk izobražencev« (*Ru xue* 儒學).

V zgodnjem konfucianstvu kot specifičnem miselnem sistemu kitajske antike lahko vidimo predvsem poskus duhovne refleksije predkonfucianskih religiozno-socialnih tradicij. Ta poskus se je izoblikoval v procesu podoživljanja starodavnega izročila v smislu zaveznega sprejemanja na eni in interpretacije na drugi strani. Konzervativnost konfucianske ideologije se kaže že v tem, da se je ta šola od vsega začetka v največji meri ukvarjala s študijem klasičnih del predkonfucianskih izročil. Sem sodi tudi zbirka tako imenovanih »Petih klasikov« (*Wu jing* 五經), ki naj bi jih zbral in uredil sam mojster Kong in ki so v kasnejših obdobjih predstavljale osnovo izobrazbe vseh državnih uradnikov. Poleg protofilozofskih klasikov *Shi jing* 詩經, *Shu jing* 書經 in *Yi jing* 易經, ki smo jih na kratko predstavili v prejšnjem poglavju, sodita sem tudi deli *Li ji* 禮記 (Knjiga obredov) in *Chun qiu lu* 春秋錄 (Spomladanski in jesenski letopisi). »Knjiga obredov« samo še delno črpa vsebino iz predkonfucianskega izročila in je že kmalu po koncu tako imenovane »Zlate dobe kitajske filozofije«, torej v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220), služila samo še kot nekakšno navodilo za pravilno izvajanje kulturnih dejavnosti – seveda na izključni podlagi konfucianske ideologije. Avtor »Spomladanskih in jesenskih letopisov« naj bi bil sam Konfucij. To, samo po sebi nadvse suhoparno in dolgočasno delo opisuje najpomembnejše zgodovinske dogodke v obdobju med letoma 722 in 481 pr. n. št., ki je kasneje po tej kroniki dobilo celo svoje ime. Precej manj utemeljena je teorija, po kateri naj bi Konfucij s svojimi komentarji opremil tudi prej omenjeno »*Knjigo premen*« (*Yi jing* 易經), ki sodi k najbolj mističnim in težko razumljivim knjigam antične Kitajske. Komentarji in interpretacije tega dela so sicer brez dvoma konfuciansko obarvani, vendar temeljijo na kozmogoničnih špekulacijah, ki jih je konfucianstvo razvilo šele veliko kasneje.

Najstarejši neposredni viri nauka konfucianske šole so t.i. »Štiri knjige« (*Si shu* 四書),<sup>49</sup> ki povzemajo glavne vidike njene miselnosti:

#### 1. *Lun yu* 論語 (»Pogovori«)

Knjiga je sestavljena iz dvajsetih poglavij in v glavnem zajema zapise Konfucijevih izrekov in pogovorov, ki so se sprva ohranjali prek ustnega izročila njegovih učencev. Prve zbirke zapisov teh pogovorov sodijo v obdobje dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220).

<sup>49</sup> »Štiri knjige« so bile v klasični konfucianski kanon privzete šele v obdobju neokonfucianstva dinastije Song.



2. *Mengzi* 孟子 (»Mencij«)

To delo vsebuje zapise razprav enega najpomembnejših predstavnikov konfucianske šole, filozofa Mengzija, ki je pri nas znan tudi pod svojim latiniziranim imenom Mencij. Ta filozof je bil verjetno rojen šele dobrih sto let po smrti mojstra Konga, vendar je znal ta ortodoksnih nauk obogatiti z načeli fleksivne dinamike. Mencijeva idejna nadgradnja je konfucianstvu s svojo notranjo zaokroženostjo in hkratno odprtostjo navzven kasneje omogočila prvenstveni položaj tako rekoč izključnega kodeksa socialnih in etičnih vrednot tradicionalne Kitajske.

3. *Zhong yong* 中庸 (»Nauk o sredini«)

To delo je pravzaprav eno od poglavij »Knjige obredov« (Li ji 禮記), ki sodi k prej omenjenim petim konfucianskim klasikom. Ta knjiga vsebuje vrsto kozmogoničnih ter psiholoških razprav in velja za eno najbolj mističnih del klasičnega konfucianstva.

4. *Da xue* 大學 (»Vzvišeni nauk«)

Tudi ta knjiga je vzeta iz »Knjige obredov« (Li ji 禮記). V nasprotju s prej omenjenim »Naukom o sredini« vsebuje precej konkretnije vzgojne napotke, ki naj bi vzpostavljali etične in politične kriterije harmonične družbene ureditve. Poleg tega vsebuje precej teoretičnih izhodišč in argumentov, ki jih je zastopal Xunzi 荀子, tretji pomemben predstavnik konfucianstva.

Religiozni vidiki tega nauka izhajajo iz kulta prednikov, ki je v obdobju dinastije Shang in zahodne dinastije Zhou še vseboval predstave o obstoju najvišjega božanstva *Shang dija* 上帝. Vendar se je namesto takšnega antropomorfnega »praprednika« kmalu zatem, pravzaprav že v drugi polovici zahodne dinastije Zhou 西周 (1066–771 pr. n. št.), na Kitajskem bolj udomačil pojem neba (*tian* 天), katerega politične razsežnosti oziroma družbene funkcije se kažejo v obredu (*li* 禮). Ta termin je eden osrednjih konfucianskih konceptov. V cikličnem ritmu letnih časov združuje kult prednikov s tradicionalnim poljedelskim kultom. Tovrstne ritualne elemente so pripadniki konfucianstva v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220) tudi etično utemeljili, in sicer s sistemom kozmogoničnih spekulacij. Na osnovi takšnih kozmično-etičnih sintez je nastala mogočna državna doktrina oziroma nekakšna civilna teologija, ki naj bi temeljila na harmoniji med človekom in vsemi ostalimi kozmičnimi dejavniki. Kultu neba je Konfucij pripisoval zelo velik pomen: nebo kot najvišji vladar mu je pomenilo najvišji izraz vseh moralno-etičnih in naravnih zakonitosti kozmičnega obstoja. Vsako dejanje neba poteka v skladu z daotom, velikim pranačelom, ki ureja življenje in bit vsega sveta in vsakega posameznika.

Kljub nekaterim religioznim elementom pa ostaja konfucianstvo kot temeljna socialna in politična ideologija tradicionalne Kitajske družbe pomembno zlasti kot nauk o pravdnosti in politični etiki. Tudi sami predstavniki konfucianstva v svojem mojstru nikoli niso videli utemeljitelja kakšnega novega religioznega ali filozofskega sistema, temveč predvsem posredovalca temeljnih načel večne in univerzalne ureditve sveta, v kateri najdejo svoje mesto tako vsi zemeljski kot tudi nadzemeljski pojavi. Zato se v tem sistemu med seboj prepletajo kozmični, državopolitični in najintimnejši človeški dejavniki.

V političnem in socialnem kaosu 3. stoletja pred našim štetjem se je vpliv Konfucijevega nauka sprva porazgubil, delno tudi zato, ker so ga oblasti dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), ki je uvedla strogo legalistični koncept družbene ureditve, načrtno iztrebljale.

Ponovni razcvet je konfucianstvo doživelo šele v obdobju dinastije Han, vendar tokrat v bistveno strožji obliki, ki je prevzela vse politično relevantne elemente legalizma. Na tej podlagi je konzervativni filozof Dong Zhongshu 董忠舒 iz njega razvil ortodokсно državno doktrino, po kateri naj bi bila narava neločljivo povezana z zgodovino in etičnimi zakonitostmi, ki jo usmerjajo, medtem ko postaja vladar – in človek nasploh – s tem odgovoren za neoporečno delovanje družbe in narave. Tako je nastal obsežen sistem vzročnih povezav med kozmičnimi elementi zunanje narave na eni ter značilnostmi družbe in ljudi na drugi strani. Ta sistem je dolga stoletja močno vplival na politiko kitajskega dvora, pa tudi na specifičen, v takratni kitajski družbi splošno sprejet svetovni nazor.

Priznavanje te nove, legalistično pogojene konfucianske morale, ki je a priori izključevala utrjevanje kakršnihkoli individualističnih miselnih vzorcev in absolutistično zagovarjala družbeni centrizem, je odtlej pomenilo idejni temelj duhovne in stvarne identifikacije s kitajsko družbo in kulturo.

V obdobju med 3. in 8. stoletjem je bilo konfucianstvo na Kitajskem nauk, o katerem ni bilo več mogoče kritično razmišljati. Iz preprostega reproduciranja hierarhično ustrojenih ideologij starokitajske mitologije se je konfucianstvo postopoma prelevilo v vseobsegajoči etični in socialni kodeks. Ta je vse bolj avtokratsko in monopolistično urejal formalne vedenjske in vrednostne kriterije, po katerih naj bi se ravnali vsi člani (in zlasti članice!) kitajskih skupnosti. Kljub temu, da je bilo tudi temelj vse klasične izobrazbe, pa samim izobražencem razen formalnih smernic ni mogel nuditi nobene duhovne zadovoljitve več. Zato je v tem obdobju prišlo do preroda mističnih in manj racionalističnih tradicij. V tem času sta postala zelo vplivna zlasti daoizem in budizem. Šele v obdobju dinastije Song 宋 (960–1279) pa so izobraženci ponovno začeli iskati mistične tradicije tudi v sklopu konfucianstva. Tako je nastal prenovljen in razširjen koncept konfucianske teorije – tako imenovani neokonfucianizem, ki ga je razvil Zhu Xi 朱熹. Vendar mistične razsežnosti, ki jih je Zhu Xi vnesel v konfuciansko miselnost, in ki so v določenem smislu gotovo pomenile obogatitev tega nauka, konfucianstvu v političnem pogledu niso prinesle nikakršne nove duhovne širine. Prej nasprotno, šlo je zgolj za strukturno vključitev mistike v sistem ortodokсно hierarhične doktrine, s pomočjo katere so neokonfucianci metafizično utemeljili tradicionalno etiko. Zhu Xi je bil gotovo eden najbolj restriktivnih mislecev tradicionalne Kitajske, čeprav hkrati sodi tudi med največje in najprodornejše svetovne filozofe. Svojo nalogo je izvrstno opravil – konfucianstvo je zaokrožil v popoln filozofski sistem. Najboljši dokaz Zhu Xijeve genialnosti je, da se ima Kitajska med drugim prav njemu zahvaliti za stoletja trajajočo, domala brezizhodno duhovno stagnacijo, ki je tam zavladovala po tem obdobju.

V obdobju dinastije Qing 清 (1644–1911) in Republike Kitajske (1911–1949) je bilo konfucianstvo seveda deležno izdatne kritike. Nenazadnje so temu botrovale tudi obsežne družbene in politične spremembe v državi, ki so pokazale, da Konfucijev nauk v radikalno spremenjenih razmerah ob vplivu zahodnega kapitala in zahodne miselnosti ne more več služiti kot ideološki in etični temelj kitajske družbe. Tudi kasnejši ideologi komunizma so v njem videli predvsem orodje za zatiranje ljudskih množic. Zato konfucianstvo tudi v Ljudski Republiki (1949–?) uradno ni preveč priljubljeno. Po drugi strani pa tudi v sodobni vladajoči etiki kitajske moderne najdemo še mnogo elementov tega starodavnega, na hierarhično strukturiranih vrednotah temelječega nauka.

## 5.2 KONG FUZI 孔夫子 (MOJSTER KONG, KONFUCIJ) (551–479 pr. n. št.)

### 5.2.1 Pot mojstra povzemanja in posnemanja

Večino podatkov o Konfucijevem življenju izvemo iz obsežnega poglavja Sima Qianovih 司馬遷 »Zgodovinskih zapisov« (Shi ji 史記).<sup>50</sup> Mojster Kong naj bi bil rojen leta 551 pred našim štejetem v državi Lu 魯 (današnja provinca Shandong 山東). Njegovo pravo ime je Kong Qiu 孔丘, znan pa je tudi pod imenom Zhong Ni 仲尼. Njegovi predniki naj bi izhajali iz vrst obubožanega plemstva kraljevskega klana Song 宋. Pri devetnajstih letih se je oženil in nastopil službo nižjega uradnika. Sprva se ni mogel pohvaliti s posebno uspešno kariero, vendar se mu je pri petdesetih kljub temu posrečilo postati minister, čeprav so ga kmalu zatem žal »dali na čevelj« in je moral ta položaj razočaran zapustiti. Potem je ob sebi zbral kopico nadobudnih učencev, s katerimi je potoval iz kraja v kraj in razširjal svoj nauk.<sup>51</sup> Pri tem je večkrat deloval tudi kot svetovalec posameznih fevdnih gospodov. Tri leta pred smrtjo se je ponovno vrnil v domovino, kjer je leta 479 pred našim štejetem za vselej zatisnil oči. Kot ustanovitelj konfucianstva si je posmrtno slavo in trajno kulturno oboževanje množic pridobil šele po obdobju dinastije Han 漢 (206–220), ko je njegov nauk – čeprav v spremenjeni in sinkretistični obliki – postal osnova političnih, moralnih in državnih doktrin kitajske družbe in kulture. Njegov dejanski pomen je pravzaprav v tem, da je posamezne nauke, ki sicer niso zrasli na njegovem zelniku, povzel in povezal v zaokrožen sistem, katerega je posredoval svojim učencem.

### 5.2.2 Plemenitnik in malenkostnež

Konfucij je bil povsem prepričan v obstoj vseobsežnih zakonitosti, ki urejajo ves kozmos, in jih je mogoče povzeti v konceptu neba (*tian* 天) kot najvišjega izraza naravne Urejenosti. Vendar se je v svojem mišljenju osredotočil predvsem na konkretno problematiko in pragmatične rešitve medčloveških odnosov ter političnega sistema svoje družbe. Svojih privrženecv nikoli ni tolažil z boljšim življenjem po smrti – kar bi bilo tradicionalnemu kitajskemu pogledu na svet popolnoma tuje – ampak se je raje zavzemal za utrjevanje etičnih meril, katerih izpolnjevanje naj bi v družbi ponovno ustvarilo prvotno – torej naravno – harmonijo in red. Ta merila naj bi veljala tako za najvišjega vladarja, ki bi v svojem delovanju moral brezpogojno slediti načelom večnih naravnih zakonitosti neba,<sup>52</sup>

<sup>50</sup> To biografijo je najti v 47. poglavju »Zgodovinskih zapisov«. V Chavannesovem prevodu obsega – skupaj z izdatnimi in podrobnimi komentarji – kar 150 strani (*prim. Forke, str. 99–110*).

<sup>51</sup> Konfucij naj bi imel okrog 3.000 učencev. Ta številka niti ni tako ogromna, če pomislimo na njegov precej dolg poučevalski staž in na njegova številna potovanja. V ožjem smislu pa je imel 72 »resničnih«, t.j. neposrednih učencev (torej tistih, ki so ga povsod spremljali in pod njegovim vodstvom študirali klasike).

<sup>52</sup> V Konfucijevem poudarjanju etične in duhovne kakovosti, ki naj bi pomenila poglobljeno merilo oziroma najbistvenejšo legitimacijo vladarjeve oblasti, se odseva tudi njegovo nasprotovanje spremembam političnega sistema v smislu uvajanja patriarhalnega dednega prava pri dodeljevanju oblasti. Konfucij je vselej izrecno nasprotoval vse jasnejšim težnjam po dednem nasledstvu, po katerem je prestol po vladarjevi smrti avtomatsko zasedel njegov prvorojenec, saj je vselej poudarjal potrebo po izboru vrhovnega vladarja glede na njegovo moralno-etično primernost. Precej sinologov pa je mnenja, da je v konfucianski egalitarnosti mogoče zaslutiti tudi Konfucijeve osebne komplekse, saj je bil sam potomec plemiške veje, katere začetnik je bil sin kraljeve prilježnice. To »polzakonsko« porenje mu je v strogi patriarhalni ureditvi vnaprej onemogočalo uresničevanje kakršnihkoli vladarskih ambicij.

kot tudi za ljudstvo, ki bi moralo v medsebojnih odnosih ravnati v skladu z npravnostjo, ki ima pomen absolutnega in predstavlja prvi pogoj za harmoničnost človeškega bivanja.

Konfucianska teorija »nebeškega mandata« (*tian ming* 天命) kot edine resnične legitimacije vrhovne oblasti namreč temelji na predpostavki, da nebo samo ureja cesarjev mandat. Če torej določen prevratnik ubije vrhovnega vladarja, potlej si je ta svojo nasilno smrt zagotovo tudi zaslužil, kajti nihče ne more uspeti proti volji neba. Prevratnik s tem postane heroj – ideološko gledano, »po volji neba«. V nasprotnem primeru, če prevratnik v svoji nameri ne uspe, pa seveda postane terorist.<sup>53</sup>

Da pa se ne bi že koj na začetku pregleda klasičnih filozofskih disputov pretirano ukvarjali s prevratniki in prevratništvom, si raje pobljže oglejmo položaje običajnih ljudi. Konfucij že govori o jasni ločnici med »plemenitnikom« (*junzi* 君子) in »malenkostnežem« (*xiao ren* 小人). Oba termina predstavljata nekakšno dihotočno nasprotje ne samo v moralnem smislu, temveč tudi v smislu možnosti (pozitivnega) spreminjanja sebe in svoje okolice. *Junzi* je za Konfucija v bistvu nadpovprečen, *xiao ren* pa podpovprečen človek. Prvi predstavlja najvišjo, slednji najnižjo raven duhovnega in fizičnega razvoja. Izobrazba sama še ni zadostni pogoj za doseganje statusa plemenitnika.

»子曰：質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子.«

»Mojster pravi: če je značaj močnejši od izobrazbe, dobimo divjaka. Če je izobrazba močnejša od značaja, dobimo učenjaka. Plemenitnik je šele tisti, pri katerem sta izobrazba in značaj v ravnovesju.« (Lun yu, VI: Yong ye, str. 50)

Obe kategoriji torej nista socialno pogojeni; kljub temu pa vplivata na kakovost življenja posameznikov:

»子曰：君子坦蕩蕩，小人長戚戚.«

»Mojster pravi: plemenitnik je v sebi miren in zadovoljen, majhen človek pa neprestano živi v bedi.« (p.t., VII: Shu er, str. 61)

### 5.2.3 Osnovne kreposti

Kljub vnaprej dani in naravno pogojeni družbeni neenakosti pa ima vsak človek v svojem življenju možnost postati »plemenit« (*junzi* 君子). Le tako bo dosegel harmonijo s svojim družbenim in naravnim okoljem, s tem pa tudi notranje ravnovesje, mir in zadovoljstvo. Plemenit človek je tisti, ki zavestno neguje svojo osebnost v smislu petih glavnih vrlin:

ren 仁 (medsebojna ljubezen, človečnost, humanizem)

yi 義 (pravičnost)

zhong 忠 (zvestoba ali zanesljivost)

shu 恕 (prizanesljivost in strpnost)

zhi 直 (iskrenost ali poštenost).

Osrednji pojem konfucianstva pa predstavlja koncept *li* 禮, ki v prevodu pokriva celo paleto različnih pomenov: npravnost, spodobnost, vljudnost, ceremonije, izobrazba, kultura,

<sup>53</sup> Ta princip seveda ni omejen zgolj na konfuciansko doktrino, ampak tvori osnovo vsakega državnega zgodovinarstva, zakaj veljavna, »resnična« zgodovina je vselej zgodovina zmagovalcev.

pravilni običaji, obred, življenjska pravila, čaščenje, praznik itd. Ta pojem je v kitajski tradiciji pridobil prav ontološke razsežnosti, saj v bistvu izraža povzetek vseh temeljnih npravstvenih načel, ki usmerjajo ljudi k dobrim dejanjem.

Junzi 君子 in xiao ren 小人 sta torej nekakšna bipolarna simbola, ki izražata nespremenljivi skrajnosti znotraj družbene sfere, v kateri se prepletajo osebnostne in značajske ter zunanje, etično pogojene danosti. Junzi je tisti človek, ki dovolj dobro pozna zakonitosti narave in družbe, tisti, ki jih je poleg tega ponotranjil do te mere, da se z lahkoto odvrne od vseh kvarnih vplivov, ki bi ga morebiti lahko vrgli iz tira. Junzijeva neomajnost je v paralelističnih konfucianskih izrekih vselej postavljena ob bok xiao renovi ozkosrčnosti. »Malenkostneži« so tisti poosebljeni viški neumne toposti in ignorantskega nerazumevanja, ob katerih postane jalovo vsakršno upanje na napredek, na socializacijsko pogojeno izboljšanje. Ogromna množica tistih »povprečnežev«, ki ne sodijo v nobeno obeh kategorij, je pravzaprav predmet vseh Konfucijevih vzgojnih prizadevanj.

#### 5.2.4 Odnos do znanja in učenja

Konfucija v njegovi matični kulturi, pa tudi drugod po svetu, vidijo predvsem kot učitelja, torej kot posrednika znanja. V tej vlogi se je zavzemal, kot kaže že njegov osebni primer, za ponotranjenje in nego obstoječega znanja. Bil je pragmatik, ki se je zavzemal za pridobivanje znanja v smislu poznavanja moralnih vrednot in njihove družbene utemeljitve; bil je proti religioznemu, pa tudi proti protoznanstvenim diskurzom. Posredovanje religioznih resnic je bila zanj dokaj nevarna zadeva, zakaj v vsakršni metafiziki je videl nasprotje zdravorazumskega pogleda na svet in možno orodje manipulacij. Ni bil ateist, temveč agnostik; posmrtna zavest je zanj področje, ki se apriorno izmika človeškemu dojetanju, zato se po njegovem mnenju s tovrstnimi vprašanji ni smotno preveč ukvarjati:

»曰：未知生，焉知死。«

»(Mojster) pravi: saj še življenja ne poznamo: kako naj bi karkoli vedeli o smrti?« (Lun yu, XI: Xianjin, str. 85)

Kar se tiče protoznanstvenega pogleda na svet, je videl Konfucij v njem potrato časa. Pretirana radovednost zanj ni prav lepa čednost – prav narobe. Tudi razmišljanje in iskanje novih idej je lahko družbeno nevarno; znanje je zgolj moralno-etična kvaliteta in vse najgloblje resnice so človeštvu že na razpolago: ljudje se jih morajo naučiti in se poskušati ravnati v skladu z njimi. Učenje obstoječega znanja ima pri njem torej veliko večjo težo kot samostojno razmišljanje – s tem je Konfucij, po svojih najboljših močeh, razmeroma uspešno postavil idejne temelje za zaviranje razvoja znanosti v tradicionalni Kitajski (prim: Forke, str. 125). Kljub temu mu delajo krivico tisti, ki mu pripisujejo krivdo za duhovno stagnacijo, do katere je postopoma prihajalo v obdobju od 3. do 8. stoletja, torej v času, v katerem je konfucianstvo prevladalo kot monopolistična družbena in državna doktrina, zlasti pa po vzponu neokonfucianske ideologije v obdobju dinastije Song 宋 (960–1279). V izvornem konfucianizmu namreč ni najti popolne negacije razmišljanja, prav obratno: modro vodeno razmišljanje je osnova vsakršnega kakovostnega učenja. Resnice, ki jih posreduje Konfucij, je namreč potrebno resnično razumeti. Razmišljanje je nevarno samo takrat, kadar zanj nimamo potrebne osnove znanja.

»子曰：學而不思，則罔 (wang), 思而不學，則殆 (dai).«

»Mojster pravi: učenje brez razmišljanja je brez koristi, razmišljanje brez učenja pa nevarno.« (Lun yu, II: Wei zheng, str. 23)

### 5.2.5 Teorija pravilnosti imen (Zheng ming lun 正名論)

Preteklost, zlata, še nepokvarjena doba herojskih vladarjev v kitajski prazgodovini, je služila konfucianstvu kot model družbe, v kateri še vladajo naravne vrline in duhovna čistost. Da bi ponovno dosegli harmonijo teh pozabljenih časov, so se konfucianci zavzemali za to, da bi vsak državljani zasedal mesto, ki mu ga določa nespremenljiva hierarhija družbe, saj je osnovni pogoj za harmonično življenje v družbi uresničen samo, če prav vsak član skupnosti izpolnjuje svoje dolžnosti do nadrejenih. Ta pravilna razmerja je Konfucij povzel v svoji teoriji o petih vrstah medčloveških odnosov (*wu lun* 五倫). Pri tem gre za odnos med vladarjem in podložnikom, očetom in sinom, možem in ženo, starejšim in mlajšim bratom ter za odnos med prijateljema. Dejstvo, da kar tri kategorije njegovega socialnega kodeksa izvirajo iz družinskega okolja, kaže na politični pomen klanske skupnosti. Vsi navedeni odnosi (razen odnosa med prijateljema) imajo strogo hierarhičen značaj. Vedenje podrejenega (podložnika, sina, žene, mlajšega brata) do nadrejenega mora vselej prevevati občutek spoštovanja in brezpogojne poslušnosti (*xiao* 孝), ki prav tako predstavlja eno osrednjih konfucianskih vrlin. Konfucijevo oboževanje pretekle, utopično popolne in harmonične družbe se odseva tudi v njegovi »Teoriji pravilnosti imen« (*zheng ming lun* 正名論),<sup>54</sup> v kateri se zavzema za to, da bi vsakdo živel v skladu s prvotnim pomenom tega, kar izraža naziv njegovega položaja v družbi oziroma skupnosti. Kajti besede so ob svojem nastanku v idealni pretekli družbi pomenile tudi bistvo, esenco tega, kar označujejo.<sup>55</sup> Vse težave novejšega časa po njegovem mnenju izvirajo iz dejstva, da prihaja do vse obsežnejših odstopanj med nazivi, ki jih nosijo posamezni ljudje (in pomenijo njihov socialni položaj), ter njihovo življenjsko potjo oziroma dejanskim vedenjem. Idealne razmere bodo torej v družbi zavladale takrat, ko bo vladar res zaživel tako, kot se vladarju spodobi, ko se bo podložnik obnašal tako, kot mu narekuje naziv podložnik, itd.:

»君君，臣臣，父父，子子«

»Vladar naj bo (resnično) vladar, podložnik (resnično) podložnik, oče (resnično) oče in otrok (resnično) otrok.« (Lun yu, XII: Yanyuan, str. 94)

<sup>54</sup> V indoevropske jezike se ta termin večinoma prevaja kot »Teorija popravljanja /retifikacije/ imen«, torej tako, da je beseda »zheng 正« razumljena kot glagol; ta prevod se mi ne zdi najbolj primeren, ker izhaja Konfucij iz predpostavke, po kateri bi bilo treba stvarnost prilagoditi imenom in ne obratno. Imena so zanj a priori »pravilna«; tisto, kar bi bilo potrebno »popraviti«, je torej struktura odnosov v družbi, ne pa nazivi, ki označujejo posamezne položaje znotraj le-teh. Čeprav gre pri tej tematiki za sociološko-epistemološki problem, ki so se ga lotevali predstavniki vseh pomembnejših teoretskih struj antične Kitajske, in čeprav so nekateri med njimi zastopali obratno stališče, gre pri tem diskurzu kot celoti vsekakor prej za vprašanje o »pravilnosti« imen, ne pa za načelno problematiko njihovega popravljanja.

<sup>55</sup> S svojimi razpravami v okviru »teorije imen« so se konfucianci – četudi zgolj obrobno – dotaknili enega temeljnih epistemoloških vprašanj, ki so v središču tradicionalnih kitajskih spoznavnoteoretskih diskurzov. Gre za vprašanje o razmerju med poimenovanjem in stvarnostjo, s katerim se bomo podrobneje ukvarjali kasneje, zlasti v okviru študija moistične šole in šole imen.



Kategorična določitev življenjskega smotra je posamezniku, v zameno za brezoblično in neoprijemljivo svobodo, takšno, ki naj bi potemtakem sama sebe vselej pripeljala do absurda, nudila občutek socialne varnosti. Takšna idejna osnova družbenega sožitja je bila v krivavem in negotovem kriznem obdobju, v katerem se je rojevalo konfucianstvo, gotovo zelo dragocena. Vendar so konfucianci svojo tezo o tem, da je varnost pomembnejša od svobode, znali še naprej razvijati in izpopolnjevati. Tudi v vseh kasnejših obdobjih kitajske zgodovine je taka miselnost pomenila eno glavnih postavk konfucianskega nauka, se kot rdeča nit vlekla skozi vse oblike družbenega razvoja in se vselej brez večjih težav prilagodila in vključila v poglobitve kulturne, politične in civilizacijske smernice posameznih obdobj.

Izvorni konfucianizem se v marsikaterem pogledu razlikuje od kasnejše, z legalizmom oplojene državne doktrine, še bolj pa od Zhu Xijevega 朱熹 neokonfucianskega pogleda na svet. Konfucijeva egalitarnost v smislu, da naj bi imel prav vsak človek, ne glede na svoj socialni položaj, vsaj teoretično možnost postati del najvišjih slojev, je brez dvoma izraz težnj po odpravi preživelega fevdnega sistema in njegovih plemiških, dedno zavarovanih privilegijev.

Tudi ljudstvo po Konfuciju namreč ni zgolj predmet vladarskih manipulacij, ampak ima vso pravico, da vladarja v primeru, da se obnaša preveč despotsko, odstrani:

»君子舟也，庶人者水也，水所以載舟，亦所以覆舟.«

»Vladar je kot čoln, njegovi podložniki pa kot voda. Voda lahko nosi čoln, lahko pa ga tudi prevrne.« (Jia yu: Xinyu, c.p. Forke I, str. 136)

### 5.3 MENGZI 孟子 (MENCIJ) (372–289 pr. n. št.)

Drugi najpomembnejši konfucianski filozof je bil Mengzi, ki je v Evropi bolj znan pod svojim latiniziranim imenom Mencius (v slovenščini Mencij).<sup>56</sup> Tudi on je bil po rodu iz države Lu 魯 v današnji provinci Shandong 山東. V rani mladosti je izgubil očeta, vzgojo in izobrazbo mu je nudila mati. Podobno kot Konfucij je tudi Mencij večino svojega odraslega življenja preživel na vazalnih dvorih kot filozofski svetnik, zlasti glede vprašanj, ki se tičejo državne teorije in etike. V času njegovega življenja je bil konfucianizem tako rekoč že pozabljen, najbolj priljubljena filozofa tega obdobja sta bila Yang Zhu 楊朱 in Mo Di 墨翟. Zato je bil velik del Mencijevih disputov uperjen prav v kritiko teh dveh mislecev in njunih nauk. Njegovo osrednje delo je ohranjeno v sedmih knjigah. V katalogu Han shu 漢書 se sicer omenja 11 Mencijevih knjig. Od teh so kasneje štiri izvzeli, ker naj bi predstavljale ponaredke. Te štiri knjige so se kasneje porazgubile, zato poznamo danes, kot na začetku, zopet samo sedem Mencijevih knjig. Znane so pod imenom samega mojstra; celotno delo se torej imenuje Mengzi 孟子 in sodi, kot smo že omenili, k štirim temeljnim knjigam konfucianskega nauka.

Čeprav se tudi Mencij drži temeljnih predpostavk Konfucijevega nauka v smislu, da se je raje posvečal pragmatičnim vprašanjem medčloveških odnosov na politični in osebni ravni kot vprašanjem metafizike, je iz njegovih navedb razvidno, da je bil v tendenci precej bolj idealističen kot njegov vzornik, prvi utemeljitelj konfucianstva. Najvišje načelo sveta je tudi za Mencija nebo (tian 天). Za razliko od Konfucija pa v njem ne vidi zgolj

---

<sup>56</sup> Tudi naziv Mengzi 孟子 pravzaprav pomeni »mojster Meng«, kajti pismenka zi 子, ki tvori drugi zlog tega naziva, pomeni mojster. Njegovo osebno ime je bilo Meng Ke 孟軻.

esencialnega izraza naravnih zakonitosti, temveč hkrati vrsto duhovnega potenciala, kate-rega sicer ne bi mogli enačiti z Bogom v smislu antropomorfne stvarnika vesoljstva, in vendar bi naj po Menciju posedoval nekakšno voljo, torej tudi možnost odločitev.

»天不言，以行與事，示之而已矣.«

»Nebo ne govori, vendar s svojim vedenjem in s svojimi dejanji izraža svojo voljo.« (Mengzi 2001, III/1, str. 290)

Kljub svojim idealističnim izhodiščem pa je bil Mencij vse kaj drugega kot fatalist. Po njegovem ima vsak posameznik pravico, vzeti vajeti svojega življenja v svoje roke. Usoda ni nekaj vnaprej določenega, temveč si jo krojimo ljudje sami:

»福禍無不自己求之者.«

»Srečo in nesrečo si vselej izberemo sami.« (Mengzi, 1997, II/1, str. 54)

Osrednji pojem njegovih psiholoških razprav je pojem *qi* 氣, ki je sinologom in sinologinjam cela stoletja povzročal precejšnje preglavice; v zahodnih jezikih je namreč težko najti ustrezen izraz. Legge, denimo, je za svoj prevod tega termina iznašel poseben izraz, *passion-nature*, Couvreur govori v tej zvezi o senzibilnosti, Faber o nagonih, Wilhelm pa ga prevaja kot življenjsko energijo, podobno kot Julien, ki ga označuje kot *spiritus vitalis* (prim. Forke I, str. 200). Ta življenjska energija pomeni Menciju nekaj, kar je ločeno od volje, duha, ali čiste fiziološke moči.

»夫志氣之帥也，氣，體之充也，夫志之焉，氣次焉，故曰，持其志，無暴其氣.«

»Volja vodi življenjsko energijo, ta pa izpolnjuje telo. Volja je najvišja, življenjska energija je drugotnega pomena. Zato pravim: ohranjaj voljo, ne da bi posiljeval življenjsko energijo.« (Mengzi, 2001, Gonsun Qiu, str. 194–195)

Čprav Mencij torej poudarja, da je najpomembnejša prvina človeškega duha volja, ki naj bi vodila življenjsko energijo oziroma moč, pa sta načelno obe prvini med seboj v komplemmentarnem razmerju; njun vpliv je obojestranski. Vselej, ko volja vpliva na življenjsko energijo, tudi ona recipročno vpliva nazaj na voljo – prav zato je Menciju toliko pomembnejši zadnji stavek gornjega citata: za harmonično bivanje mora biti naša volja usklajena z našo življenjsko energijo, načeloma naj torej ne bi delovala proti njej:

»志壹，則動氣，氣壹，則動志也，今夫蹶 (jue) 者，趨者，是氣也，而反動其心.«

»Kadar se volja osredotoči, premakne življenjsko energijo; kadar se osredotoči življenjska energija, pa premakne voljo. Če, na primer, premaknemo noge in tečemo, potlej je to življenjska energija, ki pa spet vpliva nazaj na duha.« (p.t., str. 195)

Mencij je često poudarjal, da je nega življenjske energije zelo pomembna. V svojih poskusih definiranja te energije nekoliko spominja na sodobne mojstre večšine *qi gong* 氣功.<sup>57</sup>

»曰，難言也，其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間，其為氣

<sup>57</sup> Qi gong 氣功 je praksa urjenja telesa in duha, ki je v zadnjih letih na Kitajskem precej razširjena. Pri tem naj bi šlo za vrsto elektromagnetnega valovanja, ki obstaja tako znotraj človeških (in vseh drugih) teles kot tudi v okolju, ki nas obkroža. Vadba qi gonga naj bi pripomogla k zavestnemu usmerjanju in nadzorovanju tega valovanja. Učinki te vadbe naj bi bili zdravilni in harmonizirajoči.



也，配義與道，無是餒 (nei) 也，是集義所生者，非義而取之也，行有不慊於心，則餒矣。《

»Pravim, da jo je težko opisati. To, čemur pravimo življenjska energija, je največje in najmočnejše. Kadar jo iskreno negujemo, nam ne more škoditi. Zapolnjuje prostor med nebom in zemljo. To, čemur pravimo življenjska energija, je v skladu s pravičnostjo in z daotom.<sup>58</sup> Brez nje smo popolnoma izčrpani. Izhaja iz nakopičene pravičnosti. Če samo tu in tam storimo kakšno pravično dejanje, to še ni dovolj. Če je ne negujemo s srcem, potem žalostno zakrni.《 (p.t.)

Medtem ko se Konfucij v svojih razpravah nikoli ni ukvarjal s problemom »človeške narave« in njenih etičnih komponent, je bilo to vprašanje v Mencijevem času predmet burnih filozofskih debat. Že konfucianec Shi Shi 世碩, ki je živel nekaj desetletij pred Mencijevim rojstvom, je razvijal teorije o tem, da naj bi imel vsak človek vrojena izhodišča dobrega in zlega delovanja, in menil, da v vsakem prevladajo tista, ki jih v procesu socializacije najbolj neguje.<sup>59</sup> V Mencijevem času je bila najbolj popularna predpostavka filozofa Gao Zija 告子, ki govori o tem, da človeška narava sama po sebi ni niti dobra niti slaba. Etična naravnost posameznika naj bi bila torej povsem odvisna od njegove vzgoje. (prim. Forke I, str. 201) Mencij mu je v tem ugovarjal in se zavzemal za predpostavko, po kateri naj bi bila človeška narava v svojem bistvu dobra. To svojo tezo utemeljuje Mencij z znamenitim rekom, v katerem pravi, da bo vsak človek, ki bo opazil, da je nek otrok padel v vodnjak, v sebi začutil sočutje in bo zato naredil vse, da bi otroka rešil:

»所以謂人皆有不忍人之心，今人乍見孺子將入於井，皆有杰惕惻隱之心非所以內交於孺子之父母也，非所以要舉於鄉宕朋友心，非惡其聲而然也。《

»Zato pravim, da imajo vsi ljudje srce, ki ne more prenesti trpljenja soljudi. Kdorkoli bo videl otroka, ki je padel v vodnjak, bo takoj občutil sočutje z njim; zelo se bo razburil in zajela ga bo panika. To ni zaradi tega, ker bi si ta človek zato obetal kakršnekoli koristi od otrokovih staršev, ne zato, ker bi si s tem hotel pridobiti naklonjenost oziroma spoštovanje prijateljev in kolegov, pa tudi zato ne, ker bi mu otrokovo vreščanje šlo tako zelo na živce.《 (Mengzi 1997, str. 57)

To sočutje je po Menciju nekaj naravnega, človeku prirojenega. Zla dejanja so zanj posledica napačne ali nepopolne vzgoje, ne pa posledica bioloških zasnov. A ne samo sočutje in dobrota kot taka, tudi zametki vseh klasičnih konfucianskih kreposti so namreč apriorni del človeške narave:

»若夫為不善，非才之罪也；惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，仁，義，禮，智，非外鑠我也，我固有之。《

»Kadar človek ne ravna dobro, to ni zaradi njegove zasnove. Vsi ljudje imamo sočutno

<sup>58</sup> O izrazu dao 道 bomo podrobneje spregovorili kasneje; v danem kontekstu bi ga lahko prevedli z izrazom, kakršen je na primer »vseobsegajoče pranačelo« ali kaj podobnega. Ker pa gre pri izrazu dao za izredno kompleksen pojem, katerega pomen se pri konfuciancih nekoliko razlikuje od daoističnega pojma dao 道, ga v pričujočem citatu zaenkrat puščamo neprevedenega.

<sup>59</sup> Podobna izhodišča so zastopali tudi njegovi sodobniki, konfucianci Qi Diaokai 漆雕開, Mi Zijian 宓子賤 in Gongsun Nizi 公孫尼子.

*srce; vsi imamo srce, ki se sramuje zla, ki je polno spoštovanja do soljudi in zna razlikovati med pravilnim in nepravilnim. Sočutno srce je človečno; srce, ki se sramuje zla, je pravično; srce, ki spoštuje soljudi, je obredno, in srce, ki zna razlikovati med pravilnim in nepravilnim, je modro. Človečnost, pravičnost, obrednost in modrost torej niso /kreposti/, ki bi jih prejeli od zunaj, temveč so izvorni del nas samih.» (Mengzi 2001, Gaozi shang, str. 313)*

Prirojeno sočutje je torej osnova vseh zasnov dobrega, vseh prirojenih kreposti, ki jih velja razvijati do čim večje popolnosti. Vera v človeško dobroto je pri Menciju tesno povezana z vero v načelno enakovrednost vseh ljudi – Mencij je torej razvijal in izpopolnjeval Konfucijeva načela egalitarnosti. Tako pravi:

*»凡同類者, 舉相似也, 何獨至於人而 疑之, 聖人與我同類者.«*

*»Vse stvari, ki so dijo v isto vrsto, so si podobne. Le zakaj pričnemo dvomiti o tem, ko govorimo o človeku? Svetnik in jaz sva iste vrste.« (Mengzi, 1997, Li lei xia, str. 151)*

Razlike med ljudmi v moralnem smislu so torej, kot vselej znova poudarja Mencij, sekundarna posledica zunanjih okoliščin. Seveda mora vsak človek svoje prirojene kreposti negovati, sicer zakrniijo. Namen učenja in pridobivanja znanja je torej moralna izpopolnitev oziroma ponovna vzpostavitev izgubljene naravne dobrote. Učenje je metoda, ki vzpostavlja in ohranja zasnove vseh naravno danih kreposti. Hkrati predstavlja učenje enega izmed načinov ohranjanja kulture in civilizacije:

*»孟子曰: 人之所以異於禽 (QIN) 獸者, 幾希, 庶民去之, 君子存之.«*

*»Mencij pravi: Razlika med ljudmi in živalmi je zelo majhna. Običajno ljudstvo jo izniči, plemenitnik jo ohranja.« (p.t., str. 141)*

Najbrž je prav zanemarljiva majhnost te razlike tudi tista, ki Mencija navdaja s sočutjem do vseh živih bitij. Konfucianska načelna egalitarnost se pri njem v določenem pogledu ne nanaša zgolj na ljudi, temveč tudi na živali. Znano je njegovo odobravanje ravnanja vladarja Xuana iz države Qi (齊宣王), ki je sedel na prestolu v slavnostni dvorani, ko so mimo njega slučajno privedli vola, ki naj bi bil zaklan v žrtvene namene. Vol je moral slutiti, kaj ga čaka, kajti žival se je tresla po vsem telesu. Vladar ni mogel prenašati pogleda na njegov smrtni strah, zato je ukazal, naj ga pustijo pri življenju in namesto njega v žrtvene namene zakoljejo ovna. Kot ortodoksn konfucianec bi se bil moral Mencij nad takšnim obnašanjem zgražati, kajti korektno in natančno izvajanje predpisanih obredov predstavlja enega izmed ideoloških temeljev konfucianske doktrine. Kljub temu je pri Menciju krepost sočutja očitno prevladala nad krepostjo obrednosti:

*»君子於禽獸也, 見其生, 不忍見其死, 聞其聲, 不忍食其肉, 是以君子遠庖廚也.«*

*»Plemenitnikov odnos do živali je tak, da jih ne more videti umirati, če jih je kdaj videl žive, in da ne more jesti njihovega mesa, če je kdaj zaslišal njihove glasove. Zato se plemenitniki izogibajo (klavnic) in kuhinj.« (p.t.)*

Problem sočutja do živali so konfucianci torej rešili veliko bolj elegantno kot, denimo, ubogi budisti, ki so morali v ta namen postati kar vegetarijanci. Dejstvo, da reveži, ki so morali delati v klavnicah in kuhinjah, kljub vsej teoretski egalitarnosti ne morejo postati

plemenitniki, Mencija očitno ni preveč motilo. Plemenitniki so v praksi lahko samo aristokrati, tisti sloj torej, h kateremu je tudi sam spadal. Zato je precej razširjeno mnenje o tem, da je bil Mencij demokrat, zmotno. V svojih političnih razpravah se je sicer zavzemal za odvzem absolutne pravice odločanja vrhovnemu vladarju, vendar je bila njegova »demokracija« omejena na višje sloje veleposestnikov in izobražencev:

»孟子曰：為政不難，不得罪於臣室，臣室之所慕，一國慕之，一國之所慕，天下慕之.«

»Vladanje ni težko. Paziti je treba samo, da ne užališ pomembnih klanov. Tiste, ki spoštujejo pomembne klane, spoštuje vsa država. Tiste, ki jih spoštuje vsa država, spoštuje ves svet.« (p.t., *Li lei xia*, str. 118)

Egalitarnost zgodnjega, izvornega konfucianstva Mencij precej relativizira. To je razvidno tudi iz njegove kritike različnih sekt, zlasti naslednikov agronomske šole, ki so se zavzemali za popolno enakopravnost vseh slojev in posameznikov. Kot že omenjeno, gre pri teorijah agronomov za predpostavko, po kateri naj bi bilo skladje v družbi možno doseči samo v primeru, ko bi vsak človek, vključno z vladarjem, preživel samega sebe. Tovrstnim teorijam Mencij kot pripadnik vodilnega sloja aristokratov seveda ni bil preveč naklonjen, zato je vselej znova poudarjal, da enakost v družbi ni niti možna niti zaželena, kajti ljudje se po svoji »kakovosti« precej razlikujejo med seboj, in te razlike je potrebno upoštevati.

»夫物之不齊，物之情也，或相倍蓰 (XI)，或相什伯，或相千萬，子比而同之，是亂天下也.«

»To, da imajo stvari različno kakovost, je v naravi stvari samih. Nekateri (ljudje) so deset ali stokrat, nekateri celo tisočkrat ali desetstisočkrat več vredni od drugih. Če bi se vse obravnavalo enako, bi to privedlo do popolne zmede na svetu.« (p.t., *Teng wen gong shang*, str. 90)

Zavzema se tudi za brezpogojno ohranitev družbene delitve dela: delo intelektualcev pri tem vrednoti precej višje od fizičnega dela:

»故曰，或勞心，或勞力。勞心者，治人，勞力者，治於人，治於人者，食人，治人者，食於人，天下之通義也.«

»Zato pravim: nekateri delajo z možgani, drugi z močjo. Tisti, ki delajo z možgani, vladajo tistim, ki delajo z močjo. Tisti, ki delajo z močjo, so podložni tistim, ki delajo z možgani. Tisti, ki so podložni, prehranjujejo tiste, ki vladajo. To je načelo pravičnosti, ki velja po vsem svetu.« (p.t., str. 89)

Zato pa se tudi Mencij pridružuje ortodoksni konfucianski teoriji o »nebeškem mandatu«, ki pripada vrhovnemu vladarju, torej »nebeškemu sinu« (*tian zi* 天子). Kadar vladar tega mandata ni vreden, kadar torej ne ravna v skladu s kriteriji kanonskih kreposti, se mu lahko ta mandat tudi odvzame.

»齊宣王問曰：湯放桀，武王伐紂，有諸，孟子對曰：於傳有之，曰，臣弑其君可乎，曰，賊任者，謂之賊，賊義者，謂之殘，殘賊之人，謂之一夫，聞誅一夫，紂矣，未聞弑君也.«

»Kralj Xuan iz države Qi je vprašal: Ali je res, da je Tang premagal Jieja in da je kralj Wu uničil Zhoua? Mencij je odgovoril: To drži. Kralj je nadaljeval: Ali je potem prav, če podrejeni umori vladarja? Mencij je odgovoril: Tisti, ki tepta človečnost, je bandit. Tisti, ki tepta pravičnost, je krut. Človek, ki je krut bandit, je lahko samo običajen mož. Slišal sem za to, da je bil ubit običajen mož Zhou. Nič ne vem o tem, da bi bil umorjen kakšen (resničen) vladar (plemenitnik).« (p.t., Liang Hui wang 1, str. 31–32)

Kakšen mora biti torej vladar, ki si resnično zasluži svoj plemeniti naziv? Mencij je prepričan, da mora tak vladar vladati predvsem v skladu s človečnostjo (*ren* 仁) in pravičnostjo (*yi* 義). Izvajanje teh dveh kardinalnih kreposti po njegovem mnenju zadošča za mir in harmonijo v vsej državi, zakaj plemenit vladar predstavlja vzor vsem svojim podložnikom:

»君仁，莫不仁，君義，莫不義.«

»Če je vladar human, potlej ni nikogar, ki ne bi bil human, in če je vladar pravičen, potlej ni nikogar, ki ne bi bil pravičen.« (p.t., Li lei shang, str. 129 in Li lei xia, str. 136)

#### 5.4 XUNZI 荀子 (okr. 310–230 pr. n. št.)

Njegovo pravo ime je Kuang Qing 況卿. V starejših virih se običajno pojavlja pod imenom Sunzi 孫子.<sup>60</sup> Točne letnice njegovega rojstva in smrti niso dokazane, vendar se večina strokovnjakov strinja v tem, da je moral živeti približno 100 let za Mencijem.

Ideološko gledano je bil Xunzi Mencijev osrednji tekmeč. Njegova interpretacija konfucianstva je precej neortodoksna, zato v kasnejših obdobjih ni bil posebno priljubljen. V konfucianizmu je vnašal precej daoističnih elementov, zato so ga nekateri komentatorji pripisovali daoistični, še pogosteje pa eklektični šoli. V določenem pogledu lahko v njem vidimo predhodnika legalistične doktrine, saj sta med njegove učence spadala Qin shi 秦始皇 皇帝 ministrski predsednik Li Si 李斯 in eden izmed osrednjih utemeljiteljev legalistične ideologije, Han Feizi 韓非子. Zato ni naključje, da je njegova interpretacija konfucianizma služila tudi kot osnova pri vzpostavitvi nove, z legalizmom prepojene konfucianske teorije, ki jo je sestavil in utemeljil filozof Dong Zhongshu 董仲舒 v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220).

Kot omenjeno, Xunzijeve filozofije zaradi svoje neortodoksnosti in nekaterih nekoliko svojstvenih idej na Kitajskem – večinoma tudi v krogih samih konfuciancev – ni preveč priljubljena. Na Zahodu pa velja Xunzi za enega najbolj zanimivih konfucianskih filozofov. To slavo si je prislužil ravno z lastnostjo, zaradi katere je v svoji domovini precej nepriljubljen – namreč s slovesom samostojnega, precej izvirnega misleca.

Prva izdaja njegovega dela je izšla v sklopu obsežnih enciklopedij, ki jih je po cesarskem dekretu kompiliral Liu Xiang 流向. Iz 322 izvirnih poglavij je Liu Xiang sestavil jedno

<sup>60</sup> O razlogu za to dejstvo strokovnjaki/nje še nimajo enotnega mnenja: nekateri trdijo, da mu je bilo v času življenja prepovedano uporabljati lastni priimek, kajti osebno ime cesarja Xuandija 宣帝 dinastije Zhou 周 je bilo 詢. Drugi so mnenja, da tovrstni socialni tabuji poimenovanja v dinastijah Zhou 周 in Han 漢 še niso obstajali. Vsekakor pa drži, da je bila takrat izgovorjava obeh pismenk (荀 in 孫) enaka (kakšna?).

njegovega dela, ki je izšlo v 32 zvezkih. Delo, ki nosi, kot običajno, avtorjevo ime (*Xunzi* 荀子), velja v glavnem za pristno, in njegovo avtorstvo je bolj ali manj neoporečno.

Xunzi je precej bolj racionalističen kot Mencij. Osrednji pojem konfucianske »metafizike«, termin, ki označuje nebo (*tian* 天), je pri njem zgolj izraz naravnih zakonitosti, ki nima nikakršnega neposrednega vpliva na družbeno in osebno življenje. Njegovo delovanje ni načrtno ali zavestno, temveč popolnoma spontano:

»不為而成，不求而得，夫是謂天識.«

»To, kar nastane brez (zavestnega) dela, to, kar se doseže brez zahtev, to imenujemo delovanje neba.« (*Xunzi* 2002, *Tian lun*, str. 234)

Xunzi v tem, kar poimenuje »nebo«, ne vidi nikakršnega vladarja vesoljstva, kot ga je dojemal Konfucij, še manj pa kakršnokoli etično oziroma npravstveno silo, za kakršno ga je imel Mencij. Nebo je zanj narava, ki deluje nezavedno, vendar v skladu z določenimi temeljnimi zakonitostmi, katere lahko človek prepozna v procesu učenja in zbiranja izkušenj.

»天不為人之惡寒也，輟冬，地不為人之惡遼遠也，輟廣... 天有常道矣，地有常數矣.«

»Nebo ne postane hladno zaradi človeške hudobije – to se zgodi zgolj zaradi zime. Zemlja ni ogromna zaradi človeške hudobije – ogromna je zgolj zaradi svojih razsežnosti. Nebo ima svoje večne zakonitosti, zemlja svoja večna merila.« (p.t., str. 237)

Kot pravi konfucianec tudi Xunzi v svojih kozmogoničnih razpravah torej govori v glavnem o nebu (*tian* 天), hkrati pa uporablja tudi termin »dao 道«, vendar ne v daoističnem smislu,<sup>61</sup> temveč zgolj kot izraz, ki označuje »pot«<sup>62</sup> oziroma esenco družbene morale:

»道者何也，曰君之所道也。君者何也？曰能群也.«

»Kaj je dao? To je pot moralno popolnega človeka /vladarja/. Kaj pa je moralno popoln človek /vladar/? To je tisti, ki obvlada življenje v skupnosti.« (p.t., *Jun dao*, str. 168)

Kadar Xunzi govori o daotu, ga nikoli ne razlaga kot kakršnokoli kozmično pranačelo absolutnega; dao je zanj zgolj etični, torej umetni princip. Zato je teza o tem, da naj bi Xunzi sodil med neodaoiste, precej problematična. To nam postane toliko bolj jasno, če pomislimo, da predstavlja Xunzi prvega filozofa, ki je glede vprašanja o človeški naravi izrecno zastopal mnenje, da je le-ta izvorno slaba.

»人之性惡，其善者偽也.«

»Človek je po naravi hudoben; to, kar je v njem dobrega, je umetno.« (p.t., *Xing e*, str. 331)

Kreposti torej niso nekaj, kar bi bilo človeku prirojeno, temveč nekaj, kar se v družbi uveljavlja kot kriterij socializacije, ki ne temelji na nikakršni metafizični mistiki, temveč na popolnoma racionalnih osnovah. Kljub osrednjemu pomenu, ki ga kot pravi konfucianec pripisuje morali, je ta zanj zgolj (četudi nujno potrebno) orodje, s pomočjo katerega je možno v človeški družbi vzpostaviti mir, red in harmonijo.

---

<sup>61</sup> O daoistični interpretaciji tega, za daoizem osrednjega termina in o pomenskih razlikah konfucianskega ter daoističnega pojmovanja tega izraza bomo podrobneje spregovorili v poglavju o daoistični šoli.

<sup>62</sup> Pot je izvorni etimološki pomen pismenke dao 道.

»凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也.«

»Vsa obrednost in pravičnost je zgolj nekaj, kar so ustvarili modreci; to ni nekaj, kar bi izviralo iz človeške narave.« (p.t., str. 333)

Tako kot obrednosti se je potrebno naučiti tudi razlikovanja med dobrim in zlim. Učenje je Xunziju edina pot, ki lahko posameznika povede do moralnega življenja. Modrec ali učitelj je tudi zanj torej predvsem moralna kategorija.

»是是非非謂之知，非是是非謂之愚.«

»Ko je dobro dobro in zlo zlo, govorimo o vedenju. Ko je zlo dobro, dobro pa zlo, govorimo o neumnosti.« (p.t., Xiu shen, str. 12–13)

Xunzi uvaja še drugo bipolarno nasprotje znotraj posredovanja konfucianske etike: poleg plemenitnika (*junzi* 君子), kateremu stoji naproti malenkostnež (*xiao ren* 小人), uporablja tudi pojem vedca (*zhizhe* 智者), katerega antipod je bebec (*yu ren* 愚人). Ker gre tudi tukaj za moralni kategoriji, prihaja tesna povezava med znanjem in etiko v Xunzijevih teorijah posebej jasno do izraza.

V njegovih razpravah o razmerju med imeni in stvarnostjo (*ming/shi lun* 名實論) se že bolj ali manj jasno kažejo prvine, ki so botrovale legalistični doktrini. Tudi nazivi so zanj dogovori, tako kot je obrednost ali etika postavljena od pravične oblasti. Mitološki vladarji preteklosti so izumili in uvedli imena, katera je bilo potrebno splošno sprejeti; to namreč po Xunziju ni zgolj preprečevalo nesporazumov, zablod in zmot, temveč je vrh vsega predstavljalo tudi temeljno orodje razlikovanja dobrega in zla. »Ponarejanje« ali zloraba že obstoječih imen je zanj torej kaznivo dejanje, podobno deliktu ponarejanja uteži ali drugih merskih enot. (prim. Forke I., str. 232) Tukaj se že kažejo zametki centralizma, ki je njegovim učencem očitno dajal nemalo navdiha za sestavo legalističnih doktrin.

Še jasneje je to Xunzijevo nagnjenost čutiti v njegovem zavzemanju za absolutizem:

»君者，國之降也，父者，家之降也。降一而治，二而亂，自古及今未有二降爭重，而能長久者.«

»Vladar je vrh države, tako kot je oče vrh družine. Kadar je vrh eden, je mogoče vladati. Kadar sta vrhova dva, izbruhne kaos. Še nikoli v zgodovini ni bilo tako, da bi dolgo obstajalo nekaj, kar ima dva vrhova.« (p.t., Zhi shi, str. 195)

Preden pa se podrobneje posvetimo vprašanju, kako so se tovrstne totalitarne smernice razvijale naprej in kakšne politične posledice so potegnile za seboj v času dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), si oglejmo kratek razvoj miselnosti, ki poskuša problem države rešiti na tako rekoč diametralen način, namreč z vztrajnim odklanjanjem avtoritete njene oblasti.



## 6 DAOIZEM ALI KAJ SO POVEDALI STARI MOJSTRI

### 6.1 SPLOŠNO

V teku stoletij sta se na Kitajskem izoblikovali dve osnovni veji daoizma: filozofska (*dao jia* 道家) in religiozna (*dao jiao* 道教).<sup>63</sup>

Podobno kot konfucianstvo se je tudi filozofski daoizem kot družbeno relevantna miselnost pojavil v obdobju stoterih šol, torej v času postopnega razpada fevdalne družbe konec 5. in v začetku 4. stoletja pr. n. št. Posamezniki, ki so bili siti spletk in boja za oblast in ki so želeli zapustiti svet uradnih hierarhij, so v individualistično-anarhističnem filozofu Yang Zhuju 楊朱 našli prvega preroka osebne svobode in prvega upornika proti najrazličnejšim družbenim prisilam. Yang Zhujevo filozofijo sicer poznamo samo iz žolčnih razprav drugih filozofov, v katerih ti običajno izražajo svoje ogorčenje nad njegovo »nedopustno« sebičnostjo. Naj bo kakorkoli že, Yang Zhu, ki je zaslovel po svoji radikalni izjavi, češ da za rešitev sveta in vsega človeštva ne bi bil pripravljen žrtvovati niti enega samega lasu s svoje glave,<sup>64</sup> je bil prvi filozof, ki je poskušal relativizirati splošno veljavna merila o vrednosti družbe in posameznika. Problematiko svobode, ki je osrednji predmet njegovih razprav, sta obravnavala tudi oba najbolj znana utemeljitelja daoistične filozofije, Laozi 老子 in Zhuangzi 莊子.

V središču daoističnega nauka je pojem *dao* 道,<sup>65</sup> ki je nastal že v veliko zgodnejših obdobjih, torej kar nekaj stoletij pred nastankom stoterih šol klasične kitajske filozofije. Dao je nevidna in neoprijemljiva, a vendar povsod prisotna, večna in vseobsegajoča manifestacija narave oziroma vsega obstoječega. Človek občuti dao v tem, kar ima za njegove zakonitosti: poti zvezd, menjava dneva in noči, letni časi, itd. Dao kot simbolično, a tudi dejansko manifestacijo teh zakonitosti najdemo tudi v konfucianskih klasikih. Nadaljnja skupna značilnost obeh nauk je, da oba poudarjata organsko povezavo med zakonitostmi zunanje narave in zakonitostmi človeškega oziroma družbenega življenja. A medtem ko so konfucianci v teh zakonitostih videli predvsem naravno dano hierarhijo oblasti in podložništva in so zato v svojih teorijah poudarjali predvsem moralo kot izključno zvezo med naravnimi in družbenimi vsebinami, med metafiziko in pragmatičnim racionalizmom, so daoisti svoj svet dojemali kot naravno dano svobodo. Tako predstavlja

<sup>63</sup> Kot smo omenili že v uvodu, se v zadnjem času vse več sinologov in sinologinj, zlasti na Kitajskem, zavzema za opustitev tovrstne kategorizacije, kajti veji se med seboj prepletata. Kljub temu bomo v pričujočem pregledu tovrstno razločevanje obdržali, kajti po klasikih filozofskega daoizma, torej po koncu dinastije Zhou 周, v daoizmu ne najdemo več izvirnih in samostojnih teoretskih avtorjev ali avtoric.

<sup>64</sup> Ta izjava je med konfucianci seveda sprožila pravi val ogorčenja, čeprav ni bila podana v eksplicitni, temveč zgolj v implicitni obliki. Ko ga je njegov učenec namreč vprašal, ali bi bil pripravljen žrtvovati las s svoje glave, če bi s tem lahko rešil človeštvo, je Yang Zhu namreč najprej odgovoril, da to ni možno. Ko je učenec vztrajal in še naprej spraševal, kaj bi njegov mojster storil, ko bi bilo to možno, je Yang Zhu odgovoril z molkom. Njegov molk je učenec (tako kot vsa kasnejša zgodovina kitajske miselnosti) interpretiral kot negativen odgovor, kar po vsej verjetnosti tudi drži.

<sup>65</sup> V evropski literaturi je ta pojem bolj znan v Wade-Gilesovi transkripciji *tao*. Tukaj je uporabljen uradni latinizirani zapis LR Kitajske, ker gre za pojem oziroma pismenko, ki se v kitajščini še danes uporablja in pomeni »pot«. Isto velja za naziv celotne filozofske šole; v preteklosti je bila daoistična šola pri nas po Wade-Gilesovi transkribirani obliki bolj znana kot »taoizem« (*prim.* 6.3).

konfucianski dao predvsem etično kategorijo, tisto pot namreč, ki je posamezniku vnaprej dana v socialnem smislu. Pri daoistih je isti pojem uporabljen predvsem kot holistični kozmogonični termin – gre za naravno dano pot (zakonitost) večnih premen vesoljstva in vsega bivajočega.

Etimološki pomen besede dao je torej »pot«. Ta vključuje nenehno gibanje, dinamiko oziroma nenehno spreminjanje, ki hkrati predstavlja tudi način življenja, torej neke vrste ključno metodo ali načelo. Zato ni čudno, da se konfucianske in daoistične interpretacije tega pojma med seboj bistveno razlikujejo. Dao je za konfuciance tista pot, ki je v svojem globljem smislu predvsem etično vodilo skozi grozljiv pragozd kozmične in družbene nepreglednosti, za daoiste pa tista, ki obstoji sama po sebi, ki je neodvisna tako od čustev kot tudi od razuma, tista pot torej, ki ne potrebuje nobenih dodatkov ali odvzemanj.

Ker je dao v svojem vseobsegajočem delovanju odločilna in zaokrožena sila, ki v sebi in prek sebe določa vse bivanje, so daoistom vsi nasilni posegi v svet odveč. Ker naj bi se vse stvari razvijale same po sebi, so daoisti tudi najvišjim vladarjem toplo priporočili, naj se čim manj dejavno vmešavajo v naravni in s tem tudi družbeni tok življenja. Osrednji pojem daoistične filozofije je koncept nedelovanja (*wu wei* 無為), ki je kot zrcalna slika konfucianskega, po kategorijah razčlenjenega sistema odgovornosti skupaj z njim odločilno vplivala na proces antagonističnega duhovnega razvoja med političnim idealizmom in tisto zavestjo, ki jo v pomanjkanju ustreznega izraza v evropski svet dojemanja žal lahko prevedemo samo z izmaljučujočim izrazom »vdanost v usodo«. Pri tem gre za proces, katerega vpliv je še danes čutiti tako v politični in družbeni stvarnosti Kitajske kot tudi v duši vsakega posameznika. Sicer pa ideal nedelovanja ni pasivne narave, saj omogoča, da se v posamezniku, družbi ali naravi izrazi edina dejavnost, ki zmore ustvariti resnično sožitje med vsemi »desettisočimi stvarmi«. <sup>66</sup> To je »de 德«, sila oziroma moč naravno dane, osnovne kreposti, ki jo, kot bomo videli v naslednjem poglavju, najdemo že v naslovu osrednjega daoističnega klasika.

Za daoistično miselnost je tipična tudi odsotnost vsega absolutnega, ki odseva tudi v samem daotu. Dao je povsod prisoten, vseobsežen, trajen in večen – in vendar popolnoma neoprijemljiv, saj dao, ki ga dojamemo, vselej ostaja omejen na naše predstave, naše subjektivno dojetje in, kar je še posebej vprašljivo, posredovanje. Resnični dao, ki se hkrati nahaja tudi zunaj naše zavesti in celo onkraj ločnice med subjektivnim in objektivnim, lahko začutimo v trenutku večnosti bodisi kot bistvo samega sebe bodisi kot rahel, mavrični most brezimnosti, ki ljudi povezuje z naravo in med seboj, kadar »pozabijo« na vsa lažna hrepenenja in vse umetne ideale družbenega sožitja.

Zato tudi ideja nedejavnosti nima absolutnega pomena. Notranja svoboda, ki jo dopušča posamezniku, je v nasprotju z vsakršnim, tudi najbolj bronamernim in pragmatičnim totalitarizmom, saj je izvedljiva le v okviru relativizacije vsega obstoječega.

V tem je tudi vsa umetnost življenja, ki jo najdemo, kadar znamo prisluhni tudi tišini in ko se posvetimo tistemu, kar je na videz skrito. Zato so se daoisti na vseh področjih življenja zavzemali za tako imenovane »mehke postopke« (*rou dao* 柔道), ki prihajajo do izraza tudi v ključnih simbolih daoistične filozofije; vodi ženskosti, otroštvu itd.

<sup>66</sup> Tukaj gre za klasični kitajski termin wan wu 萬物, ki označuje vse obstoječe.



Medtem ko se klasiki filozofskega daoizma, h katerim sodita Laozi in Zhuangzi, nikoli niso ukvarjali z nesmrtnostjo, temveč so se prej zavzemali za ideal mirne smrti po dolgem in izpolnjenem življenju, se je od obdobja dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220) naprej vse več daoistov ukvarjalo z raziskovanjem metod in tehnik za podaljšanje življenja, kar naj bi privedlo do nesmrtnosti. Medtem ko so vsa tovrstna vprašanja poskušali sistematizirati že posamezni filozofi v 3. stoletju pred našim štetjem, kot na primer pripadnik šole yinyang 陰陽 Zou Yan 騶衍, pa se je iz nauka prvega znanega daoističnega alkimista iz obdobja dinastije Han 漢, Liu Shaojuna 劉燒君, razvilo pravo pravcato religiozno gibanje, ki je imelo privrženca tako med najvišjimi aristokrati kot tudi med najrevnejšimi ljudskimi množicami.

Daoistična religija, ki jo ponekod imenujejo tudi ljudski daoizem, je svoj duhovni potencial črpala iz kultov agrarne mitologije, simboličnih prvin daoistične filozofije in populariziranih inčič budistične religije. Že v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220) je daoistična religija poznala najvišje božanstvo Huang Laojuna 黃老君, ki je nastalo kot nekakšna mešanica kozmičnega boga Huang dija 黃帝 («Rumenega cesarja») in mojstra Laozija 老子. Viri iz obdobja 3. do 6. stoletja ga opisujejo celo kot inkarnacijo daota. Verjetno še starejšega izvora pa je daoistični »bog štedilnika« Zao Jun 灶君, na čigar oltar so zlasti radi žrtvovali alkimisti, preden so se lotili svojih eksperimentov, v katerih so proizvajali najrazličnejše (pogosto najbrž smrtno nevarne) zvarke za podaljševanje življenja.

Mojstri in mojstre daoistične religije so sčasoma razvili pravo znanost o načinu življenja, ki naj bi privedel do nesmrtnosti. V grobem vsi ti nauki izhajajo iz dveh ločenih šol. Ge Hong 葛宏, glavni predstavnik tako imenovane alkimistične šole (wai dan 外丹), je v 4. stoletju zaslovel s svojo razpravo »Bao puzi 保譜子« (Mojster, ki ohranja preprostost). Najpomembnejše nauke tako imenovane ezoterične šole (nei dan 內丹) pa lahko najdemo v različnih delih religioznega daoizma iz 2. stoletja našega štetja. Ta priporočajo telesne vaje, s katerimi naj bi telo samo od sebe proizvedlo sestavine, ki so potrebne za nesmrtnost. Ljudje, ki jim ni do smrti, bi se morali najprej naučiti tako imenovanega »embrionalnega dihanja« (tai xi 胎吸), s katerim bi postali neodvisni od zunanjega zraka. Moški bi morali varčevati s spermo, saj naj bi s trošenjem le-te v nenadzorovanem spolnem izživiljanju izgubljali življenjsko energijo. Prav vsi kandidati za nesmrtnost bi se morali držati tudi stroge diete, redno uriti gibčnost svojega telesa in opravljati obredno sončenje.

Seveda so take ambicije gojili samo tisti daoisti, ki so si to lahko privoščili. Množice revnih kmetov so se morale zadovoljiti s tolažilnim čaščenjem božanstev; obema prej navedenima bogovoma se je ob naraščajočem vplivu budizma v daoističnem panteonu pridružilo še nepregledno število različnih malikov. Najpomembnejša božanstva so pri tem vselej tvorila trojico »nebo-zemlja-človek« (天地人), njihov sedež pa je bil tako v notranjosti posameznika kot tudi v središču vesolja. Daoistična religija je prevzela tudi veliko tradicionalnih ljudskih verovanj in obrednih tehnik, kakršen je na primer sistem »vetra in vode« (feng shui 風水). To je specifična kitajska geomantika, ki se je kot veda o kriterijih za celostno in prav vse kozmične dejavnike upoštevajoče določanje najprimernejšega mesta in najprimernejših razmer za postavitev kakšnega objekta ali za izvedbo določene ceremonije vse do danes ohranila v večini vzhodnoazijskih držav.

V obdobju šestih dinastij (Liu chao 六朝, 220–581) se je med pripadniki imenitniškega sloja udomačil tako imenovani neodaizem (*xin dao* 新道家). Njegova utemeljitelja sta Wang Bi 王弼 in He Yan 何宴, ki sta ustanovila »Šolo za spoznavanje misterija« (*xuan xue* 玄學). Zdolgočasena smetana kitajske družbe, ki ni vedela, kam s prostim časom, se je zbirala na tako imenovanih Čistih pogovorih (*qing tan* 清談), kjer so iskali bistvo posameznih besed. Medtem ko so jim kmetje v potu svojih obrazov vzdrževali razkošne dvorce, so se plemeniti izobraženci na ta način dokopavali do najnovejših spoznanj s področja logike, metafizike in nove morale.<sup>67</sup> V tej šoli se je oblikovala tudi antiintelektualna skupina »Tokovi vetra« (*feng liu* 風流), ki so jo sestavljali predvsem pesniki in slikarji. K skupini Čistih pogovorov je sodilo tudi tako imenovanih »Sedem modrecev iz bambusovega gozdička« (*Zhu lin qi xian* 竹林七仙), njihov najpomembnejši predstavnik pa je bil Ji Kang 嵇康. Ta skupina se je na vse pretege norčevala iz poduhovljenih debat svojih sodobnikov, s katerimi so se ti po njihovem mnenju samo še bolj oddaljevali od resničnega daota. Sami so poveličevali spontanost, kritizirali okostenele norme konfucianske družbe in uživali ob provokacijah in škandalih. Sicer pa so bili veliki ljubitelji umetnosti in ustvarjalnosti in še večji ljubitelji dobre kapljice. Ta skupina je kasneje, v 7. in 8. stoletju, močno vplivala tudi na nastanek budistične šole *chan* 禪 (japonsko *zen*).

V vlogi svobodnjaške opozicije vladajočemu konfucianskemu nauku je daoizem skozi vso zgodovino tradicionalne Kitajske ostal vpliven dejavnik družbenega in kulturnega življenja. Posebno pomemben je bil njegov vpliv na razne tajne družbe, ki so pogosto igrale zelo pomembno vlogo pri padcih posameznih dinastij.

Komunistični ideologi LR Kitajske so daoizem kot idealistično filozofijo vselej strogo kritizirali, vendar zaradi svojega idealističnega in apolitičnega značaja nikoli ni bil tako očitni sovražnik socialistične državne ideologije kot konfucianstvo. Po kulturni revoluciji, kateri je sledilo obdobje precejšnje liberalizacije kitajske družbe, je vlada ponovno pokazala trohico strpnosti do različnih verskih skupnosti. Zato je v zadnjih letih na Kitajskem ponovno opaziti oživljanje in obnavljanje nekaterih tradicionalnih daoističnih samostanov.

## 6.2 LAOZI 老子 (okr. 6. do 5. stol. pr. n. št.)

Laozi velja za avtorja znamenitega dela »*Dao de jing* 道德經« (*Klasik poti in njene krepostne sile*). Pri tem velja poudariti, da morda sploh ni bil resnično obstoječa zgodovinska osebnost; ime Laozi v prevodu lahko pomeni Stari mojster ali Stari mojstri.<sup>68</sup> Zato je povsem mogoče, da je omenjeno delo sestavilo več avtorjev/avtoric. Vsekakor je to eno najpomembnejših in po vsej verjetnosti tudi najstarejše klasično delo filozofskega daoizma. Skozi vso zgodovino je občutno vplivalo na duhovni razvoj posameznih izobražencev, pa tudi na vso kitajsko družbo. Ta, v glavnem v pesniški obliki sestavljena knjiga je na Kitajskem še danes zelo aktualna. Ne glede na prej omenjeno dvomljivost izključnega

<sup>67</sup> Vsakršna podobnost s katerimikoli še živečimi osebami (npr. z avtorico pričujoče študije) ni le zgolj naključna, temveč predstavlja nesramno podtikanje.

<sup>68</sup> Ker kitajščina ne pozna samostalniškega razlikovanja spolov, lahko izraz 老子 seveda pomeni tudi »Stara mojstra« ali »Stare mojstre«.

avtorstva je postal Laozi, ki ga ponekod imenujejo tudi Lao Dan 老丹, simbolična figura in božanstvo daoistične ljudske religije.

### 6.2.1 Kozmična in človeška pot (tian dao 天道, ren dao 人道)

Če se spomnimo razlike med konfuciansko in daoistično interpretacijo pojma dao 道, potem velja omeniti, da jo nekateri sodobni kitajski filozofi opredeljujejo kot razliko med »nebeškim« in »zemeljskim« daotom (tian dao 天道, ren dao 人道). V okviru tovrstnega razlikovanja naj bi se daoistični klasiki ukvarjali predvsem s prvim; bolj kot etični, medčloveški vidik delovanja te prasile naj bi jih torej zanimale kozmogonične prvine. Nekateri so mnenja, da naj bi tudi Laozi pri tem ne bil izjema, čeprav velja na splošno za precej bolj političnega misleca kot njegov naslednik, Zhuangzi. Laozijevo delo je namreč, kot nam pove že njegovo ime, razdeljeno na dva dela, namreč na del, ki obravnava ontološke dimenzije samega daota, in na del, ki obravnava pojem *de* 德. Kot rečeno, gre pri tem za krepost, oziroma za tisti način življenja, ki prek nedelovanja (*wu wei* 無為) omogoča skladje z daotom in s tem harmonično bivanje. Kot že omenjeno, nedelovanje v tem pomenu ne predstavlja pasivnosti, temveč samo odsotnost nasilnega poseganja v naravni tok stvari, torej v vseobsežni krogotok večne poti.

»無為而無不為«.

»Če se izvaja nedelovanje, ne bo ostalo prav nič neopravljenega.« (Laozi, 2001, 48/str: 41)

Za klasične daoiste je namreč vsak tak poseg, tudi če gre za navidezno regulativni ukrep, po svojem bistvu razdiralen, destruktiven in vodi k neredu (porušenju naravne urejenosti):

»為無為則無不治«

»Če bomo izvajali nedelovanje, bo povsod vladal red.« (p.t., 3/str: 3)

Pri tem se – v duhu svoje dobe – osredotoča zlasti na napotke vladarju. Ta naj bi se čim manj dejavno vmešaval v družbo in politiko.

»道常無名，樸，雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓.«

»Dao je večen in brezimen. Je enostaven, a čeprav je majhen, si ga nihče ne more podjarmiti. Če bi ga vladar znal ohranjati, bi mu vse stvari same po sebi služile.« (p.t., 32/str: 29)

Z izvajanjem nedelovanja naj bi torej prvenstveno deloval kot neke vrste model, ki že samo s svojim obstojem zagotavlja arbitrarno funkcijo, katera omogoča socialni mir in medčloveško harmonijo.

»道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化.«

»Dao je večen in ne deluje, in vendar je vse opravljeno. Če bi ga vladar znal ohranjati, bi se vse stvari razvijale same po sebi.« (p.t., 37/str: 32)

### 6.2.2 Križi in težave interpretacije

»Dao de jing 道德經« opisuje dao kot ključno, toda ne idealistično manifestacijo naravne urejenosti, ki jo je moč najti za vsako posamezno konkretno rečjo, hkrati pa kot življenjski pojav, ki ga ni moč opisati z besedami. Večina interpretacij Laozijeve filozofije

izhaja iz (hudo poenostavljene) predpostavke, da je *dao* izraz metafizične resnice. Čeprav je dao temeljna naravna zakonitost vsega obstoječega, pa hkrati ne predstavlja nikakršnega pojava, ki bi bil, kot se za vsak pošten objekt metafizičnega sveta spodobi, ločen od sfere materializiranih oblik, katere prav tako uteleša. Dao ni in ne more biti (zgolj) metafizičen, saj je hkrati prisoten tudi v vsaki konkretni stvari, ki biva (tudi) na ravni fizikalnega, konkretno dojemljivega in obstoječega. Njegova brezmejnost je zakoličena s končnostjo vsakega trenutka, iz katerega neprestano izhaja in v katerega vselej znova ponikne. Dao je dinamična celota, v kateri se izniči (ali izenači) vsakršno nasprotje med vidnim in nevidnim, čutno zaznavnim in »nadčutnim«.<sup>69</sup>

*»Dao operates like a mass noun. If X is dao and Y is dao, then the sum of X and Y are dao. This mass-like behaviour of dao gives it the generality of 'being', the Western philosophical concept most confused with dao. Dao, however, is practical, not metaphysical. The interpretation of dao as metaphysical is one of the key mistakes of the ruling interpretive theory.« (Hansen 1989, str. 92)*

Sicer pa to, kot bomo videli, ni edina zanka, v katero se lahko zapletemo, če poskušamo Laozijevo filozofijo interpretirati v skladu z filozofskimi kategorijami zahodne tradicije. Poglejmo si, na primer, prvo poglavje Laozijevega klasika, tisti predgovor torej, v katerem domnevni avtor poskuša razložiti bistvo neizrekljivosti tega zapletenega pojma.

*»道可道非常道，名可名非常名。無，名天地之始。有，名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其(所)<sup>70</sup>郊；此兩者，同處而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。«*

*»Dao, ki ga lahko poimenujemo, ni večni dao. Ime, katero lahko izrazimo, ni večno ime. Pričetek stvarstva imenujemo odsotnost. Mater vsega obstoječega imenujemo prisotnost. Zato se lahko zazremo v globino njegovega bistva, kadar smo resnično brez želja. Kadar smo polni želja, lahko uzremo /zgolj/ površino njegovih oblik. Oboje, /tako prisotnost, kot odsotnost/, ima isti izvor, a različni imeni; oboje lahko imenujemo skrivnost. Skrivnost vseh skrivnosti pa so duri vseh čudežnih pojavov ...« (Laozi 2001, 1/str. 1)*

<i>»道可道</i>	<i>Dao, ki ga lahko izrečemo,</i>
<i>非常道</i>	<i>ni večni dao.</i>
<i>名可名</i>	<i>Ime, ki ga lahko izrazimo,</i>
<i>非常名</i>	<i>ni večno ime.</i>
<i>無名天地之始</i>	<i>Odsotnost pomeni začetek neba in zemlje</i>
<i>有名萬物之母</i>	<i>prisotnost pa mater vsega bivajočega.</i>
<i>故常無欲</i>	<i>Zatorej lahko z večno brezželjnosjo</i>
<i>以觀其妙</i>	<i>dojamem njegova čudesa</i>
<i>常有欲</i>	<i>večno poln/a želja</i>

<sup>69</sup> Zato je vsakršno govorjenje (ali pisanje) o »Laozijevi metafiziki« milo rečeno, problematično.

<sup>70</sup> Pismenka 所 se je pojavila šele v najnovejšem odkritem izvodu, ki je bil v 70-ih letih najden v vasi Mawangdui. Prej znane inačice Dao de jinga je ne vsebujejo.

以觀其微	<i>dojemam zgolj njegovo površino.</i>
此兩者	<i>To dvoje</i>
同出而異名	<i>ima isti izvor, a različni imeni.</i>
同謂之玄	<i>Oboje je nedoumljivo</i>
玄之又玄	<i>v globini nedoumljivosti</i>
眾妙之門	<i>so duri vseh čudes.«</i>

*(Laozi 2001, 1/ str: 1)*

Preden se osredotočimo na razlago osrednjih pojmov tega prvega poglavja, velja razčistiti nekaj očitnih napak, ki se prav v tem uvodnem delu često pojavljajo pri zahodnih (in zlasti »pozahodenih«) prevodih oziroma interpretacijah Laozijevega dela. Prvo tovrstno napako najdemo že v prvem stavku, v katerem je govor o »večnem daotu« oziroma o »večnem imenu«.

Tukaj je v izvirniku uporabljena pismenka »chang 常«, ki pomeni *večno(st)*, hkrati pa izraža tudi pogosto(st) ali običajnost.<sup>71</sup> Ker je razumevanje pojma večnosti v zahodni in kitajski tradiciji različno, je evropocentrični pristop različnih zahodnih interpretov na tem mestu privedel do napačnih prevodov navedenega stavka. V okviru zahodne tradicije je večno tisto, kar je nespremenljivo, npr. v smislu »Božje besede« v večini interpretacij starega evangelija. V sistemu starokitajske miselnosti pa je večna samo premena, torej proces neprekinjenega rojevanja in smrti, nastajanja, spreminjanja pojavnih oblik in odmiranja, ki daje (metafizičen in konkreten) prostor novemu nastajanju. Ustvarjalno silo življenja, iz katerega premena črpa svojo energijo večne geneze, je Laozi poimenoval dao 道 (pot). Dao zato nima konkretne pojavne oblike, temveč Laoziju zavestno pomeni zgolj poskus osmišljenja večne premene, torej večnosti kot take. Dao kot realnost potemtakem obstaja samo v procesu večne premene. Dao, ki ga dojemamo in izražamo s svojimi omejenimi čutili, znotraj omejenega časa in prostora, v katerega nas zapre naše fizično bivanje, je zgolj nepopolna abstrakcija, približek resničnemu daotu, ki je večni. Zaradi pomembnosti tega razlikovanja med konkretno realnostjo in abstraktnimi nazivi, ki tvori perceptivni temelj Dao de jinga, ga Laozi izrecno prikaže že v prvem stavku. Poimenovani dao prav zato ne more biti resnični, večni dao, ker nujno predstavlja zgolj abstrahirani povzetek, dojet in poimenovan na podlagi nezanesljivih čutil subjektivnega, smrtnega, spremenljivega človeka v omejenosti danega trenutka in danega prostora. V logiki klasično kitajskega koncepta dojetosti stvarnosti je to popolnoma jasno in razumljivo. Kljub tej, domala v nebo vpijoči jasnosti pa nam tudi te enostavne predpostavke ne bo mogoče razumeti, če se prej ne otresemo tradicionalnih evropskih perceptivnih struktur in njenih premis. Arthur Walley, ki je še pred dobrim desetletjem v očeh celotne zahodne sinologije veljal za enega največjih avtoritet in za enega najboljših poznavalcev ter interpretov Laozijeve miselnosti, je avtor, katerega prevodi in komentarji Dao de jinga so dolga desetletja tvorili najvplivnejši most med (zlasti angleško govorečim) Zahodom in Laozijevo filozofijo. Cele generacije bralcev in bralk so to filozofijo spoznavale prek njegove interpretacije. In vendar je ta, tako vplivna sinološka avtoriteta že sam začetek, torej ključno perceptivno izhodišče Dao de jinga, prevedla skozi prizmo evropocentričnih spoznavnih ustrojov. Walleyeva interpretacija prvega odstavka se namreč glasi:

---

<sup>71</sup> V epistemologiji tudi: norma.

*The Tao we can speak about, is not the eternal, unchanging Tao. (Laotse, The Way ..., str: 3)*

Kot rečeno, pomeni pismenka *chang* 常, ki prislovno opisuje neizrekljivi, torej resnični dao, večno/večnost, nikakor pa ne tudi nespremenljivosti. Ta pridevnik je zgolj odvečni in hudo napačen plod Walleyeve interpretacije, ki sledi evropskim konceptom, v katerih sta pojma večnosti in nespremenljivosti tako rekoč sinonimna.

Sicer pa prevod prve kitice razmeroma jasno izhaja iz samih metričnih zakonitostih klasičnega kitajskega pismenstva.

Pri prvih štirih vrsticah gre, kot vidimo, za vsebinska paralelizma, za tisti izrazni stil torej, ki je v poslednjih stoletjih pred našim štetjem formalno zakoličil zgodnjo kitajsko poezijo.

Prvi izraz »dao 道« je tukaj uporabljen samostalniško in pomeni »pot«, drugi nastopa v glagolski funkciji in pomeni »govoriti«.

Beseda »ke 可«, ki nastopa med obema izrazoma, označuje možnost.

»Dao, o katerem lahko govorimo«, je v drugi vrstici definiran kot »nevečni dao«.

Isto velja za drugi paralelizem. Tudi prvi »ming 名« je tukaj uporabljen samostalniško in pomeni »ime, naziv, jezik, govorica«, medtem ko nastopa drugi, enak izraz, v vlogi glagola s pomenom »imenovati«.

»Ime, ki ga lahko imenujemo, ni večno ime«, se torej glasi prevod tretje in četrte vrstice.<sup>72</sup>

Drugi, podoben »nesporazum« se v pojavi v tretjem in četrtem stavku, v katerih je govor o prisotnosti (*you* 有) oziroma odsotnosti (*wu* 無).<sup>73</sup> Precej strokovnjakov in strokovnjakinj je mnenja, da Laozi tukaj ne govori o poimenovanju oziroma imenu prisotnosti in odsotnosti, temveč o brezimnosti (*wuming* 無名) in imenu (*youming* 有名).<sup>74</sup> Pismenka *ming* 名 (/po/imenovati, ime) naj bi se po tej teoriji dojemala samostalniško, torej kot drugi del zloženk *wuming* 無名 in *youming* 有名. Sama nasprotujem slednji interpretaciji, in sicer z naslednjimi argumenti.

Prvi izhaja slovnične strukture klasične kitajščine, v kateri se izenačenje med dvema samostalnikoma izraža s pomočjo stavčnih obrazil *ye* 也 ali *yi* 矣. V primeru, da stavek vsebuje besedo v glagolski funkciji, pa to obrazilo odpade. Ker navedena stavka ne vsebujeta nobe-

<sup>72</sup> Ta metrični paralelizem si lahko za boljšo preglednost ponazorimo z naslednjo formulo:

- 1 道可道非常道  
S – M – Gl – N – P – S
- 2 名可名非常名  
S – M – Gl – N – P – S

<sup>73</sup> Običajni prevod terminov *you* 有 in *wu* 無 je bit in nebit oziroma bivajoče in nebvajoče; zaradi pomenskih konotacij, ki jih imajo ti termini v zahodnih filozofskih diskurzih, in ki se ne pokrivajo popolnoma s pomenom obeh navedenih konceptov (gl. pogl. 13.2.2), sem se sama odločila za prevod, ki je najbližji terminologiji sodobne kitajščine in pomensko nevtralnejši.

<sup>74</sup> Oba stavka se v izvorniku glasita: »無, 名萬物之始 i, 有, 名萬物之母«. Zapisi, katerih avtorji se strinjajo z interpretacijo, po kateri tukaj ne gre za opis odsotnosti in prisotnosti (ali bivanja in nebivanja), temveč za opis imena in brezimnosti, postavljajo vejico za pismenko *ming* 名 namesto za pismenki *wu* 無 oziroma *you* 有.



nega od obeh obrazil, mora pismenka *ming* 名 v tem primeru nastopati v glagolski, ne pa v samostalniški funkciji, in torej pomeni poimenovati, ne pa ime oziroma brezimnost.

Poleg tega se samostalniški prevod pismenk »*wu ming* 無名« tudi vsebinsko ne zdi ustrezen že zaradi tega, ker bi tovrstno razumevanje nasprotovalo realni logiki vzročnosti, ki jo Laozi v Dao de jingu vseskozi upošteva. Poglejmo na primer eno vodilnih tovrstnih razlag najstarejšega znanega Dao de jinga v inačici, ki je bila sredi sedemdesetih let odkrita v vasi Mawangdui. Avtor razlage Huang Zhao 黃趙 sodi k interpretom, ki v prvem poglavju zagovarjajo samostalniško dojetje omenjenih terminov. Zato komentira navedeni odstavek takole:

»無名 是萬物的開始, 有名是萬物的祖母«

»Brezimnost je praznačetak vsega obstoječega, ime pa pramati vsega obstoječega.« (Huang Zhao, str.15)

Odstavek, v katerem je govor o izvoru teh terminov, (*»Oboje ima isti izvor, a različni imeni«*),<sup>75</sup> pa razloži takole:

»無名和有名, 這兩種現象, 同樣出於道, 可是他們的名字不一樣.«

»To dvoje, brezimnost in ime, na enak način izhajata iz daota, vendar imata različni imeni.« (p.t.)

Slikovita nazornost kitajščine tukaj zelo natančno prikaže dejanski pomen obravnavanih pojmov. V tem pomenskem sklopu je »brezimnost« lahko samo tisto, kar nima imena. Vsakršno abstrahiranje tega pojma na raven »brezimnosti« kot formalnega imena (naziva, ubeseditve) določenega pojma je kitajščini še vedno tuje, še toliko bolj pa to velja za ustroj klasičnega kitajskega jezika. Če je »brezimnost« torej to, kar je (in Laozi kljub svoji domnevni nedoločljivosti vseskozi govori o stvareh na zelo konkreten način, namreč tako, da jih dojema kot to, kar izražajo), je njena temeljna značilnost v tem, da nima imena. Zato je nedopustno, da avtor že v drugi polovici istega stavka govori o brezimnosti kot o nečem, kar ima ime, drugačno od imena.

Poleg tega ne smemo pozabiti, da Laozi – kot sistematičen protoznanstvenik – že v prvem poglavju Dao de jinga poskuša definirati vse tri osrednje koncepte svojega dela. Poleg nepoimenljivega in neizrekljivega daota sta to prav ideji *you* in *wu*, medtem ko se termina »imena« in »brezimnosti« v smislu »*youming* 有名« in »*wuming* 無名« v »Klasiku« nikoli ne ponovita.<sup>76</sup> *You* in *wu* (prisotnost in odsotnost) sta osrednjega pomena zato, ker tvorita, podobno kot *yin* 陰 in *yang* 陽 v protofilozofskih delih, osnovo bipolarne konkretizacije nepoimenljivega in hkrati temeljni simbolni par nasprotij v okviru komplementarne dialektike, ki tvori rdečo nit Laozijeve filozofije (*gl. naslednjo točko*).

To je pomembno zlasti, če pomislimo, da pri tem ne gre zgolj za vsebinske, temveč tudi in

---

<sup>75</sup> Izvirnik: »此兩者, 同處而一名«.

<sup>76</sup> Z izjemo 32. poglavja, kjer Laozi med drugim pravi »道常無名«, torej »Dao je večni in nima imena«, (Laozi 2001, 32/str: 28), kar je v bistvu krajša ponovitev oziroma povzetek uvodnega stavka

predvsem za metodološke predpostavke. Zato tovrstna »nenatančnost«<sup>77</sup> nikakor ne ostaja omejena zgolj na percepcijo posamičnih terminov, ampak pomembno vpliva tudi na modus dojetja celotnega idejnega sistema, ki prihaja do izraza v Laozijevo delu. Tako prihaja do, milo rečeno, deformacij pomenskega ustroja, ki ne temelji na pojmihi biti in ne-bitu, temveč na holističnem konceptu dinamične komplementarnosti obeh omenjenih entitet.

Zato ni čudno, da se debata o ontoloških razsežnostih Klasika poti in kreposti in o njegovi vlogi v kontekstu tradicionalne kitajske miselnosti v sodobnih sinoloških (zlasti kitajskih) študijah že precej uspešno odvija v znamenju ponovnega odkrivanja in uporabe specifičnih tradicionalno kitajskih metodoloških pristopov in kategorij.<sup>78</sup> Pri tem ne moremo mimo novejših interpretacij izpod peresa najvidnejših predstavnikov mlajše generacije sodobnih kitajskih teoretikov (npr. Wang Bo 王博, Xiang Tuijie 項推傑).<sup>79</sup> Podobne tendence pa postajajo vse vidnejše tudi v zahodnih sinoloških študijah; tako postaja presežanje tovrstne metodološke evropocentričnosti vse vidnejša smernica vodilnih strokovnih publikacij s tega področja. Sicer pa gre pri tem za težnjo, ki ni zgolj razveseljiva, temveč tudi nujno potrebna, kajti le s pomočjo avtohtonih formalno kognitivnih konceptov bo sinologiji kot vedi uspelo najti pot, ki vodi iz slepe ulice »pozahodenih« interpretacij v prostor diskurzov, ki se razvijajo na plodnem območju interkulturnega dialoga.<sup>80</sup>

Kadar torej to temeljno Laozijevo delo prebiramo z vidika logične urejenosti, kakršna je lastna kategorizaciji tradicionalnih evropskih diskurzov, vzbujajo vtis kopice esejističnih spevov v obliki naključnih spoznanj nekakšne »metafizične resnice«.

*»In so far as Chinese metaphysical thinking, in the form of the Yizhuan and the Laozi, preserves the phenomenon of change and transformation as an essence of metaphysical thinking, we may rightly say that Chinese metaphysics is non-metaphysics in the sense of 'quest of being' in the western metaphysical tradition.« (Cheng, 1989, str. 205)*

Morda bi bil za opise Laozijeve kozmogonije bolj primeren izraz »inherentna metafizi-

<sup>77</sup> Feng Youlan, denimo, enači Laozijevo »dao 道« z njegovim pojmom »wu 無« (odsotnost, nič, praznina, nebivajoče), (*prim. pogl. 12.2.2*), pri čemer je utemeljitev tega mnenja zgrajena na logični analizi, ki vse premalo upošteva celotni pomenski in formalni kontekst oziroma notranjo sistematiko strukture njegovega »Klasika poti in kreposti« (*Dao de jing 道德經*). Pri tem je Feng prezrl tudi etimološko bistvo samega pojma dao. Do tovrstnega izenačenja je Feng Youlan mogel priti zgolj in samo zaradi tega, ker je pojem daota prenesel na raven metafizike kot zaključene vede. Fengovo osmišljenje daota reducira njegov pomen na raven abstrakcije in ga s tem izključi iz njegove konkretne življenjske dejanskosti. Ta izgon daota iz ciklične biti tistega časa, ki mu pripada in ki je od njega neločljiv, vodi do interpretacij, ki so sicer same v sebi konsistentne, vendar niso zato – glede na pomensko in formalno strukturo celotnega dela – prav nič manj zmotne. Tovrstne interpretativne napake so v ortodokсни sinologiji precej pogoste; tudi v klasičnih prevodih Laozija v zahodne jezike (A. Walley, R. Wilhelm, itd) takšnih, milo rečeno, zablod, kar mrgoli.

<sup>78</sup> Le-te so namreč – četudi zgolj za nekaj kratkih stoletij – pod vplivom »zahodnih« konceptov zatonile v pozabo.

<sup>79</sup> Njune pomembnejše razprave so v ustreznih strokovnih revijah na voljo tudi v evropskih jezikih, npr. v *Asian Philosophy, Journal of Chinese Philosophy* itd.

<sup>80</sup> To je še toliko pomembnejše, če pomislimo, da sodi sinologija k disciplinam, ki so si cela desetletja privoščile nedopustno in domala popolno ignoriranje potrebe po ustvarjanju kolikor toliko ustrezne metodologije medkulturnih raziskav.



ka«, ki za razliko od starogrške »transcendenčne metafizike« lahko izraža enoto vseh, tako materializiranih kot tudi »nadčutnih« oblik.

### 6.2.3 Dinamika komplementarnosti

Če torej poskušamo Dao de jing 道德經 razumevati skozi specifiko inherentne formalne strukture, ki opredeljuje domala vsa temeljna dela klasičnega daoizma, bomo ugotovili, da »Klasika poti in kreposti« odlikuje sicer samosvoj, a vendar natančen in v sebi zaključen logični ustroj. Temeljne postavke tega sistema prihajajo do izraza v že omenjenih pojmih *dao* 道, *you* 有 in *wu* 無, ki so v kozmogoničnih delih Laozijeve filozofije vse-skozi tesno povezani.

Glede vprašanja o specifiki razmerja med termini *you*, *wu* in *dao* se mnenja stroke razhajajo. V raziskavah 20. stoletja so prevladale tri osrednje interpretacije: prva enači koncept *daota* s konceptom *wu*, druga, obratno, istoveti koncept *daota* s pojmom *you*, tretja pa to razmerje razlaga kot sintetično zvezo, v kateri predstavlja *dao* združitev obeh navedenih bipolarnih konceptov. Najpomembnejše argumente vsake od treh omenjenih interpretacij, ki prihajajo izpod peres nekaterih izmed najvidnejših predstavnikov moderne kitajske oziroma sinološke teorije, bomo na kratko izpostavili v poglavju o ontoloških predpostavkah tradicionalne kitajske epistemologije (gl. 13.2.2). Pri tem je posebej zanimivo dejstvo, da se vse tri, delno med seboj kontradiktorne interpretacije pri dokazovanju svoje pravilnosti opirajo na posamezne dele Laozijevega besedila, ki so ključni za razumevanje navedenega razmerja. Še bolj zabavno je dejstvo, da pri tem delno uporabljajo celo iste fragmente besedila; ker pa so posamične kombinacije teh fragmentov vsakič (pri vsakem od navedenih teoretikov) različne, omogočajo oziroma celo narekujejo (z uporabo formalno popolnoma »čistih« in neoporečnih, a vsakič različnih metodoloških postopkov) popolnoma različne interpretacije.

Vsekakor je bilo razumevanje komplementarne dinamike, ki se kaže v prisotnosti oziroma odsotnosti, v absolutnosti in relativnosti, dinamiki in statiki itn., Laoziju očitno nadvse pomembno, zato ga nazorno opiše že v drugem poglavju, katerega torej lahko razumemo tudi kot neka-kšno dopolnilo prvega. Tukaj neizrekljivost *daota* zamenja dualna kategorizacija obstoječega.

天下皆知	<i>Ko vsi pod nebom spoznajo,</i>
美之為美,	<i>kaj je lepo,</i>
斯惡矣,	<i>nastane grdo.</i>
皆知	<i>Ko vsi spoznajo,</i>
善之為善,	<i>kaj je dobro,</i>
斯不善矣.	<i>nastane slabo.</i>
故	<i>Zato</i>
有無相生,	<i>se prisotnost in odsotnost vzajemno rojevata,</i>
難易相成,	<i>težko in lahko se vzajemno izpopolnjujeta,</i>
長短相形,	<i>dolgo in kratko se vzajemno oblikujeta,</i>
高下相傾,	<i>visoko in nizko sta v vzajemni soodvisnosti,</i>
音聲相和,	<i>zvok in ton sta vzajemno v sozvočju,</i>

前後相隨。  
 常也  
 是以聖人  
 處無為之事，  
 行無為之教。  
 萬物  
 作焉而不辭，  
 生而不有，  
 為而不恃，(SHI)  
 攻成而弗居。  
 夫  
 唯弗居，  
 是以不去。

(Laozi 2001, 2/str. 2)

*spredaj in zadaj drug drugemu sledita.*  
*To je večnost.*  
*Prav zato modrec*  
*izhaja iz opravljanja nedelovanja*  
*in izvaja nauk nedelovanja.*  
*Vse obstoječe*  
*je ustvaril, a ga ne zapušča;*  
*je rodil, a ga ne poseduje;*  
*je storil, a ni od njega odvisen;*  
*je izpolnil, a ne ostaja v njem.*  
*Torej:*  
*prav zato, ker v njem ne ostaja,*  
*ga nikoli ne zapusti.*

V prvem poglavju je Laozi svojo razpravo pričel s postavko, po kateri tisto, kar je izrekljivo, ne more biti večno. Kaj je torej večno? Večno je, kot vidimo ob koncu drugega odstavka (oziroma druge kitice), tisto, kar združuje oba pola dualizmov, naštetih v drugem poglavju. Komplementarna narava večnosti (»absolutnosti«) je torej očitna.

Na kakšen način se binarno strukturirane protipolne pojavne oblike vselej vrnejo k svojemu izvoru? V okviru starogrškega, na transcendentni metafiziki temelječega modela dialektičnega razvoja vlada v medsebojnem boju nasprotij med protipoloma teze in antiteze napetost, iz katere ustvarjalnega naboja vznikne nov rezultat v obliki sinteze. Kaj pa je gonilna sila, ki poganja kolesa te »mehke« dialektike, ki ne temelji na medsebojnem izključevanju, temveč na medsebojni komplementarnosti? V 40. poglavju je Laozi poskušal opredeliti dinamiko tovrstnih procesov:

»反者，道之動，弱者，道之用.«

»Vračanje (krožno gibanje)<sup>81</sup> je gonilo daota in mehko je njegova metoda.« (p.t., 40/str. 35)

Dao torej ni statično abstrakten koncept, temveč proces dinamičnega krogotoka vedno vnovičnega združevanja in vedno vnovičnih ločitev. Kadar oba protipola konkretiziranih

<sup>81</sup> Tukaj prevladujeta 2 različni interpretaciji termina fan 反 (prim. Laozi 2001/str. 35, komentar Chen/Liu) in malce nerodno je dejstvo, da je lahko vsaka od njiju pravilna. Pismenka »fan 反« namreč lahko pomeni »nasprotje«, medtem ko je v gornjem prevodu ta pismenka razumljena kot zgodnja oblika kasneje dopolnjene pismenke iste izgovorjave, namreč kot pismenka »fan 返«, ki pomeni »vračanje« oziroma »krožno gibanje«. V Laozijevega časa oba pomena te besede namreč še nista bila razločena z različnimi pismenkami. V skladu s to prvo interpretacijo, ki je zgoraj nismo navedli, bi se prevod omenjenega stavka torej glasil »nasprotja so gonilo daota«. To bi sicer prav tako potrjevalo načela komplementarne dialektike, vendar v splošnejši, manj eksplicitni obliki. Morda pa gre pri tem stavku tako ali tako za zavestno besedno igro, v kateri je avtor skušal združiti oba pomena v eno sporočilo.

delnih oblik pojavnosti dosežeta skrajno točko<sup>82</sup> (nakopičenosti) lastnosti, ki jo izražata, se vrmeta k svojemu izvoru, ki je večer in brez (*wu* 無) kakršnih koli pomenskih konotacij (*ming* 名); (*»dao chang wu ming 道常無名«*, p.t., 32/str. 29).

Zato ni naključje, da je tudi »večnost (*chang* 常)«, o kateri govori Laozi, ciklična v smislu, da ne izhaja iz nečesa, kar bi bilo od nje ločeno (kot je npr. »stvarnost« ločena od »stvarnika«). Ker izhaja sama iz sebe, nima ne začetka ne konca. Za ponazoritev te predpostavke si oglejmo na primer 2. del 25. poglavja Laozijevega »Klasika«:

有物混成，  
先天地生。  
寂兮寥兮，  
獨立而不改  
周行 而殆 (DAI)，  
可以謂天下母。  
吾不知其名，  
字之曰道，  
強為之名曰大，  
大曰逝，  
逝曰遠，  
遠曰反。  
故道 大，  
天大，  
地大，  
人亦大。  
域中有四大，  
而人居其一焉。  
人法地，  
地法天，  
天法道，  
道法自然。  
(p.t., 25/str. 22–23)

Nekaj nastane iz kaosa,  
rojeno je pred nebom in zemljo,  
samotno in prazno,  
samostojno in nespremenljivo,  
povsod neutrudno,  
kot mati vsega pod nebom.  
Ne poznam njegovega imena,  
zato ga kličem kar dao,  
trudim se, imenovati ga in mu pravim veliko,  
veliko pomeni odhajati,  
odhajati pomeni daljava,  
daljava pomeni vrnitev.  
Zato je dao velik,  
veliko je tudi nebo  
in zemlja  
in človek,  
štiri veličine so torej v prostoru  
in prva med njimi je človek.  
Človek se ravna po zemlji,  
zemlja po nebu,  
nebo po daotu  
in dao sam po sebi<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Ta »skrajna točka« je v kitajščini izražena s terminom »tai ji 太極«, ki se – zlasti v drugih delih klasičnega daoizma, pa tudi v nekaterih kozmogoničnih delih ostalih filozofskih šol – često enači s pojmom »dao 道«.

<sup>83</sup> Izraz »ziran 自然«, katerega sem tukaj prevedla s frazo »sam po sebi«, se je več kot dva tisoč let kasneje pričel uporabljati tudi kot prevod indoevropskih terminov, ki označujejo »naravo«, ali »naravno(st)«. Zato nekateri tudi gornji citat prevajajo z omenjenim terminom. Tak prevod sicer ni napačen, kajti dao se po Laoziju (in tudi po marsikaterem kasnejšem filozofu, ki je upošteval oziroma obravnaval kozmogonične vidike »poti«) lahko ravna tudi po naravi oziroma po naravnih zakonitostih; vendar je v tem primeru je oboje isto, zakaj dao sam po sebi predstavlja tudi naravo oziroma osnovno načelo njenih zakonitosti.

Kot smo videli že prej, je nadvse pomembno, da poskušamo diskurze klasičnega daoizma sprejemati in interpretirati znotraj njihove lastne logike. Če bomo pri tem početju kolikor toliko dosledni, bomo kaj kmalu ugotovili, da Laozijevega dela v ontološkem pogledu ne moremo opredeliti z nikakršnimi izključujočimi koncepti statične biti.<sup>84</sup>

Tako v razpravah o specifični povezavi pojmov prisotnosti (you), odsotnosti (wu) in poti (dao) kot tudi v interpretacijah časovnih vidikov Laozijeve filozofije lahko najdemo kup dokazov za pomembnost povezave celotnega konteksta in posameznih stavkov. Formalna analiza slednjih nas namreč ob neupoštevanju celotne miselne naravnosti lahko zavede v napačne logične sklepe, s tem pa tudi v zgrešene interpretacije tega temeljnega dela starokitajske filozofije.

K takšnim temeljnim nesporazumom sodijo tudi razprave o »Laozijevi metafiziki«. Vprašanje metafizike je pri zgodnjih daoistih, če se spomnimo na vsebinski moto Laozijevega Dao de jing, precej deplasirano. Teorijska srž Klasika poti in kreposti nam namreč vseskozi daje vedeti, da v holističnih svetovih, skozi katere se lebde premikamo, ni ločnice med konkretnim in abstraktnim, ne med fizičnim in duhovnim. Nobena abstrakcija ne more obstajati sama zase, tako kot noben *physis* ne more bivati brez predstave o sebi in svojem okolju. Relativnost, relacija do nečesa, kar ni vseobsežna (torej nujno tudi moja) identiteta, je tisto, kar vsako identiteto kot takšno sploh vzpostavlja.

Druga značilnost tovrstne holistične identitete kot take pa je v njeni možnosti biti poimenovana. Jezik in vse ideologije, ki so obešene na njem, je Laoziju že stvar družbe in družbenosti, s katero se ukvarja v drugem, aplikativnem oziroma političnem delu svojega spisa, katerega smo na kratko obravnavali v prejšnjih odstavkih. Ampak vrnimo se k teorijski srži, skriti v prvem delu, v katerem je govor o Poti. Šele nepoimenljivi dao je pri njem tista točka, ki preseže ne zgolj relativnosti, kakršno poznamo pri Heglovih sintetičnih sintezah, temveč tudi relativizacijo stvarnosti. Kljub temu pa dao ni utelešenje absolutnega, kajti tudi njegovo »bivanje« je pogojeno z vsem, kar presega, z vso relativizacijo relativnih relacij vred.<sup>85</sup>

#### 6.2.4 Spoznavna metoda

Ta relativnost nasprotij, ki so sama po sebi zgolj idejne narave, je torej nujni predpogoj za ubeseditev vsakršnega pojma. Le-ta pa, kot bomo bolj nazorno videli v poglavju o anti-jezikovni struji starokitajske epistemologije (*prim. 13.4.2*) za razumevanje bistva njegovega nauka ni pomembna. Ne samo, da jezik prav nič ne prispeva k razjasnitvi kompleksnih vsebin daotove esence; v Laozijevi spoznavni teoriji so mehanizmi jezikovnega izražanja kvečjemu faktor, ki resnično spoznanje zavira. Spoznavanje daota je torej

»不言之教«

»nauk brez besed« (*p.t., 43/str. 38*).

<sup>84</sup> Za podrobnejšo razlago ontoloških predpostavk klasičnega daoizma gl. pogl. 13.2.

<sup>85</sup> Kot bomo videli v naslednjem poglavju, privede Zhuangzi to vseobsegajočo relativizacijo domala do absolutne popolnosti – in s tem do popolne absolutnosti; vendar se tik pred korakom, ki bi njegova sporočila zakodiral kot statično, abstraktno metafiziko, ustavi. Zanalasč.

Ne samo vseobsežne enovitosti kozmične »poti«, celo vsakršno manifestacijo njenih pojavnih oblik na konkretni ravni materializiranega bivajočega je bolje spoznavati skozi neposredno izkustvo kot prek abstrahiranih »imen«. Laozi tukaj postavi naslednje retorično vprašanje:

»名與身，孰親?«

»Kaj nam je bliže: telesnost ali ime?« (p.t., 44/str. 39)

Besede, jezikovni izrazi, so nekaj, kar človeka v bistvu odtuja od samega sebe:

»希言，自然«

»(Čim) manj govorimo, (bolj) bomo takšni, kot smo.« (p.t., 23/str. 21)

Človek, ki poseduje resnično spoznanje, zato o njem ne govori:

»知者不言，言者不知.«

»Kdor ve, ne govori; kdor govori, ne ve.« (p.t., 56/str. 48)

Ker jezik v bistvu lahko izrazi samo površino, torej samo določene lastnosti spoznavnega predmeta, predstavlja racionalizacijo spoznanja; faktografske informacije torej po Laoziju nimajo nič skupnega z resničnim znanjem:

»知者不博，博者不知.«

»Tisti, ki imajo resnično (spo)znanje, nimajo nakopičenega znanja; kdor ima veliko nakopičenega znanja, pa nima resničnega (spo)znanja.« (p.t., 81/str. 68)

Učenje znanja v smislu njegovega kopičenja nas torej oddaljuje od spoznanja daota. Le-ta se spoznava skozi lastno izkustveno prakso. Za ta proces je značilna obratna reakcija: čim bliže bomo prepoznavanju daota, tem manjše bo postalo naše nakopičeno (torej faktografsko) znanje.

»為學日益，為道日損.«

Pri učenju se naše znanje z vsakim dnem povečuje, pri izvajanju daota (poti) pa iz dneva v dan zmanjšuje.« (p.t., 48/41)

Spoznavna »praksa«, za kakršno se zavzema Laozi, spominja na (budistične) tehnike meditacij, v katerih si človek prizadeva doseči odsotnosti vseh vsebinskih predstav. Vsekakor pa njegova spoznavna metoda temelji na samorefleksiji:

»知人者智，自知者明.«

»Kdor pozna druge, je pameten, kdor pozna sebe, je moder.« (p.t., 33/str. 38)

Tovrstna modrost prihaja od spoznanja večnosti (chang 常).

»知常曰明.«

»Spoznanje večnosti imenujemo modrost.« (p.t., 16/str. 15)

Do večnosti pa se priklopljemo prek uvida v nujnost vseobsežnega soskladja bivajočega.

»知和曰常«

»Spoznanje harmonije imenujemo večnost.« (p.t.)

### 6.3 YANG ZHU 楊朱 (okr. 5.–4. stol. pr. n. št.)

Yang naj bi bil po nekaterih virih Laozijev učenec, po drugih naj bi živel šele po Mencijevi smrti.<sup>86</sup> Vsekakor je imel v obdobju Vzhodne dinastije Zhou 東周 (770–221 pr. n. št.) kar nekaj vnetih privrženecv in njegova filozofija je bila v tistem času precej vplivna, kljub svoji neortodoksnosti – ali pa morda prav zaradi nje. Po legalistični združitvi cesarstva je mojster Yang popolnoma zatonil v pozabo. Njegov nauk, ki se zavzema za senzualizem in neposredni čutni užitek kot edini in poslednji smisel življenja, se je dostojnim konfuciancem moral zdeti neznosno amoralen. Zato ni čudno, da so njegovi nauki ohranjeni zgolj v fragmentarni in nepovezani obliki. Večino teh fragmentov najdemo v 7. poglavju dela Liezi 列子 – po Hu Shijevem 胡適 mnenju je Yang Zhujeva filozofija v tem delu tako ali tako ohranjena zgolj po pomoti, namreč »zaradi neumnosti in nepazljivosti Liezijevih ponarejevalcev« (prim. Hu Shi, str. 176). Tako se imamo »neumnosti in nepazljivosti« končno enkrat zahvaliti za zajeten kupček – zelo nenavadnega in že iz tega razloga nadvse zanimivega – znanja, ki bi sicer za vselej končalo na grmadi državotvorne historiografske morale konfucianskih cenzorjev. Znani moderni in na Kitajskem še vedno cenjeni zgodovinar filozofije Feng Youlan<sup>87</sup> 馮友蘭 se s tako razlago ne strinja. (Sicer pa, kdo bi mu to tudi zameril, ko pa Hu po njegovem mnenju s tovrstnim – spet nedostojnim – namigovanjem oziroma podtikanjem po nepotrebnem blati sloves inteligence in moralne neoporečnosti starokitajskih konfucianskih učenjakov ...) Kakorkoli že, Fengu je ljubša naslednja inačica razlage:

*»There is reason to suppose, that after death of Lao Tzu, his followers, owing to the different interpretations of the meaning of 'Tao', divided into two diametrically opposite schools, the one represented by Chuang Tzu, the other by Yang Chu, just as after the death of Socrates, his followers, owing to the different interpretation of the idea of good, divided into three schools, two of which were diametrical opposite: the Cynics and the Cyreanics. Then came a later Taoist, who, seeing that both schools called themselves Taoists, drew materials from both of them and composed the book, in the name of Lie Tzu, whose existence still lacks historical proof.« (Fung, str. 65)*

Yang je skozi vsa naslednja stoletja pa vse do dandanes na Kitajskem užival dvomljiv sloves ekstremnega egocentrika, radikalnega hedonista in asocialnega individualnega anarhista. Vse te nič kaj laskave nazive si je »prislužil« v glavnem z zgodbo o dlaki, ki opisuje njegov pogovor z učencem Qin Gulijem (禽骨厘):

*»禽子問楊朱曰：去子體之一毛，以濟一世，女為之乎？楊朱曰：世固非一毛之所濟。禽子曰：假濟，為之乎？楊朱弗應。«*

*»Qin Guli je vprašal Yang Zhuja: Če bi lahko rešili svet s tem, da bi žrtvovali dlako s svojega telesa, ali bi bili to storili? Yang Zhu je odgovoril, da z eno samo dlako zagotovo*

<sup>86</sup> Slednja predpostavka zagotovo ne bo držala, saj v Mencijevem delu najdemo pikro kritiko, uperjeno proti temu filozofu (prim. Mengzi 1997, str. 109)

<sup>87</sup> Feng (prim. 2. del pričujoče knjige, pogl. 6.3.2) je bil po Hu Shiju eden prvih kitajskih profesorjev filozofije, ki so svoje interpretacije kitajske miselnosti pisali tudi v angleščini ter jih objavljali v Ameriki. Na zahodu je bolj znan po Wade Gilesovi transkripciji svojega imena in priimka, torej kot Fung Yu-lan.

*ni možno rešiti sveta. Vendar je Qin vztrajal: – Pa denimo, da bi bilo to možno. No, kaj bi storili? – Yang Zhu na to ni odgovoril.» (Liezi, Yang Zhu pian, str. 217–218)*

Za puritansko moralistične konfuciance je bil Yangov molk že več kot dovolj za obsodbo njegove osebnosti kot nezaslišano pokvarjene, pohujšljive in zato javnemu blagru nadvse škodljive.<sup>88</sup> Te obsodbe, kateri smo lahko priča v večini kasnejših Liezijevih komentarjev, ni moglo omiliti niti nadaljevanje zgodbe, v katerem od ne-odgovora zmedeni Qin poišče dodatno razlago pri starejšem disciplu. Iz nje je jasno razvidno, da Yangova odklonitev ne izhaja iz primitivnega egoizma, temveč iz spoštovanja integritete ter nedotakljivosti človeškega duha in telesa (*prim. p.t.*).

Vsekakor je bil Yangov nauk eden redkih ohranjenih filozofij, ki so se v kriznih tranzicijskih časih Obdobja vojskujočih se držav (*Zhan guo 戰國, 475–221 pr. n. št.*) zavzemale za osebno svobodo posameznika. Samovoljnost oblastnikov in njihove morale je šla Yangu očitno precej na živce:

*»乃復為刑賞之所禁勸, 名法之所進退, 遑遑爾.«*

*»S kaznimi in pohvalami se ljudem vse mogoče prepoveduje, po drugi strani pa se jih pri-ganja; vrednotenje in zakoni prihajajo in se spet zamenjajo, tako da so ljudje neprestano zmedeni in nemirni.« (p.t., str. 208)*

Kot pravi daoist je tudi on izhajal iz holističnega pogleda na svet; človeško življenje je videl kot del večnih kozmičnih premen, v sklopu katerih je tudi smrt enakovredna življenju; še več, šele smrt je pravzaprav tista, v kateri postanejo vsa bitja v svojih medsebojnih odnosih takšna, kot v resnici so, namreč enaka in enakovredna, neobremenjena z negotovimi in minljivimi postulati moralnih in političnih položajev.

*»楊朱曰: 萬物所異者, 生也. 所同者, 死也, 生, 則有賢愚, 貴賤, 是所異也, 死, 則有臭腐, 消滅, 是所同也.«*

*»Yang Zhu pravi: To, v čemer se obstoječe razlikuje, je življenje. To, v čemer si je vse enako, je smrt. V življenju so modreci in bedaki, bogati in reveži, v tem je različnost. V smrti pa postanejo vsi zgolj smrdeči, gnijoči kosi mesa. V tem je enakost.« (p.t., str. 209)*

Tudi Yangovi fragmenti, ki opisujejo to neločljivo povezanost bivanja in nebivanja, so običajno napačno interpretirani kot poveličevanje smrti in skrajni nihilizem. Vendar tudi ta, splošno razširjeni predsodek ne drži; kot je razvidno iz naslednjega citata, Yang ni zanikal vrednosti človeškega življenja, ampak ga je zgolj vrednotil kot del vseobsežne relativizacije stvarnosti, v kateri je smrt enakovredna oblika pojavnosti kot življenje. Ko ga eden njegovih učencev, kateremu je ravnokar postalo jasno, da življenje kot tako nima prav nikakršnega posvečenega, višjega smisla, vpraša, ali mar potem ni bolje čimprej umreti in si morda celo sam vzeti življenje, ga Yang Zhu podučil o tem, da je življenje samo po sebi – torej življenje brez visokoletečih, višjih ciljev – edina zares obstoječa vrednota. To vrednoto moramo sprejeti in spoštovati tako, kot sprejemamo in spoštujemo smrt, zakaj oboje je del naravno pogojenega krogotoka bivanja:

---

<sup>88</sup> Medtem ko večina tradicionalnih zahodnih sinologov precej nereflektirano prevzema konfucianske obsodbe tega klasičnega daoista, ga nekateri primerjajo z individualnim anarhistom Maxom Stirnerjem (*prim. Forke, str. 361*).



»楊朱曰：不然，既生，則廢而任之，究其所欲，以侯於死，將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡，無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎.«

»Yang Zhu odgovori: Ne, ni tako. Če že živiš, se ne obremenjuj s tem in pusti življenju prosto pot. Raziskuj njegova poželenja in radosti, ter mirno počakaj na smrt. Ko bo ta enkrat prišla, pa se ti tudi z njo ni treba obremenjevati. Pusti ji prosto pot in raziskuj, kam te bo odpeljala, dokler ne bo vsega konec. Potem pa itak ne bo več nikakršnih obremenitev in vse bo šlo svojo pot. Čemu bi torej hotel pospešiti ali upočasniti tok življenja?« (p.t., str: 217)

Predsodek o njegovem hedonizmu izvira iz njegove skeptične naravnosti do vrednot, ki so ljudem posredovane skozi splošno veljavne moralne postulate. V konfliktnih obdobjih, ki so jih pogojevali spori in hegemonistične težnje posameznih fevdnih oblastnikov in njihovih dvornih ideologov, od katerih je vsak razglašal svojo resnico kot edino veljavno, je ta filozof očitno prišel do zaključka, da takšna splošno veljavna resnica v smislu absolutnega osmišljenja življenja ne more obstajati. Edini konkretni smisel, ki nam kot ljudem, ujetim v bežni trenutek minljive eksistence, preostaja, je prizadevanje za čim večjo zadovoljnost. Zato je Yang zagovornik uživanja lepote življenja, dokler le-to traja.

»恣耳者所欲聽，恣目者所欲視，恣鼻者所欲向，恣口者所欲言，恣體者所於安，恣意者所欲行，夫耳者所欲聞者，音聲，而不得聽，謂之闔聰，目之所欲見者，美色，而不得視，謂之闔明，鼻之所欲向者，椒，蘭，而不得嗅，謂之闔顛，口之所欲言者，是非，而不得言，謂之闔智，體之所欲安者，美厚，而不得從，謂之闔適，意之所欲為者，放逸，而不得行，謂之闔往，凡此諸闔廢虐之主，去廢虐之主，熙熙然以侯死，一日一月一年十年，無所謂養，拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年千年萬年，非吾所謂養.«

»Naj uho poslušaj, kar želi slišati; naj oko vidi, kar želi gledati; naj nos zavoha, kar želi vohati; naj usta povejo, kar žele govoriti, naj si telo odpočije in duh naj počne, kar se mu zahoče. Uho rado poslušaj prijetne melodije. Če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad sluhom. Oko rado gleda lepoto elegance in čutnosti. Če se mu to prepove, potem je to zame nasilje nad vidom. Nos rada vonjave cvetja. Če se mu to ne omogoči, potem je to zame nasilje nad vonjem. Usta rada povedo, kaj je prav in kaj ne. Če se jim to prepove, potem je to zame nasilje nad modrostjo. Telo si rado odpočije v prijetnem udobju lepote; če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad primernostjo. Duh si želi sprostitve in če se mu to ne omogoči, potem je to zame nasilje nad samoumevnostjo. Vsa tovrstna nasilja so razlogi muk in trpljenja. Komur se posreči odstraniti te razloge muk in trpljenja ter tako v miru dočakati svojo smrt, ta po mojem mnenju živi v skladu z nego svoje osebnosti, pa tudi če živi samo dan, mesec, leto ali deset let. Kdor pa ostaja ujet v te razloge muk in trpljenja, je obsojen na klavarno životarjenje, pa četudi bo morda dolgo živel. Tudi če bo (takšno životarjenje) trajalo sto, tisoč ali deset tisoč let, to zame ni nega osebnosti.« (p.t., str: 211)

Predsodek hedonizma je po vsej verjetnosti napačen tudi zaradi tega, ker Yang resničnega uživanja življenjskih radosti ne enači s kopičenjem materialnih dobrin ali politične oblasti, temveč z osebno avtonomijo v smislu občutenja skladnosti s samim seboj.

»翫一時之虛舉，規死后之餘榮，踽踽爾，慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自律以一時，重囚繫梏，何以異哉!«

»Ljudje se potegujejo za nično, hipno minljivo slavo in si prizadevajo za odvečne časti, ki naj bi jih preživele. Tako v bistvu ostajajo osamljeni. Budno pazijo na to, kar vidijo in slišijo, ter si prizadevajo za vrednostne sodbe, ki bi bile v prid njihovemu telesu in duhu. Pri tem pa izgubljajo najdragocenejše trenutke sedanjosti in se ne znajo niti trenutka prepustiti svojim resničnim občutkom. Le v čem se sploh razlikujejo od kaznjencev v verigah?« (p.t., str. 208)

Tako kot sam nikomur ne vsiljuje svojega mnenja, tudi zase zahteva pravico do uresničitve svojih življenjskih idealov in svoje »poti« bivanja. Prej bi torej lahko rekli, da je Yang tisti predstavnik klasičnega daoizma, ki poskuša v svojem nauku najbolj dosledno uresničiti načelo strpnosti in individualne svobode v smislu »živi in pusti živeti«. Seveda pa nosi prav to načelo v svoji srži libertaren politični naboj, kakršnega konfucianci nikakor niso mogli tolerirati.

Prvemu kitajskemu anarhistu, čigar dela so ohranjena, se torej ni godilo prav nič bolje kot vsem ostalim, ki so živeli za njim: državotvorne ideologije oblastnikov so jih vselej pošiljale »na smetišča zgodovine«. Tako kasneje tudi Mencij 孟子 označi Yang Zhuja za nekakšno zver v človeški podobi:

»楊氏為我，是無君也。無父無君是禽獸也。«

»Gospod Yang je bil egoist, torej ni priznaval vladarjev. Kdor ne priznava očetov ali vladarjev, pa je tak kot divje zveri.« (Mengzi 1997, str. 109)

## 6.4 ZHUANGZI 莊子 (okr. 380 – 300 pr. n. št.)

Tudi zgodovinska avtentičnost mojstra Zhuangzija kot avtorja istoimenskega filozofskega dela znanstveno ni utemeljena. Kljub temu pa marsikaj govori za to, da gre pri tem filozofu (za razliko od Laozija, pa tudi Yang Zhuja, ki sta v tem pogledu precej bolj problematična) po vsej verjetnosti le za zgodovinsko osebnost. (prim. Forke I, str. 303)

### 6.4.1 Svoboda brezvladja in korist neuporabnosti

Kakorkoli že: njegovo polno ime se je glasilo Zhuang Zhou 莊周. Rojen je bil v današnji provinci Hunan 湖南. Sprva je v svoji domovini deloval kot nižji uradnik, kasneje pa se je tega birokratskega posla naveličal in se odločil za skromno življenje svobodnega modreca na podeželju. Kljub temu, da mu je vladar dinastije Zhou 周 kar dvakrat ponudil visoko državniško pozicijo, ga čast in slava nista premamila. Obakrat je ponudbo odbil. Na tem mestu velja omeniti znano anekdoto, ki pripoveduje o tem, kako sta k njemu prišla dva vladarjeva odposlanca, da bi mojstru ponudila službo državnega ministra. Zhuangzija sta našla na blatnem obrežju reke Pu, kjer je ravno lovil ribe. Ko je slišal razlog njenega prihoda, ju je vprašal, ne da bi odložil svojo ribiško palico:

»‘吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？’二大夫曰：‘寧生而曳尾塗中。’莊子曰：‘往矣。吾將曳尾於塗中。’«

»Slišal sem, da imajo v državi Chu čudežno želvo, ki je že več kot 3000 let mrtva. Vladar je njeno truplo zavil v svilene rjuhe in ga hrani sredi oltarja v templju prednikov. Kaj

menita, kaj bi bilo teje želvi bolj všeč? Ali vsa ta čast in slava, s katero obsipajo njeno truplo, ali pa bi bila raje še živa in bi svoj rep vlačila po blatu?' Odposlanca sta v en glas odgovorila, da bi bila želva seveda veliko raje še naprej svoj rep vlačila po blatu. Zhuangzi je na to odvrnil: 'No, potlej pa raje odidita v miru, kajti tudi sam raje svoj rep še naprej vlačim po blatu ...'« (Zhuangzi 2001, *Qiu shui*, str. 193)

Vsekakor je filozofska zbirka »Zhuangzi«, še zlasti pa njen osrednji, verjetno ločeno in samostojno zastavljeni del »*Nan hua zhen jing* 南花真經« (Resnični klasik Južnega cvetovja), katerega avtorstvo pripisujejo temu filozofu,<sup>89</sup> nastal v 4. stoletju pred našim štetjem. Država in problematika idealnega vladarja sta v Zhuangzijevi filozofiji potisnjena v ozadje. Veliko bolj ga zanima osvoboditev človeka izpod jarma njegove individualnosti, ki se kaže v materialnem poželenju in duhovnih ambicijah. Izhajajoč iz dosledne nedejavnosti, se ne upira prav ničemu na svetu, kar ga postavi v neranljivi položaj središča vsega obstoječega; prav ta in edino ta položaj mu omogoča vpogled v nasprotja, iz katerih izhaja in v katera se vrača samo Življenje.

Vsa ta nasprotja so nerešljiva in nedeljiva in vsako posamezno mu je enako dragoceno in enako brez vrednosti. To nihilistično, a vse prej kot fatalistično izhodišče prihaja do izraza v Zhuangzijeveh znamenitih zgodbah o »koristi brezkoristnosti« (*Wu yong zhi yong* 無用之用).<sup>90</sup> Poglejmo si eno od anekdot, v katerih je obravnaval to temo, namreč zgodbo z naslovom »*Shan mu* 山木« (Gorsko drevo):

»莊子行于山中，見大木枝葉盛茂。伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：無所可用。莊子曰：此木以不材得終其天年。夫子出于山，舍於故人之家。故人喜，命鑿子殺雁而烹之。鑿子請曰：其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？主人曰：殺不能鳴者。明日，弟子問於莊子曰：昨日山中之木，以不材得終其天年，今主人之雁，以不材死。先生將何處？莊子笑曰：周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎類。若夫乘道德而浮游則不然，無舉無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖。物物而不物於物，則乎可得而累邪？«

»Ko je Zhuangzi nekoč šel preko hriba, je zagledal mogočno drevo z bujnim vejevjem in bogato krošnjo. Poleg njega je stal drvar, vendar ga ni posekal. Zhuangzi ga je vprašal, zakaj ne, in drvar je odgovoril, da je to drevo neuporabno. Zhuangzi je odvrnil: to drevo bo lahko dočakalo naravno smrt, ker ga ni možno uporabiti za nič koristnega. Potem se je skupaj s svojim učencem odpravil z gore v dolino. Tam sta prespala pri starem prijatelju. Ta se je obiska zelo razveselil, zato je ukazal hlapčku, naj zakolje divjo gos in jo pripravi gostoma za večerjo. Hlapček je vljudno vprašal: Katero naj zakoljem? Tisto, ki zna peti, ali tisto, ki ne zna peti? Gospodar je odvrnil, naj zakolje ono, ki ne zna peti. Naslednji dan je učenec vprašal Zhuangzija: Drevo, ki sva ga videla včeraj, se ima za to, da bo dočakalo naravno smrt, zahvaliti zgolj dejstvu, da ni za nič koristnega uporabno. Tale gos

<sup>89</sup> Zhuangzi naj bi več let svojega življenja prebil v gorovju Nan Hua, kjer naj bi nastalo tudi njegovo osrednje delo. Zato ga nekateri viri imenujejo tudi Nan Huazi 南花子.

<sup>90</sup> Na to temo je sicer namigoval že Laozi v tistih delih svojega Klasika poti in kreposti, ki govore o tem, da je edina resnična korist predmetov v njihovi praznini (odsotnosti), *prim. 11. poglavje* (Zhuangzi 2001, str. 10).

pa je morala umreti ravno zato, ker ni od nje nobene koristi. Kaj je torej bolje, mojster? Ali ste na strani uporabnosti ali na strani neuporabnosti? Zhuangzi se je nasmehnil in odgovoril: Sam sem še vedno med obema. Videti je, kot da bi bil koristen, pa to vendarle nisem. To je precej utrujajoče. Če bi bil sposoben zalebdeti po poti krepostnih sil, bi bilo drugače. Ne bi mi bilo mar ne slave, ne obrekovanja, zdaj bi bil zmaj, zdaj spet kača; spojil bi se s premenami časovja in ne bi bil prav nič določenega, oprijemljivega več. Zdaj bi bil zgoraj, zdaj spodaj in moje edino merilo bi bila skladnost. Lebdé bi se spojil s prastarši vsega bivajočega. Lahko bi bil vse in nič hkrati. Pa še utrujen bi ne bil nikoli!« (Zhuangzi, 2001, Shan mu, str. 217)

Wang Fuzhi 王阜志, denimo, takole interpretira sporočilo »koristne nekoristi«:

真正的 »超越萬物« 等於由天空觀點 »接納萬物«. 飛躍萬物之上即是徘徊於萬物之中. 這種辯證論理的關係 – 超越就等於寬綽的返回 – 結束於幾層對話, 論及 »無用« 才是真正的 »有用«.

»Resnična transcendenca vsega obstoječega je 'vključevanje vsega obstoječega', izhaja joč iz vidika neba (kozmosa). Ravno v tem, da se dvignemo nad vse obstoječe, smo zadeli v njegovo jedro. To razmerje dialektične logike – namreč stališče, da je preseganje hkrati vrnitev (iz) prostranosti – se zaključi v več dialogih, ki izražajo, da je prav nekorist resnična korist.« (Wang Fuzhi, str. 115)

V Zhuangzijevi filozofiji je nenehno prisoten tudi odpor do vsakršne prisilne nadvlade človeka nad človekom ali človeka nad naravo. Njegov esej »Ma ti 馬蹄« (O konjskih podkvah), v katerem kritizira latentno nasilnost vsakršne kulture in civilizacije in se zavzema za radikalno svobodo, katere ne enači z neredom, temveč nasprotno, z edinim možnim redom, mu je med drugim prinesel sloves enega prvih anarhističnih mislecev tradicionalne Kitajske.

馬蹄可以踐霜雪, 毛可以禦風寒, 齧草飲水, 翹足而陸, 此馬之真性也. 雖有善台路寢, 無所用之. 及至伯樂, 曰: »我善治馬.« 燒之, 剔之, 刻之, 維之. 連之以羈鞵, 編之以阜棧, 馬之死者十二三矣; 已飢之, 渴之, 馳之, 騶之, 整之, 蠶之, 前有轡飾之患, 而後有鞭策之威, 而馬之死者已過半矣 … 此亦治天下者之過也.«

»Konjske podkve pomagajo konjem stabilno hoditi po snegu in ledu; njihove dlake jih ščitijo pred vetrom in zmrzaljo. Konji se pasejo na travi in se napajajo z vodo, skačejo in tekajo po travnikih. To je v njihovi naravi. Če bi jih postavili v dragocene sobane razkošnih dvorcev, tam ne bi imeli kaj početi. Nekoč se je pojavil Bo Le, ki je trdil, da je odličen krotilec konjev. Zato jih je najprej ožigosal, jim ostrigel grive, jih podkoval in jim nataknil uzde. Zvezal jih je z verigami in vrvmi, jih ogradil z ogradami in hlevi, nakar jih je dvajset do trideset odstotkov poginilo. Potem jim je odtegnil hrano in vodo ter jih silil v divji galop. Tako jih je uril in dresiral, jih od spredaj brzdal z uzdami, zadaj z ostrogami in bičem, dokler jih ni spet poginila še polovica ... Takšni so tudi zločini tistih, ki vladajo svetu.« (p.t., Ma ti, str. 163–164)

Ena temeljnih značilnosti starokitajskega pogleda na svet je, kot smo že večkrat omenili, holistično dojemanje resničnosti, ki vključuje tudi neločljivo povezanost kozmičnih in družbenih elementov. Zato Zhuangzijev anarhizem, t.j. odklanjanje vsakršne prevlade

človeka nad človekom ali človeka (»kulture«) nad »naravo«<sup>91</sup> ne prihaja do izraza zgolj v sferi družbenih stvarnosti; njegovo dosledno odklanjanje prevlade in formalnih oblasti temelji na zanikanju tiste ontološke strukture, ki je pomenila osnovo konfucianskega svetovnega nazora. Zhuangzijeve svet ni razčlenjen na urejene hierarhije podrejanja in prevlade, nadzora in poslušnosti. V tej hierarhični strukturi vidi nemočni poskus (konfucianskega in moističnega) človeka ubežati neoprijemljivosti kozmosa in (zlasti pred seboj samim) prikriti strah vzbujajoče nerazumevanje svojega položaja v njem. Narava in družba zanj torej nista hierarhično strukturirani.

#### 6.4.2 Sanje in smrt

Ta načelna enakovrednost vseh dejavnikov bivanja se zato pokaže celo v egalitarnem položaju različnih entitet človeške zavesti. V zgodbi o lobanji nam Zhuangzi nakaže svet smrti, kjer so stvari postavljene na svoje mesto. V »onostranstvu« torej vlada resnično stanje, neobremenjeno z lažnimi človeškimi strahovi in s hlepenjem po nadzoru in po prevladi. Zato v tej sferi »resničnosti« ni gospodarjev, ne podložnikov (»*wu jun yu shang, wu chen yu xia* 無君於上, 無臣於下«) ...<sup>92</sup> Sicer pa sta, kot bomo videli kasneje, tudi sferi življenja in smrti ekvivalentni; njuno enakovrednost Zhuangzi vselej znova poudarja, zlasti napram ljudem, ki cenijo življenje neprimerno višje kot smrt. Ampak še preden si bomo ogledali tole (smrt povečujočo) zgodbo o Zhuangzijevega dialogu z lobanjo, se za hip posvetimo še drugi navidezni ločnici, ki naj bi razmejevala naše zavedanje na dve ločeni področji. Prvo je stanje budnosti oziroma zavesti in je običajno ovrednoteno višje kot drugo, t.j. stanje nezavednega in sanjskega. Slednje je »manjvredno«, ker se izmika navideznemu nadzoru našega »jaza«.<sup>93</sup> Ker je Zhuangzi načeloma proti kakršnemu koli nadzoru ali nadvladi, tudi v navidezni nadvladi zavednega nad nezavednim vidi absurdni izraz človeške nemoči, njegovega neznanja in strahov. Posamične pojavne oblike zavesti pri njem, podobno kot v budizmu, obstojajo vzporedno in neodvisno ena od druge; med njimi ni časovne ne prostorske kontinuitete. Zato je njihova neodvisnost po eni strani medsebojna, po drugi pa se nanaša tudi na iluzornost možnosti nadzora kakršnega koli zunanjega, arbitrarnega ali neodvisnega »jaza« nad katerokoli obliko (»lastnega«) zavedanja:

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有矣。此之謂物。

»Nekoč (v večerni zarji) Zhuangzi sanja, da je Metulj. Veselo in lahko metuljčka sem ter tja. Sam sebi v radost in zadovoljstvo. Ne ve, da je Zhuangzi. Kar naenkrat se zbudi. Ne ve, ali je Zhuangzi, ki sanja sebe kot metulja, ali Metulj, ki sanja sebe kot Zhuangzija? Zhuangzi in Metulj, torej mora med njima biti razlika. To je sprememba materialnih oblik (fizičnega in organskega).« (p.t., *Jiwu lun*, str. 98)

<sup>91</sup> Primer za kritiko prvega tipa prevlade smo si ogledali v anekdoti o želvi, ki vlačí svoj rep po blatu, primer za drugega pa v gornji zgodbi o konjskih podkvah.

<sup>92</sup> Nič čudnega torej, da se je prvi prevod zahodnega termina »anarhizem« na Kitajskem glasil »*wujun lun* 無君論«.

<sup>93</sup> Katerega obstoja Zhuangzi (podobno kot *chan*) verjetno ne priznava, četudi za to predpostavko v Zhuangzijevega delu nisem našla nobenih konkretnih oziroma izrecnih dokazov.



Zhuangzijeve »Sanje o metulju (*Hudie meng* 蝴蝶夢)« (ali »Metuljeve sanje«) lahko razumemo tudi kot poskus posredovanja razlike med posameznimi entitetami zavesti. Tukaj gre za razliko, ki je hkrati tudi most: sanje so lahko odraz resničnosti v prav tolikšni meri, kot je lahko resničnost odraz sanj. Tisto, kar obe ravni zavesti med seboj ločuje, je zgolj najkonkretnejši trenutek bivanja, čutno zaznavni tukaj in zdaj. To čutno zaznavanje je po Zhuangziju – v tem kontekstu – edini kriterij, ki opredeljuje zavest. Vse to se lepo odraža v strukturi jezika, ki ga uporablja: »*Hudie meng* 蝴蝶夢« lahko namreč prevedemo s stavkom Sanje o metulju, ali pa s stavkom Metuljeve sanje. V izvornem »naslovu« namreč ni izraženo, ali je metulj tisti, ki sanja, ali je »zgolj« predmet sanj. Subjekt in objekt ostajata nerazpoznavna, nedoločena, neizražena.

To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da ne obstajata. Zhuangzi in Metulj, oba imata svojo realnost in vsak zase svojo dejanskost. Med njima ni hierarhične razlike. Ločnica, ki ju kot različni entiteti ločuje, se kaže zgolj v prebliskih samozavedanja in časa, ki le-to določa. Ista ločnica je hkrati tudi most, ki ju povezuje v konkretno identiteto. Zhuangzi in Metulj sta torej entiteti, ki tvorita zgolj različni pojavnimi oblikami identičnosti. Samozavedanje kot temelj zavesti po Zhuangziju torej ni odvisno od oblike mišljenja oziroma govornice. Je zgolj del sistema, omrežja organske povezanosti vseobsežno bivajočega. V vseh Zhuangzijeveh esejih o sanjah lahko zaslučimo prevpraševanje človeške nepotešenosti, ki se ne kaže zgolj v želji po spoznanju, katerega temelj je vselej spoznavanje sebe, temveč tudi v želji po nadzoru, po vedno vnovičnih poskusih po doseganju varnosti v strukturah govornice, s katero konec koncev lahko izražamo samo sami sebe. Hrepenenje po svobodi, ki ga je čutiti skozi ves Zhuangzijeve opus, zato prihaja jasno do izraza v njegovem spominu na dejanskost metuljevih sanj. Zhuangzi kot Metulj ne razpolaga z mišljenjem, ki bi bilo strukturirano na ravni govornice, in ga tudi ne potrebuje. Metulj je tista pojavnost oblika Zhuangzija, ki je svobodnejša, neopredeljena s prevpraševanjem dejanskosti ali z vprašanji njenega nadzora. Spomin na to, svobodno obliko bivanja prihaja jasno do izraza v stavku, s katerim poskuša Zhuangzi opisati to stanje. »*Ziyu shizhi* 自喻適志« lahko razumemo kot samozrcaljenje ali samorefleksijo (*ziyu* 自喻 = samoposredovanje, samoprimerjava v (stanju) ustrežanja (*shi* 適) volji (*zhi* 志)). Običajni prevod slednje pismenke je lahko zavajajoč, kajti pismenka *zhi* je v klasični kitajščini pomensko najbližje izrazom *xinyi* 心意 (duhovni pomen, misel), *jiji* 記意 (spomin) ali *biaozhi* 標誌 (simbolna povezanost, zaznamek, spomenik). Svobodo, ki jo Zhuangzi začuti v svojem bivanju kot metulj, in katero poskuša izraziti s tem stavkom, bi lahko torej poimenovali »svoboda samozavedanja v harmoniji s simbolnim spominom«.

Eksplisitna razlika med obema pojavnima oblikama prihaja jasno do izraza tudi v paralelizmu privedniških izrazov, s katerima ju Zhuangzi opredeljuje. Njegova identiteta Metulja je *xuxuran* 栩栩然 (taka kot živahnost oziroma fleksibilnost), medtem kot je pojavnost oblika človeškega samozavedanja *jujuran* 遽遽然 (taka kot otopelost oziroma determiniranost).

Problem zakoličenja posameznih entitet oziroma vprašanje o tem, katera od njiju je »resnična«, se nakaže šele v dejanskosti, v kateri je Zhuangzi človek. Šele Zhuangzi kot človek se prične vpraševati o tem, ali je človek, ki sanja, da je metulj, ali metulj, ki sanja, da je človek. Vprašanje ostaja brez odgovora. Edino sporočilo, katerega nam Zhuangzi nudi ob koncu eseja, je sporočilo, da med obema entitetama (čepprav sta obe del ene in iste

identitete) mora obstajati ločnica oziroma razlika (*bi you fen 必有分*) in da lahko to razliko poimenujemo metamorfoza oz., točneje, sprememba material(izira)nih oblik (*wuhua 物化*).

W. Bauer tukaj postavlja hipotezo, da se Zhuangzi v tem svojem eseju o sanjah, v katerem poskuša izpostaviti prav problematiko nezmožnosti prosredovanja razločevanja posameznih entitet zavesti znotraj identitete samozavedanja, ni naključno odločil za prehajanje med obliko človeka in metulja. Metulja samega je namreč možno dojeti kot simbol metamorfoze.

»Metulj, ki sam po sebi v svojem razvoju prehaja skozi več metamorfoz, je še posebej jasen in nedvoumen, ter zato nedvomno namenoma izbran, simbol metamorfoze. Prav metamorfoza pa predstavlja enega temeljnih daoističnih izhodišč: seveda gre pri tem za tisto metamorfozo, ki v mislih presega vsakršno spremembo narave in ki naj bi s tem premagala tudi vso grozo smrti. Prikaz trepetajoče negotovosti v vsej navidezni realnosti služi zgolj prenosu človeka v sfero vseobsežne, večne dejanskosti.« (Bauer 1974, str. 75)

Metamorfoza sanj v budnost in nazaj je po Zhuangziju povezana tudi z metamorfozo življenja v smrt in obratno.

»唯予與汝知,«

»Samo jaz in ti veva,«

razloži skozi usta Liezija, ki se pogovarja z lobanjo, katero najde ob poti,

»而未嘗死, 未嘗生也.«

»da kaj takšnega kot življenje ali kaj takšnega kot smrt ne obstoja.« (Zhuangzi 2001, Zhile, str. 201)

Življenje in smrt sta po Zhuangziju kategoriji, ujeti v abstraktno strukturo mišljenja in potrebe po poimenovanju tistega, kar ni možno poimenovati (*dao 道*). Če poskušamo postaviti Zhuangzijevo miselnost v nekoliko širši kontekst tistih družbenih razmer, katere je sooblikoval njen vpliv, lahko razumemo, zakaj se je daoizem kasneje mogel spojiti z na Kitajsko priromanim budizmom v triado budizma, daoizma in konfucianstva, znano pod imenom filozofija *Chan 禪*.

Pomen nepoimenljivega oziroma njegovo ozavedenje je namreč tudi pri Zhuangziju, tako kot v budizmu, tisto, kar pogojuje bivanje, zaznavanje in (ob)čutenje. Ista predpostavka je tvorila že idejno osnovo Laozijevega Klasika poti in kreposti (*Dao de jing 道德經*). Pot (kreposti) je namreč, kot smo izvedeli že koj v prvem verzu tega monumentalnega dela, nepoimenljiva. Morda je eno temeljnih razlik med Laozijem in Zhuangzijem zaznamovala tudi Zhuangzijeva odvrnitev od ideje kreposti: njegov *Resnični klasik Južnih cvetov (Nanhua Zhenjing 南花真經)* sicer izhaja iz (ideje in občutenja) Poti, vendar na njej zavrača vse kažipote, ki vodijo h kreposti. Tako postane krepost z Zhuangzijem nekakšna domena konfuciancev in vsega konfucianskega.

Zhuangzijevo vpliv na kasnejši *chan 禪* je viden predvsem v njegovem stremljenju po nestremljenju ter v navidezni paradoksalnosti dialoga, kakršnega srečamo v znamenitih »Javnih aktih« (*Gong an 公安*) te kasnejše, iz budistične religije izhajajoče filozofije.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Več o tem v poglavju 11.4.3



V Zhuangziju sicer še ni govor o pojmu razsvetljenja in bolj kot meditacija v mirovanju je avtorju (avtorici? avtorjem?) pomembno naseljevanje časa in prostora, v katerem se giblje kot človek, ujet v svojo človeškost.

Vprašanje o tem, kaj pomeni samozavedanje človeka, je pri Zhuangziju tesno povezano z vprašanjem samozavedanja vsega bivajočega. To, nekoliko po religiji zaudarjajočo predpostavko pa Zhuangzi močno omili oziroma celo postavi pod vprašaj s svojim poučanjem čutnostne komponente tega samozavedanja. Čutnost ni zgolj domena življenja; po Zhuangziju je neobhodno povezana z bivanjem, ki pa seveda ni pogojeno z (njegovim konkretnim) življenjem. Ne glede na to, ali je Zhuangzi človek ali metulj, pomembno je to, da čuti svoje bivanje. Liezi je s svojo zgodbo o srečanju z lobanjo, kot vemo, izrekel nekakšno abstraktno določilo, da je ločnica med življenjem in smrtjo prav tako abstraktna kot tista med sanjami in budnostjo. Srečanje samega Zhuangzija z lobanjo je veliko konkretnjše.

»莊子之楚，見空髑髏 然有形。擲以馬捶，因而問之曰：夫子貧生失理而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之丑而為此乎？將子有凍餒之患而為此乎？將子之春秋故及此乎？於是語卒援髑髏枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：向子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？莊子曰：然。髑髏曰：死無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。莊子不信曰：吾使此命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母，妻子，閭裏，知識，子欲之乎？髑髏深頷曰：吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？«

»Nekega dne je Zhuangzi na svoji poti v državo Chu ugledal lobanjo, ki je bila sicer nekoliko pobeljena od vročine sončnih žarkov, vendar še kar dobro ohranjena. Dotaknil se je je z bičem in ji rekel: 'Ali si bil nekoč meščan, ki je od same požrešnosti izgubil razum in zato takole končal? Ali si bil državnik, ki so ga z mečem in sekiro umorili v vojni, v kateri je bila uničena tvoja država? Ali pa si bil pridanič, ki je bil svoji družini samo v sramoto? Ali berač, ki je umrl v mrazu in lakoti? Ali pa si prišel tako daleč po tem, ko si v naravnem toku stvari dosegel visoko starost?' Po teh besedah je vzel lobanjo, si jo položil pod glavo kot blazino in zaspal. Ponoči se mu je sanjalo, da se mu je prikazala lobanja in mu odgovorila: 'Gospod, govorili ste tako lepo, kot kak odvetnik. Vendar so se vaše besede nanašale samo na življenje med ljudmi in na skrbi smrtnikov. V smrti ni ničesar takšnega. Ali želite slišati kaj več o tem?' Zhuangzi je bil za to in lobanja je nadaljevala: 'V smrti ni gospodarjev zgoraj, ne podložnikov spodaj. Tek štirih letnih časov nam je neznan, naše življenje se meri po večnosti. Noben kralj na zemlji ni tako srečen, kot smo mi.' Zhuangzi ni bil tako prepričan o tem, zato je vprašal: 'Če bi jaz s pomočjo kreativnih sil lahko dosegel, da se ti vrne telo, da se ti obnovijo kosti in meso, da se lahko povrneš nazaj k svoji družini, k ženi, otrokom in starim prijateljem, ali ne bi bil ti koj zato?' Lobanja je široko razprla očesni votlini ter namrščila čelo: 'Čemu naj bi odvrnel srečo, večjo od kraljevske, samo zato, da se vrnem v tegobe in skrbi človeškega?'« (p.t., str. 198)

V tem odlomku smo priča nekakšni sintezi metarmofoze »zavesti« (in »nezavednega«): budnost in sanje se v njej prepletata prav tako kot življenje in smrt. Dialog s smrtjo je celo Zhuangziju možen samo v sanjah; dokler je buden in živ, se s smrtjo pogovarja zgolj na ravni metaforičnega. Vse te metamorfoze in metafore, o katerih je tukaj govor, nas prav

hudo napeljujeta na vprašanje metafizike in na vprašanje o tem, ali Zhuangzijev diskurz lahko umestimo v področje nadfizičnih razprav.

Vprašanje metafizike je pri zgodnjih daoistih, če se zopet spomnimo na vsebinski moto Laozijevega *Dao de jinga* 道德經, precej deplasirano. Laozijeva Pot (dao 道), kot vemo, nikakor ni zgolj utelešenje nečesa »absolutnega«, kajti tudi njeno bivanje je pogojeno z vsem, kar presega, z vso relativizacijo relativnih relacij vred.

Zhuangzi privede to vseobsegajočo relativizacijo domala do absolutne popolnosti, vendar se tik pred tem, tik pred korakom torej, ki bi njegov opus lepo in urejeno zakoličil v zloščeno področje metafizičnih razprav, ustavi. Zhuangzi ostaja v umetelnosti svojih dialogov neprekosljiv pragmatik. Ves njegov beg pred kompleksnostjo bivanja, hierarhičnimi strukturami družbe, diktaturami nadzora zavesti, ves njegov beg pred tako imenovano realnostjo, vse to se ne dogaja v imenu nikakršnih svetlih idealov in resnic. Kaj nam lahko Zhuangzi ponudi v zameno za muke, ki jih doživljamo ob branju njegovih zapletenih besedil? Nobene svetle prihodnosti, nobene domovine ali herojstva. Njegov beg pred realnostjo, beg v dejanski svet, kjer lahko spregovorijo tudi metulji ali lobanje, je pogojen zgolj z banalno željo po dobrem zdravju in še boljšem počutju. Ker pa še zdaleč nismo tako daleč, se zaenkrat vrnimo k vprašanju smrti, ekvivalenci Zhuangzijevih sanj.

Tudi ta znameniti rek o smrti kot prostoru, »*kjer ni gospodarjev in podložnikov*« (ne gospodaric ali podložnic), je Zhuangziju ponekod prinesel »sloves« anarhista. Ne glede na problematičnost tovrstnega ukalupljanja starokitajskih idej in idealov v kategorije drugačnih zgodovinskih in kulturnih kontekstov lahko tej predpostavki – z določeno mero zdrave distance oziroma v določenih okvirih – pritrdimo. In ne samo to; pozorno branje *Resničnega klasika* nam odkrije miselnost, katere odpor do vsega, kar je strukturirano v hierarhičnem ustroju razmerij oblasti, presega anarhičnost Bakunina in Kropotkina skupaj. Njegovo hrepenenje po svobodi tišine in glasne radoživosti, budnosti in sanj, se spaja z vednostjo o identičnosti vseh pravic, povezanih z dolžnostjo preživetja. Zanj narave ni, kakor tudi ne obstaja nikakršna ločnica med zavedanjem in bivanjem.

Zhuangzi, katerega je treba brati v kontekstu daoističnih pobegov iz stvarnosti (v dejanskost), seveda spregleda vso ničevost človeškosti in družbe, vseh njunih domnevnih želja, prevar in razočaranj. Zhuangzijev miselni, razumski in umetniški odmik je nedvomno tvorna negacija življenja, zaslepljenega s preobilico bolečih oblik. Sprememba družbe mu je (za razliko od Laozija) deveta briga. Zhuangzi ostaja individualist. Prav nemarno egoistično se zavzema za subjektivno zadovoljstvo. Blagor države mu prav pristrčno dol visi. In kljub temu je bilo njegovo delo »obvezno branje« v vrstah tajnih družb, ki so sopogojevale padec marsikatere dinastije (*prim.: Chesneaux, str. 28–46*).

Mehkoba Zhuangovskih negacij nikoli ne trči ob robove apriornega povečevanja Destrukcije, in Zhuangzijev nič v sebi razpira vsa obzorja možnega in nemožnega. Zhuangzijevo miselnost od sveta »zahodnih« in »pohodnih« nihilistov ločujejo celi svetovi (budnosti in sanj, prostora ter časa). Destrukcija obstoječega v praznino Niča mu je prav tako tuja kot povečevanje (pozitivnih ali negativnih) malikov. Navidezna pasivnost in apolitičnost, ki na prvi pogled vejeta iz njegovih besedil, je zgolj plod takšnega branja (in razumevanja) njegovih del, ki je omejeno na optiko hierarhičnih struktur ume-

tnega prostora in časa. Zakaj vpliv te miselnosti na kitajsko družbo v vseh njenih kasnejših razvpitih ciklih stagnacije in dinamike je često večji, kot bi bilo pričakovati.

Ne sanje, ne smrt – Zhuangziju prav nič od tega ne sodi v kategorijo nezavednega, tako kot vanjo ne sodi življenje, ki ga je moč resnično živeti zgolj skozi prizmo dejanskosti. Zavedanje obstoja, katerega poskuša posredovati skozi večpomenske plasti svojih zgodb, postane kasneje osrednji pogoj zavedajoče se biti, kakršna se kaže skozi razpršene situacije filozofije *chan* 禪.

Zapletanje in prepletanje vseh možnih in nemožnih ravni stvarnosti v eno samo, krhko, a nadvse ljubo in dragoceno bivanje, nas ob branju in prelistavanju Resničnega klasika južnih cvetov vselej znova prestavi v svet smrti in sanj, v edini resnični svet torej, ki si ga lahko privoščimo, če pomislimo, koliko nerešljivih problemov in težav nas čaka v svetu budnosti in življenja.

Zhuangzijeva misel ni toliko družbeno nevarna zaradi svoje »pasivnosti«, »elitizma« in »asocialnosti«<sup>95</sup> kot zaradi svoje (prikrite) radikalnosti. Svetu ne ponuja religije, opija, ki ljudstvo zaziblje v lažni svet utvar za boljše čase v onostranstvu (v kolikor bo poslušalo napotke tostranske oblasti), temveč življenje samo, tukajšnji in zdajšnji trenutek, ki zaobjema življenje in budnost, sanje in smrt.

Življenje v budnosti je odraz sanjske smrti. Zhuangzi, ki umre za to, da zaživi Metulj, je isti Zhuangzi, ki sanja, da je mrtev, ker razume govorico lobanje.

#### 6.4.3 Problemi intersubjektivnosti

Zhuangzija pa niso zanimali samo različni nivoji (oziroma različne pojavne oblike) zavesti, temveč tudi njene funkcije, ki se kažejo, denimo, v zaznavanju in dojetanju resničnosti. Kot bomo videli kasneje,<sup>96</sup> je bil ta lirično navdahnjeni filozof skeptičen glede v njegovem času več ali manj splošno sprejetega mnenja, da predstavlja poimenovanje (ki naj bi temeljilo na zgodovinsko in družbeno etabliranih kriterijih izbora) enega od odločilnih elementov našega dojetanja stvarnosti. Če torej ugotavljamo, da je naše zaznavanje stvarnosti relativno, pa to še zdaleč ne pomeni, da je tudi stvarnost sama nujno nekaj relativnega.

Na tem mestu se lahko za hip pomudimo pri Zhuangzijeви zgodbi o rajski ptici:

»且女獨不聞？昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，秦九韶以為樂，具太牢，以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，游之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱗，隨行列而止，委蛇耳處。彼唯人言之惡聞，奚以夫謔謔為乎？咸池，九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相於還而觀之。魚出水而生，人出水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之為條達而福持。«

---

<sup>95</sup> S takimi in podobnimi atributi ga radi opremljajo tisti moderni interpreti, ki njegovi filozofiji niso ravno najbolj naklonjeni, npr. Forke, Fung, Hu Shi itd.

<sup>96</sup> Gl. pogl. 13.4.4.

»Ali še nisi slišal zanjo? Nekoč se je v obrobju dežele Lu pojavila morska ptica. Cesar dežele Lu jo je sprejel z vsemi častmi in ji izrekel dobrodošlico. Dal jo je prenesti v najvišji tempelj, kjer jo je gostil z najbolj izbranimi vini in ji nudil najočarljivejšo glasbo, ki naj bi ji bila v veselje. Dal je zaklati lepo število goveda in ovac ter ji priredil obilen banket. Ptica pa je ostala mrka in depresivna, niti grižljaja ni hotela pojesti in niti kozarčka popiti. Že po treh dneh je meni nič, tebi nič poginila. To pride od tega, če krmimo ptice z našo lastno hrano, namesto da bi jih krmili s hrano za ptiče. Tisti, ki vedo, da je treba ptiče krmiti s hrano, primerno zanje, bi to ptico spustili v globok gozd, kjer bi počivala na drevju, pustili bi ji veselo poletavati nad peščinami ter lebdeti nad rekami in jezeri. Pustili bi ji, naj si sama nalovi in se nažre drobnih ribic, ki ji teknejo. Sledila bi svoji jati in se ustavljala in počivala tam, kjer bi jo bila volja. Pustili bi ji svobodo gibanja. Ptičem gredo najbolj na živce človeški glasovi. Če bi kje v divjini zaigrali simfonije največjih človeških glasbenikov, bi ptiči takoj odleteli proč, divje zveri bi pobegnile in ribe bi se pred njo skrile v najgloblje vode. Kadar pa to glasbo slišimo ljudje, deremo skupaj in uživamo ob njej. Riba lahko živi samo v vodi, človek pa v njej umre. Ker imata torej oba (riba in človek) različne lastnosti, je različno tudi tisto, kar ljubita ali sovražita. Zato davni modreci posameznih sposobnosti in obnašanja niso merili z enotnimi kriteriji. Ime se ustavi pred stvarnostjo. Pomen se oblikuje v ustreznosti.« (Zhuangzi 2001, Zhi le, str. 200)

Šele na podlagi zavedanja o tem, da živimo v različnih svetovih, lahko navežemo pristne medsebojne stike. Uresničenje takšnih stikov pa je zopet dokaz za to, da živimo vsi v enem, enotnem svetu. To pa je seveda šele predpostavka Zhuangzijeve metode dojemanja in posredovanja. Tukaj še zdaleč ne gre za logično sistematizacijo (zaznane) resničnosti. Pripombe nomenalista Hui Shija 惠施 (Huizija 惠子) v temeljnem Zhuangzijeve delu vselej predstavljajo tisto vrsto argumentacije, ki skuša iz predpostavk izvajati logične, univerzalno veljavne sklepe. In se pri tem, seveda, kot vselej, nemalo osmeši.

... Če kot človek ne moreš poznati ptičev, ker nisi ptič, bi vendar moralo veljati tudi, da ne moreš poznati rib, ker nisi riba? Zhuangzi ni prepričan, da je stvar tako enostavna. Prisluhnimo še anekdoti o »Ribjem veselju« (Yu le 魚樂) iz sklopa »Jesenskih voda« (Qiu Shui 秋水) Zhuangzijevih »Zunanjih poglavij« (Wai bian 外編):

»莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：‘鱗魚出游從容，是魚之樂。’惠子曰：‘子非魚，安知魚之樂？’莊子曰：‘子非我，安知我不知魚之樂？’惠子曰：‘我非子，故不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。’莊子曰：‘請循其本。子曰’汝安知魚樂‘云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。’«

»Zhuangzi in Huizi se sprehajata po mostu nad reko Hao.

Zhuangzi pravi: 'Kako lahko potujejo bele ribice sem ter tja – to je ribje veselje!'

Huizi odvrne: 'Saj vendar nisi riba, kje pa lahko veš, kaj je ribje veselje?'

Zhuangzi mu ne ostane dolžan: 'Saj vendar nisi jaz, kje pa lahko veš, da jaz ne vem, kaj je ribje veselje?'

Huizi se ne dá: 'Jaz sicer nisem ti, zato te ne morem razumeti, vendar pa tudi ti nisi riba in zato ne moreš razumeti rib. To je vse.'

Zhuangzi zaključí: 'No, pa se vrniva na začetek. Vprašal si me: Kje pa lahko veš, kaj je ribje veselje? To pomeni, da si takrat, ko si me to vprašal, že vedel, da to vem. No, to vem na mostu nad reko Hao.'« (p.t., Qiu shui, str. 193–194)

Hm. Ali se je Zhuangzi tukaj poigral s sofizmi? Če upoštevamo sociokulturni kontekst tradicionalne Kitajske v času, ko je (ali naj bi) to delo nastalo, bomo prej pomislili na to, da je Zhuangzi s to anekdoto resnično hotel povedati, posredovati, sporočiti nekaj vsebinskega. V njenem kontekstu in v njeni obliki lahko že zaznamo specifično vrsto pogovora, ki je svoj največji razcvet doživela po srečanju daoizma z določenimi elementi budizma, torej v že omenjenih »Javnih aktih« filozofije *chan*. »Čisti pogovori« (*Qing tan 清談*), o katerih je govor v (deklarativno nepisnem) chanu, naj bi zaobjemali celoto (torej tudi omejenosti) vseh in vsega, kar je v njih udeleženo. Spoznanje v tem kontekstu ni samo beseda, hipoteza, miselni konstrukt, ki ga je mogoče zapisati in tako overiti, temveč stvar sama. Overitev spoznanja je torej lahko zakoličena zgolj z njegovim dejstvom.

Zaznavanje po Zhuangziju torej ni pogojeno s kriteriji objektivnosti (dogovorjenih imen, *ming 名*), temveč s stvarjo samo, torej z razumevanjem in njegovim situacijskim kontekstom. Dinamika omejenosti v intimo posameznice ali posameznika na eni ter nepreglednih, kontinuiranih spojitvah vseh posameznih svetov v enega samega na drugi strani prežema naše bivanje in ga postavlja v tisti okvir, ki mu pravimo čas in prostor. Ta dinamika omejenosti in združevanja je seveda tesno povezana z intersubjektivnim doživljanjem in sooblikovanjem resničnosti. S tem pa smo končno zopet pristali tam, kjer smo začeli: pri vprašanju komunikacije.

## 6.5 LIEZI 列子 IN HUAI NANZI 淮南子

Tudi knjiga »Liezi 列子« istoimenskega avtorja<sup>97</sup> naj bi po nekaterih virih nastala že v 5. stoletju pred našim štetjem. Vendar so raziskave pokazale, da so bili vsaj deli tega klasičnega daoističnega teksta – če že ne vsa knjiga – napisani šele v 3. in 4. stoletju našega štetja. Liezijev nihilizem je radikalnejši od Zhuangzijevega. V sedmem poglavju te knjige naletimo celo na posamezne Yang Zhujeve ideje, ki pa so tako spretno skrite med vrsticami, da jih ni opazilo niti budno oko konfucianskega puritanstva. V središču Liezijevega nauka je pojem praznine (*xu 虛*) kot nekakšna odpoved vsakršnemu potrošništvu in vsakršni navezanosti na materialne ali duhovne dobrine, hkrati pa kot resignirana zavest o ničevosti lastnega sebstva in vsega bivajočega. V Liezijevem delu je čutiti močan vpliv budizma, značilni ton njegove filozofije pa v bralstvu kljub vsemu običajno vzbudi vse prej kot veselje do življenja, kakršno se iskri med vrsticami Laozijevih in Zhuangzijevega, s pozitivno energijo nabitih spisov.

V 2. stoletju pred našim štetjem naj bi kot rezultat skupinskega dela nastalo četrto klasično delo daoistične filozofije, enciklopedija »Huai nanzi 淮南子«, ki jo je dokončno uredil eklektik Liu An 劉安. »Huai nanzi 淮南子« vsebuje tudi precej legalističnih elementov, v daoistični nauk pa vpelje nov pojem človeškega ideala, tako imenovanega »resničnega človeka« (*zhen ren 真人*). Ta idealni model človeka so daoisti našli v neodvisnem modrijanu. Bistvo njegove modrosti je v tem, da se mu posreči najti pot iz nepregledne raznovrstnosti nazaj v vseobsegajočo preprostost celote. Nasprotje med to celoto, ki je sestavljena iz obeh antagonističnih principov yin in yang, rojeva vse obstoječe, torej

---

<sup>97</sup> Obstoj Liezija kot zgodovinske osebnosti še vedno ni dokazan.

vseh »deset tisoč stvari« (*wan wu* 萬物). Liezijeva obsežna kozmogonija je kasneje močno vplivala tudi na nastanek neokonfucianske filozofije.

Zbirka »*Wenzi* 文子«, ki je nastala v 3. stoletju našega štetja, v bistvu predstavlja popularizirano inačico »Huai nanzija 淮南子«. V tem delu najdemo tudi mnoge namige na obstoj »alkimističnih« tehnik, zato mnogi v njem vidijo nekakšen vezni člen med daoiistično filozofijo in kasnejšo ljudsko religijo.

## 7 MOIZEM (MO JIA) 墨家 IN NOMENALIZEM (MING JIA) 名家

### 7.1 SPLOŠNO: PACIFISTIČNA ETIKA IN OSNOVE ANALITIČNE EPISTEMOLOGIJE

Prvi in najbolj znani predstavnik moistične šole, filozof Mo Di 墨翟 (479–390 pr. n. št.), je v svojih teoretičnih izhodiščih prevzel in po svoje prikrojil precej idej konfucianskega nauka, čeprav sta šoli po letu 350 pr. n. št. druga drugo močno kritizirali. Vsekakor je tako Konfuciju kot tudi Mo Diju skupna pacifistična tradicija državnice Lu 魯, ki je poudarjala pomembnost ljubezni med ljudmi, obtoževala agresivnost vojn in se zavzemala za tiste vladarje, ki so zaradi svoje modrosti in izkušenosti tudi resnično zaslužni. Poleg tega je obe šoli povezovalo izrecno zanimanje za teorijo državnosti in politiko. Njune teorije pa so vsaj do 3. stoletja pred našim štetjem v kitajski družbi imele približno enak vpliv. Čeprav sta obe šoli zagovarjali humanizem, sta pri tem izhajali iz različnih konceptualnih osnov: Konfucijeva »človečnost« (*ren* 仁) temelji na družbi, Mo Dijeva »vseobsegajoča ljubezen« (*jian ai* 兼愛) pa je odvisna od neba in ima izrazito religiozen značaj. Mo Di je bil prepričan, da nebo kot najvišje božanstvo ljudem nudi pravičnost, ki jo je mogoče uresničiti samo z radikalno in povsod prisotno ljubeznijo med vsemi ljudmi. V filozofskem pogledu so bile moistične predstave o aktivnem in vplivnem nebu seveda nezdržljive s konfucianskim, v tem pogledu fatalističnim naukom, katerega fatalizem se odraža v življenjski usodi oziroma poslanstvu (*ming* 命) vsakega posameznika. Moisti so bili mnenja, da ima vsak človek – seveda z moralno omejitvijo volje neba – pravico in dolžnost, da postane gospodar lastne usode. Iz tega naj bi ljudje črpali aktivno energijo za vse svoje dejavnosti. Moisti so v zvezi s tem uvedli pojem, ki je drugim kitajskim tradicionalnim ideologijam povsem tuj; to je pojem profita, povezan z doslednim upoštevanjem načela koristnosti. Z vsesplošno bedo in revščino najširših slojev prebivalstva so utemeljevali tudi načelo zmernosti in varčnosti, ki bi po njihovem mnenju moralo postati eno pglavitnih meril za vso družbo. Moisti so bili mnenja, da je vse, česar ljudstvo ne potrebuje, tudi za višje družbene sloje odveč ali celo škodljivo. Tudi v tem pogledu so se dodobra sprli z zastopniki konfucianskega nauka, ki so vselej poudarjali pomen obredov: tako so na primer moisti izrecno zavračali drage in dolgotrajne konfucianske pogrebe, ki so po njihovem mnenju po nepotrebnem zmanjševali produktivno moč prebivalstva, in ostro kritizirali vsakršno razkošje – lepa in dragocena oblačila in nakit, pretirano dobro hrano in celo glasbo. Tako v klasičnem moističnem delu »*Mojster Mo*« (*Mozi* 墨子), ki povzema nauk Mo Dija in njegovih naslednikov, najdemo celo poglavje, ki zelo podrobno



utemeljuje nekoristnost in škodljivost sleherne glasbe. Ta pa je bila v konfucianstvu eden bistvenih elementov državnih ceremonij in je sploh vedno igrala zelo pomembno vlogo kot eden osrednjih dejavnikov »pravilne« socializacije ter nege osebnosti, ki privede posameznika do »človečnosti« (*ren 仁*) ter s tem omogoča harmonijo celotne družbe.<sup>98</sup>

Za razliko od konfucianskih klasikov najdemo v moističnih spisih veliko opisov najrazličnejših duhov in demonov. V preprostem žrtvovanju in čaščenju teh duhov je Mo Di videl zelo priročno orodje za vzgojo ljudi v strahospoštovanju in pokorščini. Poleg tega je duhovom treba izkazovati spoštovanje, saj se z nadzemeljskimi pojavi ni dobro igrati. Včasih pa je v »Moziju« med vrsticami razbrati tudi namig, da tovrstno čaščenje v nobenem primeru ni škodljivo – tudi če duhovi v resnici sploh ne obstajajo.

V obdobju dinastije Han 漢 (206–220 pr. n. št.) je ta izredno zanimiva in samosvoja filozofska šola skoraj popolnoma izginila. Posamezni izobraženci iz poznejših obdobj, kot na primer konfucianec Dong Zhongshu 董仲舒, pa so vselej znova prevzemali posamezne moistične ideje in jih skušali vključevati v lastne filozofske sisteme. V obdobju kulturne obnove, ki jo je sprožilo gibanje 4. maja za časa Republike Kitajske, je moizem za nekaj časa zbudil povečano zanimanje širših krogov tako imenovanih »novih intelektualcev«, ki so v njem videli kitajsko različico krščanstva. Dandanes pa je moizem, kot rečeno, na Kitajskem pomemben predvsem zaradi svojih spoznavnoteoretskih in logičnih izhodišč. Le-ta so nadgradili tako imenovani »Pozni moisti« (*Houqi Mojia 後期墨家*) ter predstavniki *Šole imen oziroma Nomenalistične šole* (*Ming jia 名家*). Teorije Poznih moistov so zbrane v osrednjem kanonu moistične šole (zlasti v poglavjih 40–45). Pri tem je šlo za filozofe, ki sicer niso bili neposredni Mo Dijevi učenci, vendar so sprejeli bistvene vidike njegovega nauka. Najpomembnejši med njimi so Xiang Fuzi 相夫子, Xiang Lizi 相里子 in Deng Lingzi 鄧陵子. Vsak od njih je zastopal oziroma se posvečal različnim vidikom Mo Dijevih teorij. Ustanovili so tri, med seboj v glavnem sprte šole; vsaka od njih se je namreč razglasila za edino pravo naslednico mojstrovih nauk. Tako lahko v »*Han Feiziju 韓非子*« o njih preberemo naslednji komentar:

»自墨子之死也, 有相里氏之墨, 有相夫氏之墨, 有鄧陵氏之墨, 故孔墨之後, 儒分為八, 墨離為三, 取捨相反不同, 而皆謂真孔墨.«

»Po smrti mojstra Moja so ostale šola gospoda Xiang Lija, šola gospoda Xiang Fuja in šola gospoda Deng Linga. Po Konfuciju in Mo Diju se je torej konfucianska šola razcepila na osem, moistična pa na tri struje. Njihove usmeritve so bile različne in često med seboj kontradiktorne, in vendar se je vsaka od njih razglasila za edino resnično naslednico konfucianizma oziroma moizma.« (*Han Feizi*, str. 41)

Za osrednji predmet naše razprave so zanimive tudi teorije in disputi glavnega in najbolj znanega predstavnika Nomenalistov, Gongsun Longa 公孫龍, ki jih bomo zato na kratko obravnavali na koncu pričujočega poglavja.

---

<sup>98</sup> Spoznavnoteoretski vidiki in posledice spora med konfucianci in moisti so podrobneje obravnavani v poglavju 13.4.1 pričujoče knjige.



## 7.2 MO DI 墨翟, MOISTIČNA ŠOLA TER NEOMOISTI

Čeprav sta Mo Di in po njem poimenovana moistična šola – morda ravno zaradi zgoraj omenjenega vpliva nove politične levice v devetnajstem in dvajsetem stoletju – na Zahodu najbolj znana po svoji, za kitajske razmere nekoliko samosvoji etiki, je bil njihov glavni predstavnik zelo pomemben tudi kot eden prvih začetnikov značilno kitajske spoznavne teorije. V svojih jezikoslovnih študijah, v katerih je izhajal iz predpostavke o odsotnosti jasne ločnice med stvarnostjo in njenim jezikovnim poimenovanjem, je razvil specifičen sistem kitajske logike.

Kot rečeno, je moistični kanon Mozi zbirka disputov, ki obravnavajo zlasti vprašanja etike in epistemologije, ukvarjajo pa se tudi z različnimi teorijami znanosti, z matematiko, fiziko, mehaniko in optiko.

Mo Di je bil eden prvih znanih kitajskih filozofov, ki je poskušal osnovati sistem protoznanstvenih idej. Zato je pomemben tudi kot eden prvih sistematičnih metodologov kitajske klasike.

### 7.2.1 Dejstva in možnosti

Posebno zanimanje med sodobnimi kitajskimi filozofi in jezikoslovci je vzbudilo ponovno odkritje kategorij dejanskosti in možnosti, ki jih je Mo Di uvedel pri dojemljanju časa in prostora. Pri tem velja omeniti njegov znameniti citat, v katerem pravi:

»且入井非入井也«

»V bodoče skočiti v vodnjak ni enako kot skočiti v vodnjak« (Mo Di 2001, Xiao qu, str. 175)

Ta citat razlaga s teorijo, po kateri sodi sedanjost (= »skočiti v vodnjak«) skupaj s preteklostjo v kategorijo dejstva, medtem ko sodi prihodnost v domeno abstrakcije, torej nedejanskega, nerealnega, ki se lahko manifestira zgolj v kategoriji možnosti. Tovrstna kategorialna razmejitev dojemljanja stvarnosti je še danes prisotna v ustroju sodobnega kitajskega jezika, ki bodočih dejanj, dogodkov ali stanj ne izraža na morfološki ravni, temveč s pomočjo modalnih glagolov, v kolikor prihodnost določene povedi ni razvidna iz sobesedila. Predpostavka kategorične razčlenitve stvarnosti v sferi dejstva na eni in možnosti na drugi strani je odločilno vplivala na moistično dojemljanje razmerja med časom in prostorom (gl. 13.3.3).

### 7.2.2 Zametki metodologije znanosti: pojmi, teorije in podmene

Nova spoznanja so za moiste plod opazovanja, dojemljanja in posredovanja ter plod vzajemnosti, ki prihaja do izraza z dialektiko debat in disputov (*bian* 辯). Zato se moisti, zlasti Pozni moisti, v strokovni literaturi često imenujejo tudi Dialektiki (*Bianzhe* 辯者).<sup>99</sup>

Prvi in odločilni korak pri pridobivanju novih spoznanj je v razjasnitvi pojmov in v ustvarjanju natančnih terminov, ki naj bi jih bilo potrebno pravilno, torej smiselno razčleniti in vključiti v logično strukturiran epistemološki sistem. Tako v 45. poglavju moističnega kanona preberemo naslednjo definicijo njihovih izhodišč:

<sup>99</sup> Ta naziv se še pogosteje uporablja za označevanje nomenalistov.

»夫辯者將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉，摹略萬物之然，論求群言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予.«

»Dialektiki razjasnjujejo ločnico med obstoječim in neobstoječim, vzpostavljajo mejo med urejenim in kaotičnim, razlagajo stične točke in razmejitve med identiteto in diferenco ter raziskujejo zakonitosti razmerja med imenom in stvarnostjo. /Poleg tega/ zakoličujejo koristno in škodljivo, določajo utemeljeno in dvomljivo in razmišljajo o razlogih in kakovosti obstoječega. /Pri tem/ uporabljajo /metodo/ primerjave v raziskovanju besed in pojmov. S pomočjo imen /ustroja jezika/ sklepajo na stvarnost in /v ta namen/ raziskujejo pomene izrazov. V teorijah izpostavljajo vzroke, in jih tako razvrščajo v kategorije, katere so orodje dožemanja in posredovanja.« (p.t., str. 173)

Kategorije predstavljajo moistem temeljno orodje izpeljevanja teorij. Le-te temeljijo na podmenah. Podmene, torej predpostavke različnih možnih razlag in utemeljitev, delijo moisti na dve vrsti, namreč na *huo* 或 in *jia* 假. Obe besedi sta pojmovno še najbližje našemu izrazu »možnosti«, razlikovanje med njima, kakršno vpeljujejo moisti, pa se ne osredotoča na ločnice kvantitativnih kriterijev, kakršni se uporabljajo v zahodni tradiciji pri diferenciranju med tezami in hipotezami. Moistična ločnica med obema kategorijama podmen temelji na vsebinskih diferenciacijah med tistimi predpostavkami, ki izhajajo iz sklepanja, temelječega na realno danih pogojih in na obstoju določene možnosti (katere sodijo, kot vemo, v domeno prihodnosti), ter onimi, ki se oblikujejo iz resničnostnih sodb o stvarnosti. Slednje niso nikoli identične s samo stvarnostjo, temveč se z njo pokrivajo zgolj deloma.

»或也者，不盡也，假者今不然也.«

»To, kar je možno, ni dokončno, in to, kar se lahko predpostavi, sedaj (še) ni tako.« (p.t.)

V svojih disputih se moisti obrobno ukvarjajo tudi z zakoni vzročnosti in ugotavljajo, da ima vse, kar obstaja, svoje razloge oziroma vzroke.

»故所得而后成也.«

»Vzrok je tisto, kar mora obstajati, da lahko potem nekaj nastane.« (p.t., *Jing shang*, str. 276)

Vendar pa vzroki niso vselej popolni; moisti jih delijo na »velike« vzroke, ki so nujni za nastanek oziroma izpolnitev določene situacije, in na delne (»majhne«) vzroke, ki lahko nastanek določene situacije sicer pogojujejo, ni pa to nujno:

»故。小故有之，不必然，無之，必不然.«

»Vzrok: kadar obstoja majhen /delni/ vzrok, potem ni nujno, da je tako; kadar pa ne obstaja, potem nikakor ne more biti tako.« (p.t., *Jing shuo shang*, str. 287)

Moisti so poskušali postavljati tudi prve definicije spoznavnoteoretskih terminov, pri čemer so trčili ob problematiko razmerja med besedami in njihovim pomenom. Pri tem je zanimiva njihova predpostavka, da naj bi se pomenske ravni besed »premikale« (*行xing*), kar naj bi privedlo do različnih možnosti razumevanja oziroma dožemanja posamičnih terminov.

»夫辭以故生，以理長，以類行.«

»Besede so rojene iz stvarnosti (razloga). Razvijajo se s pomočjo zakonitosti in se premikajo v skladu z (metodami) razvrščanja.« (p.t., *Da qu*, str. 172)

To nekoliko spominja na Heglovo idejo samopremikanja<sup>100</sup> pojmov.

### 7.2.3 Problem identitete in difference

Tako kot se pomenske različice ene in iste besede lahko med seboj razlikujejo, je lahko en in isti pojem izražen z dvema ali več različnimi besedami.

»知狗而自謂不知犬過也.«

»Kdor pozna psa in hkrati trdi, da ne pozna cučka, je v zmoti.« (p.t., *Jing xia*, str. 286)

Pes je namreč pravzaprav isto kot cuček.

»狗犬也.«

»Pes je cuček« (p.t., str. 283)

Vendar se pomeni istih pojmov, izraženih z različnimi besedami (t.j. sinonimi), med seboj lahko razlikujejo glede na situacijski kontekst, v katerem se pojavljajo.

»狗犬也，而殺狗非殺犬也.«

»Čeprav je pes isto kot cuček, pa ubiti psa ni isto kot ubiti cučka.« (p.t.)

Na vprašanje o tem, ali je pes isto kot cuček, lahko torej odgovorimo pritrdilno, ali pa nikalno. Isto pomenita oba izraza v primeru, da izražata eno in isto realnost. Njuna identiteta je v tem primeru ponovljena.

»二名一實，重同也.«

»Kadar /označujeta/ dve imeni eno in isto stvarnost, je to ponovljena identiteta.« (p.t., *Jing shuo shang*, str. 293)

Kadar pa imamo dve stvari, gre nujno za diferenco (torej tudi v primeru, da imata obe isti naziv):

»二必異«

»Dvoje je nujno različno.« (p.t.)

Sicer pa sta tudi sama pojma identitete in difference relativna; njuna definicija je možna zgolj v parcialnem smislu, t.j. v povezavi s konkretnimi relacijami, na katere se nanašata:

»不外於兼，體同也，俱處於室，合同也，有以同，類同也.«

»Kar ni zunaj združitve, je identiteta telesa /fizične pojavnosti/. Kar se nahaja v istem prostoru /na enem in istem mestu/, je identiteta bivanja. Kar ima iste lastnosti, je identiteta vrste /kategorije/.« (p.t.)

Analogne ugotovitve veljajo za pojem difference:

»二也，不連蜀，不體也，不同所，不合也，不有同，不類也.«

»Kadar dvoje ni povezano, ne gre za identiteto telesa /fizične pojavnosti/. Kar se ne nahaja na identičnem mestu /v enem in istem prostoru/, ni združeno. In kar nima identičnih lastnosti, ne sodi v /eno in isto/ vrsto /kategorijo/.« (p.t.)

<sup>100</sup> »Selbstbewegung«.

Število ena lahko pomeni tudi celoto. V tem smislu je razumeti tudi navidezno paradoksalen moistični stavek, ki pravi:

»一少於二而多於五.«

»Ena je lahko manj od dve, lahko pa je tudi več kot pet.« (p.t. *Jing shuo xia*, str. 296)

Sledi podrobnejša razlaga tega navideznega paradoksa:

»一. 五有一焉, 一有五焉, 十二焉.«

»Ena/enota: v petih je ena, v eni je petero; v /število/ deset sta dve taki /peterni/ enoti.« (p.t., str. 302)

#### 7.2.4 Kategorije

Pri nekoliko bolj poglobljenem razmišljanju o načinu oziroma o metodah vzpostavljanja kategorij moisti seveda trčijo ob problem kriterijev, ki tvorijo razmejitve med njimi. Če želimo dva predmeta (ne glede na to, ali sta konkretne, ali abstraktne narave) umestiti v isto kategorijo, morata imeti vsaj eno skupno lastnost, torej si morata biti v nečem podobna, čeprav nista identična.

»效者為之法也, 所效者所以為之法也, 故中效則是也, 不中校則非也, 此效也.«

»Podobnost je /tukaj/ norma; vse, kar /si/ je podobno, tej normi ustreza. Podobnost je torej /v tem pogledu/ kriterij med resničnim in neresničnim.« (p.t., *Xiao qu*, str. 174)

Kar se tiče zgoraj omenjenega »razvrščanja« pojmov, so moisti poznali krovne kategorije in podkategorije oziroma množice in podmnožice (xiao ming 小名, da ming 大名).<sup>101</sup>

»推類之難說在名之大小.«

»Težavnost operiranja s kategorijami je v njihovi velikosti /v množicah in podmnožicah/« (p.t., *Jing xia*, str. 282)

Moistom je bil znan tudi pomen oziroma pojav antinomije, čeprav za njeno označevanje še niso določili specifičnega termina.

»故曰, 牛馬非牛也, 未可; 牛馬牛也, 未可, 則或可或不可, 而曰, 牛馬牛也, 未可, 牛馬非牛也 哂亦不可.«

»Ni možno reči, da voli in konji niso voli; prav tako ni možno reči, da voli in konji so voli. Vendar je nekaj vselej lahko samo možno ali pa ne, in kljub temu ni možno reči, da voli in konji niso voli, pa tudi tega ne, da voli in konji so voli.« (p.t., *Jing shuo xia*, str. 303)

Kadar torej želimo združiti dve kategoriji, lahko to storimo samo tako, da vpeljemo novo, krovno kategorijo, ki ustreza obema osnovnima. Tako je, denimo, v tem primeru možno reči:

»而牛馬二«

»Voli in konji so dvoje.« (p.t.)

---

<sup>101</sup> Zaradi tega je, sicer precej razširjena, a zato nič manj površna interpretacija Gongsun Longovega problema »belega konja« (gl. *naslednje poglavje*), ki izhaja iz predpostavke o tem, da naj pozni moisti in dialektiki ne bi poznali te diferenciacije, po vsej verjetnosti napačna.

### 7.2.5 Spoznavna teorija

Kot začetniki razmeroma avtohtone spoznavne teorije so se zgodnji moisti seveda ukvarjali tudi z vprašanjem dojemanja stvarnosti, oziroma, natančneje, s problematiko razmerja med realnostjo in njeno percepcijo. To razmerje so razdelili na štiri kategorije:

»夫物或乃是而然, 或是而不然, 或一周而一周, 或一是而一不是也.«

»Kar se tiče stvari /obstoječega/, imamo naslednje možnosti: ali so in se kot take tudi kažejo, ali so in se kažejo kot drugačne, ali je eno od obojega<sup>102</sup> popolno, drugo pa nepopolno, ali pa eno obstoja, drugo pa ne.« (p.t., Xiao qu, str. 174)

Pri tem je zanimivo dejstvo, da jih glede na njihove interpretacije primerov, v katerih se »zaznavanje« realnosti ne pokriva z realnostjo »samo«, ni možno uvrstiti niti med solipsiste niti med realiste. Kadar se namreč očitno pokaže, da se obe navedeni domeni ne pokrivata oziroma nista identični, obstaja vselej apriorna možnost, da je lažna (oziroma resnična) katera koli od njiju. »Objektivna resničnost« zanje torej ne obstaja v smislu nekakšne apriori večje kredibilnosti; po drugi strani pa obstoječi svet zanje tudi ni proizvod človeških predstav o njem. Čeprav je tovrstne interpretacije možno uvrstiti v splošno kategorijo »predmodernih«<sup>103</sup> kitajskih klasikov, ki temelje na holističnem dojemanju in interpretiranju stvarnosti, in čeprav so tovrstne razlage tako rekoč »nujna« posledica njihovega nepoznavanja (ali ne-priznavanja) ločnice absolutnega, ki naj bi razmejevala materijo od ideje, objektivnost od subjektivnosti itd., pa moramo priznati, da je ideja o možni neresničnosti »objektivnega sveta« ob hkratni resničnosti dojemanja le-tega načelno še vedno precej sveža in zanimiva.

Vprašanje o bistvu spoznanja obravnavajo moisti na različne načine. Po eni strani je spoznanje ali védenje oblika oziroma raven dejanskosti, ki pa hkrati predstavlja določeno (vnaprej dano) sposobnost oziroma zmožnost.

»知材也«

»/Spo/znanje je substanca /sposobnost, orodje/.« (p.t., Jing shang, str. 276)

Do njega pridemo z iskanjem svojih razmišljanj,

»慮求也.«

»Razmišljanje je iskanje,« (p.t.)

... ali pa s povezovanjem (dejstev, misli):

»知接也.«

»Spoznavanje je povezovanje.« (p.t.)

Po drugi strani je (spo)znanje nekaj, do česar pridemo tudi s pomočjo naših čutil:

»知聞說親.«

»/Spo/znanje temelji na sluhu, govoricu in dotiku.« (p.t., str. 279)

<sup>102</sup> Tukaj je mišljena realnost in njeno dojemanje. Enako velja za paralelizem naslednjega stavka.

<sup>103</sup> Tukaj je mišljeno obdobje kitajske klasike in zgodnjega srednjega veka, ki traja nekje do dinastije Song oziroma do prvih razvojov neokonfucianskih dualizmov.

(Spo)znanje pa je tudi nekaj, kar nam omogoča posebno razumevanje sveta zunaj nas, namreč razumevanje, ki temelji na (po)znanih strukturah. V tem smislu je (spo)znanje vselej vrsta prepoznavanja oziroma zaznavanja stvarnosti:

»知也者, 以其知過物而能貌之若見.«

»/Spo/znanje je tisto, s pomočjo česar se lahko soočamo s stvarmi tako, kot bi jih dojeli.«  
(p.t., *Jing shuo shang*, str. 288)

Vrsti (spo)znanja sta tudi modrost, ki je jasnost oziroma razsvetljenje,

»(知 + 心) 明也.«

»Modrost je razsvetljenje,« (p.t., *Jing shang*, str. 277)

in védenje, ki temelji na (izkustvu) zaznanega oziroma videnega:

»智以目見.«

»Védenje je videnje /s pomočjo/ oči.« (p.t., *Jing shuo xia*, str. 300)

Nič manj pomembno ni moistem vprašanje posredovanja prepoznanih spoznanj. Vendar je bilo že njim samim jasno, da je resnična komunikacija, ki bi potekala s pomočjo jezika, precej problematična zadeva. Prvič, z besedami nikoli ni možno izraziti vsega, kar dojamemo, kaj šele vsega, kar je (ali naj bi bilo):

»以言為盡 (掙 - 手 + 言).«

»Neumno je /meniti, da/ je mogoče z besedami vse izraziti.« (p.t., *Jing xia*, str. 285)

Tako kot nikoli ne bomo mogli vedeti, ali je tisto, kar zaznamo, enako resničnosti, nikoli z gotovostjo ne moremo vedeti, ali je bilo tisto, kar smo poskušali izraziti, razumljeno tako, kot je bilo mišljeno.

»物之所以然與所以知之與所以使人知之不必同.«

»Stvari po sebi, spoznavanje teh stvari ter posredovanje spoznavanja teh stvari – vse to ni nujno identično.« (p.t., str. 283)

#### 7.2.6 Problem konsistence in lastnosti

Tukaj gre za vprašanje, ki se, podobno kot vprašanje o razmerju med imenom in stvarnostjo, kot neke vrste rdeča nit vleče skozi vse epistemološke razprave v klasični kitajski filozofiji.<sup>104</sup> Moisti ga zakoličijo z definicijo obstoja substance, ki zveni podobno kot moderni stavek o nujni ohranitvi materije:

»可無也, 有之, 不可去.«

»Možno je, da nečesa /ničesar/ ni, če /kadar/ pa nekaj je, se ne da odstraniti.« (p.t., str. 284)

Ali, z drugimi besedami:

»可無也, 然, 則當然, 不可無也.«

»Možno je, da nečesa /ničesar/ ni, če pa nekaj na nek način je, potem je táko, kot je, in ne more ne biti.« (p.t.)

---

<sup>104</sup> Problem razmerja med konsistenco in lastnostjo je v kitajski filozofiji znan kot problem »trdote in beline« (*jian bai*), problem razmerja med jezikom in realnostjo pa kot problem »imena in stvarnosti« (*ming shi*).

Substanca torej ne more izginiti brez sledu. Lahko se spreminja, a potem obstaja naprej v drugi obliki. Obstoj realnosti je pogojen z izpolnjevanjem prostora z materijo:

»盈莫不有也.«

»Kar je zapolnjeno, mora nujno obstajati /Kjer je zapoljenost, ne more biti neobstoja/ neprisotnosti/.« (p.t., *Jing shang*, str. 278)

Materija je za moiste torej neke vrste zapoljenost, katero enačijo s konsistenco (»debelino«):

»盈. 無盈無厚, 於石無所往而不得.«

»Zapoljenost: kjer je ni, ni konsistence /debeline/. V kamnu je povsod.« (p.t., *Jing shuo shang*, str. 291)

Kot dosledni protoznanstveniki nam moisti pri tem seveda ne pozabijo postreči z definicijo konsistence oziroma debeline same:

»厚. 有所大也.«

»Debelina/konsistenca je tisto, kar ima /določeno/ velikost.« (p.t., *Jing shang*, str. 277)

Ta debelina, konsistenca oziroma snovnost je torej tista, ki opredeljuje materijo kot tako. Ena osrednjih lastnosti materije je njena nezmožnost hkratnega zapolnjevanja več teles. Vsako fizično telo je namreč samostojna entiteta:

»物一體, 說在俱一.«

»Vsaka stvar je telo, povezano v enoto.« (p.t., *Jing xia*, str. 283)

Če se združita dve telesi, se lahko premešata ali prepletata, v kolikor sta mehki. Sicer pa dve različni telesi ne moreta hkrati obstajati na istem mestu. V tem primeru se namreč medsebojno negirata oziroma drug drugega izključujeta:

»得二堅異處不相盈, 相非是相外也.«

»Kadar imamo dve trdni telesi na različnih mestih, se ne moreta medsebojno zapoljevati, temveč se medsebojno negirata oziroma izključujeta.« (p.t., *Jing shuo shang*, str. 291)

Vsaka substanca je v dejanskosti seveda opredeljena z določenimi lastnostmi: le-te pa v njej niso apriorno vsebovane, temveč so tudi plod našega načina dojemanja konsistence oziroma fizičnih teles:

»火不熱, 說在頓.«

»Ogenj /sam po sebi/ ni vroč; tak je, kadar se ga dotaknemo.« (p.t., *Jing xia*, str. 282)

Lastnosti torej niso apriorno vsebovane v konsistenci kot njen neločljiv del, temveč so zgolj del našega zaznavanja. Tako tudi trdnost /konsistenca/ in barve v materialnem svetu nimajo objektivne eksistence. Tako kot pri vročini gre tudi tukaj za subjektivne kvalitete občutenja, s katerimi dojemajoča oseba reagira na okolje:

»久與宇無堅白.«

»V času in prostoru ni trdnosti in beline« (p.t.)

Lastnosti substance tako niso objektivne; kadar pa jih dojemamo, jih dojemamo skupaj, torej v kombinaciji prepletanja s konsistenco:



»無堅白，得，必相盈«.

»Trdota in belina /sami po sebi/ ne obstojata; kadar pa ju dojamemo, se nujno med seboj prepletata.« (p.t. *Jing shuo xia*, str. 296)

»堅白不相外也... 堅白之櫻相盡«.

»Trdota in belina se med seboj ne izključujeta ... Kadar se združita, se ena v drugi izpolnita.« (p.t., *Jing shang*, str. 278)

Nobene substančne entitete ne moremo dojeti tako, da bi zaznali samo eno (ali samo del) njenih lastnosti. Substanca tvori v povezavi z vsemi lastnostmi, ki jih znotraj nje dojamemo, samostojno, v sebi zaključeno celoto:

«於石一也，堅白二也，而在石.»

»Kamen je en, trdnost in belina pa sta dvoje, in vendar sta obe v kamnu.« (p.t., *Jing shuo xia*, str. 299)

### 7.3 NOMENALISTI (MING JIA (名家))

Razprave te šole nas v marsičem spominjajo na osnove zahodne formalne logike, vendar izhajajo iz drugačne osnove: poznih moistov namreč niso toliko zanimale zakonitosti mišljenja, kot njihova konkretna uporabnost, torej umetnost »pravilnega« mišljenja kot predpogoj natančnejšega izražanja. Zato so predstavniki te šole posvečajo veliko pozornost obliki, razčlenitvi in definicijam, ki so zapisane v obliki disputov. Zaradi tega jih v zahodni sinologiji često označujejo kot »dialektike«. Najpomembnejši cilj poznih moistov je v sestavi metode, ki bi onemogočila kognitivne zmote in v končni fazi služila državi, katera za svojo zakonodajo potrebuje jasno določene pojme ter norme. Logika, kakršno razvija Šola imen, torej izhaja iz utilitarističnih predpostavk. Njeni predstavniki so raziskovali predvsem odnose med pojmi in sodbami na eni ter njihovim jezikovnim izrazom na drugi strani. Iz tega sledijo vprašanja o konkretnih metodah, ki naj se – v obliki predpisanih pravil – uporabljajo za spoznavanje oziroma razločevanje resničnosti od neresničnosti in napak.

#### 7.3.1 *Deng Xi 鄧析* (6. stol. pr. n. št.) in teorija »dveh možnosti« (*liang kezhi shuo 兩可之說*)

Deng Xi je v Liu Xinovem 劉歆 katalogu Han Shu 漢書 naveden kot prvi nomenalist. Po vsej verjetnosti je živel v državi Zheng 鄭 kot vladni minister in sodobnik znanega političnega teoretika Zi Chana 子產. Liu Xinov osrednji interes je veljal pravnim teorijam; znan je po tem, da je sestavil enega prvih zakonikov, tako imenovani »Bambusni kodeks« (*Zhu xing 竹刑*).<sup>105</sup> Njegovo raziskovanje pojmov in pomenov je torej v glavnem izhajalo iz njegove težnje po jasnejših in učinkovitejših definicijah zakonov. Bil je tudi prvi znani poklicni odvetnik antične Kitajske. Zato je svoje jezikoslovne raziskave rad uporabljal v retorične namene in kot osnovo logike argumentativnih struktur ter kompozicij. Nekaj njegovih študij je ohranjenih v drobni knjižici, ki se, kot je bilo v kitajski antiki

---

<sup>105</sup> Zato ga v nekaterih kasnejših katalogih prištevajo tudi k legalistom.

običajno, imenuje po avtorju, torej *Deng Xizi* 鄧析子<sup>106</sup> (»Mojster Deng Xi«).

Poleg svojih odvetniških dejavnosti je Deng Xi ustanovil tudi šolo, kjer je kot mojster poučeval več kot sto učencev.

Cilj učenih disputov in raziskav jezika je Deng, kot omenjeno, videl v jasnih definicijah in nedvoumno zamejenih pomenih jezikovnih izrazov. Ime (*ming* 名) in stvarnost (*shi* 實) sta zanj v korelativnem razmerju; medtem ko naj bi imena določali glede na stvarnost, se lahko do poslednje esence stvarnosti dokoplujemo tudi prek raziskave njenih poimenovanj.

»循名責實，實之極也，按實定名，名之極也，參以相平，轉而相成，故得之形名.«

»Stvarnost, ki jo raziščemo prek imen, je skrajna (poslednja) stvarnost. Imena, ki jih določimo na podlagi stvarnosti, so skrajna (poslednja) imena. Z uporabo obeh (navedenih) metod, ki sta enakovredni in se medsebojno dopolnjujeta, lahko pridobimo imena posamičnih objektov (form).« (*Deng Xi*, str. 73)

Iz njegove teorije poimenovanja je razvidno tudi, da je bil Deng eden prvih starokitajskih filozofov, ki so vzpostavili in obravnavali pojem kategorije (*lei* 類).

Tako je v svojem nauku o pravilih diskutiranja, denimo, zapisal:

»故談者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，論志通意，非物相乘也。若飾辭相亂，匿詞相移，非古之辯也.«

»Diskutanti morajo paziti na to, da jasno razločujejo posebnosti v kategorije, ki se ne smejo med seboj mešati. Poleg tega morajo razlike v posamičnih izrazih razčleniti tako, da med njimi ne bo vladal nered. Šele na ta način bodo lahko posredovali svoja mnenja tako, da se bo njihovo sporočilo v komunikaciji ohranilo in da stvari ne bodo dvoumno (izražene). Če se namreč besede med seboj pomešajo in se njihovi prikriti pomeni spreminjajo, potem to ni pravilna debata.« (p.t., str. 48)

V svojem nauku o dialektiki diskutiranja je opredelil razliko med razumnimi in smiselnimi (»velikimi«) debatami (*da bian* 大辯) na eni ter nesmiselnimi, t.j. »majhnimi debatami« (*xiao bian* 小辯) na drugi strani. Medtem ko so prve zanj eden možnih virov (družbeno in politično uporabnega) spoznanja, so druge nepotrebni, odvečni in često celo škodljivi prepri.

»所謂大辯者，別天下之行，具天下之物，選善退惡，使措其宜，而功立德至矣... 小辯則不然。別言異道，以言相射，以行相伐，使民不知其要。無他故焉，故淺知矣.«

»Tako imenovane velike debate razločujejo dejavnosti v družbi, povzemajo množico obstoječih predmetov ter izbirajo dobro in odvžejo slabo. Njihove rezultate je možno uporabiti v najprimernejše namene, in poleg tega nam pomagajo oblikovati temeljna načela morale ... Majhne debate pa niso takšne. Uporabljajo kopico različnih besed v različnih kontekstih, in vse to samo zato, da se lahko z njimi med seboj obstreljujejo, tako kot se

<sup>106</sup> Večina vsebine po prevladujočem mnenju stroke ni ponarejena, z izjemo manjših vsebinskih vrzeli, ki so jih kasneje dopolnili drugi, manj znani filozofi (*prim. Forke*, str. 419).

*med seboj napadajo s svojimi dejanji. Takšne debate vodijo do tega, da ljudstvo sploh več ne ve, kaj je pravzaprav zares pomembno. Te debate ne izhajajo iz prav nobenega drugega razloga kot iz plitkosti znanja.» (p.t., str. 59)*

Njegova spoznavna metoda je razmeroma kompleksna, saj vključuje tako empirično, na čutni zaznavi temelječe izkustvo, kot racionalno analizo spoznavnih objektov:

*»故見其象, 致其形, 循其理, 正其名.«*

*»Prek zaznave njegove pojave dojamemo njegovo obliko, nato raziščemo njegove principe, nakar ga pravilno poimenujemo.« (p.t., str. 35)*

Podobno kot kasnejši legalisti se je tudi Deng Xi v političnem pogledu zavzemal za ustanovitev absolutne monarhije. Vladar, ki avtokratsko določa osnovno politiko svoje države, ne sme pustiti, da bi nanj vplivala kakršna koli subjektivna, pristranska čustva. V tem mora posnemati nebo oziroma naravo (tian 天) in njene zakonitosti. Ta, politični del njegovih izhodišč je znan kot »teorija brezčutnosti« (*wuhou lun 無厚論*). (prim. Wang Zuoli/Li Yuanming, str. 76–77). Njegovo videnje avtokratsko-hierarhičnega ustroja družbene stvarnosti prihaja jasno do izraza v naslednjem odstavku:

*»勢者君之輿, 威者君之策, 臣者君之馬, 民者君之輪. 勢固, 則輿安, 威定, 則策勁, 臣順, 則馬良, 民和, 則輪利, 為國失此, 必有覆車奔馬拆輪敗載之國.«*

*»Močna oblast je vladarjevo vozilo; avtoriteta je njegov bič; uradniki so vlečni konji in ljudstvo je kolesje. Če je njegova oblast močna, bo to vozilo stabilno. Če je njegova avtoriteta trdna, bo njegov bič močan. Če so njegovi uradniki lojalni in poslušni, so tudi konji, ki vlečejo vozilo, izjemno dobri, in če živi ljudstvo v soskladju, so kolesa tega vozila dovolj trdna. Država, (katere vladar) ne izpolnjuje teh pogojev, bo zagotovo končala kot razsuto vozilo, katerega konji so podivjali in katerega kolesa so se polomila.« (p.t., str. 38)*

Zato predstavlja vladar tudi poslednjo instanco, ki naj overi in določi uporabo imen, s tem pa tudi izide pravnih investigacij v sodnih procesih. Uradniki so vselej samo eksekutivni del vlade.

*»循名責實, 君之事也, 秦法宣令, 臣之職也.«*

*»Raziskava stvarnosti prek imen je naloga vladarja; razglašanje dekretov in objava zakonov pa je dolžnost uradnikov.« (p.t., str. 35)*

V Deng Xijevem delu postane povezava med disputiranjem in dialektiko jasno vidna; predpogoj za vsakršno učinkovito zakonodajo je natančno definiranje pojmov in jasna, torej nedvoumna pravna terminologija. Vladar kot zakonodajna oblast bi moral tudi sam imeti pravno izobrazbo v smislu sposobnosti juridičnega razmišljanja.

*»Po vsej verjetnosti je tudi Deng Xizija samega do dialektike privedlo njegovo ukvarjanje s pravom. Kdor namreč hoče izdajati zakone, mora najprej natančno poznati pomen in učinek pravnih izrazov. Njegovo poznavanje dialektike mu je po drugi strani omogočalo poučevanje učencev v umetnosti disputov, pa tudi uspešno zagovorništvo v sodnih procesih, kar ni ravno prispevalo k njegovi splošni priljubljenosti. Delno je njegov položaj morda primerljiv s položajem učiteljev retorike v klasični antiki,<sup>107</sup> kajti dialektika in*

---

<sup>107</sup> S tem izrazom je Forke seveda mislil antično Grčijo.

retorika mejita ena na drugo.« (Forke I., str. 421)

Na področju razvoja tradicionalnih logično epistemoloških metod antične Kitajske je Deng najbolj znan po svoji »teoriji dveh možnosti«. Zgodba, ki ponazarja to njegovo metodo, ki je imela precejšen vpliv na kasnejše nomenaliste, zlasti na Hui Shijev 惠施 (prim. naslednje poglavje) relativizem, je ohranjena v Lü Buweijevih 呂不韋 komentarjih Konfucijevih spomladansko-jesenskih letopisov. (»Lü shi chun qiu 呂氏春秋«). Anekdota nosi naslov »Prodaja trupla« (»Shiti maimai 尸體買賣«):

»涑水甚大，鄭之富人有溺者，人得其死者，富人贖之，其人求金甚多，以告鄧析。鄧析曰：安之，人必莫之賣矣。得死者患之，以告鄧析。鄧析又答之曰：安之，此必無所更買矣。«

»Vodovje reke Wei je močno naraslo, in v njem se je utopil nek bogataš iz države Zheng. Potem ko je njegovo truplo nekdo potegnil iz vode, so ga bogataševi sorodniki hoteli odkupiti, vendar je ta človek za truplo zahteval ogromno denarja. Sorodniki so Deng Xija povprašali za nasvet. Deng Xi jim je odgovoril: Pomirite se, saj ta človek nima trupla nikomur prodati razen vas. Potem pa je zaskrbelo tudi prodajalca in tudi on je povprašal Deng Xija za nasvet. Ta je spet odgovoril: Pomiri se vendar, saj ne morejo trupla kupiti nikjer drugje kot pri tebi.« (Lü Buwei, Li Wei, str. 285)

Pri njegovi teoriji dveh možnosti gre torej za metodo sklepanja, ki izhaja iz istih objektivnih predpostavk, vendar njuna analiza iz različnih izhodišč (namreč z vidikov dveh posamičnih, medsebojno kontradiktornih interesov) privede do dveh, medsebojno nasprotnih si sklepov (prim. Wang Zuoli/Li Yuanming, str. 76).

»正因為雙方的立場不同，思考問題的角度也就不同，所以鄧析才能同時用‘安之’一語來回答雙方，使他們各得所欲。這就是兩可方法的特點，即看到同樣事物的正反面，從兩面作分析，從兩面下論斷。«

»Prav zaradi različnih interesov obeh strani je različen tudi vidik, ki tvori izhodišče razmišljanja o danem vprašanju. Zato je Deng Xi lahko obema stranema odgovoril, češ da sta lahko pomirjeni. Tako je vsaka od njiju dobila, kar je hotela. Posebnost metode dveh možnosti je torej v tem, da hkrati upošteva obe plati ene in iste medalje in da zato isti predmet analizira z dveh različnih stališč, ki na koncu seveda privedeta do različnih sklepov.« (p.t.)

### 7.3.2 Hui Shi 惠施 (okr. 370–310 pr. n. št.): absolutnost relativnosti ali združitev identitete in difference (he tong yi 合同異)

Hui Shi je bil sodobnik in prijatelj Zhuangzija; bil je vladni minister države Song. Bil je eden najbolj znanih nomenalistov, znan predvsem po svojih navidezno sofističnih paradoksih, s katerimi je poskušal izraziti absolutno relativnost lastnosti vsega obstoječega, ki se kažejo v njihovih medsebojnih razmerjih. Nadgradil je tudi takrat obstoječe definicije identitete in difference. Hui Shi je moral biti precej ploden pisec, saj je Zhuangziju ostal v spominu kot

»惠施多方，其書五車«

»zelo vsestranski, kajti z njegovimi deli bi bilo mogoče napolniti 5 vozov« (Zhuangzi 2001, Tianxia, str. 276).

Žal je večina teh del izgubljena; v obdobju dinastije Han 漢 (206–220 pr. n. št.) je – po komentarju Liu Xinove 劉歆 enciklopedije Han shu 漢書 – ohranjeno samo še eno poglavje knjige, ki nosi njegovo ime. Danes je ohranjenih samo še nekaj fragmentov njegovih filozofskih izhodišč. Receptijsko in interpretativno zgodovinopisje je pri tem, nedvomno izjemno zanimivem filozofu, omejeno na njegovih znanih »10 postulatov obstoječega« (*Wanwu shi shi* 萬物十事) ter na kopico posamičnih (večinoma paradoksalno konstruiranih) stavkov brez izrecnega konteksta, ki so se ohranili v različnih komentarjih njegovih sodobnikov in naslednikov (zlasti v delih Zhuangzi 莊子 in Xunzi 荀子).

Mnogi od teh fragmentov močno spominjajo na izreke Eleata Zenona. Iz njegovih »Postulatov« je jasno razvidno, da izhaja Hui Shi v svojih teoremih iz predpostavke o organski in strukturni povezanosti vsega obstoječega. V okviru holističnega svetovnega nazora, ki je opredeljen že v protofilozofskih klasikih in kot tak skupen večini klasičnih, zlasti daoističnih, filozofov, se Hui Shi namreč med drugim osredotoča tudi na razmerje med časom in prostorom kot izraz relativistično strukturirane celote,<sup>108</sup> npr.:

»一尺之棰，日取其半，萬世不竭.«

»Če vzamemo palico, dolgo en *chi*<sup>109</sup> in vsak dan od nje odrežemo eno polovico, ne bomo nikoli prišli do konca.« (p.t., str. 277)

Isto misel najdemo v Zenonovi zgodbi o Ahilu in želvi: Ahil ne more želve nikoli dohiteti, kajti vsakič, ko pride do mesta, na katerem se je želva še malo prej nahajala, se je ta medtem že pomaknila nekoliko naprej. (prim.: Wuchterl, str. 32, Waismann, str. 135)

Realna neločljivost čistega časa in prostora vključuje predpostavko o nemožnosti realnega gibanja. Ta je, kot je znano, Zenona privedla do predpostavke, po kateri naj bi »leteča puščica mirovala« (prim. Kunzmann, str. 33). Opazovanje letječih puščic je očitno sodilo k priljubljenim opraviлом obeh, četudi med seboj precej oddaljenih filozofov. Tudi Hui Shi je namreč ugotovil nekaj zelo podobnega:

»鏃矢之疾，而有不行不止之時.«

»Obstaja čas, v katerem hitro leteča puščica hkrati miruje in ne miruje.« (Zhuangzi 2001, Tianxia, str. 277)

Morda lahko najpomembnejše Hui Shijeve doprinose k razvoju tradicionalne filozofije, zlasti njenih logičnih in spoznavnoteoretskih diskurzov, povzamemo v dveh bistvenih točkah: prvič je Hui Shi pomemben zato, ker je razvil in nadgradil Deng Xijeva izhodišča teorije »dveh možnosti« (*liang ke* 兩可), zlasti v smislu njene aplikacije na problem razmerja med identiteto in diferenco (*tong* 同 *yi* 異). Drugič je konkretiziral in formaliziral metodo sklepanja z analogijo, ki so jo v zametkih opredelili že zgodnji moisti. Po citatih, ki so ohranjeni v Lü Buweijevih 呂不韋 komentarjih,<sup>110</sup> je Hui Shi to metodo, ki je temeljila na klasičnem terminu »pi 譬« (primerjava, primerjanje), opredelil kot metodo, pri kateri

»以其所知諭其所不知而使人知«

---

<sup>108</sup> Več o tem v poglavju 13.3.3

<sup>109</sup> En *chi* = okr. 35 cm.

<sup>110</sup> »Pomladno-jesenski letopisi gospoda Lüja« (Lü shi chunqiu).

s pomočjo znanja, ki ga ljudje že posedujejo, izraziš tisto, česar še ne vedo, in s tem povzročiš, da vedo.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 84–85)

Vendar se najprej vrnimo k najboljšežnejšemu ohranjenemu (in po vsej verjetnosti temeljnemu) fragmentu njegove filozofije, ki je povzet v »Desetih postulatih vsega obstoječega« (Wanwu shi shi 萬物十事):

1. 至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。  
Skrajna velikost je tisto, kar nima ničesar (več) zunaj sebe; imenujemo jo makroenota. Skrajna majhnost je tisto, kar nima ničesar (več) znotraj sebe. Imenujemo jo mikroenota.
2. 無厚不可積也，其大千里。  
Kar nima debeline (konsistence), tega ni mogoče kopičiti; (in vendar obsega) njegova velikost tisoče milj.
3. 天與地卑，山與澤平。  
Nebo je pod zemljo,<sup>111</sup> gore so v isti ravnini z vodno gladino.
4. 日方中方昃，物方生方死。  
Sonce zaide, ko je v zenitu, in vse obstoječe umre hkrati s trenutkom svojega rojstva.
5. 大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。  
Velika istovetnost je različna od majhne; temu pravimo majhna identiteta ali diferenca. Vse obstoječe pa si je konec koncev v nečem enako in v nečem različno; temu pravimo velika identiteta oziroma velika diferenca.
6. 南方+無窮而有窮。  
Jug je neskončen in vendar ima mejo.
7. 今日適越而昔來。  
Danes se odpravim v državo Yue in včeraj sem tja prispel.
8. 連環可解也。  
Vozel (iz medsebojno prepletenih obročev) je možno razvozlati.
9. 知天下之中央，燕之北，越之南是也。  
Vem, kje je središče sveta; (nahaja se) severno od države Yan in južno od države Yue.<sup>112</sup>
10. 泛愛萬物，天地一體。  
Ljubimo vse obstoječe, kajti nebo in zemlja sta eno (telo)« (p.t.)

<sup>111</sup> Ker beseda »yu« v funkciji besednega veznika v klasični kitajščini lahko pomeni tako »in/pa/ter«, kot tudi »bolj kot (v primerjavi z)...«, je nekoliko drugačen prevod prvega stavka drugega postulata, namreč »nebo je tako nizko kot zemlja« prav tako možen oziroma pravilen. Sicer pa ta pomenska razlika ne vpliva na splošno sporočilo tega postulata, ki izraža relativnost prostorskih dimenzij.

<sup>112</sup> »Objektivno« gledano, je bila država Yan na severu, Yue pa na skrajnem jugu takratnega kitajskega ozemlja.

Ti postulati so v disputih z ostalimi »dialektiki« dopolnjeni z naslednjimi paradoksi:

- I. 卵有毛  
*V jajčecu je dlaka/pero.*
- II. 雞三足  
*Kokoš ima tri noge.*
- III. 郢有天下  
*Ying<sup>113</sup> zaobjema cel svet.*
- IV. 犬可以為羊.  
*Cucek je lahko ovca.*
- V. 馬有卵  
*Konj ima jajčeca.*
- VI. 丁子有尾  
*Krastača ima rep.*
- VII. 火不熱  
*Ogenj ni vroč.*
- VIII. 山出口  
*Gora prihaja iz ust.*
- IX. 論不輾地  
*Kolo se ne dotika tal.*
- X. 目不見  
*Oči ne vidijo.*
- XI. 指不至, 至不絕  
*S prikazovanjem nikoli ne prikažemo popolnoma vsega, kajti popolnost nima konca.*
- XII. 龜長於蛇  
*Želva je daljša od kače.*
- XIII. 矩不方, 規不可以為園  
*Kvadrat ni kvadraten, krog ni okrogel.*
- XIV. 鑿不圍枿  
*Dleto se ne more prilegati zatiču.*
- XV. 飛鳥之景(= 影), 未嘗動也  
*Senca leteče ptice se nikoli ne premakne.*
- XVI. 鏃矢之疾, 而有不行不止之時  
*Obstaja čas, v katerem hitro leteča puščica hkrati miruje in ne miruje.*
- XVII. 狗非犬  
*Pes ni cucek.*

---

<sup>113</sup> Prestolnica takratne države Chu.



## XVIII. 黃馬，驪牛三

*Rjavi konj in črna krava je troje.*

## IXX. 白狗黑

*Bel pes je črn.*

## XX. 孤駒未嘗有母

*Žrebiček, ki je sirota, nikoli ni imel matere.*

## XXI. 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。《

*Če vzamemo palico, dolgo en chi, in vsak dan od nje odrežemo eno polovico, ne bomo nikoli prišli do konca.》 (Zhuangzi 2001, str. 277)*

Seveda ni čudno, da se je skozi stoletja ohranilo tako malo fragmentov Hui Shijeve filozofije, kajti še to, kar je po legalističnem sežigu knjig ostalo, so konfucianski komentatorji, interpreti in historiografi na kratko zapečatili kot dela heretičnega sofizma, ki – v najboljšem primeru – pričajo kvečjemu o dekadenci tistih izobražencev, ki »so zašli na krivo pot«, t.j. tistih, ki niso ponotranjili premis prevladujoče socialne teorije in etike. (*prim. Hansen, 1989, str. 113-115*)

Z ohranjenimi fragmenti njegovih del so se tako kitajski kot zahodni sinologi pričeli ponovno ukvarjati šele na pragu 20. stoletja. Tako med kitajskimi kot tudi med zahodnimi interpreti je vse do zadnjih desetletij, ko se je pod vplivom novejših razvojev zahodnega jezikoslovja razvila nova, na konceptu aplikacije »poimenovanja« temelječa optika raziskovanja tradicionalno kitajskih filozofskih diskurzov, v strokovni literaturi prevladovalo mnenje, da so Hui Shijeji postulatni zgolj odraz »neresničnosti prostora in časa« oziroma odraz »neresničnosti pojavnega sveta nasploh.« (*prim. Forke I, str. 428, Hu Shi, str. 250*) Šele v zadnjih letih se njihova analiza osredotoča bolj na vprašanja njegovega razumevanja razmerja med relativnim in absolutnim, ter med identiteto in diferenco:

*»His most important result is concerning similarity<sup>114</sup> and difference in general.« (Hansen, 1989, str. 115)*

*»按一般常識，‘今日’與‘昔日’，‘物生’與‘物死’...等概念和範疇是互相區別，互相對立的，無論其內涵和外延都有著彼此分明的確定界限。在這一方面，命題本身，並不否認，也沒有違反關於事物的常識，而是旨在說明，事物還有其另一面或者反面，因此上述一系列概念和範疇間的區別和對立又是相對的，可變的，是互相聯系互相轉化的。《*

*»Glede na običajno, 'zdravorazumsko' razumevanje so koncepti in kategorije, kot na primer 'danes / včeraj ('sedanjost / preteklost'), 'življenje / smrt' ipd, med seboj različne in kontradiktorne. Ne glede na to, ali govorimo o njihovi intenziji ali ekstenziji – v vsakem primeru je ločnica med njimi jasna in nedvoumna. V tem pogledu sami postulatni ne nasprotujejo običajnemu razumevanju, temveč zgolj izrazijo in pokažejo, da imajo vse stvari še drugo, nasprotno plat. Zato so razlike in nasprotja med temi koncepti in kategorijami hkrati tudi relativna in se lahko spreminjajo ter povezujejo v procesu transformacije.《 (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 80)*

<sup>114</sup> Ta prevod (»similarity«, t.j. »podobnost«) termina »tong« – iz meni popolnoma neznanih in nedoumljivih razlogov – uporablja večina zahodnih sinologov, čeprav je njegov dejanski pomen povsem nedvoumen: ta termin tako v klasični kot tudi v sodobni kitajščini izraža enakost, istovetnost oziroma identičnost v smislu ne-različnosti.

Osnovno sporočilo teh postulatov se v bistvu pokaže prav skozi ta vidik relativistično strukturirane pomenske dvojnosti, ki je – glede na različne kontekste – inherentna lastnost vsakega koncepta. Na tovrstni dvojnosti temelji logika Hui Shijeve analize jezikovnih izrazov in njegovi zaključki.

»這就是鄧析首倡的‘兩可’方法。而且，從這些命題所涉及的知識領域深度廣度看，可以說比之鄧析當年的‘兩可’之論又進入了一個更高的層次。「  
»Tu gre za metodo ‘dveh možnosti’, ki jo je kot prvi vzpostavil prav Deng Xi, in če si ogleđamo globino in širino spoznavnega sklopa, ki ga predpostavljajo ti postulati, lahko rečemo, da predstavljajo nadgraditev te Deng Xijeve metode.« (p.t.)

Hui Shijeva nadgraditev Deng Xijeve teorije »dveh možnosti« (*liang ke 兩可*) v smislu enote identitete in diference kot končne absolutnosti vseh relativnosti tvori pravzaprav formalno osnovo in hkrati pomenski ključ za razumevanje njegovih paradoksov. To dejstvo najjasneje prihaja do izraza v tistih postavkah, v katerih Hui Shi obravnava splošno naravo medsebojnih razmerij posamičnih stvari.<sup>115</sup> Zato se bomo tukaj najprej posvetili predvsem tej skupini postulatov,<sup>116</sup> kamor sodijo peti, osmi ter deseti stavek.

Holistično izhodišče Hui Shijeve filozofije je povzeto v desetem, torej zadnjem postulatatu, ki govori o »*enovitosti vsega obstoječega* (天地一體)«. Pri postulatatu, ki govori o možnosti razvozlanja vozla, sestavljenega iz medsebojno prepletenih obročev, gre po vsej verjetnosti za parafrazirano sporočilo, ki se nanaša na zgodbo o vozlu, ki ga ni bilo mogoče razvozlati.<sup>117</sup> Mojster, ki je sestavil tak vozle, ga je ponosno podaril kralju Yuanu 元 države Song 宋. Ta je želel preveriti mojstrove sposobnosti, zato je razpisal visoko nagrado tistemu, ki bi se mu posrečilo, vozle razvozlati. Čeprav se je zato te naloge lotilo lepo število najpametnejših glav iz vse države, vozla ni mogel nihče razvozlati. Nazadnje je tudi učenec mojstra Er Shuoja 兒說 zaprosil za dovoljenje, da sme poskusiti. Njemu se je dejansko posrečilo razvozlati vozle, četudi ga je »razvozlal« zgolj s tem, da je ugotovil, da tega vozla ni možno razvozlati.

Mojster, ki je vozle sestavil, je nato Er Shuojevemu učencu izkazal čast z naslednjimi besedami:

»固知不可解也。我為之而知不可解也。今不為而知其不可解也，是巧於我。「  
»Sam sem seveda od vsega začetka vedel, da tega vozla ni mogoče razvozlati. Vendar sem to vedel zato, ker sem ga sam izdelal. Če pa to ugotovi nekdo, ki ga ni sam izdelal, potlej njegove večine še presegajo moje.« (Lü Buwei, Lü shi chunqiu, Jun shou, str. 255)

---

<sup>115</sup> Večina interpretov analizira temeljne Hui Shijeve postulate v skladu z razčlenitvijo na tri temeljne kategorije: v prvi skupini postulatov gre predvsem za stavke, ki obravnavajo problem časa, v drugi za tiste, ki obravnavajo problem prostora, v tretji pa za tiste, ki obravnavajo medsebojna razmerja (npr. Wang Zuoli/Li Yuanming) oziroma lastnosti (npr. Forke, Hu Shi) posamičnih stvari. V svoji razčlenitvi zaradi boljše preglednosti interpretacij uvajam še četrto kategorijo, kamor sodijo postulati transformacije bivajočega.

<sup>116</sup> Ostale skupine, ki obravnavajo časovno-prostorske probleme oziroma vprašanja transformacije bivajočega, bomo podrobneje analizirali v poglavjih 13.2.3 in 13.3.3

<sup>117</sup> Neskrajšana inačica te zgodbe je objavljena v Lü Buwejevih komentarjih k »Spomladansko-jesenskim letopisom«, *prim. Lü Buwei, str. 255.*

Tako je učencem

»以‘不解’‘解之’«

»rešil uganko s tem, da je (ugotovil) njeno nerešljivost.« (p.t.)

Poleg moralno-filozofskega sporočila te zgodbe (včasih so problemi rešljivi tudi skozi uvid v njihovo načelno nerešljivost) gre pri njej tudi za izraz povezanosti posameznih, navidezno samostojnih entitet v eno samo, neločljivo celoto. Ta enovitost celote, sestavljene iz različnosti, spet povzema Hui Shijevo holistično dojetje razmerja med identiteto in diferenco, ki ga podrobneje in še nazorneje opredeli v petem postulat. Hui Shi namreč obe razmerji združi, ker pokaže,

»that between any two things, no matter how alike, some difference exists. Between any two things, no matter how different, there is some similarity. This attacks the weak point in Neo-Moist realism about the separation of kinds.« (Hansen, 1989, str. 115)

Identiteta in diferenca tukaj tvorita bipolarni normativni par, ki kot kriterij enotnosti oziroma različnosti opredeljuje naravo razmerij med posamičnimi predmeti.<sup>118</sup> V ta namen uvede dve osnovni ravni, na katerih se ta par manifestira:

1. velika (*da tongyi* 大同異) in majhna (*xiao tongyi* 小同異) enakost oziroma različnost, ki izhaja iz razlike med veliko ter majhno istovetnostjo (oziroma različnostjo).
2. končna (absolutna) identiteta (*bi tong* 畢同) ali diferenca (*bi yi* 畢異), ki izhaja iz nujne končne istovetnosti (oziroma različnosti) vseh stvari.

ad 1.) Majhna identiteta ali diferenca je enakost oziroma različnost, torej struktura medsebojnih razmerij med predmeti na ravni vrst. Na tej ravni sodijo stvari v iste oziroma različne kategorije glede na lastnosti, ki so jim skupne oziroma različne. Čim več je lastnosti, v katerih se dva predmeta pokrivata oziroma v katerih sta si enaka, tem »večja« je po Hui Shiju njuna identiteta. To hkrati pomeni, da je število množic istovetnosti, v katere sodita ta dva predmeta, tem večje, čim več skupnih lastnosti imata. (Analogno seveda velja za kriterij različnosti). Tako je, denimo, enakost krave in ovce večja (*da tong* 大同), kot enakost krave in škorca (*xiao tong* 小同). Različnost slednjega para pa je zopet večja (*da yi* 大異) od različnosti prvega (*xiao yi* 小異). Kriterij, ki določa stopnjo velikosti enakosti oziroma različnosti na ravni vrst, je torej število skupnih oziroma različnih lastnosti obravnavanih predmetov.

ad 2.) velika identiteta oziroma diferenca se kaže na globalni ravni, torej na splošni ravni vsega bivajočega; celota bivanja kot taka je – po Hui Shijevem holističnem svetovnem nazoru – identiteta, ki v sebi združuje vse difference. Ta identiteta je končna (oziroma popolna, absolutna) istovetnost (*bi tong* 畢同), saj nujno predstavlja identičnost v smislu istovetnosti s samo seboj. Poleg tega je vsak predmet v smislu določene (določljive) entitete seveda samostojen, za-

<sup>118</sup> Po drugi strani bi bila prva beseda (»*tong*«) tega kategorialnega para lahko uporabljena (oziroma dojeta) tudi v glagolski funkciji; v tem primeru bi se prevod obeh, skupaj uporabljenih terminov glasil »združitev različnosti«. Vendar ta razlika ne vpliva na temeljno sporočilo, obravnavanega postulata, zakaj bistveno pri obeh izrazih je dejstvo, da služita v smislu razčlenitvenega kriterija

mejen navzven in s tem popolnoma različen od vsega, kar ni on sam. Tukaj gre torej za končno (absolutno, popolno) diferenco (*bi yi* 畢異) vsega bivajočega.

To načelo razlikovanja različnih ravni identitete in difference prihaja do izraza tudi v posamičnih paradoksih (I–XXI.), ki so nastali kot plod Hui Shijevih disputov s sodobniki in so zgoraj navedeni za osnovnimi postulati. Izrecno se na tovrstno kategorialno združitev identitete in difference nanašajo predvsem paradoksi številka II, IV, XVII in IXX (*Zhuangzi* 2001, str. 277):

a) II. 雞三足

*Kokoš ima tri noge*

Tukaj imamo opravka s kriteriji majhne enakosti oziroma različnosti, torej z uporabo tega razločevalnega kriterija na ravni kategorij. Po kasnejšem Gongsun Longovem 公孫龍 komentarju (*prim. Wang Zuoli/LiYuanming, str. 87*) lahko ta paradoks interpretiramo kot vsoto dveh množic, ki v sebi združujeta iste lastnosti kokoši: prvič gre za množico živali z nogami. Po tem kriteriju je kokoš ena od »nogatih«. Drugič gre za množice, razdeljene po kriteriju števila nog. Če torej noge kokoši preštejemo, je razločevalni kriterij, ki kokoš družijo oziroma jo ločuje od ostalih predmetov stvarstva dejstvo, da ima dve nogi. Če sedaj kokoš opredelimo kot bitje, ki je predmet kategoriziranja po teh dveh kriterijih, potlej je vsota njene negatosti število tri. (Pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da je ena temeljnih lastnosti kitajskih besed – kar še posebej velja za klasično kitajščino – njihova funkcionalna fleksibilnost v smislu zamenljivosti besednih vrst. Zato lahko besedo *zu* 足, ki je uporabljena v gornjem paradoksu, razumevamo bodisi v samostalniški bodisi v glagolski ali pridevniški funkciji. *Zu* 足 kot »noga« lahko tukaj torej pomeni tudi »negatost« v smislu lastnosti).<sup>119</sup>

b) IV. 犬可以為羊

*Cucek je lahko ovca*

---

<sup>119</sup> Seveda pa to ni edina možna interpretacija tega paradoksa. Ker Hui Shija samega žal ne moremo vprašati po ključu za razumevanje njegovih izrekov, nam tukaj ne preostane prav nič drugega, kot da ostanemo popolnoma subjektivni in sledimo tisti interpretaciji, ki se nam osebno zdi še najbolj smiselna. Kot kontrast k svojemu osebnem razumevanju tega paradoksa naj navedem še Forkejevo interpretacijo, ki pravi naslednje: »*To seveda ne pomeni, da naj bi kokoš resnično imela tri noge; Hui Shi želi s tem samo razbiti iluzijo, češ da naj bi imela dve nogi. V resnici namreč kokoši sploh ne obstajajo, tako kot ne obstaja prav nobeno posamično bitje. Edino, kar obstaja, je eno samo bitje, ki ga lahko imenujemo dao. Ta pa seveda nima nog, ali pa jih ima poljubno število, kajti vsa mnogovrstnost je zgolj prevara naših čutil.*« (*Forke I, str. 433*) Osebno se mi ta interpretacija ne zdi ravno posrečena, in sicer prvič zato ne, ker lahko na tak način (ki v bistvu ne pove ničesar) interpretiramo vse, česar ne razumemo, drugič pa zato ne, ker je Hui Shi očitno sodil med najbolj »realistične« simpatizerje daoizma. (Pri tem velja opozoriti na dejstvo, da je kategorizacija oziroma splošno sprejeto poimenovanje posamičnih filozofskih šol dinastije Zhou nastala šele v obdobju dinastije Han; Hui Shi je v večini enciklopedij kasnejših obdobij opredeljen kot nomenalist, ker se je filozofskih problemov loteval na nomenalistično-analitičen način. Vsekakor pa gre pri njem za nomenalista, ki je izhajal iz daoističnih predpostavk oziroma pozicij.) Čeprav lahko med daoizmom in budizmom najdemo vrsto očitnih podobnosti, med katere gotovo sodi tudi prepričanje o končni iluzornosti obstoječega, ki ga najdemo, denimo, pri Zhuangziju, sodi ravno ta iztočnica k največjim vsebinskim razlikam, ki so zaznamovala dela obeh obravnavanih filozofov.

Z vidika kategorične ravni identitete in difference gre tukaj za »veliko enakost« (da tong 大同) kajti cucek sodi, prav tako kot ovca, v kategorijo živih bitij, živali, vretenčarjev, sesalcev, dlakastih živali itd. Zato lahko cucka jemljemo na isti način kot ovco.

c) XVII. 狗非犬

*Pes ni cucek*

Ta izjava je opredelitev razmerja med obravnavanima predmetoma z nasprotnega vidika, namreč z vidika »majhne različnosti« (xiao yi 小異). Obe plati tega paradoksa so opredelili, kot smo videli že v prejšnjem poglavju, že moisti in neomoisti, ki so po eni strani izjavili, da »je napačno reči, da poznaš psa, in hkrati, da ne poznaš cucka« (kajti oba izraza sta sinonima), po drugi strani pa, da »ubiti psa ne pomeni isto kot ubiti cucka« (kajti oba izraza vsebujeta različne pomenske oziroma vrednostne konotacije).<sup>120</sup> Pes in cucek sta tukaj predmeta, ki se ju vrednoti s kriteriji različnih lastnosti in sodita zato v različne množice. S tega slednjega vidika (z vidika »majhne različnosti«) sta pes in cucek torej veliko bolj različna kot pes in ovca, kadar slednja opredeljujemo z vidika »velike istovetnosti« (da tong 大同).<sup>121</sup>

d) IXX. 白狗黑

*Bel pes je črn*

Tudi tukaj gre za opredelitev obeh navedenih predmetov (belega in črnega psa) z vidika velike istovetnosti. V njuni lastnosti »pasjosti« sodita oba predmeta v množico, ki zaobjema vse pse, ne glede na njihovo barvo. V njuni lastnosti konstitutivnih elementov te množice sta beli in črni pes torej identična.

Postulati in paradoksi, ki izražajo problem združevanja identitete in difference, so pomembni za razumevanje nadaljnjega razvoja epistemološke miselnosti nomenalistov. Ostale izreke lahko razdelimo še na dve skupini: prva obravnava problem premene oziroma transformacije (metamorfoze) različnih entitet obstoječega in si jo bomo podrobneje ogledali v poglavju o ontoloških predpostavkah starokitajske spoznavne teorije (*prim. 13.2.3*), druga pa problematiko prostora in časa, zato jo bomo analizirali v poglavju o njenih prostorsko-časovnih dimenzijah (*prim. 13.3.3*).

7.3.3 Gongsun Long 公孫龍 (okr. 284–259 pr. n. št.) ter vprašanje konsistence in lastnosti (jianbai (堅白): Problem belega konja (Bai ma lun (白馬論)

Najpomembnejši predstavnik šole imen je bil Gongsun Long 公孫龍, v svojem času precej cenjen filozof, ki je bil znan predvsem po svojih obravnavah razmerja med konsistenco in njenimi lastnostmi in po svojih izsledkih na področju problematike imena in stvarnosti. Njegovo delo je ohranjeno v knjigi »Gongsun Longzi 公孫龍子«. Tema, po kateri pa je najbolj znan, prihaja do izraza v njegovem znamenitem »Disputu o belem konju (Bai ma lun 白馬論)«. Disput je napisan v stilu, kakršen zaznamuje celotno Gon-

<sup>120</sup> Gl. tudi Gongsun Longov disput o »Belem konju« (7.3.3).

<sup>121</sup> Pes, cucek in ovca vsi sodijo v množico, denimo, štirinožcev (vidik velike istovetnosti). Pes in cucek pa po svojih pomenskih oziroma vrednostnih konotacijah sodita v različne množice (vidik majhne različnosti). Zato sta si pes in cucek, kadar ju opredeljujemo s slednjega vidika, bolj različna kot pes in ovca, kadar ta, »objektivno« zagotovo bolj različen par obravnavamo s prvega navedenega vidika.

gsun Longovo delo,<sup>122</sup> namreč v obliki dialoga s tezami in antitezami. Teoretično osnovo – in s tem pomoč pri interpretacijah tega razmeroma kompliciranega dialoga – nam nudijo ostala osrednja poglavja njegove knjige, namreč »Disput o imenu in stvarnosti (Ming shi lun 名實論)«, »Disput o referencah (Zhi wu lun 指物論)« in »Disput o trdoti /konsisten- ci/ in belini (Jian bai lun 堅白論)«. Nekateri teoretiki so mnenja, da je »Beli konj« v bistvu praktični primer, s katerim je Gongsun želel prikazati konkretno aplikacijo svoje nadgradnje konfucianske teorije »pravilnosti imen«, ki jo sistematično razlaga v zgoraj omenjenem »Disputu o imenu in stvarnosti«:

»公孫龍不僅在理論上給出了自己的正名學說，而且還通過對具體問題的討論對其正名理論進行了展開和說明。公孫龍用來說明其正名理論的具體論題就是著名的 白馬非馬«.

»Ne samo, da je Gongsun Long na področju teorije ustvaril lastni sistem 'popravljanja imen', temveč je le-tega nadgradil in ponazoril tudi na primeru konkretnih problemov. Primer, ki ga je Gongsun uporabil za konkretno ponazoritev svoje teze v teorijah popravljanja imen, je znani disput o tem, da 'beli konj ni konj'.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 105)

Čeprav Gongsun ni bil prvi, ki je obravnaval vprašanje o tem, ali je beli konj konj ali ne,<sup>123</sup> je moral biti že za časa svojega življenja precej znan po svojem tozadavnem dis- putu. V njegovi biografiji je namreč ohranjena tudi anekdota o tem, da ga je nek visoki dvorni uradnik po imenu Kong Chuan 孔穿 ogovoril in mu povedal, kako zelo spoštuje njegovo modrost in slavo. Rekel je tudi, da bi se počutil zelo počaščenega, če bi ga moj- ster Gongsun pripravljen sprejeti za učenca, vendar samo pod pogojem, da se prej distan- cira od svoje teze, po kateri naj bi beli konj ne bil konj, kajti to da je edina mojstrova teza, ki je sam ne more sprejeti. Gongsun Long je uradniku odgovoril, da se je s svojo prošnjo zapletel v nasprotje s samim sabo, kajti:

»龍之所以為名者，乃以白馬之論而。今使龍去之，則無以教焉.«

»Slaven sem postal ravno zaradi svoje teze o belem konju. Če bi jo preklical, ne bi imel več česa poučevati.« (Gongsun Long, str. 71–72)

Mnenja o najprimernejši interpretaciji »Belega konja« so še danes precej deljena. Zato bo najbolje, če si ogledamo besedilo tega disputa v izvorniku in si poskušamo na podlagi izvornika ustvariti svoje lastno mnenje.

#### Disput o belem konju (Bai ma lun 白馬論)

»(客)曰：白馬非馬，可乎？

---

<sup>122</sup> Katalog Han shu 漢書 omenja 14 poglavij njegovega dela. Do dinastije Song 宋 se jih je 8 izgubilo, ostalih 6 pa je (z izjemo prvega poglavja, ki je najbrž dodatek njegovih učencev) po vsej verjetnosti avtentično avtorsko delo.

<sup>123</sup> Ta tema naj bi temeljila na zgodbi o Er Shuoju iz države Song, ki se je želel na ta način – namreč s trditvijo, da njegov konj ni konj, temveč 'beli konj' – izogniti plačilu davka na konje, katerega je od njega zahteval carinik na mejnem prehodu (prim. Harbsmeier, str. 152, Feng Qi, str. 227). Kasneje so nekateri viri vlogo protagonista te zgodbe pripisali kar Gongsun Longu samemu (prim. Huang/Duan, str. 158). Tudi Su Qin, avtor znamenite kronologije »Zhan guo ce« (»Obdobje vojskujočih se držav«), navaja, da se je v tem obdobju z vprašanjem »belega konja« ukvarjala večina legalistov in nomena- listov (»... 皆曰白馬非馬也«), (prim. Xia Zhentao, str. 133).



Učenec vpraša: *Ali je predpostavka »Beli konj ni konj« pripustna?*

(主)曰: 可.

Mojster Gong odgovarja: *Je.*

(客)曰: 何哉?

(U): *Kako (je to možno)?*

(主)曰: 馬者, 所以命形也; 白者, 所以命色也. 命色者非命形也. 故曰: 白馬非馬.

(G): *Konj je nekaj, s čimer poimenujemo obliko; belo je nekaj, s čimer poimenujemo barvo. Tisto, kar poimenuje obliko ni enako tistemu, s čimer poimenujemo barvo. Zato pravim: beli konj ni konj.*

(客)曰: 有白馬, 不可謂無馬也. 不可謂無馬者, 非馬也? 有白馬為有馬, 白之非馬, 何也?

(U): *Če imamo belega konja, ne moremo reči, da nimamo konja. Ker torej ne moremo reči, da nimamo konja, od kod potlej /predpostavka/, da ni konja? Če imamo belega konja, potem imamo konja. Kako naj bi zaradi tega, ker je bel, (trdili, da) ni konj?*

(主)曰: 求馬, 黃, 黑馬皆可致. 求白馬, 黃, 黑馬不可至. 使白馬乃馬也, 是所求一也. 所求一者, 白者不異馬也. 所求不異, 如黃, 黑馬, 有可有不可, 何也? 可與不可, 其相非明. 故黃, 黑馬一也, 而可以應有馬, 而不可以應有白馬, 是白馬之非馬, 審矣!

(G): *Če zahtevamo konja, potem so to lahko tudi rjavi in črni konji. Če pa zahtevamo belega konja, potem rjavi in črni ne ustrezajo tej zahtevi. Če predpostavimo, da je beli konj enak konju, potem bi bilo tisto, kar zahtevamo, isto; beli ne bi bil različen od konja. Ker bi torej zahtevali tisto, kar ni različno od konja, bi rjavi in črni konji tej zahtevi ustrezali in hkrati ji ne bi ustrezali. Kako naj bi bilo to možno? To, da sta ustreznost in neustreznost nasprotni, je jasno. Zato lahko rjavi in črni konji enako ustrezajo besedi 'konj', ne pa tudi besedi 'beli konj'. Zaradi tega trdim, da 'beli konj ni konj' in pika.*

(客)曰: 以馬之有色為非馬, 天下非有無色之馬也. 天下無馬, 可乎?

(U): *Če bi iz dejstva, da imajo konji barve, sklepali na to, da /zaradi tega/ niso konji, potem – glede na dejstvo, da na vsem širnem svetu ni konja brez barve – na svetu sploh ne bi moglo biti konj. Kako je torej s tem?*

(主)曰: 馬固有色, 故有白馬. 使馬無色, 有馬如已耳, 安取白馬? 故白者非馬也. 白馬者, 馬與白也. 馬與白, (非)<sup>124</sup>馬也. 故白馬非馬也.

(G): *Seveda imajo konji barve. Zato tudi obstajajo beli konji. Če bi bili konji brezbarvni in bi obstajali samo konji per se, kako bi potlej lahko izbrali 'belega konja'? Zato beli konj ni konj. Izraz 'beli konj' je sestavljen iz 'konja' in 'belega'; zato je 'konj' različen od 'belega konja', zato trdim, da 'beli konj ni konj'.*

<sup>124</sup> V izvirmiku se ta del (»白與馬非馬也«) glasi »白與馬馬也«. Po mnenju vseh vplivnejših interpretov je na tem mestu besedila očitno moralo priti do napake, kajti izvorni fragment naj ne bi imel nikakršnega smisla. Zato ga večinoma dopolnijo z besedo 非, katero vrinejo med 馬 in 馬 (prim. Forke str. 439, Fung 1991, str. 289). Nekateri pa spremenijo dotični del besedila v »白與馬也«, kar se potem v prevodu glasi »belo in konj« (prim. Xia, str. 134, Huang/Duan, str. 159)



(客) 曰：馬未與白為馬，白未與馬未白。合馬與白，複名白馬，是相與以不相與為名，未可。故曰白馬非馬未可。

(U): Konj ni konj zaradi beline in belina ni belina zaradi konja. Če pa bi združili konja in belo v podvojenem imenu belina konj, potem bi to pomenilo, da bi ime nečesa, kar ni skupno /razmerje/, označevalo nekaj, kar je skupno /razmerje/. To pa ni dopustno. Zato ne moremo reči, da beli konj ni konj.

(主) 曰：以有白馬為，謂有白馬為有黃馬，可乎？

(G): Če misliš, da imeti belega konja pomeni imeti konja, ali je dopustno misliti tudi, da je imeti belega konja imeti rjavega konja?

(客) 曰：未可。

(U): To ni dopustno.

(主) 曰：以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也。異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬，此飛者入池而棺槨異處，此天下之悖言辭辭也。

(G): Če torej imeti konja ni enako kot imeti rjavega konja, potlej to pomeni, da je rjavi konj različno od konja. Če je rjavi konj različno od konja, potem velja, da rjavi konj ni konj. Če torej trdimo, da rjavi konj ni konj, beli konj pa je konj, potem je to popoln nesmisel.

(客): 有白馬不可謂無馬者，離白之謂也。不離者，有白馬不可謂有馬也。故所以謂有馬者，獨以馬為有馬耳，非以白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂「馬馬」也。

(U): Tisti, ki pravimo, da 'če imamo belega konja, ne moremo trditi, da ni konja', govorimo s predpostavko izločitve beline. Kdor je ne izloči, seveda ne more trditi, da imamo konja, če imamo belega konja. Izhajajoč iz te predpostavke, trdite, da imamo lahko samo konja za konja, medtem ko belega konja ne moremo imeti za konja. In vendar tistega, kar je za vas imeti konja, ne moremo poimenovati (z izrazom) »konjski konj« (ali »konjstvo konja«).

(主): 以白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也，定所白者非白也。曰：馬者，無法取於色。故黃，黑馬皆所以應。白馬者，有去取於色，黃，黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰白馬非馬。

(G): Belina (kot taka) ne more določati tistega, kar je belo – to lahko kar lepo pozabimo. Pri belem konju pa beseda belina določa, kaj je belo. To, kar določa, kaj je belo, pa ni enako belini kot taki. Če torej rečemo, da konja ne moremo definirati z njegovo barvo, potem ustrezajo /konjem/ tako rjavi kot tudi črni konji. Ko govorimo o belem konju, ga izberemo glede na barvo, in /v tem primeru/ zaradi svojih barv odpadejo tako rjavi, kot tudi črni konji. Zato lahko /belemu konju/ ustrezajo samo beli konji. Tisti, ki ne odpadejo, niso enaki tistim, ki odpadejo. Zato beli konj ni konj.« (Gongsun Long, str. 76–78)

Preden se posvetimo podrobnejši razlagi, si oglejmo nekaj najbolj razširjenih interpretacij. Prvi vtis, ki ga večina ljudi dobi ob branju tega dialoga, je, da se je Gongsun pri tem poigral s sofizmi; morda se je hotel pred svojimi sodobniki zgolj postavljati in jim pokazati, kako umetelno in dovršeno obvlada jezik in njegove besedne igre:

»從古之今，一直有人因公孫龍主張‘白馬非馬’而指斥其為詭辯家。的確，‘白馬非馬’是很容易被人視為詭辯的。因為白馬是馬，這是人們的常識。«

»Od antike pa vse do danes je bilo veliko ljudi mnenja, da je bil Gongsun Long sofist, ker je zastopal mnenje, da beli konj ni konj. Saj ni čudno, da imajo ljudje izjavo 'beli konj ni konj' za sofizem, ko pa je vendar vsakomur jasno, da so beli konji konji.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 105)

Ena od – do pred kratkim najbolj razširjenih – razlag tega disputa je tudi interpretacija, po kateri naj bi v dialogu šlo za vprašanje razlikovanja med splošnimi in posebnimi kategorijami, torej za vprašanja krovnih in delnih pojmov oziroma množic in podmnožic, vrst in podvrst.

»其實我們平常講‘白馬非馬’，這個簡單命題就包含著 個別和一般的互相聯結而又互相排斥的辯證關係.«

»Pravzaprav vsebuje tale enostavni in vsakdanji izrek o tem, da 'beli konj ni konj', dialektiko medsebojnih povezav in medsebojnih izključitev posameznega in splošnega.« (Feng Qi, str. 227)

»這裡，涉及到個別和一般關係的問題.«

»Tu gre za vprašanje odnosa med splošnim in posameznim.« (Xia Zhentao, str. 132)

»若從現代形式邏輯觀點來看，‘白馬’與‘馬’作為兩個類別確實不是同一概念 因為白馬類包含在馬類中，而馬類確不包含在馬類中.«

»Če gledamo z vidika sodobne formalne logike, potem 'beli konj' in 'konj' resnično ne sodita v isti koncept, kajti kategorija belega konja je vsebovana v kategoriji konja, medtem ko kategorija konja ni vsebovana v kategoriji belega konja.« (Huang/Duan, str. 159)

»Težava se pojavi zaradi tega, ker pojmuje Gong konja v splošnem smislu, njegov nasprotnik pa v posebnem. Beli konj je konj v posebnem smislu, torej posebna vrsta razreda konj, s katero se konji seveda ne morejo popolnoma prekriti, kajti predstavljajo zgolj del genusa konja. Samo tako lahko trdimo, da pojem belega konja (specifike) ne more biti identičen s pojmom konja (genusa), da torej beli konj ni konj. Vendar pa je posebnost vsake podvrste ravno v tem, da se z genusom ne pokriva popolnoma, temveč samo v osnovnem tipu, in da se različne podvrste enega in istega genusa med seboj razlikujejo po svojih posebnih značilnostih. Tukaj imamo torej pokrivanje v velikem in različnost v majhnem. V tem smislu imajo vse podvrste pravico, da se jih poimenuje z imenom svojega razreda, s katerim se pokrivajo v vsem, razen v svojih posebnostih.« (Forke, I, str. 439–440)

Ta interpretacija po vsej verjetnosti ne drži popolnoma; prvič je bilo razlikovanje kategorij vrste in podvrste v Gongsun Longovem času že dolgo znano (prim. 7.2.4), drugič so avtorji gornjih citatov pri svojih razlagah upoštevali zgolj prvi del dialoga. Tudi večina sodobnejših kitajskih teorij zavrača tovrstne interpretacije:

»另外，‘白馬非馬’討論的不是概念之間的關係。‘白馬非馬’的‘白馬’和‘馬’表示的是白馬之名和馬之名，而不是白馬的概念和馬的概念。因為，概念是即不能‘命形’，亦不能‘命色’。故此，公孫龍的‘白馬非馬’之論，不存在割裂特殊概念與一般概念之間聯繫的問題.«

»Poleg tega disput o 'belem konju' ne obravnava konceptualnih razmerij. 'Beli konj' in 'konj' iz tega disputa izražata imeni 'beli konj' in 'konj', ne pa konceptov 'belega konja' in 'konja'. Koncepti namreč ne morejo 'poimenovati' niti 'oblike' niti 'barve'. Zato Gongsun Longov disput o 'belem konju' ne vsebuje problematike razmerja razlikovanja med splošnimi in posebnimi koncepti.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 106)

Po nekaterih razlagah naj bi imel Gongsun Long glede sintetičnih sodb enake pomisleke kot cinik Antisthenes (*prim. Forke I, str. 439*), učenec sofista Gorgiasa in Sokrata, ki je pripustil veljavo samo identičnim in analitičnim sodbam, kajti bil je mnenja, da noben subjekt ne pripušča nobenega predikata, razen samega sebe, zato naj bi bilo možno reči, da je mož mož, ne pa tudi, da je mož dober. Celo Aristotel predvideva, da glasbenik Koriskus ni identičen s Koriskusom, kajti prvi združuje dve kategoriji, namreč substanco in kvaliteto, drugi pa zgolj substanco. Ta predpostavka je nekoliko bolj utemeljena, saj jo priznava tudi sam avtor disputa (*prim. Gongsun Long, str. 72*). Kot overitev svoje predpostavke o tem, da beli konj ni konj, je namreč – v nadaljevanju anekdote o svojem pogovoru s Kong Chuanom – navedel zgodbo o Konfuciju, ki naj bi kritiziral vladarja države Chu 楚, ker je le-ta enačil ime 'človeka' (*ren 人*) z imenom 'človeka iz /države/ Chu' (*Chu ren 楚人*).

Sodobnejši interpreti so v glavnem mnenja, da gre pri omenjenem disputu za obravnavo določenih spoznavnoteoretskih predpostavk z jezikoslovnega vidika. Nekateri pri tem izhajajo s stališča, da gre pri pričujočem dialogu za obravnavo splošnih kategorij »konjstva« in »beline«.

*»Then the question 'Of what is ma /horse/ the name?' has a natural answer; the mereological set of horses. 'Horse-stuff' is thus as object (substance or thing-kind) scattered in space-time ... As a result, Chinese theories of language tend to treat adjectives as terms denoting mass substantives; for example, red is the stuff that covers apples and the sky at sunset.« (Hansen, 1983, str. 35)*

Večinoma pa zagovarjajo stališče, po katerem fiktivni konflikt, opisan v disputu med Gongsunom in njegovim učencem, temelji na različnosti pomenskih ravni, iz katerih izhajata oba sogovornika v debati. Medtem ko je učenčevo izhodišče diskurz o konkretnih stvareh, govori Gongsun namreč vseskozi o jeziku, t.j., o poimenovanju: pri njem ni govor o konju, belini in belem konju, temveč o imenih, ki te stvari oziroma pojave poimenujejo. Zato nikjer ne reče, denimo, da naj barva ne bi bila enaka obliki, temveč, da beseda barva ni enaka besedi oblika. Šele zato tisto, kar poimenuje beseda barva, ne more biti isto kot tisto, kar poimenuje beseda oblika.

*»How, then, could Gongsun Long defend such a plainly untrue thesis? This is the crucial question, and for once I do have a clear answer. He defended it by using a peculiarity of the ancient Chinese language, which makes the sentence 'bai ma fei ma' ambiguous between two interpretations: (a) A white horse is not a horse, and (b) 'White horse' is not (the same as) 'horse'. While the opponent would be furiously attacking the statement on interpretation (a), Gongsun Long would quietly persist in defending his statement under the interpretation (b).« (Harbsmeier, str. 153)*

Sicer pa Gongsun takoj na začetku – torej v svoji prvi podrobnejši razlagi učencu (4. vrstica dialoga) – jasno definira svojo uporabo (in s tem pomen) osrednjih terminov »konja« ter »beline«.

*»第四段文字中的 '命' 字, 是命名, 稱呼的意思. 命形之 '馬', 只能是馬之名, 命色之 '白' 只能是白之名. 所以, 公孫龍所說的 '白馬非馬' 的意思是, 白馬之名不是馬之名. 弄清楚這一點兒, 我們立刻就可以知道, 公孫龍的 '白馬非馬' 不是詭辯, 而是討論名與名之間關係的問題.«*

*»Pismenka 'ming' /命/ iz tretjega stavka pomeni (po)imenovati oziroma (po)imenovanje.*

'Konj', ki poimenuje obliko, je torej lahko samo ime konja, in 'belo', ki poimenuje barvo, je torej lahko samo ime beline. Zato pomeni Gongsun Longov izrek, po katerem 'beli konj ni konj', da ime beli konj ni enako imenu konj. Ko to enkrat razumemo, nam takoj postane jasno, da Gongsun Longov disput o 'belem konju' ni sofistem, temveč disput, ki obravnava odnose med imeni«. (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 106)

Pri tem velja omeniti, da izvira težavnost razumevanja pri branju in komentiranju tega besedila tudi iz dejstva, da zapisi klasične kitajščine niso uporabljali večine ločil, ki so se razmeroma zgodaj razvila v večini fonetičnih pisav. Zato tudi v pričujočem besedilu ni bilo možno ustrezno označiti oziroma raz-ločiti terminov, ki se nanašajo na imena, od tistih, ki izražajo konkretne stvari (*prim. p.t.*).

Zgoraj navedene teze filozofsko-jezikoslovnih analiz niso nujno v medsebojnem nasprotju; če si namreč pobljže ogledamo besedilo, bomo lahko opazili, da Gongsun svojo predpostavko, da 'beli konj ni konj', utemeljuje z več različnih vidikov. Kar se tiče formalno-logične metode njegove argumentacije, gre pri »Belem konju« očitno za dedukcije, ki so dopustne zgolj v smislu (ne)-identitete (če bi jih obravnavali z vidika krovnih množic in podmnožic, pa Gongsunovi sklepi ne bi izhajali nujno iz obeh premis, ki jih navaja v posamičnih primerih). Oglejmo si nekaj primerov, ki jih najdemo v besedilu disputa:<sup>125</sup>

1. (主):... 故黃，黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬，審矣！

(G):... Zato lahko rjavi in črni konji enako ustrezajo besedi 'konj', ne pa tudi besedi 'beli konj'. Zaradi tega trdim, da 'beli konj ni konj'.

Če so torej rjavi in črni konji enaki konjem in hkrati niso enaki belim konjem, potem beli konji niso enaki konjem. (Če je A enako B in hkrati ni enako C, potem B ni enako C.) Z vidika identitete oziroma ne-identitete je torej Gongsunov sklep pravilen in dopusten.

1.  $R\check{C} = K$
2.  $R\check{C} \neq BK$
3.  $BK \neq K$

2. (主)... 以有白馬為，謂有白馬為有黃馬，可乎？

(G)... Če misliš, da pomeni imeti belega konja imeti konja, je dopustno misliti tudi, da je imeti belega konja imeti rjavega konja?

(客): 未可

(U): (To) ni možno.

Če so beli konji enaki konjem in hkrati rjavi in črni konji niso enaki belim konjem, potem rjavi in črni konji niso enaki konjem. (Če je A enako B, in hkrati ni enako C, potem C ni enako B.)

1.  $BK = K$
2.  $BK \neq R\check{C}$
3.  $R\check{C} \neq K$

<sup>125</sup> V teh primerih sem uporabila naslednje kratice ( $R\check{C}$  = rjavi in črni konji,  $BK$  = beli konj,  $K$  = konj).

Kakorkoli, Gongsunov, na diferenciaciji (ne)-identitete temelječi sklep tudi po »zdravorazumski« logiki seveda vodi v popoln absurd:

(主)曰: 以有馬為異有黃馬, 是異黃馬於馬也。異黃馬於馬, 是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬, 而以白馬為有馬, 此飛者入池而棺槨異處, 此天下之悖言辭辭也

(G): Če torej imeti konja ni enako imeti rjavega konja, potlej to pomeni, da je rjavi konj različno od konja. Če je rjavi konj različno od konja, potem velja, da rjavi konj ni konj. Če torej trdimo, da rjavi konj ni konj, beli konj pa je konj, potem je to popoln nesmisel.

3. (主)曰: 馬者, 無法取於色。故黃, 黑馬皆所以應。白馬者, 有去取於色, 黃, 黑馬皆所以色去, 故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰白馬非馬。

(G): Konja ne moremo definirati z njegovo barvo. Zato ustrezajo /konjem/ tako rjavi kot tudi črni konji. Ko govorimo o belem konju, ga izberemo glede na barvo, in /v tem primeru/ zaradi svojih barv odpadejo tako rjavi kot tudi črni konji. Zato lahko /belemu konju/ ustrezajo samo beli konji. Tisti, ki ne odpadejo, niso enaki tistim, ki odpadejo. Zato beli konj ni konj.«

Če torej predpostavimo, da so konji enaki rjavim in črnim konjem in beli konji hkrati niso enaki rjavim in črnim konjem, potem beli konji niso enaki konjem. (Če je A enako B in hkrati B ni enako C, potem A ni enako C.)

1.  $K = R\check{C}$
2.  $BK \neq R\check{C}$
3.  $BK \neq K$

Tudi gornja izpeljava, analogno kot smo videli v obeh prejšnjih primerih, ni dopustna, če jo opredeljujemo z vidika razmerij med množicami in njihovimi podmnožicami. (Če bi torej v gornji formalizaciji simbol  $\neq$  nadomestili s simbolom  $\square$ , potem uporabljeni sklepi zopet ne bi sledili iz predpostavljenih premis.)<sup>126</sup> Na ravni vsakdanjega jezika (in razmišljanja) kljub temu ne zgrešijo nameravanega učinka. Kar se tiče čiste tehnike formalnih argumentacij oziroma uporabljene metode, bi lahko Gongsuna torej mirne duše uvrstili med sofiste.

*»There is a logical technique in the sophist's arguments which is of special interest to the historian of logic: he seems to apply something like Leibnitz' law of identity which says that if X and Y are identical then one must be able to substitute them for each other in any sentence, salva veritate, without this affecting the truth or otherwise of the sentence involved. Thus the sophist reasons that if 'white horse' was the same as 'horse' then 'I am looking for a white horse' should be true under exactly the same circumstances as 'I am looking for a horse'. But this is not so. Therefore, 'white horse' cannot be the same.« (Harbsmeier, str. 154)*

Tukaj naletimo na naslednji tehnični trik, ki ga Gongsun s pridom uporabi in za katerega je skoraj težko verjeti, da bi bil lahko plod naključja; verjetno je uporabljen domišljeno in namenoma. Kdor ima belega konja, ima konja, medtem ko tisti, ki belega konja zahteva, ne

<sup>126</sup> V tako zastavljenih dedukcijah, ki izhajajo iz optike razlikovanja identitete oziroma neidentitete, lahko vidimo še en dokaz za dejstvo, da Gongsuna pri obravnavanju pričujoče problematike ni zanimal (takrat vsekakor že precej znan in splošno ozaveščen) problem množic in podmnožic.

zahteva zgolj konja, temveč posebno vrsto konja, ki je bele barve. Zato najbrž ni slučaj, da Gongsun na učenčevo tretje vprašanje (ki je hkrati že prva antiteza), v katerem učenec govori o »posedovanju« (imeti/you 有) konja, neposredno odgovori z izjavo, v kateri uporabi ta navidezno nepomemben (in zato precej neopazen) pomenski preobrat; namesto o njegovem »posedovanju« je kar naenkrat govor o »zahtevanju« oziroma »iskanju« (qiu 求) konja.

Kljub sporadični uporabi tovrstnih sofisticiranih (in zato morda nekoliko »cenenih«) trikov pa Gongsun Longov dialog ni brez relevantne vsebinske podlage, ki jo vsekakor velja jemati resno. Če upoštevamo prej omenjeno (in po mojem mnenju dovolj utemeljeno) predpostavko, po kateri je v dialogu govor predvsem o »imenih« in ne o konceptih ali konkretnih stvareh, ki jih jezik izraža, se Gongsunovo teoretično sporočilo pokaže predvsem na treh ravneh:

- a) raven intenzije terminov »konj« (ma 馬), »belo« (bai 白) in »beli konj« (bai ma 白馬),
- b) raven ekstenzije terminov »konj« (ma 馬) in »beli konj« (bai ma 白馬),
- c) raven univerzalnosti pojmov »konjstvo« (ma 馬) in »belina« (bai 白) oziroma »belo-konjstvo« (bai ma 白馬).<sup>127</sup>

ad a) Ta vsebinski argument temelji na prvi Gongsunovi definiciji uporabljenih terminov:

»馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：白馬非馬.«

»Konj je nekaj, s čimer poimenujemo obliko; belo je nekaj, s čimer poimenujemo barvo. Tisto, kar poimenuje obliko, ni enako tistemu, s čimer poimenujemo barvo. Zato pravim: beli konj ni konj.«

Z vidika semantike lahko torej trdimo, da gre tukaj za razliko v intenziji terminov »konj« (ma 馬), »belo« (bai 白) in »beli konj« (bai ma 白馬) (prim. Wang Zuoli/LiYuanming, str. 106). Intenzija prvega termina je vrsta živali, intenzija drugega vrsta barve, intenzija tretjega pa vrsta živali in vrsta barve. Ker je intenzija vsakega od teh treh terminov torej različna, termina beli konj in konj ne moreta biti enaka.

ad b) Vsebinski argument, ki se nanaša na ekstenzijo uporabljenih terminov, temelji na naslednjih dveh izhodiščih:

- I. »曰：求馬，黃，黑馬皆可致。求白馬，黃，黑馬不可至。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白者不異馬也。所求不異，如黃，黑馬，有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃，黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬，審矣!«

»Če zahtevamo konja, potem so to lahko tudi rjavi in črni konji. Če pa zahtevamo belega konja, potem rjavi in črni ne ustrezajo tej zahtevi. Če predpostavimo, da je beli konj enak konju, potem bi bilo tisto, kar zahtevamo, isto; beli ne bi bil različen od konja. Ker bi torej zahtevali tisto, kar ni različno od konja, bi rjavi in črni konji tej zahtevi ustrezali in hkrati ji ne bi ustrezali. Kako naj bi bilo to možno? To, da sta ustreznost in neustreznost nasprotni, je jasno. Zato lahko rjavi in črni konji enako ustrezajo besedi 'konj', ne pa tudi besedi 'beli konj'. Zaradi tega trdim, da 'beli konj ni konj' in pika.«

<sup>127</sup> Kot lahko zopet precej nazorno vidimo, se razločevanje posamičnih pomenskih sklopov (tukaj uporabljenih) besed v klasični kitajščini ne izraža na morfološki ravni.



II. 》曰：馬者，無法取於色。故黃，黑馬皆所以應。白馬者，有去取於色，黃，黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰白馬非馬。《  
》Konja ne moremo definirati z njegovo barvo. Zato ustrezajo /konjem/ tako rjavi kot tudi črni konji. Ko govorimo o belem konju, ga izberemo glede na barvo, in /v tem primeru/ zaradi svojih barv odpadejo tako rjavi kot tudi črni konji. Zato lahko /belemu konju/ ustrezajo samo beli konji. Tisti, ki ne odpadejo, niso enaki tistim, ki odpadejo. Zato beli konj ni konj.《 (Gongsun Long, str. 76–78)

V obeh gornjih citatih Gongsun Long očitno poudarja razliko med ekstenzijami terminov »konj« (ma 馬) in »beli konj« (bai ma 白馬). Ekstenzija termina »konj« vključuje vse konje, ne glede na njihovo barvo, medtem ko ekstenzija termina »beli konj« vključuje samo tiste konje, ki so bele barve. Ker je torej ekstenzija obeh tukaj obravnavanih terminov različna, »konj« ni enak »belemu konju«.

ad c) Tretji argument se pokaže v naslednjem odstavku:

》馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也。馬與白，(非)馬也。故白馬非馬也。《  
》Seveda imajo konji barve. Zato tudi obstajajo beli konji. Če bi bili konji brezbarvni in bi obstajali samo konji per se, kako bi potlej lahko izbrali 'belega konja'? Zato beli konj ni konj. Izraz 'beli konj' je sestavljen iz 'konja' in 'belega'; zato je 'konj' različen od 'belega konja', zatorej trdim, da 'beli konj ni konj'.《 (p.t.)

Univerzalni pojem »konjstva« (ma 馬) je torej bistvena lastnost vseh konjev. Ker ne vključuje (nobene) barve, zaobjema vse »konje kot take« (ma ru yi er 馬如已耳). Takšno »konjstvo« (ma 馬) se seveda razlikuje od »belokonjstva« (bai ma 白馬). To torej spet pomeni, da je konj (kot tak) različen tudi od belega konja (kot takega).

Poleg univerzalnega »konjstva« pa obstoja tudi univerzalni pojem »beline« (bai 白). Gongsun Long tudi tega vključi v svojo argumentacijo, in sicer v naslednjem odstavku:<sup>128</sup>

》以白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也，定所白者非白也。《  
》Belina (kot taka) ne more določati tistega, kar je belo – to lahko kar lepo pozabimo. Pri belem konju pa beseda belina določa, kaj je belo. To, kar določa, kaj je belo, pa ni enako belini kot taki.《 (p.t.)

Ta, določujoča (in hkrati določena, torej posebna v smislu posamičnega<sup>129</sup>) belina je konkretna barva, ki jo vidimo na konkretnih predmetih. Beline oziroma bele barve, ki jih torej zaznavamo na konkretnih predmetih, so hkrati tudi same določene s tem predmetom. Univerzalni pojem »beline« kot take pa seveda ni določen z nobenim partikularnim predmetom.

Tukaj moramo pripomniti, da Gongsun Long univerzalnim pojmom ni priznaval samostojnega obstoja v konkretni stvarnosti. »Konjstvo« in »belina« sodita zanj torej k lastnostim, ki v stvarnosti lahko obstojata samo v povezavi z drugimi, partikularnimi objekti.

<sup>128</sup> Ta del Gongsunove argumentacije spominja na moderno zahodno teorijo tropov.

<sup>129</sup> Beseda »ding«, ki se tukaj uporablja v smislu določitve (»tega, kar je belo«, suo bai), ima v klasični kitajščini oba pomena, torej tako pomen določanja oziroma determinacije (definicije) kot tudi pomen posebnosti oziroma posebne lastnosti (prim. Feng Qi, 91, str. 289).



»這段文字中的‘白未與馬為白’不表示，公孫龍把白看作存在的實體。‘堅白論’說：‘其不堅 實物而堅，天下未有若堅’‘白故不能自白’。這些論述表明，公孫龍認為，堅，白 必須依物而存，而不是抽象的實體.«

»Izrek ‘Belo ne postane belo zaradi konja’ iz pričujočega besedila pa ne pomeni, da je Gongsun Long dojemal belino kot samostojno obstoječo substanco. V svojem ‘Disputu o trdnosti in belini’ pravi: ‘Zunaj predmetov stvarnosti ni trdnosti, na svetu ne obstoja trdnost kot taka’, ‘Zato belina ne more obstojati sama zase’. Te teze izražajo Gongsun Longovo stališče, po katerem trdnost in belina nista abstraktni substanci, temveč nujno obstojata samo v povezavi s konkretnimi predmeti.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 108)

Vendar to ne vpliva na sporočilo njegovih topoglednih, torej iz univerzalnosti pojmov izhajajočih argumentov. V tem delu Gongsunove argumentacije je namreč bistvena določitev pomenskih ločnic med različnimi modalitetami obstoja teh pomenskih ravni, ne pa razlikovanje med njihovo splošnostjo in posebnostjo. Gre torej za razlike v relativnosti razmerij, ne pa za razlike med absolutnostjo in relativnostjo.

## 8 IDEJA CENTRALIZACIJE IN ROJSTVO DESPOTIZMA: LEGALIZEM

### 8.1 SPLOŠNO

Legalizem je služil kot temeljna ideologija – in hkrati pravna osnova kitajske države v obdobju prve združitve vsekitajskega cesarstva pod oblastjo kratkotrajne dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.) in njenega ustanovitelja Qin shi huangdija 秦始皇帝. Idejni temelji legalistične doktrine so bili postavljeni že v obdobju Vojskujočih se držav (Zhan guo 戰國, 475–221) Vzhodne dinastije Zhou 東周 (770–256). Pojem legalizem (fa jia 法家) je pravzaprav nastal šele v obdobju dinastije Han 漢 in označuje različne filozofske smernice, ki so obravnavale predvsem metode delovanja močne države. Najpomembnejši predstavniki legalizma so bili Shang Yang 商鞅 (okr. 390 do 338 pr. n. št.), Shen Buhai 申不害 (okr. 400 do 337 pr. n. št.), Shen Dao 慎到 (350 do 275 pr. n. št.) in Han Fei 韓非 (280–233 pr. n. št.). K legalističnim politikom pa sta poleg Shang Yanga sodila tudi Lü Buwei 呂不偉 (okr. 290–235 pr. n. št.) in Li Si 李斯 (okr. 280–208 pr. n. št.). Od izvirnih pisnih dokumentov legalistične filozofije je pravzaprav ohranjeno samo delo Han Feija (»Han Feizi 韓非子«). Avtorstvo »Knjige gospoda Shanga« (»Shang jun shu 商君書«) sicer pripisujejo Shang Yangu, vendar je zagotovo ni napisal sam, četudi je verjetno, da to delo res vsebuje njegove ideje. Spisi Shen Buhaija in Shen Daota pa so ohranjeni samo delno; njune citate najdemo v nekaterih knjigah drugih filozofov.

Legalistični nauk o obstoju in delovanju države v nasprotju z ostalimi političnimi teorijami tradicionalne Kitajske ne priznava dejavnikov, ki bi bili neodvisni od državne institucije. Legalisti niso nikoli verjeli v politično moč moralnih idej, kot so na primer človečnost, pravičnost, dobra vzgoja itd. V legalističnih teorijah, katerih dosledna pragmatika pogosto meji na oster cinizem, avtoritativna država nikoli ni oprta na kakršno koli obliko morale.

Vsem legalistom je skupno prepričanje, da je človek po naravi slab in da je pokornost državljanov mogoče zagotoviti samo z državno prisilo.

V ospredju legalističnega nauka je pojem »fa 法«, ki ga v evropske jezike največkrat prevajamo kot »pravo« ali »zakon«. Kljub temu ga ne moremo razumeti v smislu juridične, točno določene norme, saj njegov etimološki pomen izvira iz pojma »velike uravnovešenosti«, kakršno najdemo v mirni gladini vode. Pri tem moramo poudariti, da legalizmu zapisani zakoni nikoli niso pomenili kriterija, ki bi moral veljati kot »ultima ratio«. Pojem »fa« je legalistom služil predvsem kot sredstvo za vzpostavitev zaželenega reda v močni državi. Politična teorija legalistov temelji na totalitarnem centralizmu absolutnega vladarja. V obdobju dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), ko je legalizem pomenil edino veljavno doktrino, se je ta centralistična ideologija konkretno izrazila po vsej državi, in sicer najprej v poenotenju mer, uteži, osnih razdalj itd. Qin shi huangdijeva 秦始皇帝 diktatura je seveda na vse pretege preganjala predstavnike konfucianske šole, katere humanistični egalitarizem je bil aparatu absolutne države nevaren sovražnik. Hkrati je država Qin na najokrutnejši način preganjala tudi vse ostale oporečnike, ki so si drznili izreči kakršno koli kritično opazko na račun novo nastale države ali njenega vladarja. Vsa klasična dela filozofskih šol iz obdobja dinastije Zhou 周 so postala žrtev nasilne cenzure, ki je dosegla vrhunec z znamenitim požigom knjig leta 213 pr. n. št.

Poleg pojma »fa 法« je v legalizmu pomemben tudi starejši pojem »xing 刑«, ki ga je Shang Yang, utemeljitelj legalističnega sistema kaznovanja in nagrajevanja, uporabljal v smislu kazenskega prava. Omenjeni sistem je temeljil na skupinski odgovornosti za kazniva dejanja in s tem povezanem institucionaliziranem splošnem ovadustvu. Legalistična misel je bila pretežno teoretične narave in zato v svoji zakonodaji ni obravnavala posameznih podrobnosti. V bistvu je imel legalizem en sam cilj: vzpostavitev absolutne oblasti najvišjega vladarja in s tem povezan nadzor nad slehernim posameznikom v družbi. V ta namen je zagovarjal več različnih metod. V skladu z moistično doktrino utilitarizma so kmete in vojake razglasili za najpomembnejše člane družbe, položaj uradnikov pa so omejili na izvajanje administrativnih funkcij državnega aparata. Tako je bila pot do uradniške službe odprta praktično vsakomur. To se je pokazalo tudi v povečani mobilnosti družbe. Vendar se uradniški sloj kljub vsemu ni bil pripravljen podrediti svoji novi, do skrajnosti instrumentalizirani vlogi.

Že Shen Dao je spoznal, da upravne metode same po sebi ne morejo zagotoviti dovolj intenzivnega družbenega nadzora. Za to je bila potrebna predvsem prisila oblasti. Takšno mnenje je zagovarjal tudi Han Fei, ki je v prisilnem aparatu države videl edino možnost za izkoreninjenje človeškega zla. Shen Buhaijev nauk je bil tenkočutnejši: poudarjal je predvsem taktiko in različne metode vladanja.

Prvi legalisti so bili razmeroma samostojni misleci. V svojih teorijah so se zavzemali za uresničevanje zelo različnih idej: Shen Buhai je najbolj poudarjal metode in umetnost vladanja, Shang Yang zakone, Shen Dao pa oblast in avtoriteto. Zadnji veliki legalist, Han Fei, pa je zbral in uredil vse legalistične nauke in jih strnil v samostojen sistem.

Najhujši ideološki nasprotniki legalizma so bili vselej konfucianci. Po obdobju dinastije Qin, torej po koncu prve in edine popolnoma legalistično urejene kitajske države, pa je

postala legalistična teorija tarča množičnih kritik, zlasti v sklopu splošnih propagandnih kampanj, ki so bile naperjene proti državi Qin. V drugi polovici 2. stoletja pred našim štetjem je konfucianstvo postalo uradna državna ideologija, njegovo dokončno zmago pa je prinesla šele smrt cesarja Xuana 宣, ki je bil po duši ortodoksen legalist. Xuan je bil ognjevit privrženec legalistične nauka in njegovega sistema kaznovanja, zato je dal brez pomislekov usmrtiti vsakega kolikor toliko kritičnega uradnika. Ko so prišli na oblast Xuanovi nasledniki, je legalizem – čeprav bolj ali manj zgolj formalno – izginil s političnega prizorišča kitajske družbe. Vendar pa je prenovljeno konfucianstvo v tem obdobju prevzelo v svoje teoretično ogrodje precej legalističnih prvin, ki so ta, prvotno razmeroma humanističen nauk postavili na temelje restriktivne politike. Kasneje, ko se je položaj konfucianstva kot vodilne državne doktrine že popolnoma utrdil in uveljavil, ko mu torej legalizem ni več pomenil ideološkega tekmeca, ki bi ga kakor koli ogrožal, so začeli konfucianci v še večjem obsegu poudarjati in izvajati legalistična načela. Zato je razširjeno mnenje, da je ustroj tradicionalne kitajske države izključno konfucianski, napačno. Legalistični nauk je tudi v mnogih kasnejših obdobjih kitajske zgodovine, zlasti v absolutističnih težnjah dinastije Ming 明 (1368–1644), vedno znova, čeprav prikrito, občutno vplival na vladno politiko. Tako je bila že vladavina ustanovitelja dinastije Ming, Tai Zuja 太祖, prepojena z absolutistično samovoljo, ki načeloma ni upoštevala niti mnenja najvplivnejših ministrov. Znameniti heretik iz 16. stoletja, Li Zhi 李贄, je v svojih delih opeval prvega vladarja dinastije Qin, Qin shi huangdija 秦始皇帝, in ga opisoval kot največjega vladarja vseh časov, odkrito pa je poudarjal tudi pomen vseh ostalih legalistov v kitajski zgodovini. Njegov sodobnik, vrhovni minister Zhang Juzheng 張居正, ki je v zadnjem desetletju svojega življenja praktično sam vladal vsej Kitajski, je občudoval Shen Buhaijeve ter Han Feijeve metode in je svojo dinastijo primerjal z vladnim obdobjem omenjenega cesarja Xuana. Legalistična miselnost na Kitajskem tudi v modernejših obdobjih ni povsem izumrla. V spisih Liang Qichaota 梁啟超, znanega reformatorja iz obdobja zadnje kitajske dinastije (Qing 清, 1644–1911), pa tudi v teorijah mnogih kasnejših politikov in filozofov, se legalistični vpliv kaže v povsod prisotni želji po okrepitvi državne oblasti. Čeprav legalizem vse od smrti cesarja Xuana ni več nastopil kot samostojni teoretični ali filozofski sistem, je ohranil svoj vpliv na politično miselnost in praktično politiko tradicionalne Kitajske. Tako lahko rečemo, da je bila fasada tradicionalne kitajske države sicer konfuciansko-humanistična, njeno jedro pa je bilo kljub vsemu prepojeno tudi z legalističnim despotizmom.

Za ponazoritev teoretskega ozadja te, za kitajsko družbo nikakor ne nepomembne doktrine, si na kratko oglejmo deli dveh osrednjih legalističnih mislecev, Shang Yanga in Han Feija.

## 8.2 SHANG YANG 商鞅 (390 – 338 pr. n. št.)

Shang Yang je bil rojen v jugozahodnem delu današnje province Shaanxi 陝西, torej na območju, v katerem je v njegovem času vladala dinastija Qin 秦, predhodnica istoimenske mogočne države, ki je dobro stoletje po njegovi smrti pod svojo vlado združila celotno Kitajsko. Gre torej za državo, ki je prva – in edina v vsej kitajski zgodovini – konkretno uresničila doktrino, katere duhovni oče je bil ta filozof. Izviral je iz skromnih razmer, vendar se mu je uspelo prebiti v sam politični vrh svoje družbe. Kot minister se je zavzemal

za reforme, s čimer si je v okolju, ki je poudarjalo tradicionalne vrednote, nakopal precej sovražnikov. Reformiral je tudi davčni sistem in v svoji domovini odpravil tradicionalni patriarhalno-klanski sistem, ki na Kitajskem še danes prevladuje. Velike družine je razdelil na toliko samostojnih gospodinjev, kolikor poročenih članov so štele. Vsaka od njih je morala seveda ločeno plačevati tudi davke. Razlog te reforme ni bila samo želja po večji preglednosti in učinkovitosti pravnega sistema, ampak tudi okrepitev individualne avtonomije posameznikov. Le-ta je bila v danih okoliščinah mladi državi precej potrebna: kraljestvo Qin ni potrebovalo nesamostojnih mevž, ki so vse do srednjih let popolnoma podrejeni najstarejšemu poveljniku klana, temveč patriotske vojake z močno voljo, ki se lahko izkažejo v bojih za širitev države.

Shang Yang je bil prepričan v politično in socialno učinkovitost politike »trde roke«. V času svojega največjega političnega vpliva je uvedel izjemno strog sistem kaznovanja, ki ni prizanašal niti najmočnejšim veljakom. Ta ideja o enakopravnosti vseh, tudi najbolj privilegiranih slojev pred zakonom, ga je konec koncev stala glavo. S svojimi ukrepi si je bil namreč nakopal nemalo sovražnikov med uradniki, ki so bili vajeni privilegijev, katere jim je zagotavljala konfucianska družbena hierarhija. Znan je primer, ko je celo kronskemu princu, ki je prelomil zakon, dal odrezati nos, prav tako, kot bi bil storil, če bi šlo za navadnega kmeta. Ko je leta 338 pr. n. št. umrl knez Xiao 霄, ki je bil njegov največji podpornik, je pri dvoru izgubil svoj ugled. Uradniki, ki so mu bili zamerili njegovo despotsko ravnanje in neupoštevanje njihovega privilegiranega položaja, so pri vrhovnem vladarju, ki mu seveda nikoli ni odpustil kaznovanja svojega nečaka in njegovih dveh učiteljev, dosegli, da so za njim razpisali tiralico. Na begu se je poskušal skriti v neki gostilni, kjer pa so mu odrekli prenočišče, kajti pri sebi ni imel potnega lista. Pri tem je šlo za ukrep, ki ga je bil sam predpisal. Shang Yang je torej postal žrtev svojih lastnih zakonov. Zato so ga preganjalci našli in ubili. Njegovo truplo so razčetrverili, njegovo družino pa kmalu za tem popolnoma iztrebili.

Shang Yang, eden prvih ideologov legalizma, je zapustil delo v 29 zvezkih, od katerih so se trije izgubili v 12. stoletju. Dela, ki nosi njegovo ime, in ki je zbrano v petih knjigah, verjetno ni sam napisal. Njegove izreke so po vsej verjetnosti, kot je bilo takrat v navadi, zapisali njegovi učenci, zlasti tisti, ki so jih zanimale legalistične teorije in reforme. Shang Yang se je zavzemal za sistem diktature z absolutnim vladarjem. Po njegovem mnenju je to edini način, s katerim naj bi bilo možno doseči mir in harmonijo v družbi, in tudi edini način, s katerim naj bi bilo možno premagati sovražnike ter osnovati močno, stabilno državo:

»能治天下者, 必先制其民者也。能勝強敵者, 必先勝其民者也。故勝民之本在制民。«

»Kdor hoče zavladati svetu, si mora najprej podrediti ljudstvo. Kdor namreč hoče premagati močne sovražnike, mora najprej premagati svoje ljudstvo. Osnova za to, da premagaš ljudstvo, pa je v tem, da si ga podrediš.« (Shang Yang, str. 53)

Osnova za »premaganje« ljudstva, o kateri Shang Yang tukaj tako navdušeno razpravlja, pa seveda ni nič drugega kot pravo, torej sistem zakonov:

»本不堅, 則民如飛鳥禽獸, 其孰能制之? 民本, 法也。故善治者塞民以法。«

»Če ta osnova ni trdna, bo ljudstvo pobegnilo kot leteči ptiči in zbežljalo kot divje zveri. Le kdo si ga bo potem še lahko podredil? Temelj /podrejanja/ ljudstva je zakon. Kdor torej dobro vlada, bo svoje ljudstvo zvezal z zakoni.« (p.t.)

Svoje dispute je osnoval na predpostavki, ki zveni precej nenavadno, kajti v njem prihaja do izraza Shang Yangovo prepričanje, da bodo dosegle blagostanje samo tiste družbe, v katerih vladajo hudobni vladarji, medtem ko naj bi bile one, v katerih vladajo dobrohotneži, vnaprej obsojene na propad. Vendar to svojo predpostavko tudi podrobneje utemelji oziroma obrazloži:

»王用善，則民親其親，任姦，則民親其制... 章善，則過匿，任姦，則罪誅。過匿，則民勝法，罪誅，則法勝民。民勝法，國亂，法勝民，竇強.«

»Če je vladar dobrohoten, potem ljudstvo ljubi svoje bližnje. Če je hudoben, potem ljudstvo ljubi njegov sistem. Kadar prevlada dobrota, se napake prikrivajo, kadar pa vlada hudobija, se zločini kaznujejo. Kadar se napake prikrivajo, ljudstvo zmaguje nad zakoni, kadar pa se zločini kaznujejo, zakoni premagajo ljudstvo. Kadar ljudstvo premaga zakone, vlada v državi nered, kadar pa zakoni premagajo ljudstvo, dobimo močno vojsko.« (p.t.)

Posebnost Shang Yangovega stila je v tem, da je često uporabljal izreke, ki so bili na prvi pogled slišati precej paradoksalno. Čeprav je bila poslušnost državi ena temeljnih vrednot, ki jih je želel vcepiti svojemu ljudstvu, je tako zapisal:

»故有道之國，治不聽君，民不從官.«

V državi, ki sledi Poti (daotu), vlada ne posluša plemenitnikov in ljudstvo ne sledi uradništvu.« (p.t.)

Seveda moramo pričujoči citat razumeti v smislu Shang Yangovega nasprotovanja privilegijem konfucianske kreposti in pogoste samovolje uradništva, ki običajno deluje bolj v svojem lastnem, zasebnem interesu, kot v interesu države in zakona. Ljudstvo v urejeni državi naj torej ne bi izkazovalo poslušnosti tovrstnim lažnim krepostim, ne tovrstnim zasebnim interesom. Njegova poslušnost naj bi veljala zgolj državi in njenim predpisom. Tudi ta citat torej v bistvu dokazuje zgolj dejstvo, da pomeni Shang Yangu zakon tisto absolutno normo, ki je nad vsemi tradicionalnimi vrednotami, kakršne vseskozi opeva konfucianstvo.

»仁者，能仁於人，而不能使人仁。義者，能愛於人，而不能使人愛。是以知，仁義之不足以治天下也.«

»Humanist je lahko human do drugih ljudi, vendar le-teh ne more pripraviti do tega, da bi bili tudi sami humani. Pravičnež lahko ljubi soljudi, vendar jih ne more pripraviti do tega, da bi tudi oni ljubili druge. Zato vem, da humanost in pravica nista dovolj za vladanje.« (p.t., str. 26)

V mladosti je bil Shang Yang deležen splošne izobrazbe, ki je seveda vključevala tudi učenje osrednjih daoističnih klasikov. Kot pri večini drugih legalistov je tudi zanj značilno, da je kmalu postal zagrizen nasprotnik konfucianstva, medtem ko je v njegovih idejah začetiti močan vpliv daoistične miselnosti. Ta vpliv se ne kaže samo v njegovi kozmogoniji, ki je tako rekoč klasično daoistična, temveč tudi v njegovih razmišljanjih o etiki in politiki. V bistvu sloni vsa njegova državna teorija na določenih daoističnih

predpostavkah. To je nekoliko nenavadno, če pomislimo, da sta oba nauka na prvi pogled zelo različna, pravzaprav skoraj kontradiktorna: medtem ko daoizem, kot vemo, preveva ideja absolutne svobode, ki jo je najti v izničenju nasilnega značaja kulture in njenih disciplinskih mehanizmov, gre pri legalizmu za izrazito despotsko doktrino, ki temelji na nesvobodi in najstrožjem discipliniranju posameznika. Kljub temu pa je idealna Shang Yangova družba zelo podobna daoističnim utopijam nedolžne blaženosti in vrnitve k praiszorni naravi človeka in družbe. Resnično urejena družba, kakršno si zamišlja Shang Yang, naj ne bi potrebovala prisile, ne kakršnih koli mehanizmov zatiranja; njen vladar bi lahko pozabil na stroge kazni, kajti le-te bi postale nepotrebne. Tako bi lahko uresničil idejo ne-delovanja. Ideal je torej v obeh primerih enak; samo metode doseganja tega ideala so pri obeh omenjenih naukih povsem različne. Shang Yang je namreč prepričan, da je možno sistem prisile odpraviti samo s strogo vzgojo državljanov in državljanek; šele ko bodo zakoni zanje samoumevni in ko jim bo spoštovanje zakonov prešlo tako rekoč v meso in kri, se bo v družbi vzpostavil red, v katerem vladarjem ne bo več potrebno izvajati sistema nagrajevanja in kaznovanja.

»以刑去刑，雖重刑可也... 重刑少賞，上愛民，民死賞，重賞少刑，上不愛民，民不死賞.«

»Hude kazni so potrebne zato, ker se s kazen odpravlja s kaznijo. Kadar so kazni hude, nagrade pa redkost, oblast ljubi svoje ljudstvo, in to je pripravljeno umreti za nagrado. Kadar pa so nagrade obilne, kazni pa klavrne, oblast ne ljubi svojega ljudstva, in tudi ljudstvo samo ni pripravljeno umirati za nagrade.« (p.t., str. 36)

Shang Yang je bil torej tipični predstavnik teorije zastraševanja, ki ponekod še dandanes tvori temelj utemeljevanja radikalno primitivnih in nekulturnih ukrepov, h kakršnim sodi, denimo, smrtna kazen.

### 8.3 HAN FEIZI 韓非子 (280–233 pr. n. št.)

Bil je potomec enega od knezov države Han 漢, ki je kasneje premagala kratkotrajno dinastijo Qin 秦 in zavladala nad celotnim han-kitajskim ozemljem (206 pr. n. št.–220). Kot plemiški sin je bil deležen najboljše izobrazbe; zanimivo je dejstvo, da so ga poučevali skupaj z Li Sijem 李斯, kasnejšim prvim ministrom združenega cesarstva Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), ki ga je osnoval znani in zloglasni prvi cesar celotne Kitajske, Qin shi Huangdi 秦始皇帝.

Kljub razmeroma visokemu položaju v vladi države Han 漢, ki je sicer cenila njegovo politično učinkovitost in izjemno razgledanost, se Han Feizi ni mogel pohvaliti s številnimi pristaši ali somišljeniki. Njegovi legalistični nazori so bili med uradništvom vse prej kot priljubljeni. Šele ko je leta 234 pr. n. št. država Qin 秦 napadla državo Han 漢, katere konec se je s tem že počasi začrtal na obzorju, je vladar v njem ugledal svojega najsposobnejšega ministra, zato ga je poslal na pogajanja z agresorsko vlado dinastije Qin. Qinski vladar je bil ob teh pogovorih nad njegovo bistroumnostjo tako navdušen, da ga je želel sprejeti v svojo službo, vendar mu kot sovražnemu odposlancu seveda ni mogel popolnoma zaupati. Posvetoval se je s svojima vrhovnima svetnikoma, Li Sijem 李斯 in Yao Jijem 姚賈. Oba, zlasti prvi, ki je Han Feija poznal že od mladih nog, sta se ob



njem počutila ogroženo, zato sta vladarja prepričala, da bo še najbolje, če ga pod pretvezo obsodi na smrt, kajti Han 韓 je sorodnik vladarske družine države Han 漢. Vladar se jima je dal prepričati in dal Han Feija zapreti. Li Si mu je v celico pretihotapil strup in mu sve-toval, naj ga popije, da se izogne mučenju. Vladar je medtem svojo odločitev obžaloval in poslal poslanca, ki naj bi zapornika osvobodil – vendar je bilo že prepozno; Han Fei je medtem v zaporu naredil samomor.

Kljub vsem pogostim kritikam kasnejših filozofov so si zgodovinarji kitajske miselnosti edini v tem, da je bil Han Fei najprodnornejši legalistični filozof oziroma državni teoretik. Bil je mislec, ki je legalistično teorijo poglobil in privedel do zaokroženega zaključka. Zapustil je 20 knjig v 55 zvezkih.

Han Fei izhaja, podobno kot večina ostalih legalistov, iz daoističnih kozmogoničnih in etičnih izhodišč. Tudi on načeloma zagovarja princip ne-delovanja, vendar je osnova pragmatične politike, za katero se zavzema, vrhovna državna oblast. Večji del njegovih razprav se nanaša na vojskovanje in vzgojo državljanov v poslušne, a močne vojake. Han Fei je prepričan militarist, ki zagovarja ne samo vojske v obrambne namene, temveč tudi osvajalne vojne:

»是故力多，則人朝，力寡，則朝於人，故明君務力.«

»Zato pravim: kdor ima oblast, k temu prihajajo drugi ponižno na dvor. Kdor nima oblasti, mora sam ponižno obiskovati dvore drugih. Zato modri vladarji skrbijo za svojo oblast.« (Han Feizi, XIX, c.p. Forke I, str. 476)

Kot prepričan legalist udriha tudi on, kjer le more, po konfucianskih krepostih, ki po njegovem mnenju vodijo zgolj do nereda in nemarnosti.

»吾以是明，仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國.«

»Iz tega zame jasno sledi, da človečnost, pravičnost, ljubezen in dobrotljivost še zdaleč ne zadoščajo; državo je možno voditi samo s strogim kazenskim pravom in hudimi kaznimi.« (p.t.)

Kazni seveda niso prav priljubljene; vendar predstavljajo zanj edino pot do urejene države in družbe:

»夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也，哀憐百姓，輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也，聖人為法國者，必逆於世，而順於道德.«

»Strogo zakonodajo in hude kazni ljudstvo sovraži, vendar pa je z njimi možno voditi državo. Sočutje in milost do ljudi ter mile kazni ljudstvo odobrava, vendar spravljajo državo v nevarnost. Razsvetljeni vladarji vodijo svoje države v skladu z zakoni; takšna politika je sicer v nasprotju z merili običajnega sveta, zato pa v soskladju s potjo (daotom) in (resnično) krepostjo (de).« (p.t.)

Forke k temu citatu pripomni:

»Avtor Dao de jinga bi se s tem le težko strinjal ...« (Forke, I., str. 477)

Če želimo, da bodo kazni učinkovite, morajo po Han Feijeve mnenju torej biti čim strožje; blage kazni nikamor ne pripeljejo. V tem kontekstu kritizira Han učenjake, ki se zavzemajo za milejše kazni, kajti le-te nimajo zadostnega zastraševalnega učinka. Dober vladar mora biti strog do svojega ljudstva, tako kot so dobri starši strogi do svojih otrok:



»故父母之愛不足於教子。必待州部之嚴刑者，民故驕於愛，聽於威矣.«

»Samo starševska ljubezen še ni dovolj za vzgojo otrok. Prav tako so tudi po vsej državi potrebne stroge kazni; le na ta način zna ljudstvo ceniti dobrohotnost /oblasti/ in je tudi voljno podrejati se /njeni/ avtoriteti.« (Han Fei, str. 13)

Han Fei kazni često primerja z zdravljenjem, kajti zločini so zanj primerljivi z boleznijo. Kljub temu pa je potrebno razlikovati med strogostjo in krutostjo. Kazensko pravo mora biti nepopustljivo, a pravično, kajti pretirana strogost in krutost vodi do uporništvu (*prim. Forke I, str. 479*). Vladar torej ne sme biti pravičen iz naivnega upanja na to, da si bo s tem pridobil zaupanje in s tem poslušnost svojega ljudstva.

»今不知治者曰，得民之心，欲得民之心而可以為治«

»Tisti, ki nimajo pojma o vladanju, govore, da si je treba pridobiti naklonjenost ljudstva; menijo torej, da je z naklonjenostjo ljudstva možno zavladati.«<sup>130</sup> (p.t., str. 52)

Le-to je namreč poslušno samo, če ga vladar zna pošteno zastrašiti:

»故明主用其力，不聽其言，賞其功必禁無用.«

»Zato se moder vladar zanaša samo na svojo moč in ne na besede. /Moder vladar/ nagradjuje tiste, ki mu pomagajo, in odstrani one, ki so zanj brez koristi.« (p.t., str. 19–20)

---

<sup>130</sup> Tukaj gre po vsej verjetnosti za Han Feijevo kritiko Mencija, ki govori o tem, da mora vladar pridobiti naklonjenost svojega ljudstva, če hoče dobro vladati (»得天下有道，得其民，則得天下也，得其民有道，得其心，則得民矣.«) (Mengzi 2001, *Li lei shang*, str. 259).

## IV SREDNJI VEK

### 9 PREPOROD KONFUCIANSTVA: ZDRUŽITEV Z LEGALIZMOM V VLOGI NOVE DRŽAVNE DOKTRINE (Dinastija Han 漢, 206 pr. n. št.–220)

Največji pomen za nadaljnji razvoj in izpopolnitev tradicionalnega kitajskega koncepta državnosti je imelo obdobje prve polovice dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220), obdobje Vzhodne dinastije Han (Dong Han 東漢, 206–24 pr. n. št.). V tem obdobju – natančno v obdobju vladavine cesarja (Han) Wu Dija (漢) 武帝 (156–87 pr. n. št.) – je bil konfucianizem povzdignjen v državno doktrino, vendar pod vplivom politično bistvenih faktorjev legalizma. Legalizem sam v tem času sicer ni užival posebno dobrega slovesa, zakaj očitali so mu ikonoklastično negiranje kulture in neprikrito represijo. Zato se je v obdobjih, ki so sledila dinastiji Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), le redko kdo upal uradno nastopati kot legalist. Vendar pa je sam konfucianizem po tem, ko si je v paleti vseh političnih ideologij že zagotovil uradni vladajoči položaj, v sebi asimiliral nemalo legalističnih elementov.

Država, družina in individuum so se (ponovno) spojili v celoto. Le-ta ni bila določljiva samo od spodaj navzgor, temveč tudi obratno: državi je bilo (največkrat z argumentacijo, češ da sama po sebi tako ali tako ni ločljiva od družine) brez nadaljnega dopuščeno »vmešavanje« v oblikovanje in razvoj družin njenih državljanov in državljanek. V svojih konkretnih posledicah se je tovrstna družbena ureditev torej resnično komajda razlikovala od legalistične, čeprav so državni ideologi in politiki svoje ukrepe vselej utemeljevali z moralnimi in ritualnimi načeli.

Tako je državna doktrina, kakršna se je oblikovala v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220), vseskozi močno vplivala na kasnejša obdobja vse do 19. stoletja. Kljub temu, da se je ta doktrina imenovala konfucianstvo, je z zgodnjekonfucianskimi idejami v bistvu imela bore malo skupnega. Polemika med zgodnjimi konfucianisti in legalisti antične Kitajske namreč kaže na pomembno fazo ideološkega boja v tej državi. V tem boju je bilo namreč jasno čutiti nepremostljivo razliko med zgodnjim »konfucianizmom«, ki je po svojem bistvu odločno nasprotoval vsakršnemu despotizmu, in kasnejšim »konfucianstvom«, ki je postal ideologija državnega despotizma.

Prevzem legalističnih elementov v konfuciansko državno doktrino jasno kaže, da je dinastija Han predstavljala več kot pa samo kronološko naslednico dinastije Qin (edinega obdobja, v katerem je bil legalistični nauk uporabljen tudi v praksi). Čeprav so se vladarji dinastije Han v ideološkem pogledu od svoje predhodnice vselej jasno distancirali, pa so vendarle od nje prevzeli vrsto gospodarskih struktur in z njimi povezanih vidikov družbene ureditve.

Že prva vlada dinastije Han je najprej stabilizirala poenotenje države, ki je bilo doseženo v obdobju dinastije Qin. Hanski vladarji so od dinastije Qin prevzeli koncept politične enotnosti in se poleg tega lotili razvijanja novega politično-gospodarskega sistema, katerega zasnove je prav tako oblikovala država Qin.

Fevdni sistem je bil v tem času že popolnoma propadel in na Kitajskem se je pričel razvijati nov vladajoči sloj, ki ga na Zahodu zaradi pomanjkanja ustrežnejšega izraza največkrat imenujemo »gentry« oziroma »plemenitniki«. Ta sloj je bil sestavljen iz vrste velikih družinskih klanov, katerih gospodarska osnova je bilo lastništvo veleposestev. Večinoma so živeli od dohodkov zakupnin. Ponavadi je en del klana upravljal matično posestvo, drugi pa je živel v prestolnici oziroma v upravnih enotah posameznih provinc, kjer so delovali kot državni uradniki. Tak sistem je plemenitniškemu klanu omogočal dvojno varnost oziroma dvojno oblast: politično in ekonomsko. Najpomembnejši predpogoj te oblasti pa so seveda tvorile močne interne družinske povezave. Le-te še vedno predstavljajo pomemben sestavni del konfucianske ideologije družbe. Ne glede na mogočen vpliv legalistične teorije na legislaturo kitajskega cesarstva je namreč zanimivo dejstvo, da je dinastija Han konfucianski princip družinskih povezav vrednotila višje kot obveznosti do države.

Nova državna ideologija je torej brez dvoma služila tudi interesom novega sloja plemenitnikov, katerim se je večkrat moral podrediti tudi sam cesar. Nove antagonistične konstituente enote države in družbe so s tem tvorili:

- a) vladar
- b) uradniki iz sloja plemenitnikov
- c) ljudstvo

Dinastija Han je sicer ohranila celotno politično organizacijo dinastije Qin, vendar je cesar Wu Di 漢武帝 odpustil vse uradnike, ki so neprikrito delovali v skladu z legalističnimi teorijami. Na predlog Dong Zhongshuja 董仲舒, o katerem bomo podrobno spregovorili kasneje, je bila konfucianska šola povzdignjena v vladajoč idejni sistem, in na državnih šolah ni bilo dovoljeno poučevati nobenih drugih teorij. Seveda ni potrebno posebej poudarjati, da je konfucianstvo poslej tvorilo tudi osnovo na novo vpeljanega sistema državnih izpitov.

Plemenitniški uradniki, ki so se bili prekalili v teh izpitih, so se v konfliktih z interesi vladarja največkrat kar dobro obnesli. Tako je razcepljenost v konceptu napol legalistične in napol konfucianske države privedla do specifične delitve oblasti: vladar in uradniki so drug drugega nadzorovali.

W. Bauer nazorno opisuje proces vpeljevanja in konsolidacije te nove državne teorije, ki je vse do devetnajstega stoletja ostala merodajna za vso politično sfero Kitajske:

»Prav tako, kot je dinastija Han na političnem področju poskusila enotno in na province razdeljeno državo, katere ustroj je prevzela od dinastije Qin, povezati z idejo fevdalnega imperija iz obdobja dinastije Zhou, s tem, da je poskušala sredi te enotne države ustanoviti posamezne fevde v obliki otočkov, ki pa seveda nikoli niso imeli posebno dolgega življenja, je poskušala tudi legalistično doktrino utemeljiti s konfucianskimi koncepti. V ta namen se je kot najbolj primeren izkazal Xunzijev nauk, saj je prav on v marsikaterem pogledu dejansko predstavljal idejno osnovo legalizma, čeprav se je sam seveda vselej opredeljeval kot konfucianist. Po drugi strani pa je k Xunzijevim učencem sodil tudi Han Feizi in to dejstvo je njegovo ime seveda neposredno povezovalo z legalizmom. Zato je bilo njegove ideje težko razširjati kot idealne. Srednja pot, za katero so se naposled odločili, je posebej poudarjala in razvijala besedila in komentarje Knjige obredov, v kateri je bil zbran precej heterogen material. Ker pa je vsebinsko kljub temu tvorila celoto, jo je bilo potrebno samo reinterpretirati, in že se je lahko strnila tudi v notranjo celoto.« (Bauer 1974, str. 108)

V prvih desetletjih dinastije Han so tvorci nove vladne ideologije med seboj kar tekmovali; vsi so poskušali najti takšno interpretacijo stvarnosti, ki bi kar najbolj ustrezala novim, spremenjenim političnim razmeram. Pri tem velja omeniti legalistično navdahnjenega konfucianca Lu Jijaa 陸賈, učenjaka Jia Yija 賈誼, ki si je prizadeval za sintezo konfucianstva in klasičnega daoizma, zlasti pa daoističnega eklektika Huai Nanzija 淮南子, ki je v zgodovini bolj znan pod svojim pravim imenom Liu An 劉安 kot politik in fevdni vladar.

## 9.1 DONG ZHONGSHU 董仲舒 (179–104 pr. n. št.)

V splošnem pa velja za utemeljitelja t.im. »konfucianske« državne doktrine filozof oziroma državni teoretik Dong Zhongshu. Bil je eden najznamenitejših učenjakov svojega časa, ki je zaslovel tudi kot eden prvih borcev proti vsem ostalim filozofskim šolam.

Rojen je bil v današnji provinci Shandong. Prvo polovico svojega življenja je prebil v eremitski osami gora, kjer je preučeval klasike, zlasti temeljno konfuciansko delo *Chunqiu* 春秋 (Pomladni in jesenski letopisi). To delo je postalo središče njegovega svetovnega nazora in njegovega nauka. Medtem ko je večina prejšnjih konfuciancev ključ do bistva Konfucijevih naukov videla v njegovem izvirnem delu »Pogovori« (Lun yu 論語), je Dong kot podlago za interpretacijo mojstrovega učenja vzel tristo let star komentar k zgoraj omenjenim analom. Samo besedilo je bilo namreč po njegovem mnenju okrnjeno, kajti Konfucij si v svojem času ni upal odprto in jasno kritizirati takratnih vladarjev. Leta 150 pr. n. št. je Dong Zhongshu postal svetnik na cesarskem dvoru. Ko je leta 140 pr. n. št. zasedel prestol cesar Wu di 武帝, je razpisal natečaj za najboljše predloge vladne politike. Zmagal je Dong s svojimi tremi esejmi. V njih se je zavzel za ustanovitev javnih izobraževalnih zavodov in za uvedbo uradniških izpitov, ki naj bi zagotavljali, da bi uradniki v bodoče postali ljudje, ki so resnično najsposobnejši, ne pa tisti, ki se do tovrstnih pozicij priklopljejo prek svojih bogatih družinskih zvez in politično vplivnih poznanstev. Kot osnovo za reinterpretacijo državne doktrine je predlagal zgoraj omenjeno delo Pomladanski in jesenski anali. S ponovnim poudarjanjem pomena neba (*tian* 天) je Dong

dosegel tudi ponovno utrditev pozicije cesarja, ki je v kitajski tradiciji na simbolni ravni nebeški sin. Po letu 135 pr. n. št. je imel Dong težave z intrigami na dvoru. Čeprav so ga v dvornih krogih najprej obsodili, nato pa spet pomilostili in mu vrnilo vso prejšnjo čast in slavo, se je odločil za vrnitev v samoto in zasebnost. Po tem do konca življenja ni več sprejemal nikakršnih vladnih ali političnih funkcij in se namesto tega posvetil študiju in raziskavam. Njegova filozofija, ki zaobjema predvsem državno teorijo in ideologije vladanja, je ostala ohranjena v enem najpomembnejših družboslovnih del kitajskega Starega veka, namreč v delu »Biserna rosa pomladansko-jesenskih letopisov« (*Chunqiu fanlu* 春秋繁露). Njegova filozofija je ohranjena tudi v zbirki »Zbrana dela Dong Zhongshuja« (*Dong Zhongshu ji* 董仲舒集), ki so jo po njegovi smrti sestavili njegovi privrženci.

V svojih teorijah je elemente zgodnjekonfucianske etike in njenih kozmogoničnih špekulacij združil z legalističnim, centralno ustrojenim sistemom zakonov in kolektivne odgovornosti oziroma kontrole. Celotni teoretični koncept organizacije družbe je pri Dong Zhongshuju temeljil na premisi medsebojnega vpliva med človekom in naravo (nebom). Tako je nastal celovit, vseobsežen sistem ustreznaj med kozmičnimi elementi in vsemi pojavnimi oblikami in lastnostmi človeške družbe. S tem je Dong Zhongshu odločilno vplival ne samo na neposredno politično dogajanje svojega časa, temveč tudi na celotno kitajsko miselnost kasnejših obdobj.

Dong je bil izjemno aktiven pri utemeljevanju in vpeljevanju metafizične, obstoječo stvarnost presegajoče in kozmično utemeljene racionalizacije ter centralizacije države Han.

Konfuciansko etiko je namreč povezal s kozmogoničnimi špekulacijami tretjega stoletja pr. n. št. in z legalističnim, centralno strukturiranim sistemom zakonov ter kolektivne odgovornosti (medsebojni nadzor). Na ta način mu je uspelo vzpostaviti sinkretističen sistem, v katerem sta bili narava in zgodovina najtesneje povezani, človek pa je tako postal odgovoren ne samo za svoja lastna dejanja, temveč tudi za vse, kar se dogaja v naravi in družbi. Posebno velikega pomena je bila pri tem seveda odgovornost cesarja, kajti ta je predstavljal osrednje vozlišče celotnega Dong Zhongshujevega univerzalizma. Posamične ideje, na katerih je temeljila Dongova ideologija, so bile seveda že stoletja znane; vendar so njegove teorije pomembne zlasti iz dveh razlogov: ne samo, da je ta najznamenitejši politolog hanskega obdobja te starodavne ideje sistematično povzel, njihovo abstraktno nedoločljivost pa preoblikoval v jasne in konkretne formulacije, ampak je hkrati poiskal in določil tudi možnost njihove konkretne uporabe v politični praksi.

Pojma človeka in narave je strnil tako, da je poskušal naravoslovne pojave razložiti v njihovem odnosu do človekovega bivanja, in obratno. Nebo in zemlja zanj nista zgolj materialna, temveč tudi etična, hierarhično ustrojena celota. Triada neba, zemlje in človeka pri njem tvori osnovo vsega obstoječega. Pod premiso medsebojnega vplivanja med človekom in naravo (nebom) je izgradil celovit teoretični koncept organizacije družbe.

Tudi Dong Zhongshu se je, kot večina filozofov klasične Kitajske, podrobno razpisal o položaju posameznika v družbi. Kot pravi konfucianist ga je seveda videl kot živeč sestavni del kozmične in socialne enovitosti; kljub temu pa je Dongov posameznik primarno odvisen od narave (*neba* 天). Ker naj bi nebo ustvarilo človeka, je le-ta tudi svojo naravo prejel od njega. Zato svoje usode v bistvu ne more spremeniti.

»人受命於天. 有善善惡惡之性, 可養而不可改, 可豫而不可去, 若形體之可肥瘦, 而不可得革也. 是故雖有聖賢, 能為君親含容其嚴, 不能為君親今無惡.«

»Svoje življenje /usodo/ je človek prejel od neba. Zato odobrava dobro in sovraži slabo. To svojo naravo lahko sicer neguje, ne more pa je spreminjati. Lahko jo ljubi, ne more pa je odpraviti, prav tako, kot lahko svoje telo okrepi ali ga oslabi, vendar ga ne more spremeniti v nekaj drugega. Zato lahko tudi najmodrejši človek samo brzda svoje sovraštvo do kneza ali do svojih sorodnikov – ne more pa ga odpraviti.« (Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, str. 12)

Tudi Dong Zhongshu je mnenja, da človeška narava vsebuje zametke dobrega. V tem pogledu njegov nauk spominja na Mencijevega. Kljub temu pa je Dong poudarjal, da človeške narave ne moremo imenovati dobre samo na podlagi dejstva, da vsebuje nastavke dobrote.

Človek namreč v sebi nosi tudi čustva, ki ga vselej znova premamljajo k hudobiji:

»身之有性情也, 若天之有陰陽也. 言人之質而無其情, 猶言天之陽而無其隱也.«

»Telo vsebuje naravo in čustva, tako kot sta v nebu vsebovana yin in yang. Če govorimo o bistvu človeka, ne da bi pri tem upoštevali njegova čustva, potem je to tako, kot če bi govorili o yangu, ne da bi ob tem omenili yin.« (p.t., str. 61)

Človek torej ni samo in izključno dober. Razpolaga zgolj z zasnovo, ki mu dobroto omogoča. Vendar je razvijanje in »kultiviranje« te zasnove po volji neba. Človek, ki skrbi za svojo moralno neoporečnost, s tem izpolnjuje smisel neba. V ta namen pa je potrebno, da se pokori zakonom in predpisom:

»質 樸之謂 性, 性非教化不成, 人欲之謂情, 情非制度不成.«

»Bistvo posameznika imenujemo njegovo naravo. Le-te pa ni moč izpopolniti brez učenja. Človeška koprnenja imenujemo čustva; le-teh pa ni mogoče nadzorovati brez predpisov.« (Dong Zhongshu *ji*, c.p. Forke II, str. 58)

Tudi za svoj razum in za možnost etičnega spoznanja se ima človek zahvaliti nebu:

»今善善惡惡, 好榮憎辱, 非人能自生, 此天 施之在不者也.«

»Odobravati dobro in sovražiti zlo, ceniti čast in omalovaževati nečast – vsega tega človek ne zmore sam. Nebo je tisto, ki mu pri tem pomaga.« (Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu*, str. 18)

Človek je torej v vsakem pogledu odvisen od neba, v družbeni stvarnosti pa s tem tudi od nebeškega sina, torej od cesarja. Dong Zhongshu je ponovno okreпил kult neba in njegove mistične povezave s cesarjem. Le-ta je v tem času tudi uradno pridobil naziv »Huang di 皇帝« (Božanski vladar). Gre za pojem, ki izvira že iz obdobja dinastije Qin in s katerim se je kitil prvi vladar, ki je pod svojim žezlom združil ogromno državo, Qin shi huang di 秦始皇帝.

K najpomembnejšim nalogam cesarja sodi njegova dolžnost, da svojim podložnikom pomaga »kultivirati« njihovo naravo. Zakaj »navadni zemljani« naj tega sami ne bi bili sposobni ...

»天生民性, 有善質而未能善, 予是為之立王, 以善之, 此天意也.«

»Nebo je ustvarilo človeško naravo. Le-ta razpolaga z zametki dobrega, vendar ni izključno dobra. Zato je nebo postavilo vladarja, ki mora skrbeti za to, da se dobrota (v naravi ljudi) razvija. Vse to je volja neba.« (p.t., str. 61)

Zato Dong Zhongshu vselej znova poudarja dragocenost kulture. Šele s kultivacijo svoje narave človek namreč postane enakovreden nebu in zemlji. Zato je bil Dong eden prvih klasičnih intelektualcev, ki so se zavzemali za ustanovitev državnega izobraževalnega sistema.

»Z ustanavljanjem šol v poglavitnih krajih in trgih mora cesar poskrbeti za to, da se ljudstvo seznaní s človečnostjo /ren 仁/, pravičnostjo /義/ in nravnostjo /li 禮/, kajti samo vzgoja privede do veličastnega delovanja v nravnosti.« (Granet, str. 274)

Seveda se je Dong Zhongshu zavzemal za ustanavljanje tovrstnih institucij predvsem tudi zaradi tega, ker je upal, da bodo ljudstvo moralno vzgajale. Izobrazba v smislu zbiranja konkretnega znanja mu pri tem ni bila pomembna; glavni smisel tovrstnih šol je bila integracija posameznika s pomočjo indoktrinacije.

Etični vidiki Dongovih državnih teorij so povzeti v nauku o »treh bistvenih faktorjih« (三綱 *san gang*) in »petih osnovnih pravilih« (*wu chang* 五常).

»Trije bistveni faktorji« pomenijo tri vrste medčloveških odnosov, ki so bili po njegovem mnenju osnovni: vladar – podložnik, oče – sin, moški – ženska. K »petim osnovnim pravilom« pa sodijo:

- 仁 ren (človečnost)
- 義 yi (pravičnost)
- 智 zhi (modrost)
- 禮 li (obred, ritual, nravnost)
- 信 xin (zaupanje, zanesljivost).

Te tri bistvene faktorje in teh pet osnovnih pravil so Dongovi učenci pogosto med seboj povezovali v najrazličnejše kombinacije, čeprav on sam teh povezav nikoli ni posebej poudarjal (*prim. Forke II, str. 63–64*).

Iz petih osnovnih pravil je sestavljena krepost posameznika, iz treh bistvenih faktorjev pa etika celotne družbe. Skovanka iz obeh izrazov (»綱常 *gangchang* = bistveni faktor + osnovno pravilo«) je v tradicionalni Kitajski označevala moralno oziroma splošne moralne zakonitosti. Kdor ne ravna v skladu z njimi, s tem razbije harmonični medsebojni vpliv yina in yanga. Zato je takšnega človeka potrebno kaznovati, da se lahko ta harmonija ponovno vzpostavi. Tako Dong Zhongshu potrebe po kaznih ni utemeljil samo z etičnega, temveč tudi z metafizičnega vidika. Po njegovem mnenju mora posameznik torej svojo naravo vestno razvijati v smeri, ki jo nakazujejo moralni zakoni, saj le-ti tvorijo osnovo kulture in civilizacije.

Zaradi svoje utemeljene boječnosti in pristranosti, pa tudi zaradi vseobsežne popolnosti Dongovega sistema, se kitajskim izobražencem vse do 19. stoletja ni posrečilo, da bi ustvarili kakršnokoli vplivno alternativo k tej vladajoči ortodoksiji oblasti, katere sestavni del so bili tudi sami. Zato so bile državne teorije kasnejših obdobij praviloma omejene na neobhodna prilagajanja in korekture obstoječega koncepta. Sem sodi zlasti povezovanje »konfucianskih« in daoističnih elementov z budističnimi v okviru tkim. »neokonfucianizma« dinastije Song 宋 (960–1280) (*prim. China Handbuch, str. 1298*).



## 10 V VRTINCU ZGODOVINE: VZPONI IN PADCI ŠESTIH DINASTIJ (LIU CHAO 六朝 222–589)

Medtem ko lahko o dobrih štirih stoletjih prevlade dinastije Han na Kitajskem govorimo kot o »razcvetu politike« (in seveda tudi politične teorije), predstavljajo naslednja štiri stoletja (od 220 do 618) obdobje politične in gospodarske nestabilnosti. To krizno obdobje so zaznamovali nenehni boji v notranjosti, pa tudi zunaj posamičnih držav. Dinastija Han 漢 (206 pr. n. št.–220) je najprej razpadla na »Tri cesarstva« (San guo 三國, 220–265) in šele dinastiji Jin 晉 (265–420) je uspelo za kratek čas združiti večino območja, ki je pripadalo Kitajski ob prvi združitvi cesarstva. Vendar je že leta 316 država ponovno razpadla na dva dela, ki sta se veselo razcepljala še naprej (obdobje Severnih in južnih dinastij / Nanbei chao 南北朝, 420–581). Šele konec šestega stoletja je kratkotrajna dinastija Sui 隋 (581–618) pod svojo oblastjo ponovno združila vse posamezne državnice v veliko, hankitajsko državo.

To pisano obdobje se v recepcijski zgodovini kitajske miselnosti največkrat označuje kot obdobje mračnjastva, dogmatike in neizvirnosti. Seveda to ne drži popolnoma, čeprav je res, da so novi konfucianci iz obdobja Han v dominaciji svojega ortodoksnega nauka uspeli do te mere, da je bilo v tem, politično prevladujočem miselnem okviru resnično težko ustvariti karkoli inovativnega. Sodobna, zlasti zahodna sinološka receptivna zgodovina kitajske miselnosti nam večinoma namiguje, da naj bi daoizem kot edina kolikor toliko ohranjena idejna protiutež »regresiral« na v bistvu nenevarno, politični sistem ohranjajočo, populistično ideologijo pobega v notranjost. Le-ta se je manifestirala bodisi v religijah malikovanja, bodisi v alkimističnih tehnikah in drugih ezoteričnih praksah, ki so zavestno ostajala na subjektivni ravni apolitičnega, torej na ravni političnega »nedelovanja«.

Vendar je tudi obdobje Šestih dinastij, kot vsako krizno<sup>131</sup> obdobje, zaznamovala precejšnja mera načelne odprtosti, katero so krepili predvsem stiki z različnimi kulturami, ki niso bile hankitajskega izvora. Tako je ta načelna odprtost zagotovo vplivala tudi na proces asimilacije in sinizacije budizma, ki je v tem času postal najbolj razširjena religija. Prek sinteze s konfucianskimi, zlasti pa daoističnimi elementi pa je tudi budistična miselnost v zgodovini kitajske filozofije zapustila neizbrisen pečat.

Eden najdragocenejših virov, iz katerega lahko črpamo ne zgolj zgodovinsko faktografijo, temveč tudi idejno ozadje tega obdobja, je Liu Yiqingova 劉義慶 (403–444) zbirka »*Shishuo xinnyu* 世說新語, (*Novi zapisi družbenih razprav*)«, ki zaobjema obdobje od konca dinastije Han 漢 (220) do Vzhodne dinastije Jin 東晉 317–420).

Poslednja leta vladavine dinastije Han so bila polna krvavih spopadov, katerim se je pridružila še vrsta naravnih katastrof. Tisoče ljudi je pomrlo in kitajsko prebivalstvo je bilo tako zdesetkano, da je njegovo število po vsej verjetnosti padlo na najnižjo točko v

<sup>131</sup> Kljub nemirnim političnim in družbenim situacijam nosijo »krizna« obdobja v sebi vselej tudi ustvarjalni potencial; zato ni čudno, da je kitajska beseda, ki izraža pojem krize (weiji 危機) sestavljena iz dveh zlogov, od katerih pomeni prvi nevarnost (wei 危), drugi pa priložnost (ji 機).

zadnjih dveh tisočletjih. Ustanovitelj dinastije Wei je prišel na oblast z uzurpacijo in koj zatem ponovil nelepo in krvavo igro ustanovitelja dinastije Han. Na dvoru, kjer so se šopirili mogočni evnuhi in sorodniki cesarja ter njegovih žena, so prevladovala intrige in umori.

*»Many scholars of integrity refused to serve under such corrupt governments, and others, looking for freedom and security, preferred to withdraw in search of transcendental values. Consequently, the whole intellectual movement was marked by a transcendental quality, with emphasis on non-being, vacuity, and the noumenal world.« (Chan, Wing-Tsit, str. 314)*

### 10.1 IDEJNE PREMENE: FORMALIZACIJA KONFUCIANSKE DRŽAVNE DOKTRINE IN ISKANJE NOVE ENOVITOSTI

Kot že omenjeno, zastopa večina sinoloških virov mnenje, da naj bi daoizem kot edina, kolikor toliko ohranjena idejna protiutež novi državni doktrini, v tem času »regresiral« na populistično ideologijo pobega v notranjost. To stališče je neosnovano, zlasti, če si nekoliko podrobneje ogledamo prvi dve stoletji obdobja Šestih dinastij (t.j. obdobje dinastij Wei 魏 in Jin 晉, ki sta skupno vladali državi od 220. do 420. leta).<sup>132</sup>

*»The movement was negative only on the surface, for there were positive forces at work. One of these was the sharp reaction against the intellectual trends of the Han. The minute and endless studies of Confucian Classics had turned the study of Confucian thought into sheer scholasticism.« (p.t.)*

Vera v vzajemni vpliv narave in človeka, kakršna je prevladala od Dong Zhongshuja 董仲舒 naprej, v tem kriznem obdobju ni mogla več zadovoljivo služiti kot edina in nezmožljiva razlaga aktualnih dogajanj. Temu se je pridružil še vse večji vpliv novih daoističnih religij (dao jiao 道教), od katerih je bila najbolj razširjena vera v božanstvo Huang-Lao.<sup>133</sup> Vse te populistične vere, oziroma natančneje, vsa ta vraževerja, so v vse večji meri vključevala tudi elemente filozofije yina in yanga, astrologije ter različnih umetnosti vedeževanja, ki so se bujno razcvetale na pogoriščih nekdanjega blagostanja. Njihov vpliv je bil tako močan, da je kitajska filozofija v določenem obsegu dejansko pričela degenerirati v okultizem (*prim. p.t.*), torej v ritualih malikovanja, v alkimističnih tehnikah in v drugih ezoteričnih praksah, ki so zavestno ostajala na ravni političnega »ne-delovanja«.

*»All of these deteriorating developments called for revolt, and for some years after A.D. 190 several thousand scholars, gathered in Ching-chow (in present Hupeh), turned away from scholasticism in their study of Classics.« (p.t.)*

Prav ti učenjaki, presiti puhle nadutosti in strogosti formaliziranega konfucianstva, so poskrbeli za preobrat v prevladujoči miselnosti. Ta preobrat je prišel do izraza v strastni po-

---

<sup>132</sup> Dinastija Wei (220–265) je bila ena od »Treh cesarstev (San guo 220–280)«, na katere je kitajska država razpadla po koncu vladavine dinastije Han. Zato se doba prvih dvestotih let obdobja Šestih dinastij, v kateri je nastala večina najvplivnejših idejnih gibanj, v kitajskih virih često označuje kot obdobje Wei-Jin.

<sup>133</sup> Gre za kombinacijo oziroma združitve likov legendarnega Rumenega cesarja (Huangdija) in Laozija.

lemiki med pristaši dveh različnih interpretacij konfucianskega mišljenja, ki sta temeljili na dveh različno komentiranih izdajah konfucianskih klasikov. Prva, ki se je oblikovala na temelju uradne doktrine dinastije Han, se je imenovala »Sodobno besedilo (*Jin wen* 今文)«, druga inačica pod imenom »Staro (klasično) besedilo (*Gu wen* 古文)« pa se je razširila v sklopu novih akademskih gibanj dinastij Wei 魏 in Jin 晉. Šola »Sodobnega besedila« je vztrajala pri predpostavki, po kateri naj bi bil Konfucij nekakšen »nekronani vladar« ali odrešenik kitajskega ljudstva, svetnik, katerega božanski nauki so na subtilen način skriti med vrsticami klasikov. Druga, novejša struja s (paradoksnim) imenom »Šola starega (klasičnega) besedila« pa se je zavzemala za spremembo tovrstnega videnja. Zastopala je stališče, ki v Konfuciju vidi zgolj še učitelja in posrednika starodavnih modrosti.

*»The Ancient Script School ... rejected the position of the Modern Script School as subjective, unhistorical, and corrupted by the belief in prodigies. Regardless of the issues of the controversy, it had created a spirit of free inquiry, critical study, and independent thinking. It was impossible for this new spirit not to seek new frontiers.« (p.t., str. 315)*

Tako se je v tem obdobju pojavilo precej mislecev, ki so se, izhajajoč iz klasičnih daoističnih idealov individualne svobode in nedotakljivosti celovite osebnosti, zavzemali za socialno pravičnost in odstranitev nepravilnih razmerij oblasti. Tukaj velja omeniti utopiste Ji Kanga 嵇康 (223–262), Tao Yuanminga 陶淵明 (365–427) in Bao Jingyana 鮑敬言 (okr. 250–330). Prvi se je zavzemal za vrnitev v stanje naravne harmonije, kakršno naj bi vladalo v pradavnini, torej v obdobju legendarnih božanskih vladarjev Yaota 堯 in Shuna 舜. Tao Yuanmingova literarno izdelana mojstrovina »*Tao hua yuan* 桃花源« (*»Izvir breskovih cvetov«*) prikazuje idilično življenje in preprosto zadovoljstvo harmonične skupnosti, ki ne pozna vladarja, temveč živi zgolj v skladu z načeli spoštovanja medčloveških ter družinskih odnosov. Družbenokritična dela tretjega zgoraj omenjenega utopista, anarhističnega misleca Bao Jingyana, pa si bomo nekoliko podrobneje ogledali v poglavju 10.6.

Vse te svobodomiselnosti težnje pa se niso mogle uveljaviti, saj so klonile pred pritiski novih, modno prevladujočih ideologij, ki so se kazale v integraciji daoizma v konfucianske koncepte družbenosti (*prim. Wan, str. 8*), o katerih bomo podrobneje spregovorili kasneje.

Na področju kitajske epistemologije so bila tovrstna utopična gibanja pomembna predvsem zaradi preoblikovanja nekaterih logičnih in ontoloških predpostavk teorij spoznanja. Tukaj gre predvsem za vzpostavitev oziroma reinterpretacijo dveh temeljnih konceptov. Prvi pojem, katerega pomen so privrženci takšnih gibanj v svojih diskurzih precej modificirali, tako da je po obdobju Šestih dinastij polagoma postal eden osrednjih konceptov kitajske filozofije, je *li* 理 (*zakonitost, razum*). V teh novih okvirih je *li* viden kot temeljno načelo, ki določa tako umetnost argumentacij (vključno s poimenovanji) kot tudi stvarnost, ki se v njej odraža. V tem pogledu so filozofi tega obdobja poskušali nadgraditi moistične in dialektične dispute o razmerju med imenom in stvarnostjo (*ming shi* 名實) ter ob tem razvili nov diskurz, znan pod imenom »*Zakonitosti poimenovanja* (*ming li* 明理)«.

»魏三初霸，術兼名法，王粲傳古，效練名理«

»Že ob pričetku vladavine dinastije Wei so prišli v modo nomenalisti in legalisti. Wang Can<sup>134</sup> in Fu Gu, denimo, sta bila zelo izurjena v zakonitostih poimenovanja.« (Wenxin Diaolong, cp. Tang Yiming, str: 58–59)

»The flourishing of scholarship in the Wei – Jin period began with the revival of the School of Names (or the School of Logicians) and the Legalist school ... The restoration of social order became a pressing matter for the ruling class. The doctrines of the School of the Names and the Legalist School were thus taken seriously by the scholar-official class ...

... Later on, Taoism became central to Wei – Jin scholarship, but interest in the School of names and the Legalist School did not abate. The School of Names was especially favored for its emphasis on logical reasoning. The term 'Names and Principles' continued to be used, and it came to be equated with logical thought itself.« (Tang Yiming, str. 59)

Pri drugem gre za daoistični koncept *wu* 無 (odsotnost, ne-bivanje), katerega ta nova šola ni videla več zgolj kot protiutež svojemu protipolu *you* 有 (prisotnost, bivanje), temveč kot osnovo čistega obstoja, torej kot nerazdeljivo celoto vsega obstoječega.

## 10.2 ČISTI POGOVORI (QING TAN 清談) IN ŠOLA MISTERIJEV (XUANXUE 玄學)

To novo idejno gibanje se je izražalo predvsem v dveh, često medsebojno prepletajočih se strujah. V receptivni zgodovini kitajske filozofije sta ti struji znani pod imeni Čisti pogovori (*qing tan* 清談) in Šola misterijev (*Xuan xue* 玄學)<sup>135</sup>

»In their conversations they avoided the vulgarism of politics or traditional mores and concentrated on the pure or light aspects of matters, whether sex or poetry, in such a way, as to free the spirit and sharpen the imagination, and to display a lofty ideal and a carefree manner. The whole outlook was a romantic wandering over the universe, as Chuang Tzu would put it, and an intimate union with ultimate reality.« (Chan, Wing-Tsit, str. 315)

Najbolj znana skupina struje »Čistih pogovorov« so bili tako imenovani »Sedmi modreci iz bambusovega gozdička (*Zhulin qi xian* 竹林七賢)«. Poleg že omenjenega učenjaka Ji Kanga 嵇康 (223–262) je bil na čelu te sedmerice literat Ruan Ji 阮籍 (210–263), ki se je v svojem znamenitem delu *Legenda o Velikem človeku* (大人先生傳) zavzemal za poenotenje s kozmosom, ter za doživetja transcendenčnih stanj, katera naj bi bilo možno doseči z odsotnostjo želja in ambicij, s skromnostjo in s preprostim življenjem v skladu z naravnim redom. Tukaj velja omeniti tudi filozofa He Yana 何晏, (prim. *Yu Dunkang*, str. 17)<sup>136</sup> ter Wang Bija 王弼, katerih delo bomo podrobneje obravnavali spodaj. Oba

<sup>134</sup> Wang Can (177–217) je bil stari stric osrednjega filozofa Šole misterijev, Wang Bija.

<sup>135</sup> Izraz *xuan xue* se v kitajščini občasno še danes uporablja kot termin, ki označuje metafiziko. Kot uradni strokovni izraz, ki se uporablja kot prevod tega zahodnega termina, pa se je bolj udomačil izraz *xinershang xue*.

<sup>136</sup> (*He Yan je bil vodja Čistih pogovorov*), (p.t.). Temeljna kitajska filozofska enciklopedija *Zhexue da cidian* ga prišteva k obema strujama in prav tako tudi Wang Bija (prim. *Zhexue da cidian*, str. 1137.)

slednja učenjaka večina kasnejših virov omenja predvsem kot predstavnika »Šole misterijev« (prim. Chan, *Wing-Tsit*, str. 325). Sicer pa to niti ni tako nenavadno, kajti, kot rečeno, sta se obe struji prepletali; morda bi lahko rekli celo, da je šlo pri prvi za iskanje metode doživljanja, pri drugi pa bolj za teorijo osnove bivanja. Medtem ko so predstavljali »Čisti pogovori« nekakšno anti-intelektualno gibanje, ki je s svojimi (pogosto paradoksalnimi) disputi močno vplivalo na nastanek anti-literarnega *chana* 禪 (prim. 11.4), so predstavniki »Šole misterija« v svojih komentarjih k različnim klasikom sestavljali traktate, ki so močneje vplivali na kasnejši razvoj osrednjih kitajskih filozofskih teorij.

»(王弼)與何晏, 夏侯玄等同開玄風, 兢事清談«

»Wang Bi je skupaj s He Yanom, Xia Houxuanom in ostalimi utemeljil strujo misterija, ter se z njimi rad pomeril v 'Čistih pogovorih'«.

Lahko bi torej rekli tudi, da je pri teh dveh strujah v bistvu šlo zgolj za dve različni metodi iskanja in posredovanja »resnice«. Zato ni čudno, da je marsikateri učenjak tega obdobja pripadal obema strujama hkrati.

V sklopu »Čistih pogovorov« so izobraženci večinoma prakticirali in razvijali logične metode klasičnih disputov, kakršne poznamo iz nomenalistične in dialektične tradicije. S pomočjo teh metod so poskušali preseči omejenost jezika in tako izkusiti poslednjo resničnost.

»It is characteristic of both the Light Conversation movement and the Metaphysical School<sup>137</sup> to reject all words and forms as descriptions of the ultimate reality. These may be used, then forgotten, as the fish trap is forgotten once the fish is caught.<sup>138</sup> The whole spirit is to get at the ultimate totally, which is not to be limited even by name.« (Chan, *Wing-Tsit*, str. 324)

»Šola misterijev«, ki torej ne temelji na debatah in disputih, temveč na zapisanih virih, je sicer strožja in manj simpatično bohemska, vendar je v filozofskem pogledu nedvomno zanimivejša (in predvsem vplivnejša) od (ohranjenih) idejnih prebliskov struje »Čistih pogovorov«. Kot že omenjeno, se je prevladujoča miselnost dinastije Han osredotočala na korelacije in vzajemne interakcije človeka in narave. Zato se je večinoma ukvarjala z raziskovanjem naravnih pojavov in z razlaganjem njihovih vplivov na človeka in družbo. V nasprotju s tem so člani »Šole misterijev« iskali poslednjo, absolutno resničnost, ki naj bi se skrivala za refleksijami pojavnosti. Ker so jo menili odkriti v že omenjenem daoističnem konceptu *odsotnosti* (*wu* 無), katerega so opremili z novo vsebino, jih precej sodobnih teoretikov označuje tudi z izrazom *neodaoisti* (*Xin daojia* 新道家). Pri tem se sklicujejo na poimenovanje kasnejše idejne šole dinastij Song 宋 (960–1279) in Ming 明 (1368–1644), ki je na Zahodu znana pod nazivom *neokonfucianstvo*:

»It is no doubt, that the Taoism of Wang and Kuo<sup>139</sup> came closer to Confucianism than did the earlier Taoism of Lao Tzu and Chuang Tzu. This is because Wang and Kuo were not only the expositors of Lao and Chuang; they were at the same time critics of them and modifiers of their ideas. We today are in the habit of using the name Neo-Confucianism

<sup>137</sup> S tem je mišljena »Šola misterijev«.

<sup>138</sup> Ta metafora je vzeta iz 26. poglavja Zhuangzijevega »Resničnega klasika Južnih cvetov (Nanhua zhen jing), (prim. Zhuangzi 2001, *Za pian*, str. 234).

<sup>139</sup> Tukaj sta mišljena osrednja predstavnika Šole misterijev, Wang Bi in Guo Xiang.

*to describe the movement known during the Sung and Ming dynasties as the Tao hsüeh or 'Learning of the truth'.<sup>140</sup> It seems equally reasonable, therefore, to apply the name Neo-Taoism to the 'Mysterious Learning' developed by Wang Pi, Kuo Hsiang, and their groups.» (Fung 1952/53, str. 175)*

Takšno poimenovanje je kljub vsemu vprašljivo, kajti v teorijah »Šole misterijev« je šlo pravzaprav za integracijo posamičnih daoističnih konceptov v neprevprašljiv okvir konfucianske miselnosti. Večina predstavnikov »Šole misterijev« je namreč v Konfuciju še vedno videla svojega največjega učitelja in vzornika, v njegovem hierarhično ustrojenem družbenem sistemu pa ideal, ki naj služi kot moralna osnova vsakršne pravične in harmonične države.

*»玄學家們... 在價值取向上依據儒家所貴之名教, 把儒與道, 名教與自然奇妙地結合在一起。由於這種結合, 玄學的學派屬性也就樸素迷離, 說不請究竟是屬於儒家還是屬於道家。玄學家的態度是超越的, 他們對自己究竟歸屬與何家何派並不在意«.*

*»Učenjaki Šole misterijev ... so se v svojih temeljnih vrednotah še vedno opirali na konfucianske nauke o poimenovanju. Na čudežen način so združili konfucianstvo in daoizem ter povezali teorije poimenovanj z naravo. Prav zaradi tega poenotenja pa je pripadnike Šole misterija težko stlačiti v kalup posamičnega nazora. Ne moremo zagotovo trditi, da so bili bodisi eno ali drugo. Sicer pa so pristaši šole misterija v svojih transcendencah itak vse to presegali. Zato jih je prav malo brigalo, ali pripadajo konfucianski, ali daoistični struji.« (Yu Dunkang, str. 17)*

Sinkretizem, ki je ena najznačilnejših potez »Šole misterija«, se ne kaže zgolj v njeni integraciji daoizma v sistem konfucianstva, temveč tudi v njeni absorpciji in transformaciji budizma. Zato se ta šola včasih označuje tudi z izrazom »Struja, ki združuje tri nauke (san jiao he liu 三教合流)«:

*»如果說西晉時期玄學家以這種自由開放的心態會通了儒道, 為當時的人們提供了一個值得著意去追求的價值理想, 那麼到了東晉時期, 玄學家又以這種自由開放的心態觸合了外來的佛教思想, 主動的接納引進, 使得明士與名僧相互契合, 玄學與佛學相映盛會, 創造了世界文化史上的奇迹«.*

*»Če pravimo, da so privrženci Šole misterija v obdobju Zahodne dinstije Jin s svobodno neobremenjenostjo združili konfucianstvo in daoizem, s čimer so ljudem ponudili v razmislek ideal iskanja vrednot, potem moramo pripomniti še, da so v obdobju Vzhodne dinastije Jin z nič manj lahkotno neobremenjenostjo vsrkali vase tujo, budistično miselnost. To miselnost so aktivno sprejemali in razvijali, kar je vodilo do tega, da so se najiminennejši učenjaki in najznamenitejši menihi združili v soglasju in nauki Šole misterijev so se zlili z budističnimi. S tem so /pristaši Šole misterija/ ustvarili kulturni čudež svetovnih razsežnosti.« (Yu Dunkang, str. 17)*

Vsekakor drži, da je tudi obdobje šestih dinastij, kot vsako »krizno«<sup>141</sup> obdobje, zaznamovala precejšnja mera načelne odprtosti, katero so krepili predvsem stiki z različnimi

---

<sup>140</sup> Neokonfucianska šola je v sodobni kitajščini poleg tega znana tudi pod imeni »Šola zakonitosti (Lixue)« oziroma »Šola zavesti (Xin xue)«.

<sup>141</sup> Kljub nemirnim političnim in družbenim situacijam nosijo »krizna« obdobja v sebi vselej tudi ustvarjalni potencial; zato ni čudno, da je kitajska beseda, ki izraža pojem krize (weiji 危機) sestavljena iz dveh zlogov, od katerih pomeni prvi nevarnost (wei 危), drugi pa priložnost (ji 機).



kulturami, ki niso bile hankitajskega izvora. Tako je ta načelna odprtost zagotovo vplivala tudi na proces asimilacije in sinizacije budizma, ki je v tem času postal najbolj razširjena religija na Kitajskem. Kot bomo videli kasneje, je tudi budistična miselnost – prek sinteze s konfucianskimi, zlasti pa z daoističnimi elementi – v zgodovini kitajske filozofije zapustila svoj neizbrisni pečat.

Tukaj seveda ne moremo govoriti zgolj o obogatitvi in transformaciji budistične miselnosti; pri sintezi določenih elementov budistične in avtohtone kitajske filozofije je šlo za vzajemni vpliv, ki je bil zlasti močan na tistih področjih, kjer sta si bila oba idejna sistema tako ali tako podobna. Pri tem gre zlasti za elemente meditacije in introspektivnih metod spoznanja, pa tudi za holistične diskurze poenotenja z naravo (oziroma odsotnostjo), kakršne najdemo v obeh sistemih. Pomemben vidik meditativnih tehnik je v obeh primerih odsotnost želja, temeljni budistični postulat, katerega najdemo hkrati v klasičnem daoizmu. Predstavniki Čistih pogovorov oziroma Šole misterijev so ta postulat podrobneje razčlenili. Postopek odsotnosti želja se tukaj deli na tri stopnje, katerim hkrati ustrezajo tri oblike duhovnega razvoja, utelešene v osebah običajnega človeka (xiao ren 小人), modreca (xian ren 賢人) in svetnika (sheng ren 聖人).<sup>142</sup> Medtem ko je prvi poln posvetnih nagibov, slabosti, želja in hrepenenj (po slavi, bogastvu in podobnih pritlehnih prebliskih lažnega zadovoljstva), je drugi opredeljen s paradoksalno »željo po odsotnosti želja« oziroma s »hrepenenjem po odsotnosti hrepenenja«. Šele svetnik, t.j. človek, ki je dosegel najvišjo stopnjo duhovnega razvoja in s tem premagal pasti in navidezne omejenosti svoje človeškosti, doseže tudi stanje odsotnosti želje po brezželjnosti:

*»Not even to have desire for the state of non-desire: this is the constant quality of the sage.<sup>143</sup> To have desire for this state of non-desire; this is the distinguishing quality of the worthy.<sup>144</sup> By being equally lacking both kinds of desire, (i.e. the desire of the ordinary men for things, prestige, etc., and the desire of the worthy to be without desire) one becomes wholly 'empty' and thereby may be called a sage. By having one (kind of desire only) while lacking the other, one can very often enter a state of 'vacuity', and thereby be called a worthy. The worthy, from the point of view of 'having' something, does not have any desire for having desire; but from the point of 'not having' he does have desire for not having desire.« (Fung 1952/53, str. 174)*

Kot omenjeno, je Šola misterijev izhajala iz predpostavke, po kateri naj bi daoistična klasika Laozi 老子 in Zhuangzi 莊子 prav zaradi tega, ker često govorita o potrebi doseganja stanja brezželjnosti, predstavljala utelešenji modrecev (xian ren 賢人), medtem ko naj bi bil Konfucij 孔子 (kateri o teh rečeh modro molči) resnični svetnik (sheng ren 聖人). To izhodišče je bilo skupno večini vplivnejših učenjakov te dobe. Osrednji in najpomembnejši predstavniki Šole misterijev oziroma struje čistih pogovorov so bili Wang Bi

<sup>142</sup> Posamični predstavniki Šole misterija včasih poimenujejo človeka, ki pooseblja najvišjo stopnjo duhovnega in etičnega razvoja, ter s tem razvije vrsto nadnaravnih sposobnosti, tudi z izrazom »popolni človek (zhi ren)«.

<sup>143</sup> Sheng (ren), op. avt.

<sup>144</sup> Xian (ren), op. avt.



王弼 (226–249), He Yan 何晏<sup>145</sup> (190–249) in Guo Xiang 郭象 (252–312).

### 10.3 DAOIZEM V KONFUCIANSKI PREOBLEKI: WANG BI 王弼 (226–249)

#### 10.3.1 Nenavadni komentarji čudežnega otroka

Wang Bi<sup>146</sup> je v večini virov opisan kot eden najlucidnejših duhov kitajske zgodovine. Veliko virov ga šteje ne zgolj k osrednjim predstavnikom, temveč tudi k ustanoviteljem Šole misterijev:

»王弼: 三國魏玄學家, 魏晉玄學的主要創始者之一«.

»Wang Bi je bil filozof Šole misterijev, po rodu iz države Wei iz obdobja Treh cesarstev. Bil je eden glavnih ustanoviteljev Šole misterija iz obdobja dinastij Wei in Jin.« (Zhexue da cidian, str. 1488).

Rojen je bil v mestu Shangyang, ki se nahaja na področju današnje province Henan, takrat pa je sodilo v državo Wei 魏. Bil je pranečak znamenitega učenjaka Wang Canga 王粲 (177–217). Že v rosnih mladosti je zasedel vrsto pomembnih uradniških položajev v vladi. Med sodobniki je bil izjemno cenjen in čeprav je umrl že pri 24 letih, so imela njegova dela močan in dolgotrajen vpliv na kasnejše idejne razvoje. Najbolj znani so njegovi komentarji h *Knjigi premen (Yi jing 易經)*<sup>147</sup> in k Laozijevi 老子 *Knjigi poti in kreposti (Dao de jing 道德經)*.<sup>148</sup> Medtem ko je v slednjem delu poskušal obrazložiti predvsem globlji smisel Laozijeve filozofije, je v svojih komentarjih h *Knjigi premen 易經* razvijal zlasti svoje lastne ideje (Prim. Fung, str. 183).

#### 10.3.2 Substanca heksagramov kot enotno pranačelo obstoja

Bil je eden najzgodnejših in najprepričljivejših zagovornikov predpostavke, po kateri odražajo heksagrami *Knjige premen (Yijing 易經)* razlago temeljnih zakonitosti bivanja. Le-te naj bi bile izražene v različnih kombinacijah posameznih linij v trigramih, kateri naj bi zato hkrati predstavljali temeljno orodje analiziranja stvarnosti.

»By this he means that among the six lines comprising any given hexagram, there is always one that acts as ruler over the others. That is why he begins his treatise with the general thesis that all multiplicity must be ruled by oneness, and all activity controlled by quiescence.« (Fung 1952/53, str. 180)

Po njegovi interpretaciji ima vsak heksagram svojo »substanco (ti 體)«, ki nakazuje osnovno načelo, iz katerega je sestavljen. To načelo je enotna in v sebi zaokrožena entiteta, kajti pluralnost načel po njegovem ne more biti osnova oziroma nadzorna instanca pluralnosti (t.j. različnih pojavnih oblik) bivanja. To enotno načelo je osnovni razlog, ki bivanje sploh omogoča, kajti vse njegove pojavnne oblike oziroma »funkcije (yong 用)«

---

<sup>145</sup> Kot smo videli zgoraj, je bil ta filozof tudi eden vodilnih predstavnikov gibanja »Čistih pogovorov«.

<sup>146</sup> Njegov zasebni vzdevek oziroma odraslo ime (zi) je Fu Si.

<sup>147</sup> »Zhouyi Lüeli (Kratki primeri iz Zhou yija)«.

<sup>148</sup> »Laozi zhu (Komentarji k Laoziju)«.

lahko delujejo samo zaradi tega, ker izhajajo iz enotnega vira. Vsa raznoterost bivajočega torej vselej sledi enotnemu načelu, ki jih vodi in ki ureja tako delovanje vsake posamične stvari kot tudi interakcijo med njimi. Zato so vse stvari (*wan wu* 萬物) po Wangovem mnenju sicer kompleksne, vendar nikakor kaotične, kot se nam morda zdi na prvi pogled.

Kot smo videli zgoraj, srečamo v Wang Bijevem delu prvič omembo binarne kategorije substance in delovanja oziroma *esence* (*ti* 體) in *funkcije* (*yong* 用), ki je v kasnejših idejnih razvojih – tudi na področju tradicionalne kitajske epistemologije – postala izjemno pomembna:

»This is the first time in the history of Chinese thought that substance (*t'i*) and function (*yung*) are mentioned together. In the 'Book of Changes', it is said that 'the state of absolute quiet and inactivity... when acted on, immediately penetrates all things.' Neo-Confucianists interpreted the two states as substance and function, but they are so only by implication. The concepts of substance and function definitely originated with Wang Pi. They were to become key concepts in Chinese Buddhism and Neo-Confucianism.« (Chan, Wing-Tsit, str. 323)

### 10.3.3 Reinterpretacija Laozijevega koncepta odsotnosti (*wu* 無) kot osnovnega načela bivanja

Njegov največji doprinos k nadaljnjemu razvoju tradicionalne kitajske miselnosti pa je najti v njegovi kozmogoniji. Kot smo videli zgoraj, Wang v svojih razpravah izhaja iz enotnosti in nedeljivosti osnovnega načela bivanja. To načelo zanj ne sodi k samemu bivanju, ki je manifestno in izrazljivo, temveč se nahaja izven njega, presegajoč vsakršno razlikovanje in vse opise.

»按照「老子道德經」及王弼所作的注釋看來，無即太初之道，即自然，即無極，即嬰兒，即朴，及真。為甚麼又叫「無」呢？因為這種道，自然，朴，真無以名之。有名便非道了«.

»Po Wang Bijevih komentarjih Laozijevega 'Klasika poti in kreposti' je odsotnost najizvirnejši dao, ki je enak naravi, brezskrajnosti, novorojenemu, preprososti in resnici. Ampak zakaj se imenuje 'odsotnost'? Zato, ker je vse to – namreč dao, narava, preprostost, resnica – nepoimenljivo. Kakor hitro se pojavi ime, se dao izgubi.« (Wan, str. 7)

Wang Bi sodi torej k tistim interpretom Laozijeve »večplastne« filozofije, ki njegov pojem odsotnosti (*wu* 無) enačijo z *daotom* 道, s prazčetkom in razlogom vsega obstoječega (prim. pogl. 13.2.2):

»把老子「有生於無」的思想引向以無為體，強調「貴無」，而「賤有」«.

»Laozijev izrek, v katerem pravi, da je 'prisotnost rojena iz odsotnosti',<sup>149</sup> je razvil v smeri enačenja odsotnosti s substanco. Poudarjal je 'dragocenost odsotnosti' in 'manjvrednost prisotnosti'.« (Wang Bi, cp. Zhexue da cidian, str. 1488)

<sup>149</sup> Za izvorni Laozijev citat gl. Wang Bi, Laozi 40, str. 57.

Znamenito štirideseto poglavje, ki vsebuje osrednje predpostavke Laozijeve ontologije,<sup>150</sup> Wang Bi zato razlaga v smislu primarnosti principa odsotnosti:

»天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本«.

»Vse pod nebom je rojeno iz prisotnosti. Pričetek prisotnosti, torej njen izvor, pa je odsotnost.« (Wang Bi, Laozi ..., str. 57)

Zato je koncept odsotnosti zanj temeljno načelo bivanja:

»天地雖廣，以無為心«.

»Četudi sta nebo in zemlja prostrana, je njuna srčika<sup>151</sup> odsotnost.« (p.t., str. 51)

Po drugi strani ostaja Wang zvest načelu komplementarnosti vseh vzajemno nasprotujočih si polov; zato je koncept odsotnosti zanj sicer izvorni in primaren, nikakor pa ne tudi neodvisen protipol koncepta prisotnosti:

»無不可易無明，必因于有.«

»Vendar tudi odsotnost ne more biti nenehno v temi, zato potrebuje prisotnost in ji mora tudi slediti.« (Zhaxue da cidian, str. 1488)

Wang Bi torej v bistvu prevzame osnovno obliko klasičnega daoističnega koncepta odsotnosti (wu 無), katerega razvije naprej v smislu primarnega načela. Tukaj torej prvič naletimo na vrednostno razlikovanje v okviru načela komplementarnosti; tovrstna vrednotenja so klasičnemu daoizmu tuja (prim. Luo/Rošker/, Laozi, str. 187–213); tudi v tem pogledu je Wang postavil prvi temeljni kamen za kasnejši razvoj neokonfucianskih dualizmov (prim. pogl. 12). To osnovno načelo, katerega je torej možno definirati samo negativno, imenuje Wang »Osnovna odsotnost (ben wu 本無)«. Le-to istoveti s čisto, izvorno substanco (ben ti 本體), ki je enotna, vseprežemajoča in apriorno usklajena z vsemi zakonitostmi bivanja. Temu osnovnemu načelu bi moral po Wangovem mnenju v svojem delovanju aktivno slediti tudi vsak človek (kot del raznovrstnih entitet vsega obstoječega), ki se želi približati idealu modreca (xian 賢) oziroma svetnika (sheng 聖).

#### 10.3.4 Ideal modreca (xian 賢) ali svetnika (sheng 聖) in vprašanje njegovih čustev (qing 情)

Wang Bi zavrača Laozijeve fatalistični koncept usode (ming 命) in s tem postavi pomemben temelj kasnejšim neokonfucianskim diskurzov sinteze etike in kozmogonije (gl. drugi del, poglavje 12.5).

»在他看來，朴(道)散而為館長，名分，尊卑。只要服從館長，守定名分，尊卑等級，就是善，就可移鳳易俗，復歸於朴。這種說法不僅與嵇康不同，與老子也不同。由他的說法後來演化出儒道同派.«

»Po njegovem se /izvorna/ preprostost, t.j. dao razprši, nakar se oblikujejo različna imena in vrednotenja. Samo v primeru, da bomo spoštovali nadrejene in upoštevali različna imena ter vrednostno hierarhijo pozicij, bomo našli pot do dobrega, delovali v skladu s posredovanimi običaji ter se vrnili k preprostosti. To ni samo v nasprotju z Ji Kangovim,

---

<sup>150</sup> Za izvorni Laozijeve citat gl. Wang Bi, Laozi 40, str. 57.

<sup>151</sup> Izraz »xin« (dob.: »srce«), ki je tukaj preveden z besedo »srčika«, lahko pomeni »središče«, ali pa tudi »zavest«.

temveč tudi v nasprotju z Laozijevim stališčem. Iz tovrstnih Wang Bijevih izjav se je kasneje oblikovala struja poenotenja konfucianstva in daoizma.« (Wan, str. 8)

Podobno kot večina njegovih kolegov je bil tudi Wang prepričan, da sta bila klasična daoista samo modreca, medtem ko naj bi bil Konfucij resnični svetnik. Konfucij naj bi resnično dojel neizrazljivo celoto bivanja, medtem ko sta jo Laozi in Zhuangzi samo slutila. To Wang utemeljuje z dejstvom, da sta oba daoista nenehno govorila o sferi nedoumljivega in nepoimljivega, medtem ko naj bi se Konfucij popolnoma zavedal absurdnosti govorjenja o neizrekljivem (prim. Fung, str. 170). Prav zato, ker je bil resnični svetnik, se je torej Konfucij v svojih naukih osredotočal zgolj na pragmatično smiselno urejanje medčloveških odnosov.

»(他)認為孔子比老子高明，他口講名教，實是‘體無’.«

»Menil je, da je Konfucij veliko bolj prosvetljen kot Laozi. Čeprav je nenehno govoril o naukih poimenovanih, je v resnici podoživljal odsotnost.« (Zhexue da cidian, str. 1488)

»聖人體無，無又不可易訓，故不說也。老子是有者也，故恒言所不足.«

»Svetnik podoživlja odsotnost. Ker se odsotnost ne da stlačiti v nikakršen nauk, svetnik pač ne govori. Laozi je bil še vedno ujet v sfero prisotnosti, zato je vselej govoril o večnem. Seveda pa tega nikoli ni možno popolnoma izraziti z besedami.« (Wang Bi, San guo zhi; Wei shu, Zhong hui zhuan, cp. p.t.)

Vendar je Wang Bi je nasprotoval He Yanovi predpostavki, po kateri bi moral svetnik presegati vsakršna čustva in zato biti popolnoma ravnodušen do sveta. Svetnik se zanj sicer nahaja na tako visoki stopnji duhovnega razvoja, da se ga še zdaleč ne da primerjati z običajnimi ljudmi. Kljub temu je tudi sam še vedno človek, občutljiv za vse čutne dražljaje svojega okolja. Razlika je samo v tem, da svetnik prej nadzoruje svoja čustva, kot da bi, obratno, ona nadzorovala njega.

»聖人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應無.«

»Svetnik ima veliko jasnejšega duha, kot običajni ljudje, vendar pa ima prav tako kot oni 5 osnovnih občutij. Ker je njegov duh tako jasen, lahko odplakne telo in tako doseže odsotnost. Ker pa ima svetnik, prav tako kot vsi ostali ljudje, pet osnovnih občutkov, se ne more soočati s stvarmi brez radosti ali bolečine.« (p.t.)

Razlika med svetnikom in običajnim človekom je torej zgolj v tem, da slednji sicer

»應物而無累于物«

»stvari občuti in nanje reagira, vendar se nanje ne naveže« (p.t.).

V idealnem primeru bi moral biti tak svetnik tudi najvišji vladar države. Wang Bi se zavzema za vzpostavitev njegove absolutne oblasti. To reakcionarno, uniformistično politično stališče je v soskladju z Wang Bijevim ontologijo; kot smo nakazali zgoraj (prim. pogl. 13.3.2), izhaja Wang iz predpostavke nujnega obstoja enotnega načela, ki vlada vsemu obstoječemu. Za red, mir in blagostanje v družbi je zato po njegovem mnenju potrebno

»執一眾道«

»vzpostaviti metodo /pot/ enote, ki vlada mnogoterosti« (Lunyu shiyi, cp. Zhexue da cidian, str. 1488).

### 10.3.5 Epistemološke novosti: razmerje med besedami (yan 言), simboli (xiang 象) in pomenom (yi 意)

V teoriji imen (oz. v nauku o poimenovanju /ming jiao 名教/) je Wang Bi zastopal stališče, po katerem sta narava (ziran 自然) in poimenovanje medsebojno povezana. Pravzaprav gre tukaj za dve plati ene in iste stvari: narava mu predstavlja osnovo (ben 本), poimenovanje pa vrh (mo 末) te epistemološke entitete. To razmerje med osnovo in vrhom tvori temeljno ontološko strukturo Wangovih interpretacij stvarnosti.<sup>152</sup> Zato je poimenovanje, ki se zgleduje po naravi, v kateri apriorno obstojajo najčistejše in najbolj neposredne oblike imen, vselej pravilno. Ker pa družba, v kateri ljudje živimo, ni več neposredno povezana z naravo, ampak je razčlenjena v skladu s hierarhijo posamičnih socialnih položajev, v njej obstoja tudi nujna potreba po »nauku o poimenovanjih (ming jiao 名教)«. Njegova naloga je iskanje, preverjanje in konsolidacija takšnih poimenovanj, ki resnično ustrezajo resničnosti (ne zgolj v smislu družbene, temveč tudi in predvsem v smislu naravne stvarnosti).

Razprave o razmerju med naravo in poimenovanjem, ki so bile v Wangovem času med izobraženci precej razširjene, so seveda izhajale iz splošnega diskurza o razmerju med imenom in stvarnostjo (ming/shi 名/實). Ena od debat, ki so v tem času prevladale v paleti tovrstnih razprav, je bila debata o razmerju med besedami (jezikom) in pomenom (yan 言 – yi 意) (prim. pogl. 13.1.2). V tej debati je Wang izhajal iz predpostavke, po kateri

»得意在忘象; 得象在忘言«

»dojamemo pomen, ko pozabimo simbole. Simbole pa dojamemo, ko pozabimo besede« (Wang Bi, Zhou yi lüe li, Ming xiang, str. 11).

Gornjo predpostavko je Wang seveda podrobneje obrazložil:

»意以象盡, 象以言著. 故言者所以明象, 得象而忘言.« (p.t.)

»Pomen se izčrpa v smibolih. Ti so odeti v besede. Besede so zato, da nam pomagajo razjasniti simbole, in ko le-te dojamemo, lahko besede pozabimo.« (p.t.)

Wang Bi pri tem parafrazira oziroma razvije Zhuangzijevo teorijo, saj v tem okviru uporabi tudi (v njegovem času nadvse modno) Zhuangzijevo metaforo o ribah in mreži, katero lahko pozabimo, kakor hitro ujame dovolj rib (p.t., str. 12). (Zhuangzi namreč v svojih »Raznih zapisih« (Za pian 雜篇) govori o tem, da lahko »košaro za lovljenje rib odvržemo, potem ko smo ribo že ujeli«, in prav tako lahko »pozabimo besede, potem ko smo dojeli pomen«<sup>153</sup> (prim. Zhuangzi 2001, Za pian, str.23)). Poleg te, v filozofskih krogih tako priljubljene ribolovske košare je Wang za opis razmerja med dojetanjem in posredovanjem uporabil tudi metaforo pasti za lovljenje zajcev. Medtem ko mu je prva služila za primerjavo s simboli, mu je druga predstavljala metaforo za besede:

---

<sup>152</sup> Sodobni viri večinoma zastopajo mnenje, da je šlo pri tem za zametke ločevanja resničnosti na fizično (osnova /ben 本/) in metafizično (vrh, /mo 末/) sfero. To stališče se mi zdi problematično zaradi pasti, ki jih v sebi skrivajo družbeno in kulturno nereflektirani paralelizmi znotraj klasičnih filozofskih sistemov antične Evrope in antične Kitajske (gl. pogl. 6.2 in 13.2).

<sup>153</sup> (筌者所以在魚, 得魚而忘筌... 言者所以在意, 得意而忘言) (Zhuangzi 2001, Za pian, str. 234).

»言至於象, 猶比蹄至於兔; 象至於意, 猶筌至於魚.«

»Besede so simbolom tisto, kar je zajcem past. In simboli so pomenu to, kar je mreža ribam.« (Zeng Chunhai, str. 175)

Podobno, kot lahko pozabimo tako na past kot tudi na mrežo v trenutku, ko smo ujeli zajca ali ribo, lahko torej simbole in besede pozabimo, kakor hitro dojamemo pomen. Po Wang Biju pa iz vsega tega sledi tudi obratno; kdor namreč uspe pozabiti na simbole, bo avtomatsko dojel pomen. In obratno: simbole bo lahko dojel samo tisti, kdor bo uspel pozabiti besede, v katere so vpeti.

»言生于象, 故可尋言以觀象; 象生於意. 故可尋象以觀意... 忘象者, 乃得意者也, 忘言者, 乃得象者也. 得意在忘象, 得象在忘言.«

»Besede so rojene iz simbolov, zato lahko prek opazovanja simbolov spoznamo besede. Simboli so rojeni iz pomenov; zato lahko spoznamo pomen prek opazovanja simbolov. ... Kdor pozabi simbole, dojamemo pomen. Kdor pozabi besede, dojamemo simbole. Pomen dojamemo, ko pozabimo simbole. Te pa dojamemo, ko pozabimo besede.« (Wang Bi, Zhou Yi lüe li, Ming xiang, str. 11)

Besede in simboli so torej po eni strani orodje, ki nam pomaga dojeti pomen. Po drugi strani pa taiste besede in simboli (v primeru, da se nanje pretirano »navеžemo«) pravzaprav predstavljajo predvsem prepreke, ki ovirajo popolno dojetje pomena. To je pomembno hermenevtsko vprašanje, katerega velja po Wangu upoštevati zlasti pri študiju in interpretacijah klasičnih knjig.

»依王弼之意, 研‘易’不能執著於言, 象不放, 以至以言害意和昧於象外之意... 他在注‘乾卦文言傳’處舉出一實例: ‘夫易者, 象也. 象之所生, 生於意也. 有斯意, 然後明之以其物’.«

(Po Wang Bijeve mnenju se raziskovalci Zhou Yija ne bi smeli pretirano oklepati besed in simbolov. To ga je privedlo celo do trditve, po kateri naj bi besede popačile pomen, simboli pa naj bi ga zameglili. V delu ‘Wenyan chuan interpretacije linije qian’<sup>154</sup> Wang Bi izpostavi: ‘Premena<sup>155</sup> so simboli. Ti izvirajo iz pomena. Čim imamo nek pomen, ga lahko pojasnimo s stvarjo /materializacijo/, kateri pripada’). (Zeng Chunhai, str. 177)

Simboli so po Wangu torej nekakšno mentalno orodje, ki nam pomaga pri dojemaju pomenov; besede služijo kot opisi, ki nam pomagajo razumeti simbole. Vendar oboje skupaj pomena ne more popolnoma izraziti, temveč ga lahko zgolj nakaže, zakaj pomen kot tak je jezikovno in vizualno neizrazljiv. Po nekaterih modernih interpretacijah naj bi bilo temu tako zaradi tega, ker naj bi »pomen« Wang Biju predstavljal entiteto metafizičnega, v besedah in simbolih pa naj bi videl »zgolj« pojavnosti fizičnega sveta.

»然而, ‘意’是形上的理, 合稱為‘意理’, ‘言’與‘象’乃因言議比擬‘意理’而設, 有形跡可尋可憑藉, 為形而下者. 因此, 就王弼的本末關係架構而言, ‘意’為形而上的層級, 乃是‘言’, ‘象’所由據之‘本’, 針對所擬表述的‘意’而言, ‘言’, ‘象’是末.«

<sup>154</sup> Tukaj gre za komentarje k enemu od poglavij »Knjige premen«, op. avt.

<sup>155</sup> Tudi tukaj najbrž ni mišljena »premena« kot samostojen pojem, temveč gre spet za »Knjigo premen (Yi jing)«, op. avt.



»Zato je 'pomen' metafizično načelo, ki ga lahko poimenujemo s skupno besedno zvezo 'pomensko načelo'. 'Besede' in 'simboli' pa so v skladu s tem načelom nastali kot opisni/metaforični/ izrazi pomena. Ti izrazi imajo zaznavne oblike, prek katerih jih je možno določiti; zato sodijo v sfero fizičnega. Če jih torej poskušamo opredeliti skozi optiko Wang Bijeve strukture osnove in vrha, potem sodi 'pomen' v sfero metafizičnega in tvori 'osnovo', na kateri se oblikujejo 'besede' in 'simboli'. Glede na 'pomen', ki ga metaforično izražajo, pa so 'besede' in 'simboli' 'vrhovi'.« (Zeng Chunhai, str. 175)

Seveda se je bil Wang glede na to, da je pisal komentarje o tistem konfucianskem klasiku, ki temelji na simbolih, tako rekoč prisiljen ukvarjati z razmerjem med simbolom in pomenom. Kljub temu (nevrednemu razlogu) je z uvedbo termina *xiang* 象 (*podoba*) v smislu *simbola* v klasično debato o imenu in stvarnosti (ming 名/ shi 實) vnesel kar nekaj svežih elementov.

»其命題對後人力求 通過具體 物象以體會深奧意趣的美學 思想及 '意象' 範疇的形成, 具有重大影響.«

»Njegovi postulatni so imeli izjemno velik vpliv na kasnejše oblikovanje estetske miselnosti, temelječe na iskanju najglobljega pomena, ki se razkriva v doživetju konkretnih podob stvarnosti. Prav tako močno je vplival tudi na oblikovanje kategorije 'vizualnosti'.« (Zhongguo zhaxue da cidian, str. 1488)

#### 10.4 HE YAN 何晏 (190/?–249) IN GUO XIANG 郭象 (252/?–312)

Tudi He Yana<sup>156</sup> pogosto navajajo kot enega ustanoviteljev Šole misterija; Wang Bi in He Yan sta često debatirala o filozofskih problemih; kljub precejšnji razliki v letih sta bila prijatelja (*prim. Zhaxue da cidian, str. 1488*).<sup>157</sup>

He Yan je bil rojen v mestu Nanyang današnje province Henan kot vnuk He Jina 何進, znanega generala dinastije Han 漢. Pri sedmih letih starosti se je z materjo preselil na cesarski dvor, kjer je bil vzgajan skupaj s podmladkom cesarjevega klana (*prim. Zhaxue da cidian, str. 516*). Že kot otrok si je pridobil sloves izjemno bistrrega dečka. Zato ni čudno, da je že kot mladenič zasedal več vplivnih položajev v vladi. Pri šestdesetih letih je podlegel atentatu političnega nasprotnika Sima Yija 司馬懿. V akademskem smislu se je ukvarjal predvsem z reinterpretacijami *Knjige premen* (Yi jing 易經), Laozijevega *Klasika poti in kreposti* (Laozi, Dao de jing 老子道德經) in Konfucijevih *Pogovorov* (Lun Yu 論語).<sup>158</sup> Poleg teh komentiranih klasikov in nekaterih lokalnih zgodovin je izdal še vrsto precej zanimivejših del, ki pa so večinoma bodisi izgubljena bodisi samo še fragmentarno ohranjena. Tukaj velja omeniti predvsem njegove razprave »O daotu (Dao lun 道論)«, »O nepoimljivosti (Wu ming lun 無名論)« in »O nedelovanju (Wu wei lun 無為論)«.

---

<sup>156</sup> Zasebno ime (zi): Zixuan.

<sup>157</sup> Četudi zgoraj navedena letnica He Yanovega rojstva (*cp. Zhaxue da cidian, str. 516*) ni popolnoma dokazana, lahko z gotovostjo vemo, da sta oba, tako on sam kot Wang Bi, umrla v istem letu (249); poleg tega je znano, da je bil Wang v času svoje smrti še rosno mlad, He pa že v zrelih letih.

<sup>158</sup> Pomembni so predvsem njegovi komentarji prvega in tretjega dela, z naslovi: »Pravilni pomen Zhou Yija (Zhou Yi zhen yi)« oziroma »Zbrane razlage Pogovorov (Lunyu jijie)«.



»我們由其主持的‘論語集解’可見其授道入儒，將道家本體論的‘無’附會於儒典言天道的文辭處.«

»Iz dela ‘Zbrane opombe k Pogovorom’, katerega je sam uredil in izdal, je razvidno, da je razlagal dao na zelo konfucianski način. Tako je tudi daoistični ontološki koncept ‘odsotnosti’ enostavno dodal h klasikom, ki govore o konfucianski kozmogoniji.« (Zeng Chunhai, str. 163)

Podobno kot Wang Bi je tudi He Yan že zelo zgodaj zasedel ministrski stolček in podobno kot on se je v svojih študijah tudi sam ukvarjal zlasti s konceptom »odsotnosti (wu無)«.

»While he never developed the concept of non-being to the level of Wang Pi, he brought out more strongly the idea that non-being is nameless and is beyond words and forms. In their social and political thought, both, he and Wang Pi were Confucian, Confucius, rather than Lao Tzu, was the sage, for in their view, he and not Lao Tzu, was the one who demonstrated the highest truth within human society.« (Chan, Wing-Tsit, str. 317)

»何晏位居吏部尚書，身為清談領袖，但自認為對老子的理解不如年僅弱冠的王弼，對王弼佩服得五體投地.«

»Čeprav je bil He Yan vladni svetnik ministrstva za civilne zadeve, in četudi je nastopal v funkciji vodje »Čistih pogovorov«, je bil sam mnenja, da se njegovo lastno razumevanje Laozija še zdaleč ne more meriti z Wang Bijevim. Zato je Wang Bija prav oboževal.« (Yu Dunkang, str. 17)

V svoji skromnosti naj bi o njem izjavil, da ga ...

»仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎!«

»... tisti Konfucijevi nasledniki, ki so vredni njegovega imena, navdajajo s strahospoštovanjem. Tak je na primer tudi ta človek, ki je zmožen razpravljati o ločnicah med človekom in nebom /naravo/« (San guo zhi, Wei shu, Zhong Hui zhuan, c.p. Zhexue cidian, str. 1488).

Od He Yanovih del so v celoti ohranjeni zgolj še komentarji različnih klasikov. V svojem osrednjem, zgolj še fragmentarno ohranjenem, eseju »Dao lun 道論 (O daotu)« izhaja He Yan iz Laozijeve filozofije; njegov dao 道 enači z nevidno, nedoumljivo in neizrekljivo odsotnostjo (wu 無), ki naj bi ustvarila vse obstoječe.

»道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲«

»Če hočemo o njej spregovoriti, nimamo besed /jezika/ zanjo. Če jo hočemo poimenovati, nimamo imena zanjo. Če jo hočemo ugledati, nima oblike, in če ji hočemo prisluhniti, nima zvoka.« (He Yan, Lun dao; cp: Zhexue da cidian, str. 516)

Kljub temu, da je sama po sebi torej latentna, predstavlja odsotnost osnovni razlog vseh manifestnih oblik, lastnosti in zakonitosti v sferi konkretnih, vidnih in dojemljivih pojavnosti.

»無也者，無物成物，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以形成。賢者恃以成德，不肖者恃以免身.«

»Odsotnost ne nastane iz nobene stvari, nima preteklosti, ne prihodnosti. In vendar sta yin in yang v svojem rojstvu in svojih premenah odvisna od nje. Tudi vse obstoječe jo potrebuje za svoj nastanek in svojo obliko. Svetnik jo potrebuje za izpopolnitev svojih kreposti, in nevidno je odvisno od nje, če se hoče zares skriti.« (p.t.)

Kot smo videli v gornjem citatu, je dao oziroma odsotnost torej tista, ki povzroči tudi, da modrec postane to, kar je, kar pomeni, da lahko s tem, ko ji sledi, izpopolni svoje (izvorno človeške in zato apriorno nepopolne) kreposti. Popolnost kreposti pa je po He Yanu pogojena z odsotnostjo čutenja in čustvovanja. Kot smo že prej omenili, je He Yan torej prepričan, da

»聖人無喜怒哀樂«

»svetniki ne poznajo sreče, ne jeze, žalosti ali radosti« (p.t.).

Čeprav so He Yanove topogledne razprave žal izgubljene (prim. *Zhexue da cidian*, str. 516), je iz Wang Bijevih 王弼 protiargumentov možno razbrati, da je He zastopal stališče, po katerem se svetnik ne more navezati na nobeno stvar, ker se z nobeno ne sooči na način, ki bi bil kakorkoli pristranski oziroma obarvan s subjektivnostjo človeških čustev (prim. p.t.).

Tudi pravilna in moralno neoporečna poimenovanja (ming 名) izvirajo iz odsotnosti oziroma daota in so zato popolnoma naravna. He je bil

»他反對執著與道德之名或人為的道德規範，強調遵循自然無為的原則.«

»nasprotnik vztrajanja pri formalizirani /poimenovani/ morali; nasprotoval je tudi vsakršnemu umetno vzpostavljenemu moralnemu sistemu. Poudarjal je pomembnost upoštevanja in sledenja naravnim načelom nedelovanja« (p.t.).

Ta naravna pristnost pa ne velja zgolj za etične in moralne sisteme, temveč tudi za vladarja in njegovo (ne)delovanje. Zato se He Yanov idealni vladar precej razlikuje od Wang Bijevga absolutista: po He Yanu bi moral v idealnem primeru na čelu družbe vladati modrec oziroma svetnik, kakršnega je opisal že Laozi. Njegovo delovanje je vselej popolnoma usklajeno z naravnim daotovim tokom in ni nikoli usmerjeno proti njemu. He Yanov modri vladar torej nujno izvaja ne-delovanje (wu wei 無為).

Četudi je njegova sinteza konfucianstva in daoizma v vsebinskem pogledu nekoliko problematična (prim. p.t.), pa je njegov doprinos v tem, da je vzpostavil temelje diskurza, v okviru katerega se je kasneje lahko razvila ontologija daoistične esence (ti 體) in konfucianske funkcije (yong 用):

»我們由何晏解‘論語’時，以賢者持道家的本體性的‘無’來證成儒家的德性與德業，那就是他以道家的‘道’接枝於儒家的‘德’，而產生‘導體儒用’之體用解釋架構，可知何晏為魏晉玄學或新道家開闢了新的哲學領域.«

»He Yan je razlagal ‘Pogovore’ tako, da je predstavil svetnika, ki uteleša daoistično ‘odsotnost’, kot osnovo konfucianske etike in morale. Na ta način je vsadil daoistični ‘dao’ /pot/ v ogrodje konfucianske ‘de’ /kreposti/ ter ustvaril nov razlagalni vzorec ‘daoistične esence in konfucianske funkcije’. S tem je He Yan šoli misterijev dinastij Wei in Jin odprl nova filozofska obzorja.« (Zeng Chunhai, str. 165)

Tudi Guo Xiang 郭象 je bil visok vladni uradnik, ki se je hkrati navduševal za daoistična besedila. V nasprotju z Wang Bijem, ki je med drugim zaslovel po svojih komentarjih

Laozijevega »*Dao de jing* 道德經«, se je Guo osredotočil na interpretacije Zhuangzi-jeve filozofije.<sup>159</sup>

Tako kot je Wang Bi poskušal razkriti domnevno skrita medvrstična sporočila v Laozi-jevem delu, se je Guo Xiang posvetil iskanju subtilnih pomenskih razsežnosti Zhuangzi-ja. Po njegovi interpretaciji Zhuangzijeve osrednji koncept ni pot (dao 道), temveč ideja narave (ziran 自然, prim. Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 29). Vse obstoječe biva in se spreminja spontano; vse stvari so

»塊然而自生«

»v /ločenih/ kosih in nastajajo same zase« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 27).

Nobena zunanja sila ne vpliva na to, kar se z njimi dogaja. Guo Xiang zato nikjer ne vidi potrebe po kakršni koli vseobsegajoči izvorni resničnosti, ki naj bi jih ustvarila, nadzorovala in urejala.

»造物者無主，而物各自造.«

»Nastanku stvari ne vlada nikakršen vladar. Stvari nastanejo same po sebi.« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 63)

Tako tudi *Nebo* (tian 天), ki je po Dong Zhongshuju 董仲舒 v kitajski miselni tradiciji pridobilo skoraj božanski značaj, v njegovih spisih ni več nekaj, kar bi »od zunaj« uravnavalo in nadzorovalo procese v naravi.

»天且不能自有，況能有物哉?«

»Nebo niti samo sebe ne more nadzorovati. Kako naj bi potlej nadzorovalo /druge/ stvari?« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 30)

Guo Xiang ga obravnava zgolj kot nekakšno univerzalno poimenovanje, nekakšni krovni pojem, ki zaobjema vse obstoječe. Nebo mu torej predstavlja zgolj še nekakšen sinonim narave.

»故天者萬物之總名也.«

»Zato je nebo zgolj skupno ime za vse obstoječe.« (p.t.)

Vse stvari se rojevajo, spreminjajo in minevajo v skladu z daotom 道 kot osnovnim načelom bivanja, vendar se to načelo ne nahaja zgolj zunaj, temveč tudi znotraj njih samih. To inherentno načelo je ponotranjenje univerzalnega, hkrati pa tudi izraz vseh posebnosti in enkratnosti vsake posamične entitete obstoja.

Guo Xiang je poudarjal medsebojno odvisnost sebstva in drugega; oboje sodi k oblikam pojavnosti, ki si vzajemno pogojujejo obstoj. Vsaka posamična entiteta potrebuje celotni kozmos, da lahko obstaja taka, kot je. Če bi se v tem krogotoku zgodilo karkoli, kar bi bilo v nasprotju z enim samim načelom bivanja, potem nič več ne bi moglo obstojati.

<sup>159</sup> Dokazano je, da je Guo Xiang celo vrsto »svojih« komentarjev nonšalantno prepisal od svojega sodobnika Xiang Xiujia (+ 250). Glede na dejstvo, da plagiat v tradicionalni Kitajski niso imeli posebno negativne konotacije, nas to ne sme preveč čuditi. Nekateri sodobni raziskovalci grede celo tako daleč, da Guojeve teorije poimenujejo z izrazom »Komentarji Guoja in Xianga (Guo Xiang zhu)«. Vsekakor so njune ideje zelo podobne in v tradicionalni receptivni zgodovini je kot edini komentator vseskozi naveden Guo Xiang. (prim. Chan, *Wing-Tsit*, str. 317)

Tako tudi koncept odsotnosti, ki Wang Biju pomeni najosnovnejšo (in hkrati najvišjo) obliko bivanja, po Guo Xiangu ne predstavlja nikakršne »višje« sile, ki bi bila zmožna karkoli ustvariti.

»夫造物者有邪? 無邪? 無也, 則胡能造物哉? 有也, 則不足以物眾形.«  
»Kaj naj bi torej ustvarilo stvari? Odsotnost? Odsotnost je odsotna, le kako naj bi ustvarjala stvari? Pa tudi prisotnost sama po sebi ne zadošča za ustvarjenje tolikih različnih oblik!« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 63)

Stvari nastanejo spontano, brez vpliva kakršne koli (tudi svoje lastne) zavesti; vse obstoječe zanj torej obstaj a zgolj po naključju:

»物各自生而無所出焉。此天道也.«  
»Vse stvari nastanejo same po sebi, brez zunanjih vplivov. Taka je pač pot /dao/ narave.« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 30)

»生者不知所以生而自生矣.«  
»Kar je rojeno, ne ve, zakaj je bilo rojeno. Vse je rojeno /in živi/ samo po sebi.« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 35)

Iz tega logično sledi, da mora Guo Xiang zanikati tudi Wang Bijevo ontološko predpostavko, po kateri naj bi odsotnost ustvarila prisotnost, in bi torej nebivajoče rojevalo bivajoče.

»無即無矣, 則胡能生有«  
»Odsotnost je odsotnost in pika. Kako naj bi ustvarila prisotnost?« (Guo Xiang, *Ji wu lun zhu*, str. 35)

»皆物之所有自然而然非無能有之也.«  
»Vse stvari nastajajo v same po sebi, naravno. Ne nastajajo iz nikakršne odsotnosti.« (p.t., Zeyang zhu, str. 460)

Tudi v konceptu vseprevevajoče »poti (dao 道)« Guo ne vidi nikakršnega osnovnega načela:

»他反對以‘無’或‘道’為宇宙本體和萬物本源的學說.«  
»Nasprotoval je teoriji o tem, da naj bi ‘odsotnost’ ali ‘dao’ bila substanca oziroma izvor vsega bivajočega.« (Zhexue da cidian, str.490)

Prav v tem se kaže glavna razlika med njegovo in Wang Bijevo filozofijo:

»Everything is therefore self-sufficient and there is no need to combine or govern them, as in the case of Wang Pi. In other words, while Wang Pi emphasizes non-being, Kuo emphasizes being, and while Wang Pi emphasizes the one, Kuo emphasizes the many. To Wang Pi, principle transcends things, but to Kuo, it is immanent in them.« (Chan, *Wing-Tsit*, str. 317)

Tudi po svojem temeljnem svetovnem nazoru se oba učenjaka med seboj razlikujeta. Medtem ko je Wang Bi zagovarjal pomen svobodne volje in pravih odločitev posameznika, je bil Guo determinist in posledično celo fatalist.

»廢起皆自爾無所原隧也.«

»Nastajanje in minevanje poteka samo po sebi; za to ni nikakršnega razloga in s tem se ničemur ne sledi.« (Guo Xiang, Zeyang zhu, str. 460)

»天地萬物的生成變化都各自獨立,互不相關,是不需要任何條件...最終/他/又否認了事物發展變化的條件和原因,甚至排斥任何因果聯系«.

»Nebo in zemlja ter vse obstoječe nastaja in se spreminja samo po sebi, brez vzajemnih povezav. Za to ne potrebuje nikakršnih pogojev ... V tem pogledu je zanikal potrebo kakršnih koli predpostavk ali razlogov in konec koncev celo obstoj kakršnih koli vzročnih povezav.« (Zhexue da cidian, str. 490)

Ker je po njegovem mnenju vse obstoječe opredeljeno z naravo in z lastnimi elementarnimi načeli vsakega sestva, je vse vnaprej določeno in (edino) pravilno.

»天性所受,各有本分,不可逃,亦不可加«.

»Narava daje vsakomur, kar mu pristoji. Ničesar od tega ni mogoče odvzeti, in temu ni moč ničesar dodati.« (Guo Xiang, Ji wu lun zhu, str. 35)

Zato je zanj zadostnost (zizu qi xing 自足其性, prim. p.t.) osnovna krepost, katero bi moral ponotranjiti vsak, kdor se želi približati »svetnikom«. V njegovem idejnem sistemu ni prostora za svobodno voljo, ne za izbiro med različnimi možnostmi, kaj šele za avtonomne odločitve.

»突然自生,制不由我,我不能禁;...突然自死,吾不能違«.

»Kar naenkrat se rodim, in sam nimam pri tem nič; tega tudi preprečiti ne morem. In prav tako kar naenkrat umrem, pa se temu ne morem zoperstaviti.« (Guo Xiang, Ziyang zhu, str. 462)

Usoda (ming 命) je edina sila, ki vodi naša življenja:

»死與生皆命«.

»Smrt in življenje – vse to je usoda.« (Guo Xiang, Da zong shi zhu, str. 131)

Kljub vsemu pa najdemo v delih vseh treh osrednjih predstavnikov Šole misterija tudi precej vzporednic. Skupno jim je, denimo, dejstvo, da je v središču njihove pozornosti lik svetnika (sheng 聖). Guo Xiang v tem pogledu zagovarja isto mnenje kot He Yan, torej se zavzema za stališče, nasprotno Wang Bijeveemu. Njegov svetnik ni obremenjen s kakršno koli čustveno navlako:

»夫聖人無樂也。直莫之塞而物自通.«

»Svetnik ne občuti radosti. Pred ničemer se ne zapira, zato se lahko vse samo od sebe pretaka.« (p.t., str. 126)

»聖人無愛若鏡耳然«

»Svetnik ne občuti ljubezni. Tak je kot zrcalo.« (p.t., Zeyang zhu, str. 445)

Vendar tudi Guo, podobno kot Wang Bi, poudarja njegovo inherentno povezanost z naravo:

»夫聖人雖在廟堂之上,然其心無異於山林之中«

»Tudi če se svetnik nahaja v svečanih dvoranah, je njegova zavest enaka, kakršna bi bila v gorskih gozdovih.« (Guo Xiang, Xiaoyao you zhu, str. 17)

Za razliko od klasičnega daoističnega modreca pa to ni več ideal, ki se odreka zgagam in

nadlogam posvetnega življenja in namesto tega negibno sedé lebdi v samotnih meglicah borovega gozdiča sredi samotnih gora. Novi svetnik ostaja v središču družbenega dogajanja, četudi je aktiven na način, ki ni v nasprotju z naravnim tokom stvari. Tak svetnik gleda na vse transformacije okrog sebe brez kakršnih koli osebnih nagibov ali pristranosti, saj ga odlikuje »prazna zavest (wu xin 無心)« (prim. *Neo-Taoism*, str. 317, *Guo Xiang*, str. 46),<sup>160</sup> ki omogoča, da se nanje odziva spontano in zato nujno »pravilno« (p.t.). Po tej novi interpretaciji je torej prav vseeno, ali se svetnik nahaja »zunaj« ali »znotraj« sveta. V obeh primerih bo deloval v skladu z načelom ne-delovanja (wu wei 無為).

*»Neither Wang Pi nor Kuo Hsiang considered Lao Tzu or Chuang Tzu a sage. Instead, their sage was Confucius. This is amazing, but the reason is really not far to seek. For to Kuo Hsiang, especially, the ideal person is a sage who is 'sagely within and kingly without'<sup>161</sup> and who travels in both the transcendental and mundane worlds. According to the Neo-Taoists, Lao Tzu and Chuang Tzu traveled only in the transcendental world and were therefore one-sided, whereas Confucius was truly sagely within and kingly without.« (Chan, Wing-Tsit, str. 333)*

Glede razmerja med »naukom o poimenovanjih (ming jiao 名教)« oziroma »zakonitostmi poimenovanja (ming li 名理)« in »naravo (ziran 自然)« je bil tudi Guo prepričan, da so (resnična) poimenovanja vselej nujno naravna (prim. *Zhexue da cidian*, str. 491). Podobno kot večina predstavnikov Šole misterija je torej tudi on zastopal klasično konfuciansko epistemološko stališče, po katerem so imena (ming 名) apriorno vsebovana v objektivni stvarnosti (shi 實).

Vrtinec novih miselnosti, ki so se kot stranski proizvod politične krize razvile na obrobju državno diktirane konfucianske dogmatike, je često preplaval okvire politično sprejemljivih idejnih kalupov. Kot predstavnika tovrstnih inovativnih zametkov drugačne filozofije si na kratko oglejmo delo anarhističnega misleca Bao Jingyana 鮑敬言 in daoističnega učenjaka Ge Honga 葛洪, ki je v zgodovini kitajske miselnosti bolj znan pod svojim psevdonimom Bao Puzi 保譜子 (Mojster, ki ohranja preprostost).

### 1.5 DAOIZEM MED FILOZOFIJO IN RELIGIJO: GE HONG 葛洪 (BAO PUZI 抱樸子) (253–333)

Ge Hong, ki se je zaradi svoje pregovorne molčečnosti in razmeroma asketskega načina življenja v zgodovino kitajske miselnosti zapisal kot »Mojster, ki ohranja preprostost« (Bao Puzi 抱樸子), naj bi po nekaterih virih predstavljal enega najznamenitejših filozofskih mislecev Kitajske v celotnem obdobju od konca dinastije Han 漢 do pričetka dinastije Song 宋. Na prvi pogled se nam lahko zdi nekoliko kontradiktorno, da ga je po eni strani odlikovalo precej kritično razmišljanje, ki je mejilo že skorajda na skepticizem, po drugi strani pa je globoko zabredel v vraževerje, katerega osnove, izhodišča in rezultati so bili večinoma popolnoma neutemeljeni, kaj šele dokazani. Seveda sta v času, v katerem je živel, tako alkimija kot tudi magija veljali za znanstveni disciplini, podobno kot astronomija, geografija,

---

<sup>160</sup> Guo Xiang govori v tem kontekstu tudi o *odsotnem jazu* (*Guo Xiang*, str. 45).

<sup>161</sup> Op. avt.: Tukaj gre za konfucianski ideal »Nei sheng wai wang«, ki igra veliko vlogo tudi v trenutno aktualni struji Novega konfucianstva (*Xin rujia*) dvajsetega stoletja (prim. 2. del, pogl. 6.3).



medicina, matematika in mehanika. Mnogi sinologi ga zato primerjajo s Paracelzijem, ki se je poleg filozofije prav tako ukvarjal zlasti s teozofijo, medicino ter alkimijo. Vsekakor pa predstavlja Ge Hong neke vrste vezni člen med klasičnim, filozofskim, in novejšim, vulgarno-religioznim daoizmom. Daoistični panteon, njegova specifična mitologija in hierarhična cerkvena organizacija – vse to se je oblikovalo šele po Ge Hongovi smrti. Kljub temu velja ta filozof za predhodnika religioznega daoizma, kajti v njegovih delih je že najti prva izhodišča tega nauka. Često nam je predstavljen kot edini produktivni daoist obdobja Šestih dinastij, ki je odločilno prispeval k razširitvi daoizma in njegovemu preoblikovanju v ljudsko religijo. Nekateri ga postavljajo celo ob bok največjemu klasiku daoistične filozofije, Zhuangziju. Slednja interpretacija je po vsej verjetnosti nekoliko pretirana, čeprav drži, da je Ge Hong s svojim naukom o svetnikih, duhovih in nesmrtnikih zares presegel tovrstne, izjemno redke teze Laozija in Zhuangzija. Vsekakor drži, da njegovo delo kljub mističnim, fantastičnim in vraževernim elementom predstavlja tudi nadvse sistematičen povzetek daoistične miselnosti, katero Ge obravnava z dobršno mero dialektične ostrine. Zato ni popolnoma napačno, če ga prištevamo k najpomembnejšim predstavnikom tega nauka.

Ge Hong je bil izjemno ploden pisec. Prve eseje in pesmi je pričel objavljati že pri 15 letih. Okrog leta 320 sta izšli njegovi najpomembnejši deli, namreč Notranja (*Nei pian* 內篇) in Zunanja poglavja (*Wai pian* 外篇). Prvo obsega 20, drugo 50 zvezkov (*Prim. Forke II, str. 206*). V Notranjih poglavjih najdemo predvsem daoistične in alkimistične vsebine, medtem ko obravnavajo Zunanja poglavja zlasti Ge Hongove interpretacije konfucianskega nauka. Njegovo osrednje filozofsko delo je poimenovano po njegovem psevdonimu, torej *Bao Puzi* 抱樸子. Precej vplivno je tudi njegovo delo *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Legende o svetnikih*) ter obsežna zbirka medicinskih receptov pod naslovom *Jinkui yaofang* 金匱藥房 (*Lekarna v zlati omarici*).

Po rodu je bil iz današnje province Jiangsu 江蘇. Ker je njegova družina izgubila očeta, ko je Ge štel komaj 12 let, je večino mladosti preživel v zelo skromnih razmerah. Zelo zgodaj je moral s fizičnim delom prispovati k družinskemu proračunu, tako da mu je za študij primanjkovalo časa in sredstev. Ker si ni mogel privoščiti učitelja, je postal samouk in ni razumel vsega, kar je prebiral. Zato je še kasneje, ko je bil že odrasel in razmeroma znan učenjak, vedno znova obiskoval znane mojstre in učitelje po vsej državi, ter jih naprošal za razlage različnih težko razumljivih odlomkov klasičnih besedil. V svoji miselnosti je izhajal iz konfucianstva in se šele kasneje osredotočil na daoizem.

V svoji primerjavi Laozijevega in Kong Fuzijevega nauka je zapisal:

»仲尼儒者之聖也，老子德道之聖也，儒教近而易見，故宗之者眾焉，道意遠而難識，故達之者寡焉.«

»Zhong Ni (Kong Fuzi) je svetnik konfucianizma, Laozi pa svetnik daoizma. Konfucianizem nam je blizu in je lahko razumljiv, zato ima veliko privrženecv. Pomen daota je oddaljen in težko razumljiv, zato ga le redki uspejo osvojiti.« (*Ge Hong, Nei pian, str. 123*)

»道者儒之本也，儒者道之末也«

»Daoizem je osnova konfucianstva, konfucianstvo pa končni rezultat daoizma.« (*p.t.*)

Kljub svojemu dobremu poznavanju konfucianstva ostaja Ge po svoji duši vsekakor da-



oist, zato ga daoisti lahko mirne duše sprejemajo kot enega svojih mojstrov. V bistvu je njegov svetovni nazor daoističen, čeprav vsebuje precej konfucianskih elementov. Tako je Ge na primer mnenja, da je izobrazba pomembnejša od samega izvajanja kreposti oziroma ne-delovanja, torej prakticiranja harmonije z daotom. Študij je zanj pomemben zato, ker mu literatura predstavlja vrsto orodja, ki je za prakticiranje daoizma neobhodno potrebno. Zato jo primerja s pastjo za lov rib ali manjših zveri.<sup>162</sup>

»筮可以棄, 而魚未獲, 則不得無筮, 文可以廢, 而道非行, 則不得無文.«

»Košaro za lovljenje rib lahko odvržemo, vendar tako pač ne bomo ujeli nobenih rib. Zato ne moremo biti brez nje. Prav tako se lahko odpovemo literaturi (kulturi), vendar brez nje ne bomo mogli izvajati daota. Zato ne moremo biti brez nje.« (Ge Hong, *Wai pian*, str. 156)

Večina njegovega dela je prepletena z magičnimi elementi; težko bi rekli, da je racionalistično. O daotu kot nadčutnem, osnovnem principu govori na podoben način kot Laozi:

»抱樸子曰: 玄者自然之始祖, 而萬殊之大宗也, 眇昧乎其深也, 故稱微焉, 綿邈乎其遠也, 故稱妙焉.«

»Mojster, ki ohranja preprostost, pravi: skrivnostno je prvi prednik narave in največje božanstvo vseh njenih konkretnih manifestacij. V svoji globini je tako neoprijemljiv in teman, da ga imamo za najmanjše. Po drugi strani pa se razširja v neskončno daljavo, zato ga imamo za nedoumljivega.« (Ge Hong, *Nei pian*, str. 3)

Daotove transcendentnosti se ne da izraziti z besedami, zato ostaja dao brez imena. Njegovo nebivanje je nadčutno bivanje; njegova sence in njegovi odmevi so zgolj prikazni, iluzije. Le-te pa ljudje zamenjujemo z resničnimi pojavi. Bivanje je isto kot nebivanje, ki je edina resničnost. Svet, kakršnega zaznavamo, torej ni resničen, njegovo resnično bivanje je nebivanje. Pravo bistvo daota nam ostaja vselej prikrito.

»道為聲之聲, 為嚮之嚮, 為形之形, 為影之影«

»Dao je zvok vseh zvokov in oblika vseh oblik.« (p.t.)

Ta Ge Hongov citat vsebuje predpostavko, da je dao esenca vseh zvokov, form, podob in pojavov. Daotova esenca je vsebovana v vseh stvareh in predstavlja osnovo, ki določuje njihovo pojavno obliko.

Dao zanj ni zgolj temeljna kozmogonična in etična zakonitost; predstavlja tudi temelj vsakršnega resničnega spoznanja:

»人能知一, 萬事畢, 知一者無一之不知也, 不知一者無一之能知也.«

»Če človek spozna celoto, potem so vse stvari izpopolnjene. Če poznamo celoto, potem ni ničesar; česar ne bi vedeli. Dokler pa celote (enovitosti) ne poznamo, ni ničesar, kar bi lahko resnično razumeli.«(p.t.)

Dao je torej vsebovan v vseh stvareh in pri tem tudi človek ni izjema. Nekoliko čudno

---

<sup>162</sup> V tem citatu gre brezdvomno tudi za parafrazirano kritiko Zhuangzijevega »antikulturalnega« odnosa do narave in družbe, kakaj v svojih »Raznih zapisih« (*Za pian*) govori o tem, da lahko »košaro za lovljenje rib odvržemo, potem ko smo ribo že ujeli«, in prav tako lahko »pozabimo besede, potem ko smo dojel pomen« (»筮者所以在魚, 得魚而忘筮... 言者所以在意, 得意而忘言«, *Zhuangzi* 2001, *Za pian*, str. 234)

izzveni njegov citat o tem, da je dao pri moških dolg devet, pri ženskah pa šest centimetrov. Svoj sedež naj bi imel v različnih delih telesa; najdemo ga lahko pod popkom, ali pod srcem, včasih pa se nahaja med obrvmi. Tovrstne teorije pa že tvorijo osnovo njegovega alkimističnega opusa. Kot večina kasnejših, populističnih mojstrov religioznega daoizma se tudi Ge Hong v tovrstnih delih osredotoča zlasti na različne tehnike podaljševanja življenja oziroma doseganja nesmrtnosti. V ta namen je nauk religioznega daoizma razvil različne metode, ki segajo od uživanja različnih substanc in zdravilnih eliksirjev do sestavljanja različnih diet in pravilnega dihanja.

»服丹守一，與天相畢，還精胎息，延壽無極.«

»Popij eliksir življenja in ohranjaj enost, pa se boš izpopolnil v povezavi z nebom. Prakticiraj embrionalno dihanje in svoje življenje boš podaljšal do neskončnosti.« (p.t.)

Ge Hong je tako prepričan v pravilnost svojega nauka, da je celo Laoziju, ki predstavlja prvega daoističnega klasika in najvišje božanstvo daoistične religije, v usta položil naslednje besede:

»老子曰：子不得還丹金液，虛自苦而.«

Laozi je rekel: če ne uživaš življenjskega eliksirja in tekočine iz zlata, potem je ves tvoj trud zaman.« (p.t., str. 17)

Daoistični alkimisti so se, kot je znano, na veliko ukvarjali s poskusi proizvodnje zlata iz različnih drugih elementov, zlasti iz cinobra. Tega seveda niso počeli iz želje po pridobitvi bogastva, temveč zato, ker so bili prepričani, da je z njim mogoče doseči nesmrtnost. Tudi zato ni čudno, da so bili njegovi privrženci v glavnem revni, za razliko od konfuciancev, ki so večinoma živeli v blagostanju, obdani z vsemi častmi družbenega življenja. Spodnji Ge Hongov citat je na Kitajskem kasneje dobil pregovorne razsežnosti:

»無有肥仙人，富道士也.«

»Ni debelega svetnika, in ni bogatega daoista.« (p.t., str. 145)

Ge Hong je zapisal kar nekaj receptov za proizvodnjo zlata. Te je precej težko prevajati, kajti starokitajska alkimistična terminologija je še razmeroma nerazvozlana. Poleg tega so podatki, ki jih alkimisti navajajo, često netočni, brez navedb natančnih mer in tež posamičnih substanc.

Kot že omenjeno, je veliko zahodnih sinologov, pa tudi kitajskih interpretov in interpretk mnenja, da predstavlja Ge najpomembnejšega misleca celotnega obdobja od dinastije Han do dinastije Song. Tovrstno mnenje je, kar se tiče vsebinskih predpostavk Gejevega dela, zagotovo pretirano; kljub vsemu je njegov položaj zanimiv, ker v marsikaterem pogledu predstavlja vezni člen med klasično daoistično filozofijo in religijo, ki se v kitajskih virih poimenuje s podobnim, v zahodnih pa z istim izrazom.<sup>163</sup>

<sup>163</sup> V zahodnih virih se tako daoistična filozofija, kot tudi daoistična religija poimenuje z izrazom 'daoizem', medtem ko kitajska terminologija razlikuje med izrazoma 'dao jia' (filozofski daoizem) ter 'dao jiao' (religiozni daoizem).

## 10.6 ZGODNJI SOCIALIZEM BAO JINGYANA 鮑敬言 (okr. 250–330)

Vrtinec novih miselnosti, ki so se kot stranski proizvod politične krize razvile na obrobju državno diktirane konfucianske dogmatike, je često preplaval okvire politično sprejemljivih idejnih kalupov. Kot predstavnika tovrstnih inovativnih zametkov drugačne filozofije si na kratko oglejmo delo anarhističnega misleca Bao Jingyana 鮑敬言.

Tega filozofa poznamo pravzaprav samo iz fragmenta, ki se pojavi v poglavju pod naslovom *Ji Bao juan* 詰鮑卷 osrednje Ge Hongove 葛洪 knjige Bao Puzi 抱樸子, v kateri ga Ge kritizira. To pa je tudi vse, kar o njem vemo. Tudi letnici njegovega rojstva in smrti ostajata skrivnost; gotovo je samo dejstvo, da je moral biti Ge Hongov sodobnik. Ge ga sprva predstavi kot daoista, kot pripadnika Laozijeve in Zhuangzijeve naukov. Pove nam tudi, da je bil Bao precej spreten dialektik. V duhu klasičnega daoizma vidi kulturo kot največje zlo človeštva. V svojih delih se je zavzemal za iskanje resničnega, naravnega stanja, katerega priporoča zlasti pripadnikom višjega sloja, knezom in uradnikom. Bao velja za enega prvih anarhistov in antimonarhistov v kitajski zgodovini.

V najstarejših obdobjih človeške družbe, tako Bao, le-ta še ni bila razslojena, zato naj tudi ne bi bila poznala vladarjev in podložnikov. Ljudje naj bi bili takrat veliko srečnejši kot kasneje, v »civiliziranih časih«. O tem srečnem obdobju je Bao napisal sledeče:

»儒者曰，天生烹民，而樹之君，豈其皇天諄諄言，亦將欲之者為辭哉，夫彊者滾弱，則弱者服之矣，直者詐 (zha) 愚，則愚者事之矣，服之，故君臣之道起焉，事之，故力寡之民制焉，然則隸屬役由乎爭彊弱而校愚智，彼蒼天果無事也。«

»Konfucianci trde, da naj bi nebo ustvarilo ljudstvo in mu postavilo vladarje. Kako naj bi se vzvišeno nebo za to zavzelo? Kako naj bi to svojo željo izrazilo? Ker so močnejši zatirali šibkejše, so se jim slednji predali. In ker so pametnejši izkoriščali neumnejše, so jim le-ti služili. Iz tovrstnega podrejanja se je izoblikovalo razmerje vladarja in podložnika. Posledica služenja je bila taka, da je prišlo šibkejše ljudstvo pod nadzor. Dejstvo, da morajo tisti, ki so odvisni, izvajati tlako in plačevati tribute, izvira iz konflikta med močnejšimi in šibkejšimi ter iz nasprotja med pametnejšimi in bolj neumnimi ljudmi. Azurno nebo nima pri vsem tem prav nič opraviti.« (Bao Jingyan, str. 891)

Pred vzpostavitvijo takšnih, za Baotov okus vsekakor nepravilnih razmerij, je bilo življenje ljudi po njegovem mnenju precej bolj enostavno:

»古之世無君無臣，穿井而飲，耕田而食，日出而作，日入而息，汎然不繁，恢爾自得，不兢不營，無榮無辱，山有蹊徑澤無舟梁，川谷不通，則不相爭，土眾不聚，則不相攻伐。«

»V starih časih ni bilo vladarjev in podložnikov: ljudje so kopal vodnjake, da so lahko potešili svojo žejo, in obdelovali polja, da so lahko potešili svojo lakoto. Ob sončnem vzhodu so odhajali na delo, in ob zahodu so se vračali domov. Vsi so se gibali svobodno in nevezano in uživali so v zadovoljstvu. Nihče ni poznal tekmovalnosti, ne potrebe po ustvarjanju. Nihče ni vedel za sramoto ali čast. Po hribovju so bile stezice, v vodovju pa ni bilo ladij, ne mostov, ki bi vodili preko njih. Doline so bile neprehodne, zato se nihče

*ni spomnil, da bi napadal tuje dežele. Ni bilo možnosti, da bi se zbrala ogromna vojska, zato se ljudje med seboj niso bojevali.» (p.t.)*

Tudi živali so ljudje večinoma puščali pri miru, zato se jih le-te niso bale, temveč so z njimi živele v soskladju. Nasilje in prednost po njegovem takrat nista predstavljali ključnih vrednot, zato ni prihajalo do vstaj in ostalih nesreč. Nihče ni potreboval orožja, utrdb ali vojaških jarkov.

*»萬物玄同, 相忘於道.«*

*»Med vsemi bitji je vladala čudovita harmonija in druga drugo so pozabila v daotu.« (p.t.)*

Tudi boleznij naj se takrat ne bi širile; vsi ljudje naj bi doživeli visoko starost. Med ljudmi je vladala iskrenost, nihče ni razmišljal o zvijačah in intrigah. Kadar so bili siti, so bili popolnoma zadovoljni in nihče ni imel potrebe po tem, da bi to, kar je imel povedati, zavijal v visokoleteče, umetelne besede. Ljudstvu nihče ni odžiral prihodkov s tem, da bi moralo plačevati tribute. Nihče jih ni mučil s krutimi kaznimi. Vsa tovrstna nesreča se je nad ljudi zgrnila šele kasneje, takrat namreč, ko sta se izgubila dao 道 in de 德 (pot in krepost), torej šele takrat, ko se je na svetu oblikovala kultura in morala (*prim. p.t.*).

Odkar obstojajo vladarji in njihovi uradniki, je ljudstvo zatirano in izkoriščano. Vladarji zbirajo svoje zaklade, si gradijo čudovite palače ter živijo v blagostanju. V svojih haremih kopičijo cele vrste žensk, tako da ostajajo mnogi navadni možje brez družic:

*»人君採難得之寶, 聚奇怪之物, 飾無益之用, 厭無已之求.«*

*»Dragocenosti, kakršne kopičijo vladarji, je težko pridobiti. Zbirajo redke stvari, si dajejo izdelovati razkošne, a nekoristne predmete in se mučijo s svojimi željami, katerim nikoli ni konca ...« (p.t.)*

Tako se težko pridelan dohodek revnih kmetov zapravlja za plehke in nekoristne zabave višjega sloja. Ljudstvo mora živeti v bedi, zmrzovati in trpeti lakoto, in poleg tega za vladarje in uradnike opravljati težko tlako. Tudi vladarji se ne počutijo dobro; ves čas so ogroženi, kajti pogosto prihaja do vstaj. Zato se morajo zaščititi z utrdbami in vodnimi jarki. Zakoni in predpisi so po Baovem mnenju brez vsakršne koristi, saj se jim izmuzne vsak, ki to zmore storiti. Tudi orožje, ki ga kopičijo vladarji, je nekoristno, kajti v času vstaje si ga podložniki lahko prisvoje (*prim. p.t.*).

Bao Jingyan se sprašuje, ali je lahko

*»人君後宮三千, 豈皆天意, 穀帛積, 則民飢寒矣.«*

*»volja neba, da imajo vladarji po tri tisoč žena? Ker kopičijo živila in druge reči, mora ljudstvo trpeti lakoto in mraz.« (p.t.)*

Učenjaki kasnejših obdobij (vključno z večino zahodnih sinologov in sinologinj) so v tovrstnih utopijah seveda videli predvsem otročjo naivnost, v opisih nepravilnih družbenih razmerij pa ogrožajoče pamflete, ki podžigajo terorizem in krvave revolucije. Kljub temu (ali morda prav zaradi tega) predstavlja Bao Jingyan enega najzanimivejših socialnih mislecev obdobja Šestih dinastij.

## 11. DINASTIJI SUI (581–618) IN TANG (618–907): RAZCVET BUDIZMA (FOJIAO 佛教)<sup>164</sup>

Obdobje dinastije Tang 唐 (618–907) je bilo na področju tradicionalne kulture in miselnosti eno najbolj živahnih ter navzven odprtih obdobji kitajske zgodovine. Duhovna atmosfera, ki je prevladovala v tem obdobju, in ki je bila delno pogojena tudi z odpiranjem trgovskih poti, ki so Cesarstvo Sredine povezovala z deželami Osrednje in Jugovzhodne Azije, je vzpodbujala raziskovanje in integracijo<sup>165</sup> novih, kitajski miselnosti sprva tujih, idej in idejnih sistemov. Značilen za to obdobje je tudi nesluten razvoj ljudskih religij, zlasti seveda ljudskega daoizma. Ta je v svoji novi, z elementi nekitajskih miselnih sistemov oplemeniteni podobi nastopil ne zgolj kot formalno in institucionalno ogrudje popularnih verovanj in ritualov, temveč tudi v vlogi nove, precej vplivne filozofske šole, znane pod imenom »Šola misticizma« (Xuan xue 玄學). V teh treh stoletjih se je budizem na Kitajskem dokončno zakoreninil in doživel svoj največji vzpon in razvoj. Za nadaljnji razvoj kitajske idejne zgodovine in kulture v širšem, pa tudi kasnejše epistemologije v ožjem pomenu pa je v tem obdobju vsekakor najpomembnejši razcvet budizma.

### 11.1 SPLOŠNO: INDIJSKE KORENINE

Budistična religija in filozofija izvirata iz Indije in sta na Kitajskem sprva veljali za tuj, težko razumljiv in sprejemljiv nauk. Zato sodi njegova podrobna predstavitev pravzaprav v zgodovino indijske in ne kitajske miselnosti. Ker pa je budizem v kasnejših stoletjih zelo pomembno vplival na nadaljnji razvoj kitajske filozofije, kulture in civilizacije, se mu mora – vsaj na najosnovnejši ravni – posvetiti vsakdo, kdor želi razumeti kompleksnost idejnega razvoja v nadaljnji zgodovini kitajske miselnosti.

Po legendi naj bi bil utemeljitelj budističnega nauka Siddharta Gauthama, ki je bil rojen leta 560 pr. n. št. kot prestolonaslednik majhnega kraljestva v severni Indiji. Ker je bilo njegovemu očetu prerokovano, da se bo Gauthama nekoč odpovedal posvetnemu življenju in se posvetil religiji, ga je zaprl v palačo, ga obdal z vsem možnim razkošjem in poskušal tako preprečiti, da bi princ sploh zaslutil trpljenje, ki pogojuje življenja navadnih smrtnikov. Legenda pripoveduje, da naj bi Gauthama nekega dne kljub vsem tem varnostnim ukrepom – skozi okno svoje kočije – vendarle uzrl vidne manifestacije situacij, ki jih je njegov kraljevski oče želel pred njim skriti. Slabo zagrnjeno okno kočije mu je namreč omogočilo pogled na revščino, ki je vladala zunaj palače in sredi katere je naletel na bolnika, starca in truplo. V vsem tem naj bi mladi princ prepoznal trpljenje, ki spremlja človeško življenje od rojstva, prek staranja in bolezni, pa vse do smrti. Hkrati naj bi spoznal osnovo tega trpljenja, ki čaka vsakogar, ne glede na pogoje njegovega rojstva in življenja: ta osnova je zavedanje lastnega obstoja in neizbežnosti lastne smrti.

Po tem ključnem doživetju naj bi princ pobegnil iz palače svojega očeta in se podal na pot iskanja odrešitve. Sprva se je v ta namen posvečal domala vsem takrat običajnim verskim

---

<sup>164</sup> Izraz *fojiao* 佛教 v prevodu pomeni »nauk o Buddhi« ali »Buddhin nauk«.

<sup>165</sup> Integracija je beseda, ki izraža sintezo med sinizacijo in integracijo.

in duhovnim disciplinam. Po dolgih letih učenja, askeze in različnih duhovnih praks je doživel razsvetljenje in spoznal, kje je ključ, ki odpira duri, ki vodijo h koncu trpljenja; odrešitev je našel v prebujenju v neobstoj individualne človeške zavesti kot nečesa »trajnega« in s tem v vstopu v izvorno, nedeljivo celovitost bivanja. Po tem doživetju se je Gauthama imenoval *Buddha* (fo 佛), kar izvorno pomeni »Prebujeni«. Njegov nauk se zato imenuje budizem, četudi bi bil izraz *Buddha-Dharma* (fofa 佛法) primernejši (prim. Hayward, str. 67).

Prvi znani buda je torej razglašal nauk odrešitve, ki je temeljil na veri v to, da je življenje trpljenje, in na veri v možnost odrešitve izpod jarma tega trpljenja. Zato gre, kot omenjeno, pri budizmu za religijo, četudi za vero brez stvarnika oziroma kakršnega koli zunanjega Boga, torej za ateistično vero. Budisti izhajajo iz predpostavke, da so vsa živa bitja rojena v večnem krogotoku rojevanja in smrti (*samsara, shengsi lun* 生死輪), ki je zaznamovan s štirimi osnovnimi vrstami trpljenja: rojstvom, staranjem, boleznijo in smrtjo. Odrešitev iz samsare je možna šele po milijonih ponovnih rojstev, in budisti morajo prakticirati odsotnost misli in želja, torej osredotočeno zavedanje v stanju meditacije, ter živeti v skladu z etiko, ki temelji na štirih plemenitih resnicah<sup>166</sup> ter desetih osnovnih zapovedih, ki etično utemeljujejo tako imenovano osmeročleno pot odrešitve.<sup>167</sup>

Metoda osredotočenega zavedanja v stanju meditacije (*dhyāna, /chan* 禪) temelji na predpostavki, da individualna zavest v stanju iluzornega samozavedanja vpliva na dojetje resničnosti, in sicer tako, da popači tisto, kar v resnici je, in nas s tem zaslepi, zavede v stanje, v katerem menimo, da obstaja neka entiteta našega lastnega lastnega sebstva, poleg entitete pisanega konglomerata zunanjih pojavov, ki naj bi to naše sebstvo obkrožali. V resnici naj bi bila vsa ta fizično dojemljiva materialnost ne samo minljiva, temveč v svojem bistvu popolnoma prazna – skupaj s tem, kar smo vajeni dojemati kot svojo individualno zavest, torej kot sebe samo/samega. Po budističnem nauku predstavlja dojetje tega dejstva – in sicer ne zgolj na površinski, racionalni ravni, temveč tudi na globljih nivojih, ki racionalnosti niso dostopni – predpogoj za prebujenje iz samoprevare in za možnost dojetja resničnosti, kakršna naj bi bila v resnici.

Takšna odrešitev naj bi vodila v blaženo stanje, v katerem vsakemu živemu bitju uspe prekiniti peklenski krogotok vselej vnovičnih rojevanj in vselej vnovičnega umiranja. Beseda, ki označuje to stanje, je *nirvana* (*niepan* 涅槃); njen etimološki pomen bi lahko prevedli z izrazom »stanje ugaslega plamena«. Ta pomen je morda nekoliko zavajajoč, saj pri njem najprej pomislimo na smrt, torej na »ugasnitev« življenja. V bistvu pa nirvana ne označuje takšnega konca, kot smo ga vajeni povezovati s pojmom smrti. Ugasnitev, o kateri govori, se

<sup>166</sup> Na kratko lahko štiri plemenite resnice povzamemo kot sledi: (1) Življenje oziroma obstoj individualne zavesti je nujno pogojeno s trpljenjem. (2) Vzrok tega trpljenja je v navezanosti na lastno individualnost ter nezmožnost sprejetja njene iluzornosti in minljivosti, ki se kaže v željah. (3) To stanje trpljenja je možno preseči oziroma ozdraviti ter doseči stanje brezpogojnega umirjenja, nedeljivosti in odprtosti (*nirvana*). (4) Metoda, s katero je možno to doseči, je pot meditacije in etično neoporečnega bivanja (prim. Schumann, str. 139).

<sup>167</sup> Ta osmeročlena pot odrešitve je sestavljena iz: 1. pravilnega vidika, 2. pravih namenov, 3. pravih govora, 4. pravih obnašanj, 5. pravih življenj, 6. pravih truda, 7. pravih zavedanj in 8. pravih meditacij (prim. p.t., str. 68).



nanaša na ugasnitev sebstva in njegovega lažnega (samo)zavedanja. Le-to temelji na iluziji identitete,<sup>168</sup> ki je obremenjena z željami; želje so namreč v bistvu vzrok vsakršnega trpljenja. S tem pa smo pristali že pri naslednjem osrednjem pojmu budističnega nauka, namreč pri pojmu *karma* (業), katerega bi lahko prevedli z izrazom »zakon vzročnosti« oziroma »zakon vzroka in posledice«. V skladu s karmo ima vse, kar se zgodi ali kar kdo počne, posledice. Vsaka akcija vodi do reakcije. Karkoli torej naredimo, ima določen učinek, zato se nič ne zgodi slučajno, temveč nastane kot člen v neskončni verigi tovrstnih akcij in reakcij. Vsako živo bitje je na sebi lasten način povezano s svojo osebno karmo, ki predstavlja nekakšen kodirani zapis vseh preteklih dejanj in s tem do določene mere tudi determinirani potek prihodnje usode. Karma kot tovrstna spominska plošča je seveda nujno tudi etično obarvana. Vsako »dobro« dejanje bo za seboj nujno potegnilo tudi »dobre« posledice – in obratno. Življenje, ki nastane po vsakem ponovnem rojstvu, je torej do določene mere odvisno tudi od »čistoče« tovrstne osebne karme. Zelo poenostavljena ponazoritev tovrstnih karmičnih povezav je na primer predstava, da bo vsako živo bitje za vsako dobro dejanje v tem življenju poplačano z določenimi olajšavami v naslednjem,<sup>169</sup> in obratno. Koncept karme je torej možno uporabiti kot religijski opijaj v smislu utemeljevanja »etičnega« vedenja (pri čemer lahko kriterije dobrega oziroma zla postavljajo tisti, ki razpolagajo z zadostno mero politične in ekonomske oblasti). V tem smislu bi lahko pojem karme primerjali s krščanskim konceptom dobrega in zla, ki najde svoje plačilo v nebesih oziroma pekl. Vendar so razlike med obema konceptoma – celo na najosnovnejši ravni – vendarle preveč v nebo vpijoče. Predvsem koncept karme ne pozna in ne vsebuje idej, h kakršnim sodita, denimo, pojma »greha« ali »krivde«. Kulpabizacija, ki predstavlja enega temeljnih mehanizmov »urejanja medčloveških odnosov«<sup>170</sup> v družbenih hierarhijah zahodnega sveta, v budizmu nima nikakršne relevantne socialno-politične funkcije, kajti budistična religija ne razpolaga s konceptom stvarnika. Zato nima zunanjega Boga, ki bi karkoli vrednotil ter o čemerkoli razsojal; etična odgovornost za lastna dejanja ostaja zato v domeni posameznika. *Buda* torej ni pojem, ki bi označeval kakršno koli »višjo«, zunanjo silo, kateri bi se bilo treba pokoriti. »*Budina narava*« (*foxing* 佛性) je bistvo narave vsakega živega bitja. *Razsvetljenje* (*kaiwu* 開悟), ki predstavlja nekakšno »vstopnico« za prehod v stanje nirvane in o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili kasneje, se med drugim manifestira prav v tem, da dojamemo oziroma v sebi najdemo svojo budino naravo, da se zavemo svojega »prvotnega obličja« (*benlai mianmu* 本來面目), ki je *budovstvo* (*foxin* 佛心). Vsako živo bitje, ki je razsvetljeno, je torej buda. Buda je čista zavest, bivajoča v nirvani in osvobojena samsaričnega trpljenja ter – često krutih – produktov karme. Etika karme je torej veliko manj

<sup>168</sup> V nekaterih zahodnih predstavah budističnega nauka je ta, na lažnem samozavedanju temelječa identiteta označena z izrazom »ego«, ki pa je povezan s prevelikim številom pomenskih konotacij, tipičnih za idejne konstrukte »evropske kulture«. Zato se bo moja malenkost uporabi tega izraza raje izognila, četudi je tudi beseda »identiteta« v tem pogledu nekoliko deplasirana.

<sup>169</sup> Tudi predstava, da si reinkarnacije sledijo v nekem linearnem, kronološko dojemljivem zaporedju, je seveda preveč poenostavljena. Koncept časa je v budistični percepciji bivanja veliko kompleksnejši (gl. 13.3.4), zato so diskurzi o »preteklih« in »prihodnjih«, o »prejšnjih« ter »naslednjih« življenjih zgolj zelo poenostavljena formalizacija, neke vrste miselna opora, ki omogoča lažje dojetje teorije reinkarnacij v okviru utečenih in običajnih predstav, tipičnih za omejenost vsakdanjih človeških receptivnih ter kognitivnih aparatov.

<sup>170</sup> Beri: »podrejanja formaliziranim avtoritetam«.



čustveno obarvana kot krščanska etika nebes in pekla. Tudi na področju morale je karma v prvi vrsti temeljna zakonitost vzroka in posledice. Delovanje v smislu dobrega je zato – pragmatično gledano – najpametnejša inačica bivanja. Ker je budistična percepcija časa in prostora solipsistična v smislu, da zunaj nas ne obstaja nikakršna realnost in da je čutno zaznavni svet enostavno materializacija projekcij naše zavesti, je ta nauk nujno tudi holističen v smislu elementarne hkratnosti in enovitosti vsega bivajočega; vsako moje dejanje, ki se nanaša na katero koli drugo entiteto bivanja, se zato nanaša tudi name. Identiteta na tej ravni je namreč vseobsežna, tudi če se nam v danem trenutku (ki je zamejen s konkretnimi, čeprav iluzornimi koordinatami časa in prostora) kaže v obliki individualne zavesti.<sup>171</sup>

Podobno ontološko dvojnost najdemo tudi pri naslednjem osrednjem konceptu budističnega nauka, namreč pri pojmu *dhārma* (*fo/ fa / 佛/ 法*). Le-ta je po eni strani (lahko bi rekli, na makro ravni) osrednja zakonitost, ki ureja bivanje celotnega vesoljstva, po drugi strani (mikro raven) pa so to najmanjše možne in nedeljive, torej nekako atomske entitete bivanja, iz katerih je sestavljeno vsako živo (in tudi vsako neživo) bitje. Te atomske entitete ne določajo zgolj fizičnega ogrodja, temveč tudi osnovno duhovno ter celo vedenjsko strukturo vsake biti. Prehod med obema ontološkima ravnema ni transcendentne, temveč inherentne narave, saj predstavlja enovit in nedeljiv proces, ki je hkrati kontinuirano, večplastno in kompleksno stanje.<sup>172</sup>

»Vstopnica« za prehod v nirvano je razsvetljenje. Do tega zveličavnega stanja se dokopljemo s prakticiranjem meditacij in z življenjem, ki je v skladu z zgoraj navedenimi postulati budistične etike. Tudi razsvetljenje *sámo* ni enoten pojem; budisti – zlasti pripadniki in pripadnice šole »*chan* 禪« (gl. 11.4) namreč govore o razliki med »*majhnim*« in »*velikim*« razsvetljenjem (*xiao kaiwu* 小開悟, *da kaiwu* 大開悟). V siniziranem budizmu se ta razlika često ponazarja s človekom, ki je od rojstva ujet v posušeno ogrodje poljske buče z zamaškom.<sup>173</sup> Ker povsod okrog njega vlada tema, ta človek ne razpolaga z nikakršnim znanjem in meni, da je ves svet, vsa resničnost, omejena na stene buče in na temo v njej. Ena od lastnosti tovrstnih buč pa je ta, da lahko njihova lupina – stena čutare – počí, kadar je predolgo izpostavljena sončnim žarkom in vročini. S tem v steni buče nastane razpoka, in človek, ki je v njej ujet, prvič v življenju zagleda žarek sončne svetlobe, ki vdíra v notranjost buče; zato dojame, da je ujet in da obstaja zunaj sten njegovega ujetništva nek drug, svetlejši svet. Ko pa vročina – in z njo povezana suša v zraku – mine (in tukaj gre spet za naslednjo specifično lastnost kitajskih čutar, ki so narejene iz ogrodja buče), se tovrstna razpoka zopet zaraste, in človek je spet ujetnik teme. Žarek svetlobe, ki je za hip posvetil vanjo in mu nudil hipno slutnjo razumevanja, je hitro pozabljen. Tako

<sup>171</sup> Na vprašanje, katera (oziroma kakšne kakovosti) je identiteta, ki prek razsvetljenja doseže stanje nirvane, bom znala odgovoriti šele po tem, ko bom sama dosegla – vsaj kakšno skromno, manjše razsvetljenje ...

<sup>172</sup> V tem pogledu spominja pojem dharme na holistično razumevanje dvojnosti koncepta dao 道 v starokitajski filozofiji. Dao je po eni strani osnovna kozmična zakonitost, po drugi pa se kaže v vsakem posamičnem dejavniku konkretnega fizičnega bivanja ter v osnovni strukturi vsakega delca materije. Prav to je tudi eden od poglavitnih razlogov za to, da ga ne moremo uvrstiti v sfero metafizičnih konceptov.

<sup>173</sup> Takšne posušene buče so kitajski kmetje (zlasti pa potujoči daoistični in budistični menihi) uporabljali kot čutare za vodo.

je tudi z »majhnim« razsvetljenjem. Bitju, ki ga doseže, postanejo v samem trenutku razsvetljenja jasne določene strukturne povezanosti bivanja in lastne identitete, vendar sodi k naši zavesti tudi sposobnost pozabe; zato se védenje o tovrstnih strukturnih povezavah kaj kmalu (običajno že v »naslednjem« življenju oziroma v naslednjem drobci našega zavednega bivanja) izgubi. V čem je torej smisel majhnega razsvetljenja, če nas ne more privedi v odrešilno nirvano? Njegov smisel naj bi bil v tem, da bitja, ki ga doživijo, poslej niso več zgolj igračke karme; spekter njihovih osebnih odločitev (in s tem povezanih odgovornosti ter svoboščin) znotraj samsare postane bistveno širši.

Indijski budizem se je v 2. stoletju pred našim štetjem (*prim. Schumann, str. 60*) razcepil v dve šoli, ki sta poslej znani kot šola Velikega (*mahayana*) (*da sheng* 大乘) in Malega (*hinayana*<sup>174</sup>) (*xiao sheng* 小乘) kolesa. Severna, mahayanska šola je znana tudi pod nazivom »sanskrtski budizem«, kajti njen kanon je napisan večinoma v sanskrtu, medtem ko so se pripadniki/ce južnega budizma v glavnem posluževali jezika pali. Za predmet naše raziskave je mahayanska šola pomembnejša, kajti v tej obliki se je budizem razširil na večino področij Vzhodne Azije, vključno s Kitajsko. Eden od razlogov za lažje sprejemanje tega nauka je morda v tem, da velja mahayanska šola za »bolj socialno«. Ta »socialna komponenta« naj bi ustrezala tradicionalnim družbenim ustrojem Vzhodne Azije, kjer naj bi bila družba pomembnejša od posameznika.<sup>175</sup> Tehravadski oziroma hinayanski budizem se je namreč osredotočal predvsem na osebno razsvetljenje posameznika. Šele mahayanska šola je v svoj nauk med drugim uvedla pojem »*bodhdhisatve*« (*puti* 菩提), svetnika, ki se potem, ko doseže razsvetljenje, ne umakne v nirvano, temveč se sam »prostovoljno« odloči za ponovno rojstvo, torej za ponovno vrnitev v samsarični svet trpljenja, ker želi – preden se sam za vselej odreši – do odrešitve pomagati tudi vsem ostalim sobitjem.

## 11.2 BUDISTIČNI NAUK NA KITAJSKEM

Budistični, v glavnem mahayanski nauk se je na Kitajskem razširil v 4. stoletju našega štetja. Ta, sprva tuja doktrina, se je v »Cesarstvu Sredine« uveljavila zlasti v okviru naslednjih desetih šol:

1. Ju she zong 俱舍宗 (Kosa Sarvāstivādin);
2. Cheng shi zong 成實宗 (Sautrāntikas);
3. Fa xiang zong 法相宗 (Madhyama –yāna);
4. San lun zong 三論宗 (Āryadeva, šola mojstra Nāgārjune);
5. Hua yan zong 華言宗 (Avatamsaka);
6. Tian tai zong 天台宗;
7. Lü zong (Vinaya) 律宗;
8. Jing tu zong 淨土宗 (Šola buddhe Amithābe);
9. Zhen yan zong 真言宗 (Tantra – oz. Mantra – šola);

<sup>174</sup> Slednja šola je starejša in ortodoksnejša: pripadniki/ce te šole se sami seveda ne imenujejo Šola »Malega kolesa« (kajti pri tem imenu gre za slabšalno konotacijo in izum mahayanske šole), temveč Šola »Stare poti« (*Tehravada*).

<sup>175</sup> Ta posplošujoči predsodek je še vedno veljavni, in to ne samo na Zahodu, temveč zlasti v Aziji sami; prim. anketo v okviru raziskave o pojmu »avtonomija«, Rošker 1996, str. 91–100.

## 10. Chan zong 禪宗 (Dhyāna).

Od teh šol oziroma usmeritev sta se po drugem večjem pregonu budistov leta 845 – bolj iz političnih kot iz vsebinskih razlogov – ohranili zlasti dve, namreč tako imenovana Šola čiste zemlje (*Jingtu zong* 淨土宗) in Šola chan budizma (*Chan zong* 禪宗). Obe omenjeni struji sta politično diktirane pogrome preživeli zaradi postulatov avtohtonosti in samozadostnosti svojih templjev. Njun meniški stan se je v veliki meri sam preživljal in ni kopičil neobdavčljivega bogastva v obliki daril svojih vernikov. Zato ti dve šoli hankitajski državi in njenemu birokratskemu aparatu nista predstavljali večje ekonomske nevarnosti (*prim. Rošker, 1992, str. 207*). Na Tibetu, ki je bil v tistem času samostojen in ni sodil k hankitajski državi, se je razširila tantristična oziroma mantristična šola *Zhen yan zong* 真言宗 (»Šola resnične besede«), znana tudi pod imenom *Mi zong* 密宗 (»Šola misterija«), ki je predstavljala osnovo, iz katere se je kasneje razvil tibetanski lamaizem. Ker sta nauka »Šole čiste zemlje« in »Šole chan budizma« iz zgoraj omenjenih razlogov postali najvplivnejši dejavnik, ki je poslej na področju budistične miselnosti sooblikoval razvoj kitajske filozofije, se jima bomo na kratko posvetili tudi v pričujoči razpravi.

## 11.3 ŠOLA ČISTE ZEMLJE (JINGTU ZONG 淨土宗)

Ta šola je poimenovana po raju (»Čisti zemlji«, kit. »*Jing tu* 淨土«) buddhe Amithābe. Zato je znana tudi pod imenom Amitizem (*Amituofo zong* 阿彌陀佛宗). Njen nauk prvotno izvira iz Indije; na Kitajskem ga je razširil menih Hui Yuan 慧遠 (333–416). »Šola čiste zemlje« je še danes zelo razširjena na Tajvanu, v Singapuru in v Hong Kongu, po postopnem ponovnem toleriranju »verske svobode« v osemdesetih letih pa je tudi v Ljudski Republiki Kitajski v določenem okviru doživela ponoven razcvet. Njen nauk ima z izvornim, najstarejšim budizmom bore malo skupnega; na mesto prvega znanega bude, ki je bil zgodovinska osebnost, je postavila pet oltarnih vrst, od katerih vsaka šteje po tri svetnike. Prvi od njih sodi vselej k budam meditacije (»*dhyāni Buddha*«), drugi k bodhisatvam meditacije (»*dhyāni Bodhisattva*«), tretji pa je buda v človeški obliki in naj bi ponazarjal budino naravo, ki je skrita v vsakem običajnem smrtniku.

Po nauku Šole čiste zemlje naj bi bila globoka vera osnovni predpogoj za preboj samsaričnega kroga ponovnih rojstev in smrti. Na osnovi takšne, povsem nekritične vere naj bi bilo za odrešitev (seveda poleg etično neoporečnega življenja) dovolj že čim pogosteje recitiranje Amithābinega imena, zlasti v frazi »*Namo Amituo fo* 南無阿彌陀佛« (»Prečastiti buda Amithāba«). Čim večkrat in čim bolj osredotočeno bodo pripadniki in pripadnice tega nauka v zamaknjeni gorečnosti osredotočeno ponovili to frazo, tem večja naj bi bila verjetnost, da se bodo v naslednjem življenju rodili iz lotosovega cveta v Amithābinem raju, osvobojeni vsega gorja in trpljenja tuzemskega bivanja. Zato se ta šola ponekod imenuje tudi »Šola lotosovega cveta« (*Lian zong* 蓮宗).

Filozofska osnova njenega nauka je relativizem, ki ne zanika niti subjektivnega, niti objektivnega obstoja; vendar filozofija kot taka pri tej šoli ni posebno pomembna, kajti na Kitajskem se je razvila v populistično religijo, ki je s svojimi recitalnimi utvarami in (po vsej verjetnosti) lažnimi upi na možnost rešitve v onostranstvu množicam preproste-ga ljudstva stoletja dolgo pomagala prenašati njihov nič kaj zavidanja vreden tuzemski

položaj. Tisti amitisti, ki so razpolagali s privilegijem izobrazbe, pa tega rajskega sveta seveda kljub vsemu niso razumevali v dobesednem smislu, temveč so ga dojemali na simbolni ravni, kot splošno prisposodbo za budistično odrešitev iz samsaričnega trpljenja. Najpomembnejše sutre te šole, ki so kasneje do določene mere vplivale na etične in kozmogonične vidike tradicionalne kitajske epistemologije, so *Amithāba-vyūha* (»Sutra neskončnega bivanja, kit.: *Wu liang shou jing* 無量壽經), *Sukhāvati-vyūha* (»Izreki buddhe Amithābe, kit.: *Fo shuo Amituo* 佛說阿彌陀) in *Amitāyur-dhyāna-sutrā* (»Sutra opazovanja neskončnega bivanja, kit.: *Guan wu liang shou jing* 觀無量壽經).

## 11.4 ŠOLA CHAN BUDIZMA (CHAN ZONG 禪宗)

Čeprav je ta šola kitajskega izvora, ga na Zahodu večinoma poznamo pod japoniziranim imenom *zen*.<sup>176</sup> Vsekakor je bil vpliv *chana* 禪 na nadaljnji razvoj tradicionalne kitajske miselnosti izjemno močan, zato si bomo njegov filozofski sistem nekoliko podrobneje ogledali.

### 11.4.1 Zgodovinsko ozadje

*»To šolo meditacije je leta 520 ustanovil 28. patriarh Bodhidharma, ki je prišel na Kitajsko. Ta ni hotel ničesar slišati o študiju svetih suter. Zadoščalo mu je spoznavanje lastne narave in lastnega duha. Na ta način naj bi bilo mogoče pridobiti resnično znanje ter postati buda. V ta namen je bilo potrebno izvajati določene vrste meditacij, ki vodijo do modrosti (prajñā). Teorija meditacij se je učencem posredovala ustno, kljub temu pa obstajajo zbirke izrekov znanih dhyāna – učiteljev. Ta teorija je bila za višje duhove tisto, kar je amitizem pomenil ljudstvu. Njen pomen za kitajsko in japonsko miselnost ter duhovnost je neprecenljive vrednosti.« (Forke II, str. 194)*

Čeprav je namreč eden njenih temeljnih postulatov v nemožnosti pisnega posredovanja kakršnih koli relevantnih vsebin in čeprav zaradi tega odklanja vso pismenost ter literaturo, vključno z učenjem in pisanjem budističnih suter, je filozofija chan tvorila sistemski okvir za nadaljnji razvoj marsikatero od klasičnih kitajskih, zlasti daoističnih epistemoloških izhodišč. Metoda posredovanja, kakršno zagovarja filozofija chan, lahko poteka zgolj na individualni ravni in ostaja tako v določenem smislu zasebna stvar učitelja (učiteljice) in učenke (učenca). Edini pisni viri, ki jih ta šola zapušča kasnejšim generacijam, so tako imenovani »Javni akti« (*Gong an* 公案),<sup>177</sup> v katerih so opisane biografije znanih mojstrov chana ter zlasti njihovi pogovori z učenci.

Čeprav izvira ime *chan* iz staroindijskega budizma, saj predstavlja prevod termina *dhyāna*, ki označuje stanje osredotočenega zavedanja ob hkratni odsotnosti misli ter čustev v me-

---

<sup>176</sup> Japonska izgovorjava pismenke 禪, ki se v kitajščini izgovarja chan.

<sup>177</sup> Tudi ta izraz je na Zahodu bolj znan po japonski izgovorjavi obeh pismenk 公安 'koan'. Vendar je tudi pri prenosu tega termina prišlo do napačnega posredovanja, kajti veliko ljudi na Zahodu je mnenja, da gre pri 'koanih' za eno od po bistvu iluzornega 'jaza' oziroma eksistence vprašujočih rekov, ki tvorijo duhovno orodje določenih chanovskih meditativnih tehnik. Taka vprašanja namreč tvorijo samo del 'javnih aktov' in se imenujejo 'huatou' (jap.: Watō) '話頭', kar pomeni 'osnova (oziroma konec) jezika'.

ditaciji, je filozofski sistem chan pravzaprav sinizirana veja budističnega nauka, ki se je od 6. stoletja naprej na Kitajskem razvijala dokaj avtohtono. Chan bi naj – po večini strokovnih virov – nastal kot specifično kitajska sinteza budističnih, daoističnih in konfucianskih elementov. Medtem ko najdemo v njem veliko prvin, ki so skupne tako izvorno budističnim kot tudi daoističnim meditativnim praksam,<sup>178</sup> pa se nauk chana in sistem konfucianskega razmišljanja<sup>179</sup> med seboj močno razlikujeta. In ne samo to: v marsikaterem pogledu so si osnovna izhodišča obeh naukov med seboj nasprotna.

Prvič so etični postulati, ki tvorijo vsebinsko srž socialnoteoretsko orientiranega konfucianstva, v sistemu filozofije chan povsem postranskega pomena. Drugič pa deklarativno antipismenstvena in antiintelektualna filozofija chan popolnoma negira osrednji konfucianski koncept formalne avtoritete, temelječe na hierarhičnem ustroju celotne (tako družbene, kot tudi kozmične) stvarnosti. Chan izhaja iz postulata nedeljivosti in enovitosti vsega bivajočega. Bistvo njegove spoznavne metode je, podobno kot v filozofskem daoizmu, prav v dojetju tovrstne ontološke celote. Medtem ko je v konfucianstvu ključnega pomena ideja neprevprašljive avtoritete Učitelja kot posebljenja posredovanja »pravih«<sup>180</sup> etičnih vrednot, brez katerih ni mogoče doseči harmonije človeškega bivanja v naravi in družbi, mojstri chana vselej poudarjajo svojo nemožnost posredovanja kakršnih koli spoznavnih vsebin. Njihova vloga je omejena kvečjemu na poučevanje meditativnih tehnik, kajti epistemološke vsebine kot take ostajajo nujno predmet individualnih, radikalno intimnih duhovnih izkustev samih učencev in učenč (*prim. p.t.*).

Zato tudi »Javnih aktov«, zgoraj omenjenega kulturnega izročila chanovske šole, ne gre razumevati kot neke vrste učbenikov, v katerih naj bi bila razložena teoretska oziroma vsebinska izhodišča te šole. Ta poročila, ki vsebujejo življenjepise znanih mojstrov, njihove izreke in dialoge z učenci, včasih pa tudi vprašanja oblike »hualou 話頭«<sup>180</sup> (»osnova / konec jezika«), se običajno (zlasti na Zahodu) berejo tako, kot da bi vsebovali neke vrste skrita sporočila, ki naj bi v sebi nosila semena nekakšne chanovske »resnice«. Vendar imajo zgodbe, ki jih vsebujejo, večinoma zgolj zgodovinsko vrednost. Tako poskuša bralstvo teh zanimivih in nenavadnih dialogov chanovskih mojstrov z učenci, ki v – često navidezno nesmiselni – izmenjavi mnenj doživijo hipno razsvetljenje, iz njih izluščiti nekakšen skrivni poduk, ki naj bi se skrival v »navidezno nelogičnem«<sup>180</sup> ustroju dialoga. Sporočila tovrstnih zgodb seveda ni možno dojeti prek logične analize, in tudi medvrstično branje pomenov, ki naj bi se skrivali onkraj logične urejenosti jezika, ostaja pri tem

<sup>178</sup> Praznina esence vsega bivajočega, jezikovna nezmožnost posredovanja pomenskega bistva, negacija navezanosti in želje, pomen čutno zaznavnega izkustva kot osnova (meditativne) prakse itd.

<sup>179</sup> Vsaj glede na izrecno subjektivno osebno razumevanje moje malenkosti.

<sup>180</sup> Morda je k domnevni participaciji konfucianstva kot enega konstitutivnih elementov chana – poleg ideoloških diktatov (kot vsak drug filozofski sistem bo tudi chan na Kitajskem v širšem obsegu veliko lažje sprejemljiv, če se mu pripne nalepka »konfucianske neoporečnosti«) – doprineslo tudi dejstvo, da je večina menihov, živečih v samostanih, kjer se prakticirajo metode chana, hkrati tudi amitistično usmerjenih (*prim. Forke, str. 194*). V amitizmu pa sta, kot smo videli v prejšnjem poglavju, osrednjega pomena tako etika kot tudi avtoriteta. Seveda tukaj spet ne moremo mimo vprašanja, na kakšen način lahko ti menihi, ki so hkrati amitisti in chanovci, v sebi združujejo popolnoma kontradiktorna teoretska izhodišča. Odgovor na to je morda v dejstvu, ki presega okvire običajnih formalno logičnih sistemov in se glasi, da je chan v nasprotju z vsem, torej tudi sam s seboj.

brezplodno. Te zgodbe namreč enostavno nimajo poante, v kateri bi se skrival kakršen koli recept za doseganje razsvetljenja. Vsi izvorni opisani dialogi so namreč zgolj dokumentacija razmerja med učiteljem in učencem, ki je vselej zelo osebno in zato pogojeno z individualnimi posebnostmi obeh udeležениh ljudi, vključno s posebnostmi časa, prostora, in ostalih okoliščin, v katerih se dani dialog odvija. Čeprav mnogi med njimi na prvi pogled vsebujejo jasen moralni ali vsebinski »napotek«, le-tega ne gre razumevati v smislu splošno veljavnega, pedagoškega postulata. Spoznanje, za kakršnega si prizadeva šola chan, namreč kljub vsemu ni razumsko dojemljivo. Podobno lahko vrednotimo tudi meditativna vprašanja vrste »huatou 話頭«. Ko učenec ali učenka dovolj dolgo<sup>181</sup> meditira v iskanju odgovora na eno takih vprašanj,<sup>182</sup> bo doživel/a (ne zgolj razumel/a) odgovor in s tem razsvetljenje. In vendar je resnični odgovor na tovrstno temeljno vprašanje pri vsakem posamezniku tako različen, kot se njegova individualna osebnost razlikuje od vseh ostalih.

Kot primer lahko tukaj navedemo dialog iz enega najbolj znanih Javnih aktov, namreč enega od dvogovorov prvega patriarha šole chan, Boddhidharme (*Damo 達摩*), z njegovim naslednikom Hui Kejem 慧可:

*»Potem, ko je Hui Ke skupaj s svojim mojstrom nekaj let vztrajno meditiral, ne da bi na svoji poti do razsvetljenja opazil kakršen koli napredek, se je obrnil na Boddhidarmo z naslednjim vprašanjem:*

- *»Mojster! Četudi vsak dan vztrajno meditiram, ne morem umiriti svojega srca.<sup>183</sup> Prosim, povejte mi, kaj naj naredim, da se bo moje srce umirilo?«*
- *»Torej je v tvojem srcu nemir?«*
- *»Tako je. Poskušal sem uporabiti najrazličnejše metode, pa vendar mi svojega srca nikakor ne uspe pomiriti.«*
- *»Če je pa tako, potlej izvleči svoje srce in mi ga izroči: pomagal ti bom, da ga umiriš.«*
- *»??? Svojega srca vendar ne morem prijeti ... Kako naj vam ga izročim?«*
- *»Ker je srce nekaj neoprijemljivega in nedotakljivega, tudi ne moreš govoriti o srcu, ki ga ni mogoče umiriti ... No, kot vidiš, sem tvoje srce že umiril.«*

*Po tem, ko je dosegel razsvetljenje, je Hui Ke nasledil svojega mojstra Boddhidarmo in postal drugi patriarh chan budizma«. (prim.: Haruhiko, str. 52)*

Kot omenjeno, je bil Boddhidharma 28. patriarh indijskega budizma; na Kitajskem pa je kot njegov utemeljitelj postal prvi patriarh nove veje siniziranega chana. Zgoraj omenjeni učenec Hui Ke je postal Boddhidharmin naslednik, torej drugi patriarh nauka chan. Temu so sledili še štirje patriarhi; zadnji je bil nepismeni drvar Hui Neng 慧能; po njem je bila znotraj libertarnega chana odpravljena še zadnja avtoritativna institucija, ki se je kazala v poziciji patriarhov in njihove oblasti. S poslednjim patriarhom se je šola v 7. stoletju, torej v obdobju dinastije Tang 唐 (618–907), razcepila v dve struji; predstavnik Severne šole,

<sup>181</sup> »Dovolj dolgo« tukaj pomeni vsaj nekaj tisoč življenj.

<sup>182</sup> Na primer »Kdo je ta, ki meditira?«, »Kakšen je zven ploska z eno dlanjo?«, »Kaj je budina narava?«, »Kdo je ta, ki nosi truplo?« itd.

<sup>183</sup> Tukaj »srce« (*xin 心*) ni mišljeno zgolj kot kognitivni organ (v kitajski antiki je namreč prevladovalo mnenje, da ljudje razmišljamo s srcem, ne z možgani), temveč tudi oziroma predvsem kot duh. Chad Hansen, denimo, ta termin običajno prevaja z izrazom »hearth-mind« (*Prim. Hansen 1989, str. 75–124*).



ki je zagovarjala koncept vztrajne, kontinuirane in praktično orientirane meditacije, je bil Hui Nengov tekmeec Shen Xiu 神秀, medtem ko je poslednji patriarh zagovarjal strujo, ki jo je sam ustanovil in ki je postala znana kot Južna šola chana. Slednja ni temeljila zgolj na meditativni praksi, temveč tudi na filozofskih špekulacijah (*prim. Forke II, str. 194*); zagovarjala je nov koncept, katerega je uvedel Hui Neng 慧能, namreč koncept hipnega razsvetljenja.<sup>184</sup> Razlika med obema konceptoma prihaja precej jasno do izraza v štirivrstičnicah, ki sta ju sestavila oba omenjena menihi, potem ko je njun mojster, peti chan patriarh Hong Ren 弘忍, objavil, da bo njegov položaj nasledil tisti menih, ki bo v takšni kratki pesniški obliki najbolje predstavil bistvo chana. Oglejmo si torej zgodbo o nastanku obeh pesmi (in s tem o nastanku severne in južne šole), kakršna je posredovana v enem od »Javnih aktov«, ki opisujejo Hui Nengovo življenje in delo.

*Še isti dan so mu dodelili delo. Hui Neng se je začudil, ker mu niso obrili glave, vendar mu je učenec, ki mu je razkazoval delovno mesto, pojasnil, da še zdaleč nima te pravice, kajti zaenkrat je sprejet zgolj kot opravljalec najnižjih fizičnih del, ne pa kot menih. Dodelili so mu delo mlinarja. Vsak dan je v mlinu moral poganjati mlin na nožni pogon in zmleti riža za tisoč oseb. Delo je bilo telesno izredno naporno in hkrati zelo enolično, vendar je Hui Nengu nenehno, celodnevno vrtenje mlinskega kamna pomenilo vrsto meditacije. Tako so minevali dnevi, tedni in meseci. Nekega dne je Hui Neng opazil, da so vsi učenci zbrani na dvorišču templja, čeprav je bil čas za fizična opravila. Na njegovo vprašanje, zakaj ne delajo, so povedali, da mora vsak od njih poskusiti svoje občutenje oziroma dožemanje chana zapisati v štirivrstični pesmi. Kdor bo napisal najboljšo pesem, torej takšno, ki bo dejansko posredovala srž budinega nauka in njegove metode, temu bo mojster prepustil insignije, ki simbolno predstavljajo položaj in funkcijo patriarha chan budizma. Učenec, ki bo napisal zadovoljivo pesem, bo torej postal naslednik mojstra Hong Rena in šesti patriarh chan budizma.*

*Vsi menihi so napenjali možgane in na vse pretege razmišljali, Hui Neng pa jim je svetoval, naj pri tem ne uporabljajo samo svojih možganov. Če bodo pesem napisali samo s pomočjo svojega razuma, je dodal, potem zagotovo ne bo prava. Pesem, kakršno želi mojster, mora biti rojena iz doživetja budine narave vsakega posameznika. Menihi so se čudili, od kod navadnemu mlinarju tako globokoumne besede. Sicer pa nobeden od njih ni dvomil o tem, da bo najboljšo pesem napisal mojstrov najbolj nadarjen učenec Shen Xiu 神秀, ki je neuradno že dalj časa veljal za Hong Renovega naslednika. Zares so že kmalu zatem vsi lahko občudovali štirivrstičnico, ki jo je Shen Xiu napisal na samostanski zid, in ki se je glasila takole:*

身是菩提樹，  
心如明鏡臺，

<sup>184</sup> Za razliko od Shen Xiujeve metode, s katero se živo bitje do razsvetljenja dokoplje polagoma, z vztrajnim in postopnim meditativnim prečiščevanjem, govori Hui Nengov koncept hipnega razsvetljenja o razsvetljenju, ki človeka obide precej nepričakovano, često v trenutku, ko to najmanj pričakuje. Vendar Hui Nengov koncept razsvetljenja le ni tako »poceni«, kot se zdi na prvi pogled; do hipnega razsvetljenja namreč pride pri bitjih, ki imajo za seboj že milijone let trdega meditativnega dela, in katerim je v zadnjem prejšnjem življenju do tja zmanjkalo le še, denimo, nekaj mesecev. Zato lahko v določenih Javnih aktih beremo o menihih ali laikih, ki so bili praktično začetniki v meditaciji in so kljub temu – običajno po kakšnem zelo stimulativnem pogovoru s svojim mojstrom ali po uvidu v globlji smisel vrabca, ki je ravno preletel nebo – meni nič, tebi nič, doživeli razsvetljenje.



時時勤拂拭，  
勿使惹塵埃。

*Drevo razsvetljenja – to je telo  
duh gladko in jasno zrcalo  
nežno pobriši ga vsak dan lepo  
da ne bi prahu se nabralo.*

*Hui Neng je poprosil enega izmed menihov, naj mu pesem prebere. Potem je povedal, da se je tudi sam pravkar spomnil štirivrstičnice, in zaprosil meniha, naj jo namesto njega napiše na zid, saj je bil sam nepismen. Menih mu je ustregel, čeprav ni bil prepričan, ali se sploh spodobi poleg pesmi najznamenitejšega učenca napisati še pesem navadnega, neizobraženega fizičnega delavca. Hui Nengova pesem se je glasila tako:*

菩提本無樹，  
明鏡亦非臺，  
本來無一物，  
何處惹塵埃。

*V osnovi svetega drevesa ni.  
Zrcalo jasno nima površine.  
V resnici sploh ni bivanja stvari,  
le kje nabirajo prahu se usedline?*

*Ostali menihi niso vedeli, ali je Hui Nengova pesem pravzaprav dobra ali popolnoma neu-  
mna. Vtem se je na dvorišču pojavil mojster Hong Ren. Ogleдал si je obe štirivrstičnici, nato  
pa se brez besed vrnil v svoje prostore. Menihi so bili prepričani, da je mojstra nesramna  
pesem fizičnega delavca užalila in razjezila. Razmišljali so o tem, da če ničesar ne bi bilo,  
potlej bi bil tudi ves njihov študij in vse njihove napore meditacije zaman. Nato so se razšli  
in vsak od njih se je posvetil svojim vsakodnevnim opravilom ... (Prim: p.t., str: 55–89)*

Ampak pustimo to, nadvse zanimivo zgodbo, katere nadaljevanje je vsekakor vredno  
ogleda, kajti zapuščamo jo ravno v najbolj napetem in razburljivem trenutku. Oglejmo  
si raje chanovsko spoznavno metodo, ki je, kot bomo takoj videli, prav tako zanimiva in  
napeta. Podobno kot daoistična temelji na objektivizaciji introspekcije in zlasti, zlasti,  
zlasti – na iluzornosti in PRAZNINI vsega obstoječega.

#### 11.4.2 Spoznavna metoda





### 11.4.3 Teoretska izhodišča sinizacije

Kot rečeno, gre pri chanu torej za sinizirano vejo mahajanskega budizma, ki vključuje veliko elementov klasične kitajske miselnosti. Poleg strogo formalnih logičnih izhodišč, ki jih je v 3. stoletju pred našim štetjem razvil najpomembnejši predstavnik Šole imen (oz. Nomenalistov, ming jia 名家) in klasik kitajske spoznavne teorije Gongsun Long 公孫龍 (gl. 7.7.3), je za sinizacijo budistične miselnosti – zlasti na vsebinski ravni – najpomembnejši prispevek daoistične filozofije. Zato bi sinizacijo izvorne nauka pravzaprav lahko poimenovali tudi »daoizacijo« budistične miselnosti, zakaj konkretnega procesa širitve in sprejemanja budizma na Kitajskem si ne moremo predstavljati brez uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so, sicer v nekoliko spremenjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno prispevali k razumevanju budizma na Kitajskem. Že sami termini klasičnega daoizma so igrali v tem procesu precej odločilno vlogo. Budistična filozofija, ki je nastala pod drugačnimi zgodovinskimi in kulturnimi pogoji, je sprva predstavljala »tujek« v miselnosti tradicionalne Kitajske. Izvorni indijski koncepti, ki so bili plod te »drugačne« miselnosti, so bili zato Kitajcem sprva precej tuji. Prav daoistični vsebinski (na primer pojem praznine) in metodološki (na primer koncept negacije) pojmi so pri tem tvorili nekakšen pomenski most, na katerega podlagi je postalo možno določene budistične ideje, ki so bile sprva precej tuje in težko razumljive, približati kitajski kulturi oziroma tradicionalnemu kitajskemu izročilu. Seveda je to po drugi strani vplivalo tudi na specifične spremembe v razvoju same budistične miselnosti.

V splošnem sicer velja, da gredo največje zasluge za osnovanje omenjene sinteze izvorne indijske in tradicionalno kitajske miselnosti šestemu patriarhu chan budizma, Hui Nengu 慧能, ki je nedvomno tisti mojster, ki je miselnost siniziranega (oziroma daoiziranega) chan budizma izpopolnil in zaokrožil v nov, celovit teoretski sistem. Če se ob tem ozremo na konkretno zgodovinsko kontinuiteto tega procesa, pa vendarle ne moremo mimo dejstva, da Hui Neng seveda ni bil edini ali prvi mojster chana, ki je v svoj nauk vključeval daoistične elemente. Ta proces sintetiziranja obeh miselnosti se je pričel že veliko prej, namreč že s prvim patriarhom kitajskega chan budizma, Bodidharmo (Da mo 達摩) (*prim. p.t.*) in njegovim učencem, Hui Kejem 慧可. Tudi za njima se je zvrstila še nepregledna množica budističnih mojstrov, ki so – vsak po svoje – prispevali k sinizaciji oziroma daoizaciji budizma.

Če si poblizje ogledamo proces izoblikovanja tega novega sistema, bomo opazili, da Hui Neng klasikov tradicionalne kitajske filozofije tako rekoč nikoli ni konkretno omenjal. Kljub temu pa je svoj miselni sistem med drugim izgrajeval s pomočjo določenih idej, ki jih v indijskem budizmu ne najdemo, zato pa tvorijo osrednje koncepte klasičnega daoizma in konfucianizma. Pri tem ne gre toliko za formalne zakonitosti, po katerih lahko te klasike prepoznamo; prej gre za vsebinske prvine, ki tvorijo srž posebnosti Hui Nengovega nauka.

Xu Xiaoyue je mnenja, da bi lahko trdili tudi, da je osnovna duhovna naravnost Hui Nengovega chan sistema zelo blizu tistemu specifičnemu duhu, ki veje iz Laozijeve in Zhuangzijeve del. Nepismeni Hui Neng se nikoli ni mogel posebej obširno seznaniti z vsemi klasičnimi deli mahajanskega budizma, in vendar mu je uspelo ustvariti miselni sistem, ki je to vejo budizma privedel do novega, poglobljenega in hkrati v sebi zaključenega

vrhunca. Isto velja za daoizem: Hui Neng ni konkretno študiral del daoističnih klasikov. Ker pa so ti klasiki v njegovem času predstavljali eno od osrednjih kulturnih dediščin tedanje Kitajske, je v procesu svoje socializacije moral spoznati osnovne daoistične koncepte ter njihovo temeljno duhovno naravnost (*prim.: Xu Xiaoyue, str. 217*).

Ti koncepti so bili Hui Nengu torej blizu, četudi jih ni konkretno prepoznal kot plod neke določene filozofske šole oziroma miselnosti.

Koncepti, h kakršnim sodijo pojem praznine in neizrekljive »poti« (dao 道), so torej tradicionalnemu kitajskemu načinu dojemanja in interpretacije lahko približale tudi kompleksne budistične ideje, kakršna je na primer ideja iluzornosti obstoječega ali ideja ne-bitosti. Tako je dao, katerega materializacija in celovitost tvori praznačetak in hkrati končno stopnjo vsakršnega obstoječega stanja, v klasični daoistični miselnosti tisti osrednji objekt, h kateremu vse teži in h kateremu se vse vrača. Prav celovita in vseobsežna afirmacija obstoja tega objekta oziroma cilja pa je tista, ki sama po sebi vključuje tudi obstoj vseobsežne negacije, ki omejuje pojavnost istega, že vnaprej določenega objekta oziroma cilja. Cilj te negacije ni v zanikanju bistva substance, temveč, prav narobe, v zanikanju negativnega bistva materializacije daota. Prvobitne, izvorne, torej resnične lastnosti, ki težijo k vrnitvi h konkretni, materializirani substanci, morajo prebiti te elemente negacije; tako prihaja do procesa negiranja negacije. Ta teoretski sklop je že znotraj sistema klasičnega daoizma nudil konkretne pogoje in metodo za uresničitev regresije iz materializacij k resničnemu (dejanskemu) stanju, kar pomeni združitev kozmičnih in subjektivnih dejavnikov.

»我們知道，老庄所謂的形而上本體的屬性 本身即在於 他的虛無性，而老庄所購置的絕對境界乃是通過道人一體，天人合一的形式體現出來。而且老庄又在其獨特的‘自然’範疇統攝下使得絕對本體具有了超然和無限本體的屬性。反過來說，規定絕對本體的超然性，自然性和無限整體性，其宗旨和終的是要強化絕對本體和絕對境界的‘虛無’和‘玄洞’的特質.«

»Kot vemo, je temeljna lastnost absolutne metafizične biti klasičnega daoizma narava praznine, odsotnosti, ničta, ki najde svoj izraz na ravni absolutnega v obliki združenja 'poti' (dao) in človeka oziroma v obliki izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov (»tian ren heyi 天人合一«). Poleg tega pridobi ta absolutna bit v specifični daoistični kategoriji narave (»ziran 自然«) lastnost transcendence in brezmejne celote. Po drugi strani pa se tisto, kar določa transcendentnost, brezmejno celovitost in identiteto absolutne biti, torej njen osnovni princip, na ravni absolutnega kaže prav skozi njeno značilnost prazne odsotnosti ali ničta (xuwu 虛無), ki je izenačen z globino (xuandong 玄洞).« (p.t., str. 217)

Če poskušamo zaobjeti bistvo klasične daoistične miselnosti, če torej poskušamo splošiti oziroma abstrahirati temelj njenega idejnega sistema, pridemo do koncepta negacije in hkrati do koncepta izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov oziroma subjektivne zavesti ter objektivno obstoječega sveta.

Osrednjega pomena za razvoj siniziranega budizma je pri tem izničenje vseh afirmacij, ki kljub nedorečenosti posamičnih konceptov tvori metodološko jedro klasične daoistične dialektike. Vsaka afirmacija je pri tem dojeta kot zaprta definicija, kot osnova zaprtih miselnih (oziroma jezikovnih) konstruktov. Stičiče, ki je pri tem skupno tako budistični

kot tudi daoistični filozofiji, je v principu radikalne odprtosti, ki tvori osnovni pogoj za prebijanje determinacij zavesti. Preseganje teh omejenosti pa je končni cilj, h kateremu teži tako budistična metoda dvojne negacije kot tudi komplementarna dialektika daoističnih klasikov.

Razlika med obema sistemoma prihaja do izraza v okviru kvalitativne analize: medtem ko nam pomenski ustroj budističnih negacij narekuje zanikanje obeh polov bipolarne dialektike (tako  $x$ , kot tudi  $ne-x$ ), pa pri klasičnih daoističnih konceptih odsotnosti (*wu* 無) in pozabe (*wang* 忘) stvarnosti ne gre za negacijo vsega v absolutnem smislu, temveč zgolj za negacijo trdovratne navezanosti na objekte realno obstoječe stvarnosti prek pozabe dojetanja, ki vključuje tudi želje, ki so plod navezanosti. Tu gre za specifičen koncept klasičnega daoizma, ki še vedno predstavlja izraz protofilozofske miselnosti tradicionalne Kitajske.<sup>185</sup>

Klasični daoisti so na osnovi moističnih (Mo jia 墨家) in Gongsun Longovih 公孫龍 epistemoloških izhodišč poskušali razviti metodo negacije skrajnih bipolarnih konceptualnih polov (zunanosti in notranosti), ki naj bi bila v nasprotju s konceptom dao 道. To je negacija znotraj dualne strukture, ki konec koncev zopet privede do vse presegajočega stanja absolutnega. To stanje pa je hkrati stanje, ki izhaja iz neke medsebojnosti oziroma vzajemnosti. Specifika tradicionalne, klasične kitajske miselnosti, ki ne zmore udejanjiti absolutne negacije, ostaja torej tudi tukaj še naprej vidna (*prim. p.t.*).

Ker pri tem ne gre toliko za vsebinsko kot za metodološko problematiko, pa se ta razlika seveda ne izraža samo ob posamičnih vprašanjih, temveč je univerzalne narave.

Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, vidi klasična kitajska filozofija dao, torej »pot«, kot prvobitno, izvorno oziroma naravno stanje, ki ni nastalo in ni bilo ustvarjeno, in ki zato presega časovno in prostorsko determiniranost vsega človeškega, vključno s človeško zavestjo. Vsakršen poskus razumskega ali čutnega zaznavanja te »poti«, vsakršen poskus dejavnega vplivanja nanjo nas oddaljuje od (njene) resnične narave, ki je v sebi zaključena, enostavna in čista. Vztrajanje človeka pri navezanosti na stvarnost je v klasičnem daoizmu pogojeno z vztrajanjem človeka pri navezanosti samega nase. To je navezanost na pojavno obliko telesa ter na determinacije »lažnega« oziroma »majhnega jaza« (*jia wo* 假我, *xiao wo* 小我). Potem ko radikalno presežejo vse omejene oblike, ves prah običajnega sveta, in vse lažne ločnice med človekom in njegovim sebstvom, lahko daoisti sproščeno zalebdijo v prostoru absolutnega. V takšnem videnju (resničnega) sebstva lahko uzremo izraz stagnacije klasične daoistične miselnosti.

Budistični teoretiki so v primerjavi s tem konceptualnim ustrojem precej radikalnejši: metoda budistične dvojne negacije se ne ustavlja ob ideji pozitivne absolutnosti, pa naj bo ta še tako neizrekljiva: to je metoda, ki izniči vse logično dane možnosti, ne pa zgolj posamičnih entitet znotraj njihovega obstoja.

Tudi klasični daoistični koncept »sebstva, ki pokoplje svoj jaz«, ostaja ujet v isto zanko. Z njim se daoistični filozofi poskušajo dokopati do odsotnosti dojetanja, odsotnosti duha in s tem do odsotnosti stvarnosti. Premisa te odsotnosti je zanikanje »trmastega vztrajanja«

<sup>185</sup> Prim. zlasti osrednje koncepte »Knjige premen« (*Yi jing* 易經), gl. Zhou yi 周易.

pri navezanosti. Šele »pokopani jaz« zmore to navezanost, vključno z vsemi željami, ki iz njega izhajajo, zanikati tako od zunaj kot tudi od znotraj. Prav ta »pokopani jaz« pa je v tem kontekstu znova viden kot »resnično sebstvo«, torej »resnični« oziroma »veliki jaz« (*zhen wo 真我, da wo 大我*). Osrednji cilj daoističnih metod je prav v doživetju bistva tega sebstva, ki predstavlja holistično bivanje enosti z brezmejnimi vesoljstvom in daotom. Budistično izničenje vseh konceptov s pomočjo metode dvojne negacije pa naj bi vodilo do globljega prepoznavanja narave praznine in s tem do dojetja tistega, kar bi – seveda ne brez določenih pomislekov – lahko imenovali »budistični vidik resnice«.

Vendar velja pri tem opozoriti na dejstvo, da je metoda negacije znotraj komplementarne dialektične strukture tudi v samem daoizmu doživela določen razvoj. Medtem ko ostaja Laozjev relativizem enote v nasprotjih ujet v spone konceptualnih struktur, ki nujno privedejo do afirmacije absolutnosti,<sup>186</sup> je že v delu drugega daoističnega klasika, Zhuangzija, opaziti nedvoumno težnjo po preseganju tega v sebi zaključenega konceptualnega ustroja in po iskanju transcendence v radikalnejšem izničenju biti. Tako pravi Zhuangzi:

»知忘是非，心之適也，不內變，不外從，事會之適也，始乎適而未嘗不適者，忘適之適也.«

»Znati pozabiti (na razlikovanje med) resničnim in neresničnim ustreza duhu; biti stanovitven v sebi in ne slepo slediti zunanjemu ustreza življenju v družbi; začeti pri ustreznem in priti do tja, kjer prav nič več ni neustrezno – to pomeni pozabiti na ustrežanje ustreznosti.« (Zhuangzi 2001, *Da sheng*, str. 213)

Če si poglobljevo ogledamo vso serijo pozab, ki po Zhuangziju privedejo do neobremenjenega, lebdeče svobodnega stanja »popotovanja brez cilja« (*Xiaoyao you 逍遙游*) (t.j. bivanja v sozvočju s sebstvom), če se poskušamo vživeti v to radikalno miselnost pozabe,

»確實有點破除所有止住，包括所追求的目標，那種一無所有的禪味...莊子在這種傳統思維的基礎上給它注入了更多的超然精神.«

»bomo v njej dejansko začutili pridih izničenja vseh navezanosti, vključno z vsemi željami in cilji. Vse to že spominja na brezmejno čistino chanovskih misli. V tem pogledu lahko rečemo, da se je Zhuangzi v svojih disputih pozabljenja že približal preseganju omejenosti klasičnih daoističnih konceptualnih struktur.« (Xu Xiaoyue, str. 220–221)

Kljub temu ostaja tudi Zhuangzijevo delo v tem pogledu nedorečeno. Absolutnost ostaja vidna in zaželeno tudi v njegovem »Klasiku južnih cvetov« (*Nan hua zhen jing 南花真經*). V njegovih fragmentih radikalizirane »pozabe« (*wang 忘*) lahko sicer uzremo prebliske nečesa novega in zametke transcendence. Vendar se to izhodišče v popolnosti udejanji šele v diskurzih sinizirane šole chan budizma.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Četudi je le-ta povsem drugačne narave kot, denimo, starogrška ideja absolutnosti.

<sup>187</sup> Zhuangzi ostaja namreč v splošnem še vedno ujet v dualno strukturo duha in stanja (bivanja). Že kasnejša filozofa Seng Zhao 僧肇 in Dao Xin 道心 (道信) sta v svojih interpretacijah ugotovila, da ostaja Zhuangzjev miselni sistem kot tak – kljub prebliskom transcendence – »zakoličen z enostjo«. Ta »enost« se manifestira v Zhuangzijeveh konceptih »daota 道«, »neba 天«, ali »samostojne identitete 自然« (prim. Xu Xiaoyue, str. 221).



Daoistični doprinos k sinizaciji budistične miselnosti je zlasti v tem, da so klasiki daoizma v tradicionalno kitajsko izročilo vnesli določen duh večnega transcendenčnega procesa, s tem pa tudi slutnjo prostosti, ki je v tem procesu možna. Opevanje svobodne naravnosti, ki naj sledi zgolj poti lastnega duha, »lebdenje sebstva«, ki naj bo prilagojeno zgolj samo sebi, predstavlja nove, čeprav nedorečene razvojne možnosti, na katerih so kasnejši teoretiki siniziranega budizma lahko razvijali in izpopolnjevali svoje metodološke koncepte.



## V NOVI VEK

### 12 POPOLNOST IN STAGNACIJA – NEOKONFUCIANSTVO (LI XUE 理學) DINASTIJE SONG 宋 (960–1280)

Konec dinastije Tang 唐 (618–907) ter obdobje petih manjših dinastij, ki so prevladale po njem, in ki skupno niso preživele niti šestdeset let, je bil čas gospodarskega propada, notranjih bojov za oblast in nenehnih bitk v zunanji politiki. Področja, ki so jih Han-Kitajci osvojili v Osrednji Aziji, so bila ponovno izgubljena. Tudi povezavo z Zahodom so onemogočile vojske nomadskih plemen. Pomorski promet je sedaj kitajski državi predstavljal edino možnost trgovskih, s tem pa tudi kulturnih stikov z bolj oddaljenimi področji.

Obdobje vladavine dinastije Song 宋 (960–1279) predstavlja predvsem čas bojov Han-kitajskega prebivalstva proti nomadskim plemenom severa in severozahoda. To obdobje zaznamuje politična šibkost kitajskega dvora, istočasno pa tudi razvoj kulture, zlasti slikarstva. Zaradi nestabilnosti splošnega političnega položaja ni naključje, da so prevladujoče ideologije na področju filozofske miselnosti ter religioznih praks pričele negirati budizem, pa tudi daoistične ter druge ljudske religije. Potreba po popolni – precej rigidnejši – reorientaciji kitajske države in njene vladajoče kulture se je najprej pokazala v restriktivno-konzervativni miselnosti novih predstavnikov najortodoksnejše in najmanj tolerantne konfucianske doktrine. Tukaj velja omeniti predvsem Han Yuja 韓愈 in Li Aota 李翱.

Hkrati pomeni obdobje vladavine dinastije Song ponovni razcvet kitajske filozofije in rojstvo doktrine, ki se imenuje neokonfucianstvo. Ta idejni sistem je bil pogojen z izjemno vplivnim ponovnim razcvetom starokitajske kulture, ki je medtem – prav zaradi razvoja budizma in drugih tujih idejnih sistemov – stopila popolnoma v ozadje. V tem ponovnem vzponu starokitajske miselnosti vsekakor lahko vidimo renesanso konfucianizma in njegovih tradicionalnih vrednot.

*»Medtem ko se je obdobje Tang navduševalo predvsem nad tujimi deželami in njihovimi kuriozitetami, je v času dinastije Song ponovno pritegnil čar lastne kulture.« (Bauer 2000, str. 241)*

Precej zahodnih sinologov in sinologinj je mnenja, da zasluži šele kitajska miselnost tega obdobja naziv filozofija, četudi gre pri tem za neke vrste sholastiko. Alfred Forke, denimo, opisuje to dobo kot

*»resnični razcvet kitajske filozofije. Na kakšen način bi lahko to obdobje primerjali s prvo, tako imenovano Zlato dobo kitajske filozofije obdobja Zhou? Večini Kitajcev, ki jim pomeni nauk mojstra Konga absolutno resnico, predstavlja obdobje Song zgolj pocvitanje konfucianske filozofije. Sam menim, da pripada prav temu obdobju največ lovoric, in da je njegova filozofija na višji ravni kot miselnost obdobja Zhou, prav tako, kot je Zhu Xi večji mislec kot Konfucij. Šele v obdobju dinastije Song postane kitajska filozofija resnično razvita veda. Filozofi tega obdobja se posvečajo kompleksnim vprašanjem, kakršnih klasični filozofi obdobja Zhou še slutili niso. Slednji so oblikovali zgolj temelje filozofskega razmišljanja.« (Forke, III., str. 7)*

Večina sodobnih teorij kljub temu zastopa mnenje, da ne bi mogli reči, da neokonfucianstvo ravno blesti s svojo izvirnostjo; njegov doprinos k razvoju kitajske miselnosti ni toliko vsebinske kot formalne narave. Zato tudi ne moremo mimo dejstva, da je neokonfucianski sistem prav zaradi svoje vseobsežne sistematike, ki je znala v svoj ustroj vključiti prav vse bistvene in ključne vidike materialne ter duhovne kulture,<sup>188</sup> etike in politike, po svoje »skriv« za vseobsežno stagnacijo kitajske miselnosti v naslednjih obdobjih. Prevzem neokonfucianskih miselnih ustrojev je omogočal zgolj še reprodukcijo, ne pa tudi ustvarjalnega zagona, kakršen pogojuje nove miselne smernice in sisteme.

V kitajščini je neokonfucianska (dob.: Xin ruxue 新儒學) filozofija obdobja Song znana predvsem pod imenom »Nauk o principu« (*li xue* 理學) ali *Nauk o bistvu in principu* (*xing li xue* 性理).<sup>189</sup> V zahodni literaturi se je zanjo udomačil zgoraj omenjeni naziv neokonfucianstvo. Ta naziv je upravičen, kajti pri miselnosti tega obdobja gre dejansko za precej radikalno prenovu konfucianskih načel. Neokonfucianstvo je namreč v tradicionalno doktrino vneslo precej več novih, prej neznanih elementov kot vse prejšnje reforme konfucianskega nauka, kakršnim smo priča, denimo, pri prenovi konfucianske filozofije, ki je nastala pod peresom Dong Zhongshuja 董仲舒 v obdobju dinastije Han 漢. Forke označuje filozofijo tega obdobja kot »konfuciansko sholastiko«:

*»Tako, kot so bili sholastiki našega srednjega veka vezani na Sveto pismo, so bili sholastiki obdobja Song vezani na Pet klasikov in Štiri knjige. Če kot filozofi niso prišli dlje, kot so, moramo pri tem pomisliti na dejstvo, da jim je konfucianska dogma pri tem zavezala noge in roke. Zato si njihov duh ni mogel privoščiti tiste gibčnosti, ki pogojuje vsako pravo filozofijo. Iz stališča filozofije pa je tisto, kar so konfucianizmu dodali, torej njihove nove stvaritve, katere so jim ortodoksni konfucianisti precej zamerili, veliko pomembnejše kot sama konfucianska osnova, iz katere so pri tem izhajali.« (p.t., str. 8)*

---

<sup>188</sup> Neokonfucianstvo je v svoj vseobsežni filozofski sistem vključilo tudi bistvene elemente daoizma in budizma, s čimer je povzročilo nekakšno »pokonfucianjenje« tovrstnih miselnosti. Posledica tega procesa je bila seveda tudi v »razelektrenju« oziroma odvzemanju uporniškega naboja obema navedenima smerema, ki sta poprej v svoji vlogi konkurence konfucianstvu predstavljali faktor političnega ogrožanja.

<sup>189</sup> Poleg obeh navedenih terminov se za poimenovanje te filozofije uporabljajo tudi izrazi »Song Ming lixue« (Nauk principa Li dinastij Song in Ming), ali, skrajšano, »Song xue« (Nauk dinastije Song) ter »Dao xue« (Nauk o Poti). Z izrazom, ki je dobesedni prevod zahodnega termina neokonfucianstvo (*xin ruxue*) se v sodobni kitajski teoriji namreč običajno označuje miselna smer modernega konfucianstva, ki se je na kitajskem oblikovala konec 19. stoletja, in o kateri bomo podrobneje spregovorili v 2. delu pričujoče knjige.

Pri tem velja omeniti, da je pred razvojem neokonfucianstva tvorilo ideološki temelj konfucianske doktrine zgolj »Pet klasikov 五經«, medtem ko so bile »Štiri knjige 四書« kot druga zbirka osrednjega pomena, ki je še natančneje zakoličila smernice nadaljnega razvoja konfucianske miselnosti, izbrane šele v tem obdobju. »Pet klasikov 五經« pravzaprav še ne bi mogli označiti kot dela, ki naj bi bila v ožjem smislu konfucianska,<sup>190</sup> kajti ti klasiki dokumentirajo zgolj konfucianske preference v okviru najstarejših del starokitajskega pismenstva. Konfuciju pripisani »Pogovori« (*Lun yu 論語*) seveda nikakor niso smeli manjkati na tem seznamu nove obvezne literature.<sup>191</sup> Medtem ko dejstvo, da je bilo za enega od štirih novih klasikov izbrano istoimensko delo filozofa Mencija (*Mengzi 孟子*), priča o splošni naravnosti nove doktrine, sta obe preostali, iz »Knjige obredov« (*Li ji 禮記*) privzeti deli<sup>192</sup> pomembni prav za razumevanje neokonfucianske epistemologije, kajti kot bomo videli v naslednjih poglavjih, predstavlja vsako od njih določeno smer znotraj novih spoznavnih teorij.

## 12.1 BREZSKRAJNOST SKRAJNOSTI: ZHOU DUNYI 周敦頤 (1017–1073)

Zhou Dunyi, znan tudi pod imenom »Mojster Zhou« (Zhouzi 周子), je bil rojen v današnji provinci Hunan 湖南. Ker je pri 14 letih izgubil očeta, je njegovo vzgojo in izobrazbo prevzel njegov stric. Bil je izjemno ostroumen mislec. Že zelo zgodaj je pokazal zanimanje za študij. Stric in zasebni učitelji so mu pomagali osvojiti konfucianske klasike, hkrati pa je Zhou študiral tudi osnove daoizma in budizma. Zlasti daoistične ideje so v njegovi filozofiji precej prisotne, medtem ko v njej ni čutiti tako rekoč nikakršnega budističnega vpliva.

Zhouzi je, kot je bilo v sloju, kateremu je pripadal, običajno, opravil vse potrebne izpite, ki so bili potrebni za uradniško kariero, hkrati pa je deloval tudi kot učitelj. Njegova najbolj znana učenca sta bila brata Cheng Hao 程顥 in Cheng Yi 程頤, katerih dela bomo podrobneje obravnavali kasneje. Velik vtis pa je naredil tudi na znanega teoretika in reformatorja Wang Anshija 王安石. Kot uradnik je bil precej priljubljen in znan po svoji pravičnosti. Leta 1068 ga je dvor poslal službovat v provinco Guangdong 廣東 na jugu Kitajske, kjer je čez nekaj let zbolel za vročico in umrl.

Ker je bil Zhou Dunyi po duši bolj učitelj kot filozof, je objavil zelo malo avtorskih del. Njegova zbrana dela obsegajo samo štiri zvezke, v katerih je njegovih skupno samo dobrih trideset strani – ves ostali prostor zavzemajo komentarji in interpretacije njegovih učencev ter drugih izobražencev. Zhou je zaslovel zaradi znanega komentarja, s katerim je njegovo osrednje delo, Taiji tu shuo 太極圖說, opremil Zhu Xi 朱熹 (*prim. Zhouzi, str. 50–76*). Ta traktat dopolnjuje nekoliko daljši esej pod naslovom Tong shu 通書, ki obravnava predvsem vprašanja etike (*prim. p.t., str. 77–103*), medtem ko vsebuje osrednji

<sup>190</sup> Razen »Spomladansko-jesenskih letopisov«, ki so pripisani Konfuciju, gre pri vseh ostalih, kot vemo, za protofilozofske in ne zgolj za konfucianske klasike. Tako sodi eden od petih konfucianskih klasikov, namreč »Knjiga premen«, poleg »Dao de jinga« in »Zhuangzija« tudi h klasičnim knjigam daoistične religije.

<sup>191</sup> Z vzponom neokonfucianstva so »Štiri knjige« seveda postale tudi del obvezne snovi uradniških izpitov.

<sup>192</sup> »Nauk o sredini« (Zhongyong) in »Vzvišeni nauk« (Da xue).

traktat domala izključno kozmogonično problematiko. Njegova obravnava pranačela, iz katerega se oblikuje vse obstoječe, je torej pomembna predvsem zaradi tega, ker tvori ontološko osnovo Zhu Xijeve 朱熹 kozmogonije in s tem tudi temelj nove, vseobsežno utemeljene neokonfucianske etike ter socialne teorije. Obe deli sta njegova učenca Cheng Hao 程顥 in Cheng Yi 程頤 izdala šele po njegovi smrti. Poleg tega osrednjega dela je Zhou zapustil še 9 esejev in 28 pesmi.

Zhou opisuje 5 etap, v katerih se oblikuje stvarstvo.

Obstaja pranačelo (tai ji 太極).

Iz tega pranačela nastaneta skozi gibanje in mirovanje obe prasubstanci, namreč yin 隱 in yang 陽.

Iz premešanja obeh prasubstanc se razvije pet elementov (ogenj, voda, zemlja, les in kovina – huo 火, shui 水, tu 土, mu 木, jin 金).

Pet elementov oblikuje protipola neba (tian 天) in zemlje (di 地), ki sta dojeta kot spolni bitji.

Skozi skupno delovanje neba in zemlje se rojeva vse obstoječe (wan wu 萬物).

PRANAČELO 太極

YIN 隱 (MIROVANJE 靜) IN YANG 陽 (GIBANJE 動)

OGENJ 火, VODA 水, ZEMLJA 土, LES 木, KOVINA 金

NEBO 天 (MOŠKI PRINCIP 男) IN ZEMLJA 地 (ŽENSKI PRINCIP 女)

VSE OBSTOJEČE 萬物

Zhou to svojo skico obrazloži na naslednji način:

»無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，為其根，分隱分陽，兩儀立焉，陽變隱合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉，五行一隱一陽也，陰陽一太極也，太極本無極也，五行之生也，各一其行，無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮.«

»Pranačelo je hkrati brezskrajnost in skrajnost. Ta v gibanju rojeva yang. Ko doseže gibanje vrhunec, se spremeni v mirovanje. Mirovanje rojeva yin. Ko doseže mirovanje vrhunec, se ponovno prične gibanje. Gibanje in mirovanje se enakomerno menjavata in koreninita eno v drugem; kadar se razcepita na yin in yang, se vzpostavita dve pojavnosti. Yang se skozi transformacijo združuje z yinom ter rojeva vodo, ogenj, les, kovino in zemljo. Teh pet energij se razprostre in tako se prične delovanje štirih (letnih) časov. Tako je pet elementov en yin in en yang. Yin in yang sta zopet isto kot pranačelo poslednjih skrajnosti, ki pa je v bistvu pranačelo brezskrajnosti. Vsak od tako nastalih petih elementov predstavlja po eno stvarno (resnično, konkretno) manifestacijo pranačela brezskrajnosti (in hkrati skrajnosti). Esenca te dvojnosti v peterem se združi in materializira na pot neba in zemlje. Prva postane moškost, druga ženskost. Ko se njuni energiji združita, se v njuni medsebojni (skupni) transformaciji rojeva desetisoč stvari (vse obstoječe). To nenehno rojevanje stvarstva je brezkončno spreminjanje (brezkončna transformacija). (Zhou Dunyi, str. 48)

## 12.2 SHAO YONG 邵雍 (1011–1077) IN ČUDOVITI SVET ŠTEVILK

Shao Yong je drugi predstavnik zgodnjega neokonfucianstva. Podobno kot Zhou se je tudi on ukvarjal predvsem z raziskovanjem in sistematiziranjem kozmogonije, natančneje, njenih numeroloških elementov. Njegov teoretski svet je bil svet števil, zato ga nekateri kitajski teoretiki označujejo tudi kot »kitajskega Pitagoro« (prim. Bauer 2000, str. 247). Vendar je pri Shaotu – za razliko od omenjenega starogrškega učenjaka, katerega so zanimali predvsem formalni vidiki matematičnih procesov – veliko močneje v ospredju vedeževalska funkcija števil.<sup>193</sup> Zato ni čudno, da je »Knjiga premen 易經« v njegovi filozofiji zavzemala še pomembnejše mesto kot v teorijah Zhou Dunyija. Medtem ko se je slednji osredotočal predvsem na besedilo in komentarje tega klasika, je Shao Yonga v njem očitno najbolj očaral sam numerološki sistem, na katerem ti komentarji temeljijo.

### 11.2.1 Mojster miru, radosti in matematike

Shao je odraščal v precej revni, a izobraženi družini. Viri o njegovem življenju poročajo, da je bil od malega pravi knjižni molj, in da si je kmalu zadal za cilj postati modrec. Kmalu je bil zaradi svoje izjemno široke izobrazbe in svojih izvirmih spisov znan po vsej deželi. Različni veljaki naj bi mu često ponujali visoke uradniške položaje, vendar nobenega ni sprejel, temveč je vse do smrti raje prebival v revščini in preproščini. Kljub temu so ga na podeželju, v njegovi eremitski kolibi, ki jo je imenoval »Gnezdo miru in radosti« (An le wo 安樂窩)<sup>194</sup> često obiskovali najznamenitejši učenjaki njegovega časa, kajti pogovori z njim so bili tako stimulatívni, da so v njem tako rekoč vsi videli ne zgolj enakovrednega sogovornika, temveč predvsem učitelja. Čeprav Shao namreč ni razpolagal za nikakršnim uradnim nazivom, je bil splošno priznan kot eden največjih duhov svojega časa. Čeprav mu zaradi njegove slave tega ne bi bilo treba, je sebe in svojo družino preživljal sam, z obdelovanjem krpice zemlje pred svojim pragom. Tudi kuhanje hrane naj bi bila večino ma njegova domena. Poleg opravljanja vseh teh hišnih opravil se je ob jutrih običajno posvečal meditacijam, medtem ko je znal popoldne – za zdravje in boljšo voljo – zvrniti kar nekaj kozarčkov žganja. Vendar je bil tudi pri pitju alkohola zmeren, kajti vselej naj bi znal pravočasno, še pred pijanostjo, odnehati (prim. Forke III, str. 18–21).

Shao Yongovo najpomembnejše delo nosi naslov »Klasik častitljivega najvišjega načela za posvetno rabo« (»Huang ji jing shi shu 皇極經世書«). V izvorni inačici obsega 64 poglavij v dvanajstih zvezkih. V nekoliko skrajšani obliki je ta knjiga ponatisnjena v osrednjem klasiku neokonfucianske doktrine, »Celotna zbirka neokonfucianske filozofije« (»Xingli da quan 性理大全«) (prim. p.t., str. 21).

Tudi v tem delu najdemo skico ustroja vsega bivajočega, ki pa je veliko natančneje razdelana kot Zhou Dunyijeva. Podobno kot Zhou pa tudi Shao v svojih shemah izhaja iz formalnih osnov Dong Zhongshujeve 董仲舒 kozmogonije ter jih poskuša razširiti v čim

<sup>193</sup> Izvorni in klasični pomen kitajske pismenke shu 數, ki označuje število, izraža »izračunljivost usode«. Vsekakor je ta pomen številskih izračunov »kozmičnih struktur« pri Shao Yongu vseskozi precej v ospredju.

<sup>194</sup> Po tem svojem »gnezdecu« je Shao Yong prejel tudi svoj vzdevek, namreč »Mojster miru in radosti« (An le xiansheng 安樂先生).



bolj vseobsežen sistem. Svojo skico opiše Shao Yong v fiktivnem dialogu med ribičem in drvarjem (*prim. 魚樵問對 /Yu qiao wen dui/, iz: Xingli da quan, XIII, 8b, 1. zv., str. 927–954*). Ti figuri nastopata v njegovem delu kot neke vrste rdeča nit; njuni dialogi nam poskušajo približati vse najkompleksnejše teme Shaotovega filozofskega sistema. (Shao Yong, ta »Mojster miru in radosti«, je z liki teh dveh filozofov, ki hkrati poosebljata preprostost in neodtujenost naravi, brez dvoma želel nakazati, da je ves njegov kompleksni miselni sistem osnovan na najenostavnejših ustrojih naravnih zakonitosti.) Prvo vprašanje postavi drvar, rekoč:

»吾敢問易有太極，太極何物也，曰，無為之本也，太極生兩儀，兩儀天地之謂乎，曰，兩儀天地之祖也，非止為天地而已也，太極分而為二，先得一為一，後得一為二，一二為兩儀，兩儀生四象，四象何物也，曰大象為陰陽剛柔，有陰陽然後可以生天，有剛柔然後可以生地.«

»Naj si vas drzнем vprašati naslednje: Knjiga premen omenja pranačelo. Kaj je sploh to, pranačelo? (Ribič) odgovori: To je osnova nedelovanja; pranačelo ustvarja oba potenciala. (Drvar): Ali sta s tema dvema potencialoma mišljena nebo in zemlja? (Ribič) odgovori: Ta dva potenciala sta prednika neba in zemlje, ne zgolj nebo in zemlja sama. Pranačelo se razdeli na dva dela. Najprej se pokaže en del, in ta je prvi. Potem se prikaže se drugi in ta je drugi. Ta prvi in drugi del skupaj tvorita oba potenciala. Ta dva potenciala zopet ustvarita štiri pojavne oblike. – Kaj pa so te štiri pojavne oblike? (Ribič) odgovori: Te štiri praoblike so yin, yang, mehko in trdnost. Yin in yang ustvarita nebo, trdnost in mehko pa zemljo.« (Xingli da quan XIII, 1. zv. 8b, str. 941–942)

V formalizirani obliki je Shao Yong shemo stvarstva prikazal takole:

Pranačelo 太極							
Gibanje 動				Mirovanje 靜			
Mehkoba 柔		Trdnost 剛		Yin 陰		Yang 陽	
Zemlja 地				Nebo 天			
Močno 強	Šibko 弱	Močno 強	Šibko 弱	Močno 強	Šibko 弱	Močno 強	Šibko 弱
Dež 雨	Rosa 露	Veter 風	Grom 電	Mraz 冬	Noč 夜	Vročje 熱	Dan 日
Hodeče 行	Rastline 植	Leteče 飛	Drevje 木	Občutki 情	Telo 身	Narava 天	Oblika 形
Okus 味	Zvok 音	Zrak 氣	Barva 色	Uho 耳	Usta 口	Oko 目	Nos 鼻
Ura 辰	Mesec 月	Dan 日	Leto 年	1080 Let 會	30 Let 世	129600 Let 元	360 Let 運

Zadnja vrstica se seveda že nanaša na številčno opredeljena časovna obdobja. Po Shao Yongu znaša 12 (tradicionalnih kitajskih, torej dvojnih) ur (*chen 辰*) 1 dan (*ri 日*). 1 mesec (*yue 月*) ima 30 dni, eno leto (*nian 年*) 12 mesecev. 1 generacija (oziroma enota človeškega življenja, *shi 世*) znaša 30 let, 12 generacij pa je enako enemu osnovnemu časovnemu ciklu (*yun 運*). 30 takšnih ciklov tvori posamično kulturo (*hui 會*), obdobje trajanja posameznega sveta ( *yuan 元*) pa je sestavljeno iz 12 kulturnih obdobj. Posamičen svet torej traja tako dolgo, kolikor znaša kvadratna potenca števila let, ki tvori en osnovni časovni cikel ( $129.600 = 360^2$ ).

Različne kombinacije in izračuni, osnovani na temeljnih številih 2 (yin in yang), 4 (parne kombinacije yina in yanga), 6 (število močnega yina), 7 (število šibkega yanga) 8 (število vseh trigramov in hkrati število šibkega yina), 9 (število močnega yanga), 12 (število osrednjih heksagramov) in 64 (število vseh heksagramov), ki polnijo cele strani Shaotovega dela, naj bi ljudem pomagale izraziti oziroma razumeti strukturo kozmosa in dinamiko vsega bivajočega.

Če si torej ogledamo Shao Yongov sistem z vsemi njegovimi tabelami in formalno-računskimi izpeljavami kot celoto, se bo marsikdo med nami vprašal, kaj ima ta numerologija pravzaprav sploh opraviti s konfuciansko doktrino, ki je po svojem bistvu, kot vemo, izrazito etično naravnana socialna teorija. Kako to, da velja kozmogonični numerolog Shao Yong za enega ustanoviteljev oziroma najzgodnejših utemeljiteljev renesanse konfucianstva?

*»Če najprej odmislimo samo dejstvo, da so pojmi, h kakršnim sodita 'konfuciansko', 'daoistično', itd., tako ali tako zgolj približki, ki lahko ponazorijo kvečjemu določene temeljne smernice, potlej najdemo odgovor na to vprašanje v dejstvu, da je potrebno vselej razlikovati med vsebino določenega nauka in njegovo utemeljitvijo. To, kar je bilo pri zgodnjih neokonfucianistih odločilno, je bilo, da so se – kljub nekaterim jasnim budističnim in daoističnim vplivom – pri svojih argumentacijah vselej sklicevali na dela, katera si je že od antike naprej lastilo konfucianstvo.« (Forke III, str. 246)*

Pri tem seveda ni toliko odločilno samo vsebinsko in formalno ogrodje dela, na katerega se nanaša večina Shao Yongovih komentarjev, kajti, kot rečeno, pri *»Knjigi premen«* je šlo za protofilozofski klasik, ki je imel osrednji pomen tudi znotraj ritualov popularnih daoističnih religij. Pomembnejše je dejstvo, da je Shao Yong v svojih interpretacijah uporabljal izključno tiste izdaje *»Knjige premen«*, ki so bile opremljene z antičnimi konfucianskimi komentarji, ki so večinoma nastali že v 2. in 1. stoletju pred našim štetjem.

Vsakdo, kdor nekoliko bolje pozna antično kitajsko miselnost in vsaj prelista Shao Yongova osrednja dela, bo verjetno začutil, da ta avtor v svojih kozmogoničnih izpeljavah često precej bolj spominja na Laozija 老子 kot na katerega zgodnjih konfucianskih mojstrov.<sup>195</sup> Kljub temu ga zgodovina kitajske filozofije vselej uvršča med najzgodnejše utemeljitelje neokonfucianstva. Na to kategorizacijo so zagotovo vplivali naslednji štirje dejavniki:

Prvič velja poudariti, da je bil Shao Yong, kot omenjeno, vsled svoje izjemne inteligence in hkratne življenjske preprostosti ter pozitivne naravnosti za časa svojega življenja izjemno priljubljen in je služil kot velik vzgled vsem sodobnikom. Zato ni čudno, da so med njegove občudovalce in najtesnejše prijatelje sodili tudi skoraj vsi ostali utemeljitelji neokonfucianske teorije. Zhang Zai 張載 in Cheng Yi 程頤 naj bi bila pri njem celo ob njegovi smrti. Pri tem ga je Zhang vprašal, ali resnično meni, da mu je ta smrtonosna bolezen usojena. Če temu namreč ni tako, potlej bi se namreč moral, tako Zhang Zai, na vse kriplje boriti proti njej.

*»堯夫曰，若天命，則已知之矣，世俗所謂命，則不知也，載曰，先生知天命矣，載尚何言，伊川曰，先生至此，他人無以為力，願自主張，堯夫曰，無可主張者。«*

<sup>195</sup> Tako ga tudi japonski sinolog Watanabe opredeljuje kot misleca, ki naj bi bil veliko bliže Laoziju kot Konfuciju (cit. po Forke III, str. 20).

»Mojster Shao je odgovoril. Usodo (zakonitosti) narave poznam, a to, kar običajni ljudje ponavadi imenujejo usoda, mi ni znano. (Zhang) Zai je odvrnil: Učitelj, če zares poznate usodo neba, kaj naj potlej sploh se pripomnim k temu? Tudi Cheng Yi<sup>196</sup> se je oglasil, rekoč: Mojster, sedaj ste prišli že tako daleč, da drugi ljudje ne moremo prav nič več storiti. Vendar upam, da se boste znali sami odločiti. Shao je odvrnil: Tukaj ni nikakršne možnosti odločitve več.« (Li xue zongchuan, V, 3a, str. 261)

Poleg tega je Shao po vsej verjetnosti tudi sam čutil pripadnost konfucianskemu sistemu oziroma njegovi etiki. Čeprav je omenjeni učenjak nedvomno visoko cenil tudi Laozija in Zhuangzija, v njegovih delih namreč često naletimo na posebno lepe slavospeve Konfuciju 孔子。 . Mednje sodi, denimo, naslednji citat:

»人謂，仲尼惜乎無土，吾獨以為不然，獨夫以百畝為土，大夫以百里為土，諸侯以四境為土，獨天子以九州為土，仲尼以萬世為土，若然則孟子言，自生民以來，未有如孔子也，亦未為之過矣。 .«

»Ljudje pravijo, da je škoda, ker Konfucij ni imel nobene posesti. Samo jaz menim, da to ne drži. Za lokalnega uradnika predstavlja 100 mujev zemlje že posest, za visokega uradnika je posest, če poseduje 100 lijev zemlje. Za kneze je posest, če razpolagajo s celotnim svojim teritorijem, posest nebeškega sina<sup>197</sup> je vseh devet provinc. Konfucijeva posest pa znaša desetstisoč generacij.<sup>198</sup> Če je temu tako, potlej tudi Mencijev izrek, da je Konfucij največji pod soncem, odkar je na svetu človeštvo, nikakor ni pretiran.« (Xingli da quan, IX, 36b, str. 732)

Hkrati pa je pri tem vsekakor pomembno tudi dejstvo, da se je tako v svoji teoriji kot tudi po svojem življenjskem nazoru, odkrito distanciral od budističnega nauka, kateremu je očital pomanjkanje vsakršne (konfucianske) družbene etike.

»佛氏棄君臣夫子夫妻之道，豈自然之理哉。 .«

»Buddha ni upošteval načela razmerij med vladarjem in podanikom, očetom in sinom ter možem in ženo. Zato ne more biti v skladu z zakonitostmi narave.« (p.t., XII, 24b, str. 922)

Konec koncev pa je za njegovo kasnejšo uvrstitev med klasike neokonfucianstva zagotovo pomembno tudi dejstvo, da je Shao Yong v svojih kozmogoničnih izhodiščih kot eden prvih filozofov novoveške kitajske miselnosti poudarjal pomen načela li 理, ki sodi k temeljnemu konceptom neokonfucianskih teoretskih prenov.<sup>199</sup>

»能循天理動者，造化在我也。 .«

»Kdor zna slediti nebeškemu principu li (naravnim zakonitostim), lahko sam ustvarja in spreminja stvarstvo.« (p.t., 6b, str. 890)

Termin li 理 je pri njem najpogosteje uporabljen v pomenu daoističnega, zlasti Laozijevega koncepta dao 道, ki je pri njem, kot vemo, neločljivo povezan s postulatoma nedelovanja.

---

<sup>196</sup> Yi Chuan je bil Cheng Yijev psevdonom.

<sup>197</sup> Nebeški sin = kitajski cesar.

<sup>198</sup> S tem so seveda mišljeni vsi njegovi nasledniki oziroma pristaši v dolgih stoletjih naslednjih rodov.

<sup>199</sup> Pomislimo samo na že omenjeno dejstvo, da je eden osrednjih terminov, ki v kitajščini poimenujejo neokonfuciansko filozofijo, »li xue«.

Tako trdi Shao Yong:

»順理，則無為，強則有為也。.«

»Slediti načelu li pomeni ne-delovanje. Posiljevati ga pomeni delovanje.«

(p.t., 24b, str. 922)

Tudi koncept daota Shao še uporablja, četudi največkrat zgolj še v konfucianskem diskurzu (etične in s tem družbeno najbolj smiselne) poti. Kljub temu še večkrat opozori na njegovo dvojno naravo imanentne transcendence:

»天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行，天地人物則異也，其于由道一也。.«

»Nebo (narava) je rojena iz daota. Tudi zemlja nastane iz njega. Iz daota dobé vse stvari svojo obliko, in ljudje se zaradi njega lahko sploh premikamo. No, seveda so nebo, zemlja, stvari in ljudje med seboj različni – in vendar vsi izhajajo iz enega daota.« (p.t., X, 13b, str. 772)

### 11.2.2 Subjektivno in objektivno spoznanje

Shao Yongov drvar se s svojim prijateljem ribičem često pogovarja tudi o naravi spoznanja, o razmerju med tem, kar smo sami in tem, kar dojemamo:

»曰，何謂我，何謂物，曰以我徇物，則我亦物也，以物徇我，物亦我也，我物皆致意，由是明，天地亦萬物也，何天地之有焉，萬物我也，何萬物之有焉，我亦萬物也，何我之有焉，何物不我，何我不，如是則可以宰天地，可以司鬼神，而況于人乎，況于物乎。!«

»(Drvar) vpraša: Kaj je to, jaz, in kaj je to, stvar? (Ribič) odgovori: Če jaz izhajam iz stvari, potem sem tudi sam stvar. Če pa stvar izhaja iz mene, potlej je stvar enaka meni. Oboje, tako 'jaz' kot tudi 'stvar', je (zgolj) izražen pomen. Iz tega prav jasno sledi, da sta nebo in zemlja tudi desetisoč stvari (vse obstoječe). Kako naj bi torej obstajala nebo in zemlja? Če je tudi desetisoč stvari (vse obstoječe) jaz, kako bi lahko obstajalo desetisoč stvari (vse obstoječe)? Če sem jaz sam tudi desetisoč stvari (vse obstoječe), kako bi lahko obstajal jaz? Zakaj stvar ni jaz in zakaj jaz nisem stvar? Če je tako, je lahko zavladati nebu in zemlji ter ukrotiti duhove in demone, kaj šele samo stvar!« (p.t., XIII, 3b, str. 932)

Tukaj spet naletimo na stara epistemološka vprašanja o razmerju med identiteto in diferenco (*tong/yi* 同異); razmejitev med njima služi Shaotu že precej konkretno za razmejevanje subjekta (*jaz, wo* 我) in objekta (*stvar, wu* 物) spoznanja. Ta razmejitev ga privede neposredno do opredelitve značilnosti subjektivnega in objektivnega spoznanja:

»以物觀物性也，以我觀物情也，性公而明，情偏而暗。«

»Če pri opazovanju stvari izhajamo iz njih samih, odkrijemo njihovo naravo (njih lastnosti). Če pa pri opazovanju stvari izhajamo iz samega sebe, bomo v njih odkrili (svoje) občutke. Narava/lastnosti stvari so javne, torej splošno razumljive, medtem ko so občutki pristranski in nejasni.« (p.t., XII, 3a, str. 883)

V nevarnost subjektivnega dojetja stvarnosti zapademo, kadar ne moremo ali ne znamo prepoznati oziroma razumeti katere od naravnih zakonitosti. Za poimenovanje slednjih Shao že zelo dosledno uporablja termin *li* 理. Fraza *wu li* 物理, (zakonitosti stvari),

katero Shao v tem razmeroma novem kontekstu uporablja zelo pogosto, se je v sodobni kitajščini uveljavila kot prevod zahodnega izraza *fizika* (v smislu fizikalne znanosti). Zato ni čudno, da v Shao Yongovih delih često naletimo na težnjo po razmejitvi »resničnega«, ali, če smo nekoliko drzni, »znanstvenega« spoznanja od lažnih mysticizmov. Tako Shao Yong svari učenjake:

»物理之學，或有所不通，不可以強通，強通，則有我，有我，則失理，而入於術矣。.«

»V fizikalni znanosti (v nauku o zakonitostih stvari) se često zgodi, da nečesa ne razumemo. Kadar pride do tega, si spoznanja ne smemo jemati na silo, kajti v tem primeru bo naše spoznanje postalo subjektivno; ne bo več temeljilo na zakonitostih, temveč na mistiki.« (p.t., 4b, str. 886)

Pomen termina *li* 理, kakršnega uvaja Shao Yong, pa ni omejen zgolj na izražanje zakonitosti narave oziroma resničnosti, ki nas obdaja, temveč, podobno kot starogrški logos hkrati zaobjema tudi metodo, s katero je možno te zakonitosti prepoznati oziroma razumeti. *Li* 理 kot razum ali ratio namreč deluje strukturno enako kot takrat, ko nastopa v vlogi zakonitosti narave in resničnosti.<sup>200</sup> V obeh primerih gre torej za isto načelo, ki se pač lahko izraža v različnih funkcijah. Shao Yong precej natančno opredeli razlike med različnimi »spoznavnimi metodami«, ki jih razdeli v empirične, duhovne in racionalne.

»夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目，而觀之以心，非觀之以心，而觀之以理也。.«

»Ko govorim o opazovanju stvari, ne mislim opazovanja z očmi. Namesto z očmi lahko stvari opazujemo tudi z duhom, in namesto z duhom jih lahko opazujemo tudi s pomočjo razuma.« (p.t., X, 32a, str. 812)

Čprav ima vsaka od navedenih spoznavnih metod določeno funkcionalno vrednost, je najpopolnejša med njimi seveda racionalna metoda, ki temelji na načelu *li*, in ki nas privede do najpopolnejšega ter najobjektivnejšega spoznanja:

»以目觀物，見物之形，以心觀物，見物之情，以理觀物，盡物之性。.«

»Z empirično metodo lahko spoznamo zgolj obliko stvari; z metodo duhovnega opazovanja lahko spoznamo zgolj njihove občutke, z uporabo racionalne metode pa se lahko dokopljemo do njihovega bistva (ali: do bistva njihovih lastnosti oz. narave).« (p.t.)

Kljub vsej svoji predanosti »znanstvenemu« razmišljanju in pisanju pa Shao Yong ne bi mogel biti pravi konfucianec, če nam ob tem ne bi podal tudi kakšnega sočnega moralnega nauka. Tako je resnična motivacija v spoznavnih procesih po Shao Yongovem mnenju najmanj tako pomembna kot pravilna oziroma najučinkovitejša metoda. Kot pravi znanstvenik je tudi Shao spoznal, da predstavlja zadovoljevanje radovednosti posebno

---

<sup>200</sup> Zaradi njegove dvojne razsežnosti (ta koncept novoveške kitajske filozofije nastopa kot osnovno ontološko načelo vsega bivajočega in je hkrati bistvo vsake konkretizirane bivajoče entitete) je precej modernih kitajskih teoretikov (med njimi tudi Feng Youlan 馮友蘭) koncept *li* 理 primerjalo tudi s Platonovo Idejo (prim. Bauer 2000, str. 257).

radost. Kdor se uči z odporom in brez veselja, za tega je torej najbolje, da se posveti čemu drugemu.<sup>201</sup>

»學不至於樂，不可謂之學.«

»Učenje, ki ne prinaša veselja, ni resnično učenje.« (p.t. XII, 9a, str. 894)

### 12.3 ZHANG ZAI 張載 (1020–1077): IZPARINA QI 氣 KOT MATERIJA

Rojen je bil v Chang'anu 長安, kjer je tudi odrasčal. Že v zelo zgodnji mladosti mu je umrl oče, tako da ga je morala preživljati mati. Ker pa je bil po rodu iz razmeroma premožnega in uglednega klana (med drugim je bil stric in občasni učitelj znamenitih bratov Cheng, ki ju bomo podrobno obravnavali v naslednjem poglavju), se je s svojo vedoželjnostjo kljub nekoliko skromnejšim razmeram že v mladih letih dokopal do precej visokih uradniških položajev. Žal je vse te službe izgubil, ker je padel v nemilost znanega reformatorja Wang Anshija 王安石. Poslej je bil prisiljen živeti v precej skromnih razmerah; vse do svoje razmeroma zgodnje smrti se je preživljal kot učitelj in občasno kot nižji uradnik. Za njegova najpomembnejša dela veljajo »Vzhodni« (Dong ming 東銘) in »Zahodni zapiski« (Xi ming 西銘), ter »Pravilnost in sleparjenje« (Zheng meng 正蒙).

Kot vsi ostali utemeljitelji neokonfucianstva se je tudi Zhang v svojih mladih letih poleg študija konfucianskih klasikov pogloblje seznanil tudi z budizmom in daoizmom. Že pri dvajsetih pa se je osredotočil zgolj še na konfucianstvo. Kljub temu mu je podrobno poznavanje obeh ostalih diskurzov po eni strani omogočilo utemeljeno kritiko njunih idej, po drugi pa je tudi marsikaj doprineslo k njegovi filozofski prenovi tradicionalne konfucianske miselnosti.

V maoistični filozofski propagandi Ljudske Republike je bil Zhang, podobno kot Xunzi, vseskozi predstavljen precej pozitivno, ker velja za utemeljitelja materialističnega pogleda na svet. Kot bomo videli v nadaljevanju, gre pri tem seveda za precej poenostavljeno in enostransko interpretacijo Zhangovega filozofskega sistema. Vsekakor se ima Zhang Zai za pozitivni ugled, ki ga njegov spomin uživa v modernih kitajskih teorijah, zahvaliti dejstvu, da je bil prvi neokonfucianski filozof, ki je izpostavil in podrobno opisal načelo *qi* 氣 kot osnovo snovnosti oziroma materije.<sup>202</sup> Pri tem je šlo za podoben proces, kot smo ga imeli priliko opazovati pri Shao Yongu 邵雍, ki je utemeljil in izpopolnil koncept *li* 理 kot načelo kozmične – in hkrati razumske – zakonitosti. Oba termina sta se uporabljala že prej, vendar z drugimi, precej drugačnimi in – s stališča nadaljnjega razvoja kitajske filozofije – precej manj pomembnimi pomenskimi konotacijami.<sup>203</sup> V kontekstu nastajanja neokonfucianske doktrine je Zhang pomemben predvsem zato, ker je nadaljnjemu razvoju novoveške kitajske filozofije utrl pot, ki je vodila od kozmoloških k bolj ontološkim oblikam filozofije.

<sup>201</sup> Tukaj gre za enega redkih konfucianskih moralizmov, s katerim se skromno strinja tudi avtorica pričujoče knjige.

<sup>202</sup> Beseda *qi* 氣 izvorno pomeni posodo, kasneje se je uveljavila kot splošen izraz, ki označuje orodje. Že v delih klasičnega daoizma pa jo najdemo tudi kot izraz, ki označuje snovnost, fizičnost oziroma materialnost (utelešenje) (prim. Zhou yi 周易, Laozi, Dao de jing 老子, 道德經).

<sup>203</sup> Koncepta *li* 理 in *qi* 氣 postaneta kasneje temelja neokonfucianskih dualizmov.



Qi 氣 kot neke vrste izparina oziroma eter mu predstavlja osnovno obliko materije. Ta dobi v njegovem delu nove, vseobsežne dimenzije.

»太虛無形，氣之本體。.«

»Velika praznina je brez oblike, a je zapolnjena s temeljno substanco snovnosti.« (Zhang Zai /2/, str. 389)

Takšna opredelitev »velike praznine« hkrati pomeni tudi negacijo predstave nič, ki smo ga še vedno srečevali tako pri Zhou Dunyiju 周敦頤 v konceptu pranačela, kateri mu predstavlja enoto skrajnosti, t.j. skrajne meje (*taiji* 太極) in brezskrajnosti oziroma skrajne brezmejnosti (*wuji* 無極), kot tudi posredno pri Shao Yongu 邵雍, v okviru njegovih predstav o vnaprej programiranem začetku in koncu stvarstva. Namesto tega postulira Zhang dve agregatni stanji, ki naj bi bili temeljni pojavni obliki vsega obstoječega, ki je po svojem bistvu enotno in večno. Velika praznina po njegovem mnenju torej ni enaka nič, temveč zgolj brezoblični, neomejeni formi pramaterije (*qi* 氣).<sup>204</sup> Ta predstavlja nekakšne izparine konkretno neoblikovanega, v neskončnost se raztezajočega potenciala snovnosti. Pramaterija se uteleša v procesu strjevanja oziroma kondenzacije, s katerim prejme določeno materialno obliko. Ko posamično snovno telo ponovno zapusti svet konkretno zamejenih podob, se ponovno razprši in vrne v svojo brezoblično praobliko kot del velike praznine.

»氣之聚散於太虛由冰釋於，水知太虛即氣，則無無。.«

»Kondenziranje in njena ponovna raztopitev v stanje velike praznine poteka podobno kot strjevanje in topljenje ledu v vodi. Čim spoznamo, da je velika praznina pravzaprav izparina snovnosti (konsistence), nam postane jasno, da nič ni.« (p.t.)

Kot vse ostale ideje neokonfucianstva pa seveda tudi njegova ideja eterične snovnosti in doslednega izničenja nič načeloma ni nova; to, kar je pri njej novega, so zgolj konotacije, v katere jih Zhang vpenja.

»K temu je treba še zlasti pripomniti, da prehod iz enega agregatnega stanja v drugega po Zhangu nikakor ni nereguliran, temveč je določen z nespremenljivimi zakonitostmi, ki so v njej vsebovane.« (Bauer 2000, str. 253)

Li 理 kot temeljna zakonitost narave igra torej tudi v filozofskem sistemu Zhang Zaija odločilno vlogo. Čeprav je torej Zhang precej natančno opredelil snovnost (*qi* 氣) kot ontološko osnovo vesoljstva, je ta tudi pri njem pogojena in opredeljena z idejno strukturo tega pranačela. Po Zhangu je koncept li 理 namreč še vedno konkretizacija tiste temeljne, idejne strukturne urejenosti,<sup>205</sup> ki je naseljena v izparinah materije. Šele ta strukturna ure-

---

<sup>204</sup> Prav dejstvo, da je ta osnovni ontološki prostor po Zhangu zapolnjen s – četudi brezoblično – snovnostjo, je verjetno »krivo« za materialistično etiketo, s katero so tega filozofa opremili sodobni kitajski teoretiki.

<sup>205</sup> Ta pomen je delno razviden že iz izvornega, etimološkega ustroja pismenke li, ki je sestavljena iz fonetičnega dela in radikala, ki označuje žad. Izvorno je pomenila linije oziroma barvne šlire v žadu; v klasični kitajščini je v prenesenem pomenu označevala tudi »strukturo«, npr. v smislu kristalne mreže, ki predstavlja imaterialni princip urejenosti materije. V tem smislu je ta pojem uporabljen že v zgodnjih konfucianskih komentarjih h »Knjigi premen« 易經 (prim. Bauer 2000, str. 256–257).



jenost je namreč tista, ki povzroči, da te izparine na prehodu iz »najvišje praznine« v svet materializiranih oblik kondenzirajo v konkretne predmete oz. telesa. Kljub njegovi vseka-kor pomembni vlogi utemeljitelja neokonfucianskega koncepta materije Zhang Zajia zato še zdaleč ne moremo prištevati k predstavnikom materialističnega svetovnega nazora.

#### 12.4 BRATA CHENG: CHENG HAO 程顥 (1032–1085) IN CHENG YI 程頤 (1033–1107)

Rojena sta bila v Luoyangu 洛陽, otroštvo in mladost sta preživela v današnji provinci Hunan 湖南. Hao je bil leto dni starejši od svojega brata; umrl pa je kar 22 let pred njim, ko je sam štel 53 let. Njun najpomembnejši učitelj je bil, kot omenjeno, Zhou Dunyi. Oba sta poleg konfucianskih klasikov študirala tudi temeljna dela daoizma in budizma, vendar sta se v odraslih letih osredotočila na pouk in interpretacije konfucianstva, katerega sta na osnovi Zhou Dunyijevega sistema oba razvijala v nove, med seboj različne smeri. Cheng Yi, mlajši brat, je za nadaljnji razvoj kitajske filozofije pomembnejši kot njegov brat, ki je – verjetno zaradi prezgodnje smrti – zapustil tudi mnogo manj pisnih virov. Cheng Yi velja za prvega filozofa, ki je oblikoval temelje neokonfucianske doktrine, na katerih je Zhu Xi 朱熹 kasneje izgradil svoj kompleksen in v sebi zaokrožen idejni sistem.

Oba sta službovala kot uradnika in kot učitelja v zasebnih šolah. Sprva sta se oba otepala uradniških služb, čeprav sta že pri 23 oziroma 24 letih (torej istočasno) opravila najvišji uradniški izpit. Zlasti Cheng Yi je poudarjal, da svojega življenja ne želi posvečati birokratskim intrigam, temveč znanosti. Po opravljenih izpitih sta oba deset let poučevala v Luoyangu in se hkrati posvečala raziskavam in interpretacijam klasikov. Njuna šola je pritegnila veliko učencev, čeprav sta bila kot učitelja zelo različna in čeprav sta se tudi njuni filozofiji med seboj precej razlikovali. Učenci in kasnejši komentatorji so ju seveda videli predvsem kot posredovalca klasičnega znanja. Tudi v svoji samorefleksiji se nobeden od njiju ni imel za filozofa, kajti vsi novi elementi, ki določajo njuna nauka, so bili razumljeni zgolj kot komentarji oziroma interpretacije že obstoječih miselnih sistemov.

Kasneje je Cheng Hao sprejel uradniško službo v današnji provinci Shanxi 陝西. Leta 1069 je bil vpoklican na položaj cenzorja v prestolnico. Kmalu po tem so bile razglašene Wang Anshijeve 王安石 reforme. Cheng Hao je na zasedanju vladnega sveta objavil svoj protest proti tem reformam, takoj nato pa se je umaknil iz prestolnice. Nedolgo zatem je kot rezultat svojih javnih kritik izgubil službo. Leta 1085 ga je novi cesar želel poklicati nazaj v prestolnico, kjer bi naj služboval kot njegov svetnik, vendar je Cheng Hao istega leta, še pred nastopom nove službe, umrl.

Cheng Yi je prvo službo na dvoru, katero so mu ponudili na predlog Sima Guanga 司馬光, sprejel šele v letu, v katerem je njegov brat umrl. Novi cesar je bil v času svojega kronanja star šele 10 let, tako da je namesto njega kot regentka vladala njegova mati. Cheng Yi je nastopil službo učitelja »njegovega veličanstva«. V svoji službi je videl veliko odgovornost, zato jo je opravljal zelo zavzeto in resno. Ker je bil – za razliko od svojega veliko mehkejšega brata – znan po svoji neposrednosti in vzvišenosti, si je na dvoru kmalu nakopal precej sovražnikov. Znan je, denimo, njegov konflikt s Su Dongpojem 蘇東坡, ki je sicer veljal za enega največjih pesnikov obdobja Song 宋, vendar je bil v

svojem času tudi priznan filozof ter precej iskan učitelj. Sprva se je Su samo norčeval iz Chengove pretirane strogosti, kasneje pa se je njun konflikt poglobil in dobil nove, tudi vsebinske razsežnosti. Tako je med obema filozofoma in njunima šolama nastalo ostro nasprotje in v zgodovini kitajske filozofije sta njuna nauka vse do danes klasificirana kot Sichuanska (四川) oziroma Luoyanska (洛陽) šola. Vsi ti spori so leta 1095 privedli do Cheng Yijeve razrešitve oziroma odpustitve. Po zgodnji smrti marionetnega cesarja je bil Cheng Yi leta 1101 ponovno poklican v prestolnico. Vendar se je nove službe kmalu ponovno naveličal in se že naslednjega leta dokončno umaknil v zasebno življenje, med svoje učence in svoje ljubljene knjige. Pet let kasneje je umrl v starosti 74 let.

Znano je dejstvo, da se brata Cheng med seboj nista razlikovala zgolj v vsebinskem in metodološkem, temveč tudi v osebnostnem pogledu. Japonski sinolog Watanabe, denimo, takole opisuje njuno različnost:

*»Cheng Hao je bil nežen in mil kot pomladno sonce, Cheng Yi pa jedek in hladen kot jesenska slana. Prvi se je osredotočal na kreposti, drugi na znanje, prvi na intuicijo in psihologijo, drugi na analizo in logiko.« (Forko III, str. 37)*

Kljub nekaterim temeljnim razlikam v njuni filozofiji se brata Cheng vse do danes običajno obravnavata skupaj, kot bi šlo za eno samo osebo. Tudi njuno glavno delo je izšlo v dveh skupnih zbirkah pod naslovom *Er Cheng ji* 二程集 (Zbirka obeh Chengov) in *Er Cheng quan ji* 二程全書 (Vsa dela obeh Chengov). Cheng Haojev delež znaša pri tem 3, Cheng Yijev pa 9 zvezkov. Razlog za skupno obravnavanje obeh filozofov je verjetno iskati v dejstvu, da sta vrsto let delovala skupaj in da sta imela tudi skupne učence. Poleg tega sta oba poučevala konfucianske klasike, četudi na precej različne načine. Ker imata kljub vsem razlikam v svojih delih tudi precej skupnega, je včasih precej težko dokončno razčistiti, katere dele besedil je napisal kateri od njiju. Kriterij razlikovanja je najti v njunih stilnih posebnostih in seveda v vsebinski ter metodološki usmerjenosti. Zhu Xi 朱熹, glavni utemeljitelj filozofije principa li (*li xue* 理學) in najznamenitejši neokonfucianec, je zapisal, da sta razpoznavna po tem, da je Cheng Yi svojo materijo običajno razčlenil v zelo majhne, med seboj ločene dele, medtem ko je njegov starejši brat ljubil dolge dispute, ki na prvi pogled ne tvorijo enote; šele pri poglobljenem študiju njegovih del je možno odkriti rdečo nit, ki povezuje celotno študijo. Njegov stil naj bi bil manj natančen, a veliko kompleksnejši kot stil običajnih piscev (*prim. p.t.*).

Večina sodobnejših interpretov k tej opredelitvi dodaja še vrsto metodičnih in vsebinskih kategorizacij, ki v tradicionalni Kitajski še niso obstojale. Tako naj bi Cheng Hao pri svojem raziskovalnem delu težil k sintezam, Cheng Yi pa k analizi. Poleg tega velja prvi za »idealista«, drugi za »realista«, prvi za »monista«, drugi za »dualista«. Vendar lahko trdimo tudi, da sta oba obravnavana filozofa izhajala iz temeljnih predpostavk bipolarno strukturiranega dinamičnega holizma, ki so tipične za klasično kitajsko filozofijo. Te predpostavke vsebujejo tako monistične (celota bivanja) kot tudi dualistične (bipolarna formalizacija stvarnosti) koncepte. Zato je razlikovanje med monističnimi in dualističnimi elementi tudi v okviru neokonfucianstva bolj formalno-metodološke kot substančno-vsebinske narave. Tudi jasno razločevanje med sfero idejnega in materialnega sveta je zaslediti že pri mnogih starokitajskih klasikih, čeprav dejansko drži, da so

neokonfucianci prvič v zgodovini tradicionalne filozofije tej ločnici pripisali pomemben vpliv na dojetje in interpretacijo stvarnosti. Vendar to dejstvo samo po sebi še ne zadošča za umestitev posameznega filozofskega sistema v kategorijo materializma oziroma idealizma. Primarnost ideje oziroma materije se namreč lahko opredeljuje zgolj na osnovi dialektike medsebojno izključujočih se nasprotij (teza in antiteza), medtem ko formalna osnova komplementarnih dualizmov tovrstno vrednotenje (vsaj v smislu absolutnosti) onemogoča. Takšna »pozahodena« kategorizacija neokonfucianskih diskurzov v okviru (tako zahodnih kot tudi kitajskih) recepcijske zgodovine kitajske miselnosti je zato lahko tudi plod težnje po prikazu nekakšnega »kvalitativnega preskoka«,<sup>206</sup> do katerega naj bi prišlo na tej, politično precej relevantni stopnji razvoja tradicionalne kitajske miselnosti.

#### 12.4.1 Monizem ali holistična bipolarnost? Formalne osnove Cheng Haotove 程顥 filozofije

Najvišje kozmično načelo, ki preveva vse obstoječe in hkrati iz njega izhaja, je *li* 理 (razum, zakonitost/i, absolutna ideja)<sup>207</sup> neba oziroma vsega sveta:

»或謂，惟太虛為虛。子曰無非理也，惟理為實，或曰莫大於太虛，曰，有形，則有小大，太虛何小大之可言.«

»'Nekdo je rekel: Samo velika praznina je prazna.' Mojster je odgovoril: 'Li je v vsem (Nič ne obstaja brez lija). Samo on je resničen.' Nekdo je rekel: 'Nič ni večjega kot velika praznina.' Mojster je odgovoril: 'Veliko ali majhno je lahko samo tisto, kar ima obliko. Le kako naj bi bilo možno govoriti o velikosti velike praznine?'« (Cheng Hao/Yi, *Er Cheng ji*, IV, *Sui yan*, str. 1269)

Cheng Hao je torej mnenja, da ni izven lija 理 nič resničnega. Ves konkretni, vidni svet torej ni realen na tak način, kot se nam kaže. Čeprav ta predpostavka spominja na budistično dojetje stvarnosti, je bil Cheng Hao odločen nasprotnik budizma. V svojih esejih je budiste često kritiziral, češ da je njihovo obzorje preozko, zato naj bi bil njihov nauk zgrešen (*prim. p.t. I, Yi shu*, str. 64, 187, 194–196). Budisti naj bi v svojih predpostavkah izhajali iz strahu pred smrtjo, zato naj bi se ukvarjali zgolj z abstraktnimi, nebeškimi stvarmi ter s tem spregledali pomen konkretnega življenja in realnosti (*prim. p.t.*).

Svet, kakršnega zaznavamo, je po Cheng Haotu zgolj nenehno nastajanje in spreminjanje. Gornji citat je največkrat razumljen kot kritika »realistične«<sup>208</sup> teorije. Ta naj bi bila v Chengovem času precej razširjena, in po njej naj bi »velika praznina« ter (duhovna) substanca, ki le-to zapolnjuje, predstavljali neskončno velikost (*prim. Forke III*). Cheng Hao je torej mnenja, da imajo razsežnosti lahko samo materialne stvari, ne pa tudi praznina ali

<sup>206</sup> Seveda v smislu razvojev, kakršni so opredeljevali kvalitativni razvoj »evropske« miselnosti. To postane še toliko pomembnejše, če pomislimo, da ima neokonfucianstvo sloves nekakšne »renesanse« klasične kitajske filozofije.

<sup>207</sup> Koncept *li* 理 v marsikaterem pogledu spominja na pomenski spekter starogrškega koncepta *logos*. Ker pa sta *li* in *logos* kot pojma umeščena v bistveno različne vsebinske in formalne kontekste dveh različnih tradicij, se bomo v pričujoči študiji prevajanju tega neokonfucianskega termina raje izognili.

<sup>208</sup> O problemu prenašanja metodoloških konceptov, kakršna sta »realizem« in »idealizem«, na preučevanje neokonfucianskih del bomo podrobneje govorili v poglavju o Zhu Xiju.

vseobsežne zakonitosti, izražene v principu li 理. Zato tudi svet sam ne more zapolnjevati realnega prostora, kajti edina resničnost, ki se manifestira v načelu li 理, nima razsežnosti. Na ta način naj bi Cheng Hao ohranil svoj »idealizem« (prim.p.t.).

Kot pripadnik klasične konfucianske tradicije istoveti Cheng Hao svoj pojem razuma (li 理) s pojmom neba (tian 天), torej najvišjega konfucianskega kozmičnega načela, katerega občasno (še vedno) poimenuje tudi z besedo dao 道. Kot bomo videli kasneje, gre pri tem za različne vidike oziroma različne elemente temeljnih zakonitosti obstoječega. Vsekakor se že v Cheng Haotovi filozofiji nakazuje strukturna povezanost zakonitosti vseobsežnega principa li 理 ter konkretnega človeškega mišljenja (in s tem jezika):

»天者理也，神者妙萬物，而為言者也.«

»Nebo je enako načelu li; njegov duh na čudežen način oplemeniti vse obstoječe in ga lahko jezikovno izrazi.« (Cheng Hao/Yi, *Er Cheng ji IV*, Sui Yan, str. 1179)

Cheng Hao se v svoji monistični filozofiji opira na holizem kitajskih klasikov in ga na svoj način še radikalizira, s tem, da poudarja apriorno enost človeka, neba in zemlje (»ti-anren heyi 天人合一«):

»天人無間斷.«

»Med nebom in človekom ni ločnice.« (p.t. str. 1112)

»人與天地一無也.«

»Človek je eno z nebom in zemljo.« (p.t., str. 1224)

»天人本無二，不必言合.«

»Nebo in človek nista dvoje, zato ni potrebno govoriti o združevanju.« (p.t.)

Kljub temu pa človek te svoje enosti z nebom in vsem obstoječim ne more prepoznati, če ni kreposten. Človeška krepost se manifestira v soskladju z daotom, ki Cheng Haotu, kot večini drugih konfuciancev, predstavlja najvišje načelo družbene etike. Prepoznavanje neba oziroma strukture kozmosa je torej neobhodno povezano s prepoznavanjem človeka in strukture družbe. Kdor pozna slednjo, mora torej nujno poznati tudi prvo:

»安有人知人道而不知天道?«

»Kako naj bi bilo možno poznati principe družbe in ne poznati principov neba/narave?« (p.t. I, Yi shu, str. 182)

#### 11.4.2 Cheng Yi 程頤: dualistične osnove neokonfucianstva

Bistvo oziroma novost Cheng Yijevega nauka je vsekakor v tem, da je v ontološkem pogledu izrecno izhajal iz dualističnega principa ločevanja ideje in materije. Tega je v svoji kozmogonični skici sicer nakazal že njegov učitelj Zhou Dunyi 周敦頤, vendar je Cheng Yi v svojih delih načelo dualizma izdelal in ga sistematično opredelil. Cheng Yijev sistem je imel velik vpliv na Zhu Xija 朱熹, ki velja za najpomembnejšega filozofa dinastije Song 宋 in za dejanskega utemeljitelja neokonfucianstva kot filozofskega sistema.

Cheng Yi izhaja iz tradicionalnih predpostavk binarno strukturiranega holizma (enote vseh relativnosti) in uči, da vse stvari nastopajo v bipolarnih parih, med katerimi vlada komplementarno nasprotje:

»天地萬物之理，天獨必有對 ... 有隱則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一則無二.«

»V principu ni ničesar; kar ne bi imelo para; če obstaja yin, obstaja tudi yang, če obstaja dobro, obstaja tudi zlo, če obstaja pravilno, obstaja tudi napačno in če ni enega, tudi drugega ni.« (p.t., IV, Sui Yan, str. 2168)

K takšnim parom šteje na primer tudi nebo in zemljo ter moškega in žensko. Razmerje med obema protipoloma je zanj – v skladu s klasično tradicijo – še vedno izrazito komplementarno; yin in yang sta bistvo drug drugega. V njuni dinamični interakciji, iz katere se rojeva vse obstoječe, ni načela primarnosti:

»陰陽之開關相因，無有先也，無有后也，今謂今日有隱，而后明日有陽，則亦可謂今日有形，而后明日有影.«

»V medsebojnem razpiranju in sklapljanju yina in yanga ni prej, ne potem. Če pravimo, da je danes yin, jutri pa bo yang, lahko prav tako trdimo, da so danes oblike, jutri bodo pa sence.« (p.t., str. 1228)

Ker je v svetu, kjer je vse, kar obstaja, strukturirano znotraj dvojnosti interaktivnih bipolarnih razmerij, postavlja Cheng Yi tudi načelu daota 道 (poti) kot tradicionalnemu osnovnemu principu kozmičnih zakonitosti ob bok njegov protipol, katerega imenuje qi 氣. Obe osnovni načeli lahko v njegovem sistemu dojamemo kot idejni (dao 道) princip in princip materije (qi 氣):

»程子曰：有形總是氣，無形只是道.«

»Vse, kar ima obliko, je vselej qi, dao je samo tisto, kar je brez oblike.« (p.t.)

Dao 道 in qi 氣 sta torej dojeta kot protipolarna koncepta ideje in materije. Na tej, konceptualno abstrahirani ravni nista dojemljiva; vendar se dao 道 udejanja kot li 理, katerega konkretne manifestacije so vidne v učinkih naravnih zakonitosti, medtem ko se qi 氣 v smislu materialne substance konkretizira v brezštevilnih elementih čutno-zaznavnih pojavnosti, katere je možno kategorizirati v dualnih protipolih yina 陰 in yanga 陽.<sup>209</sup>

Cheng Yi torej poudarja, da je materija prav tako realna kot duh ali ideja. Fizično telo torej ni zgolj pojav, predstava, ali iluzija duha, temveč je prav tako resnično kot duh oziroma ideja. Vendar je qi 氣 kot manifestacija vsega materialnega neobhodno povezan z zakonitostmi (kozmičnega »razuma«), ki so izraženi v konceptu li 理. Njuno medsebojno razmerje je komplementarno; a medtem ko principa li 理 ne moremo neposredno zaznati,<sup>210</sup> lahko princip qi 氣 dojamemo v njegovih neštetihih materializiranih oblikah pojavnega sveta:

<sup>209</sup> Tukaj že prvič naletimo na poskus ločevanja oziroma razločevanja obeh temeljnih razsežnosti bivanja (imantentne in transcendentne), ki sta v holistični, antični kitajski filozofiji vselej nastopili spojeni v celoto. Tako izraža termin dao tukaj zgolj še osrednji element metafizične ontologije, medtem ko so njegove fizične manifestacije izražene v načelu li in njegovih strukturnih spremembah.

<sup>210</sup> Kot smo videli že pri zgodnji neokonfucianski epistemologiji, pa je manifestacije tega pojma možno dojeti s pomočjo razuma. V bistvu li namreč poimenuje določeno temeljno strukturo, ki je lastna tako naravnim zakonitostim kot tudi delovanju razuma.

»子曰：有理，則有氣，有氣，則有數.«

»Kjer je zakonitost, je tudi materija, in kjer je materija, tam so tudi množice (fizičnih stvari).« (p.t., str: 1225)

Tudi materija sama je torej znotraj sebe razdeljena na dva osnovna delca, katera Cheng Yi imenuje yin 陰 in yang 陽, ki tako pri njem postaneta bipolarna osnova materialnega sveta. Yin in yang kot izraza osnovne strukture materialnega sta torej, tako kot qi 氣, nujno povezana z osnovnim načelom idejnega, torej z daotom 道:

»離陰陽則無道，陰陽氣也，形而下也，道太虛也，形而上也.«

»Brez yina in yanga ni daota, yin in yang skupaj tvorita qi /materijo/, ki je pod oblikami oziroma pojavi /fizična/, medtem ko je dao absolutna praznina, ki je nad oblikami oziroma pojavi /metafizičen/.« (p.t., str. 2182)<sup>211</sup>

Kaj pa Cheng Yi razume pod pojmom dao 道, ki pri njem označuje osnovno manifestacijo idejnega sveta? Bistveni daotov element, katerega učinke je mogoče zaznati in dojeti tudi v svetu pojavnosti, je njegova pogojenost s temeljnimi zakonitostmi narave, ki jih filozofi obdobja Song večinoma enačijo s kozmičnimi zakonitostmi (tian li 天理):

»道心天理，故精微.«

»Bistvo /duh/ daota je nebeški li /zakonitost/, zato je neskončno majhen /brez oblike/.« (p.t., I., Yi shu, str. 312)

Termin li 理, ki označuje temeljne (naravne) zakonitosti (in kateremu utemeljitelji neokonfucianstva pripisujejo večino lastnosti, ki opredeljujejo vseobsežni razum v smislu starogrškega *logosa*), je v tem okviru seveda hkrati tudi osrednje etično načelo. Holistično dojetje dinamične strukture kozmosa, v okviru katerega so naravni in človeški dejavniki neločljivo povezani, je tudi v Cheng Yijevi filozofiji torej še vedno prisotno:

»且如說，皇天霧怒，終不是有人在上務怒，只是理如此.«

»Kadar se, denimo, vzvišeno nebo jezi, potlej to ne pomeni, da je zgoraj nek človek, ki se huduje, temveč gre zgolj za (vseobsežno zakonitost) li, ki tako postopa.« (p.t. IV, Sui yan, str. 1187)

Razloga za etično nekorektno vedenje ljudi po Cheng Yiju ne gre iskati v njihovi zlobi ali naravno pogojeni hudobiji, temveč v nevednosti:

»子曰，為惡之人原於不知思，有思則心悟.«

»Mojster pravi, da izvira človeška hudobija iz tega, da ljudje ne znajo razmišljati. Kadar razmislijo, se jim duh razsvetli.« (p.t.)

Cheng Yi primerja mišljenje z izviro:

»人思如湧泉，凌之愈新.«

»Človeško mišljenje je kot bister izvir; bolj ko prodira na plano, bolj je svež.« (p.t. I, Yi shu, str. 314)

---

<sup>211</sup> Izraza *xing(er)xia* (»pod oblikami /formami, materialnim, pojavnim/«) in *xing(er)shang* (»nad oblikami /formami, pojavi, materialnim/«) se še danes, v sodobni kitajščini, uporabljata za označevanje metafizičnega oziroma fizičnega (materialnega). Prvič sta omenjena v Yi jingu, najdemo pa ju tudi v Laozijevev Dao de jingu.



### 12.4.3 Osnovni epistemološki elementi filozofije bratov Cheng 二程

Na splošno lahko v skladu z zakonitostmi mišljenja prepoznavamo vse stvari prek njihovih temeljnih principov. Tako kot predstavlja dao 道 v okviru kozmogonije klasičnega daoizma po eni strani vseobsežno pranačelo, ki se po drugi strani imanentno konkretizira v vsaki posamični entiteti obstoječega, je neokonfucianski li 理 tisti temeljni princip daota 道, ki na obeh omenjenih ravneh omogoča konkretne manifestacije obstoja in delovanja te esence bivajočega. Li 理 je vselej zakonitost daota 道, ne glede na to, ali se na njegovo delovanje ozremo z vidika enotne celovitosti kozmosa ali z vidika katerekoli njegovih konkretnih pojavnih oblik. Tako ima vsaka obstoječa stvar svoj lastni princip delovanja (li 理), v katerem je izraženo njeno bistvo, in svojo posebno normo (dao 道), ki jo pogojuje. Zato je tudi narava načela li 理 hkrati holistična in dualno kategorizirana (v smislu makro- in mikroentitete obstoja, kakršno je definiral Hui Shi 惠施) (gl. 7.3.2). Izhajajoč iz tovrstnih principov zunanjega sveta se lahko dokopljemo tudi do prepoznavanja samega sebe.

»子曰，窮物理者，窮其所以然也，天之高，地之厚，鬼神幽顯，必有所以然者，苟曰，天惟高耳，地惟厚耳，鬼神惟幽顯耳，是則辭而已，尚何有哉?«

»Mojster pravi: vsaka stvar ima svoj princip li, zaradi katerega je takšna, kakršna je. Če torej spoznamo li katere koli stvari, bomo spoznali, zakaj je takšna, kot je. Tako je nebo visoko, zemlja debela, in duhovi ter demoni se skrivajo in znova pojavljajo. Vsi ti pojavi morajo posedovati nekaj, kar določa, da so takšni, kakršni so. Če pa, na primer, rečemo, da je nebo visoko, zemlja debela, in da se duhovi ter demoni skrivajo ter pojavljajo, potlej so to zgolj besede. Kako pa v resnici pride do tega?« (p.t., IV. Sui Yan, 1272)

Če hočemo izvedeti odgovor na to vprašanje, moramo poznati najvišje kozmično načelo – dao 道. Iz njega namreč izvirajo vsi ostali, konkretni principi obstoječih stvari. Dao je sicer neoprijemljiv in na čutni ravni nedojemljiv, a vendar njegovo prepoznavanje pogojuje vsakršen uvid v resnično bistvo obstoječega:

»末知道者如醉人。方其醉時，無所不至，及其醒也，莫不愧恥。«

»Kdor ne pozna daota, je kot pijanec. Kadar je pijan, mu je vse jasno, in ko se strezni, se vsega sramuje.« (p.t., I, Yi shu, str. 221)

Četudi je dao 道 kot osnovno metafizično načelo abstraktne narave in ga človek s svojimi omejenimi čutili torej ne more neposredno zaznati, pa možnost njegovega prepoznavanja ni zgolj intuitivno, temveč tudi razumsko pogojena. Tudi zakonitosti človeškega mišljenja so namreč strukturirane v skladu s principom li 理, ki predstavlja formalizirano manifestacijo daota 道. Zato ni čudno, da sta brata Cheng pomembna tudi kot prva novejša filozofa tradicionalne Kitajske, ki sta se – po dolgem času – ponovno lotila obravnavanja metodologije klasične kitajske logike. Tako sta pripisala velik pomen formalnemu sklepanju, ki so ga razvili že moisti in nomenalisti dinastije Zhou 周. Bila sta mnenja, da je sposobnost logičnega sklepanja ključna lastnost, ki razlikuje človeka od živali:

»禽獸與人絕對相似，只是不能推«

»Živali so zelo podobne ljudem – samo sklepati ne morejo.« (p.t., str. 56)

»只是物不能推，人則能推之。«

»Samo kreature ne morejo sklepati; človek to vsekakor zmore.« (p.t., str. 34)



Brata Cheng sta pri tem mislila predvsem na sklepanje po analogiji (*tui lei* 推類):

»格物窮理，非是要窮盡天下之物，但于一事上窮盡，其他可以類推.«

»Če hočemo spoznati elementarno zakonitost vsega obstoječega, nam v ta namen ni potrebno raziskati vseh zakonitosti vseh obstoječih stvari. Dovolj je, če se dokopljemo do osnovnega principa ene same stvari, potem pa lahko iz tega sklepamo na ostale.« (p.t., c.p. Wang Zuoli/Li Yuanming, str. 250)

To je zanj možno zato, kajti

»一物之理即萬物之理.«

»Osnovno načelo vsake posamezne stvari je hkrati osnovno načelo vsega obstoječega.« (Cheng Hao/Yi, *Er Cheng ji*, I, *Yi shu*, str. 13)

Kot bomo videli, je osrednji predstavnik neokonfucianske miselnosti Zhu Xi 朱熹 še podrobneje razčlenil načela oziroma zakonitosti sklepanja, ki sta jih brata Cheng razvila na osnovi moističnih in nomenalističnih predpostavk. Čeprav sta se brata Cheng v osnovah svojih filozofskih sistemov med seboj precej razlikovala, je njun skupni koncept bipolarnosti oziroma njuna eksplicitna dualistična razčlenitev stvarnosti v sferi materije in ideje pomembna novost v kitajski miselnosti, katero je Zhu Xi v celoti prevzel in jo utemeljil kot osnovo svoje neokonfucianske ontologije. Kljub navidezni enotnosti njunega dela prihajajo razlike med njunimi izhodišči najjasneje do izraza prav v njuni epistemologiji, zlasti tam, kjer obravnavata spoznavne metode. Medtem ko se Cheng Hao, izhajajoč iz epistemologije »Nauka o sredini 大學«, nagiba k uporabi introspektivnih postopkov, se njegov brat Yi dosledno drži postulatov metode »Raziskovanja stvari (ge wu 格物)«, kakršna prihaja do izraza v delu »Vzvišeni nauk 大學«. Zato zgodovina kitajske miselnosti prvega uvršča v strujo »idealističnih«, drugega pa prišteva med tako imenovane »realistične« neokonfucianiste. Šele Zhu Xiju 朱熹, ki je sam sicer zastopal realistično strujo, je v postopkih vseobsežnih idejnih sintez uspelo v sistem neokonfucianskih dualizmov vključiti tudi strujo idealistov – seveda na osnovi realističnih metod, med katere sodi tudi strogo upoštevanje ločnice med subjektivnim in objektivnim spoznanjem. Vendar o tem kasneje (prim. pogl. 12.5.4).

## 12.5 ZHU XI 朱熹 (1130–1200)

### 12.5.1 Življenje in delo

Bil je eden največjih in najvplivnejših mislecev kitajske tradicije, hkrati pa tudi človek, ki je na nek način »skriv« za vseobsegajočo duhovno, politično in kulturno, pa tudi gospodarsko stagnacijo, ki je sledila obdobju dinastije Song 宋 (960–1279) na Kitajskem. Neokonfucianstvo, katerega duhovni oče je bil Zhu Xi, namreč predstavlja dotlej najpopolnejši in najbolj kompleksen filozofski sistem, ki postavlja etične in socialne premise konfucianstva v širši, konsistentno zaokrožen – in zato tudi hermetično zaprt – kozmogonični sistem. Zhu Xijev sistem predstavlja vrhunec, s tem pa tudi konec filozofiranja na osnovi konfucianskih premis. Prav kompleksnost in zaokroženost njegovega sistema je tista, ki je onemogočila kakršne koli nove, ustvarjalne razvoje znotraj konfucianskih miselnih okvirov.

Zhu Xi je bil rojen v današnji provinci Anhui 安徽. Njegov prvi učitelj je bil njegov oče, ki pa je umrl že leta 1143, ko je bil Zhu Xi star 13 let. Kasneje se je izobraževal pri renomiranih domačih učiteljih. Svoj študij je pričel z učenjem konfucianskih klasikov, zlasti »Pogovorov« (Lun yu 論語) in »Mencija« (Mengzi 孟子). Študiral je tudi temeljna daoistična in budistična dela, vendar se je od njih kmalu odvrnil in se posvetil izključno preučevanju konfucianskega miselnega sistema.

Zelo zgodaj in zelo uspešno je opravil vse uradniške izpite. Leta 1152 je nastopil prvo službo kot namestnik župana prefektore Quanzhou 泉州 v provinci Fujian 福建. Tam je reorganiziral javno šolstvo in osnoval izjemno dobro knjižnico. Njegov sloves je kmalu segel do dvora in cesar ga je večkrat povabil na avdienco, katere pa je Zhu Xi vselej zavrnil. Šele leta 1163 je popustil in obiskal cesarja. Njegovi trije eseji, ki jih je ob tej priložnosti predložil dvoru, in v katerih se je ukvarjal predvsem s kritiko budizma in daoizma, niso bili preveč dobro sprejeti. Kljub temu mu je cesar po tem večkrat ponudil različne visoke položaje, katere je Zhu Xi sprva zavračal, ker se je hotel posvečati predvsem svojim študijam. Šele leta 1179 je popustil prepričevanjem svojih prijateljev, ki so bili mnenja, da se obnaša preveč nevljudno, in da v njem ni dovolj patriotizma. Tako je postal prefekt okrožja Nankang 南康 v današnji provinci Jiangxi 江西. V bližini Nankanga se je nahajala znana »Votlina belega jelena«, v kateri je v obdobju dinastije Tang 唐 živel eremit s svojim udomačenim jelenom. Ta eremit je v votlini prirejal tudi študijska srečanja, predavanja in dispute o starokitajskih klasikih. Zhu Xi je to šolo obnovil in kmalu je postala ena najbolj znanih univerz kitajskega cesarstva. V ta študijski center so romali vedoželjni študentje iz vse dežele in tudi iz Japonske, kjer je Zhu Xijevo neokonfucianstvo kasneje prevzelo precej pomembno vlogo, saj je predstavljalo idejno osnovo šogunata. Po Zhu Xijevo smrti so ob votlini zgradili dva templja – eden je bil posvečen Konfuciju, drugi pa Zhu Xiju.

Zhu Xijev nauk pa ni povsod naletel na brezpogojno odobravanje. Med cesarskimi uradniki si je filozof nakopal precej sovražnikov. Hu Hong 胡宏, eden najvplivnejših politikov svojega časa, ga je denunciral kot nasprotnika cesarja in vodjo ilegalne uporniške skupine, ki naj bi načrtovala padec dinastije. Poleg tega naj bi se Zhu Xi ukvarjal s črno magijo. Posilil naj bi dve budistični nuni in si ju vzel za konkubini. Njegov nauk naj bi bil heretičen, zato naj bi ga bilo treba prepovedati. Vse te obtožbe so privedle do Zhu Xijeve odpustitve leta 1197. Njegovi sovražniki so zahtevali zanj smrtno kazen. Zhu Xi je mirno počakal na konec rzsodbe in ni pobegnil na sever, kjer bi se lahko priključil sovražnim plemenom, kar so v tistem času običajno počenjali uradniki, ki so padli v nemilost. Po tem se je v spremstvu več stotih privržencev vrnil v rodni kraj, kjer se je do smrti ukvarjal zgolj še s svojimi študijami in s poučevanjem.

Kot večina konfuciancev se je tudi Zhu Xi pri svojem delu v največji meri ukvarjal z izdajanjem, reinterpretacijo ter komentiranjem konfucianskih klasikov. Svojega filozofskega sistema Zhu Xi sam ni objavil, temveč ga je poučeval zgolj ustno ter ga razvijal v pismih kolegom. Njegove dispute s študenti so le-ti – po svojih zapiskih – izdali leta 1230 pod naslovom »Zhu Xijevo izreki« (*Zhu Xi yulei* 朱熹語類). Zbirka njegovih razprav in esejev, ki so nastali predvsem v obliki pisem, je kmalu zatem izšla pod naslovom »Zbrana dela mojstra Zhuja« (*Zhuji wenji* 朱子文集). Mandžurski cesar Kang Xi 康熙 je na

osnovi obeh navedenih del ukazal zbrati in izdati Zhu Xijev filozofski sistem. Tako je leta 1713, v obdobju dinastije Qing 清, izšlo še osrednje neokonfuciansko delo z naslovom »Cesarska kompilacija celotnega Zhu Xijevega dela« (Yu zuan Zhu Xi quan shu 御纂朱子全書).

### 12.5.2 Zhu Xijev filozofski sistem: sinteza etike in kozmogonije

Zhu Xijev filozofski sistem je osnovan na osnovnem bipolarnem paru, ki je udejanjen v konceptih li 理 (ideja, zakonitost, razum) in qi 氣 (materija, konsistenca, fluid).<sup>212</sup> Oba principa lahko obstajata samo hkrati, torej vsak od njiju v relaciji do drugega. Njunjo bistvo in nasprotje, ki vlada med njima, definira Zhu Xi takole:

»天地之間有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也，是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形.«

»Med nebom in zemljo sta li in qi. Li je načelo,<sup>213</sup> /ki obstaja/ nad oblikami<sup>214</sup> in predstavlja izvor živih bitij in stvari. Qi je snovnost (konsistenca), /ki obstaja/ pod oblikami in predstavlja orodje za življenje /rojstvo/ živih bitij in stvari. Zato morajo /vsa živa bitja in stvari/ nujno prejeti li, da dobijo občutja /svojo naravo/. Prav tako morajo nujno prejeti qi, da lahko dobijo obliko /formo/.« (Zhu Xi 1996, str. 5680)

Kljub dejstvu, da predstavljata oba navedena elementa komplementarni par, ki tvori osnovo vsega obstoječega, je Zhu Xijev dualizem – pod določenimi pogoji – možno obravnavati kot idealističnega. Kot je namreč razvidno iz naslednjega citata, Zhu Xi o materiji, materializaciji in o vsem materiliziranem nima prav visokega mnenja:

»問，先有理抑先有氣，曰，理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後，理無形，氣便粗有渣滓.«

»Vprašanje: ali je bil prej li ali qi? Odgovor: li ne more biti brez qija. Vendar je li nad oblikami, qi pa pod njimi. Če se na to ozremo z vidika fizike in metafizike, potlej moramo seveda upoštevati kronološka zaporedja /dob.: prej in potem/. Li je brez oblike, medtem ko je qi poln iztrebkov.« (p.t. Zhu Xi 2000, str. 137)

Na ta način bi se dal razumeti tudi njegov naslednji citat, iz katerega je razvidna Zhu Xijeva »nagnjenost« k idejnim sferam:

<sup>212</sup> V oklepajih so navedeni najpogostejši prevodi obeh osrednjih Zhu Xijevih konceptov, kakršne najdemo v zahodni sinološki literaturi. Nobeden od teh pojmov pa ne predstavlja prevoda, ki bi v popolnosti ustrežal, oziroma ki bi se v celotnem pomenskem spektru pokrival s kategorijama li in qi, kot ju definira Zhu Xi. Kljub temu, da gre pri sami razdelitvi načeloma za razmejitev med sfero ideje in materije, imata ti kategoriji v kulturnem kontekstu, v katerem sta nastali in ki ju označuje, določene konotacije, ki se razlikujejo od Zhu Xijevega sistema kategorizacije. Zato v pričujoči studiji obeh navedenih ključnih konceptov ne bomo prevajali.

<sup>213</sup> Izraz *dao* tukaj ni mišljen v izvirnem pomenu (»pot«), ne v daoističnem smislu vseobsežnega pranačela, pa tudi ne v klasično konfucianskem smislu etične smernice, temveč v prenesenem pomenu označuje metodo oziroma princip (načelo) bivanja.

<sup>214</sup> Tukaj spet naletimo na protofilozofski izraz *xingershang* (dob.: »nad obliko /formo/« oz. »nad oblikami /formami/«), ki se je kasneje uveljavil kot kitajski prevod zahodnega izraza »metafizika« (*xinershang xue*, dob.: nauk /veda/ o tistem, kar je nad obliko /formo/).

»先有個天理了，卻有氣，氣積為質，而性具焉.«

»Najprej je bil nebeški li, potem pa qi. Ko se zbere dovolj qija, nastane substanca /materija/. Tako se izpopolni narava /občutenje/.« (p.t., str. 136)

»是有理，後生是氣.«

»To /kar je/, je li. Kar se rodi potem, je qi. /Ali: Ko je li, potem se rodi qi/.« (p.t., str. 137)

Še bolj izrecno izrazi Zhu Xi prioritarno vlogo idejnega, torej načela li 理, v naslednjem odstavku:

»有是理，便有是氣，但理是本.«

»Če obstoja li, obstoja tudi qi; ampak li je izvirnejši.« (p.t., str. 136)

Qi je zelo tanka konsistenca, ki spominja na zrak ali izparino in je zelo podobna duhu (prim.: Forke, II, str. 173). Fizična materija nastane takrat, kadar se nakopiči dovolj qija 氣. Ločnica med materijo in idejo je torej pri Zhu Xiju še zelo tanka in često zbrisana. Kategorizacija, po kateri naj bi termin li 理 ustrezal ideji, qi 氣 pa materiji, je torej v veliki meri kljub vsemu plod pozahodenega razmišljanja in zato ni popolnoma umestna. Po Zhu Xiju lahko namreč tudi qi 氣 (v smislu substance) enačimo z duhom ali zavestjo:

»心者，氣之精爽.«

»Zavest je najfinejše jedro qija.« (p.t., str. 223)

Razmerje med obema pojavnima oblikama bivanja je torej še vedno komplementarno. Kljub temu se neokonfucianski koncept li 理 v modernih interpretacijah često enači s starogrškim logosom, največkrat na podlagi dejstva, da predstavlja tako naravne zakonitosti kot tudi najvišji in poslednji etični kriterij. Po drugi strani je koncept tovrstne organsko-strukturne povezanosti naravnih in (med)človeških dejavnikov bivanja osrednje načelo holistične kozmoontologije (gl. 13.2.1), ki tvori osnovo vseh specifičnih diskurzov kitajske klasike. To, kar je v neokonfucianskem pogledu na svet resnično novo, je dualna razčlenitev te holistične strukture na koncepta ideje in materije. Medtem ko je dao 道 v klasičnih diskurzih osnova vseh duhovnih in fizičnih elementov vesoljstva, se v neokonfucianskem diskurzu prikazuje zgolj na ravni metafizike, ki v sebi združuje tako naravne kot tudi etične zakonitosti.<sup>215</sup> Za »urejanje« konkretnih procesov, ki ustvarjajo, sooblikujejo in ohranjajo dinamiko fizikalnega sveta, je v tem sistemu »pristojen« koncept qi 氣, ki se udejanja skozi dualno strukturirane procese bipolarne, korelativne dinamike yina 陰 in yanga 陽.

Materialni pogoji življenja so okvir, ki ga ljudje ne moremo spreminjati, tako kot ne moremo spremeniti osnovnih fizičnih oblik svojih teles. Znotraj tega okvira pa imamo pravico in dolžnost živeti v čim tesnejšem soskladju z zakonitostmi vseobsežne urejenosti načela li 理, ki prevevajo družbo naravo in so izraz spontane resničnosti daota 道. Etika je pravzaprav tisto področje, na katerem je Zhu Xi ustvaril najmanj novega. Na tem področju se

<sup>215</sup> Osrednje etično načelo, ki predstavlja sedež petih kardinalnih konfucianskih kreposti, imenuje Zhu Xi v skladu s tradicijo torej še vedno dao. Na tej osnovi predstavlja dao pot, li pa »vzorec« t.j. način ali metodo njene konkretizacije. V tem smislu sta dao in li zanj skoraj sinonimna pojma (prim.: Forke II, str. 194): »Dao predstavlja veliko, univerzalno pot, li pa sistem stezic, ki razvejeno vodijo iz nje.«

je zadovoljil z razlagami in razvijanjem osrednjega dela klasične konfucianske morale, s tem, da jo je seveda uskladal s svojim filozofskim sistemom.

### 11.5.3 Formalne osnove: idealistični dualizem ali korelativna dialektika?

Komplementarna naravnost klasične kitajske dialektike pa tudi Zhu Xiju prepreči radikalno izpeljavo klasičnega idealizma. Njegove očitne simpatije do sfere idejnega ne morejo prebiti praga, ki vodi do popolne negacije sfere materialnega, torej do antiteze v smislu zahodnega razumevanja dialektičnega nasprotja. Li 理 je torej primarni princip, ne zgolj kot časovno prvotnejše načelo bivanja, temveč tudi v smislu – kot bomo videli kasneje – poslednje etične instance vsega bivajočega. In vendar je li 理 koncept, ki je neobhodno povezan s konceptom qija 氣. Če namreč ni oblik in materializacije, ugotavlja Zhu Xi, potem ostaja tudi eksistenca lija 理 brezpredmetna, neosnovana v dobesednem smislu:

»理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理，然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處.«

»Pravzaprav pri li in qi ne moremo govoriti o kronološkem zaporedju /dob.: prej in potem/. Če pa jima že na vsak način hočemo slediti vse do izvora, potem moramo reči, da je bil najprej li. Vendar pa to ni neka ločena stvar, ker obstoja v qiju. Brez qija se li ne bi imel kam dati /bi bil brez osnove/.« (Zhu Xi 2000, str. 137)

Kot smo že omenili v prejšnjem poglavju, je Zhu Xi podrobneje razčlenil tudi načela logičnega sklepanja, katera sta ponovno uporabila brata Cheng. Tako velja Zhu Xi za prvega starokitajskega filozofa, ki je utemeljil načeli induktivnega in deduktivnega sklepanja:

»大凡為學有兩樣，一者是自下面做上去，一者是自上面做下來.«

»Poznamo dve vrsti splošnih postopkov raziskovanja; prva je razčlenitev od spodaj navzgor; druga pa razčlenitev od zgoraj navzdol.« (c.p. He Yingcan, str. 257)

Kaj torej pomeni takozvani postopek »razčlenitve od spodaj navzgor«? Zhu Xi ga takole podrobneje razloži:

»便是就事上旋尋個道理湊合將去，得到上面極處亦只一理.«

»To pomeni, da v predmetih poiščemo načela, ter jih potem, ko smo poiskali njihov skrajni pol, združimo v eno samo.« (p.t.)

Še nazorneje to razloži v naslednjem odstavku:

»零零碎碎湊合起來，不知不覺自然醒悟«

»Če združimo vse razpršene podrobnosti (v en sam princip), se bo ta kar sam od sebe pokazal.« (p.t.)

Ta postopek temelji na načelu »raziskovanja stvari« (ge wu 格物), ki je po Zhu Xiju proces razčlenjevanja oziroma indeksiranja stvarnosti, o katerem pravi:

»格物是遂物格將去.«

»(Načelo) indeksiranja stvarnosti pomeni, da poiščeš v stvareh kriterij razčlenjevanja.« (p.t.)

»格物是零細說.«

»Indeksiranje stvarnosti je nauk o razčlenjevanju.« (p.t.)

»格物是物物上窮理之理.«

»Indeksiranje stvarnosti pomeni, da v načelih vseh posameznih predmetov poiščeš skupno načelo.« (p.t.)

Sodobni kitajski teoretik Cui Qingtian 崔清田 vidi v teh Zhu Xijevih principih postopek induktivnega sklepanja:

»顯然, 所謂的, 自下面做上去‘相當於傳統邏輯的歸納法.«

»Popolnoma jasno je torej, da predstavlja Zhu Xijev princip ‘razčlenitve od spodaj navzgor’ induktivno metodo tradicionalne logike.« (He Yingcan, *Logično mišljenje*, str. 257)

Analogno velja njegov princip »razčlenitve od zgoraj navzdol« za postopek uporabe deduktivne metode (*prim. p.t.*, str. 257–260).

#### 12.5.4 Pozicija realizma v polarizaciji spoznavnih teorij

Zhu Xi je pomemben tudi zato, ker je sestavil prvo sintezo neokonfucianstva, katerega filozofija se je v njegovem času že pričela cepiti na dve, med seboj konkurenčni struji. Ta naloga je bila težja, predvsem pa pomembnejša, kot se zdi na prvi pogled, zlasti, če si poskušamo priklicati pred oči krizni zunanjepolitični položaj takratne Kitajske.<sup>216</sup>

Nastavki epistemološkega razcepa so bili vidni celo pri tistih utemeljiteljih konfucianstva, ki – vsaj na prvi pogled – vselej nastopajo popolnoma enotno. Kot smo že omenili, je osrednje delo bratov Cheng izdano skupaj, zato je večinoma težko presoditi, kateri deli njune filozofije so čigavi. Vsekakor velja, da je že v njunem delu zaznati določene tendence polarizacije neokonfucianstva, ki je v večjem obsegu prišla do izraza šele precej kasneje.

Ta polarizacija je najvidnejša prav na področju spoznavnih teorij. V glavnem gre tukaj za dva epistemološka tokova, katera je zahodna sinologija poimenovala z izrazi »realistična« oziroma »idealistična« ali »intuicionalistična« filozofija. Ti, razmeroma novi struji temeljita na obeh novih klasikih, ki sta prevzeta iz kanona »Knjige ritualov 禮記«. Epistemologija idealistične oziroma intuicionalistične smeri temelji na »Vzvišenem nauku 大學«, ki postulira *raziskovanje stvari* (*ge wu* 格物) v smislu *izpopolnjevanja znanja* (*zhizhi* 至知). Tovrstne smernice so v svojih filozofijah zastopali zlasti Han Yu (韓愈), Zhou Dunyi (周敦頤) in Cheng Hao (程顥). Intuicionalistična spoznavna teorija novega veka pa večinoma izhaja iz »*Nauka o sredini* 中庸« in se zavzema za spoznavanje resničnosti skozi meditativnejšo prakso *samotnega osredotočanja* (*shen du* 慎獨). Predstavniki tovrstnih epistemoloških smernic so bili zlasti Li Ao (李翱.), Zhang Zai (張載) in Cheng Yi (程頤).

Zgodovina kitajske filozofije uvršča Zhu Xija v okvir realistične epistemologije. Tako je izpopolnjevanje znanja (*zhi zhi* 至知) s pomočjo raziskovanja stvari (*ge wu* 格物) tudi zanj osnova vsakršnega resničnega spoznanja:

»以格物至知為先.«

»Pri izpopolnjevanju znanja je najpomembnejše raziskovanje stvari.« (*cit. po Xia*, 2. str. 113)

<sup>216</sup> Hankitajska država je v prvih stoletjih drugega tisočletja za vsaj delno ohranitev svoje hegemonije nujno potrebovala vnovično poenotenje ter stabilizacijo idejnega ogrodja politične filozofije.

Pod raziskovanjem stvari Zhu Xi, podobno kot Shao Yong 邵雍, razume razumsko spoznavanje njihovih objektivnih lastnosti. Zato tudi on poudarja razliko med subjektivnim in objektivnim spoznanjem:

»自有主客之辨; 不得以此字訓彼字也。«

»Tukaj je treba razlikovati med subjektivnostjo in objektivnostjo; nikakor ne smemo zamenjevati enega z drugim.« (p.t., str. 115)

V skladu z njegovo osrednjo vlogo stvaritelja mojstrsko izdelane kompilacije pa mu je uspelo tudi na tem področju izdelati sintezo; tako je meditativne struje idealistične epistemologije elegantno vključil v realistično spoznavno teorijo. Osrednji dejavnik te miselne integracije predstavlja njegova reinterpretacija osrednjega pojma *samotnega osredotočanja* (*shen du* 慎獨). Ta pojem, ki je izvorno izražal metodo spoznavanja resničnosti prek introspektivnega spoznavanja struktur lastne notranjosti, je opredelil skozi optiko konfucianskih etičnih konotacij. Koncept »*shen du* 慎獨«, ki ga tukaj prevajamo kot »*samotno osredotočenje*« ali »*osredotočanje v osami*«, lahko namreč pomeni tudi »*osredotočanje nase*«, »*biti pozoren nase*« ali »*biti pozoren na (svojo) samoto (osamo)*«. Zhu Xi je ta termin interpretiral v slednjem smislu. Njegova trezno-realistična razlaga te fraze plemenitniku naroča, da mora v svojem razmišljanju in vedenju biti še posebno pozoren, kadar je sam, t.j. brez nadzora (in morebitnih opozoril) soljudi (*prim. Bauer, 2000, str. 267*). V takšni obliki so ta osrednji pojem intuicionalistične epistemologije brez nadaljnega lahko sprejeli tudi predstavniki realistične struje.



## VI POTI SPOZNA(VA)NJA

### 13 SPECIFIKA TRADICIONALNE KITAJSKE EPISTEMOLOGIJE

V obdobju nastanka najvplivnejših filozofskih diskurzov antične Kitajske je bila torej prav harmonizacija<sup>217</sup> skupnosti tisti osrednji cilj, h kateremu je stremelo vsakršno spoznanje. Na oblikovanje tovrstne ključne epistemološke motivacije so zagotovo vplivali tudi specifični pogoji ekonomsko-politične tranzicije ter z njo povezane socialne nestabilnosti takratne Kitajske. Prav zaradi posebnosti teh pogojev je večina najvplivnejših teorij uresničevanje postulata harmonizacije enačila s potrebo po poenotenju temeljnih družbenih konvencij, kamor brez dvoma sodi tudi jezik. Čeravno je bilo torej usklajevanje in formalizirano urejanje družbenih interakcij večinoma dojeta kot temelj vseh spoznavnih procesov, je večina epistemoloških iztočnic<sup>218</sup> v svojih spoznavnih metodah izhajala iz postulata samorefleksije. V okviru specifikke antičnih kitajskih svetovnih nazorov samorefleksija posameznika namreč ni v nasprotju z mehanizmi urejanja medčloveških odnosov v družbi. Vsaka samorefleksija je v tem okviru namreč osnovana na holističnem razumevanju sveta, ki je strukturirano kot interaktivni odnos človeka s svetom (*tian ren heyi* 天人合一), torej s kozmosom kot celoto narave in družbe. Samorefleksija kot osnova vsakršnega spoznanja torej izhaja iz zavedanja vpetosti oziroma organske vraščenosti lastnega bivanja v (razumsko) neoprijemljive konstitutivne strukture tega<sup>219</sup> kozmosa. Kot smo že omenili, je tak tip spoznavnih metod pogojen s »specifično človeškim« zavedanjem, ki ni zgolj čutne, temveč tudi kognitivno-jezikovne narave. Zato ni naključje, da so ključni problemi klasičnih kitajskih epistemologij vselej povezani z raziskovanjem oziroma obravnavanjem razmerja med zaznavanjem in dojetanjem na eni ter interpretacijo in posredovanjem na drugi strani. Harmonična urejenost, ki predstavlja osrednji cilj apriorno pragmatičnih spoznavnih teorij obdobja kitajske klasike, je v tem okviru seveda nujno povezana z vprašanji jezika in njegovega razmerja do resničnosti.

Pomemben problem, ki je sooblikoval osrednja vprašanja starokitajske epistemologije, je zato prihajal do izraza v načelnem vprašanju, ali jezik oziroma jezikovni izrazi (*yan* 言) kot taki sploh lahko izrazijo kompleksnost pomenov (*yi* 意).

<sup>217</sup> Oziroma, nekoliko manj poetično izraženo, red in mir v družbi.

<sup>218</sup> Te iztočnice bi morda lahko imenovali tudi protoepistemologije.

<sup>219</sup> ... ali onega ... morda pa kakšnega tretjega ...?

Tovrstni disputi pa niso obstali na tej abstraktno-načelni ravni; zaradi inherentne povezanosti (spo)znanja in družbene prakse so se najvplivnejše debate o vprašanju razmerja med jezikom in resničnostjo osredotočile na konkretnije iztočnice. Potreba po poenotenju glavnih konvencij, ki urejajo družbene interakcije, je namreč zahtevala tudi univerzalizacijo tistih struktur, ki služijo kot formalno ogrodje teh interakcij. To pa seveda spet pomeni, da je bila potreba po poenotenju oziroma normiranju jezika in njegovih struktur vseskozi v središču (proto)epistemoloških prizadevanj klasične Kitajske. Uresničevanje te urejenosti torej predpostavlja univerzalizacijo jezikovnih struktur, ki naj bi služile kot formalno ogrodje družbenega sporazumevanja. Zato ni naključje, da je problem stvarnosti (*shi* 實) in njenega poimenovanja (*ming* 名) oziroma problem njenega medsebojnega razmerja postal temeljno epistemološko vprašanje kitajske antike.

Seveda se pri tovrstnem izhodišču takoj na začetku pojavi vprašanje po normativnem kriteriju, prek katerega naj bi se to razmerje strukturiralo. Normiranje oziroma kontinuiranost (*chang* 常) jezika mora potekati v skladu s formalnimi premisami binarno strukturiranega (*shi* : *fei* 是 : 非) vrednotenja (*bian* 辨), ki hkrati določa oziroma pogojuje tudi strukturno urejenost vsakršnega (tako kozmičnega kot tudi družbenega in individualnega) bivanja (*dao* 道). Šele ko bodo izpolnjeni ti pogoji, bo hkrati dosežen tudi končni cilj pragmatično naravnanih epistemoloških prizadevanj klasičnih diskurzov: vsak jezikovni izraz, vsako ime (*ming* 名) se bo uporabljalo v skladu z zakonitostmi, ki pogojujejo stvarnost (*shi* 實).

### 13.1 POVZETEK TEMELJNIH KATEGORIJ

#### 13.1.1 Znanje (*zhi* 知) in izvajanje (*xing* 行)

V okviru diskurzov, ki obravnavajo razmerje med stvarnostjo (*shi* 實) in njenim poimenovanjem (*ming* 名), je znanje (*zhi* 知) torej dojeto predvsem kot spozna(va)nje oziroma prepoznavanje (*shi* 識) strukturnih zakonitosti vseobsežne poti (*dao* 道), ki se – med vsemi drugimi entitetami bivanja – odraža tudi v jezikovnih izrazih.

Kot v vsaki kulturi je znanje oziroma način njegovega pridobivanja (spoznavna metoda) dojeto kot pomemben faktor sooblikovanja človeške eksistence. V okviru holističnega svetovnega nazora, kakršen je prevladoval v antični kitajski kulturi, je spoznavanje resničnosti torej nujno povezano z dejavnim vključevanjem človeka v interaktivni odnos z njegovim družbenim in naravnim okoljem. Kot rečeno, je zato tudi znanje (*zhi* 知) tukaj dojeto kot vrednota, ki je neobhodno in neločljivo povezana s človeško aktivnostjo oziroma z izvajanjem (*xing* 行) družbene prakse. Za prevladujoče diskurze (konfucianstvo, moizem, daoizem) pomeni učenje znanja hkrati tudi učenje delovanja v skladu s priučenim poznavanjem oziroma razumevanjem resničnosti. To interaktivno razmerje človeka s svetom je pogojeno z dinamičnim odnosom med zunanjim okoljem, s katerim je neločljivo povezan, ter inherentnimi vidiki njegove notranjosti (*xin* 心), ki prek človeških dejavnosti (*wei* 為) sooblikujejo »zunanji« svet. Proces pridobivanja »resničnega« oziroma »prav(ilm)ega« znanja (*chang zhi* 常知), ki je samo po sebi primarno subjektivno pogojeno, se torej uresničuje na podlagi prepoznavanja (*shi* 識) trajnih zakonitosti večne premene bivanja (*chang dao* 常道).

Tukaj že naletimo na prvo bistveno razliko, ki določa često kontradiktorne spoznavne metode znotraj različnih klasičnih teorij. Pri tem namreč ne moremo mimo dejstva, da je tovrstna objektivizacija znanja prek »priučevanja«, torej socializacije, legitimna izključno v tistih osrednjih idejnih konceptih, ki so prevladali v državnih doktrinah starokitajske klasike, zlasti znotraj konfucianstva. Za antijezikovno strujo epistemoloških teorij (gl. 13.4.2), še posebej za njene daoistične predstavnike, je bila objektivna resničnost sestavni del primarne konstitucije človeške notranjosti (*xin* 心). Socializacija v smislu »priučevanja« pravilnega znanja in pravih dejavnosti (*wei* 為) je torej zanje pomenila kvečjemu moteč faktor v procesu prepoznavanja.

### 13.1.2 Ubeseđenje (*yan* 言) pomena (*yi* 意)

Eden osrednjih problemov starokitajske epistemologije se je zrcalil tudi v vselej vnovičnem postavljanju vprašanj o zmožnosti posredovanja spoznanja. Ta sklop vprašanj je v zgodovini kitajske filozofije običajno povzet v razpravah o binarni kategoriji, ki izraža razmerje med besedo (*yan* 言) in pomenom (*yi* 意).

»從語言認識的角度看，言，辭是語言，文字，象是摹擬事物的現象的符號，意則是思想認識。所謂言意之辯也就是辯論語言文字能否把一個人對事物的最複雜的現象的思想認識表達出來的問題。這包括名與實，語言與思維的關係，屬於邏輯哲學問題。«

»Z vidika jezika so jezikovni izrazi (*yan*) in besede (*ci*) del govornice in pisave, medtem ko so /trigramske/ podobe (*xiang*) simbolni izrazi pojavnosti predmetov. Pomen (*yi*) pa je miselno spoznavanje. Tako imenovane debate o jeziku (*yan*) in pomenu (*yi*) so torej obravnavale vprašanje o tem, ali lahko jezik in pisava sploh izrazita človeška miselna spoznanja najkompleksnejših pojavov. To vprašanje torej obravnava razmerje med poimenovanji (*ming*) in stvarnostjo (*shi*), med jezikom in kognicijo, in sodi v področje filozofije logike.« (Cai Boming, str. 189)

Ena najzgodnejših obravnav tega vprašanja je zapisana v konfucianskih komentarjih Knjigi premen (Zhou Yi 周易), kjer prvič naletimo na frazo, ki se je kasneje skozi stoletja uporabljala kot temeljni teorem, ki ga je bilo treba – pač glede na splošno epistemološko usmerjenost šole, katere nauk je posamezni filozof zastopal – bodisi potrditi bodisi ovreči. Ta teorem se je glasil:

»言不盡意。«

»Jezik ne more /popolnoma/ izraziti pomenov.« (prim. p.t.),

Nasprotno stališče pa je v zgodovini kitajske filozofije običajno povzeto v

»言盡意論«,

»postulatu o jeziku kot popolnem izrazu pomenov« (p.t.).

Najbolj živahna je postala ta debata po obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220). Glavna predstavnika kontradiktornih stališč o tem vprašanju sta Wang Bi 王弼 (prim. 10.3.5) in Ouyang Jian 歐陽建. Prvi zagovarja stališče o nemožnosti jezikovnega izraza popolnega pomena, drugi je nasprotnega mnenja.

### 13.1.3 Dao 道 (pot) spoznanja

Tisti del osnovne strukture bivanja (*chang dao* 常道), ki je »pristojen« za urejanje razmerja med stvarnostjo in imeni človeškega sveta, ne določa zgolj pomenskih okvirov ter posamičnih jezikovnih izrazov (*ming* 名), temveč hkrati determinira tudi njihovo »pravilno (*zheng* 正)«<sup>220</sup> uporabo. Tu gre torej za tisti vidik vseobsežne in vsepreveva-joče »poti« (*dao* 道), ki se odraža v jeziku in predstavlja osnovo urejene komunikacije, katera je zopet temelj harmonične urejenosti družbe. Dao 道 je v osnovi vselej dojet kot kozmoontološka pot, t.j. kot kontinuiran, dinamičen proces transcendenčnih premen, ki se manifestirajo tako v poslednji »absolutnosti« oziroma brezimnosti (*wu ming* 無名) kot tudi v vsakem konkretnem elementu vsega obstoječega (*wan wu* 萬物). Zato lahko ta konkretni epistemološki vidik njegove strukture poimenujemo z izrazom »dao jezika« ali »jezikovni dao«.<sup>221</sup> Temeljna vprašanja klasičnih epistemoloških diskurzov kitajske antike so se zato oblikovala kot iskanje takšnega jezikovnega daota, ki ustreza naravnim predispozicijam vseobsežnega, »absolutnega«, torej nepoimnljivega (*wu ming* 無名) in večnega (*chang* 常) daota. Uresničevanje postulata harmoničnosti namreč zahteva, da se osnovna struktura daotove celote, ki je dojeta kot enota nešteti različnosti, pokriva z osnovno strukturo vsakega od njenih posamičnih, konstitutivnih elementov.

### 13.1.4 Večnost ali trajnost (*chang* 常) kot norma

Tukaj gre torej za vprašanje o tem, kakšno oziroma katero strukturo poimenovanja stvarnosti je potrebno normirati kot pravilno (*zheng* 正), če hočemo doseči skladje sveta in posameznika, narave in družbe. Predpostavka normiranja jezika je tukaj dojeta kot proces kontinuiranosti njegove strukture. Z drugimi besedami: kakšna ali katera struktura poimenovanja mora postati trajna oziroma večna (*chang* 常), da bo jezik v smislu poimenovanja stvarnosti ustrežal večnosti oziroma trajnosti vseobsežnega, univerzalnega daota? *Trajni dao* (*chang dao* 常道) – ne glede na to, ali gre za njegovo univerzalno, ali za katero njegovih delnih manifestacij – namreč ne potrebuje nikakršnih nadaljnjih popravkov. Koncept večnosti oziroma trajnosti (*chang* 常) je torej dojet kot osnovna norma, po kateri se ravna in iz katere izhajajo premene, kot osnova vsega obstoječega.

### 13.1.5 Razmerje imena/poimenovanja (*ming* 名) in stvarnosti (*shi* 實)

Osrednji predmet, na katerega se to normiranje stvarnosti (*shi* 實) nanaša, je torej jezik oziroma njegova struktura. Ta je dojeta kot izrazni mehanizem, ki je sestavljen iz besed oziroma besednih zvez (*yan* 言), stavkov oziroma sodb (*ci* 辭), ter naukov oziroma teorij (*shuo* 說, *lun* 論).<sup>222</sup> Imena oziroma poimenovanja (*ming* 名) fungirajo znotraj teh elementov kot neke vrste semantični ključi, ki odločajo o vrednostni konotaciji teh elementov. Medtem ko tvorijo besede, stavki in nauki sami po sebi zgolj poljubne (in zato zamenljive) morfološke manifestacije izražanja, prevzemajo imena znotraj jezika arbitrar-

---

<sup>220</sup> »Zheng 正«, torej »pravilnost«, zaobjema tukaj tako etične kot tudi funkcionalne konotacije.

<sup>221</sup> Chad Hansen imenuje ta vidik daota »linguistic dao« (*prim: Hansen 1989, str. 108*).

<sup>222</sup> Z izjemo termina *ci* 辭 lahko vse navedene besede nastopajo tudi v glagolski funkciji; termin *yan* 言 pa poleg tega včasih izraža tudi jezik in pisavo na splošno.

no funkcijo, ki nosi v sebi pomenske esence, katere pripisuje posamičnim morfološkim izrazom.<sup>223</sup> Ta pomenska esenca, ki je zaobjeta v posamičnih imenih, vsebuje tako etične kot tudi tehnično funkcionalne elemente, zakaj prevladujoči etični diskurzi starokitajske klasike so v bistvu vselej izhajali iz socialno-aplikativnih postulatov.<sup>224</sup> Imena (*ming* 名) predstavljajo torej ključne pravilnega »dekodiranja« stvarnosti in so zato dojeti kot osnovni kriteriji učinkovite komunikacije.

### 13.1.6 Binarna struktura razločevanja (*bian* 辨): načelo potrditve (*shi* 是) in zanikanja (*fei* 非)

Proces tovrstnega dekodiranja poteka na ravni binarno ustrojenega izbora elementov, ki se v okviru pravilnega, torej jezikovnemu daotu ustrežajočega jezika bodisi potrdijo, bodisi zanikajo. V terminologiji klasične kitajščine se ta proces imenuje (*bian* 辨). *Bian* v dobesednem prevodu pomeni »razločevanje« in predstavlja v tem okviru osnovni selektivni kriterij, ki ločuje posamične elemente dojete stvarnosti na afirmativne (*shi* 是) in negativne (*fei* 非) komponente. Prvi izhajajo iz koncepta sebstva v smislu identifikacije in zaobjemajo pomenski spekter resničnosti ter pravilnosti, drugi predstavljajo sfero drugega, ne-identičnega in se kažejo v semantiki neresničnega in napačnega.

## 13.2 ONTOLOŠKE PREDPOSTAVKE SPOZNA(VA)NJA

Strukture in kategorije mišljenja so vselej povezane s sociopolitičnimi in ekonomskimi razvoji družb, v katerih nastanejo in se uporabljajo. Tako so različne oblike formalnih logik, ki se uporabljajo v različnih kulturnih skupnostih, seveda vselej povezane z različnimi kulturnimi ozadji. Vse te oblike kognitivnega razčlenjevanja stvarnosti pa – vsem formalnim razlikam navkljub – vselej temelje na »realni logiki«, brez katere teoretična spoznanja sploh ne bi bila mogoča. Vsaka oblika formalne logike je tesno povezana z ustrojem jezika, v katerem je nastala in katerega sooblikuje.

Tako naj bi »evropske« kulture lahko prevzele bistvene elemente Aristotelove logike zato, ker so njihovi jeziki osnovani v enakih temeljnih strukturah kot starogrški.

*»What functions as the mediation for such a quest for ontological being which gives rise to all major metaphysical systems in the western philosophical tradition has been always an intriguing and challenging question. If we compare and contrast the Greek quest for ontological being (called einai) in Western philosophy with the Chinese search for cosmological becoming (called the dao) in the Chinese philosophy, one important answer*

<sup>223</sup> Imena (*ming* 名) v tem pomenu spominjajo na Seiffertovo definicijo termina pojem (*prim.*: Seiffert, str. 39–42). Tukaj velja omeniti tudi Wang Bijeho 王弼 (226–249) razlikovanje termina *ming* 名 kot izraza objektivnega poimenovanja, za razliko od termina *cheng* 稱, ki predstavlja subjektivno pogojeno poimenovanje predmetov v stvarnosti (»名也者, 定彼者也, 稱也者, 從謂者也« *prim. Cai Boming*, str. 191).

<sup>224</sup> Vsebinski spori med t.i.m. tradicionalistično (konfucianizem) in utilitaristično (moizem) strujo starokitajske epistemologije, ki jih bomo obravnavali v nadaljevanju (*gl.* 13.4.1), niso izhajali iz te načelne predpostavke, ki je bila obema skupna, temveč iz vprašanja o najustreznejši metodi za njeno uresničevanje.

*derives from the nature of language in use. Both as a vehicle of thinking and as a form of life, language both represents and makes the initial difference. As a phonetic language,<sup>225</sup> the Greek language is auditorily orientated and tends to present a world of meaning in separation from a world of concrete things. For there is nothing in the phonetic symbols of the Greek language to suggest the presence of sensible objects, this easily leads to conceptual abstractions, certainly more easily than would an image-language such as Chinese language. The separation of the sensible of the non-sensible can thus become an inherent tendency in the use of a phonetic language just as the cohesion of the sensible with the non-sensible can become a fundamental feature of the use of an image – language.» (Cheng Chung – Ying 1989, str. 167)*

### 13.2.1 Splošno: dao 道 in vse obstoječe (wan wu 萬物)

Prav glagol »biti« (z vsemi njegovimi nesrečno zapletenimi pomenskimi konotacijami vred) predstavlja tukaj pojem, katerega obstoj je nujen, in sicer ne samo v funkciji kopule, temveč tudi v smislu določitve eksistence. Iz mnogoplastnosti tega glagola, ki je pomensko povezan s pojmom identitete, izhaja vrsta filozofskih problemov. Glagol »biti« je v evropskih jezikih mogoče uporabiti v funkciji povedka. Struktura »osebek – povedek« pa je spet neobhodno povezana z eno osrednjih kategorij »zahodne« ontologije, namreč s pojmom »substance«. To, za kar pravimo, da »je«, mora tudi obstojati.

Kitajski jezik ne pozna (in seveda ne potrebuje) glagola »biti« kot definicije obstoja, ki bi lahko – in hkrati morala – znotraj strukture »osebek – povedek« ponazarjala načeli identitete in diference. Zato tudi ni čudno, da v filozofskih in religijskih konceptih, ki so skozi zgodovinske razvoje »avtohton« nastajale na Kitajskem, zaman iščemo idejo najvišje oblike bivanja, ali idejo Absolutnega. (Oba pojma sta neobhodno povezana s kategorijo substance. Tudi tukaj gre, mimogrede rečeno, za pomensko kategorijo, ki v klasični kitajščini – v tej obliki – ni obstajala.<sup>226</sup>) Tudi definicije se v kitajščini ne tvorijo kot izenačenja med definirajočim in definiranim, temveč zadošča, da se določen izraz ponazori z drugim podobnega (pojmovno sorodnega) pomena. Tovrstno mišljenje torej ostaja v okviru jezika, medtem ko se »evropska« formalna logika želi osvoboditi spon neoprijemljivosti njegove širine. Kakorkoli – strukturne razlike v indoevropskih in sino-tibetanskih jezikih so, skupaj z metodičnimi razlikami v fonetičnih in ideogramskih pisavah, pomembno vplivale na kontrast

*»between the metaphysical orientation of the Greek quest for ontological being and the metaphysical orientation of the Chinese search for cosmological becoming ...*

*Whereas being separates itself absolutely from the changing phenomenon of nature, the dao never leaves things behind or aside but always embraces them in change. Whereas*

---

<sup>225</sup> Kot večina Kitajcev in Kitajk tudi profesor Cheng v svojem razumevanju »jezika« ne razlikuje med govorico in pisavo. Vzrok za to, na Kitajskem precej razširjeno stališče je najbrž povezano z dejstvom, da pomen kitajskega termina wen 文, ki se največkrat prevaja z izrazom »jezik«, zaobjema oboje, torej tako govorico kot tudi pisavo. V pričujočem citatu avtor seveda misli predvsem na specifične razlike med fonetičnimi in piktogramskimi pisavami.

<sup>226</sup> Še najbližje temu pojmu je verjetno izraz »ti 體«, ki je izvorno pomenil »telo«.



*being denies reality to things in change and therefore condemns becoming to unreality, the dao imparts both, being and becoming, thus making being and becoming equivalent. Whereas being transcends the world by being self-identical, the dao immerses itself in the world by producing difference and variety. Whereas being is the object of pure thinking, the dao is the effect of a process of profound experiencing, including feeling and perception. Thus being becomes the exclusive subject of ontology by excluding cosmology, whereas the dao bridges the gap between ontology and cosmology by including both.» (Cheng Chung – Ying 1989, str. 167)<sup>227</sup>*

Tako je že sama ontologija, torej nekakšna »veda o biti«, kitajski tradiciji nujno tuja. Izrazi, s katerimi se je pojem ontologije običajno prevajal v kitajščino, so nastajali šele konec devetnajstega stoletja, skupaj s potrebo poimenovanja tega, v zahodni epistemologiji dokaj osrednjega koncepta. Po prvi polovici dvajsetega stoletja se je v L.R. Kitajski za poimenovanje nomena, substance oziroma biti udomačil izraz »benti 本體« (»izvorna pojavnost«, »izvorna substanca« oziroma, dobesedno: »korenine telesnosti«).

*»It must be noted that the ontological is intended to express the notion of original substance (benti), not the notion of Being, so the ontological refers to that which pertains to the benti which unifies the meaning of origin (ben) and base or substance (ti). Ti refers to both the bone frame of human body which gives the human body its shape and to the base and centre of human activities, that is, ti is the unchanging base and the framework for a system of activities on the other.« (p.t., str. 174)*

Izraz »benti (本體)« pa je hkrati tesno povezan z epistemološkimi vidiki stvarnosti. Drugi zlog te sestavljenke namreč nastopa tudi v glagolski funkciji, v kateri lahko pomeni materializiranje, konkretizacijo ali utelešanje, ali pa osebno izkustvo nečesa.<sup>228</sup> »Ti 體« je asimilacijski proces pridobivanja izkustvenega znanja, saj vsebuje tudi pomenske konotacije razumevanja v smislu integracije z objektom zaznanega. Tudi za ta proces dinamične integracije je značilna interakcija, kajti to, kar se utelesi na ravni konkretnih pojavnosti, postane v njem hkrati del tega, kar uteleša, ne da bi se pri tem spremenila identiteta utelešenega. Zato izraža »ti 體« tudi hkratno razumevanje integracije in harmonizacije.

V ostalih področjih kitajskega jezikovno-kulturnega kroga (Tajvan, Hong Kong, Singapur) se kot prevod zahodnih konceptov bivanja, biti ali bivajočega, v glavnem uporablja izraz »cunyou 存有« (»obstoj danosti«, »obstoječa prisotnost«).<sup>229</sup> Analogno se torej tudi za poimenovanje ontologije uporablja na eni strani izraz »benti lun 本體論«, na drugi »cunyou lun 存有論«.<sup>230</sup> Osrednji problem oziroma težavnost pri prevodu pojmov bivanja, bivajočega in biti po vsej verjetnosti izhaja iz različnega pojmovanja oziroma iz različne dinamike dojemanja resničnosti.

<sup>227</sup> Zato predlaga Cheng za opisovanje specifično kitajske ontologije izraz »kozmoontologija«.

<sup>228</sup> Oba pomena sta ohranjena tudi v sodobni kitajščini (»tixian 體現« = konkretna manifestacija, »tihui 體會« = osebno izkusiti).

<sup>229</sup> Kot vidimo, izraza »benti 本體« in »cunyou 存有« nista posebej sorodna ne v fonetičnem, ne v pomenskem smislu. Čeprav oba izražata bivajočo substanco oziroma bivanja substance, je razlika med njima jasno opazna: medtem ko prvi poudarja substanco, je pri drugem pomembnejši pomen bivanja.

<sup>230</sup> »Lun 論« pomeni nauk ali teorijo.



Prva, t.im. »evropska« metoda dojetanja temelji na statičnih izsekih stvarnosti, katere v procesih kognitivne dinamike osmisli, torej na nek način konkretizira. V okviru formalnih zakonitosti njenih spoznavnih metod in specifične dialektike, ki iz njih sledi, poteka zveza z resničnostjo na ravni abstraktnih kategorij. Le-te je možno aplicirati na določena, natanko definirana stanja konkretne dejanskosti. Temelj tovrstne percepcije je torej abstrahirana teorija, njen rezultat pa konkretna definicija.

V okviru klasične kitajske miselnosti pa tvori interpretacija, ki je ločena od socialne prakse, »zgolj« puhlo abstrakcijo (*prim.: Laozi 2001, 1/ str.1*). Celovitost tako dojete resničnosti (*dao 道*) namreč združuje vse vidike stvarnosti in dejanskosti, ki se manifestirajo v »desetisočih stvareh« (*wan wu 萬物*), torej v vsem obstoječem. Ta resničnost je vsak hip in povsod konkretna (*wan wu 萬物*), vendar v svoji nenehni premeni popolnoma neoprijemljiva (*dao 道*). Njene neoprijemljivosti namreč ne preseže nobena, še tako radikalna transcendenca.

### 13.2.2 Prisotnost in odsotnost (*you 有/ wu 無*)

Kot smo omenili že v poglavju o Laozijevem Dao de jingu (*gl. 6.2*), si sodobni teoretiki še vedno niso edini glede splošno veljavne interpretacije strukturnega razmerja med osrednjimi koncepti njegove filozofije. Pri tem gre za razmerje med potjo (*dao 道*), prisotnostjo (*you 有*) in odsotnostjo (*wu 無*).

Kot rečeno, se oba slednja termina v indoevropske jezike običajno prevajata s termini, kot so »bit, bivanje, bivajoče« oziroma »ne-bit, ne-bivanje, ne-bivajoče«.<sup>231</sup> Ker pa se pomenske konotacije teh terminov, kot bomo videli v nadaljevanju, ne pokrivajo s tem, kar izražata koncepta *you* in *wu*, sem se sama odločila za neposrednejši prevod (*you 有 = prisotnost, wu 無 = odsotnost*), ki je hkrati pomensko (vrednostno) nevtralnejši od večine zgoraj navedenih terminov. Vprašanje o strukturi razmerja med temi koncepti ni tako nebistveno, kot se morda zdi na prvi pogled, kajti formalna zakoličenost interakcije med omenjenimi koncepti vsekakor merodajno vpliva na temeljne ontološke, s tem pa tudi epistemološke predpostavke klasičnih filozofskih diskurzov tradicionalne Kitajske. Dejstvo, da so v sodobni teoriji prevladale štiri možne interpretacije tega interaktivnega razmerja, in dejstvo, da za vsako od teh štirih interpretacij stoji vsaj ena sinološka avtoriteta, skupaj z vrsto pristašev, nam lahko da misliti. Naj za začetek navedem vse štiri omenjene hipoteze, skupaj z argumenti, ki jih kot verifikacije navajajo njihovi najpomembnejši predstavniki.

#### 1. Hu Shi 胡適 in Feng Youlan 馮: pot je enaka odsotnosti

Hu Shi je v svojem »*Orisu zgodovine kitajske filozofije*« (中國哲學史大綱) zapisal:

»老子所說的‘無’與‘道’，簡直是一樣的。所以他即說，‘道生一，一生二，二生三，三生萬物’。一方面又說：‘天地萬物生與有，有生於無’：道與無同是萬物的母，可是道就是無，無就是道。«

<sup>231</sup> Včasih naletimo tudi na prevode, kot npr. »polnost« in »praznina«, ali »afirmativni« in »negacijski princip«. Tovrstni prevodi so po svoje še bolj problematični: ne samo, da je obseg pomenskega spektra, ki se uporablja v obeh obravnavanih jezikih, še manjši kot pri zgoraj omenjenem, bolj konvencionalnem prevodu; poleg tega v klasični kitajščini že obstajajo termini, ki se nedvoumno in izrecno nanašajo na te besede (polnost = shi 實, praznina = xu 虛 oz. kong 空, afirmativni in negacijski princip pa sta v starokitajskih diskurzih tako rekoč brezizjemno principa shi 是 in fei 非).

»*Dao in wu sta v Laozijeve miselnosti praktično identična. Zato po eni strani govori o tem, da 'dao rojeva eno, eno rojeva dvoje, dvoje rojeva troje in troje rojeva vse obstoječe', po drugi pa zopet o tem, da sta 'nebo in zemlja rojena iz you (prisotnosti), you (prisotnost) pa je rojena iz wu (odsotnosti).'* Oboje, tako dao kot tudi wu, sta mati vsega obstoječega, vendar je dao wu, in wu je dao.« (Hu Shi, I. del, str. 85)

Tudi Feng Youlan 馮友蘭 zastopa enako mnenje. V svoji »Zbirki disputov o Laozijeve filozofiji« (老子哲學討論集) zapiše:

»在道家的系統中, 道可稱為無, 天地萬物可稱為有.«

»V daoističnem sistemu lahko enačimo dao z wu, nebo, zemljo in vse obstoječe pa z you.« (Feng Youlan 1990, II./str. 44)

Feng Youlanu se ne zdi vredno spuščati se v podrobnejše razlage te interpretacije. V svojem najznamenitejšem delu, »Nova izdaja zgodovine kitajske filozofije« (中國哲學史新編) jo definira celo kot neizpodbitno dejstvo:

»道就是有, 這是各章都承認的.«

»Dao je wu, to priznavajo vse interpretacije.« (Feng Youlan, 1984 II./str. 123)

Po tej teoriji sta torej *dao* in *wu* eno in isto, pojem *you* pa predstavlja pojav, ki izhaja iz daota. Pojem *you* je tukaj torej razumljen bodisi kot neke vrste prehodni dejavnik med daotom in vsem obstoječim,<sup>232</sup> bodisi kot z njim identičen.

## 2. Yan Lingfeng 嚴靈峰: Pot je enaka prisotnosti

Kljub splošno priznani avtoriteti zahodno izobraženega logika in poznavalca klasične kitajske filozofije Hu Shija je precej odmevna tudi pričujoča razlaga, katere najvidnejši predstavnik je tajvanski strokovnjak za daoistično filozofijo Yan Lingfeng. Njegovo razumevanje razmerja med tremi obravnavanimi pojmi je nasprotno Hu Shijevemu in Feng Youlanovemu. Yan *daota* ne enači s pojmom *wu* (odsotnosti), temveč s pojmom *you* (prisotnosti). To mnenje je prvič zastopal že v 30-tih letih 20. stoletja, ko je v svoji razpravi »Nova razlaga Laozijevega pojma dao« (老子的 '道' 的新解釋) zapisal:

»'有' 與 '道' 是同一個事物的兩種稱謂即 '有' 為 '萬物之母' 的名, '道' 是同一個事物的字了. 這樣看來, 我們可以說, '道' 即是 '有' 即是 '道'.«

»'You' in 'dao' sta dva različna izraza za eno in isto stvar. 'You' je namreč ime za 'mater vsega obstoječega', 'dao' pa naziv istega pojava. Iz tega sledi, da je 'dao' 'you' in 'you' 'dao'.« (Yan 1934, str. 48)

Trideset let kasneje je Yan v svoji razpravi »Vprašanje prisotnosti in odsotnosti v daoistični filozofiji« (道家哲學中的有無問題) to interpretacijo takole utemeljil:

»'道生一, 一生二, 二生三萬物', 這就是說明 '道' 為 '萬物之母'. 又說 '天下萬物生於有' ... 又說, '有' 名萬物之母 ... 可見, '有' 也是萬物之母. 是則, 老子以 '道' 為有, 與 '有' 同體, 無可直疑.«

»'Dao rojeva eno, eno rojeva dvoje, dvoje rojeva troje in troje rojeva vse obstoječe.'; to pomeni, da je 'dao' 'mati vsega obstoječega'. Po drugi strani pa Laozi zopet navaja,

<sup>232</sup> Vse obstoječe = »desettisoč stvari« / wan wu 萬物/

da je 'nebo, zemlja in vse obstoječe rojeno iz you (prisotnosti)'. Laozi zapiše tudi: 'you (prisotnost) pomeni mater vsega obstoječega.' Kot vidimo, je torej tudi 'you' (prisotnost) dojeta kot 'mati vsega obstoječega'. Iz tega jasno sledi, da Laozi istoveti pojma 'dao' in 'you'. Ta dva pojma sta zanj eno in isto, o tem ni dvoma.« (Yan Linfeng 1968, str. 79)

Kakšno pa je v tem kontekstu dojemanje razmerja med pojmom *dao* 道 in *wu* 無? Yan Linfeng ga razloži takole:

»老子說, '有生於無', 這很明白地指出: '無' 在 '有' 之先, 亦即 '無' 在 '道' 先.«

»Laozi pravi: 'you (prisotnost) je rojena iz wu (odsotnosti)'. To zelo jasno izpostavlja dejstvo, da je wu (odsotnost) pred you (prisotnostjo), kar pomeni, da je wu (odsotnost) pred daotom.« (p.t.)

V okviru te interpretacije tvorita pojma *dao* (oziroma *you*) in *wu* dve popolnoma ločeni področji.

### 3. Zhang Dainian 張岱年: Pot kot združitev prisotnosti in odsotnosti

To interpretacijo je v svoji razpravi »Debate o Laozijeve filozofiji« (老子哲學 辯) nazorno predstavil sodobni kitajski filozof Zhang Dainian.

»老子的 '道' 是 '有' 與 '無' 的同一。'老子' 第一章說, 故常無, 欲以觀其妙, 常有, 欲以觀其微。此兩者同處而異名, 同謂之玄。玄之又玄, 眾妙之門。' 有與無, 皆謂玄, 玄之又玄即道。有無同處於道。道一方面是無, 一方面是有.«

»Laozijeve *dao* je združitev *you* (prisotnosti) in *wu* (odsotnosti). V prvem poglavju pravi Laozi: '...zato je večni *wu* (večna odsotnost) izraz njenega jedra, večni *you* (večna prisotnost) pa izraz njene površine. Ta dva pojma imata enak izvor, a različni imeni. Oba bi lahko zajeli zgolj v pojmu nedoločljivosti (neoprijemljive, temne, mistične razsežnosti), ki predstavlja duri vseh čudežev.' Tako *you* kot tudi *wu* sta torej poimenovana kot nedoločljivost, le-ta pa je v svojem bistvu *dao*. *You* in *wu* oba izhajata iz *daota*. To pomeni, da je *dao* po eni strani *you*, po drugi pa *wu*.« (Zhang Dainian, 1979, str. 67).

Isti avtor je leta 1982 izdal knjigo z naslovom »Laozi, njegovo življenje, njegova dela in njegova teorija *daota*« (老子其人, 其書及其道論), v kateri se je ponovno zavzel za to interpretacijo:

»道統有無皆道之常, 常有與常無, 為微, 而常無與常有為妙, 當其已出, 則有之於無, 故可分矣, 故曰: '同出而異名', 而其未出, 則混合而無間, 故曰, 則兩者同也: '有', '無' 的同一, 故謂之玄... 可見老子作書, 名意所在: 以道統 '有', '無' 而一之也.«

»*Dao* je združitev (prevlada) prisotnosti (*you*) in odsotnosti (*wu*). Večna prisotnost (*chang you*) je izraz globine večne odsotnosti (*chang wu*), večna odsotnost pa izraz površine večne prisotnosti. Ko se *dao* prikaže v določeni pojavni obliki, predstavlja prisotnost (*you*) sredi odsotnosti (*wu*). Zato govori Laozi o 'istem izvoru in drugačnem imenu'; preden se pojavi, pa je *dao* v stanju nedoločljivosti sredi odsotnosti (*wu*). Ker sta 'oba pojma', kot pravi Laozi, 'ena in ista stvar', poimenuje njuno združitev 'nedoločljivost' ...

*Kot vidimo, je Laozijev namen jasen: prikazati želi, da tvori združitev prisotnosti (you) in odsotnosti (wu).« (Zhang Dainian 82, str. 38–39)*

#### 4. Wang Bo 王博: pot kot komplementarno porajanje prisotnosti in odsotnosti

Wang Bojeva kritika prej omenjenih interpretacij se osredotoča na njihove metodološke osnove, torej na nereflektirano uporabo zahodnega spoznavnega aparata. Logična analiza Laozijevih pojmov namreč sledi kategorialnim predpostavkam evropske tradicije. Njihov temelj je torej statična predstava daota kot definiranega termina, izvlečenega iz življenjske vpetosti v večno premeno časa in prostora, okostenelega v negibno zakoličen pojem, v spoznavno kategorijo. Omenjena logična analiza torej sledi zakonitostim evropske formalne logike brez upoštevanja celotnega konteksta Laozijeve filozofije, v kateri se nam dao predoči kot samo bistvo življenja, ki je premena (*Prim.: Wang Bo, str. 43*).

Wang Bo zastopa tezo, po kateri je Laozijev dao osnovna gonilna sila in izvor vsega prisotnega ter vsega odsotnega. *You* (prisotnost) in *wu* (odsotnost) sta formalno različni pojavni obliki, skozi kateri se dao lahko udejanji oziroma konkretizira na ravni dojemljivosti. Pri tem je pomembno dejstvo, da je razmerje med obema navedenima oblikama komplementarne, torej soodvisne in medsebojno dopolnjujoče se narave. Nobena od obeh oblik se ne more pojavljati sama zase. Bistvo odsotnosti je torej prisotnost in obratno; bistvo polnosti je praznina in obratno; bistvo dinamike statika in obratno, itd. To komplementarno razmerje se izraža v relativnosti ciklične biti časa.

Wang Bojevo tezo si lahko ponazorimo že s samim pričetkom Dao de jinga 道德經. Kakšno je torej razmerje med pojmi dao, wu in you v prvem, zgoraj citiranem poglavju Dao de jinga? Prvi vtis, ki nam ga posreduje Laozi, nam pravi, da je *wu* 無 (odsotnost) časovno postavljena pred *you* 有 (prisotnost). Ta vtis se še dodatno okrepi, če si ogledamo etimološki izvor pojmov *shi* 始 (prazčetek) in *mu* 母 (mati), ki se tukaj istovetita z odsotnostjo in prisotnostjo. Pismenka *shi* v svojem prvotnem pomenu namreč predstavlja mlado dekle oziroma devico, pismenka *mu* pa nosečo žensko. Prva lahko uteleša odsotnost, ker izraža praznino,<sup>233</sup> druga pa prisotnost, ker je polna (*prim. p.t., str. 42*). V štirinajstem poglavju Laozi to predpostavko o logični predhodnosti odsotnosti pred prisotnostjo še dodatno konkretizira, ko pravi:

»天下萬物生於有, 有生於無«

»Vse, kar pod nebom obstoji, je rojeno iz prisotnosti /polnosti/, le-ta pa je rojena iz odsotnosti /praznine/.« (*Laozi 2001, 40/str. 34*)

Medtem ko je linearnost enkratna, v vsakem trenutku nova in neponovljiva, se dinamika cikličnih premen vselej, ko doseže končni pol, tekoče vrne k izvoru. Zato tudi veseljstvo ne more biti ustvarjeno samo enkrat, ampak se nenehoma ustvarja in nenehoma umira. Isto je z odsotnostjo in prisotnostjo. Kitajska ontologija ne izhaja iz nikakršne časovno determinirane »točke 0« v vlogi pričetka stvarstva. Če gledamo na odsotnost z vidika našega konkretnega položaja, jo bomo dojeli kot nekaj, kar je predhodnega prisotnosti. Vendar je naše konkretno dojetje statično in s tem omejeno zgolj na trenutne, minljive pojavne oblike, ki se kažejo v krogu dinamične, neoprijemljive in neizrazljive večnosti. To, kar

<sup>233</sup> Tudi izvorni pomen termina *wu* 無 je praznina.

dojamemo z omejenostjo naših čutil in našega razuma, ni večno. Večnost se namreč nenehoma rojeva in zamira v procesu komplementarne relativnosti svojih posameznih delov, ki so hkrati njene pojavne oblike, dojemljive za čutne organe živih bitij.

### 13.2.3 Premena (*yi* 易) in transformacija (*bian* 變) obstoječega (*wanwu* 萬物)

Večnost obstaja samo kot premena (*yi* 易), kajti v kozmoontološkem videnju sveta kot dinamičnega procesa je le-ta edina obstoječa stalnica vesoljstva. Hkrati je premena izraz procesa, v katerem se v menjavi gibanja (*dong* 動) in mirovanja (*jing* 靜) rojeva interakcija konkretnega in abstraktnega, dejavnega in nedejavnega, relativnega in absolutnega. Tu gre torej za interaktivno dinamiko neoprijemljive, nedoumljive in nepoimljive poti (*dao* 道) na eni in kompleksne večplastnosti njegovih manifestacij v okviru časa in prostora na drugi strani. Konkretizacije obstoječega (*wanwu* 萬物) lahko povzamemo v simbolni redukciji njegove neskončnosti v podobah petih elementov (*wuxing* 五行), po drugi strani pa v razmerju med relativnostjo skrajnih polov vsake pojavne oblike bivanja (*yinyang* 陰陽, *youwu* 有無) na eni in stanja absolutne poti (*dao* 道) na drugi strani.

Premena je torej proces sprememb obstoja iz *daota* 道 v *you* 有 in *wu* 無 (*yin* 隱 in *yang* 陽) ter obratno. Ta nenehni proces vedno vnovičnega ločevanja in ponovne združitve, ki pogojuje in hkrati tudi osmišlja obstoj in obstoječe, je sam po sebi abstraktne narave. Premene ni možno zaznati, saj tvori povsod prisotno in zato nevidno, neoprijemljivo podlago življenja. Tako kot se neoprijemljivost *daota* 道 konkretizira v neštetih vidnih manifestacijah dejanskosti, t.j. dojemljive stvarnosti v smislu vsega, kar obstaja (*wanwu* 萬物), se absolutna narava premene manifestira na ravni transformacij (*bian* 變). »*Bian* 變« izraža tako proces spreminjanja znotraj premene (*yi* 易) kot tudi vsakovrstna posamična stanja v spektru obstoječega, ki jih vsakokratna sprememba konkretno določa. Bivanje, bivajoče in bit je dinamična celota, katere osnovni princip je torej *dao* 道; *yi* 易 je način ali metoda, v kateri se uresničuje integracija obstoječega kot sinteza stanj in procesov. *Dao* 道 bi lahko ponazorili tudi kot napetost, ki vlada med pozitivnim in negativnim polom (*you/wu* 有無 ali *yin/yang* 陰陽), premeno (*yi* 易) z električnim tokom, ki se pretaka med tema dvema poloma, spremembo ali transformacijo (*bian* 變) pa s konkretnimi spremembami, ki so zaznavni znaki učinkovanja elektrike. Ta transformacija je torej izražena na ravni pojavnosti. Integrativno-asimilacijska epistemologija pa v vsaki delni manifestaciji pojavnosti dojema tudi elemente vseh ostalih možnih konkretizacij narave. Tovrstna epistemologija stvarnosti ne razčlenjuje na statične pojavnosti v smislu posamičnih, od celote ločenih entitet. Integrativna metodologija holističnega dojemanja stvarnosti posamičnega elementa obstoječega torej ne obravnava zgolj kot identičnega s samim seboj v smislu substance. Ta je namreč vselej pogojena z okvirmim spektrom lastnosti, ki jo konkretno določajo v nekem časovno in prostorsko zakoličenem stanju. Ta vidik spoznanja je asimilacijski tudi v smislu identičnosti vsake obstoječe entitete z vsemi možnimi lastnostmi, ki bi se v njej potencialno lahko udeležile v procesu časovno, prostorsko ali zaznavno nedeterminiranih transformacij. Tudi najkonkretnejše entitete bivanja torej niso zgolj tisto, kot kar jih dojamemo. Poleg eksplicitno izraženih lastnosti nosi njihova esenca v sebi tudi potencial vseh ostalih možnih modalitet, v okviru katerih se lahko pojavljajo in izražajo. Ta vidik konkretnih in potencialnih sprememb (*bian* 變) se

kot rdeča nit vleče skozi vse kozmoontološke študije klasične kitajske filozofije.

Po konfucianskih interpretacijah naj bi že sama Knjiga premen (Yi jing 易經) nastala kot rezultat opazovanja sprememb:

»觀變於陰陽而立卦.«

»Trigrami so nastali iz opazovanja sprememb v yinu in yangu.« (Zhou yi, str. 43)

Koncept transformacije srečujemo tudi pri vseh klasikih filozofskega daoizma, zlasti nazorno, denimo, v Zhuangzijevih metamorfozah budnosti in sanj (*Hudie meng* 蝴蝶夢; gl. 6.4.2). Toda že Laozi je poudarjal pomen temeljne esence znotraj razvitih oblik obstoječega:

»合抱之木，生於豪末，九層之台，起於累土，千里之行，始於足下.«

»Največja drevesa zrastejo iz vršička travne bilke, devetnadstropna pagoda je sestavljena iz nakopičene glin in tisoč milj dolgo potovanje se začne s prvim korakom.« (Laozi 2001, 64/str. 54)

Tudi v Lieziju najdemo nemalo izrekov, ki opredeljujejo potencial, ki se kaže v spremembi:

»易變而為一，一者形變之始也，萬物化生.«

»Premena se spremeni v enoto, njena oblika se spremeni v začetek, iz katerega se rojeva vse obstoječe.« (Liezi, str. 4)

Neokonfucianci dinastije Song so v načelu bian poudarjali njegovo možnost ustvarjanja neštetih, različnih oblik bivajočega.

»二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮.«

»V medsebojni interakciji obeh temeljnih principov se rojeva bivajoče. Spremembe bivajočega so brezštevne (neskončne).« (Zhou Dunyi, str. 48)

Princip transformacije kot inherentne esence vseh posamičnih pojavnih oblik bivajočega so analizirali tudi nomenalisti: v Hui Shijevih paradoksih najdemo štiri izreke, ki se našajajo na to načelo:

»I. 卵有毛.

V jajčecu je dlaka/pero.

V. 馬有卵.

Konj ima jajčeca.

VI. 丁子有尾.

Krastača ima rep.

XVIII. 黃馬，驪牛三.

Rjavi konj in črna krava je troje.«

(Zhuangzi 2001, Tianxia, str. 277)

Prva dva zgoraj citirana paradoksa (I. in V.) govorita o enoti dlakastih oziroma pernatih živali in ovuma. Živali, ki imajo dlako, se razmnožujejo z jajčeci; iz jajčec po drugi strani



zrastejo živali z dlako ali perjem. Žival z dlako ali perjem in jajčece, iz katerega se je razvila, tvorita torej zgolj različni pojavnosti obliki ene in iste entitete, torej dva konkretna izraza transformacij identitete. Isto velja za (brezrepa) krastačo, ki se je razvila iz repatega paglavca (VI.). Zadnji citirani paradoks izhaja iz prenosa načela transformacije iz konkretnih entitet posamičnih predmetov na raven njihovih kategorij. Rjavi konj in črna krava sta lahko elementa, ki sodita, denimo, v kategorijo kopitarjev. Kot predstavnika možnih transformiranih oblik kopitarjev torej tvorita enoto. Hkrati je vsak od njiju tudi posamična in samostojna konkretizacija kategorije črnih krav oziroma rjavih konjev; v tem smislu sta to dve različni entiteti. Vsota vseh treh kategorij je število tri.

### 13.3 EPISTEMOLOGIJA NARAVE: UMEŠČENOST V ČAS IN PROSTOR (YUZHOU 宇宙)

Četudi je torej osrednji predmet epistemoloških teorij, ki so prevladale v tradicionalni Kitajski, moralne narave, je bilo tudi odkrivanje kozmičnih dejavnikov kot vplivnih faktorjev ustroja družbe ter njenih etično političnih komponent pomembna osnova specifično kitajskih spoznavnih teorij. Kitajska kozmogonija temelji na predpostavki organske povezanosti človeka in vesoljstva (*tian ren heyi* 天人合一). Ta v prvi vrsti vključuje umeščenost človeka v čas in prostor, zato ni čudno, da je starokitajski pojem, ki pomeni kozmos oziroma vesoljstvo, sestavljen iz besed »čas« in »prostor«:

yu 宇 (prostor) + zhou 宙 (čas) = yuzhou 宇宙 (kozmos).

Vse klasične teorije, katerih predmet je percepcija oziroma spoznavanje in interpretacija časa in prostora, in ki so nastale v obdobju največjega razcveta antične kitajske filozofije, torej v tako imenovanem obdobju »stoterih šol«, temelje na protofilozofskih idejah starejšega porekla. Kot smo videli, sodi že »Knjiga premen« (Yi jing 易經) k tistim delom, ki so s svojo specifično kozmogonijo pomembno vplivala na način dojemanja časa, prostora in njunega medsebojnega razmerja.

Kot vemo, je osnovni koncept »Knjige premen« dualni par yin in yang, dihomična osnova specifično kitajske, korelativne dialektične metode. Njena notranja dinamika ne temelji na načelu medsebojnega izključevanja, boja in konkurence, temveč na načelu komplementarnosti. Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, preveva ta simbolni par v tradicionalni kitajski miselnosti celotno naravo in oblikuje široko paleto vseh procesov, v katerih biva življenje.

Tovrstni koncepti pa seveda onemogočajo vsakršno vrednotenje v skladu s kriteriji tradicionalnih evropskih diskurzov. Prav to dejstvo je konec koncev privedlo do težkih nesporazumov v evropskem (oz. zahodnem) dojetju tradicionalne kitajske dialektike in logike. Pri tem seveda ne smemo pozabiti dejstva, da je bila ta, sprva izrazito komplementarna ciklična struktura kozmogoničnih konceptov, ki v svojih pričetkih sega v dobo najzgodnejšega starokitajskega pismenstva, nešteto »pre-interpretirana« in »pre-komentirana« v smislu konfucianske družbeno-državne doktrine, ki je v teku stoletij postajala vse strožja. To državotvorno prevrednotenje koncepta yin-yang je doseglo svoj vrhunec v obdobju dinastije Song 宋 (960–1279), z uveljavitvijo politično reakcionarne



neokonfucianske ideologije.

Komplementarna dialektika – oziroma njene posledice v dojemljanju stvarnosti – se torej v marsikaterem pogledu strukturno razlikuje od klasičnih zahodnih dialektičnih struktur. To seveda velja tudi za razumevanje časa in prostora. Komplementarnost binarnih polov:

a) ne pozna časovne razmejitev, ki naj bi ločila pred-stvarstvo, kaos ali nič od «ustvarjene stvarnosti». Svet ni nekaj, kar naj bi ustvaril Bog v sedmih dneh; noben trenutek ne predstavlja tistega pra-začetka, odločilne točke 0, od katere naprej se šteje zgodovina. Svet, univerzum, bivajoče je nekaj, kar je večno, kar nima ne začetka, ne konca. Rojevanje, ustvarjanje, življenje in smrt – vse to je organski in neločljivi del kontinuitete, ki se kaže v neprestani spremeni;

b) ne pozna prostorske razmejitev, ki naj bi posamezni individuum ločila od stvarnosti, ki ga obdaja. Tako, kot večna premena ne pozna časovnega začetka in konca, so ji tuje tudi ločnice, ki naj bi ločevale zunanost od notranjosti, naravo od človeka, tebe od mene. Tako kot je rojstvo del smrti, je tudi smrt del rojstva, del stvarjenja, ki ga v neprestani spremeni soustvarjata yin in yang. Znotraj yina in yanga je spet yin in yang.

Rojevanje in smrt ni nič drugega kot nenehna menjava zunanjih oblik bivajočega. Obe strani dihotomne polaritete imata torej v starokitajski tradiciji pozitivno eksistenco!

Prihodnost in preteklost v tem sistemu sovpadata s sedanostjo, kajti v vsaki uresničeni situaciji so latentno prisotne tudi vse ostale. V takšnem miselnem ustroju se čas, če si ga poskušamo predstaviti vizualno, premika prej po enodimenzionalni plošči kot pa v krogu (*prim. Bauer 1974, str. 37*). V tovrstno »ploščato« dojevanje časa se lahko vgradijo tudi cikli, kar pa ni nujno. Sedanost znotraj tovrstnega sistema nikoli ne more biti omejena na linijo ali celo na posamično točko znotraj časovnega krogotoka. Ključno omejitev tega sistema najdemo povsem drugje, namreč v numerološko nujni predpostavki, da je vsakršno gibanje, vsakršna premena, načelno determinirano z določeno velikostjo. Tako se po svojem bistvu vse spremembe lahko dogajajo samo znotraj zaprtega sistema.

### 13.3.1 Čas in prostor kot vrteča se plošča: zlata preteklost konfucianstva

Konfucianstvo, ki vse od dinastije Han 漢 naprej predstavlja temeljno državno doktrino in osnovo družbene etike tradicionalne Kitajske, je v svojem konzervativnem svetovnem nazoru oblikovalo čas, zazrt v prostore preteklosti. »Zlata doba davne preteklosti« je s svojim vrednostnim sistemom konfucianstvu pomenila vzor in utopijo, za katere ponovno uresničitev se velja potruditi. Zato ni čudno, da je dinamika, ki tvori osnovo notranjega ustroja »Knjige premen«, v okviru konfucianskega pogleda na svet otrpnila v nepremično obličje časa, v katerem je novo, ki izhaja iz starega, po svojem bistvu še starejše od starega.

*»Prav predpostavka, da je vse sprememba, je v vse te spremembe vnesla nekakšno posebno, nenavadno statiko, nekaj sumljivo homogenega, nekaj, kar je izključevalo vsakršen resnični razvoj.« (p.t.)*

Takšno dojevanje časa se je v konfucianstvu uveljavilo šele po padcu dinastije Qin 秦,

torej v obdobju, v katerem je bil kratkotrajen despotski režim legalističnih vladarjev že premagan in v katerem je konfucianizem končno prevzel vlogo državne ideologije.

»V ponovni preobrazbi iz legalistične vladavine zakona nazaj k prevladi obrednosti, kakršna je uspela konfucianistom, je v psihološkem smislu že slutiti misel na vrnitev, na prenavo temeljnih, nesmrtnih načel ...« (p.t., str. 110)

Namesto stare, dobro znane ideje o menjavi obdobji razpada z obdobji reform, ki naj bi se čim bolj približale idealom davne, zlate dobe preteklosti, se je kar naenkrat pojavila misel o razvrščanju zgodovinskega časovja v matrici »novo – staro – novo« (prim. p.t., str. 111). Ta misel je morala vsebovati moralno nevtralnost oziroma enakovrednost obeh polov (torej tako starega kot tudi novega), saj bi bilo sicer precej težko utemeljiti (že tako absurdno) postavko, po kateri naj bi se nekaj novega uvedlo samo zato, da ga bo čez določen čas zopet nadomestilo nekaj še starejšega. Tako je postala prva dinastija Han 漢 (206 pr. n. št.–6) tisto obdobje, katerega je zaznamovala uvedba cikličnega pogleda na zgodovino.<sup>234</sup> V politično-ideološkem smislu je šlo pri tem za edini možen odgovor na vznemirljiv, a nevaren izziv, ki ga je kot neke vrste duhovno dediščino zapustilo obdobje legalizma. Z uvrstitvijo v cikle so konfucianci vse novo na nek način »udomačili« in mu s tem odvzeli vso nevarno eksplozivnost. Sicer jih je nova, ciklična matrika časa prisilila k priznanju obstoja kvalitativno različnih zgodovinskih obdobji,<sup>235</sup> ne pa tudi k temu, da bi «novemu» pripisali kakršno koli prioriteto v razmerju do »starega«. Tisto, kar je bilo v tovrstnem ciklu novo, je bilo po eni strani sicer novejše, po drugi pa spet starejše od tistega, čemur je neposredno sledilo. In prav slednje, namreč dejstvo, da je «novo» v svojem bistvu še starejše od »starega«, je predstavljalo tisto utemeljitev oziroma idejno legalizacijo, s pomočjo katere je »novo« sploh lahko prevladalo. Tako je iz vsake novosti nastala prenova, in iz vsake revolucije restavracija (prim. p.t.).

### 13.3.2 Stari mojstri daoizma in dinamika večnih premen prostora

Daoistična šola, ki je vse od dinastije Han naprej obstajala kot nekakšna svobodomiselná idejna protiutež determinističnim državotvornim ideologijam konfucianstva, je časovno in prostorsko komplementarnost protofilozofskih dualizmov «Knjige premen» razvila v precej drugačni smeri.

To dejstvo postane jasno vidno že pri prvem klasiku daoistične filozofije, torej pri Laozijevev »Klasiku poti in kreposti« 道德經. Laozijevev *dao* je osnovna gonilna sila in izvor vsega bivajočega in nebivajočega. *You* 有 (bivajoče, prisotnost) in *wu* 無 (nebivajoče, odsotnost) sta formalno različni pojavi obliki, skozi kateri se dao lahko udejanji oziroma konkretizira na ravni dojemljivosti. Pri tem je pomembno dejstvo, da je razmerje med obema navedenima oblikama komplementarne, torej soodvisne in medsebojno

<sup>234</sup> Seveda so bili cikli v dojemanju časa tudi na Kitajskem že prej nekaj običajnega; to ni presenetljivo, saj predstavljajo cikli, kakršni se kažejo v naravi, osnovo vsakega koledarskega sistema. Vendar je tukaj šlo za cikličnost, ki izhaja iz potrebe po utemeljevanju in »pravilni« interpretaciji tokov zgodovine ter po oblikovanju njihovih ideoloških predpostavk.

<sup>235</sup> Ta postavka pred dinastijo Han nikakor ni bila samoumevna, kajti kontinuiteta legalnosti posamičnih dinastij se je prej avtomatično ohranjala s predajo »nebeškega mandata«.

dopolnjujoče se narave. Nobena od obeh oblik se ne more pojavljati sama zase. Bistvo obstoječega je torej neobstoječe in obratno; bistvo polnosti je praznina in obratno; bistvo dinamike statika in obratno, itd. To komplementarno razmerje se izraža tudi v relativnosti ciklične biti časa in prostora.

Temeljna razlika med za nas običajnim dojetjem časovno-prostorske determiniranosti in Laozijevo ciklično percepcijo časa kot večne premene v prostoru je v tem, da prvo dojetje vsebuje vrednotenje, slednje pa ne. Linearna dinamika je enkratna, v vsakem trenutku nova in neponovljiva. Ciklični tok časa se vselej, ko doseže končni pol, tekoče vrne k izvoru. Zato v sklopu tovrstnega razumevanja tudi kozmos ne more biti ustvarjen samo enkrat, ampak se nenehoma ustvarja in nenehoma umira. Isto je z nebivanjem in bivanjem. Če se na prvo ozremo iz natanko določenega vidika naše psihofizične determiniranosti, ga bomo dojeli kot predhodnega bivajočemu. Vendar je naše dojetje omejeno zgolj na izraze oziroma (pojavnne) oblike statičnih točk, v krogu dinamične, neoprijemljive in neizrazljive večnosti. To, kar dojamemo z omejenostjo naših čutil in našega razuma, nima absolutne narave. Le-ta se nenehoma rojeva in zamira v procesu komplementarne relativnosti svojih posameznih delov (pojavnih oblik).

Spomnimo se drugega odstavka drugega poglavja Laozijeve knjige, ki smo ga obravnavali že v *poglavju 6.2.3* Tukaj Laozi nazorno izpostavi in obrazloži temeljni ustroj tovrstne komplementarne dinamike časa in prostora. Kot rečeno, služi to poglavje očitno kot nekakšno dopolnilo ali nadgradnja prvemu:

»有無相生，難易相成，長短相形，高低相盈，音聲相和，先後相隨，常也.«

»Prisotnost in odsotnost (bivajoče in nebivajoče; polnost in praznina) rojevata druga drugo; težko in lahko ustvarjata drug drugega; dolgo in kratko drug drugega oblikujeta, visoko in nizko drug drugega zapolnjujeta; zvok in ton usklajata drug drugega; prej in pozneje drug drugemu sledita. To je večno/st/.« (Laozi 2001, 2/str. 2)

Kot smo videli v prejšnjih poglavjih pričujoče knjige, je Laozi prepričan v komplementarno naravo večnosti, zakaj kljub temu, da tisto, kar je izrekljivo, ne more biti večno, se večnost vendarle razgali v vsem, kar združuje oba pola tukaj naštetih dualizmov. Bipolarni par, ki je omenjen na koncu, nam nazorno pokaže tudi temeljno značilnost nelinearnega, cikličnega časa. Za razliko od linearne percepcije, kjer je *prej* lahko samo *prej* in nikakor ne *pozneje*, sta lahko oba navedena pojma znotraj cikličnih tokov časa prostorsko zamenljiva, kajti »*prej in pozneje drug drugemu sledita*«. Tukaj postane povsem jasno, da je gibanje časa za Laozija krožno. Prej in pozneje zanj torej nista točki (ali časovni kategoriji) znotraj statičnega prostora, temveč gre pri njiju za relativna pojma, ki se lahko znotraj večne premene oblikujeta zgolj v razmerju do časovnih in prostorskih koordinat konkretne situacije, na katero se nanašata. Šele v dinamiki krožnega gibanja namreč obstaja možnost, da je *prej* včasih pred, druge krati pa zopet po *pozneje*. Večno torej ni tisto, kjer je *prej* večno *prej*, *pozneje* pa večno *pozneje*. Večno je tisto, kar lebdi za nazivi časovnih kriterijev, pod pojavnimi oblikami časa. Večno se rojeva v igri sprememb.

Tovrstno dojetje je prisotno v celotnem vzdušju Dao de jinga. Če smo pozorni na navidezne malenkosti, lahko ciklično razumevanje časa opazimo še marsikje drugje, tudi v

odstavkih, ki se ne osredotočajo izrecno nanj, na primer v enaindvajsetem poglavju, kjer je med drugim zapisano tudi:

»自今及古, 其名不變.«

»Od danes pa vse do pradavnine se njegovo ime ne spreminja.« (p.t. 21/str. 19)

V kitajščini se za izražanje zelo dolgega trajanja določenega pojava običajno uporablja nasprotna besedna zveza, namreč »Zi gu ji jin 自古及今 (Od pradavnine pa vse do danes)«.

Laozijev preobrat, ki se pokaže v drugem poglavju, torej ni zgolj slučajna muha ali davek nekakšni stilni harmoniji, temveč predstavlja še en izraz ciklične komplementarnosti posameznih časovnih dejavnikov.

### 13.3.3 Dejstva in možnosti v času in prostoru: moistični in neomoistični vidiki

Čas, kakršnega dojemamo, nastaja po moističnem izročilu z medsebojnim zapolnjevanjem različnih trenutkov. Trajanje časa je opazno skozi menjavo dneva in noči, ki predstavljata naravna kriterija za določanje časovnega zaporedja.

»循以久說在先後.«

»Kadar je zaporedje kontinuirano, lahko govorimo o prej in potem.« (Mo Di 2001, *Jing xia*, str. 284)

Premena, torej gibanje, predstavlja tudi zanje ključni dejavnik pri nastanku in razvoju tistega, kar dojemamo kot čas; isto velja za prostor: le-ta nastaja iz medsebojnega zapolnjevanja različnih krajev. Obrazložimo ga lahko s pomočjo temeljnih kriterijev prostorske orientacije, torej s stranmi neba. Prostor nastane z gibanjem telesa v razmerju z gibanjem sonca in lune, ki ustvarjata občutenje časa. Na tej točki se moisti povprašajo tudi o končnosti oziroma neskončnosti prostora in časa. Pri tem postavijo splošno definicijo končnosti oziroma neskončnosti, ki se glasi:

»或不容尺有窮, 莫不容尺無窮也.«

»Kar je možno izmeriti /kar ne zaobjema vseh mer/, je končno, česar pa ni možno izmeriti /kar zaobjetma vse mere/, je neskončno.« (p.t. *Jing shuo shang*, str. 290)

V absolutnem pogledu, torej apriorno, sta čas in prostor neskončna, vendar to dejstvo ne vpliva na dejansko človeško bivanje, zakaj čas in prostor, kakršnega dojemamo, sta v vsakem konkretnem trenutku in na vsaki točki prostorske orientacije merljiva, torej končna. Mo Di pri definiranju časa in prostora ne izhaja iz abstraktnih razmejitev časovnih kategorij, kakršne so preteklost, sedanost in prihodnost. Čas je zanj kriterij, s katerim je možno resničnost razmejiti na osnovni modaliteti dejstva in možnosti. Spomnimo se njegova znamenitega citata, v katerem pravi, da »v bodoče skočiti v vodnjak ni enako skočiti v vodnjak« (gl. 7.2.1).

Najbolj izčrpno pa je čas in prostor opredelil Hui Shi 惠施 v svojih znamenitih »Desetih postulatih« (*Wan wu shi shi 萬物十事*) in enaindvajsetih dopolnilnih paradoksov. Kot vse ostale entitete obstoječega sta tudi prostor in čas za Hui Shija relativna. Njegovo dojetje obojega je tesno povezano z razumevanjem konceptov končnosti (*you qiong 有窮*) in neskončnosti (*wu qiong 無窮*).

Čas obravnava Hui Shi v dveh postulatih, in sicer v četrtem in v osmem:

»日方中方睨，物方生方死.«

»Sonce zaide, ko je v zenitu, in vse obstoječe umre hkrati s trenutkom svojega rojstva.«

»今日適越而昔來.«

»Danes se odpravim v državo Yue in včeraj sem (tja) prispel.« (Zhuangzi 2001, Tianxia, str. 276)

Prvi od obeh gornjih citatov obravnava hkratnost, zakaj v trenutku, ko doseže sonce najvišjo točko na nebu, preneha proces vzhajanja in se hkrati prične proces zahajanja. Isto velja za drugi del stavka: v trenutku, ko je katero koli živo bitje rojeno, se začne proces njegovega umiranja. Zato lahko rečemo, da sonce hkrati vzhaja in zahaja, ter da je proces rojstva hkrati proces umiranja.

Drugi navedeni postulat obravnava relativnost časovnih izrazov glede na različne časovne kontekste. To, kar je bilo včeraj danes, je danes včeraj. To, kar je bilo včeraj jutri, je danes danes; to, kar je danes danes, bo jutri včeraj, in tako naprej. (Pri tem moramo opozoriti tudi na dejstvo, da izraza *jin* (ri) 今 (日) oziroma *xi* (ri) 昔 (日) v klasični kitajščini lahko pomenita bodisi danes oziroma včeraj, bodisi sedaj ali v preteklosti. Poleg tega ta jezik ni poznal morfološkega izražanja časov.) Hui Shi je spoznal, da določeni časovni izrazi sedanosti lahko vsebujejo elemente preteklosti. Če se, na primer, z nekom pogovarjamo danes popoldne, potem mu lahko z vidika današnjega dne (*jin ri* 今日), ki sodi k sedanosti, rečemo, da smo prispeli v državo Yue v preteklosti (*xiri* 昔日), tudi, če je šlo za današnje jutro.<sup>236</sup>

Kar polovica Hui Shijevih osnovnih postulatov obravnava vprašanje prostora (1., 2., 3., 5. in 9. postulat).

»其中即有關於點，線，面的分析，也有立體的分析.«

»Med njimi so analize točke, linije, površine in trodimenzionalnosti.« (Wang Zuoli/LiYuanming, str. 81)

Tudi pri analizi prostorskih dimenzij izhaja Hui Shi iz kontekstualno oziroma pozicionalno pogojene relativnosti, kakršno je opredelil Deng Xi 鄧析 v svoji teoriji o dveh možnostih (*liang ke zhi shuo* 兩可之說). Oglejmo si torej dotične postulate še поблиže: »至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一.«

»Skrajna velikost je tisto, kar nima ničesar (drugega) zunaj sebe; imenujemo jo makroenota. Skrajna majhnost je tisto, kar nima ničesar (drugega) znotraj sebe. Imenujemo jo mikroenota.« (Zhuangzi 2001, Tianxia, str. 276)

Tudi enota (entiteta), spozna Hui Shi, je torej relativna; njena absolutnost prihaja do izraza zgolj v odnosu do same sebe, in sicer v dveh skrajnih pojavnih oblikah: prva je absolutna v svoji vseobsežnosti, druga pa v svoji identiteti, ki ne zaobjema prav ničesar »drugega«.

<sup>236</sup> Ljudem, ki smo vajeni strukture izražanja različnih modusov časa v indoevropskih jezikih, je ta predpostavka nekaj samoumevnega; za antične Kitajce in Kitajke, ki niso razpolagali s tovrstnim jezikovnim orodjem, je morala predstavljati precejšnji dosežek na področju abstraktnega mišljenja.

»različnega« (od nje same). Mikroenota je nedeljiva in zato hkrati enako neoprijemljiva kot makroenota, v kateri so zaobjete vse različnosti.

Konkretizacijo in hkrati vsebinsko nadgradnjo prvega postulata predstavlja peti postulat, ki pravi

5.»南方無窮而有窮.«

»Jug je neskončen in vendar ima mejo (je končen).« (p.t.)

Za razliko od zgoraj opredeljenih, skrajnih prostorskih entitet, ki nimajo usmeritve, je jug tukaj konkretna smer, ki je torej lahko »končna (*you qiong* 有窮)« ali »neskončna (*wu qiong* 無窮)«. Gledano z vidika prostorske makroenote (*da yi* 大一) ima vsaka točka na jugu južno od sebe spet jug in tako naprej; v tem smislu je jug torej neskončen. Ta »brezkončni« jug pa je sestavljen iz nepregledne množice delnih, prostorsko omejenih entitet, zato je njegova neskončnost skupek neskončnega števila končnosti. Zato je jug lahko hkrati omejen in neomejen, končen in neskončen (*prim. Wang Zuoli/LiYuanming, str. 82*). Razširitev tega načela v trodimenzionalni prostor opisuje 9. postulat:

»我知天下之中央，燕之北，越之南是也.«

»Vem, kje je središče sveta; (nahaja se) severno od države Yan in južno od države Yue.« (*Zhuangzi 2001., Tianxia, str. 276*)

Kot že vemo, je bila »objektivno« gledano država Yan na severu, Yue pa na skrajnem jugu takratnega kitajskega ozemlja. »Središče sveta« bi se glede na tradicionalno izročilo, ki je središče Hankitajske države vselej enačilo s središčem sveta,<sup>237</sup> po zdravorazumski logiki torej moralo nahajati južno od države Yan in severno od države Yue;

»而惠施將‘南方無窮’的認識推而廣之，認為‘天下之中央’這個有窮的地域設在任何地方都是可以的。因為在南北方向都可以無限延伸（東西方向也如此）的一條直線上，無論取哪一個‘點’作中點或中央都是可以的，故‘燕之北’，越之南‘之地都’同樣可以視作‘天下之中央’.«

»Hui Shi pa je spoznanje o ‘neskončnosti juga’ razširil in tako zavzel stališče, da se lahko ‘središče sveta’ kot končni (omejeni) prostor pravzaprav nahaja kjerkoli. Kajti prostor se lahko neskončno razteza tako v severni kot v južni smeri (isto velja seveda za vzhod in zahod) po ravni liniji. Zato je vseeno, katero točko na tej neskončni liniji bomo določili kot središčno točko, oziroma kot središče. Zato lahko tudi na ozemlje, ki je ‘južno od države Yue’ oziroma ‘severno od države Yan’ gledamo kot na ‘središče sveta’.« (*Wang Zuoli/LiYuanming, str. 82*)

Naslednji koncept, ki se ga Hui Shi loti v okviru svojih prostorskih postulatov, obravnava vprašanja ploskve. Hui Shi jo definira v drugem postulatu:

»無厚不可積也，其大千里.«

»Kar nima debeline (konsistence), tega ni mogoče kopičiti; (in vendar obsega) njegova velikost tisoče milj.« (*Zhuangzi 2001., Tianxia, str. 276*)

Tudi tukaj izhaja iz teorije »dveh možnosti«. Debelina ploskve (*wu hou* 無厚) je enaka

<sup>237</sup> Kitajsko ime Hankitajske države se zato še danes glasi »Zhongguo« (中國), kar pomeni »Dežela Sredine«.

nekoličinski prostorski makroentiteti, definirani v opredelitvi točke (*zhi xiao wu nei* 之小無內 = *skrajna majhnost, ki nima ničesar /drugega/ znotraj sebe*). Zato je seveda »ni možno kopičiti«. Kljub temu pa lahko (njena velikost) obsega »tisoče milj«. To – v skladu s teorijo »dveh možnosti« – dokazuje, da lahko koncept ploskve vsebuje tako mikro- kot tudi makroentiteto prostora.

Poslednji prostorski postulat je tretji. Skozi relativistično optiko teorije »dveh možnosti« analizira razmerja med višinami znotraj volumna teles.

»天與地卑, 山與澤平.«

»Nebo je pod zemljo, gore so v isti ravnini z vodovjem.« (p.t.)

Glede na »zdravorazumsko« logiko je nebo seveda nad zemljo, medtem ko so gore višje od vodovja. Po Hui Shiju pa je višina vseh teles seveda relativna; vsaka višina, ne glede na vprašanje, ali gre za višino neba, gora ali stolpnic Trade Centra v New Yorku, je relativna glede na obe skrajni pojavi obliki te lastnosti. Nebo se pričinja tam, kjer se neha zemeljska površina; ta linija je v ravninah ali grapah seveda nižja od one, na kateri se stikata nebo in zemlja, denimo, na vrhu verige himalajskega gorovja. Isto načelo najdemo tudi v drugem delu stavka: vodovja, ki izvirajo v visokogorskih predelih, imajo seveda višjo nadmorsko višino kot hribček, ki se dviga zgolj nekaj sto metrov nad morjem.

Nekaj dopolnitev Hui Shijevega relativističnega dojetanja prostora najdemo tudi v njegovih enaindvajsetih paradoksalnih izrekih. Tudi v njih najdemo izraze relativnostne teorije »dveh možnosti«; Hui Shi se tukaj večinoma ukvarja s problemi končnosti in neskončnosti (XXI), makro- in mikroentitet prostora (III, IX, XIV), relativnosti dolžin (XII) in oblik (XIII), razmerja med časom in identiteto (XX), ter s časom, prostorom in gibanjem (XV, XVI):

»III. 郢有天下.

»Ying (prestolnica države Chu) zaobjema cel svet.

IX. 論不輟地.

Kolo se ne dotika tal.

XII. 龜長於蛇.

Želva je daljša od kače.

XIII. 矩不方, 規不可以為園.

Kvadrat ni kvadraten, krog ni okrogel.

XIV. 鑿不圍枿.

Dleto se ne more privilegati zatiču.

XV. 飛鳥之景 (=影), 未嘗動也.

Senca leteče ptice se nikoli ne premakne.

XVI. 鏃矢之疾, 而有不行不止之時.

Obstaja čas, v katerem hitro leteča puščica hkrati miruje in ne miruje.

XX. 孤駒未嘗有母.

Žrebiček, ki je sirota, nikoli ni imel matere.



XXI. 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。《

Če vzamemo palico, dolgo en chi in vsak dan od nje odrežemo eno polovico, ne bomo nikoli prišli do konca.《

Za rekonstruiranje in ponovno doživetje sistema tradicionalne formalne logike, ki je od začetka 20. stoletja iz različnih vzrokov precej kompleksne narave zatonila bolj ali manj v pozabo in se v procesu uvajanja novodobne znanosti tudi na Kitajskem umaknila bolj ali manj uspešnim poskusom prevzemanja tradicionalne evropske formalne logike, se je torej potrebno posvetiti ne samo preučevanju zakonitosti tega specifičnega kognitivnega sistema, temveč tudi ponovnemu odkrivanju tradicionalnih kategorij, pokritih s tenko plastjo prahu stoletne pozabe. Tej nalogi se v zadnjih letih precej uspešno posveča vrsta mlajših kitajskih teoretikov (王博 Wang Bo, 劉常林 Liu Changlin, itd). Za nas pa je pri tem pomembna predvsem zavest o tem, da je splošna relativnost zahodnih spoznavnoteoretskih kategorij še toliko bolj relativna, kadar gre za raziskave neevropskih kulturno-jezikovnih krogov. Tudi na področju dojemanja časa in prostora torej velja, da se je lepote Spoznanja vselej priporočljivo lotevati v plašču kritične Previdnosti.

#### 13.3.4 Izničenje časa in prostora v meditaciji: chan 禪

Budizem, zlasti budizem v svoji sinizirani obliki, predstavlja vrsto religiozne oziroma kozmogonične miselnosti, ki je v tradicionalni kitajski kulturi, še posebej po 3. stoletju, zapustila neizbrisen pečat. Njen vpliv se kaže tudi v dojetju časa in prostora. Budistični koncept časa se je tukaj preoblikoval v procesu medsebojnega oplajanja z interpretacijami daoizma, torej tiste klasične filozofske šole, ki je bila budistični miselnosti, zlasti pa budistični meditativni praksi, v nekem smislu še najbližja.

Struktura (neobstoječega) časa, kakršna se je izoblikovala v tem procesu, je nadvse pomembna zlasti za nauk chan (zen) budizma, ki se je na Kitajskem, kot vemo, razvil kot sinteza budistične in daoistične filozofije. Chan kot tovrstna sinteza v marsikaterem pogledu pomeni revolucionarno smernico tudi v razvoju samega budističnega nauka.

Ta sinizirana veja mahajanskega budizma vključuje veliko elementov klasične kitajske miselnosti. Poleg strogo formalnih logičnih izhodišč, katere je v 3. stoletju pred našim štetjem razvil najpomembnejši predstavnik Šole imen in klasik kitajske spoznavne teorije Gongsun Long, je za sinizacijo budistične miselnosti – zlasti na vsebinski ravni – najpomembnejši prispevek daoistične filozofije. Konkretnega procesa širitve in sprejemanja budizma na Kitajskem si namreč resnično ne moremo predstavljati brez uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so, sicer v nekoliko spremenjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno prispevali k razumevanju budizma na Kitajskem. Že sami termini klasičnega daoizma so igrali v tem procesu precej odločilno vlogo.

Eden bistvenih pomenskih mostov, ki je povezoval daoistično in budistično dojetje realnosti, je njuna težnja k osredotočanju na tukajšnji in zdajšnji trenutek.

Ta točka, na kateri sta se križali dva, v prenekaterem drugem pogledu različna, včasih celo kontradiktorna nazora, pomeni iztočnico, iz katere je vzbrstelo eno najpomembnejših spoznanj, namreč tisto, ki temelji na drugačnem, za klasične kitajske (pa tudi indijske) razmere novem, pojmovanju časa in prostora. To novo pojmovanje ni bilo

v tolikšni meri neposreden proizvod samega budizma, kot plod posrednega soočanja kitajske miselnosti s to novo, Kitajcem sprva tujo religijo. Jedro tega novega nauka je tvorila predstava o popolnem izničenju časa in prostora. Chan budisti so pri tem izhajali iz predpostavke, po kateri so vsi pojavi povezani s posameznimi časovnimi enotami. To velja seveda tudi za osnovne elemente vsakršne pojavnosti, torej za *dharme*, tiste najmanjše, atomske delce bivanja, ki v svojih neskončnih kombinacijah rojevajo svetove eksistence. Gibanje in sprememba, ki v vzajemnem sovpadanju oblikujeta občutenje časa, nista po svojem bistvu nič drugega kot zgolj prevara, slepilo. Ta iluzija nastane samo zato, ker ljudje v svojem zmotnem, omejenem, v okviru lastnih predstav ujetem dojetanju vsem tem pojavom, katere navidezno določata gibanje in sprememba, pripisujejo identiteto, ki naj bi se raztezala skozi čas. Kakor hitro pa se zavemo, da vsaka faza gibanja in spremembe trdno in negibljivo lebdi v svoji lastni časovni enoti, se gibanje, ki je dotlej v našem dojetanju navidezno kontinuirano teklo skozi čas, ustavi in otrpne v niz posamičnih, negibnih entitet. Vse skupaj spominja na filmski trak, na niz togih slik, ki enakovredno, a med seboj ločeno obstajajo ena poleg druge (*prim. Bauer 1974, str. 240*). Samo nepopolnost opazovanja je torej tisto, kar rojeva iluzijo gibanja. Vidik »sedanjega trenutka«, ki je po svojem bistvu pravzaprav naključen, nam pričara neko vrsto časovne perspektive, v kateri lahko nastajajo absurdne predstave o bodočem razvoju ali o vračanju k preteklosti.

Mojstrov chan budizma torej – za razliko od zgodnjih daoistov – ni privlačilo življenje, kipeče v krogotoku rojevanja in smrti, temveč ideja brezčasje, ki jo vselej znova zabriše raznolikost gibanja vsega obstoječega. Kljub prikritosti ostaja to brezčasje mirno in popolno, varno skrito za migetajočo pojavnostjo nešteti iluzornih oblik. Svoje obličje nam lahko razgali samo v aktualnostih, v katerih uspemo ugasniti vsakršno brljenje perceptivnega sveta. Tukaj je chan budistično spoznanje o irealnosti vsakršnega gibanja dobilo nov, presenetljivo konkreten pomen: izničeni čas siniziranega budizma je postal merilo meditacije, znamenje dotika z resničnim spoznanjem (*p.t., str. 246*).

*»Poglobljeni stadiji meditacije vodijo do izpuščenja subtilnih misli in ujetosti v konstrukte 'jaza' ter v matrice prostora in časa. Zavedanje počiva v sijoči energiji in jasnosti, osvobojeno vsakršnih pojmovnih predstav, kakršne so na primer predstave o 'jazu', o 'času' ali 'prostoru'. Po tem, ko tisti, ki meditira, ponovno izplava iz tega nedualnega stanja, doživi vrnitev v svet dojetanja prostora in časa, v svet dualnosti subjekta in objekta. Doživi tudi ponovno izgraditev grobega zaznavanja neke 'zunanosti', ki vsebuje dojemljive 'objekte'.« (Hayward, str. 225)*

Razpad, porušenje prostoročasa, kakršnega je opaziti v prilagajanju tradicionalne kitajske miselnosti temu novemu, sprva tujemu miselnemu sistemu, je pravzaprav pojav, ki ga srečujemo v kitajski zgodovini vselej, kadar se njena kultura sooča z drugačnostjo (*prim. Bauer 1974, str. 241*). Ne glede na vprašanje, katero dimenzijo časa in prostora ta drugačnost ravno poudarja, je v soočanju Kitajske s tujimi kulturami vselej opaziti tendenco k brisanju meja, ki ju ločujeta. Temu po vsej verjetnosti botruje želja po vnovičnem odkritju (razkritju) neskončne širine vpričnosti, tiste večne sedanosti, v kateri se zrcali lastna kulturna identiteta, samosvoja kitajska »bit«.

### 13.4 SOCIOLINGVISTIKA IMENA IN STVARNOSTI (MING/SHI 名/實)

V pričujoči razpravi smo že večkrat omenili, da predstavlja razmerje med konkretno obstoječo stvarnostjo (*shi* 實) in njenim poimenovanjem (*ming* 名) enega temeljnih izhodišč klasičnih kitajskih spoznavnih teorij. S širšega, globalnejšega vidika bi lahko trdili, da gre pri raziskavah te problematike večinoma za študije strukturne povezave med imenom in stvarnostjo, oziroma za študije mehanizmov človeškega dojetanja, interpretacije in posredovanja resničnosti.

Imena (*ming* 名) so v teh diskurzih osrednji elementi, ki povezujejo spoznavno teorijo, teorijo jezika ter etiko. Ker gre pri klasični kitajski epistemologiji v glavnem za teorije, ki izhajajo iz vprašanj družbene morale (gl. 1.2), je ta povezava za razjasnjenje procesov in kakovosti spoznavanja seveda osrednjega pomena. Jezik je namreč eden ključnih pojavov, ki oblikujejo in soohranjajo »družbo« kot krovno entiteto človeških skupnosti. Prevladujoče klasične teorije v njem ne vidijo zgolj enoznačnega sredstva oziroma orodja komunikacije, temveč tudi, kar je v tem okviru še pomembneje, osrednji mehanizem vsakršne socializacije. V jezikoslovnih teorijah klasičnih kitajskih epistemologij zato največkrat zaman iščemo semantične ali stavčne analize. Njihova izhodišča so osnovana na etičnih in družbeno uporabnih vidikih človeškega kognitivnega aparata in njegove »narave«. Takšna izhodišča se že v osnovi radikalno razlikujejo od statično abstraktnih konstruktov »objektivnosti«, ki so običajno prevladali v zgodovini zahodne, na transcendentni metafiziki sloneče epistemologije.

Tukaj gre torej predvsem za izpostavljanje relativnosti jezika v njegovem razmerju do družbenih konvencij ter za odsotnost teorij, ki bi temeljile na »resničnosti« (ali splošni veljavnosti) semantike. Namesto semantičnega modela so se filozofi kitajske antike raje posluževali pragmatičnih pristopov. Ta posebnost je – kljub intuitivnim spoznavnim postopkom – večino starokitajskih epistemoloških teorij privedla do prepričanja o nujnosti relativizma kot temeljne strukturne lastnosti, ki pogojuje in merodajno določa razmerje med imenom in stvarnostjo. To razmerje je v tem okviru seveda hkrati tudi razmerje med jezikom in njegovimi uporabniki, zato je osrednji problem, okrog katerega se krešejo klasične kitajske epistemološke debate, vprašanje, ali je možno določiti strukturo poimenovanja, ki bi služila kot kriterij za definiranje splošno veljavnih vedenjskih norm (*»dao jezika«*).

Razlike v odgovorih na tovrstna vprašanja nam lahko nudijo tudi nov ključ do kontekstualnega razumevanja bistvenih razlik in posebnosti posamičnih filozofskih diskurzov in njihovega vpliva znotraj razvoja kitajske filozofske miselnosti. Z uporabo tovrstnega kriterija se pri razumevanju antične kitajske filozofije lahko ravnamo bolj po vsebinskih iztočnicah, ki so zakoličevala posamezna obdobja ter njihove najvplivnejše filozofske izsledke, kot pa po tradicionalnem indeksiranju, ki temelji na – večinoma politično in ideološko pogojenih – značilnostih posamičnih filozofskih šol.

*»Understanding the theory of language gives us a distinctive perspective on the chief figures and schools in Chinese philosophy. We cease to treat Chinese philosophy as obscure and rationally incomprehensible. Theory of language is a central concern in forming the theories of the pivotal theorists of the period. It gives us a novel and natural way to subdivide the period to replace the school approach.«* (Hansen 1989, str. 107)

Skozi tovrstno vsebinsko optiko lahko starokitajske diskurze o imenu in stvarnosti razčlenimo na štiri temeljne formalne parametre, ki so – vsak na svoj način – pomembno vplivali na razvoj klasične epistemologije.<sup>238</sup>

Prvi parameter se pokaže že v fazi oblikovanja temeljnih vsebinskih izhodišč za obravnavo razmerja med imenom in stvarnostjo. Najvplivnejše debate tega obdobja so bile pogojene z načelnim konfliktom med klasičnim konfucianstvom in ortodoksnim moizmom, pri čemer so predstavniki prvega zagovarjali pozicije tradicionalizma, predstavniki drugega pa so se zavzemali za utilitaristične pristope k obravnavi omenjenih vprašanj.

Reakcija na tradicionalistične in utilitaristične smernice v starokitajski spoznavni teoriji se je pokazala v dveh različnih epistemoloških izhodiščih. Prve bi lahko označili kot »uniformiste«; teoretske osnove te epistemologije je razvil konfucianist Xunzi 荀子. Njegov učenec Han Fei 韓非, ki je že sodil h glavnim predstavnikom legalizma, je ta nauk razvil v filozofijo, ki je temeljne koncepte tradicionalistov in utilitaristov, namreč koncept avtoritete (*wei* 威) in koncept koristi (*li* 利), povezovala v enoten, na ideji političnega absolutizma temelječ sistem.

Drugo temeljno izhodišče izhaja iz negacije obeh prej navedenih smeri oziroma iz negacije tistega, kar imata skupnega. Tukaj gre torej za negacijo pozitivističnih funkcij jezika. V tem okviru ponovno najdemo dve različni epistemološki struji. Prvo bi lahko v grobem označili kot strujo, ki izhaja iz predpostavke, da jezikovne strukture niso prirojene. To pozicijo je zagovarjal, denimo, konfucianec Mencij 孟子. Drugo strujo lahko označimo kot predjezikoslovno; njen glavni predstavnik je Laozi 老子.

Naslednja pozicija, ki je pomembno vplivala na nadaljnji razvoj epistemoloških debat, izhaja iz analitičnih pristopov, temelječih bodisi na predpostavkah izomorfizma, katere so zagovarjali predstavniki nomenalistične šole (zlasti Gongsun Long 公孫龍), bodisi na osnovi jezikovnega relativizma. Slednje izhodišče so predstavniki tako imenovane neomoiistične šole<sup>239</sup> obravnavali z metodo čiste formalne analize, medtem ko so drugi filozofi, ki so bližje vsebinskim osnovam daoizma, kot na primer Hui Shi 惠施, tovrstne analitične pristope poskušali povezati z nekaterimi predpostavkami holističnega relativizma.

Slednje iztočnice so povzete in nadgrajene zlasti v epistemoloških pasajah Zhuangzijeve filozofije, za katere bi lahko trdili, da predstavljajo četrto pozicijo oziroma četrti parameter, ki zakoliči in v določenem smislu zaokroža razvoj starokitajskih spoznavnih teorij. Zhuangzijevo epistemologijo bi lahko označili kot teorijo skeptičnega korelativizma.

#### 13.4.1 Tradicionalizem proti utilitarizmu

Prvi pomembni epistemološki diskurzi v klasični Kitajski so se osredotočali na naturalistične, družbenotvorne teorije izobrazbe in socializacije. Filozofi, ki so oblikovali osnove

<sup>238</sup> Osnova formalnega ogrodja pričujoče razčlenitve je povzeta po kriterijih sociolingvističnih analiz Chada Hansena (*prim. Hansen 1989, str. 112*). Tukaj uporabljeni interpretativni vzorci in epistemološka kategorizacija posamičnih diskurzov znotraj tega ogrodja pa se v marsikaterem vsebinskem pogledu merodajno razlikuje od izsledkov Hansenovih raziskav.

<sup>239</sup> Mo Dijeji nasledniki so se po njegovi smrti razcepili na več skupin, ki so se ukvarjale z različnimi, precej specializiranimi področji. Ena najbolj znanih je skupina tako imenovanih neomoiistov (*prim. Graham 1978, str. 3*). Pregled njihovih najpomembnejših izsledkov je ohranjen v moističnem kanonu Mozi.

teh »konstruktivističnih« (*prim. p.t., str. 108*) diskurzov, so v svojih izhodiščih zaobjemali zlasti regulativne vidike jezika ter socialno-konstruktivne pedagoške teorije. V tej fazi je kitajske filozofe zaposlovalo zlasti vprašanje, kakšne in katere oblike jezikovnih struktur bi bilo treba normirati, definirati in jih s tem narediti za trajni temelj kriterijev socializacije.

»有一言可以終生行之乎?«

»Ali obstoja jezikovni izraz, po katerem se je mogoče ravnati celo življenje?« (*Lun yu, Wei ling gong, str. 119*)

V okviru bolj avtohtone, sinološke terminologije bi lahko torej rekli tudi, da jih je zanimalo vprašanje o tem, kateri »jezikovni dao«<sup>240</sup> je najprimernejši za splošno veljavno kultiviranje in posredovanje družbenega znanja in veščin.

»君子修道立德, 不為窮困而改節.«

»Plemenitnik neguje svoj dao in s tem ohranja moralo. Tudi v največjih težavah in v najhujši bedi ne odstopa od svojih norm.« (*Jia yi, str. 6*)

Zgodnji konfucianisti so se v obravnavanju tovrstnih vprašanj omejili na metodiko uporabe in interpretacije obstoječe klasične literature (*prim. Xiang Shiling, str. 21*). V etičnih razlagah protofilozofskih klasikov in v razvoju historiografske hermenevtike v smislu »pravilnih« interpretacij zgodovine so videli temeljno orodje za vzpostavitev kriterijev normiranja socializacije. Mozi 墨子 je kritično prepričeval ta model tradicionalnih standardov. »Zlata doba preteklosti« ga kot model idealnih odnosov v družbi ni prepričala; zato ga je bolj kot normiranje na podlagi standardizacije obstoječih pisnih virov zanimal dao novih oblik jezika, ki naj bi nadomestila stare.

Konfucij 孔子 ni nikoli niti najmanj podvomil v bleščečo vzvišenost tradicionalnih družbenih konvencij. S priučitvijo sprejemanja splošno veljavnih socialnih norm naj bi ljudje negovali svojo osebnost (*xiu shen 修身*) in s tem izboljševali svojo naravo. Šele, ko postanejo ljudje na ta način »programirani«, postanejo po Konfuciju resnično »človeški«. »Ren 仁« je torej človečnost, ki pride do izraza šele s kultiviranjem, torej s »pravilno« socializacijo osebnosti.

»若夫智士仁人將身有節, 動靜以義, 喜怒以時, 無害其性, 雖得壽焉, 不亦宜乎.«

»Modreci in ljudje, ki razpolagajo s človečnostjo, živijo v skladu s konvencijami: delujejo in mirujejo v skladu s pravičnostjo. Veselijo se, ko je čas za to, in tudi jezijo se ob primeren času. Ker torej nikoli ne ravnajo proti svoji naravi, ni prav nič čudno, da doživijo visoko starost.« (*p.t.*)

Proces tovrstnega kultiviranja je Konfucij videl v okviru preproste naturalistične peda-

---

<sup>240</sup> Moistični modeli vedenjskih norm se v marsičem razlikujejo od konfucianskih, vendar gre pri obeh za priučene (oziroma, natančneje, za priučljive) mehanizme, ki so določeni s specifičnimi razlikami v jeziku, ko gre za različnost poudarkov (vrednotenja) posamičnih terminov oziroma za različnost kriterijev razlikovanja. Vendar pa predstavniki obeh šol poimenujejo ta svoj normativni vedenjski sistem z besedo »dao 道« (*gl. 13.1.2*)

goške teorije: v idealni družbi naj bi ljudje »izvajali« (*xing 行*) in se učili (*xue 學*)<sup>241</sup> določenih oblike kulture, kamor sodijo na primer obredi, glasba ali poezija:

»子曰，興於詩，立於禮，成於樂.«

»Mojster pravi: pesmi poživljajo našega duha, obrednost naredi iz nas pokončne ljudi, glasba pa nas izpopolni.« (*Lun yu, Tai bo, str. 63*)

Na tak način naj bi ljudje polagoma spreminjali svojo naravo tako, da jim takšni vedenjski vzorci postopoma postanejo popolnoma samoumevni.

»Acquiring skills through practice in this way is deeply fulfilling for us. Indeed, it is our nature.« (*Hansen 1989, str. 108*)

»子曰學而時習之，不亦悅乎?«

»Mojster je rekel: Ali ni prijetno učiti se in naučeno nenehoma uporabljati v praksi?« (*Lun yu, Xue er, str. 15*)

Kot smo opazili že pri obravnavanju Konfucijeve »Teorije pravilnosti imen«, so zgodnji konfucianisti pri oblikovanju tovrstne družbene teorije naleteli na filozofski problem, ki je bil v glavnem povezan z vprašanjem dojemanja in posredovanja oziroma interpretacije:

»It became unmistakably clear to them that a gap lay between text and performance. We see different performances of the same play, same musical score, same ritual or rules of etiquette.« (*Hansen 1989, p.t.*)

Ta problem je postal še pomembnejši za Konfucijeve učence, ki so se ukvarjali z aplikacijo njegovih teorij in so želeli definirati, denimo, »dobre« in »slabe« predstave oziroma obrede.<sup>242</sup> Tukaj torej ni šlo zgolj za razmerje med imenom (*ming 名*) in stvarnostjo (*shi 實*), temveč tudi za kriterij vrednostnega razlikovanja (*bian 辨*), ki tvori pomenski most med obema navedenima entitetama in osnovo za konkretno vedenje v praksi:

»明辨之，篤行之«

»Kdor jasno razločuje, lahko popolno deluje.« (*Zhong yong XX, str. 147*)

Njihovih vsebinskih sporov ni bilo možno reševati s starimi viri samimi, saj je pri teh sporih seveda šlo za vprašanja njihove naknadne interpretacije. Konfuciancem je torej kaj kmalu postalo jasno, da so z vprašanjem interpretacije jezikoslovnih diskurzov, ki je potrebna za praktično udejanjanje socialnih norm, zabredli globoko v težave. Te težave so poskušali reševati na dva načina: prvič, s pomočjo metodološkega ogrodja, ki ga nudi Teorija pravilnosti imen (*zheng ming lun 正名論*). Kot vemo, je Konfucij v njenem okviru svetoval vzpostavitev arbitrarne formalne avtoritete, ki naj bi odločala o »pravil-

<sup>241</sup> Družbena praksa, torej izvajanje (*xing 行*) vedenjskih vzorcev je Konfuciju pri tem pomembnejše kot sam učni proces (*xue 學*) študija klasičnih del; tako pravi v svojih »Pogovorih«: »行有餘力，則以學文.« »Komur pri izvajanju (pravilnega obnašanja) preostane še dovolj moči, se lahko loti študija klasičnih virov« (*Lun yu, Xue er, str. 16*).

<sup>242</sup> Tole hudo spominja na »osem modelnih dram«, ki so bile med kulturno revolucijo, pod taktirko Maove žene in kulturne ministrice Jiang Qing 將青, izbrane kot primerne za predvajanje ljudskim množicam. Vse ostale so bile v najradikalnejših letih kulturne revolucije prepovedane.



nih« interpretacijah in uporabah jezika: tako naj bi politični oziroma družbeni voditelji z uporabo kodificirane tradicije vodili in usmerjali vedenje posameznikov.

»政者正也.«

»Politični vladar predstavlja (uveljavlja, normira) pravilnost.« (Lun yu, Yan yuan, str. 95)

»For Confucians, this amounts to extending the application of model emulation in educational theory to include language.« (Hansen 1989, str. 109)

Drugi recept za reševanje problemov, povezanih z interpretacijo kanonskih del, so konfucianci poskušali najti v eni svojih osrednjih kardinalskih kreposti, namreč v konceptu človečnosti (*ren 仁*). Ta naj bi v kontekstu učenja prevzela dvojno vlogo: po eni strani predstavlja cilj socializacije, zakaj človečnost je bistvo vsakega kultiviranega človeka. Ta kultivacija po Konfuciju namreč ni v nasprotju s prirojenimi lastnostmi ljudi, zakaj ti naj bi bili po naravi socialna bitja. Ravno napačna socializacija, učenje in izvajanje vedenjskih vzorcev, ki temelje na napačnih vrednotah, ljudi medsebojno odtujuje.

»子曰：性相近也，習相遠也.«

»Mojster je rekel: Narava ljudi medsebojno zbližuje, socializacija pa jih medsebojno oddaljuje.« (Lun yu, Yang huo, str. 129)

Zato naj bi ta, v ljudeh apriorno vsebovana krepost po drugi strani služila tudi kot kriterij razločevanja (med pravilnim in nepravilnim, dobrim in zlim, lepim in grdim, itd.) že v samem procesu socializacije.

V obdobju dinastije Song 宋 (960–1279) je neokonfucianist Zhu Xi 朱熹 predpostavke tradicionalistične epistemologije razvil do popolnosti in jih vključil v svoj vseobsežni etično-kozmogonični sistem. Pri tem pravzaprav sam ni imel toliko zaslug, kot je videti na prvi pogled. Teoretske osnove te nadgradnje sta namreč v svojem skupnem delu razvila že predhodnika neokonfucianske doktrine, brata Cheng 程.

V svoji filozofiji sta nadaljevala epistemološko tradicijo ortodoksnega konfucianstva, zato sta poudarjala politični in etični pomen Teorije pravilnosti imen (Zhengming lun 正名論). Tako Cheng Hao 程顥 poudarja:

»名分正則天下定.«

»Če so poimenovanja (porazdelitve imen) pravilna, potem na zemlji vlada red.« (Cheng Hao/Yi, Er Cheng ji, Yi shu str. 21)

Sodobni avtor Cui Qingtian 崔清田 takole interpretira gornji citat:

»他們把，正名‘與治理天下聯繫起來，把，正名’看作是為封建統治階級服務的工具。但是，在對名以及名實關係的認識上，二程不無合理因素.«

»(Teorijo) ‘pravilnosti imen’ sta povezala z vladanjem. V tej teoriji sta torej videla predvsem orodje, ki služi interesom fevdalnega vladajočega razreda. Kljub temu pa ne moremo mimo dejstva, da sta k spoznavanju koncepta imena (*ming*) in k spoznavanju razmerja med imenom in stvarnostjo (*ming/shi*) doprinesla kar nekaj razumnih argumentov.« (He Yingcan, Logično mišljenje, str. 249)

Podobno kot tradicionalistični konfucianski filozofi konstruktivistične epistemologije sta tudi oba omenjena neokonfucianista izhajala iz predpostavke o naravno pogojeni identičnosti imena in stvarnosti:



»有實則有名，名實一物也.«

»Če obstoja stvarnost, obstoja tudi (njeno) ime. Ime in stvarnost sta eno.« (p.t.)

Glavno novost njune neokonfucianske pozicije je najti v vlogi koncepta *li* 理, ki v tem novem sistemu predstavlja pranačelo vseh kozmičnih in družbenih zakonitosti (gl. 12.2). Zato mora ta koncept – podobno kot jezikovni dao – seveda služiti kot ključni kriterij pravilnega razvrščanja in pravilne uporabe imen:

»凡有物有形則有名，有名則有理。如以大為小，以高為下，則言不順，至于民無所措手足也.«

»Vse (obstoječe) stvari imajo obliko in zato tudi ime. Ker imajo ime, morajo imeti tudi (svoj) *li* (osnovni princip). Če imamo veliko za majhno, ali visoko za nizko, potem jezik ne teče gladko, in ljudje nimajo ničesar oprijemljivega.« (p.t., *Wai shu* str. 67)

Poleg tega, da sta brata Cheng v kitajsko epistemologijo uvedla koncept *li* 理 kot ključni kriterij jezikovnega normiranja, sta pomembna tudi zaradi svojega razločevanja med imenom v smislu pojma in njegovo konkretno ubeseditvijo. Zgodnji tradicionalisti namreč tovrstne diferenciacije še niso priznavali. Medtem ko so Konfuciju konkretna imena (poimenovanja) v sebi zaobjemala pomensko esenco poimenovanih predmetov, zagovarjata brata Cheng stališče, da je konkretna morfološka oblika imen (*shengyinfā* 聲音法, prim. p.t.) poljubna – to, kar zanju šteje, so vrednostne konotacije imen v smislu pozicioniranja ter definiranja medsebojnih razmerij znotraj jezikovne strukture poimenovanja stvarnosti. Zato mitološki heroji preteklosti po njunem mnenju stvarnosti niso zgolj poimenovali, temveč so se ukvarjali predvsem z urejanjem tega poimenovanja, t.j. z definiranjem vrednostnih pozicij posamičnih imen:

»聖人 因實以制名.«

»Modreci so urejali imena glede na stvarnost.« (p.t., *Yi shu*)

Kot smo že omenili, so bili glavni nasprotniki konfucianstva pred prevlado legalistične doktrine moisti. Konfliktnost naukov obeh šol prihaja do izraza tudi na področju spoznavne teorije. Sicer je tudi Mo Di, utemeljitelj moističnega nauka – podobno kot Konfucij – v svojih teorijah predvidel modelne vloge družbeno-političnih voditeljev kot arbitrarnih instanc za overjanje, ponazoritve, poučevanje in uveljavitev normirane uporabe jezika. Tudi zanj je namreč poenotenost jezika pomenila osrednje orodje koordinacije vedenja, ki vodi k družbeni urejenosti.

Vendar je Mo Di izrecno odklanjal celotni konfucianski diskurz prakticiranja jezikovnega daota kot kriterija normiranih socialnih konvencij prek študija klasičnih virov. Kot namiguje marsikateri njegov citat, o »zlati dobi preteklosti« in njenih herojskih vladarjih tako ali tako ni imel posebej dobrega mnenja:

»昔者三代之暴王不繡其耳目之淫，不慎其心志之辟.«

»Zločinski vladarji treh preteklih dinastij niso znali obvladovati poželenj svojih oči in ušes, in še manj so se znali upreti nasladam duha ...« (*Mo Di* 2001, *Shang xian*, str. 31)

Namesto tega se je raje povprašal po dejanski, konkretni umestnosti teh konvencij.

»何謂如義與不義之別乎?«

»V čem je pravzaprav razlika med pravičnim in nepravičnim?« (p.t. *Fei zheng shang*, str. 73)

Kriteriji njegove kritične refleksije so pragmatični in utilitaristični (*prim. Xiang Shiling, str. 40–44*). Nereflektirane jezikovne norme klasičnih virov naj bi torej nadomestilo normiranje (*chang 常*) takšnih oblik jezika (vključno s socialnimi praksami ter običaji, ki iz njih izhajajo), ki so v prid blagostanju čim širših ljudskih množic oziroma celotne družbene skupnosti.

*»Human knowledge is based on the practical concerns of man and, no matter how abstract human knowledge becomes, it always has a practical relevance and represents a practical interest in man.« (Chen Xunwu, str. 483)*

Kriteriji tega normiranja bi se po Mo Dijū morali oblikovati glede na aktualne družbene potrebe, ne pa glede na idealizirane in konkretni družbeni stvarnosti odtujene modele preteklega sveta. Za Mo Dijū je torej družbena stvarnost tista, ki odloča o uporabi jezika. Njegov slogan se glasi:

*»取實 予名.«*

*»Stvarnost naj služi kot (kriterij) izbora imen.« (Mo Di 2001, Xiu shen, prim. str. 5–7)*

Sodobna kitajska teoretika Huang Shouan 黃受安 in 段福德 Duan Fude takole obrazložita omenjeni slogan:

*»所謂‘取實予名’就是根據事物的實際情況，給予相稱名稱 ... 在墨翟看來，‘實’是根據，是第一性的；‘名’是依存于實的，是第二性的.«*

*»Omenjena fraza ‘Stvarnost naj služi kot (kriterij izbora)’ pomeni, da naj bi se imena izbiralo glede na realne situacije znotraj stvarnosti ... Po Mo Dijevem mnenju je ,realnost’ pri tem osnova in je primarnega pomena. ‘Imena’ so odvisna od stvarnosti in so zato zgolj sekundarna.« (Huang/Duan, str. 70)*

Izhajajoč iz takšnega, reformističnega vidika oblikovanja in normiranja družbenih konvencij, se je Mo Di v svojih teorijah zavzemal tudi za spreminjanje človeškega značaja, zakaj modifikacija jezikovnih norm je zanj nujno povezana z modifikacijo »človečnosti« kot temeljne kreposti.

*»In socially promoting a utilitarian way of using ming and making bian, we change people’s dispositions towards behaviour.« (Hansen 1989, str. 109)*

Tudi Mo Di se v svojem zavzemanju za oblikovanje jezika in njegovo ukalupljenje v »idealni jezikovni dao« (splošno veljavno normo) ne poslužuje semantičnih metod, temveč pri tem izhaja iz dosledno pragmatičnih izhodišč. Utemeljitelj moistične šole se zavzema za normiranje jezikovnih praks, ki so v skladu s tistimi vedenjskimi vzorci, ki bodo optimalno izpolnjevali aktualne zahteve in pogoje obstoječe družbe. Za obstoječo družbo najprimernejša praksa naj torej služi kot kriterij normiranja jezika:

*»‘取實予名’還強調通過實行來對各種言論進行檢驗.«*

*»Poleg tega fraza ‘Stvarnost naj služi kot (kriterij) izbora imen’ poudarja pomen izvajanja (družbene prakse). Prek (tovrstnega) izvajanja lahko analiziramo in vrednotimo posamezne jezikovne diskurze.« (Huang/Duan, str. 70)*

Za razliko od Konfucija Mo Di torej ni izhajal iz predpostavke o obstoju idealnega jezika (esence koncepta *ming*.), ki naj bi se izražal v ustroju univerzalnega jezikovnega daota in kateremu bi se v interesu harmoničnega sobivanja morala prilagajati vsa (zunanja) resničnost, torej družbena stvarnost. Namesto ukalupljanja družbenih odnosov po meri jezika, ki naj bi v sebi zaobjemal esenčno strukturo naravne urejenosti in človečnosti, se Mo Di zavzema za uresničevanje nasprotnih metode: jezik kot sredstvo posredovanja stvarnosti se mora le-tej prilagoditi.

Kot vidimo, so se zgodnje konfucianske in moistične teorije močno razlikovale glede temeljnih kriterijev normiranja, posredovanja in prakticiranja jezikovnega daota. V obdobju »Zlate dobe kitajske filozofije« sta bili obe šoli enako vplivni. Medtem ko je slednja šola, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, po padcu dinastije Zhou 周 (1066–221 pr. n. št.) polagoma potonila v pozabo, je bil konfucianizem v obdobju dinastije Han 漢 (206 pr. n. št.–220) preoblikovan in povzdignjen v državno doktrino. Vendar so Konfucijevi nasledniki še dolga desetletja po njegovi smrti, vse do pričetka dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), morali epistemološka izhodišča konfucianske šole z vsemi sredstvi braniti pred utilitarističnimi smernicami moizma, ki so po njihovem deklarirano konvencionalnem mnenju vodile do moralnega razvrata in propada civiliziranih družb.

#### 13.4.2 Negacija jezika in uniformizem

Konfucijev naslednik Xunzi 荀子 je z ustanoviteljem moistične šole na hitro opravil, tako da ga je zapечатil kot neukega in neizobraženega pragmatika:

»墨子蔽於用而不知文.«

»Mozi je bil dober pragmatik, a ni poznal pisnih virov.« (Xunzi 2002, *Jie bi*, str. 301)

Čeprav sodi omenjeni filozof uradno k najznamenitejšim predstavnikom konfucianskega nauka, je ortodoksno konfuciansko teorijo v marsikaterem pogledu precej modificiral; lahko bi rekli, da je s svojo filozofijo postavil temelje kasnejše legalistične ideologije. Zato ni čudno, da je postal eden njegovih učencev, Han Fei 韓非, kasneje osrednji teoretik legalistične doktrine. Čeprav se Xunzi torej nikoli ni zavestno ali deklarativno distanciral od konfucianske šole, tudi na področju epistemologije ni zastopal pozicij čistega tradicionalizma. Čeprav je sam na svojo spoznavno teorijo gledal kot na nadgradnjo konfucianske, tradicionalistične epistemologije, je v njegovih pozicijah prej opaziti kvalitativno novo reakcijo na tradicionalistična izhodišča. Tudi v tem pogledu lahko Xunzija torej uvrstimo med predhodnike legalistične spoznavne teorije, ki je zagovarjala pozicije uniformizma.

Xunzi se je že zavedal problematike izsledkov analitikov in relativistov, ki jih bomo obravnavali v naslednjih poglavjih. Teoretično je torej izhajal iz relativističnih postavk, ki so temeljile na poznavanju odvisnosti jezika od družbenih konvencij na eni ter na zavesti o težavnosti izbora kriterijev jezikovne selekcije na drugi strani. Kljub temu je tudi on ostro obsodil moistični reformizem, ki mu je postavil ob bok »uspešno, že utečeno prakso« (prim. *Xiang Shiling*, str. 37) selekcioniranja po kriterijih, ki naj bi jih uvedli že mitološki herojski vladarji »Zlate dobe preteklosti«. »Dao jezika« kot sistem konceptualnih konvencij je zanj sicer vselej samo ena od neštetega števila možnih oblik družbenih reakcij na »nebeški dao 天道« (kozmične oziroma naravne zakonitosti, ki

naj bi pogojevale družbeno stvarnost). In vendar je v sistemu državno-konfucianskega normiranja videl najboljšo možno obliko jezikovnega daota, ki zagotavlja urejeno in harmonično družbo.

*»The application of rules depends on the purpose and context of a particular discourse... Xunzi explicitly cautions us, that in general, established rules must be diligently enforced.« (Cua, str. 213)*

Kljub temu, da – za razliko od Konfucija – ni verjel v primarno poslanstvo nekega idealnega jezika, katerega koncepti naj bi vsebovali esenco vsega obstoječega, temveč je bil prepričan v predpostavko, po kateri so imena oziroma jezikovni koncepti zgolj arbitrarno sredstvo izražanja konkretno (objektivno) obstoječe družbene stvarnosti, je iz pragmatičnih vzrokov zagovarjal konfuciansko teorijo pravilnosti imen. Zanj so imena (ming 名) namreč tudi orodje posredovanja vrednot, ki služijo družbenemu Redu, zato morajo biti ustrezno normirana:

*»制名以指實, 上以明貴賤, 下以辨同異, 此所謂有名也.«*

*»Imena se ustvarijo zato, da kažejo na stvari (v stvarnosti). Zgoraj razjasnjujejo, kdo je pomemben in kdo ne, spodaj pa ločujejo enako od različnega. To je torej tisto, kar poznamo kot imena.« (Xunzi 2002, Zheng ming, str. 317)*

Nadalje je Xunzi argumentiral, da klasifikacija oziroma kategorizacija imen ni nujno tako težavna, kot se kaže na prvi pogled, zakaj človeški receptorji zaznavajo stvarnost na strukturno zelo podoben način; ta, fiziološko pogojena strukturna podobnost nam omogoča temelj oblikovanja jezikovnih konvencij.

*»凡同類同情者, 其天官之意物也同; 故比方擬似而通, 是所以共其約名以相期也.«*

*»Vsa bitja iste vrste in istih občutij imajo po naravi tudi enaka čutila, s katerimi na enak način dojemajo stvari. Zato se lahko sporazumevamo prek primerjav in opisov; to je tudi razlog, ki omogoča oblikovanje skupnih in splošno veljavnih dogovorov glede klasifikacije imen.« (p.t., str. 318)*

Normiranje teh dogovorov omogoča delujočo družbeno koordinacijo, vključno z razmerjem med človeškimi dejanji in moralnimi postulati. Morda, priznava Xunzi, nikoli ne bomo mogli z nekega »objektivnega« ali »absolutnega« stališča presoјati, ali so normirane konvencije, ki tvorijo idejno vezivo naše družbe, resnično »pravilne« (prim. Cua, str. 213–215); vsekakor pa so, kot je pokazala tradicionalna družbena praksa, najbolj učinkovite v pogledu ohranjanja in zagotavljanja socialnega reda in miru. Zato se je tudi on – pravzaprav precej doslednejše od Konfucija – zavzemal za arbitrarno funkcijo formalnih avtoritet na področju jezikovnih norm ter legalizacije vrednostnih kriterijev pri razmejevanju pojmov. Človeška narava, ki je, kot vemo, po Xunzijevem mnenju hudobna, je zato toliko bolj odvisna od učiteljev in mojstrov, ki vzpostavljajo univerzalne modele uporabe jezika. Hierarhična, na premisah formalne avtoritete temelječa struktura razmerja med posredniki (konceptualnega ter evalvacijskega) znanja na eni in njegovimi prejemniki na drugi strani torej po Xunziju zagotavlja kontinuirano trajnost ter poenotenost jezikovnih konvencij, ki pogojujejo življenje v skupnosti. Družba in družbenost sta zanj – za razliko od tradicionalistov – primarna; imena morajo biti urejena na tak

način, da bodo vladajočemu sloju lahko služila kot formalno orodje vzpostavljanja in ohranjanja oblasti:

»故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不喻之患，事無困廢之禍。此所謂有名也。«

»Tako so modreci izvedli razmejitev: normirali so imena, s katerimi so poimenovali stvarnost. Tako so (navzgor) jasno razmejili dragoceno od cenenga (vredno od nevrednega), (navzdol) pa potegnili ločnico med identiteto in diferenco. Ko je meja med dragocenim in cenenim (vrednim in nevrednim) jasna, in ko sta identiteta in diferenca ločeni, človekov duh ni več zmeden in vsak posel se lahko gladko opravi. Temu pravimo poimenovanje.« (Xunzi 2002, Zheng ming, str. 317)

Kljub uvidu v kompleksnost razmerja med jezikovnimi koncepti in stvarnostjo – ali pa morda prav zaradi njega – je Xunzi svoj epistemološki relativizem na področju politične teorije torej nadgradil s formalno »tradicionalističnimi« argumenti, ki pa so glede svojih doslednih zahtev po strogi hierarhizaciji jezikovnih konceptov – in s tem družbe – daleč presegali Konfucijev »mehki« konzervativizem. Ravno ti argumenti so kasneje – v delih njegovih učencev – prerasli v legalizem, torej v doktrino najbolj absolutistične diktature kitajske antike.

Xunzijev učenec Han Fei je konkretiziral in nadgradil njegovo tezo o »razmejevanju vrednega od nevrednega« (*ming gujian* 明貴賤). Han Fei je poudarjal, da predstavlja »normiranje pravih imen« (*zhiding zhengquede ming* 制定正確的名, *prim. He Yingcan*, str. 62) enega osrednjih in temeljnih pogojev urejene države. Koncept »pravih imen« je pri tem zanj zaobjemal ne zgolj definicije socialnih položajev, temveč tudi dekrete, zakone, ustavne listine ipd. (*prim. p.t.*). Tako lahko v poglavju Guishi 詭使 njegovega osrednjega dela Han Feizi 韓非子 preberemo naslednji odstavek, v katerem definira najpomembnejše pogoje učinkovitega vladanja:

»聖人之所以為治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者所以得民也，威者可以行令也，名者上下所同道也。非此三者，雖有不急矣。«

»Zato so modreci izpostavili tri osnovne pogoje vladanja: princip koristi, princip avtoritete in princip imen. S principom koristi bo (vladar) pridobil ljudstvo na svojo stran; s principom avtoritete bo lahko izvajal dekrete, princip imen pa bo zagotavljal, da se bodo pripadniki vseh slojev (visokih in nizkih) lahko identificirali s svojim družbenim položajem. Kdor ne bo vzpostavil teh treh principov, ne bo mogel učinkovito vladati, pa tudi če bo imel sicer za to vse pogoje.« (Han Feizi – Guishi, c.p. He Yingcan, str. 62)

Han Feijeva reakcija na obe antagonistični struji tradicionalistov je torej združila osnovna koncepta obeh šol, ki sta ti struji zastopali. Od konfuciancev je prevzel koncept avtoritete,<sup>243</sup> od moistov pa idejo koristnosti. Kot smo videli v gornjem citatu, je

<sup>243</sup> Koncept avtoritete je tudi v konfucianskem nauku predstavljal enega osrednjih ideoloških temeljev družbenega sožitja, saj tvori etično osnovo formalnih hierarhij. V konfucianstvu se sicer ideja avtoritete praviloma ne izraža s terminom »wei 威« (= mogočnost), katerega uporablja Han Fei, in ki izhaja iz opisa pozicije nadrejenega. Pedagoško usmerjeni konfucianizem raje operira s termini, ki avtoritativno pogojena razmerja opisujejo »od spodaj«, in ki poudarjajo poslušnost (*xiao* 孝), lojalnost (*zhong* 忠) ali spoštovanje (*jing* 敬). Kljub temu gre v obeh primerih v bistvu za opis enako strukturiranega razmerja.

uvodno oba koncepta obravnaval kot enakovredna postulat »pravih imen«. Vendar se ob branju njegovih teorij kaj kmalu izkaže, da zavzema slednji postulat tudi pri njem osrednji položaj. »Pravilna« imena so zanj najnujnejši pogoj za urejanje družbene stvarnosti:

»用一之道, 以名為首. 名正物定, 名倚物徙.«

»Kdor hoče izgraditi za vse enotno pot (yi zhi dao),<sup>244</sup> mora postaviti imena na prvo mesto. Če bodo imena pravilna, bo (v državi) vse na svojem mestu, če pa ne bodo normirana, bo prihajalo do nemirov.« (Han Feizi, *Yang Quan*, c.p. p.t., str. 63)

Han Fei je seveda poudarjal socialno konotacijo imen; tako naj bi formalna pozicija posameznika v družbi odločala tudi o obsegu in kakovosti nagrad in kazni, ki pripadejo posameznemu nosilcu določenega imena. Tako so imena igrala pomembno vlogo tudi v njegovem kazenskem pravu; kot že omenjeno, je Han Fei pod izrazom »pravilna imena« razumeval tudi splošno veljavne norme državne zakonodaje. Kadar pogoji konkretnega življenja (*shi* 實) določene osebe niso bili v skladu z njenim družbenim položajem (*ming* 名), je bil to že zadosten razlog za drastične sankcije s strani državne eksekutive.

Popolnoma drugačno vrsto reakcij na konstruktivistične predpostavke oblikovanja klasične kitajske epistemologije najdemo v teorijah, ki so apriorno zanikale obstoj pozitivističnih funkcij jezika. Prvi, ki je formuliral tezo o negaciji jezikovnega daota kot primarnega načela, ki naj bi vodil človeško vedenje, je bil Yang Zhu 楊朱 (*prim. Forke I*, str. 356). Tisto, kar bi naj ljudi vodilo, bi le-ti morali po njegovem mnenju najti v sebi samih; Yang Zhu je pri tem mislil na človeku inherentno notranjo energijo *qi* (氣).<sup>245</sup> Yang Zhujeva negacija je (kot smo pri njem itak že vajeni) precej radikalna, zakaj jeziku odreka kakršno koli realno povezavo z obstoječo stvarnostjo:

»實無名, 名無實, 名者 偽而已.«

»Stvarnost nima imena in imena niso resnična. Vsa imena so lažna.« (Liezi, *Yang Zhu pian*, str. 207)<sup>246</sup>

Prvi zares vplivni filozof, ki je odkrito nasprotoval jezikovno-konstruktivističnim tendencam zgodnjih konfucianistov na eni ter moistov na drugi strani, pa – proti pričakovanju – ni bil daoist, temveč drugi od obeh najbolj znanih Konfucijevih naslednikov, torej Mencij (Mengzi, 孟子). Ta filozof je formuliral prvo anti-jezikovno inačico konfucianškega nauka. S tem je želel po eni strani izpodbiti eno od vsebinskih srži moistične teorije,

---

<sup>244</sup> Poti, »ki je za vse enotna«, tukaj seveda ne gre razumevati v smislu enakovrednosti vseh članov in članic družbe, temveč kot idejni temelj centralizirane absolutne države.

<sup>245</sup> Graham in Hansen ta termin prevajata z izrazom »material force«.

<sup>246</sup> Včasih si je prav zabavno ogledovati prevode sinoloških pionirjev na področju zgodovine kitajske filozofije. Kot rečeno, so le-ti praviloma izhajali iz predpostavke o neobstoju specifične kitajske epistemologije. Ta predpostavka jih je seveda privedla do spregledanja takšnih osrednjih metodoloških aparatov, kakršen je na primer kategorialni par *ming* / *shi* (名 / 實). Izhajajoč iz nepoznavanja te specifične problematike, je slavni sinolog Forke, denimo, zgoraj citirani stavek prevedel takole: »Zares dober človek ostaja neznan, in kdor je slaven, ne more biti resnično dober. Vsa čast in slava sta namreč zgolj ponarejeni.« (*Forke I*, str. 364)



po drugi pa je želel na ta način rešiti (oziroma se izogniti) osrednjemu epistemološkemu problemu konfucianstva, namreč problemu vnašanja načela dao v vedenjske vzorce prek jezikovnih interpretacij (*prim. Hansen 1989, str. 110*). Jezik zanj ne predstavlja prirojene sistema, ki bi v sebi nosil esenco pravilne socializacije in socialnih norm, katere naj bi omogočale harmonično sobivanje v družbi. Ta pozicija mu je omogočala oblikovanje utemeljenih argumentov, naperjenih proti zgoraj prikazanemu reflektivnemu izzivu moistične šole (*prim. Chen Xunwu, str. 483*). Podobno kot Yang Zhu vidi tudi Mencij osnovo načela dao v naravni konstituciji človeka. Le-ta pa je pri Menciju veliko kompleksnejše razdelana kot pri omenjenem protodaoistu. Naravna konstitucija človeka zanj namreč zaobjema tudi moralnega duha (*xin 心*), kar pomeni, da naj bi ljudje razpolagali z že prirojeno sposobnostjo razlikovanja med resničnim in neresničnim oziroma pravilnim in nepravilnim (*shi/fei 是/非*).

*»For Mengzi, human nature is naturally disposed to be good. There is no need for a transformation from ignorance to enlightenment. If one is in touch with one's true nature, one will inevitably act towards the good.« (Allinson, 89, str. 17)*

Osrednji del te narave (*xing 性*) je torej duh (*xin 心*), ki je že apriorno »opremljen« z osnovno strukturo (etičnega) prepoznavanja in zato seveda ne potrebuje nikakršne naknadne jezikovne socializacije.

*»孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性則知天矣.«*

*»Mengzi pravi: Kdor sledi svojemu duhu, spozna svojo naravo, in kdor spozna svojo naravo, spozna vesoljstvo.« (Mengzi 2001, Jin xin shang, str. 336)*

Ob rojstvu je ta osnovna struktura duha sicer prisotna šele v kali, vendar se lahko – v kolikor je ne zatremo z izrazito destruktivno socializacijo – sama od sebe razvije v zrelo mentalno entiteto (*prim. Xiang Shiling, str. 33*). Tak, zrel moralni duh (*xin 心*) je v vsaki konkretni situaciji sam od sebe sposoben pravilnih (*shi/fei 是/非*) odločitev, pri čemer se ravna zgolj po svoji notranji, prirojeni »programski opremi«.

*»若夫為不善，非才之罪也，惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之，惻隱之心，任也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，任，義，禮，智，非由外（金 + 樂）我也，我固侑之也.«*  
*»Če ljudje delajo slabe stvari, potem to ne počnejo zaradi svoje zasnove. Sočutnega duha imajo vsi ljudje. Prav tako imajo vsi ljudje duha, ki se sramuje zla, duha, ki zna spoštovati in ki razlikuje med dobrim in zlim. Sočutje je človečnost, sram pred zlom je pravičnost, spoštovanje je obrednost in razlikovanje med dobrim in zlim je modrost. Človečnost, sramežljivost, spoštovanje in modrost torej ni nekaj, kar bi prejeli od zunaj. Te kreposti so nam dane same po sebi.« (p.t., Gaozi shang, str. 313)*

Socializacija ljudi v idealni družbi mora torej samo slediti prirojenim notranjim vzgibom vsakega posameznika. Poglejmo, kaj ima Mencij povedati o učenju:

*»學問之道無他，求其放心而已矣.«*

*»Pot (dao) učenja (izobraževanja) ni nič drugega kot osvobajanje duha (xin).« (p.t., c.p. Forke I, str. 203)*



Poučevanje jezikovnih struktur in poimenovanj je pri tem popolnoma nepomembno. To stališče o praktični nepomembnosti jezika obrazloži Mencijevo domala popolno ignoriranje vsakršnih hermenevtičnih problemov. Vprašanje interpretacije starih besedil ga niti najmanj ne zanima.

*»As the Lu-Wang school slogan has it, Mengzi holds that all the traditional conventions of Confucianism are 'footnotes in my hearth-mind' ... He never even mentions the Confucian Theory of Rectification of Names. The correct dao is hard-wired in our xin.« (Hansen 1989, str. 111)*

Mencij sicer priznava, da lahko jezik vpliva na oblikovanje vedenjskih vzorcev in s tem na socialno držo posameznika, vendar – za razliko od Konfucija in Mo Dija – v tem vplivu vidi prej nevarnost kot upanje. Če namreč jezikovna socializacija lahko vpliva na xin 心, ki je sam po sebi moralno popoln, potlej je za njegovo naravno »programsko opremo« bodisi odvečen, bodisi destruktiven. Edini način za zagotavljanje pravilnega razvoja kali moralnih struktur, ki so vrojene v človeški duh, vidi Mencij v doslednem zavračanju vsakršnega pospeševanja njegove naravno pogojene rasti. Jezikovni dao dao torej ni zgolj odvečen, temveč tudi destruktiven. Jezik namreč lahko moteče vpliva na naravne nagone, ki so sami po sebi vselej pozitivni. Jezik lahko te vrojene instinkte samo oklesti, jih »popači, okrni ali izkrivi« (prim. Hansen 1989, str. 111). Moralno zrel je zanj človek, ki mu uspe ohraniti prvobitnost svojega duha.

*»孟子曰：大人者，不失其赤子心者也。«*

*»Mencij pravi: Zares velik je tisti človek, ki ne izgubi prvobitne preprostosti svojega duha.« (Mengzi 2001, Li lei xia, str. 270)*

V tem pogledu je Mencijev antikonstruktivizem še radikalnejši od daoističnih epistemologij. Medtem ko Laozi in Zhuangzi obmolknetata, Mencij že vnaprej negira vsakršno uporabo jezika (prim. Hansen 1989, str. 111).

Kasnejše neokonfucianske interpretacije so ravno na podlagi teh, navidezno podobnih epistemoloških izhodišč večino daoističnih filozofov uvrstila v univerzalno kategorijo »mencijancev« (prim. p.t.).

Čeprav se daoistična šola v marsikaterem temeljnem izhodišču razlikuje od premis, ki jih vsebuje Mencijev nauk, in čeprav je torej tovrstna klasifikacija v marsikaterem pogledu prenačljiva in preveč površna, pa moramo priznati, da je Laozijeva teorija negacije jezika Mencijevi precej sorodna.

*»Thus, with a different motive, Laozi also suggests that natural behaviour generated by our natural constitution requires abandoning language. ... Like Mengzi, he accepts 'natural' action – behaviour generated by our natural constitution. Mengzi and Laozi disagree on how rich and extensive these natural dispositions are. They do agree in championing guiding behaviour using these rather than a linguistic dao.« (p.t.)*

Laozijevo dao ni ujet v nikakršno jezikovno strukturo, in vendar predstavlja temeljni kozmični – in tudi etični – princip vsega bivajočega.

*»天之道不言而善應。«*

»Kozmični (nebeški) dao nima besed, in vendar odgovarja z dobroto.« (Laozi, 2001, 73/str. 62)

Po Laoziju imena (*ming* 名), torej konceptualna struktura jezika, predpostavljajo in hkrati pogojujejo družbene konvencije, s pomočjo katerih razločujemo in klasificiramo stvarnost. Pridobivanje (učenje) imen torej nujno vpliva tudi na naša naravna nagnjenja po razločevanju vedenjskih obrazcev.

»Knowledge is not only a matter of understanding universal principles and forming abstract concepts, but a matter of direct insight into the nature of relationships and a grasp of the particularity of things.« (Cheng, 1989, str. 173)

V tem smislu jezik preoblikuje naše želje in naša hotenja v skladu z vedenjskimi kriteriji vladajočih družbenih norm. Znanje oziroma modrost se kaže v ponotranjenju teh temeljnih, ortodoksnih besednih kontrastov. Znanje (učenje splošno veljavnih vrlin in kreposti) je torej po Laoziju vrsta socialnega pritiska, ki zavira našo naravno spontanost in nas oddaljuje od kozmičnega pranačela (dao), ki je v svojem prvobitnem stanju moralno popoln:

»大道廢，有仁義，智慧出，有大偽，六親不和，有孝慈，國家混亂，有忠臣.«

»Ko se dao izgubi, je treba uvesti človečnost in pravičnost. Ko izgine modrost, se prične sprenevedanje. Ko pride do sporov med sorodniki, morajo otroci pričeti spoštovati starše, in ko vlada nemir v državi, se pojavijo lojalni uradniki.« (Laozi 2001, 18/str. 16)

Laozijevega koncepta znanja (*zhi* 知) torej ne gre razumevati kot deskriptivnega dojemanja stvari, kakršne so, temveč kot internalizacijo procesa družbeno (oziroma politično) pogojene »normalizacije«. Ta proces uporablja jezik kot neke vrste kontrolni mehanizem za obvladovanje in vodenje našega obnašanja.

Ker je po Laoziju vsakršen jezikovni koncept časovno in prostorsko determiniran, nujno predstavlja samo delni, nepopolni izraz stvarnosti, ki je zvezna, dinamična in holistično strukturirana. Če torej hočemo ohraniti naravnost našega bivanja, se moramo odvrniti od vseh konvencij, vključno s konvencijo jezika. Zato Laozi zagovarja radikalno drugačen spoznavni proces, namreč tak, ki temelji na nejezikovni introspekciji:

»不出戶，知天下，不窺牖，見天道，其出，彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，無為而成.«

»Vse vesoljstvo lahko spoznamo, ne da bi stopili iz svoje sobe. Ne da bi pogledali skozi okno, lahko uzremo nebeški dao. Dlje ko bomo odšli, manjše bo naše znanje. Zato modrec ne izvaja nikakršne prakse, pa se vendar dokoplje do spoznanja. On lahko poimenuje stvari, ki jih ne zaznava s čutili, in lahko doseže popolnost brez delovanja.« (p.t., 47/str. 40–41)

Paradoksalnost Laozijevega izpeljav se tukaj pokaže že v sami epistemološki osnovi njegovega dela. Medtem ko po eni strani negira vsakršno jezikovno pogojeno razlikovanje, temelji že ta negacija sama na predpogoju razlikovanja med naravnim in konvencionalnim vedenjem. Medtem ko nas slednje oddaljuje od našega naravnega bistva, je prvo, torej (ne)vedenje (*prim. Xiang Shiling, str. 45*), ki je v skladu s kozmičnim (nebeškim) daotom, vselej nujno v našem interesu:

»天之道利而不害.«

»Kozmični (nebeški) dao nam vselej koristi in nikoli ne škoduje.« (Laozi, 2001, 81/str. 68)

S pomočjo nedelovanja (*wu wei* 無為) naj bi prvega afirmirali (*shi* 是), drugega pa ne-

giralni (*fei 非*). Tudi Laozijev navidezni spoznavni anarhizem in antiideologizem konec koncev torej temelji na vrednostnih predpostavkah.<sup>247</sup>

### 13.4.3 Problemi jezikovne analize

Konstruktivistična in antijezikovna struja pa sta kljub vsemu še vedno izhajali iz določenih skupnih predpostavk. Osrednje skupno izhodišče, ki ju je povezovalo, je bila predpostavka o ključni vlogi socializacije in izobraževanja. V središču njunih epistemoloških interesov so se še vedno nahajala vprašanja splošne pedagoške teorije, ne glede na konkretno mnenje, katerega so glede vrednotenja socializacije in izobraževanja zastopali posamični predstavniki obeh navedenih struj.

Njuni temeljni disputi so, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, v glavnem izhajali iz predpostavke, da je jezik kot spoznavno orodje (dojemanja in interpretacije) hkrati tudi ključni mehanizem socializacije. Prvi filozofi, ki so se pričeli podrobneje in obširneje ukvarjati z jezikom zgolj na teoretičnem področju, namreč v njegovi vlogi inštrumenta kategorizacije stvarnosti, so bili predstavniki nomenalistov in neomoistov. Pri tem jih vprašanja o družbeni aplikaciji izsledkov teh teoretičnih problemov niso posebej zanimala.

»後期墨家，名家之流，他們所辨所察的對象，僅於‘名’的本身，只以‘名’的研究作為基礎的課題，並深入到概念，判斷等領域.«

»Predmet obravnava in raziskava neomoistične ter nomenalistične šole je bil omejen izključno na vprašanja, povezana z imeni (*ming 名*); s tem, ko so svoje razprave osredotočili izključno na to tematiko, so hkrati prodrli globoko na področja konceptov, sodb ipd.« (Huang/Duan, str. 151)

Medtem ko so neomoisti v svojih (žal le fragmentarno ohranjenih) študijah izgradili in razvili Mo Dijevno izhodišče o stvarnosti kot osnovi poimenovanja, sta oba predstavnika nomenalistične analize jezika (Gongsun Long 公孫龍 in Hui Shi 惠施) glede razmerja med imenom in stvarnostjo zagovarjala različna, med seboj nasprotujoča si mnenja. Gongsun Long je zastopal stališče, v središču katerega se je še vedno nahajal idejni konstrukt idealnega jezika; sicer pa sta jezik in družbena stvarnost zanj neločljivo povezana in pomensko ekvivalentna (*prim. Xiang Shiling, str. 52*). Hui Shi je izhajal iz predpostavke, ki je bila v diametralnem nasprotju z moistično; zanj so imena (*ming 名*) predstavljala osnovo kategorizacije stvarnosti (*prim. p.t., str. 51*).

»其原則則是，‘以名舉實’.«

»Njegov princip pa je bil ‘iz imen sklepati na stvarnost’.« (Huang/Duan, str.147)

Vsekakor je ta, analitično-epistemološka veja starokitajske tradicije – po svojem ponovnem odkritju v 2. polovici 20. stoletja – veliko doprinesla k odstranitvi predsodkov glede metodološke enoznačnosti klasične kitajske miselnosti:

---

<sup>247</sup> Sicer pa smo paradoksalnosti pri Laoziju tako ali tako že od nekdaj vajeni. Pomislimo samo – spet enkrat – na prvi odstavek *Dao de jinga*: že samo dejstvo, da nekdo napiše stavek o neizrekljivosti in nemožnosti ubesedenja nekega koncepta, o katerem potlej v nadaljevanju napiše celo knjigo, je po svoje paradoksalno. Ampak kaj moremo – tudi paradoksi so del življenja in jih je zato najbolje dobrohotno prenašati, zlasti v primerih, ko so popolnoma nevsiljivi in nikomur ne škodijo.

»*Could a culture have developed such a sophisticated argument form as Gongsun Long's White Horse dialogue if it could not practice systematic thinking or analysis by the means of highly abstracted concepts?*« (Allison, 1989 – *An Overview*, str. 8)

Gongsun Long je svoje stališče opredelil kot izhajajočega iz Konfucijeve predpostavke, po kateri naj bi idealna uporaba jezika temeljila na popolnem prekrivanju imena in objekta, ki ga označuje. Kljub svojim – na Zahodu bi rekli idealističnim – predpostavkam je ta nomenalist mnenja, da jezik ni zgolj posvečena struktura, ki v sebi zaobjema esenco vsega bivajočega, temveč vidi njegovo osrednjo funkcijo še vedno v poimenovanju stvarnosti. S to trditvijo prične svoj osrednji disput, v katerem obravnava to tematiko, in ki se zato imenuje »*Disput o imenih in stvarnosti*« (*Mingshi lun 名實論*):

»夫名，實謂也.«

»*Imena poimenujejo realnost.*« (*Gongsun Long, Ming shi lun*, str. 90)

Gongsun Longova ideja o nujni enovitosti (oziroma pomenski ekvivalenci) imena in objekta je izpeljana prav iz te predpostavke:

»他肯定‘名’是用來稱為實的，名實必須相符.«

»*Ker je zanj ‘ime’ torej v funkciji označevanja stvarnosti, si morata ime in stvarnost medsebojno ustrezati.*« (*Huang/Duan*, str. 151)

V svojem razmerju do konkretnega daota (kompleksne situacije, v kateri jezik ravno uporabljamo) ima lahko vsaka stvar po tej predpostavki zgolj en sam pomen. Pomeni naj bi se prekrivali samo na abstraktni ravni.

»他還強調立辭不得互相矛盾，或彼或此，不能兩可.«

»*Poleg tega je poudarjal, da pri normiranju besed ne smemo izbirati takih, ki bi si bile medsebojno v nasprotju. Odločiti se je treba bodisi za eno bodisi za drugo. Tukaj ni dveh možnosti.*« (p.t.)

Seveda je tovrstna projekcija »*načela izključitve tretjega*« (pai zhong lü 排中律) v nasprotju z običajno rabo jezika, kajti ljudje smo vajeni uporabljati različna imena za ene in iste stvari. Pomeni besed v vsakdanjem jeziku se običajno prekrivajo.

»*I am both a son, a father, a husband, a teacher, a male, a human, a primate, a mammal, an animal, and a thing. Ordinary ming, that is, have overlapping structures. I do not want people to use the canons directing demeanour toward animals to command conduct toward me. Thus I say, ‘I am a man, not an animal’*« (*Hansen 1989*, str. 113)

Gongsun Long si je prizadeval to »pomensko prekrivanje« imen odpraviti ali ga vsaj reducirati na raven, ki bi še omogočala preglednost in nadzor jezika.

»在概念的運用上，公孫龍強調概念的含義必須明確，固定，不能含混，這實際上都已觸及到邏輯學上的同一律和矛盾律的問題.«

»*Glede uporabe konceptov jezika se je Gongsun Long zavzemal za njihovo pomensko jasnost in definiranost; pomeni po njem ne bi smeli biti nejasni; s tem se je v resnici že dotaknil logičnih načel identitete in nasprotja.*« (*Huang/Duan*, str. 151)

V tej luči lahko beremo tudi ostale njegove najznamenitejše dispute o »*Belem konju*« (*Bai*

ma lun 白馬論), »Trdoti in belini« (Jian bai lun 堅白論) ter o »Splošnem in posebnem« (Zhi wu lun 指物論). Vsekakor gre tukaj za dispute, katerih predmet zagotovo ni zgolj problematika pomenskega prekrivanja posamičnih terminov (gl. celotno interpretacijo dialoga o Belem konju, pogl. 7.3.3).

»他在「白馬非馬」命題的辯論中注重類和種蜀的關係，注重概念內涵和外延的分析.«

*V svojem disputu s tematiko, da 'beli konj ni konj', se osredotoča tudi na razmerje med krovnimi kategorijami in podkategorijami (množicami in podmnožicami), ter na analizo intenzije in ekstenzije pojmov.« (Huang/Duan, str. 151)*

Marsikaj namreč govori v prid dejstvu, da je Gong poleg pragmatičnega vidika v teh dialogih uporabil tudi optiko semantične analize.<sup>248</sup> Kakorkoli že,

*»The proper interpretation of these dialogues is still the subject of debate.« (Hansen, p.t.)<sup>249</sup>*

Tudi neomoisti so v svojih študijah o kategorizaciji stvarnosti izpostavili načelo izključitve tretjega (*prim. p.t., str. 114*), četudi so nasprotovali Gongsun Longovi težnji iskanja idealnega jezika. V prekrivanju pomenskih spektrov so namreč videli naravno lastnost jezika. Zato niso čutili nikakršne potrebe po tem, da bi ga odstranili. To, kar jih je najbolj zanimalo, je bilo vprašanje, na kakšen način jezik kot sredstvo kategorizacije stvarnosti pravzaprav sploh deluje.

»他們在認識論中堅持了實踐標準.«

*»V svoji spoznavni teoriji so ohranjali kriterij socialne prakse.« (Huang/Duan, str. 71)*

Njihovi disputi so bili v glavnem uperjeni proti pozicijam negacije jezika:

»以言為盡掙，掙«

*»Absurdno je govoriti o popolni absurdnosti jezika.« (Mo Di 2001, Jing shuo xia, str. 285)*

*»To deny distinctions is incoherent – not assertable. Distinctions basically fix what is 'shi' – the thing in question, and 'fei', not the thing in question. To fei 'object to' distinctions is to 'fei fei'. 'To fei fei', 'to object to finding something outside the range', the Moist tell us, is 'fei' – wrong.« (Hansen 1989, str. 114)*

V središču njihovega zanimanja je bil termin *bian* 辨 (razlikovanje, ločevanje, divergenca), ki v njihovih razpravah – za razliko od konfucianskih – ni bil obremenjen z konotacijami moralno-etičnega vrednotenja. Pri tem so sprva izhajali iz iskanja zanesljivih regulativnih struktur znotraj jezikovnih konvencij.

»言必立儀。言而無儀，是非利害之辨不得而明知也.«

---

<sup>248</sup> Mnenja o tem, ali so predstavniki nomenalistične šole poznali koncepte semantične, na pojmu resnice temelječe analize ter koncept stavka kot sintaktične entitete, se v sodobnih sinoloških raziskavah s področja tradicionalne kitajske logike še vedno razhajajo (*prim. Hansen 1989, str. 113, Harbsmeier, str. 127*).

<sup>249</sup> Glede na to, da Gongsun Longa samega ne moremo več prositi, naj nam razjasni nekaj nejasnosti znotraj tega dialoga, bomo na »pravilno« interpretacijo morali po vsej verjetnosti počakati še kakšnih par tisoč let ...

»Besede morajo imeti kriterij, kajti brez njega ne moremo ločevati resničnega od neresničnega, ne koristnega od škodljivega.« (Mo Di 2001, Fei ming I, str. 143)

Ker živobarvne kompleksnosti jezika niso mogli ukalupiti v takšne strukture,<sup>250</sup> so »nezanesljivost« imen sprejeli kot dano dejstvo, iz katerega so sklepali na nemožnost splošno veljavnega normiranja jezika. Njihov zaključek se glasi, da je določena mera formalne »neoprijemljivosti« jezika inherentna njegovi notranji strukturi.<sup>251</sup>

Namesto da bi se še naprej v nedogled ukvarjali z določitvami pomenskih ekstenzij posameznih izrazov, so se neomoisti raje posvetili vprašanju vzročnih povezav. (prim. Forke I, 410–412) Njihov pristop k tem vprašanjem se je po svojem bistvu še vedno močno razlikoval od metod zahodne formalne logike.

»That they could discuss – or appear to discuss – inference without either semantic concepts like truth or a clear notion of sentence is testimony to their philosophical resourcefulness.« (Hansen 1989, str. 115)<sup>252</sup>

Vsekakor so neomoisti poskušali definirati različne vrste sklepanja:

»辟也者，舉他物而以明之也，侔也者此辭而俱行也，援也者曰，子然，我奚不可以然也，推也者以其所不取之，同於其所取者予之也.«

»Če nekaj razložimo s pomočjo nečesa drugega, potem je to razlaga ali pojasnilo. Če postavimo več izrazov (stavkov) v soskladje, potlej je to enačenje. Kadar nekdo pravi: če si ti tak, kot si, zakaj potem ne bi mogel tudi sam biti tak? – potem je to citatno sklepanje (utemeljitev z navedbo). Analogni sklep pa je tak sklep, pri katerem nekaj, kar še ni bilo izbrano, pripišemo nečemu, kar je že bilo izbrano.<sup>253</sup>« (Mo Di 2001, prim. Jing shuo shang, str. 293)

»在諸其所然，未者然，說在於是推.«

»Če imamo skupino stvari, ki so take, kot so, in trdimo da so tudi druge stvari take, čeprav (se) še niso (pojavile), potlej gre za induktivni sklep.« (p.1)

Neomoisti so torej zanikali težnje po idealnem jeziku, kakršna je prišla do izraza v teoriji imen. Namesto tega so se ukvarjali z analizami jezika, ki so jih privedle do pozicij, ki so bile diametralno nasprotno Gongsun Longovim in zgodnjekonfucianskim stališčem glede razmerja med imeni in stvarnostjo. Njihova analiza jih je privedla do zaključka, da so povezave med posameznimi imeni (*ming* 名), katere so razumeli enostavno kot arbitrarne entitete jezika, večplastne in inkoharentne. Medtem ko posamični sestavljeni termini zaobjemajo pomenski obseg, ki presega vse delne pomene posamičnih imen (jezikovnih entitet, iz katerih so sestavljeni), je pri drugih namreč ravno obratno (prim. *problem* »ve-

<sup>250</sup> Glej na primer razpravo o psih in cuckih (狗犬), pogl. 7.2.3.

<sup>251</sup> Tukaj velja ponovno opozoriti na njihove izpeljave glede volov in konjev, ki smo jo obravnavali v poglavju 7.2.4.

<sup>252</sup> Kot rečeno, so mnenja o tem v raziskavah kitajske epistemologije deljena (za drugačno interpretacijo, ki predpostavlja obstoj koncepta semantične resnice, prim. npr.: Harbsmeier, str. 125–167).

<sup>253</sup> Spomnimo se na to, da je nazornejšo in epistemološko natančnejšo definicijo analognega sklepanja podal Hui Shi (gl. 7.3.2).



likih« in »majhnih« imen oziroma krovnih- in podkategorij; *xiao ming* 小名, *da ming* 大名, gl. 7.2.4). Neomoisti so odkrili tudi vrsto sestavljenk, katerih pomenski obseg naj bi bil manjši od obsega katerega koli imena, ki jih sestavlja.

Končni rezultat, do katerega so se dokopali s svojimi analizami, pa – vsaj glede na ohranjene fragmente njihovih besedil, ki zagotovo niso popolna – ni presegel spoznanja oziroma priznavanja nekonstantnega značaja vseh jezikovnih struktur. Po neomoističnih izsledkih jezika torej ni možno normirati v smislu kakršnega koli jezikovnega daota. Zato ni čudno, da si neomoisti – za razliko od Gongsun Longa – niti najmanj niso prizadevali za oblikovanje univerzalne jezikovne teorije, s katero bi bilo možno poenotiti divergentne modele uporabe jezika. Poimenovanje v svojih formaliziranih oblikah po neomoističnem mnenju torej nikoli ne more zaobjeti vse kompleksnosti bivanja, ki se odraža v stvarnosti. Iz tega lahko zaključimo, da neomoisti kljub formalno nezadovoljivim rezultatom svojih raziskav nikoli niso odstopili od svojih načelnih prepričanj, ki bi jih – po kategorizaciji, kakršna je običajna v »zahodni« kulturi – lahko uvrstili med teorije, ki temelje na realizmu oziroma na materialističnem svetovnem nazoru. Jezik zanje nikoli ne more doseči, kaj šele preseči tistega, kar samo po sebi obstaja; zato objektivne lastnosti stvarnosti avtomatično omejujejo in determinirajo strukture jezika, s tem pa tudi našo uporabo jezikovnih konstruktov ter izrazov.

»夫辭以故生，以理長，以類行.«

*Besedni izrazi (frazе) nastajajo iz določenih razlogov. Razvijajo se (rastejo) v skladu s pravili (zakovitostmi) in se premikajo po kategorijah.« (p.t., Da qu, str. 172)*

To seveda še zdaleč ne pomeni, da naj bi bil jezik produkt zgolj naključnih socialnih konvencij. Vendar pa po drugi strani v fragmentih njihovih del – razen tega odločnega zanikanja – ne najdemo nikakršne konsistentne utemeljitve koncepta razlikovanja (*bian* 辨) v smislu »naravnega« oziroma samega po sebi obstoječega (apriornega, samoumevnega) kriterija. Edina formalno jezikoslovna osnova, ki jo omenjajo v tem pogledu, je klasična distinkcija med identiteto in diferenco (*tong yi* 同異, gl. 7.2.3). Problem, na katerega tukaj naletimo, je problem nujne relativnosti tega mehanizma glede na njegovo umeščenost v različne kontekste, zakaj razlika med njima ni nič bolj konstantna kot, denimo, razlika med pojmom velikosti in majhnosti, ali dolžine in kratkosti. S stališča realizma gre tukaj seveda za paradoksalnost, katero je, kot bomo videli v naslednjih odstavkih, formuliral in analitično obdelal tisti nomenalist, ki je najbližje daoističnim diskurzom, namreč Hui Shi.

Kot smo videli v sedmem poglavju (gl. 7.3.2), je Hui Shi v svojih znanih desetih navidezno paradoksalnih predpostavkah poskušal izpostaviti problem identitete in difference v okviru holističnega relativizma. Skozi izpostavo nasprotij, v katerih prihajajo do izraza meje pomenskih ekstenzij posamičnih atributov, je želel prikazati konstantno relativnost prostorskih in časovnih imen v njihovem odnosu do posamičnih kontekstov.<sup>254</sup>

Zhuangzi, kateremu se imamo zahvaliti za večino zapisov, v katerih so ostali ohranjeni

<sup>254</sup> Tako sta, denimo, *imeni*, ki označujeta obe skrajni točki oddaljenosti, namreč »daleč« in »blizu«, vselej odvisni od pozicije govoreče osebe.



Hui Shijevi disputi, je z njim zelo rad polemiziral in je nadgradil precej njegovih izhodišč, zlasti v poglavju »*Jesensko vodovje 秋水*«. <sup>255</sup> Eden najpomembnejših ohranjenih prispevkov Hui Shija h klasični epistemologiji analize jezika pa je prav gotovo njegov komentar glede splošnega problema identitete in diference, ki ga neomoisti, kot smo videli zgoraj, niso uspeli privedi do konciznega zaključka. Hui Shi obrazloži (*prim. Hansen 1989, str. 115–116*), da sta si dve enaki stvari vselej v nečem različni, ne glede na to, kako enaki sta v večini kontekstov (sicer pri njiju ne bi šlo za dve ločeni entiteti); po drugi strani pa sta si vsaki dve, tudi najbolj različni stvari pod soncem vsaj v eni lastnosti popolnoma enaki (saj sta obe del neke enotne strukture; sicer ju ne bi mogli izraziti /ali nanju pomisliti/ v okviru istega jezika).

Hui Shijeve predpostavke doslednega relativizma so seveda uperjene proti neomoističnemu realizmu, ki temelji na formalnem razlikovanju (*bian 辨*) kot nujnem predpogoju dojetanja. Tudi neomoistična obsedenost z definicijami se mu zdi odvečna, kajti v svojem XI. izreku pravi:

»指不至，至不絕.«

»S prikazovanjem nikoli ne prikažemo popolnoma vsega, kajti popolnost nima konca.« (*Zhuangzi 2001, Tian xia, str. 277*)

Termin *prikazovanje (zhi 指)* se tukaj nanaša na

»指謂，指稱亦即反映事物本質屬性的抽象概念«

»poimenovanja, torej na abstraktne koncepte, ki odražajo esenco lastnosti predmetov« (*Wang Zuoli/Li Yuanming, str. 90*).

V okviru Hui Shijeve teorije kategorizacije identitete in diference oziroma absolutne relativnosti predmetov gre tukaj torej za nemožnost konceptualnih definicij stvarnosti, kajti vsakršno jezikovno pogojeno spoznanje je nujno omejeno na kontekstualno determinirani pomen, ki ne more zaobjeti celote spoznavnega predmeta v vseh dimenzijah njegove pojavnosti. Cui Qingtian 崔清田 interpretira gornji citat takole:

»是說人們 (通過指稱概念) 認識事物時，總是從認識 其具體的表面的屬性開始，一層一層深入，由于事物的屬性 是多層次的，認識了一層屬性，還有更深的一層尚未被認識，故永遠不可能窮盡事物的本質屬性.«

»To pomeni, da ljudje, ko spoznavamo stvari (prek konceptov poimenovanja), pri tem vselej izhajamo iz njihovih konkretnih, površinskih lastnosti, nakar to spoznanje korak za korakom poglobljamo. Ker so lastnosti stvari večplastne, bomo vselej, ko spoznamo eno lastnost, naleteli na globlje (nadaljnje), še nespoznane lastnosti, zato naše spoznanje nikoli ne bo moglo zaobjeti končnih lastnosti stvari v smislu njihove esence.« (*p.t.*)

Vendar se Hui Shijev holizem kljub vsemu bistveno razlikuje od logično nereflektiranih holističnih predpostavk zgodnjega, intuitivno pogojenega daoizma (*prim. n.pr. Laozi 老子*), kajti predstavlja razmeroma neoporečen, formalno čist poskus zaokrožene utemeljitve celovitosti vseh obstoječih, medsebojno divergentnih dejavnikov bivanja. Postopek te utemeljitve zaobjema formulacijo njihovih nasprotij, analitično razmejitev obravnavanih

<sup>255</sup> Semkaj sodi tudi anekdota o »*Ribjem veselju*« (*Yu le 魚樂*), ki smo jo obravnavali v poglavju 6.4.3.

pojmovnih sklopov na njihove delne, medsebojno nasprotujoče si komponente ter njihovo ponovno zlitje prek prikazovanja kompleksnosti različnih prostorsko-časovnih kontekstov, ki jih pomensko (in s tem jezikovno) konkretizirajo.

#### 13.4.4 Skeptični korelativizem

Neomoisti niso našli enoznačnega odgovora<sup>256</sup> na Hui Shijev radikalni relativizem. Njegov sogovornik Zhuangzi pa je iz njega (iz relativizma namreč, ne iz Hui Shija) očitno črpal precej stimulativnih motivacij za oblikovanje lastnega filozofskega sistema (prim. Huang/Duan, str. 150), ki bi ga lahko označili za strujo skeptičnega korelativizma.

*»Human knowledge is derived from the interaction between human self – reflection and human long-term observation of the world and is in essence cosmological in the sense of being both holistic and dynamic.« (Cheng, 1989, str. 167)*

*»人有沒有法子取得普遍妥當性的知識？虜莊子在這方面取得著懷疑的立場。按照他，知識是隨其時，地，人，而不同的。«*

*»Ali ima človek sploh možnost pridobiti splošno veljavno znanje? Zhuangzi, denimo, je glede tega vprašanja zastopal skeptično pozicijo. Glede na njegovo stališče je znanje vselej različno in odvisno od časa, prostora ter človeka, ki ga pridobiva.« (Li Kangmo, str. 101)*

Za Zhuangzija je znanje nekaj neskončnega; spoznavne sposobnosti človeka so preveč omejene, da bi sploh lahko govorili o možnostih pridobivanja resničnega znanja:

*»吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。«*

*»Naše življenje je omejeno, znanje pa je neomejeno. Nevarno je, če poskušamo z nečim, kar je omejeno, izslediti nekaj neomejenega.« (Zhuangzi, 2001, Jiwu lun, str. 101)*

Ker je torej znanje neskončno, je spoznanje vselej nekaj relativnega.

*»齧缺問乎王倪曰：子知物之所同乎？曰：吾惡乎知之。子知子之所不知邪？曰：吾惡乎知之。然則物無知邪？曰：吾惡乎知之。雖然，嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？«*

*»Nie Que je vprašal Wang Nija: Ali veste, kaj je skupno vsem stvarim? Wang je odgovoril: Od kod naj bi to vedel? (Nie je spet vprašal:) Ali veste, kaj je vzrok temu, da tega ne veste? (Wang je ponovno) odgovoril: Od kod naj bi to vedel? (Nie:) Potem stvari ni možno spoznati? (Wang:) Od kod naj bi to vedel? A čeprav je tako, lahko poskusim, spregovoriti o tem: Kako naj vemo, ali ni naše znanje v bistvu neznanje, in kako naj vemo, ali naše znanje v bistvu ni znanje?« (p.t., str. 95)*

Ljudje smo torej izgubljeni v labirintih lažnih in resničnih spoznanj. Navidezna tragika, ki veje iz tega (lažnega ali resničnega?) spoznanja, pa je precej manjša, kot se zdi na prvi pogled. V svoji zaslepljenosti namreč nihče ni popolnoma sam; družbo mu delajo – nič manj zaslepljeni – soljudje. Vsi smo zaposleni z vprašanji obvladovanja stvarnosti in s tem nedoločljivosti našega obstoja:

---

<sup>256</sup> Seveda moramo pri tem dopustiti tudi žalostno možnost, da so ga našli, a se ni ohranil.

»人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？«

»Ali je človeško življenje resnično ena sama zabloda? In, če je res tako, ali sem potem zares edini, ki živim v tej zablodi, medtem ko obstajajo ljudje, ki ne živijo v zablodah? Prav vsak si kroji stvarnost po meri svojega duha; le kdo bi lahko živel brez takšnega vodila?« (p.t., str. 85)

Ljudje, ki smo determinirani z omejitvami svojih spoznavnih aparatov, pač težimo k temu, da priznavamo resničnost tistim vrstam spoznanja, ki se prilegajo našim vrednostnim sistemom:

»與己同，則應；不與己同，則反；同與己為是之，不同與己為非之。«

»Strinjamo se s tistimi, ki imajo isto mnenje kot mi, in nasprotujemo tistim, katerih mnenja so različna od našega. Mnenje, ki je enako našemu, imamo za resnico, mnenja, ki se od našega razlikujejo, pa za zmoto.« (p.t., Yu yan, str. 236)

Zlasti subjektivnost ljudi je torej tista, ki odloča o tem, kaj je (resnično, splošno veljavno) znanje in kaj ne. Navidezna objektivnost in neodvisnost ljudi se vselej znova izkaže kot lažna, iluzorna utvara, s katero zavajamo sami sebe. Kakovost, lastnosti, vrsta in obseg našega zaznavanja in dojemanja stvarnosti – vse to je vselej pogojeno s konkretnimi pogoji naših življenj. V našem dojetanju – in s tem v našem vedenju, torej v naših reakcijah na svet, ki nas obkroža, smo torej vsi odvisni od zunanjih faktorjev, ki pa se konec koncev vselej izkažejo kot vrsta odvisnosti od samega sebe. Tovrstna odvisnost in determinacija sta seveda povezani z našim neznanjem, z našo nezmožnostjo spoznavanja oziroma prepoznavanja bistva nas samih ter našega okolja. Zhuangzi je to verizno determinacijo ponazoril z zgodbo o pogovoru senc:

»罔兩問景，曰：曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？景曰：吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮翼邪？惡識所以然？惡識所以不然？«

»Senca sence je vprašala senco: Prej si hodila naokrog, zdaj pa miruješ; prej si sedela, zdaj pa zopet vstajaš. Ali zares ne moreš početi kaj neodvisnega, samostojnega? Senca je odgovorila: Mar ne vidiš, da sem taka zato, ker sem odvisna? In mar ne vidiš, da je tisto, od česar sem odvisna, tudi samo odvisno od nečesa drugega? Mar meniš, da mi je všeč igrati vlogo kože na kačjem trebuhu, ali vlogo mušjih krilc? Kdo bi vedel, zakaj je temu tako? In kdo bi vedel, zakaj temu ni tako?« (p.t. Jiwu lun, str. 101)

Kljub temu je Zhuangzi izhajal iz predpostavke, da nam sprejemanje relativnostne narave vsega obstoječega še vedno ne onemogoča uspešnega in neoporečnega utemeljevanja najrazličnejših enačenj in razlikovanj, ne glede na vprašanje, do kolikšne mere so le-ta v okviru ortodoksnih konvencij »dopustna«.

»夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。«

»Dao torej še nikoli ni imel obsega, tako kot nobena beseda ni imela definicije. Zato je bilo potrebno ustvariti razmejitve.« (p.t., str. 93)

Struktura našega kognitivnega aparata nam bo namreč v vsakem konkretnem primeru omogočala najti vsaj eno skupno ali različno lastnost, na podlagi katere bomo lahko uvedli nek kontrast, pa naj bo ta še tako atipičen (prim. Xiang Shiling, str. 49–50).

To izhodišče radikalnega relativizma je bilo Zhuangziju in Hui Shiju skupno, tako kot jima je bil skupen tudi skepticizem glede predpostavke, po kateri naj bi bil kategorialni mehanizem *identitete* in *diference* (*tong/yi* 同/異) zadostna osnova za univerzalno, *trajno veljavno* (*chang* 常) *normiranje konceptov* (*ming* 名) in za oblikovanje splošnega sistema (splošne strukture) teh konceptov, namreč *jezikovnega daota* 道.

»今有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣.«

»Sedaj pa vzemimo jezik; ali sodijo posamične besede v isto ali v različne kategorije? Sicer pa je prav vseeno, ali gre za iste ali za različne kategorije. To, kar jim je skupno, je lastnost kategorije kot taka; zato so si po svojem bistvu vse enake.« (Zhuangzi 2001, *Jiwu lun*, str. 92)

Poleg vseh teh podobnosti sta se oba omenjena misleca v marsikaterem bistvenem pogledu med seboj seveda tudi razlikovala – saj sicer med njima sploh ne bi moglo prihajati do tako plodnih debat, kakršnim smo lahko priča v »*Nan hua zhen jing* 南花真經«. Morda bi kot bistveno razliko med njima lahko opredelili divergenco v metodološkem pristopu k razstiranju filozofskih vprašanj. Medtem ko je Hui Shi vselej pazil na tehnično »čistočo« svojih formalno-analitičnih postopkov, je Zhuangzi v svoje dispute vnesel tudi imaginativni, formalno često neoprijemljivi element pomenske večplastnosti in asociativnosti. Primerjajmo naslednji Zhuangzijev odstavek, ki govori o korelativnosti nasprotij in holistični enovitosti časa in prostora, s Hui Shijevimi postulati (gl. 7.3.2):

»天下莫大於秋豪之末，而泰山為小，莫壽乎殤，二彭祖謂天，天地與我並生，萬物與我為一.«

»Nič pod nebom ni večje od vršička travne bilke, in majcena je gora Tai shan. Nihče pod nebom ne živi dlje od umrlega novorojenčka, in Peng Zu<sup>257</sup> premine v cvetu mladosti. Nebo in zemlja sta rojena hkrati z menoj, ki sem eno z desetisočerm.« (p.t.)

Ta razlika je merodajno vplivala tudi na stilistične formulacije njihovih sporočil.

»Hui Shi only authored ten terse paradoxical propositions. Zhuangzi was a literary giant. He exploited Chinese philosophy's refreshing lack of Platonic bias against poetry and fantasy. His masterpiece blends image and argument as no other philosophy, East or West, has done.« (Hansen 1989, str. 116)

Kljub temu, da sta bila Zhuangzi in Hui Shi prijatelja,<sup>258</sup> pa si Zhuangzi ni mogel kaj, da se iz svojega sogovornika ne bi kar naprej cinično, a dobrohotno norčeval:

»未成乎心而有是非，是今日適越而昔日是。是以無有為有。無有為有，雖有神禹且不能知，吾獨且奈何載?«

»Če si ustvariš mnenje o tem, kaj je resnično in kaj ne, še preden tvoj duh dozori, potem je

---

<sup>257</sup> Starokitajska inačica Metuzalema.

<sup>258</sup> Ob Hui Shijevi smrti je Zhuangzi žalostno izjavil, da poslej nima nikogar več, s komer bi se lahko pogovarjal na enakovredni ravni (*prim. Hansen 1989, str. 115*).

to tako, kot bi se bil jutri odpravil v državo Yue in bi bil včeraj tja prispeel.<sup>259</sup> To pomeni, da jemlješ nekaj, kar ni, za nekaj, kar je. Vprašanje o tem, kako lahko nekaj, kar ni, jemlješ kot nekaj, kar je, pa je tako komplicirano, da ga niti tak genij, kakršen je bil legendarni Yu, ne bi mogel rešiti – kaj šele jaz, uboga para?» (Zhuangzi 2001, Jiwu lun, str. 85)

Njegova kritika konfucianstva in moistov je veliko ostrejša in prav nič dobrohotna:

»Chuang Tzu offers a brilliant critique of the Mohist and the Confucians. Among other things, Chuang Tzu maintains that there are no fixed meanings of words nor neutral, external standards for deciding the correctness or incorrectness, truth or falsity of their claims. The best course is to transcend the dispute and maintain the clarity of mind (ming).« (Cua, str. 445)

»故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明.«

»Resnično in neresnično, kakršno zastopajo, denimo, konfucianisti in moisti, se kaže tako, da zanikaš tisto, kar trdi nasprotnik, in da trdiš tisto, kar nasprotnik zanika. Takšno početje se seveda še zdaleč ne more meriti z resničnim razumevanjem.« (Zhuangzi 2001, Jiwu lun, str. 86)

Zaradi relativnostne narave vsega obstoječega je namreč Zhuangziju celotna debata o razločevanju stvarnosti na resničnost in neresničnost popolnoma odveč:

»彼亦一是非，此亦一是非... 是亦一無窮，非亦一無窮.«

»Drugi imajo svoja razlikovanja (resnice in neresnice), prav tako kot imamo mi svoja ... Resnica je v bistvu neskončna, in prav tako neresnica.« (p.t.)

Resnica in neresnica se zato lahko pokažeta samo v trenutkih konkretizacije bivanja, kadar je le-to usklajeno s celovitostjo vesoljne stvarnosti:

»是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之為兩行.«

»Zato poskuša modrec oboje uskladiti; (vprašanje) resničnega in neresničnega pušča ob strani in se namesto tega prilagaja (teku) narave. Tako lahko pride do izraza oboje, tako resnično kot tudi neresnično.« (p.t., str. 87)

»因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之于天，亦因是也.«

»Če sledimo resničnemu, sledimo neresničnemu, in če sledimo neresničnemu, sledimo resničnemu. V tem je tudi razlog za to, da se modrec ne ukvarja s tovrstnimi razlikovanji, temveč se raje ravna po naravi.« (p.t.)

Zvest tradiciji klasičnega daoizma, je tudi Zhuangzi v svojem osrednjem delu izhajal iz predpostavke o inherentni neizrazljivosti oziroma neposredljivosti monistične esence bivajočega. Njegova spoznavna metoda je klasično daoistična, a po drugi strani spominja tudi na introspekcijo chan budizma:

»物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之.«

»Nobena stvar ne more obstajati brez drugih, in ne brez tega, kar je sama. Če izhajamo iz drugega, ne bomo ničesar spoznali; kdor pa pozna sebe, pozna tudi druge.« (p.t., str. 86)

<sup>259</sup> Tukaj gre za enega od znanih desetih Hui Shijevih disputov, ki so v celoti navedeni v poglavju 7.3.2.

»系旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑混，以康相尊?«

»Le zakaj ne bi stopili med sonce in mesec, ter objeli vesoljstvo, se z njim zlili v eno? Zakaj ne bi odvrgli vse zmede, vseh lažnih razlikovanj med vrednim in nevrednim?« (p.t., str. 97)

V Zhuangzijevem svetu, ki je svet klasičnega daoizma in kot tak holistično strukturiran, postanejo vsa razlikovanja odvečno breme. Vsaka relativnost nasprotij se v procesu večnih premen preliva v enovit, organsko povezan sistem.

»故曰：彼出於是，是亦因彼.«

»Zato pravim: tisto (drugo) izhaja iz tega, ter obratno.« (p.t., str. 86)

Ta holistična struktura je hkrati osnova vseobsežnosti daota 道, ki se izraža tako v prisotnosti (*you* 有) kot tudi v odsotnosti (*wu* 無) zavesti, in ki je zajemljiv zgolj sam v sebi. V tej predpostavki se Zhuangzijeva filozofija v ničemer ne razlikuje od vsebinskih premis starejših klasikov daoizma. Zhuangzi priznava tudi načelno neizrazljivost daota. In vendar je njegov pogled na vprašanje strukturne povezanosti dojemanja in posredovanja kompleksnejši od njegovih predhodnikov. Zato Zhuangzi ne tarna o nemožnosti definiranja monizma, kot v svojih spoznavnoteoretskih disputih to počne Mo Di. Tudi inkomensurabilnost predmetov zaznavanja, ki pripadnike antijezičkovne struje privede do posplošujočih (in zato aplikativno nezanimivih) zavračanj jezika ali razlikovanja, Zhuangzija, kot kaže, sploh ne meče iz ravnotežja (*prim. Wu, str. 236*).

Čeprav na področju intersubjektivne hermenevtike ne ponudi nikakršne instantne rešitve večnih vprašanj, ki jih razpira, pa pri tem razpiranju izhaja z vidika, ki predstavlja nov vpogled v to kompleksno problematiko:

»天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？

一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況其凡乎?«

»Nebo in zemlja obstajata hkrati z menoj, jaz in vse obstoječe smo eno. No, in če je vse eno, kaj naj si potem sploh še pričnemo z jezikom? Ker pa smo sedaj vse že poimenovali kot eno, kako bi potlej lahko shajali brez jezika?

Eno in jezik je dvoje, dvoje in eno je troje; če bi hoteli to razvijati še naprej, bi celo najboljši matematik ne mogel izračunati končnega rezultata, kaj šele mi navadni ljudje! Že pri računanju (števila, ki vodi) od odsotnosti do prisotnosti (od nebivanja do bivanja) smo prišli do (števila) tri. Kam le bi prišli, če bi hoteli izračunati (števila, ki vodijo) od prisotnosti do prisotnosti (od bivanja do bivanja)? Prišli bi do neskončnosti, zato bomo raje kar takoj nehali s tem.« (p.t., str. 92)

Internalizacija jezika je zanj namreč proces, inherenten človeški naravi, tako kot uživanje hrane, pijače, kisika, ali česar koli drugega, od česar je odvisno naše preživetje.

»夫言非吹也，言者有言.«

»In vendar jezik ni zgolj pihanje zraka; kdor govori, ima nekaj povedati.« (p.t., str. 85–86)

Seveda pa negotova zveza med jezikom in mišljenjem ni enosmerna, temveč poteka v



obeh smereh (*prim. Allinson, 89, str. 11*). Sporočilnost jezika je ujeta na ozki brvi med posredovalcem in osebo, kateri je posredovanje namenjeno. Zato Zhuangzi nadaljuje:

*其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異于殷音，亦有辨乎？其無辨乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？*

»Seveda pa ne vemo zagotovo, ali je zares povedal to, kar je hotel. Ali jezik pravzaprav sploh obstaja? Ali pa ga v resnici sploh ni? Mislimo, da se razlikuje od ptičjega vreščanja – pa se res? Ali ne? Ali se je dao skrtil, tako da je nastala razlika med resničnim in lažnim (*zhen / wei*)? Ali pa se je skrtil jezik in je zato prišlo do razločevanja med resničnim in neresničnim (*shi / fei*)?« (*p.t.*)

Jezik je zanj neločljivo povezan s spoznanjem; njune lastnosti so v bistvu enake:

»大知閑閑，小知間間。大言炎炎，小言詹詹。«

»Veliko (resnično) znanje je prostrano, majhno (delno) znanje pa omejeno. Isto je z jezikom: kadar je velik, naredi močan vtis; kadar je majhen, predstavlja zgolj gostobesedne blodnje.« (*p.t.*)

Dao jezika se zato ne razlikuje od celovitosti kozmičnega daota, ki ni izrazljiv. Vse jezikovno pogojene ločnice znotraj holistično ustrojene stvarnosti so v bistvu lažne, kajti jezik ne more izraziti samega sebe.

»大道不稱，大辯不言，... 道昭而不道，言辨而不及。«

»Dejanski dao se ne da poimenovati in dejanske ločnice niso izrazljive ... Kadar je dao preveč svetel, to ni resnični dao; kadar jezik preveč jasno izrazi razlikovanje, ga v bistvu ne izraža.« (*p.t., str. 93*)

Tako kot dao v svoji prvobitni funkciji osnovne, vseobsežne esence vsega obstoječega, in tako kot spoznavanje te prvobitne poti, je tudi jezik po svojem sporočilnostnem ustroju absoluten v smislu enotnosti vseh relativnih nasprotij, ki ga sestavljajo:

»是 不是，然 不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯，然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待。«

»To hkrati tudi ni to. Kar je tako, hkrati tudi ni tako. Če je nekaj resnično to, potem sploh ni treba debatirati o tem, kar ga razlikuje od vsega, kar ni to. Če je nekaj resnično tako, potem sploh ni treba razpravljati o tem, kar ga razlikuje od nečesa, kar ni tako. Relativnost jezika (jezikovnih nasprotij) je hkrati tudi njegova absolutnost.« (*p.t., str. 98*)

Problemi, ki so v njegovem času zaposlovali večino kitajskih filozofov, in ki so bili povezani z nezmožnostjo poenotenja različnih, individualnih zavesti v smislu dojetja in posredovanja (problemi intersubjektivnosti), so mu bili zato deveta skrb. Zhuangzi namreč vseskozi izhaja iz prepričanja, da nam tovrstni problemi – po svojem bistvu – niso vsiljeni od zunaj, ampak predstavljajo plod naših osebnih ujetosti v kalupe družbenih, z vrednostnimi hierarhijami povezanih in zato lažnih prizadevanj. Z nasilnimi posegi v celovitost vsega obstoječega, z umetnim in lažnim razločevanjem ter absolutnim vrednotenjem nikoli ne bomo postali resnični gospodarji svojih usod, kajti naša življenja niso podrejena nikakršnim zunanjim, »višjim« silam, katere bi lahko nadzorovali prek spoznanja.

»非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所謂使。若有真宰，而特不得其聯。«



»Brez drugega tudi mene ne more biti; in brez mene ni ničesar; na kar bi se lahko (ta jaz) nanašal. Kot kaže na prvi pogled, smo torej že bliže rešitvi (našega vprašanja). Vendar še vedno ne vemo, kdo (ali kaj) vse skupaj povzroča. Če bi resnično obstojal nek vrhovni vladar; zakaj potlej nikjer ne najdemo njegovih sledi?« (p.t., str. 88)

Težnja po obvladovanju resnice je zanj torej plod lažnih človeških hrepenenj, ki izvirajo iz čustev. Tudi tukaj je jasno zaznati vzporednico, ki daje njegovi filozofiji pridih budistične miselnosti:

»有人之形, 故群於人, 無人之情, 故是非不得於身.«

»Ker imam obliko človeka, se pač družim z ljudmi; ker pa nimam običajnih človeških poželenj, so mi vprašanja o razlikovanju med resničnim in neresničnim prav malo mar.« (p.t., De chongfu, str. 131)

Zhuangzi – in v tem je morda (vsej simpatiji navkljub) zaslutiti njegovo vzvišeno, iz pripadnosti sloju privilegiranih učenjakov izhajajočo naivnost – vidi razmerje med (»objektivno«) stvarnostjo in (»subjektivno pogojenim«) jezikom kot razmerje korelativnosti. Le-to ni zgolj enakovredno, temveč enakovrednost celo presega v tem smislu, da je osvobodeno vsakršnih vrednostnih konotacij.

»即使我與若辯矣, 若勝我, 我不若勝, 若果是也? 我果非也邪? 我勝若, 若不吾勝, 我果是也? 而果非也邪? 其或是也? 其或非也邪? 其具是也? 其具非也邪? 我與若不能相知也.«

»Vzemimo, da pričnem s teboj debatirati. Vzemimo, da me ti v debati premagaš, jaz pa tebe ne. Ali to zares pomeni, da je tvoje mnenje resnično, moje pa neresnično? Pa vzemimo, da jaz premagam tebe, ti pa mene ne; ali to potlej nujno pomeni, da imam jaz prav, ti pa ne? Ali ima sploh kateri od naju prav? Ali je sploh kateri od naju v zmoti? Morda imava pa oba prav? Ali pa se oba motiva? Kakorkoli že: drug drugega ne bova nikoli resnično spoznala.« (p.t., Jiwu lun, str. 98)

V tej egalitarni epistemologiji imajo seveda celo realistični filozofi neomoistične in nomenalistične šole svoj prav; Zhuangzi seveda priznava, da izvirajo vse distinkcije po svojem bistvu iz narave (*tian dao* 天道). Vendar tej predpostavki ne pripisuje tako izključujočega pomena, kakršnega bi v njej želeli v uzreti analitiki, zakaj to velja za prav vse konkretne (jezikovne in nejezikovne) izraze pojavnosti. V korelativno strukturiranih daoističnih diskurzih je namreč vsak konkretni dao 道 apriorno manifestacija holističnega sistema, katerega bistvo je večni, *chang dao* 常道. Le-ta se kaže v potencialno neizčrpnem številu različnih možnih poti konceptualnega razčlenjevanja (*jezikovnega daota* 道) stvarnosti s pomočjo imen (*ming* 名).

Vsako od imen (*ming* 名) je lahko najbolj ustrezen izraz neke konkretne stvarnosti – v okviru konteksta, kateremu pripada, in v okviru motivov, ki so botrovali njegovemu nastanku.

Po drugi strani velja seveda tudi obratno: vsaka od konkretnih poti (metod, *dao* 道) konceptualnega razčlenjevanja stvarnosti na posamične, poimenovane (*ming* 名) dele se lahko izkaže za popolnoma deplasirano, če jo vrednotimo z vidika katere od drugih možnih, konfliktnih konceptualnih perspektiv. Nevarnost, ki se pri tem pojavi, je zaznati v

človeški subjektivnosti, ki teži po obvladovanju stvarnosti in zato po absolutizaciji njenih poimenovanj:

»勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅曰：朝三而暮四。眾狙皆怒。然則朝四而暮三。眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也.«

»Naprezanje duha in iskanje neke enotne zakonitosti pomeni, da nismo prepoznali identičnosti vsega obstoječega. Tu gre za isto stvar kot v zgodbi o jutranjih treh (obrokih hrane). Kaj to pomeni? Starec, ki je hranil opice, jim je ob delitvi hrane predlagal: zjutraj vam bom dal tri obroke, zvečer pa štiri. Vse opice so se na moč razjezile. Prav, je pripomnil starec, če je pa tako, potem vam bom dajal zjutraj po štiri obroke, zvečer pa po tri. In vse opice so se razveselile. Kot vidimo, je prav vseeno, kako stvarnost poimenujemo; zaradi tega je ne bo nič manj. In vendar so poimenovanja tista, ki v praksi povzročajo jezo ali veselje.« (p.t., str. 86–87)

Zhuangzijeva korelativnost nikjer ne predvidi absolutne perspektive, ki bi lahko prevzela arbitrarno funkcijo glede vrednotenja katere koli poti ali metode. Tudi večni dao (*chang dao* 常道) ne prevzema tovrstne funkcije, ker sam (po svojem bistvu) strukturno in inherenčno vključuje ves živobarvni spekter neskončnih možnosti konkretnih jezikovnih daotov, ki so kot ključi vsakič drugačnega razmejevanja (*bian* 辨) stvarnosti na afirmacijo (*shi* 是) in negacijo (*fei* 非), prisotnost (*you* 有) in odsotnost (*wu* 無).

»By affirming the natural equality of all daos, Zhuangzi is able to remain noncommittal and skeptical of the possibility of making a meaningful choice among the competing philosophical voices.« (Chinn, 473)

V tem sistemu korelativnega, skeptičnega holizma nešteti možnosti konceptualnega razčlenjevanja stvarnosti je Mencijeva teorija duha (*xin* 心) kot vodilne mentalno-moralne organske entitete vsakršne interakcije prav tako legitimna kot, denimo, teorija budine narave (*fo xing* 佛性) ali celo teorija legalističnega koncepta zakona (*fa* 法) kot temeljnega koncepta za urejanje medčloveških odnosov. Ta načelna odprtost bivanja, ki Zhuangzija in njegove misli nosi skozi fantastične svetove nešteti možnosti, nosi v sebi seveda tudi nevarnost<sup>260</sup> diktatorskih prevzemov oblasti v družbi. Jezikovni dao vsake absolutne oblasti je seveda izključujoč in v trenutku, ko prevlada ena od njih (tista, ki ima v konkretni situaciji pač največjo moč v smislu najboljših pogojev, ali, če ostanemo v terminologiji kitajske epistemologije, najustreznejši jezikovni dao), je te načelne odprtosti konec in ljudje, kakršen je bil Zhuangzi, končajo na grmadah ogroženosti oblastnikov.

Zhuangziju se to, na srečo, ni zgodilo. Morda je imel zgolj srečo, da je umrl samo nekaj let pred vzpostavitvijo prvega vsekitskega absolutističnega imperija dinastije Qin 秦. Morda bi ga tudi legalistični oblastniki kljub vsemu raje pustili živeti, kot sicer nekonformističnega, a v bistvu nenevarnega »odbiteža«. Morda pa mu s podtikanjem potencialno

<sup>260</sup> Tukaj se nam naravnost vsiljuje površna primerjava s postmodernimi diskurzi postkolonialnega »Zahoda«. Odsotnost vsakršne vrednostne preference, navidezna svoboda »enakosti« – ne glede na konkretno obstoječa strukturna razmerja družbenih oblasti – kakršno so propagirale njene filozofije, je tudi v zahodnih socialno-političnih kontekstih privedla do globalizacije pod taktirko absolutističnih zakonitosti kapitala.

reakcionarnega naboja njegovih idej delamo krivico, kajti na osebni, individualni ravni (na ravni konkretnega jezikovnega daota) se je Zhuangzi vselej izkazal kot človek neomajnih načel in kot človek, ki dobro pozna ključni družbeno-politični pomen odgovornosti do samega sebe.<sup>261</sup>

Kdo ve? Skeptični korelativizem Zhuangzijeve epistemologije pušča tudi tukaj vse možnosti odprte.

---

<sup>261</sup> Pomislimo samo na anekdoto o želvi, ki je opisana v poglavju o »svobodi brezvladja in koristi neuporabnega« (gl. 6.4.1).

## INDEKS STROKOVNIH TERMINOV IN LASTNIH IMEN

- ba gua 八卦 (osem trigramov)  
 Bao Jingyan 鮑敬言  
 Bao Puzi 保譜子 (gl. Ge Hong 葛宏)  
 bian 辨 (razločevanje)  
 bian 變 (transformacija)  
 Budizem (fojiao 佛教)  
 Chan budizem (Chan zong 禪宗)  
 chang 常 (večnost ali trajnost, norma, normirati)  
 Cheng Hao 程顥  
 Cheng Yi 程頤  
 Čisti pogovori (qing tan 清談)  
 Dao de jing 道德經 (Klasik poti in njene krepostne sile)  
 dao jiao 道教 (daoistična religija, ljudski daoizem)  
 dao 道 (pot)  
 Daoizem 道家  
 de 德  
 Deng Xi 鄧析  
 Devet šol (九家, 九流)  
 Dong Zhongshu 董仲舒  
 feng liu 風流 (tokovi vetra)  
 feng shui 風水  
 Feng Youlan 馮友蘭  
 Gao Zi 告子  
 Ge Hong 葛宏 (Bao Puzi 保譜子)  
 ge wu 格物  
 Gong an 公安 (Javni akti /koan/)  
 Gongsun Long 公孫龍  
 Guo Xiang 郭象  
 Han Feizi 韓非子  
 He Yan 何晏  
 Hu Shi 胡適  
 Huai Nanzi 淮南子  
 Huang di 黃帝 (Rumeni cesar)  
 Huang Lao jun 黃老君 (Osrednje božanstvo ljudskega daoizma)  
 Hui Shi 惠施  
 Imanentna metafizika  
 Ji Kang 嵇康  
 jian 堅 **bai** 白 (vprašanje konsistence ter lastnosti)  
 Knjiga premen (Yi jing 易經)  
 Konfucianstvo (ru jia 儒家)  
 Konfucij  
 Kong Qiu 孔丘 (gl. Konfucij)  
 kong 空 (praznina /budist/)  
 Kongzi 孔子 (gl. Konfucij)  
 Kuang Qing 況卿 (gl. Xunzi)  
 Lao Dan 老丹 (gl. Laozi)  
 Laozi 老子  
 Legalizem (Fa jia 法家)  
 lei 類 (vrsta, tip kategorija)  
 Li Si 李斯  
 Li xue 理學 (Šola principov; tudi splošni naziv za neokonfucianstvo, gl.p.t.)  
 Liezi 列子  
 Liu Shaojun 劉燒君  
 Liu Xiang 流向  
 li 理 – qi 氣 (ideja in materija)  
 li 理 (načelo, princip, zakonitost, vzorec, struktura)  
 Mencij (Mengzi 孟子)  
 ming 名 – shi 實 (ime in stvarnost)  
 Mo Di 墨翟  
 Moizem (mo jia 墨家)  
 Načelo komplementarnosti (gl. komplementarna dialektika)  
 Nanhua Zhenjing 南花真經 (Resnični klasik Južnih cvetov )  
 nei dan 內丹  
 Neokonfucianstvo  
 Neomoisti (Hou qi Mo jia 後期墨家)  
 Nomenalizem (ming jia 名家)  
 Pet elementov (wu xing 五行)  
 Pet knjig in štirje klasiki (Si shu wu jing 四書五經)  
 Plemenitnik in malenkostnež (junzi 君子, xiao ren 小人)  
 Problem »Belega konja« (Bai ma lun 白馬論)  
 Qi gong 氣功 (veščina nadzorovnja in usmerjanja vitalne energije)  
 qi 氣 (snovnost, materija, plin, zrak, vitalna energija)  
 Qin Guli 禽骨厘  
 qing 情 (čustva, občutja, stanje)  
 ren 仁 (medsebojna ljubezen, človečnost, humanizem)  
 ren xing 人性 (človeška narava)  
 Shang Yang 商鞅  
 Shao Yong 邵雍  
 sheng ren 聖人 (modrec, svetnik)  
 Shi ji 史記 (Zgodovinski zapisi)  
 shi 是 – fei 非 (načelo potrditve in zanikanja)  
 shu 恕 (prizanesljivost in strpnost)  
 Sima Qian 司馬遷  
 Sunzi 孫子 (gl. Xunzi)  
 Šola čiste zemlje (Jingtu zong 淨土宗)  
 Šola misterijev (xuan xue 玄學)  
 tai ji 太極 (najvišja skrajnost, absolutni pol)  
 tai xi 胎吸

Teorija »dveh možnosti« (Liang kezhi shuo 兩可之說)	yi 易 (premena)
Teorija pravilnosti imen (Zheng ming lun 正名論)	yi 義 (pravičnost)
tian 天 (nebo, narava)	Yin yang 陰陽
tian dao 天道, ren dao 人道 (kozmična in človeška pot)	you 有 – wu 無 (prisotnost in odsotnost)
tian ren heyi 天人合一	yuzhou 宇宙 (kozmos, čas in prostor)
tong 同 – yi 異	Zao Jun 灶君
wai dan 外丹	Zhang Zai 張載
wan wu 萬物 (vse obstoječe)	zheng ming 正名 (gl. Teorija pravilnosti imen)
Wang Bi 王弼 (226–249)	zhi zhi 至知 (popolno znanje, izpopolnitev znanja)
Wang Bo 王博	zhi 直 (iskrenost ali poštenost)
wu wei 無為 (nedelovanje)	zhi 知 – xing 行 (znanje in izvajanje, teorija in praksa)
Xiang Tuijie 項推桀	Zhong Ni 仲尼 (gl. Konfucij)
xiang 象 (simbol, podoba)	zhong 忠 (zvestoba ali zanesljivost)
xin daoia 新道家 (Neodaoizem)	Zhou Dunyi 周敦頤
xu 虛 (praznina /daoist./)	Zhu lin qi xian 竹林七仙 (Sedem modrecev iz bambusovega gozdička)
Xunzi 荀子	Zhu Xi 朱熹
yan 言 (besede, govornica)	Zhuang Zhou 莊周 (gl. Zhuangzi)
Yang Zhu 楊朱	Zhuangzi 莊子
Yi jing 易經 (gl. Knjiga premen)	Zou Yan 騶衍
yi 意 (pomen)	

## BIBLIOGRAFIJA

### 1. LITERATURA V INDOEVROPSKIH JEZIKIH

**Allinson, Robert E.:** An Overview of the Chinese Mind, iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 1–25 (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford University Press, Oxford, New York 1989.

-- Complementarity as a Model for East – West Integrative Philosophy, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 25:4, Honolulu, Hawai 1998, str. 505–517.

**Bauer, Wolfgang:** China und die Hoffnung auf Glück – Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Gesitageschichte Chinas. DTV, München 1974.

-- Bauer, Wolfgang: Geschichte der chinesischen Philosophie, Verlag C.H. Beck, München, München 2000.

**Benesch, Walter:** Skepsis as a Metaphysical Principle and Epistemological Practice: Some Taoist and Greek Comparisons, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 23: 4, Honolulu 1996, str. 767–487.

**Bo, Mou:** An Analysis of the Ideographical Nature and Structure of the Hexagram in Yijing; from the Perspective of Philosophy of Language; iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 25: 3, Honolulu, Hawai 1998, str. 305–320.

**Carriere, Jean-Claude, Delumeau, Jean, Gould, Stephen Jay in Eco, Umberto:** Conversations about the End of Time, Penguin, London 1998 .

**Chan, Wing -Tsit:** A Source Book in Chinese Philosophy, Princenton University Press, New Jersey 1969.

**Chen, Xunwu:** A Rethinking of Confucian Rationality, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 25: 4, Honolulu, Hawai 1998, str. 483–503.

**Cheng, Chung-Ying:** (1) Chinese Methaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality, iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 167–208 (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford University Press, Oxford, New York 1989.

-- Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of Zhi as Meaning and Reference, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 24: 1, Honolulu, Hawai 1997, str. 139–177.

**Chesneaux, Jean:** Weisser Lotus, Rote Bärte – Geheimgesellschaften in China – Zur Vorgeschichte der Revolution, Wagenbach, Berlin 1976.

**China Handbuch,** (Ur.: Franke, Wolfgang, Staiger, Brunhild), Düsseldorf, 1974

**Chinn, Ewing Y.:** The Natural Equality of All Things, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 25: 4, Honolulu, Hawai 1998, str. 470–481.

**Colegrave, Sukie:** Yin und Yang , Meisenhelm, Frankfurt am Main, 1989.

**Cuypters, Stefan:** Is Personal Autonomy the First Principle of Education?, iz: *Journal of Philosophy of Education*, 8: 2, New York 1994, str. 73–88.

**Cua, A.S.:** Emergence of the History of Chinese Philosophy, iz: *International Philosophical Quarterly*, 160:4, Washington D.C. 2000, str. 442–445.

**Defoort, Carine:** Is there such a thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate, iz: *Philosophy East and West*, University of Hawai Press, 51: 3, Honoloulu 2001, str. 393–413.

**Encyclopedia of Chinese Philosophy,** (ur.: Cua, Antonio S.) Routledge, New York, London 2003.

**Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy** (ur.: Lenk, Hans; Paul, Gregor), State University of New York Press, New York 1993.

**Everett, Theodore:** A Simple Logic for Comparisons and Vagueness, iz: *Synthese*, 123: 2 (Ed.: Jaako Hintikka), Kluwer Academic Publishers, Achterom 2000, str. 263, 278.

- Fairbank, John K.:** Chinese Thought and Institutions, University of Chicago Press, London 1980.
- Forke, Alfred:** Geschichte der alten chinesischen Philosophie (I.), R. Oldenbourg Verlag, Hamburg 1934.
- Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II), R. Oldenbourg Verlag, Hamburg 1934.
- Geschichte der neueren chinesischen Philosophie (III.), R. Oldenbourg Verlag, Hamburg 1934.
- Fung, Yu-lan:** A History of Chinese Philosophy, (prev. Bodde, Derk), Princeton University Press, New Jersey 1952–1953.
- A Short History of Chinese Philosophy, iz: *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-Lan*, Foreign Language Press, Beijing 1991, str. 191–569.
- Gadamer, Hans Georg:** Heideggers Wege. Studium zum Spätwerk. J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen 1983.
- Galtung, Johan:** Menschenrechte – anders gesehen, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1994.
- Graham, A.C.:** Later Moist Logic, Ethics and Science, Chinese University Press, Hong Kong, London 1978.
- Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking , UVI, Singapur 1986.
- Granet, Marcel:** Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 519, Frankfurt am Main 1985.
- Hansen, Chad:** Language and Logic in Ancient China, Ann Arbor: University of Michigan Press, Michigan 1983 .
- Language in the Hearth-mind, iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 75–124 (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford University Press, Oxford, New York 1989.
- Harbsmeier, Christoph:** Marginalia Sino-logica, iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 125–166 (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford University Press, Oxford, New York 1989.
- Hayward, Jeremy:** Die Erforschung der Innenwelt – Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkennen und Bewußtsein, Insel, Frankfurt/Main, Leipzig 1996.
- Heidegger, Martin:** Identität und Differenz, Neske Verlag, Pfullingen 1957.
- Sein und Zeit , Niemeyer Verlag, Tübingen 1957.
- Was ist Metaphysik? Klostermann, Frankfurt/Main 1960.
- Hempel, Hans-Peter:** Heidegger und Zen, Meisenhelm, Frankfurt/Main 1992.
- Hughes, E.R.:** Epistemological Methods in Chinese Philosophy, iz: *The Chinese Mind – Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, str. 77–104, University of Hawaii Press, Honolulu 1967.
- Inada, Kenneth K.:** The Chinese Doctrinal Acceptance of Buddhism, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 24: 1, Honolulu 1997, str. 5–17.
- Janich, Peter:** Was ist Erkenntnis? – Eine philosophische Einführung, Verlag C.H. Beck, München 2000.
- Janžekovič, Janez:** Filozofski leksikon, 4. izd. Mohorjeva založba, Celje 1981.
- Jay, Nancy:** Gender and Dichotomy, iz: *Feminist Studies*, 81: 1, University of Maryland 1981 str. 27–39.
- Kaltenmark, Max:** Laozi und der Taoismus, Meisenhelm, Frankfurt am Main, 1981.
- Konfucij:** Pogovori (prevod in spremna beseda: Milčinski, Maja), Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Kunzmann, Peter; Burkard, Franz-Peter; Wiedmann, Franz:** dtv-Atlas zur Philosophie, dtv, München 1992.
- Laotse:** The Way and its Power (prev.: Walley, Arthur), APL, London 1956.
- Laycock, Stephen W.:** The Dialectics of Nothingness – A Reexamination of Shen-hsiu and Hui neng, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 24: 1, Honolulu 1997, str. 19–41.



- Lee, Dorothy:** Lineare und nicht-lineare Wirklichkeits-Kodierungen iz: *Soziale Struktur und Vernunft* – Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung; ur.: (Schöfthaler, Traugott, Goldschmidt, Dietrich), Surkamp, Frankfurt/Main 1984, str. 169–188.
- Lee, Jung H.:** Disputers of the Tao: Putnam and Chuang-tzu on Meaning, Thruth, Reality, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company 25: 4, Honolulu, Hawai 1998, str. 447–469.
- Liu, Xiaogan:** On the Concept of Naturalness (Tzu-Jan) in Lao Tzu's Philosophy, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 25: 4, Honolulu, Hawai 1998, str. 422–445.
- Lummis, Douglas:** *A New Look at the Chrysantheum and the Sword*, Shohukasa, Tokyo 1982.
- Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus – Interpretation und Kritik** (ur.: Schluchter, Wolfgang), Surkamp 1983.
- Milčinski, Maja:** Spremnna beseda, iz: *Stara kitajska modrost* (prev. Milčinski Maja), Paralele, Ljubljana 1988, str. 9–21.
- Uvod, iz: *Konfucij, Pogovori*, (prev. Milčinski, Maja) Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, str. 35.
- Mitterer, Josef:** *Das Jenseits der Philosophie – wider das dualistische Erkenntnisprinzip*, Passagen, Wien 1992.
- Möller, Hans Georg:** The Chinese Theory of Forms and Names (Xingming zhexue) and its Relation to a »Philosophy of Signs«, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 24: 1, Honolulu, Hawai 1997, str. 179–190.
- Needham, Joseph:** *Wissenschaft und Zivilisation in China*, 1. zv. (ur.: Ronan, Colin, A. Izv.: *The Shorter Science and Civilisation in China*, Cambridge 1978, prev. Herbst, Rainer), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988.
- Philosophisches Wörterbuch** (ur.: Brugger, Walter), Herder Verlag, Freiburg 1953.
- Piovesana, Gino K.:** *Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1962: A Survey*, Enderle, Tokyo 1963.
- Rošker, Jana:** *Anarchistische Staatskritik in China um die Jahrhundertwende – Eine vergleichende Untersuchung zu Staatstheorie und anarchistischem Gedankengut in der chinesischen und der westlichen Tradition* neobj. dizert., Wien 1989.
- *Zmajeva hiša – oris kitajske kulture in civilizacije*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1992.
- *Za zidovi varnosti in hrepenenja – kitajske teorije države*, Didakta, Radovljica 1995.
- *Metodologija medkulturnih raziskav*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1996.
- Said, Edward W.:** *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*, 4<sup>th</sup> Ed., Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex, 1995 (1. izd. Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978).
- Schon, Jenny:** *Das Weibliche in der chinesischen Philosophie*. Iz: *Frauenstudien, Beiträge der Berliner China-Tagung 1991*, FU Berlin, Berlin 1991, str. 37–66.
- Schumann, Hans Wolfgang:** *Buddhism – An outline of its teaching and schools*, Rider, London 1973.
- Seiffert, Helmut:** *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 1, Beck, München 1991.
- Shao Dongfang:** *Learning and Meaning: Chu Shu's Historical Epistemology*, iz: *Journal of Chinese Philosophy*, Dialogue Publishing Company, 22 : 3, Honolulu, 1995, str. 309–349.
- Sloterdijk, Peter:** *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996.
- Smith, John E.:** *Interpreting across Boundaries*, iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 27–47 (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford University Press, Oxford, New York 1989.
- Sruk, Vlado:** *Leksikon Cankarjeve založbe – filozofija*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1995.
- Tang Yiming:** *The Voices of Wei-Jin Scholars: A Study of Qingtan*, Doktorska dizertacija, Columbia University, UMI – Dissertation Information Service, Ann Arbor, Michingan 1992.
- The Four Books – Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, The Works of Mencius** (prev.: Legge, James), New York 1966.

**Waismann, Friedrich:** Logik, Sprache, Philosophie, Reclam, Stuttgart 1976.

**Wang, Youru:** Liberating Oneself from The Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism, iz: *Philosophy of East and West*, University of Hawaii Press, Honolulu 2001, str. 83–99.

**Wittfogel, Karl A.:** Die orientalische Despotie – eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Ullstein, (3. izd.) Frankfurt/Berlin/Wien 1981.

**Wuchterl, Kurt:** Grundkurs: Geschichte der Philosophie UTB, Verlag Paul Haupt, (2. izd.), Bern/Stuttgart 1990.

**Yang, C. K.:** Religion in Chinese Society, SMC Publishing Inc., Taipei 1991.

## 2. LITERATURA V KITAJŠČINI

**鮑敬言 Bao Jingyan:** 詰鮑卷 (Poglavje o Baotovih vprašanjih), iz: Ge Hong: Bao Puzi, Wai pian, pogl. 48, str. 891–938, Dingwen shuju, Guoli bianshi guan, Taipei 2002.

**抱譜子 Bao Puzi (葛宏 Ge Hong):** 抱譜子內, 外篇 (Zunanja in Notranja poglavja Mojstra, ki ohranja preprostost), iz: *Zhongguo gudai sixiang jia congshu 27.–28. zv.* (ur.: Guo Chao, Xia Yuquan), Lantian chuban she, Beijing 1998.

**畢國明 Bi Guoming:** 論孔子的認識論思想及其對教育工作的豈示 (Razprava o Konfucijevi spoznavni teoriji in njenem vplivu na pedagoško delo), iz: *Yunnan shifan daxue xuebao*, 29: 6, Kunming 1997, str. 77–79.

**蔡伯銘 Cai Boming:** 魏晉南北朝時期的邏輯思想 (Logično mišljenje v obdobju Šestih dinastij), iz: *Zhongguo luoji shi jiaocheng*, str. 179–210, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian) Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.

**蔡方盧 Cai Fanglu:** 中國哲學 »知« 範疇理論的歷史發展及其特點 (Teoretski razvoj kategorije »Zhi« v kitajski filozofiji ter njegove posebnosti), iz: *Zhongguo zhaxue shi*, 12: 2, Beijing 2000, str. 107–114.

**陳靜 Chen Jing:** »吾喪我«–莊子 »蠹物論« 解讀 (»Wu sang wo« – Razlaga in interpretacija poglavja »Jiwu lun« v Zhuangziju), iz: *Zhexue yanjiu*, 23: 5, Beijing 2001, str. 49–53.

**陳來 Chen Lai:** 朱熹哲學研究 (Raziskave Zhu Xijeve filozofije), *Zhongguo shehui kexue chuban she*, Beijing 1987.

**陳少明 Chen Shaoming:** »蠹物« 三義 – »莊子蠹物論« 主題分析 (Trije pomeni poglavja »Jiwu« – Analiza teme »Jiwu« v »Zhuangziju«), iz: *Zhongguo zhaxue shi*, 21: 4, Beijing 2001, str. 40–46.

**陳壽 Chen Shou:** 三國志 (Zgodba o Treh cesarstvih), Guangda wenhua shiye youxian gongsi, Taipei 2001.

**陳文團 Chen Wentuan:** 辯證唯物論中的「合」(Synthesis) 與中國哲學的「合」(Sinteza v dialektičnem materializmu in koncept 'he' v kitajski filozofiji), iz: *Zhonghua minguo zhaxue hui niankan*, Taipei 1985, str. 93–115.

**程顥 Cheng Hao, 程頤 Cheng Yi:** 二程集 (Zbirka obeh Chengov), 4 zv., *Zhonghua shuju*, Beijing 1981.

**崔清田 Cui Qingtian:** 邏輯的共同性與特殊性 (Univerzalnost in specifična logika), iz: *Zhongguo luoji shi jiaocheng*, str. 1–9, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian) Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.

**戴景賢 Dai Jingxian:** 論王弼認識論之立場及其思想來歷 (Razprava o epistemoloških stališčih in zgodovinskem ozadju Wang Bijeve miselnosti), iz: *Wei Jin nanbei chao wenxue yu sixiang xueshu yantao hui lunwen ji* (ur.: Guoli Chenggong daxue Zhongwen xi), Wenjin chuban she, Taipei 1997, str. 367–419.

**鄧析 Deng Xi:** 鄧析子 (Mojster Deng Xi), Heilongjiang chuban she, Haerbin 1976.

- 董仲舒 Dong Zhongshu:** 春秋繁露 (Biserna rosa Spomladansko – jesenskih letopisov), Shanghai guji chuban she, Shanghai 1989.
- 段景蓮 Duan Jinglian:** 公孫龍 》指物論《 再析簡說 (Oris ponovne analize Gongsun longovega »Disputa o splošnem in posamičnem«, iz: Zhexue yanjiu, 22: 3, Beijing 2002, str. 34–36.
- 方朝暉 Fang Chaohui:** 哲學範疇的中化及其內在問題 (Inherentni problemi sinizacije filozofskih kategorij), iz: Shanghai shehui kexueyuan xueshu jikan, 17: 4, Shanghai 2000, str. 171–179.
- 方同義 Fang Tongyi:** 本體與境界 (Bit in meja), iz: Zhexue yanjiu, 93:3, Beijing 1993, str. 50–55.
- 馮國超 Feng Guochao:** 人性論,君子小人與治國之道 – 》論韓非子《 的內在邏輯 (Teorija človeške narave, plemenitniki, običajneži in pot vladanja – razprava o notranji logiki Han Feizija), iz: Zhexue yanjiu, 22: 5, Beijing 2000, str. 40–47.
- 馮契 Feng Qi:** 中國古代哲學的邏輯發展 (Razvoj logike v klasični kitajski filozofiji), 1., 2. in 3. del, Shanghai renmin chuban she, Shanghai 1998.
- 馮耀明 Feng Yaoming:** 概念相對論與中國哲學, (Teorija relativnosti konceptov in kitajska filozofija) iz: Dalu zazhi, št. 6, Taibei 1988, str. 18–25.
- 中國哲學的方法論問題, (Problem metode v kitajski filozofiji), Yunchen wenhua shiye, Taibei 1989.
- 禪超越語言和邏輯嗎? (Ali chan presega jezik in logiko?) iz: Dangdai, 92: 1, Taibei 1992, str. 64–80.
- 馮友蘭 Feng Youlan:** 中國哲學史新編, (Nova izdaja zgodovine kitajske filozofije), Renmin chuban she, Beijing 1984.
- 老子哲學討論集 (Zbirka disputov o Laozijeve filozofiji), Beijing daxue chuban she, Beijing 1990.
- 高秀昌 Gao Xiuchang:** 老子 》知常《, 》同道《 的認識論思想 (Epistemologija »zhichang« in »tongdao« v Laozijeve delu), iz: Zhongzhou xuekan, 12: 1, Zhengzhou 1996, str. 75–80.
- 葛宏 Ge Hong:** 抱譜子內, 外篇 (Zunanja in Notranja poglavja Mojstra, ki ohranja preprostost), iz: Zhongguo gudai sixiang jia congshu 27.–28. zv. (ur.: Guo Chao, Xia Yuquan), Lantian chuban she, Beijing 1998.
- 公孫龍 Gongsun Long:** 公孫龍子今譯 (Mojster Gongsun Long s sodobnimi komentarji), (ur. in kom.: Long Pu) Bashushu chuban she, Chengdu 1998.
- 宮哲賓 Gong Zhebin:** 中國古代哲學有沒有認識論 (Ali ima klasična kitajska filozofija spoznavno teorijo?), iz: Guangxi minzu xueyuan xuebao, 96: 3, Guangdong 1996, str. 12–25.
- 郭光彥 Guo Guangyan:** 我對老子存有論的關鍵 (Moje stališče do Laozijeve ontologije), iz: Zhexue nianbao, 14: 2, Taibei 1986, str. 101–109.
- 郭象 Guo Xiang:** 莊子注 (Komentarji k Zhuangziju), iz: Zhuangzi Jijie, (ur. Guo Qingbo), 2 dela, Taiwan Zhonghua shuju, Taibei 1969.
- 韓非 Han Fei:** 韓非著作選讀 (Izbor Han Feijeve spisov), Hebei renmin chuban she, Wuhan 1975.
- 白取春產 Haruhiko Shiratori:** 禪入門 Chan rumen (Uvod v chan), (prev.: Lin Huangzhou), Niudun chuban she, Taibei 1993.
- 何應燦 He Yingcan:** 儒家的邏輯思想 – 正名的提出與演化 (Logična misel konfucianistov – vzpostavitev in razvoj /kategorije/ pravih imen), iz: Zhongguo luoji shi jiaocheng, str. 31–70, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian) Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.
- 宋代理學盛行時期的邏輯思想 (Logično mišljenje v nastanku in razvoju Šole zakonitosti obdobja dinastije Song), iz: Zhongguo luoji shi jiaocheng, str. 243–268, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian) Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.
- 胡家祥 Hu Jiaxiang:** 中國哲學一些範疇, 命題的邏輯定位 (Logična pozicija nekaterih kategorij in teoremov kitajske filozofije), iz: Hubei minzu xueyuan xuebao – shehui kexue ban, 15: 1, Wuhan 1997, str. 1–7.
- 三論 》志性《 – 志性與中國哲學相關範疇比較 (Tri razprave o »zhixing« – primerjava kategorije volja/narava ter z njo povezanih kategorij kitajske filozofije), iz: Jiangxi jiaoyu xueyuan xuebao, Xiamen 1997, str. 24–27.

- 胡理毅 **Hu Liyi**: 論荀子學說中的邏輯學及其認識論意義 (Razprava o logiki znotraj Xunzijeve teorije ter o njenem epistemološkem pomenu), iz: *Louji shizhuan xuebao*, 1: 1, Loudi 2001, str. 17–19.
- 胡適 **Hu Shi**: 中國哲學史大綱 (Oris zgodovine kitajske filozofije), Shangwu yinshuguan, Beijing 1984.
- 黃受安 **Huang Shouan** 段福德 **Duan Fude**: 中國古代九大思想學派集要, (Devet največjih filozofskih šol klasične Kitajske), Jiefang jun chuban she, Beijing 2001.
- 黃頌杰 **Huang Songjie**: 論西方哲學的宗教和禪學的品性 (O karakteristikah religij zahodne filozofije in nauka chan), iz: *Zhexue yanjiu*, 22: 9, Beijing 2000, str. 55–61.
- 黃釗 **Huang Zhao**: 帛書老子效注析 (Analiza komentarjev Svilenega izvoda Laozija), Taipei xue-sheng shuju, Taipei 1991.
- 賈誼 **Jia Yi**: 新語 (Novi Pogovori), iz: *Sibu beiyao* 3. zv., Zhonghua shuju chuban she, Beijing 1989.
- 金海玉 **Jin Haiyu**: 魏晉玄學派別歸屬新探 (Nova raziskava o strujah znotraj Šole misterija), iz: *Changbai xuekan*, 1998/5, Changchun 1998, str. 29–32.
- 康中乾 **Kang Zhonggan**: 荀子認識論略論 (Oris Xunzijeve spoznavne teorije), iz: *Baoji wenli xueyuan xuebao*, 18: 1, Xi'an 1998, str. 6–8.
- 老子 **Laozi**: 道德經 (Knjiga poti in kreposti), Boshu Laozi xiaozhu xi (kom.: Huang Zhao), Taipei xuesheng shuju, Taipei 1991.
- 道德經 (Knjiga poti in kreposti), Zhiyang qu chuban she, Yonghe 1999.
- 道德經 (Knjiga poti in kreposti); iz: *Laozi, Zhuangzi*, (ur. in kom.: Chen Fang, Liu Qinghua), Guangzhou chuban she, Guangzhou 2001.
- 李戒 **Li Jie**: 論玄學對中國美學的影響 (O vplivu Šole misterija na kitajsko estetiko), iz: *Jilu xuekan*, 1996/1, Qufu 1996, str. 23–29.
- 李康洙 **Li Kangmo**: 莊子的知識論 (Zhuangzijeva spoznavna teorija); iz: *Zhexue yanjiu*, 22: 5, Beijing 2000, str. 100–126.
- 李祥俊 **Li Xiangjun**: 董仲舒的認識論和經學解釋學 (Dong Zhongshujeva spoznavna teorija ter hermenevtika konfucianskih klasikov), iz: *Tangdu xuekan*, 14: 1, Beijing 1998, str. 21–24.
- 理學宗傳 **Li xue zong chuan** (Izvor in razvoj Šole zakonitosti), 33. in 34. zv., iz: *Kongzi wenhua da quan*, (ur. Hu Guang), Shandong youyi shu she, Jinan 1989.
- 廖小平 **Liao Xiaoping**: 論中國傳統哲學道德認. 識論的特質 (O posebnostih tradicionalne kitajske moralne epistemologije), iz: *Hebei Xuekan*, 94: 4, Shijiazhuang 1994, str. 43–47.
- 識論中西方傳統哲學認識論的基本判別, (Osnovne razlike med kitajsko in zahodno spoznavno teorijo) iz: *Jinyang xuekan*, 94: 2, Beijing 1994, str. 38–44.
- 中國傳統哲學道德認識論的主題條件和 運思方式 (Poglavitni pogoji in kognitivne metode moralne epistemologije v klasični kitajski filozofiji), iz: *Zhexue luntan*, 22: 3, Beijing 2000, str. 35.
- 列子 **Liezi**, (ur. in kom.: Yang Hong), Gansu minzu chuban she, Lanzhou 1998.
- 劉常林 **Liu Changlin**: 中國系統思維, Kitajska kognitivna sistematika, Zhongguo shehui kexue chuban she, Beijing 1991.
- 劉師佩 **Liu Shipai**: 科學與革命 (Znanost in revolucija), iz: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan*; (ur.: Ge Maochun, Li Xingzhi), Beijing daxue chuban she, Beijing 1983, str. 216–230.
- 劉義慶 **Liu Yiqing**: 世說新語 (Novi zapisi družbenih razprav), Taiwan guji chuban she, 2 dela, Taipei 1997.
- 呂不韋 **Lü Buwei**: 呂氏春秋 (Spomladansko – jesenski letopisi gospoda Lüja), (ur. in kom.: Lü Wei), Huaxia chuban she, Beijing 2002.
- 論語 **Lun yu** (Pogovori), iz: *Lun yu, Mengzi*, (ur. in kom.: Liu Hongzhang, Yang Qingju), Huaxia chuban she, Beijing 2001, str. 1–149.
- 羅亞娜 **Luo Yana** (Rošker, Jana S.): 老子與海德各的對話 – 識談一些有關中西傳統 ‘存有

論’比較的問題 (Diaolog med Laozijem in Heideggerjem – poskus razprave o nekaterih vprašanih primerjave med tradicionalno zahodno in vzhodno ontologijo), iz: Yuwen xuebao, 2: 6, Xinzhu 1995, str. 187–213.

-- 中西傳統文化對於自律概念及其教育意義的理, (Koncept avtonomije in njenega pedagoškega pomena v kitajski in zahodni tradiciji) iz: Lilun yu shijian – Guoli Taiwan shifan daxue zhuankan, 95: 17, Taipei 1995, str. 17–29.

**羅義俊 Luo Yijun:** 牟宗三與魏晉玄學研究 – 讀牟先生 »才性與玄理« (Mou Zongsan in raziskovanje šole misterija iz obdobja dinastij Wei in Jin – Ob branju dela gospoda Mouja »Koncepta sposobnosti narave in zakonitosti misterijev«), iz: Shilin, 2003/2, Taipei 2003, str. 15–123.

**毛榮生 Mao Rongsheng:** 論莊子認識論思想的理論貢獻 (O teoretskem doprinosu Zhuangzijeve epistemologije), iz: Shehui kexue, 7: 5, Beijing 1997, str. 33–42.

**孟子 Mengzi:** 孟子 Mengzi, (Mojster Meng /Mencij/), (ur. in kom.: Liang Haiming), Liaoning minzu chuban she, Shenyang 1997.

-- 孟子 Mengzi, (Mojster Meng /Mencij/), iz: Lun yu, Mengzi, (ur. in kom.: Liu Hongzhang, Yang Qingju), Huaxia chuban she, Beijing 2001, str. 149–362.

**明儒學案 Ming ruxue an** (Zbirka teorij konfucianstva dinastije Ming), 6 zvezkov, (ur.: Huang Zongxi), Taiwan Huashi chuban she, Taipei 1983.

**墨翟 Mo Di:** 墨子集解 (Mozi s komentarji); (ur.: Yu Shuti), Wenzheshe chuban she, Taipei 1982.

-- 墨子 Mozi, (ur. in kom.: Sun Bo), Huaxia chuban she, Beijing 2000.

**牟宗三 Mou Zongsan:** 智的直覺與中國哲學 (Intuicija modrosti in kitajska filozofija), Taiwan shan-gwu yinshuguan, Taipei 1993.

**商鞅 Shang Yang:** 商鞅著作選讀 (Izbor Shang Yangovih spisov), Hebei renmin chuban she, Wuhan 1975.

**詩經英譯 Shijing yingyi** (Knjiga pesmi z angleškimi prevodi); (prev. in ur.: 汪榕培 Wang Rongpei, 任秀樺 Ren Xiuhua), Liaoning jiaoyu chuban she, Shenyang 1999.

**孫殿謂 Sun Dianwei:** 論中國哲學的一個重要範疇 – »几« (Razprava o eni najpomembnejših kategorij kitajske filozofije – »Ji«), iz: Xueshu luntan, 12: 5, Beijing 1997, str. 47–49.

**孫希國 Sun Xiguo:** »易經« 認識論研究 (Raziskave epistemologije v »Knjigi premen«), iz: Zhouyi yanjiu, 20: 2, Beijing 1994, str. 51–88.

**孫以楷 Sun Yikai:** 為學日益與為道日損 – 老子認識論透視 (Vsak dan novo spoznanje in vsak dan manj daota – nova perspektiva v Zhuangzijeve epistemologije), iz: Zhexue yanjiu, 20: 2, Beijing 1994, str. 92–94.

**湯一介 Tang Yijie:** 郭象 (Guo Xiang), Dongda tushu gongsi, Taipei 1999.

**萬繩楠 Wan Shengnan:** 略談玄學的產生, 派別與影響 (Oris nastanka Šole misterijev, njenih struj in njenega vpliva), iz: Kongzi yanjiu, 1994/3, Jinan 1994, str. 7–8.

**王弼 Wang Bi:** 老子王弼注 (Wang Bijevi komentarji Laozija), Heluo tushu chuban she, Taipei 1974.

-- 周易略例 (Kratki primeri iz Zhou yija), 21. zvezek iz: Baibu chupian, Fan Shi (88: 4), Yiwu yinshuguan, Guoli zhongyang tushuguan, Shan shu, Taipei 1969, str. 36–59.

**王博 Wang Bo:** 老子哲學中 ‘道’, ‘有’, ‘無’ 的關係試探 (Poskus razlage odnosov med pojmi dao, you in wu v Laozijevi filozofiji), iz: Zhexue yanjiu, št. 8, Beijing 1991, str. 38–44.

**王德有 Wang Deyou:** 談有無論 – 魏晉玄學 (Kramljanje o prisotnosti in odsotnosti – Šola misterija dinastij Wei in Jin), Wanjuanlou tushu youxian gongsi, Taipei 2000.

**王阜志 Wang Fuzhi:** Zhuangzi jie 莊子解, (Razlage Zhuangzija), Zhonghua shuju, Beijing 1981.

**王麗霞 Wang Lixia:** 朱熹 »大學章句« 與王陽明 »大學問« 認識論之比較 (Primerjava spoznavne teorije v Zhu Xijevem delu »Daxue zhangju« ter Wang Yangmingovem delu »Daxue wen«), iz: Xuexu luntan, 142: 5, Beijing 2000, str. 29–86.



**王守仁 Wang Shouren:** 陽明先生集要, (Zbirka najpomembnejših del gospoda Yangminga), Shanghai shangwu yinshu guan, Shanghai 1929.

王志平 **Wang Zhiping:** 識論中國古代哲學中若干範疇的歷史演變 (Oris zgodovinskega razvoja nekaterih kategorij klasične kitajske filozofije), iz: Wenzhou daxue xuebao, 1: 13, Wenzhou 1998, str. 33–37.

**王左立 Wang Zuoli, 李元慶 Li Yuanqing:** 名家的邏輯思想 – »形名相應« 與 »以名謂實« 的名實觀 (Logično mišljenje nomenalistov – razmerje med resničnostjo in poimenovanjem s stališča »medsebojnega ustrejanja forme in imena« ter »poimenovanja stvarnosti prek imena«), iz: Zhongguo luoji shi jiaocheng, str. 71–109, (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian) Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.

**中國邏輯史教程 (Učbenik zgodovine kitajske logike),** (ur. Wen Gongyi, Cui Qingtian), Nankai daxue chuban she, Tianjin 2001.

**夏甄陶 Xia Zhentao:** 中國認識論思想史稿 (Oris kitajske epistemološke miselnosti), 1. in 2. del, Zhongguo Renmin daxue chuban she, Beijing 1992.

**向世陵 Xiang Shiling:** 中國哲學智慧 (Modrost kitajske filozofije), Zhongguo renmin daxue chuban she, Beijing 2000.

**項退結 Xiang Tuijie:** 中國哲學之路 (Pot kitajske filozofije), Dongda tushu, Taipei 1991.

**謝友天 Xie Youtian:** 從老子的宇宙觀談中國哲學的模糊性 (Razprava o zamegljenosti kitajske filozofije na primeru /podlagi/ Laozijeve kozmologije), iz: Qiu shi, 1986: 3, str. 33–45, Beijing 1986.

**性理大全 Xingli da quan** (Velika zbirka neokonfucianske filozofije), 4. zv., iz: Kongzi wenhua da quan, (ur. Hu Guang), Shandong youyi shu she, Jinan 1989.

**許抗生 Xu Kangsheng:** 馮友蘭論魏晉玄學 (Feng Youlanove razprave o Šoli misterija dinastij Wei in Jin), iz: Beijing shehui kexue, 1995/4, Beijing 1995, str. 33–37.

**徐小躍 Xu Xiaoyue:** 禪與老庄 (Chan in Laozi ter Zhuangzi), Zhejiang renmin chuban she, Hangzhou 1996.

**荀子 Xunzi:** 荀子 (Xunzi), (ur. in kom.: Hou Zongcai), Gansu minzu chuban she, Lanzhou 1999.

-- 荀子 Xunzi, (ur. in kom.: Wang Jie, Tang Jing), Huaxia Chuban she, Beijing 2002.

**楊朱 Yang Zhu:** 楊朱篇 (Yang Zhujeva poglavja), iz: *Liezi*, (ur. in kom.: Yang Hong), Gansu minzu chuban she, Lanzhou 1998, str. 206–239.

**嚴靈峰 Yan Lingfeng:** 老子的「道」的新解釋, iz: Sixiang xunbao 5: 3, Beijing 1934, str. 32–49.

-- 道家哲學中的有無問題, iz: Zhexue niankan 12: 2, Beijing 1968, str. 76–89.

**余敦康 Yu Dunkang:** 玄學的學風 (Akademska naravnost Šole misterijev), iz: Kongzi yanjiu, 1994/3, Jinan 1994, str. 16–17.

**宇世驊 Yu Shiti:** 墨子集解 (Zbirka Mozi s komentarji), Wenzheshe chuban she, Taipei 1982.

**于維杰 Yu Weijie:** »易經« 之知識論 (Spoznavna teorija »Knjige premen«), iz: Zhouyi yanjiu, 42: 4, Beijing 1999, str. 25–30.

**曾春海 Zeng Chunhai:** 兩漢魏晉哲學史 (Zgodovina filozofije obdobji obeh dinastij Han ter dinastij Wei in Jin), Wunan tushu chuban gufen youxian gongsi, Taipei 2002.

**張岱年 Zhang Dainian:** 老子哲學辯, (Debate o Laozijevi filozofiji), Renmin chuban she, Beijing 1979.

-- 老子, 其人, 其書及其道論 (Laozi: osebnost, knjiga in teorija o daotu), Renmin chuban she, Beijing 1982.

**張立文 Zhang Liwen:** 中國哲學範疇發展史 (Zgodovinski razvoj kitajskih filozofskih kategorij), Zhongguo Renmin daxue chuban she, Beijing 1995.

**張祥明 Zhang Xiangming:** 寬容: 莊子的認識論精神 (Toleranca kot duh Zhuangzijeve spoznavne teorije), iz: Jilu xuekan, 2: 6, Beijing 1998, str. 98–101.

- 張載 Zhang Zai:** 西銘 (Zahodni zapiski), iz: *Xingli da quan*, 4. zv., iz: *Kongzi wenhua da quan*, (ur. Hu Guang), Shandong youyi shu she, Jinan 1989.
- 正蒙 (Pravilnost in separjenje), iz: *Xingli da quan*, 4. zv., iz: *Kongzi wenhua da quan*, (ur. Hu Guang), Shandong youyi shu she, Jinan 1989.
- 趙定陽 Zhao Dingyang:** 語言與語言之外 (Jezik in zunaj njega), iz: *Zhexue yanjiu* 1995: 4, str. 74–80, Beijing 1995.
- 枕尖峰 Zhen Jianfeng:** 墨子的哲學與科學 (Mozijeva filozofija in znanost), Renmin chuban she, Beijing 1981.
- 哲學大辭典 Zhexue da cidian, 修訂本, 上, 下; Xiuding ben, shang, xia** (Veliki slovar filozofije, aktualizirana in razširjena izdaja v dveh knjigah); (ur.: Feng Qi), Shanghai cishu chuban she, Shanghai 2001–2.
- 中庸 Zhong yong (Pot sredine)**, iz: *Si shu jiangyi*, Dongjing da tongguan zangban, Tokyo 1918.
- 周敦頤 Zhou Dunyi:** 周子通書 (Izročilo mojstra Zhouja), (ur.: Xu Hongxing), Shanghai guji chuban she, Shanghai 2000.
- 周易 Zhou yi** (Knjiga premen dinastije Zhou), (ur. in kom.: Ma Hengjun), Huaxia chuban she, Beijing 2002.
- 周易注疏 Zhou yi zhu shu** (Razlage in komentarju k Zhou yiju); (kom. Wang Bi), Taiwan xuesheng shuju, Taipei 1967.
- 祝菊賢 Zhu Juxian:** 王弼玄學中的 »名«, »形« 與 »無名«, »無形« 範疇 (Kategorije »imena«, »oblake« ter »brezimnosti« in »brezobličnosti« v Wang Bijevi imetafiziki), iz: *Zhongguo dianji yu wenhua*, 1998/1, Beijing 1998, str. 64–29.
- 朱潛智 Zhu Qianzhi:** 建設與破壞 (Konstrukcija in destrukcija), iz: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi yu Zhongguo shehui dang*; (ur.: 2. Zhongguo lishi shuku), Jiangsu renmin chuban she, 1981, str. 256–271.
- 朱熹 Zhu Xi:** 格物 Ge wu (Standardizacija), iz: Chen Lai: *Zhu Xi zhexue yanjiu*, Zhongguo shehui kexue chuban she, Beijing 1987 str. 189–291.
- 理氣觀 Li qi guan (Nauk o /konceptih/ li in qi), iz: Chen Lai, *Zhu Xi zhexue yanjiu*, Zhongguo shehui kexue chuban she, Beijing 1987 str. 3–91.
- 朱熹集 Zhu Xi ji (Zbirka Zhu Xi/jevih del/), (ur. in kom.: Jun Bo, Guo Qi), Sichuan jiaoyu chuban she, Chengdu 1996.
- 朱子今思錄 (Zapisi Zhuji /Mojstra Zhuja/ za sodobno refleksijo), (izb. in ur.: Lü Zuqian), Shanghai guji chuban she, Shanghai 2000.
- 朱現平 Zhu Xianping:** »黃帝內經« 與中國哲學範疇 (»Notranji klasik Rumenega cesarja« in kategorije kitajske filozofije), iz: *Wuhan shi zhigong yixueyuan xuebao*, 29: 4, Wuhan 2001, str. 23–25.
- 莊子 Zhuangzi:** 莊子今注今釋 (Zhuangzi s sodobnimi komentarji in razlagami), (koment.: Chen Guying), Zhonghua shuju, Beijing 1983.
- 南花真經 (Resnični klasik južnih cvetov); iz: Laozi, *Zhuangzi*, (ur. in kom.: Chen Fang, Liu Qinghua), Guangzhou chuban she, Guangzhou 2000.



*Knjiga nam predstavi ustroj in funkcije tradicionalnih kitajskih epistemoloških kategorij in konceptov, ki so sistematično in pregledno umeščeni v kontekst zgodovinskega razvoja kitajske idejne tradicije. Pri tem gre za dragoceno razkritje metodoloških temeljev diskurzov, ki so strukturirani drugače, kot tisti, ki so se oblikovali na temelju evropskih kulturnih razvojev in so zato zahodni javnosti večinoma neznani. Avtoričine teoretske interpretacije temelje na poglobljeni analizi izvirnih besedil kitajske klasike. Večina citatov iz teh virov predstavlja prve prevode obravnavanih klasikov v slovenščino ali katerikoli drug indoevropski jezik. Z vidika znanstvenega aparata predstavlja monografija izjemno obogatitev v smislu zakoličenja novih metodoloških postulatov v medkulturnih raziskavah in na področju primerjalne filozofije.*

*Andrej Ule*

*Pričujoča monografija je pionirsko delo ne samo v slovenskem, temveč tudi v mednarodnem prostoru. Njena vsebinska srž namreč ni omejena zgolj na sistematičen kronološki pregled antične in srednjeveške kitajske filozofije (kakršnega v slovenskem jeziku doslej še nismo imeli); avtorica se v njenem teoretskem delu osredotoča na obravnavo specifične tradicionalno kitajske epistemologije. Tukaj gre za filozofsko disciplino, ki na »zahodu« še ni raziskana, kajti še pred dobrim desetletjem je v akademskih krogih prevladoval predsodek, da klasična kitajska idejna tradicija ne zaobjema spoznavne teorije. Jana Rošker v svoji študiji nazorno utemelji dejstvo, da je bil ta predsodek osnovan na nepoznavanju (ali površnem poznavanju) specifik kitajske filozofije.*

*Igor Ž. Žagar*



*Jana S. Rošker je bila rojena 21. maja 1960 v Murski Soboti. Na dunajski univerzi je študirala sinologijo, publicistiko in pedagogiko. Leta 1988 je na isti univerzi doktorirala z dizertacijo o teorijah države in anarhistični kritiki države na Kitajskem na pragu 20. stoletja. Že med študijem, pa tudi po njem, se je večkrat (skupno 7 let) študijsko izpopolnjevala v LR. Kitajski in na Tajvanu, kjer je nastala tudi pričujoča knjiga. Bila je soustanoviteljica ter predstojnica (1999–2003) Oddelka za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, kjer je zaposlena kot redna profesorica sinologije. V svojem raziskovalnem delu se ukvarja predvsem s tradicionalno kitajsko logiko, spoznavno teorijo in z metodologijo medkulturnih raziskav.*