

Téa Sernelj

Novi metodološki pristopi k preporodu konfucijanstva v dvajsetem stoletju: Xu Fuguanova hermenevtična metoda dinamičnega in strukturnega holizma

Moderni konfucijanec Xu Fuguan 徐復觀 (1904–1982) je bil zgodovinar idejne tradicije predqinske Kitajske, ki se je prvenstveno osredotočal na njene družbeno-kulturne značilnosti. Poleg tega je bil izjemen filolog, politolog, pa tudi literarni in umetnostni kritik. V okviru idejne zgodovine je seveda obširno študiral filozofijo, ni pa ustvaril lastnega filozofskega sistema. Bil je edini v drugi generaciji modernih konfucijancev, ki je nasprotoval ideji, da je za prenovo konfucijanstva potrebna izgradnja nove ontologije in metafizike.¹ Konfucijanska prenova naj bi bila primarno

1 Druga generacija modernih konfucijancev, ki je od leta 1949 dalje delovala na Tajvanu, je poleg Xu Fuguana vključevala Mou Zongsana (1909–1995), Tang Junyija (1909–1978) in Fang Dongmeija (1899–1977), vsi pa so se ukvarjali s problemom, kako ponovno ovrednotiti in prilagoditi kitajsko, predvsem konfucijansko intelektualno tradicijo potrebam modernizacije.

osnova za ohranjanje kulturne tradicije in identitete v kontekstu modernizacije Kitajske v dvajsetem stoletju, na katero so močno vplivali zahodni intelektualni diskurzi.

Xu Fuguanov argument proti izgradnji metafizike in ontologije je temeljil na stališču, da pragmatično jedro tradicionalne kitajske misli ni vodilo do konstrukcije strukturiranega metafizičnega sistema, kot so ga razvili antični Grki. Po njegovem mnenju je bil razlog za to v tem, da se je v antični Kitajski ideja etike razvila neposredno iz mitološke družbe in je temeljila na božanskem jedru človeka. Etika zato ni imela nobene zveze z metafiziko, kaj šele z religijo.

Po Xuju so se etika in morala ter vse osrednje konfucijanske vrline razvile na podlagi koncepta zaskrbljene oziroma tesnobne zavesti (*youhuan yishi* 憂患意識).²

Xu je obširno proučeval družbenopolitično teorijo tradicionalne in moderne Kitajske ter zagovarjal idejo, da je edina rešitev za Kitajsko v moderni dobi vzpostavitev demokracije. Demokracija, je trdil Xu, bi tako zamenjala avtoritarni režim, ki je prevladoval na Kitajskem po dinastiji Han (202 pred našim štetjem – 220 našega štetja), in omogočila kitajski družbi enakovredno sodelovanje v globaliziranem svetu, hkrati pa prispevala tudi etični sistem, ki temelji na demokratičnih vrednotah, namreč vrednosti človeka in varovanju človekovih pravic ter samokultivacije in refleksije moralnega sebstva, ki izhajata iz izvirnega konfucijanstva. V tem oziru je Xu Fuguan ogromno truda vložil v zgodovinsko in besedilno analizo klasičnih konfucijanskih besedil, s katero je pokazal demokratično jedro izvirnega konfucijanstva ter se zavzel za njegovo ohranitev in vpeljavo v sodobni Kitajski.

V tem prispevku bomo proučili Xu Fuguanovo metodologijo raziskovanja kitajske idejne tradicije, ki bo pokazala njegov inovativni in ustvarjalni pristop k interpretaciji zgodovinskega razvoja ter konceptualnega pomena konfucijanske misli. V tem kontekstu se ta prispevek osredotoča tudi na vprašanje, ali niso ti pristopi nastali pod neposrednim ali posrednim vplivom evropskih hermenevtičnih teorij tistega časa.

2 Xujeva analiza in interpretacija koncepta tesnobne zavesti sta zagotovo med njegovimi največjimi prispevki k razumevanju kitajske idejne zgodovine. To tudi odgovarja na vprašanje, zakaj se na Kitajskem nikoli ni razvila monoteistična religija, čeprav so bila proizvodna sredstva in odnosi na takšni ravni, da so vodili v tovrsten preobrat v drugih visoko razvitih civilizacijah v istem zgodovinskem obdobju. Za podrobno analizo in razlago tega koncepta glej Huang 2018a in Sernelj 2020.

Problem metodologije raziskovanja zgodovine v prvi polovici dvajsetega stoletja

Po letu 1949 so se moderni konfucijanci v izgnanstvu ukvarjali s problemom, v kakšno smer se razvija kitajska kultura in kaj se bo z njo zgodilo v prihodnosti. Zanje konfucijanstvo ni predstavljalo zgolj razlagalnega sistema za opisovanje sveta, ampak tudi program za vodenje transformacijskih sprememb v svetu (Huang 2018b, II/2). Rešitev za trpljenje Kitajske v dvajsetem stoletju so tako iskali na podlagi konfucijanskih študij. Ideali modernih konfucijancev niso bili omejeni le na prizadevanje za oživitev in rehabilitacijo lastne idejne tradicije, temveč jim je bilo kristalno jasno, da se intelektualni proces modernizacije konfucijanstva lahko začne le na podlagi njegove sinteze z idejami, uvoženimi iz evro-ameriške filozofije, saj je bilo to kulturno ozadje, iz katerega je modernizacija pravzaprav izšla.

125

Predpostavljeno sprejemanje zahodnih modelov demokracije in znanosti, ki naj bi Kitajsko popeljali iz zaostale v modernizirano družbo, je torej privedlo do novega razmisleka o vlogi in pomenu konfucijanske intelektualne tradicije. Glavno vodilo modernih konfucijancev je torej bilo oživiti tradicionalno kitajsko intelektualno tradicijo, ki je temeljila na izvornem konfucijanstvu in neokonfucijanstvu dinastij Song ter Ming, v kombinaciji s poglobljenim poznavanjem zahodnih filozofskih konceptov in kulturnih značilnosti. Ta proces je pomenil reprodukcijo konfucijanskega intelektualnega sistema mišljenja, ki je temeljil na reinterpreteraciji in redefiniciji konfucijanskih konceptov na podlagi zahodnih filozofskih sistemov (Chang et al. 2018, 53).

Druga generacija je v procesu modernizacije zavzela stališče, da mora Kitajska ohranjati in razvijati pomembne elemente lastne tradicije, saj so v njih zametki njenega demokratičnega in znanstvenega razvoja. Za razliko od večine drugih kitajskih intelektualnih struj tistega časa, katerih zagovorniki so bili prepričani, da je konfucijanska ideologija glavna ovira za modernizacijo Kitajske, je bila druga generacija prepričana, da je ta združljiva tako z znanostjo kot z demokracijo in da vzhodnoazijskim družbam ne bo uspelo razviti sodobnih demokratičnih družbenih sistemov, če ne bodo zajeli in upoštevali različnih segmentov konfucijanske tradicije (ibid., 97).

V petdesetih in šestdesetih letih dvajsetega stoletja je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali na Tajvanu in v Hongkongu, ter liberalno strujo tajvanskih intelektualcev, ki jo je vodil Hu Shi 胡適 (1891–1962), o tem, ali sta konfucijanstvo in kitajska kultura sploh primerna za razvoj demokracije, znanosti in tehnologije. Ta struja je zagovarjala popolno

pozahodenje in menila, da v kitajski politični misli ni ničesar, kar bi bilo vredno proučevati in prevzeti v procesu modernizacije. Tajvanski liberalci so zato trdili, da je za modernizacijo treba radikalno prekiniti s konfucijanskim načinom razmišljanja (Rošker 2019, 255).³ Moderni konfucijanci pa so menili, da demokracija, znanost in tehnologija sicer niso v ospredju tradicionalnega konfucijanstva, vendar to ne pomeni, da ovirajo modernizacijo kitajske družbe.

V reševanju nastale krize so moderni konfucijanci skušali oživiti konfucijanstvo tako, da so se bodisi opirali na Kantovo in Heglovo misel bodisi iskali osnovo konfucijanske preнове kitajske kulture v reinterpreteraciji zgodovine kitajske misli. Po mnenju Huang Chun-chiehja (2018b, II/4–18) lahko tajvansko in hongkonško moderno novo konfucijanstvo razumemo tudi kot novo metodologijo. Njeni predstavniki so po eni strani kritizirali kitajsko hermenevtiko šole Qian-Jia⁴ (*Qianjia xuepai* 乾嘉學派), ki se je razvila v času vladavine cesarjev Qianlonga 乾隆 (1735–1796) in Jiaqinga 嘉慶 (1796–1820), po drugi strani pa scientizem, ki je izhajal iz prevzemanja zahodnega znanja.

Xu Fuguan je močno nasprotoval besedilni kritiki šole Qian-Jia in njenemu zatekanju k filološkim in fonološkim metodam, študiju jezika, bibliografiji in naboru klasičnih del. Po Xujevem mnenju je šola Qian-Jia popolnoma zanemarila proučevanje človeškega razuma, medosebnih odnosov, harmoničnega sobivanja in osebne prakse, torej področja, ki so prevladovala od zgodnje dinastije Zhou (med enajstim in tretjim stoletjem pred našim štetjem) do dinastije Qing (1644–1911). Xu je sicer priznaval, da je metoda šole Qian-Jia vsebovala neko razsežnost realizma, vendar njihova vrsta realizma ni upoštevala resničnih zgodovinskih kontekstov besedil. Predstavnika prve generacije modernega konfucijanstva, Xiong Shili (1885–1968) in Qian Mu (1895–1990) sta prav tako zavračala metodo šole Qian-Jia, ki je prevladovala pri sprejemanju zahodne znanstvene metodologije (prav tam). Z drugimi besedami, problem metodologije oziroma pomanjkanja le-te je bil v središču intelektualnih razprav v prvi polovici dvajsetega stoletja. He Bingsong 何炳松 (1890–1946) je na primer v svojem delu *Nov pogled na*

3 Xu Fuguan je to liberalno strujo, ki jo je vodil Hu Shi, ostro kritiziral in si zato nakopal številne težave. Med drugim tudi to, da je leta 1970 izgubil položaj na Univerzi Donghai v Taizhongu (tam je bil od leta 1955 dalje profesor kitajske književnosti), ker je bil Hu Shi predsednik Akademije Sinice (1957–1962) in njegovo ime je tudi po njegovi smrti leta 1962 v političnih krogih imelo zelo velik vpiv (Lee 1998, 130).

4 Imenovana tudi šola hanskih študij (*Hanxue* 漢學), ki je konfucijanska besedila razlagala predvsem s filološkimi metodami (*xungu* 訓詁) in se opirala izključno na izvirnike konfucijanskih klasikov, ki so nastali med dinastijo Han (glej Theobald 2022). Moderni konfucijanci konfucijanstva dinastije Han niso videli kot del prave konfucijanske tradicije.

splošno zgodovino (*Tongshi xinyi* 通史新義), ki je izšlo leta 1927, potožil, da četudi so kitajski zgodovinarji zapisali marsikaj pomembnega, niso posvečali dovolj pozornosti teoriji in metodologiji svojega raziskovanja, zato naj bi prav njegova knjiga predstavila metodologijo zahodne znanosti zgodovinopisja (prav tam). Leto pozneje, leta 1928, je bila v Tajpeju ustanovljena Academia Sinica in humanistično raziskovanje, vključno z zgodovinopisjem, je vstopilo v novo in pomembno fazo. Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950), ki je bil privrženec Hu Shija in ustanovitelj Inštituta za zgodovino in filologijo na Akademiji Sinici, je jasno razložil akademijin cilj, ki je bil razvoj sodobnih znanosti, ne pa spodbujanje tako imenovanih tradicionalnih disciplin. Cilj je torej bil obravnavati študij zgodovine in filologije po metodah naravoslovnih znanosti. Ta usmeritev, namreč razvoj sodobnih znanosti, je bila tesno povezana s scientizmom, strujo, ki je prevladovala na področju kitajske misli na začetku prve polovice dvajsetega stoletja. Fu Sinian in drugi raziskovalci so začeli uvajati nemško šolo zgodovine znanosti, kar je privedlo do tega, da je proučevanje zgodovinskega gradiva postalo glavna vsebina zgodovinskega raziskovanja na Inštitutu (prav tam). Fu je trdil, da je sodobno zgodovinopisje ravno proučevanje zgodovinskih virov, pri čemer naravoslovje zagotavlja potrebno orodje za urejanje zgodovinskega gradiva. Ta pozitivistični pristop k raziskovanju idejne zgodovine, prevzet iz nemške šole, je močno zagovarjal prav Fu Sinian. Fujev cilj je bil razložiti vprašanja o idejni zgodovini s filološke perspektive, saj je filozofija stranski produkt jezika (argument, ki ga je prevzel z Zahoda). Fu Sinianov pristop k raziskovanju zgodovinopisja je bil po letu 1949 sprejet tudi med zgodovinarji na Tajvanu in je bil zelo vpliven. Zavračal je metafiziko in izključeval vse interpretacije idejne zgodovine zunaj zgodovinopisnega raziskovanja. Zanj je bil temelj zgodovinopisja bolj opisovanje empiričnih dejstev kot interpretacija pomena zgodovinskih dejstev, torej je strogo razlikoval med »subjektivno filozofijo in moralnimi vrednotami« ter »objektivnim proučevanjem zgodovinskega gradiva« (prav tam, 20).

Xu Fuguan je močno nasprotoval Fujevemu metodološkemu pristopu in ga kritiziral. Trdil je, da takšna metoda besedilne kritike pri proučevanju idejne zgodovine ne more zajeti njenega dinamičnega razvojnega procesa (prav tam). V prvem poglavju svoje knjige *Zgodovina kitajske filozofije človeškega značaja* (*Zhongguo renxing lunshi* 中國人性論史) iz leta 1969, kjer je predstavil svoj metodološki pristop k proučevanju idejne zgodovine, je zapisal:

V zadnjih desetletjih so nekateri kitajski učenjaki, ki delajo na področju intelektualne zgodovine, zagovarjali sprejetje »filološke perspektive kot metode za razlago vprašanj intelektualne zgodovine«. Osnova za to filološko perspektivo je pristranska teorija, ki jo zagovarja peščica zahodnih

učenjakov, ki menijo, da je »filozofija stranski produkt jezika«. Kitajski učenjaki so to filološko perspektivo povezovali z obrobnim miselnim tokom šole Qian-Jia. Tisti, ki uporabljajo to metodo, analizirajo bistveni besednjak idejne zgodovine in po postopkih starodavnih komentarjev poskušajo ugotoviti njegovo izvirno obliko in izgovorjavo ter verjamejo, da so našli njegov izvorni pomen. Tako ta izvorni pomen uporabljajo za razlago vsebine določenih zgodovinskih miselnih tokov. Ker je imel Fu Sinian v tem obdobju vodilni položaj na tem raziskovalnem področju, lahko njegovo delo *Študij starodavnih nauk o naravi in usodi* štejemo za reprezentativno delo te šole. Toda pri proučevanju pomenske vsebine besedišča ne zanemarija le dejstva, da se pomen izraza spreminja glede na njegovo prvotno uporabo in pojav določenega toka mišljenja, ki uporablja ta izraz, ampak tudi dejstvo, da ima znotraj danega obdobja isti besedni izraz pogosto različne konotacije znotraj različnih miselnih tokov. Še več, in to je še posebej pomembno, ta metoda zanemarija temeljno idejo same filologije: pomen izraza v času njegovega nastanka ne vključuje vseh njegovih poznejših, sodobnih pomenov in lahko nekatere pomembne celo zanemari.⁵ (Xu 1969, I/1–2)

Za Xuja je torej napaka Fujeve metode uporabe filološke perspektive ta, da ne upošteva razvoja konceptov; zato je razvil lastno metodologijo dinamičnega holizma, ki pojme postavlja v celostni kontekst zgodovinskega razvoja. Na ta način ne moremo izluščiti konceptov oziroma pomena pismenk iz idejnega sistema filozofov ali od vzdusja obdobja in se vrniti k njihovim izvirnim pomenom prek izolirane statistične analize. Pri analizi in interpretaciji zgodovine kitajske idejne tradicije je Xu Fuguan uvedel domnevno novo metodologijo, ki temelji na doslednem upoštevanju hermenevtičnega kroga, sam pa je svojo metodologijo poimenoval dinamični in strukturni holizem (prav tam, 22).

5 幾十年來，中國有些治思想史的人，主張採用（以語言學的觀點，解釋一個思想史的問題的方法）。其根據係來自西方少數人以為（哲學乃語言之副產品）的一偏之輪，以於我國乾嘉學派末流相結托。關於哲學於語言的關係，亦即是思想於語言的關係，乃是互相制約，互相影響的關係，這裡不進一步去涉入到此一問題。我現在所要指出的是，採用這種方法的人，常常是把思想史中的重要詞彙，順著訓詁途徑，找出它的原形原音，以得出它的原始意義；再由這種原始意義去解釋歷史中某一思想的內容。傅斯年的姓名古訓辯證，因為他當時在學派界中所佔的權力性的地位，正可以作為這一系列的典範著作。但夷考其實，這不僅忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變；更忽略了同一個名詞，在同一個時代，也常由不同的思想而賦於以不同的內容。尤其重要的，此一方法，忽略了語言學本身的一頓重大事實，即是語原的本身，也並不能表示它當時所應包含的全部意義，乃至重要意義。

Xu Fuguanova metodologija dinamičnega in strukturnega holizma

Dve temeljni razsežnosti Xujeve metodologije sta njegov holistični pristop in primerjalna perspektiva. Bistveni pomen Xujevega holizma je razumevanje celote in njenih delov v njihovih konkretnih zgodovinskih kontekstih. Xu v svojih raziskavah idejne zgodovine razmišlja o pomenu zgodovinskih konceptov s poudarjanjem konkretnosti njihovega zgodovinskega konteksta kot celote in tudi specifičnosti tega konteksta (Huang 2018b, II/14).

Interakcija med celoto in njenimi deli je metodološki pristop, ki ga Xu uporablja za razumevanje različnih miselnih tokov v antični Kitajski.

Ko je raziskoval literaturo in miselnost, ju je postavljala v družbenopolitični in ekonomski kontekst posamezne dobe, in obratno, ko je preiskoval družbenopolitično in gospodarsko strukturo posameznega obdobja, jo je preiskoval skozi literaturo in miselnost. Ta pristop je opredelil kot dinamično metodologijo in primerjalno perspektivo, primerjalno perspektivo pa je poimenoval strukturni holizem (prav tam, 15). Njegovo holistično metodologijo tako sestavljata dinamični in strukturni holizem, pri čemer sta za dinamični holizem značilna nenehna sprememba in razvoj. Xujev strukturni holizem temelji na ideji, da je strukturna enota entiteta, sestavljena iz delov klasičnih besedil, sistema mišljenja in realnosti. Xu meni, da interpretacija in kritika besedil ne zadostujeta za razumevanje antične kitajske misli. Za Xuja je v proučevanju treba uporabiti metodo strukturne enotnosti, ki, kot bomo videli, ustreza Schleiermacherjevi metodi hermenevitičnega kroga, čeprav se sam nanj ne sklicuje neposredno.

Kot že omenjeno, je Xu nasprotoval besedilni kritiki in metodi eksegeze šole Qian-Jia in menil, da mora raziskovalec uporabljati krožno gibanje hermenevitičnega kroga, ki povezuje dele in celoto, da bi vstopil v kozmos miselnosti ljudi, ki so živeli v preteklosti (prav tam, 25). V svojem delu *Zbrani spisi o kitajski idejni zgodovini* (*Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集) Xu Fuguan podrobno pojasnjuje svojo metodo strukturnega holizma:

Besedna zveza je sestavljena iz besed, zato je treba za razumevanje pomena besedne zveze razumeti vsako njeno besedo. Poglavlje je sestavljeno iz besednih zvez, zato je treba za razumevanje pomena poglavja razumeti vsako izmed besednih zvez. Knjiga je sestavljena iz poglavij, zato je za razumevanje celotne knjige treba razumeti pomen vsakega poglavja. Tako je treba brati knjige starih mojstrov. Proces je podoben kopičenju, ki se začne z enim delom in postopoma pripelje do dojetja celote. Na

začetni stopnji lahko uporabimo študije, ki so jih literati dinastije Qing imenovali eksegeza in besedilna kritika. Zavedati pa se je treba, da je nemogoče razumeti celoto brez poznavanja njenih delov, se pravi fraz. Tovrstno razumevanje je na najnižji stopnji. Da bi ga razvili v večji meri, se je treba vrniti in določiti pomen vsake fraze, ki sestavlja del, njeno gibanje pa mora izhajati iz celote, ki je besedilo. Na ta način se pomen besede določi iz fraze, katere del je ta beseda; pomen fraze iz poglavja, katerega del je ta fraza; pomen poglavja iz knjige, katere del je to poglavje, in pomen knjige iz celotne avtorjeve misli. To je delo določanja delov besedila kot celote. Tako je Zhao Qi 趙崎 (108–201) poimenoval prizadevanje, »da bi se poglobili v avtorjevo misel, da bi razumeli avtorjeva besedila« (Mengzi tici, Splošni predgovor h komentarjem o Menciju). To je nujna druga stopnja raziskovanja in do nje ni mogoče priti zgolj s pomočjo študija eksegeze in besedilne kritike, ki so ju razvili literati iz dinastije Qing (Xu v Huang 2018b, II/26).

Njegovo metodo analize idejne zgodovine lahko povzamemo v dveh točkah (prav tam):

- (a) Vsak miselni sistem je strukturna in celostna mreža pomenov, zgrajena tako, da izhaja iz posameznih delov pomenov in iz njih prehaja v celoto.
- (b) Ker je miselni sistem mreža pomenov, ki si jih delita raziskovalec in objekt proučevanja, se med njima vzpostavi dialoška povezava, ki ustvarja medsebojni oziroma intersubjektivni odnos.

Ta druga točka je tudi to, kar Xu imenuje »metoda iskanja utelešenih izkušenj« (*zhui tiyan de fangfa* 追體驗的方法), za katero meni, da bi jo morali obvladati vsi, ki raziskujejo zgodovino idejne tradicije, saj je z njo mogoče stopiti v stik z duhovnim (intelektualnim) kozmosom predqinskih mislecev in s preteklostjo v sedanjosti. Po Xuju morajo raziskovalci, ki proučujejo zgodovino idejne tradicije, začeti s konkretno stvarjo, to je pisnim delom, nato pa se premakniti na abstraktno raven, ki je razmišljanje o tem delu. Sočasno s tem pa bi morali začeti tudi z abstrakcijo misli ter preiti na konkretno realnost človekovega življenja in njegovega časa. Ko gremo čez vse te faze, se lahko avtor dela in delo ponovno pojavita v nas samih in v času, v katerem živimo. Po Xuju to pomeni, da ne proučujemo le klasičnih del, ampak vstopamo v dialog z njihovimi avtorji. Tako za raziskovalce kitajske idejne tradicije idejni sistem predqinskih mislecev sicer ne obstaja objektivno, mora pa med njimi obstajati intersubjektivna povezava (*zhuti jianxing* 主題間性). Obenem pa globlje ko prodremo v intersubjektivni pomenski sistem, bolj se lahko vživimo v razmišljanje avtorjev klasičnih del, ki jih proučujemo, in s tem temeljito razširimo svoja obzorja.

Druga dimenzija Xujevega strukturnega holizma se ukvarja z vprašanjem človeške misli in realnosti. Xu meni, da obstaja stalna interakcija med človeško mislijo in realnostjo, ki tvori celostno strukturo, v kateri sta oba elementa neločljiva. To podrobno pojasnjuje v naslednjem citatu:

Na genezo človekovega razmišljanja pogosto vplivajo štirje glavni dejavniki. Prvi je značaj osebe; drugi je šola mišljenja, ki ji oseba pripada, kot tudi globina dela te osebe; tretji je kontekst obdobja, v katerem živi; in četrti je življenje te osebe. Vpliv teh štirih pomembnih dejavnikov je pri vsakem mislecu drugačen, pri nekaterih precejšen, pri drugih minimalen. Hkrati pa med temi štirimi bistvenimi elementi obstaja tudi vzajemen vpliv, zato iz enega samega, izoliranega elementa ne moremo določiti avtorjevega mišljenja (Xu v Huang 2018b, II/28).

Xujev namen je bil poudariti, da mora proučevanje idejne zgodovine vedno upoštevati družbenoekonomski in politični kontekst, v katerem so živeli misleci. Po Xuju je zgodovina osebe boleč zapis boja med resničnostjo in mislimi oziroma idejami te osebe, medtem ko je na primer za Tang Junyija in Mou Zongsana zgodovina pravzaprav proces neprekinjene poti neba (*tian dao*). Medtem ko Xu Fuguan obravnava osebo kot subjekt, ki se bori v skladu z zgodovinskimi procesi ali proti njim, Tang in Mou vidita osebo kot transcendentno bitje. To kaže na bistveno razliko med Tangovo in Moujevo težnjo po konstruiranju moralne metafizike, medtem ko je Xujeva težnja ravno nasprotna (prav tam, 30). Xu Fuguanova metoda proučevanja idejne zgodovine je »razprava o idejah skozi družbenopolitično zgodovino«.

Primerjalna perspektiva

Ker Xu pojmuje misel in družbeno realnost kot dve med seboj povezani razsežnosti svojega strukturnega holizma, lahko na zelo konkreten način predstavi izvirne zamisli in komentarje o različnih usmeritvah mišljenja. Po njegovem mnenju je le s primerjalne perspektive mogoče resnično dojeti razloge za obstoj določene šole mišljenja. Primerjalno perspektivo je uporabil zato, ker posveča veliko pozornosti specifičnemu značaju zgodovine idejne tradicije. Tako meni, da mora proučevanje kitajske kulture in mišljenja izhajati prav iz njune specifičnosti, saj se le tako lahko jasno razkrije njuno bistvo. Posebnost kitajske kulture in mišljenja ter njuna razlika z zahodno kulturo je po Xuju v zlitju subjektivnega in objektivnega, posameznika in skupnosti, ki prevladuje v kitajski idejni tradiciji. V kitajski kulturi posameznikova samokultivacija in kultiviranje zunanjega sveta tvorita enoto, in nista dve ločeni stvari.

Šele na podlagi resničnega razumevanja posebnosti kitajskih idejnih konceptov, ki so po Xujevem mnenju vedno produkt družbenopolitičnih dejavnikov določenega časa in se skozi zgodovino nenehno spreminjajo, lahko raziskovalci idejne zgodovine naredijo korak naprej ter kitajsko idejno tradicijo primerjajo z zahodno (prav tam, 32). V Xujevi holistični metodologiji se posamezna raziskovalna vprašanja obravnavajo kot celota oziroma kot medsebojno povezana; zato koncepte najboljše razumemo, če jih proučujemo v njihovem prostorsko-časovnem kontekstu.

Xu Fuguanovo interpretativno metodo, ki jo uporablja pri analizi in interpretaciji kitajskih klasikov, lahko po besedah Huang Chun-chiehja imenujemo tudi interpretativna metoda kontekstualizacije (prav tam). Ta metoda je sestavljena iz dveh postopkov. V prvem postavi konfucijansko misel v zgodovinski kontekst, da prouči njeno interakcijo s takratno družbo. V drugem postopku pa analizira konfucijansko misel na način, da jo umesti v sedanost in s to interpretacijo na novo osmisli klasična dela. S tema dvema metodološkima pristopoma Xujeva analiza konfucijanskih klasikov, konfucijanskih komentarjev in konfucijancev samih ne ločuje od dejanske realnosti, v kateri so živeli in delali.

V Xujevih delih najdemo dve premisi, ki ju navaja kot osnovo za svoje stališče. Po Xuju je človek zgodovinsko bitje. Poudarja tudi, da je za kitajski način razmišljanja značilna težnja po obračanju k realnosti. Človek je določen z zgodovinskostjo, njegov obstoj ni niti abstrakten niti univerzalen. Xu v svojih člankih podpira Sima Qianovo razumevanje o kompleksnosti, večdimenzionalnosti in zgodovinskem značaju človeka ter meni, da človek ni nekdo, ki živi zunaj sveta, temveč bitje, ki aktivno sodeluje v realnosti in njenih produktivnih dejavnostih.

Za Xuja namreč posameznik živi v specifičnih in konkretnih zgodovinskih okoliščinah, zato na njegov obstoj vplivajo zgodovinske izkušnje in realnost. Ker je človek zgodovinsko bitje, je treba njegovo miselnost razumeti znotraj diskurzov časa, v katerem živi. Ideje posameznika je torej treba analizirati tako, da jih postavimo v kontekst njegovega časa. Xu tako poudarja, da je mogoče miselnost, ki so jo razvili misleci iz predqinskega obdobja in katerih skupni interes je bilo človeško življenje, prilagoditi zahtevam sodobne družbe. Po njegovem mnenju mora idejni zgodovinar ideje misleca, ki ga raziskuje, razumeti kot produkt družbenih okoliščin, v katerih je ta živel, nato pa ovrednotiti vpliv njegovega mišljenja na poznejšo zgodovino, ko so ideje postale miselni sistem.

Druga raven Xujeve metodologije je ponovni premislek in nadaljnje vrednotenje konfucijanstva tako, da ga postavimo v kontekst dvajsetega stoletja.

Pri tem gre predvsem za Xujevo kritiko raziskovanja političnih problemov konfucianizma in razlogov za 2000 let trajajočo avtokracijo na Kitajskem. Xu despotizem vidi kot osrednjo značilnost politične tradicije v kitajski kulturi. Despotski sistem, ki se je vzpostavil šele po predqinskem obdobju, je izpodril demokratične zametke izvirnega konfucijanstva.

V tem kontekstu je Xu razvil svojo tezo o »dvojnem subjektu«, po katerem je ljudstvo vedno veljalo za aktivni politični subjekt v ideološki tradiciji stare Kitajske, vladar pa je bilo vedno ekskluzivni subjekt v konkretni družbeni realnosti (Rošker 2013, 86). Po Xuju je torej konflikt med tema dvema dimenzijama mogoče rešiti le z uvedbo demokracije, ki bo temeljila na takšnih demokratičnih elementih, ki so prisotni že v izvirnem konfucijanstvu.

Po Huang Chun-chiehju (2018a, 235) predstavlja Xujeva interpretacija izvirnega konfucijanstva tipičen primer hermenevitične analize, ki jo lahko razumemo kot metodo politične znanosti in sodi v klasično kitajsko hermenevitično tradicijo. Temelji te tradicije niso niti ontološki niti epistemološki, temveč političnoekonomski in družbenopolitični, saj pri tej metodi ne gre za proučevanje abstraktnih konceptov, temveč za idejno zgodovino v povezavi z družbenopolitično zgodovino.⁶ Ta ni omejena na nominalni svet, saj intenzivno posega v fenomenalni svet izkustva in tako združuje intelektualno s praktičnim delovanjem. Tovrstna interpretativna tradicija je sposobna generirati lastno notranjo dinamiko z vzpostavitvijo močne kreativne interakcije med interpretom in klasiki, ki tvorijo vsebino interpretacije. Xujeva metoda interpretacije tako sodi v polje politične sociologije in ekonomije. Za Xuja so ljudje politična in družbena bitja, ki so vključena v dejavnosti vsakdanjega življenja. Njegova metodologija vključuje proučevanje bistva in prakse, torej konceptov in realnosti.

Xujev največji prispevek h konfucijanski misli je bilo njegovo ponovno odkritje izvirne konfucijanske politične ideje »ljudstva kot političnega akterja«, vključno z njegovo hermenevitično metodo, ki jo je povezal z demokracijo in katere vzpostavitev je videl kot ključno za sodobno Kitajsko. Pri tem je poudaril, da so vsi predqinski konfucijanski filozofi živeli v obdobju vojskujočih se držav, ki velja za čas pluralističnih političnih režimov in v katerem se

6 Huang poudarja, da so bili takšni družbenopolitični vidiki še posebej pomembni pri prenosu kitajskih konfucijanskih tradicij v druge dele Vzhodne Azije. Ti elementi so bili po besedah Marka Ogrizka še posebej pomembni pri ustvarjanju enotne metodologije vzhodnoazijskega konfucijanstva, saj so nam omogočili uvideti njihove skupne točke, ki odtehtajo njihove medsebojne razlike: »Medtem ko so metode vzhodnoazijskih konfucianizmov različne po svojih ciljih in obsegu, si delijo razumevanje« (Ogrizek 2020, 91). Zato nikakor ni naključje, da so tudi ti vidiki odločilno vplivali na širjenje in razvoj konfucianizma v Koreji (Rošker 2014, 115).

avtorska vladavina še ni pojavila. V njihovih delih je zato ljudstvo v središču politike; vendar, kot je navedeno zgoraj, je politični koncept »ljudstva kot osnove« (*minben* 民本) od dinastij Qin (221–207 pred našim štetjem) in Han (206 pred našim štetjem – 220 našega štetja) dalje postopoma zamiral in se zaradi represivne centralne oblasti ni več razvijal. Xujev metodični pristop interpretacije političnih idej izvirnega konfucijanstva je tako oblikoval os za obnovo konfucijanstva v dvajsetem stoletju. V tem kontekstu je pomembno opozoriti na Xujev argument, da je konfucijanska teorija neločljiva od demokracije, saj že klasična kitajska besedila, na primer *Knjiga dokumentov* (*Shu jing* 書經), zapisujejo, da je ljudstvo temelj (*minben* 民本) države ter pomemben in aktiven subjekt pri izgradnji pravične in harmonične družbe (Sernelj 2019, 5).

134

Čeprav so ti zapisi nejasni, je Konfucij prevzel to idejo, Mencij pa jo je nato podrobneje razvil z izrecno navedbo, da so ljudje najpomembnejši element v državi, vladar pa najmanj pomemben (*min wei gui, jun wei qing* 民為貴，君為輕, *Mengzi*, Jin xin xia 60). Po drugi strani pa Xu poudarja, da v avtorski kitajski zgodovini takih domnevno demokratičnih elementov ni bilo mogoče uresničiti v praksi in se zato ni mogla razviti ideja o subjektu kot političnem akterju (prav tam). Trdil je tudi, da uresničitev konfucijanskih »demokratičnih« idej v praksi ni uspela, ker v avtorski družbi ni bilo pravnega sistema, ki bi lahko ščitil pravice ljudi ter urejal in presojal dejanja vladarjev (prav tam). Kar zadeva razvoj znanosti, je menil, da čeprav konfucijanstvo ni vsebovalo znanstvene razsežnosti, ni zatiralo ali zavračalo znanosti. Po Xujevem mnenju kitajska tradicija ni razvila metodologije, primerne za razvoj znanstvenih raziskav, ker bi bil tak pristop naiven, temveč je razvila metodologijo, ki temelji na kultivaciji osebnosti (Rošker 2013, 104).

Podobnosti z Gadamerjevim »zlitjem horizontov« in Xu Fuguanov specifični doprinos

Zdi se, da so Xujeva metodologija strukturnega holizma, ki temelji na strogem upoštevanju zgodovinskih, družbenopolitičnih, ekonomskih in subjektivnih dejavnikov, metoda iskanja utelešene izkušnje (*zhui tian*) ter intersubjektivni pristop podobni Gadamerjevemu konceptu zlitja horizontov. Po Gadamerju je horizont sedanjosti odvisen od preteklosti, torej besedila, tradicije, zgodovine, kar samo po sebi implicira predsodke ali predpostavke. »Zgodovinski horizonti« so neizogibni za razvoj horizontov sedanjosti, zato »razumevanje« izhaja iz »zlitja teh horizontov«:

Pravzaprav je horizont sedanjosti v nenehnem procesu oblikovanja, ker moramo nenehno preizkušati vse svoje predsodke. Pomemben del tega preizkušanja se dogaja v srečevanju s preteklostjo in v razumevanju tradicije, iz katere izhajamo. Horizonta sedanjosti zato ni mogoče oblikovati brez preteklosti. Nič več ni osamljenega obzorja sedanjosti samega po sebi, so zgodovinska obzorja, ki jih je treba pridobiti. Namesto tega je razumevanje vedno zlitje teh horizontov, ki naj bi obstajali sami po sebi. Moč tovrstnega zlitja poznamo predvsem iz prejšnjih časov in njihove preprostosti glede sebe in svoje dediščine. V tradiciji se ta postopek zlitja nenehno dogaja, saj se tam staro in novo vedno združujeta v nekaj, kar ima vrednost živega, ne da bi bilo eno izrecno v ospredju drugega. (Gadamer 1975, 305)

V Xujevih razlagah pa je poudarek po eni strani na aktualizaciji antičnih mislecev in besedil, ki jih ni mogoče videti ločeno od sedanjosti, po drugi strani pa na dejstvu, da lahko vprašanja, ki so jih obravnavali v svoji misli, vedno resonirajo z realnostjo sedanjosti, ker se ukvarjajo s problemi, povezanimi s človeškim bivanjem. Druga pomembna vsebina Xujeve nove metodologije je poudarek na neobjektivnem pristopu k proučevanju idejne zgodovine. Medtem ko je bil Gadamer zaposlen s svojo željo po premostitvi stroge kartezijanske ločitve subjekta in objekta razumevanja (glej Gadamer 1975, 37ff.) in se je zato raje obrnil stran od produktov v »usmerjenost« subjekta (prav tam, 188) – še vedno ni zmozel razrešiti vprašanja dveh protipolov spoznavnega procesa ter je na koncu priznal, da »nimamo nobene izhodiščne točke, ki bi omogočila, da vidimo te meje in razmere same po sebi oziroma da sebe vidimo ,od zunaj‘ kot omejene in na ta način pogojene« (prav tam, 83).

Toda po Xu Fuguanu je mogoče vsebino dela najgloblje razumeti strukturno, celostno, torej tako, da besedila in misleca ne objektiviziramo, torej z iskanjem utelešene izkušnje in razvijanjem intersubjektivnega odnosa. V tem smislu rezultat tega pristopa bralcem in bralkam ne ponuja le pravega razumevanja besedila, ampak tudi razširitev znanja in razumevanja samih sebe kot rezultat nenehnega samokultiviranja (odpravljanja predsodkov in na njih temelječih sodb) ter introspekcijo, pa tudi resnično razumevanje družbeno-kulturnih in političnih okoliščin realnosti, v kateri živijo. Domnevna Xujeva inovativnost je torej na prvi pogled zelo podobna Gadamerjevi ideji o zlitju horizontov. V tej luči se zdi Xu Fuguanova kritika Fu Sinianovega »zahodnocentričnega« pristopa več kot pretirana, če ne kar nekoliko hipokritska. Čeprav je očitno, da je Xu Fuguanov dinamični in strukturni holizem popolnoma skladen s Schleiermacherjevim hermenevtičnim krogom, ni jasno, ali je Xu Fuguan poznal tudi Gadamerjeva koncepta zlitja in horizontov, saj se v svojem delu nanju

ne sklicuje. Odgovor na vprašanje, ali je Xujeva metodologija inovativna ter edinstvena in ali jo je razvil brez reference na zahodno metodologijo, zato ostaja brez odgovora in lahko o tem le teoretiziramo. Če pa pogledamo njegovo hermenevtično metodo z vidika kitajske idejne zgodovine, zlahka vidimo, da implicira posebno inherentno vrednost za razvoj sinofonega diskurza, ker odpira novo, prej skrito dimenzijo tradicionalne kitajske misli.

Z uporabo lastne hermenevtične metode in strukturnega holizma je Xu Fuguan dejansko pokazal, da že od samega začetka kitajske idejne tradicije obstaja težnja po dinamičnem medsebojnem odnosu med ljudmi, družbo in realnostjo, ki medsebojno vplivajo in so odvisni drug od druge skozi družbenozgodovinske procese. To razkriva temeljni značaj kitajske filozofije, ki se kaže v njeni holistični ontoepistemološki in aksiološki naravi.

Zaključek

Kar zadeva zgodovino idejne tradicije in njenih političnih teorij, je Xu Fuguan visoko cenjen med modernimi konfucijanci prav zaradi svojega poudarka na izvornem konfucijanskem konceptu »ljudstva kot temelja politike«, dinamičnega duha konfucijanstva in koncepta zaskrbljene zavesti, ki je prav zaradi njegovih hermenevtičnih analiz in interpretacij postala središče razprav v dvajsetem stoletju. Čeprav se na prvi pogled zdi, da ti politični vidiki nimajo veliko skupnega s Xujevo interpretativno metodo, je zgornja analiza pokazala, da njegova hermenevtika pravzaprav stoji v jedru njegove politične filozofije, ker sta obe neločljivo povezani prek skupne paradigme, ki je osnova tradicionalne kitajske filozofije ter se kaže v relacijski naravi naravne in družbene realnosti. Tako kot vladarja v tem pogledu ni mogoče ločiti od ljudstva, je bogati svet človekove notranjosti vedno tesno povezan s preteklostjo in sedanostjo družbe, katere del smo. Ta paradigma, ki omogoča zlitje vseh teh horizontov, je natanko paradigma strukturnega holizma, ki ga Xu uporablja v svojem hermenevtičnem delu. Primerjalni vidik, v katerem se manifestira ta paradigma, nam omogoča vzpostavitev relativističnega in kontrastnega pogleda na vse mnogotere vidike, ki konstituirajo realnost in se lahko prenašajo od avtorjev in avtoric do njihovih bralk in bralcev. Obe načeli, ki ju v zvezi s tem poudarja Xu Fuguan, torej nista pomembni le za boljše razumevanje kitajske idejne in intelektualne zgodovine, temveč ponujata tudi alternativo zahodnim hermenevtičnim metodam, za katere se zdi, da še vedno ostajajo ujete v esencialističen in izoliran pogled na horizonte, ki se vedno nanašajo na ločena področja človeške subjektivnosti in objektivnega sveta.

Zahvala

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo*, raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243) ter fundacije Chiang Ching-kuo za mednarodno znanstveno izmenjavo v okviru raziskovalnega projekta (RG001-N-23) z naslovom *The problem of freedom, humanism and the human subject in intercultural perspective: Europe and Taiwan*.

Bibliografija

- Chang, Carsun (Zhang Junmai) 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三 in Xu Fuguan 徐復關. 2018 [1958]. *Wei Zhongguo we-nhua jingao shi-jie renshi xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言 (*Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine*). Privzeto 10. februarja 2018. <https://wenku.baidu.com/view/9e7744c14028915f804dc254.html>.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. Prevedla Joel Weinsheimer in Donald G. Marsh. London, New York: Continuum.
- Huang, Chun Chieh. 2018a. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan ji qi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 (*Xu Fuguan in njegova miselnost v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstev*). Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin.
- . 2018b. *Xu Fuguan and His Thought in the Context of East Asian Confucianisms*. Iz kitajščine prevedla Diana Arghirescu. Osnutkovna verzija.
- Lee, Su San. 1998. *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969): A Cultural History of the Exile Generation*. Rhode Island: Brown University.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and Comparative Philosophy: Multiple Ways of Studying Confucian Ideas and Notions across Texts and Contexts.« *Asian Studies* 8 (3): 91–110. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.3.91-110>.
- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila – teorije modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: ZIFF.
- . 2014. »Philosophical Interactions between 'East and West': China, Korea, Europe and the Case of Dasan (Jeong Yak-Yong, 1762–1836).« *Asian Studies* 2 (2): 111–25. <https://doi.org/10.4312/as.2014.2.2.111-125>.
- . 2019. »Philosophy in Taiwan: The Continuation of Tradition and the Creation of New Theoretical Paradigms.« *Asian Studies* 7 (2): 247–68. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.2.247-268>.

- Sernelj, Téa. 2019. »Modern Confucian Objection Against Communism in China: The Unique Case of Xu Fuguan.« *Asian Studies* 7 (1): 99–113. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.1.99-113>.
- . 2020. *The Confucian Revival in Taiwan: Xu Fuguan and his Theory of Chinese Aesthetics*. London: Cambridge Scholars Publishing.
- Theobald, Ulrich, ur. 2022. *China knowledge: An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art*. Privzeto 1. julija, 2022. <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Religion/philqianjiaxuepai.html>.
- Xu, Fuguan. 1969. *Zhongguo renxinglun shi – xianqin pian* 中國人性論史先秦篇 (*The History of the Chinese Philosophy of Human Nature—The Pre-Qin Period*). Tajvan: Shangwu yinshuguan.