

Marko Ogrizek

Utelešeno sebstvo, samokultivacija in nezaustavljivost: primer japonskega branja konfucijanskega Vélikega nauka

Uvod

Projekt samokultivacije ali kultivacije konfucijanskega sebstva je predstavljen v enem od temeljnih konfucijanskih virov: *Da xue* 大學 (*Veliki nauk*). Pričujoči članek si za svoje izhodišče jemlje kritiko *Velikega nauka*, ki jo v svojem eseju z naslovom »*Daigaku wa Kōshi no isho ni arazaru no ben*« 大学は孔氏の遺書にあらざるの辨 (Zakaj *Veliki nauk* ni konfucijansko delo) predstavlja Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705), eden najvplivnejših in filozofsko najzanimivejših japonskih konfucijanskih mislecev obdobja Edo 江戸 (1600–1867).

Jinsaijevo misel v grobem zaznamujejo predvsem deklarativno vračanje k izvornim tekstom konfucijanstva (zanj sta to predvsem *Lunyu* 論語 (*Razprave*) in pa *Mengzi* 孟子 (*Mencij*)), kritičen pogled na filozofska izvajanja njegovih konfucijanskih predhodnikov ter zavračanje elementov budizma in daoizma v konfucijanskih naukih. Predmet njegove kritike je v prvi vrsti nauk

znamenitega kitajskega mojstra Zhu Xija 朱子 (1130–1200), ki je v dinastiji Song 宋 (1127–1279) s sintezo misli različnih mojstrov pomagal predrugačiti konfucijanski diskurz in čigar vpliv je ključno zaznamoval konfucijanske diskurze tudi na Japonskem.¹

Jinsai se zato v celovitem pregledu konfucijanske tradicije, ki se je raztezala od Kitajske prek Koreje in Vietnama vse do Japonske, zdi nekoliko periferna oseba,² vendar pa si upam trditi, da je mogoče tudi iz njegovih specifičnih branj konfucijanskih klasikov in knjig črpati specifična pojmovanja in določene pomembne poudarke. V pričujočem članku zato poskušam izluščiti načela, ki se znova in znova nakazujejo v ozadju Jinsaijeve filozofske misli, ter na podlagi tega izpostaviti ključne elemente njegovega lastnega pojmovanja konfucijanskega projekta samokultivacije.

Ker bi celostna obravnava Jinsaijeve kritike prerasla zahteve pričujočega članka,³ se bom poskušal osredotočiti na določeni element, ki se v Jinsaijevih izvajanjih kaže znova in znova: to je ideja nezaustavljivosti.

Zakaj *Veliki nauk* ni konfucijansko delo

Ko govorimo o sebstvu kitajske filozofske tradicije, v prvi vrsti govorimo o relacijskem in transformativnem sebstvu (glej Rošker 2018). Gre torej za specifično kitajsko sebstvo, ki se kaže v pojmih »notranjega svetnika in zunanjega vladarja« (neisheng waiwang 内聖外王) ter v družbenem sistemu relacij (guanxizhuyi 關係主義), hkrati pa je opredeljeno s tako imenovano etiko vlog (Rošker 2018, 10). Pomemben vidik konfucijanskega sebstva je tudi napor samokultivacije, ki zaznamuje tako njegove notranje kot zunanje vidike in ga na primer Margus Ott (2017) predstavlja kot element konfucijanske utelešene vednosti.⁴

Klasični opis konfucijanskega projekta samokultivacije v *Velikem nauku* je podan takole:

- 1 Omenjena oblika konfucijanstva je v zahodnih virih večkrat označena kot neokonfucijanstvo.
- 2 Huang Chun-chieh na primer v različnih verzijah vzhodnoazijskih konfucijanstev zanika delitve, kot sta »center« in »periferija«, »ortodoksno« in »heterodoksno«, ter skuša vzhodnoazijska konfucijanstva videti kot organsko celoto (glej na primer Huang 2018; Ogrizek 2020).
- 3 Za bolj celostno obravnavo Jinsaijevega filozofskega projekta glej Ogrizek 2021.
- 4 Ott povezuje različne vidike utelešenosti v sodobni teoriji utelešene vednosti (*Embodiment theory* – ET). Ti so na primer: utelešenost, vpetost, udejanjenje, razširjenost, čustvenost, implicitnost, pojavnost, veselje in vajeništvo ali samokultivacija (*embodiment, embeddedness, enactment, extendedness, emotivity, implicitness, emergence, joy and apprenticeship or self-cultivation*) (Ott 2017).

Starodavni, ki so želeli ponazoriti svetlečo krepost po vsem kraljestvu, so najprej dobro uredili svoje države. Če so želeli dobro urediti svoje države, so morali najprej urediti svoje družine. V želji, da bi uredili svoje družine, so najprej vzgojili svoje sebstvo. V želji, da bi uredili svoje sebstvo, so najprej popravili svoje srčne zavesti. V želji, da bi popravili svoje srčne zavesti, so si najprej prizadevali biti iskreni v pomenu. V želji, da bi bili iskreni v pomenu, so najprej do skrajnosti razširili svoje znanje. Svoje znanje so razširili z raziskovanjem stvari.

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。(Da xue, 2)

Iz zgornjega opisa je možno razbrati, da konfucijansko utelešeno sebstvo (*shen/mi*身) stoji v verigi izvajanj, ki so del konfucijanskega projekta samokultivacije in se na neki način raztezajo od zunanjega k notranjemu, od družbe k posamezniku. Utelešeno sebstvo v tej verigi stoji na posebnem mestu, saj predstavlja ravno ločnico med zunanjim in notranjim: torej črto, ki na eni strani ločuje, toda hkrati vendarle predstavlja tudi poglavitno stičišče. Utelešeno sebstvo tako predstavlja osrednje prizorišče projekta samokultivacije – vendar pa, če beremo *Veliki nauk*, ne nujno tudi njegovega izhodišča.

Jinsaijev prvi ugovor se nanaša prav na zgornji odlomek in se glasi:

V *Razpravah* je zapisano, da je mojster »učil štiri predmete: kulturo (*bun* 文), moralno delovanje (*kō* 行), zvestobo (*chū* 忠) in resnicoljubnost (*shin* 信)«. ⁵ Očitno je, da so to Konfucijevi resnični nauki. Napredek v učenju ne vključuje nič drugega kot napredek v teh štirih predmetih. V *Razpravah* je zapisano tudi: »Človek modrosti ne dvomi; sočlovečen človek nima skrbi; pogumen človek nima strahu.« ⁶ Zengzi ⁷ je temu dodal: »Konfucijeva pot je sestavljena iz zvestobe in strpnosti.« ⁸ Konfucij sam je dejal tudi, da moramo zvestobo in strpnost izvajati do svojega zadnjega dne. Njegovi poti ni treba vključevati ničesar, kar bi bilo onkraj njiju.

語に曰く「子 四つをもって教ゆ。文・行・忠・信」と。明きらけし 夫子人を教うるの条目、この四つの者に在って他の法無きこと。又曰く、「智者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は懼れず」と。曾子の曰く、「夫子の道は、忠恕のみ」。明きらけし 忠恕

5 子以四教：文，行，忠，信 (*Lunyu*, 7/25).

6 知者不惑，仁者不憂，勇者不懼 (*Lunyu*, 9/29).

7 Zengzi. 曾子. Konfucijev učenec.

8 夫子之道，忠恕而已矣 (*Lunyu*, 4/15).

は身を終うるまでもってこれを行なうべくして、夫子の道は、これ過ぐる者なきこと。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 101)

Kot lahko vidimo, je Jinsaijev argument na prvi pogled oblikovan kot doktrinaren, vendar pa je njegova kritika tudi vsebinska. Gre namreč za to, da je projekt samokultivacije od samega začetka lahko razumljen kot preveč razslojen – kot potovanje iz ene točke v drugo, kot iskanje dovršenosti, ki se v svoji posebnosti odmika od vsakdanjega življenja ljudi. Dodatno je zato lahko razumljen tudi kot pretirano individualiziran in obrnjen proč od temeljnih medčloveških odnosov, s katerimi je za Jinsaija (ter druge konfucijance) opredeljena pot človeštva.

Jinsai, ki je zagrizen nasprotnik kvietizma v vseh njegovih oblikah in resen kritik vseh metod samokultivacije, ki so naperjene k osamitvi ali mirovanju, takšna izvajanja zavrača. Po eni strani poudarja, da je Konfucij učil napor zvestobe in strpnosti, ki traja vse življenje – torej so etični napor nekaj, kar se nikoli ne konča: nikoli se ne razreši v dovršenosti; po drugi strani pa izpostavlja, da konfucijanska pot – in kultura kreposti, ki le-to ohranjajo – ne more biti le cilj učenja, temveč je v resnici ves čas prisotna:

Veliki nauk namiguje, da je napredek na poti težaven kot vzpon na devetnadstropno pagodo.⁹ Vzpenjamo se iz nadstropja v nadstropje, dokler končno ne dosežemo njenega vrha. Toda konfucijanska pot ni čisto nič drugega kot pot človečnosti! Ker je bila namenjena kultivaciji – kako bi lahko bila tako oddaljena? Konfucij je sam pripomnil: »Ali je sočlovečnost daleč? Takoj ko si jo zaželim, je tu.«¹⁰ Mencij pa je dodal: »Pot je blizu, vendar jo lahko iščemo tudi na oddaljenih mestih.«¹¹ Ti odlomki nam povedo, da je pot zelo blizu! Zakaj se moramo povzpeti na visoko pagodo, da bi jo dosegli?

大学もって人の道に進む、九層の台に登るがごとく、一階を歴て、又一階を歴て、後進んで台上に至るとするか。それ道は他にあらず、即ち人の道なり。人をもって人の道を修む、何の遠きことかこれ有らん。孔子の曰く、「仁遠からんや。われ仁を欲すれば、ここに仁至る」。孟子の曰く、「道は邇きに在り。しこうしてこれを遠きに求む」。みな道の甚だ近きを言うなり。あに九層の台に登るがごとくこと有らんや。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 101)

9 Glej *Dao de jing*, pog. 64.

10 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣 (*Lunyu*, 7/30).

11 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣 (*Lunyu*, 7/30).

Jinsai v tej formulaciji nežno predstavlja pogled, ki ga na drugih mestih, kot bomo videli, predstavlja bolj eksplisitno. Pot (*dao/michi* 道) predstavlja živo gibanje, ki ga odlikujeta »tekoča« in »komplementarna« dejavnost, hkrati pa ga ohranjajo univerzalne kreposti.¹² Človek se po Jinsaijevem mnenju od poti ne more zares ločiti – če se poskuša ločiti od nje, je zapisan razčlovečenju in propadu. Jinsai tako izrecno zagovarja nujnost krepostnega delovanja, ki ohranja pot – v ozadju pa se skriva druga grožnja: to je gibanje, ki poti ne ohranja, temveč jo uničuje. Gibanje živega veselja (ter s tem vsa gibanja, ki se dogajajo znotraj njega) namreč ne pozna izstopa ali odmika – predvsem pa je nezaustavljivo. Takšna nezaustavljivost gibanja zaznamuje mnoge vidike Jinsaijevega pojmovanja projekta samokultivacije.

Naslednja kritika, ki se jo v tem kontekstu izplača izpostaviti, tako leti na spodnji odlomek iz *Velikega nauka*:

189

Kaj je mišljeno z besedami: »Kultivacija človeka je odvisna od pravilnega delovanja srčne zavesti«, lahko ponazorimo na naslednji način: če je človek pod vplivom jeze, bo ravnal nepravilno. Enako bo ravnal, če bo pod vplivom strahu, naklonjenosti ali tesnobe. Kadar srčna zavest ni prisotna, gledamo, pa ne vidimo; slišimo, pa ne razumemo; jemo, pa ne prepoznamo okusa tega, kar jemo. To je tisto, kar pomeni, da je kultivacija človeka odvisna od pravilnega delovanja srčne zavesti.

所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。(Da xue, 9)

Odlomek hitro zadane ob še eno od Jinsaijevih kritik, in sicer zastavi vrednotno razmerje med tem, kar Jinsai imenuje namere srčne zavesti – kot so jeza, strah, naklonjenost in tesnoba – ter srčno zavestjo samo: ki je v menicijskem pomenu sedež štirih zasnov kreposti. Ta problem je v zgodovini neokonfucijanstva obsežen in je pripeljal do različnih razprav,¹³ eden od poglavitnih pomislekov, ki jih Jinsai izpostavlja – in so zanimivi v kontekstu pričujočega članka – pa je zagotovo vrednotenje gibanja kot nečesa negativnega, proti čemur je treba naperiti napor samokultivacije, ter mirovanja kot nečesa pozitivnega, za kar si je vredno prizadevati.

12 Jinsai tukaj ločuje pot neba, pot zemlje in pot človeštva (Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 15). V danem kontekstu sta pomembni predvsem pot neba (izmenično delovanje *yin* 陰 in *yang* 陽) ter pot človeštva (komplementarno delovanje kreposti sočlovečnosti *ren/jin* 仁 in primernosti *yi/gi* 義).

13 Med njimi velja omeniti predvsem korejski problem sedmih čustev in štirih zasnov (*siduan qiqing* 四端七情). Za več o korejski konfucijanski razpravi o štirih in sedmih glej Lee 2017.

Jinsai ne verjame, da je takšno vrednotenje upravičeno, in tudi na tem mestu opiše določeno nezaustavljivost – tokrat na ravni srčne zavesti.

Jeza, strah, naklonjenost in tesnoba so dejavnosti srčne zavesti.¹⁴ Srčna zavest se preprosto odziva na okoliščine na te načine. Ko se odzove, se ne moremo vzdržati doživljanja jeze, strahu, naklonjenosti in tesnobe. Če ohranjamo svojo srčno zavest s sočlovečnostjo in obrednostjo, kot je svetoval Mencij, se bodo ti štirje pokazali kot sočlovečnost in primernost, to je kot univerzalna pot. Zakaj bi jih imeli za slabe? *Veliki nauk* ne priznava teh duševnih izkušenj. Zahteva le, da izkoreninimo jezo, strah, naklonjenost ali tesnobo. *Veliki nauk* je torej napačen, ker njegov avtor ni razumel filozofske linije Konfucija in Mencija.

それこの四つのものは、心の用なり。およそ人 この形有るときは、すなわちこの心有り。この心有るときは、すなわち、忿懣・恐懼・好楽・憂患無きことあたわず。いやしくも仁をもって心を存し、礼をもって心を存するときは、すなわちこの四つの者は、即ち仁・礼の著われにして、天下の達道なり。何の悪しきことかこれ有らん。大学乃ちこれこれを識らずして、徒らに忿懣・恐懼・好楽・憂患無からんことを欲す。これ即ち孔孟の血脈を識らざるが故なり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 102)

Kot bomo videli pozneje, je Jinsaijevo lastno obravnavanje »čustvenosti« zgrajeno na podlagi mencijanskih izvajanj, vendar pa gre dlje od osnovne ugotovitve, da so čustva ali dobra ali slaba: Jinsai namreč verjame, da so čustva v svojem najosnovnejšem pomenu pravzaprav osnovni odzivi na okoliščine – so temeljna gibala človeškosti. Hkrati pa, kot bomo videli, za Jinsaija jeza, strah, naklonjenost in tesnoba niti niso takšni osnovni odzivi – niso temeljna čustva (*qing/jǐ* 情), temveč so nekaj bolj kompleksnega. Gre za namere srčne zavesti, ki niso več le aktivacija človeškosti, temveč imajo prej usmerjevalno funkcijo.

Srčna zavest hkrati igra vlogo povezovalke, saj v svoji univerzalni mencijanski zasnovanosti omogoča najgloblji stik človeka z ljudmi: to so univerzalne kreposti, v skladu s katerimi srčna zavest usmerja človeškost. Jinsai vseskozi poudarja fluidno naravo obstoja in takšno je tudi njegovo pojmovanje srčne zavesti ter človeškosti. Človeškost človeka predstavlja gibanje znotraj občega gibanja sveta; srčna zavest pa omogoča srečevanje in harmonijo – podobnost posamičnega gibanja, iz katere se rojeva univerzalna krepost. Hkrati pa srčne

14 Zanimivo je, da Jinsai tukaj ne priznava kitajske dvojnosti telesnosti (*tǐ* 體) in dejavnosti (*yong* 用), vseeno pa priznava, da so zgoraj omenjena stanja delovanja srčne zavesti.

zavesti ne odlikuje nekakšna statična pravilnost: tudi srčna zavest je za Jinsaija del živega veselja.

Mencijevo pojmovanje popravljanja srčne zavesti velja za vse ljudi, ne le za enega. Ko je Mencij učil navadne ljudi, je spodbujal »ohranjanje srčne zavesti«¹⁵ in »kultiviranje srčne zavesti«, ¹⁶ nikoli pa ni učil »popravljanja srčne zavesti«, kot to počne *Veliki nauk*. Mencijevi bistveno etični cilji so tako postali povsem očitni. Z zagovarjanjem »ohranjanja srčne zavesti« je Mencij učil, da njena dejavnost ne sme biti uničena. S spodbujanjem »kultivacije srčne zavesti« je Mencij učil, da je treba njeno dejavnost razvijati. *Veliki nauk* pa namiguje, da je srčno zavest mogoče preoblikovati, kot da bi bila nekakšen upogljiv pripomoček. *Veliki nauk* nadalje namiguje, da bo srčna zavest, ko ji enkrat nadenemo določeno obliko, ostala fiksna in nespremenjena za vedno. Ali to odraža pravilno razumevanje srčne zavesti?

191

孟子の意のごとき、正心の二字、当にこれを民に施すべくして、これをおのれに施すべからず。故に平生人に誨うる、あるいは心を存すと曰い、あるいは心を養うと曰うて、いまだかつて心を正すと言わず。その意見つべきのみ。「心を存す」と云う者は、その亡びざらんことを欲するなり。「心を養う」と云う者は、その長ぜんことを欲するなり。しこうして大学似為えらく、人の心を制する、器物を造るがごとく、その形方正端直、一定して変すべからざるべしと。これあに心を識る者ならんや。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 103)

V tem opisu pa je že možno bolj jasno zaznati elemente nezaustavljivosti gibanja, ki jim je podvržena srčna zavest. Jinsai se tukaj ves čas bori proti temu, da bi bil človek v projektu samokultivacije odveden od svojega temeljnega vsakodnevnega etičnega delovanja, in hkrati ne priznava ničesar, kar teži k popolni dovršenosti ali razrešenosti, saj v tem vidi prikrit poziv k statičnosti in mirovanju. Jinsai se obrača stran od takšnega modela samokultivacije, ker ne verjame, da je neka statična pravilnost mogoča (ali celo zaželena). Srčna zavest je del živega veselja in je podvržena nezaustavljivosti: njena resnična takšnost ne sili k mirovanju – niti takšno mirovanje zanjo ni mogoče.

V tem smislu pa lahko obravnavamo tudi Jinsaijev zadnji ugovor, ki ga bomo tukaj predstavili:

15 Mengzi 7A/1.

16 Ibid., 7B/35.

*Nauk o sredini*¹⁷ uči: »Napravite sebstvo iskreno.«¹⁸ Vendar pa nikjer ne omenja, da bi morali biti iskreni v pomenu. V konfucijanski literaturi je glagolska fraza »napraviti za iskreno« upravičena, kadar se uporablja v zvezi s sebstvom (*mi* 身), ne pa, kadar se uporablja s pomenom (*i* 意).

中庸に「身を誠にす」と曰うて、「意を誠にす」と曰わざるときは、すなわち誠の字当にこれを身に施すべくして、これを意に施すべからざること明らかなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 104)

Jinsai v utelešenem sebstvu vidi mnogo bolj celosten pojem kot v pojmu pomena: pomen je možno precizirati v mirovanju (dalo bi se trditi, da k takšnemu preciziranju celo sili), iskrenost pa je za Jinsaija brez dvoma napor v gibanju. In zato Jinsai vidi samokultivacijo kot usmerjeno širše in bolj celostno: v tem smislu zanika notranji razvoj iskrenosti pomena in popravljanja srčne zavesti ter se vrne k utelešenemu sebstvu. Hkrati pa je jasno, da je utelešeno sebstvo zanj izpostavljeno nezaustavljivosti.

Človek kot gibanje znotraj gibanja

Jinsai na vsakem koraku poudarja živo in produktivno naravno veselja, ki je v svojem bistvu nenehno nastajanje ter gibanje; in čeprav nikjer ne govori izrecno o nezaustavljivosti, takšno razumevanje preveva njegov nauk. Eno takšnih mest v njegovih filozofskih izvajanjih je na primer njegovo razlikovanje »živega« in »neživega« ali »mrtvega veselja«.

V svojih omejenih ontoloških razmišljanjih Jinsai namenja življenju, kot ga vidi sam, posebno mesto. Pravi, da je »pot neba in zemlje sestavljena iz življenja (*sei* 生), in ne smrti (*si* 死)«¹⁹ (Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 16), ter da sta si »življenje in smrt popolnoma nasprotna«²⁰ (ibid., 17). Trdi, da čeprav lahko rečemo, da stvari umrejo in da nekaj združenega razpade, se življenje samo nikoli ne konča (ibid.), saj je le-to neprekinjen in povezan proces. Za Jinsaija sta si življenje in smrt tako popolnoma nasprotna, da niti ne sodita v nobeno komplementarno dvojico nasprotij – življenje in smrt sta popolnoma nezdružljiva.

17 Jinsai nikjer ni podvomil, da je *Zhongyong* 中庸 (*Nauk o sredini*) pristno konfucijansko delo. Vsekakor se pojem dinamične umerjenosti, ki ga predstavlja, lepo sklada z Jinsaijevimi lastnimi pogledi na svet v nenehnem gibanju in njegovo nezaustavljivost.

18 *Zhongyong*, pog. 20.

19 天地の道は、生有って死無し。

20 生と死と対するが故なり。

Zdi pa se, da se v tej delitvi skriva druga, podobna delitev: delitev, ki jo Jinsai vidi tudi v gibanju in mirovanju. Če je svet v nekem smislu tok komplementarnosti (gibanje in mirovanje, dobro in slabo), pa se zdi, da se za Jinsaija živi svet pravemu mirovanju zmeraj le približuje: nepopolno, celo začasno. Nekaj, kar absolutno miruje – v čemer ni nobenega potenciala produktivnega delovanja – je za Jinsaija preprosto mrtvo in nima vpliva na živeče veselje.²¹ Predvsem pa nikakor ne bi smeli na podlagi iskanja takšnega mirovanja izoblikovati projekta samokultivacije. Samokultivacija je kultivacija odnosov v gibanju: ker je živi svet v svojem bistvu pravzaprav gibanje. S tem pa je treba sprejeti tudi dejstvo, da je takšno gibanje pravzaprav nezaustavljivo.

Jinsai kot žive pojme in del živega veselja vidi pojme, kot so pot (*dao/michi* 道), krepost (*de/toku* 德), srčna zavest (*xin/shin* 心) in človeškost (*xing/sei* 性). Vsi ti pojmi so del občega gibanja sveta: so gibanje znotraj gibanja. Vsi ti pojmi so zatorej hkrati prav tako podvrženi nezaustavljivosti tovrstnega gibanja. Jinsai na primer poudarja mencijanske prvine srčne zavesti: srčna zavest je v svojem bistvu zgrajena tako, da se odziva na obče gibanje in v njem sodeluje, ga soustvarja, saj poseduje zmožnost moralnega presojanja – usmerjanja, krmarjenja (ne pa, seveda, tudi zaustavljanja). Jinsai jasno zavrača možnost, da bi bila srčna zavest osvobojena nezaustavljivosti občega gibanja.²²

Ob pojmu srčne zavesti pa Jinsai še nekoliko večji pomen daje pojmu človeškosti:²³ kajti, če srčna zavest usmerja gibanje, potem človeškost pravzaprav lahko vidimo kot gibanje samo – omejeno gibanje, ki je človek, znotraj občega gibanja, ki je svet.

21 Na podlagi tega Jinsai na primer kritizira pojem strukture (*li/ri* 理): to je po njegovem mnenju mrtev pojem, ki označuje stvari, ki se sicer ohranjajo, vendar so nežive – označuje neživo urejenost veselja, v kateri ni mogoče govoriti o »tekočem« in »komplementarnem« delovanju (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 32).

22 Jinsai na več mestih razpravlja o tem, da je srčna zavest del živega veselja (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 47). Je živi pojem in ga je zato celo treba opisovati z živimi prispodobami, kakor je to na primer počel Mencij, ki je srčno zavest opisoval s prispodobami deroče vode (*liushui/ryūsui* 流水) ali poganjajočih kalčkov (*mengnie/bōgetsu* 萌蘖) (glej na primer Mengzi 2A/6, 6A/8). Nasproti temu Jinsai postavlja primer metafore, ki je po njegovem mnenju za srčno zavest ne bi smeli uporabljati: »svetlo ogledalo in mirna voda« (*ming-jing zhishui / meikyo shisui* 明鏡止水). Vse to kaže, da sta gibanje in njegova nezaustavljivost vseskozi ključnega pomena.

23 Srčna zavest (*xin/shin* 心) in človeškost (*xing/sei* 性) sta v konfucijanskem diskurzu tesno povezana pojma. Že sami pismenki kot ideograma lahko povežemo takole: pismenka za srčno zavest 心 v izvirniku predstavlja žile srca, medtem ko je pismenki za človeškost 性, ki prav tako na levi vsebuje del, ki predstavlja srce, na desni pridodan element, ki predstavlja v grobem rojstvo, rast (podoba rastline).

Človeškost je prirojena, to je tisto, s čimer se ljudje rodimo.²⁴ Ničesar ji ni mogoče zares dodati ali odvzeti. [...] Z izjavo, da je »človeškost dobra« (zen 善), je Mencij želel sporočiti, da kljub neštetim neenakostim v njihovih telesnih nagnjenjih vsi ljudje priznavajo dobro kot dobro in slabo kot slabo. Po Mencijevem prepričanju to velja ne glede na zgodovinsko dobo in ne glede na to, ali so ljudje bedaki ali modreci. Mencij pa s tem ni želel namigovati, da dobrota človeškosti obstaja ločeno od utelešenega *qija* ljudi.

性は生なり。人その生ずるところのままにして加損することなし。…しこうして孟子又これを善と謂う者は、けだし人の生質、万同じからざる有りといえども、しかれどもその善を善とし悪を悪とするは、すなわち古今と無く、聖愚と無く一なるをもってなり。氣質を離れてこれを言うにあらざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 48–9)

Jinsai je torej najprej izpostavil meje človeškosti – vendar pa seveda takoj zavrnil njeno statičnost ali zunajtelesnost. Ker gre spet za pojem, ki je del Jinsaijevega živega vesolja, je človeškost hkrati tudi pojem, ki je jasno podvržen nezaustavljivosti. Človeškost predstavlja gibanje znotraj gibanja in za Jinsaija ni nikdar zares zaključena ali dovršena v statičnem smislu – ne v svojem začetku ne v svojem koncu. »Dobra« pa je ravno po svoji zmožnosti vstopanja v občo krepost, torej odličnost gibanja, ki ohranja, ne uničuje.²⁵

Tudi Jinsaijeva formulacija razlike med človeškostjo in štirimi krepostmi je tukaj predstavljena na jasen način: kreposti niso odlike nekakšne potopljene in zakrite človeškosti – človeškost poseduje srčno zavest, ki usmerja gibanje znotraj občega gibanja. Jinsai pravi:

Sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost so pojmi, ki se nanašajo na Pot in krepost. Ne označujejo človeškosti! O »Poti« in »kreposti« govorimo v univerzalnem smislu, in ne kot o nečem, kar je značilno le za posameznika! Človeškost pa se nanaša le na določno sebstvo, ne na vse na svetu! Takšna je razlika med človeškostjo ter Potjo in krepostjo.

仁義礼智の四者は、みな道德の名にして、性の名にあらず。道德とは、遍く天下に達するをもって言う。一人の有するところにあらず。性とは、もっぱらおのれに有するをもってして言う。天下の該ぬるところにあらず。これ性と道德との辨なり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 39–40)

24 Mengzi 6A/3.

25 V tem smislu Jinsai posebej poudarja, da se človeškosti ne da preprosto enačiti s strukturo – človeškost je vedno utelešena in kot taka ne more izstopiti iz občega gibanja (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 51).

Srčna zavest torej usmerja gibanje človeškosti znotraj občega gibanja poti. Kreposti pa so tisto, kar takšno gibanje ohranja – nezaustavljivost namreč narekuje, da mora biti gibanje tekoče (in delovanje spretno), če naj ne bo uničujoče.²⁶ S tega vidika lahko na neki način razumemo tudi pojem harmonije: ideal dobre družbe v konfucijanstvu je harmonična družba – torej gibanje: srečevanje, prelivanje različnih gibanj – ki ohranja in neguje vsakršno takšnost živega (glej na primer Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 18), predvsem pa človeškost slehernega človeka.²⁷ Harmonična družba ni družba popolnega miru, temveč družba dinamične srednje mere: s tem hkrati preusmerja uničevalno moč nezaustavljivosti.

Jinsai zato tudi verjame v umerjenost čustev (*qing/jō* 情),²⁸ ne pa v njihovo zanikanje ali negativno vrednotenje – prav v čustvih namreč vidi še enega od pglavitnih vzrokov za to, da je človeškost dobra. Jinsai čustva namreč vzpostavlja kot temeljno gibalo človeškosti.

Zhu Xi je [...] trdil, da »srčna zavest združuje človeškost in človeška čustva«. V tem kontekstu je človeškost razumel kot telesnost srčne zavesti, čustva pa kot njeno delovanje. Zhu je te ideje oblikoval, ker ni nikoli spoznal, da je srčna zavest srčna zavest, človeškost pa je človeškost. Za vsako od njiju obstajajo različne metode kultivacije. Čustva so gibala človeškosti in spadajo med želje. Ko se čustva strnejo v namere, pa postanejo del srčne zavesti. Štiri zasnove kreposti, pa tudi jeza, strah, naklonjenost in tesnoba, so namere srčne zavesti; ne smemo jih imenovati čustva.

晦庵以為えらく、心は性情を統ぶと。しこうして性をもって心の体とし、情を心の用とす。故にこの説有り。殊えて知らず。心は

26 Zdi se, da nezaustavljivost v sebi zmeraj nosi uničujoč potencial. Čeprav na primer Jana Rošker v svojem članku (Rošker 2022, 309) lepo pokaže, kako dinamični (procesni) sistem kitajske misli lahko vsebuje momente statičnosti, medtem ko statični sistem, obratno, ne more zajeti momentov gibanja, pa v tem pogledu vprašanje nezaustavljivosti – konkretnega prehoda iz gibanja v mirovanje v danem trenutku, brez abstrahiranja dinamičnega potenciala – kljub vsemu ostane: izkustvo kaže, da je zaustavitev leteče puščice nazadnje ali postopna ali pa uničujoča – in da puščica tudi v »mirovanju« ne miruje zares: podvržena je na primer ponovni rabi; ali pa razpadu, ki se ga da sicer upočasniti, ne da pa se ga nikoli zares zaustaviti.

27 Tukaj lahko izpostavimo tudi zavedanje, da je v večjih sistemih takšno neuničujočnost težko doseči, zato se v pisanju zakonov pravzaprav ne umerjata več nezaustavljivost in neuničujočnost, temveč se prerazporeja sprejemljivo uničenje. Vsemu temu pa seveda še vedno botruje nezaustavljivost.

28 Takšna umerjenost se zgodi, če človek sledi krepostim poti, ne pa z aktivnim umerjanjem in zanikanjem kot načinom kultivacije. Podobno opažanje glede umerjenosti čustev v *Razprava* je zapisal tudi Margus Ott (2017, 74–6), vendar pri njegovem razmišljanju (in menda Konfucijevem lastnem) čustva na koncu izginejo. Jinsaijev pojem čustev pa je – kot vidimo – podvržen nezaustavljivosti: čustva so zanj nujna.

是れ心、性は是れ性、おのおの功夫を用うる処有り。情はただ是れ性の動いて欲に属する者、わずかに思慮に涉るときは、すなわちこれを心と謂う。四端および忿慍等の四つの者のごとき、みな心の思慮するところの者、これを情と謂うべからざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 57–8)

Jinsai citira »Yue ji« 樂記 (»Zapis o glasbi«) v *Knjigi obredja*, ki pravi: »Ob stiku s stvarmi postanemo dejavni; posledica te dejavnosti so želje človeškosti«²⁹ (*Liji*, 19). Jasno je, da Jinsai govori o čustvih kot o tistem, kar aktivira človeškost, hkrati pa vidi to aktivacijo kot posledico stika s stvarmi – oziroma, če povemo nekoliko drugače, sovstopanja v obče gibanje sveta.³⁰ Ker so se čustva zmožna odzvati tako, da v sodelovanju s srčno zavestjo porodijo moralno namero, so tudi čustva v svojem bistvu dobra.

196

Jinsai poleg tega meni, da je treba čustva razumeti kot nekaj, kar spada med človekove želje – ki se torej ujemajo z zunanjimi razmerami, vendar imajo tudi lastno moralno razsežnost. S tem Jinsai ponovno nasprotuje naukom, ki bi skušali dihotomizirati pojma človeških čustev in človeških želja ter ju podvreči različnim vrednostnim sodbam. In hkrati zanika, da je čustva sploh mogoče aktivno kultivirati ali celo izničiti, saj so na neki način spet le poseben izraz nezaustavljivosti – kultivirati je treba torej človeškost samo (gibanje: šele slednje namreč lahko narekuje vrednotenje posameznih čustev in želja).

Jasno je torej, da za Jinsaija konfucijanska človeškost, ki je del utelešenega sebstva, pomeni gibanje, ki predstavlja rast, zorenje, vendar pa nikoli ne doseže točke, kjer bi bila osvobodjena nezaustavljivosti. Dokler je utelešeno sebstvo živo, je podvrženo nezaustavljivosti – človek se prilagaja in uči, če tako želi ali ne. Relacijsko sebstvo živi in se izpolnjuje v odnosu do soljudi (vstopa z njimi v skupno gibanje) ter soustvarja svet svojega utelešenja (obče gibanje), nikoli pa ni zares gospodar lastnega kraljestva, osvobojen vseh zahtev, ki jih narekuje nezaustavljivo gibanje. Čustva predstavljajo osnovni mehanizem stika med človekom in svetom ter temeljno gibalo človeškosti – ki stoji pred vsako namero.

Jinsai se tako vseskozi vrača k neizbežnosti samokultivacije: samokultivacija je odgovor na nezaustavljivo gibanje. Je učenje, ki nam nazadnje omogoča spretno preusmeriti uničujoče zahteve nezaustavljivosti – ter jih prelit v optimizem neskončno produktivne kreposti.

29 感於物而動，性之欲也。

30 Zdi se, da takšna formulacija upošteva tudi dejstvo, da ima *qing/jō* 情 dodan pomen »situacije« ali »zunanjih okoliščin« – je tisto, kar poganja gibanje znotraj gibanja, v odziv na obče gibanje.

Enotnost učenja in poti

Nezaustavljivost seveda barva tudi Jinsaijev pogled na učenje. Jinsai namreč v samokultivaciji zopet ne vidi potovanja (ali vračanja) k nekemu čistemu, pravilnemu stanju – k nekakšnemu izvoru, zaključku ali dovršenosti, v katerih se statično odseva popolnost – temveč vidi pred seboj vedno le nove, izpijljene obrate, ki ne zanikajo nezaustavljivosti, temveč se prilagajajo nanjo na vedno boljše in boljše načine, dokler iz nje ne vznikneta odličnost in pot.

S tega vidika pa bolj kot znanje (ali vednost), ki se dotika večnih struktur urejenosti sveta, Jinsai zagovarja zasledovanje znanja na način, s katerim se to konkretno dotika občega gibanja.

To, kar je modrec Konfucij mislil z besedo »znanje« (*chi* 知), se razlikuje od tega, kar neokonfucijanci imenujejo znanje. Po Konfuciju »znanje« napreduje od tega, da vemo, kako kultivirati samega sebe, do tega, kako vladati ljudem. Poleg tega vključuje tudi znanje o tem, kako upravljati družine in prinesiti svetu mir. Vsi vidiki takšnega znanja vključujejo uporabno, praktično učenje. Noben element tega ni zgolj abstrakcija o nepotrebnih malenkostih.

聖人のいわゆる知とは、後儒のいわゆる知という者と、亦忽然として同じからず。いわゆる知とは、おのれを修むるよりして人を治むるに及び、家を斉うるよりして天下を平らかにするに及び、みな有用の実学にして、泛然として事に事物の末に従う者にあらざるなり。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 44)

Takšno znanje hkrati sprejema nezaustavljivost ter v središče postavlja spretno prilagajanje na njene zahteve z vse spretnejšim presojanjem in preusmerjanjem. Tudi tukaj gre torej za več kot le za eno od značilnosti, ki naj bi jih poudarjalo japonsko konfucijanstvo – namreč *jitsugaku* 実学, praktično učenje. Ne gre le za zahtevo po praktičnem znanju: na neki način gre tudi za razumevanje, da ima pridobivanje znanja zmeraj tudi svojo etično dimenzijo, če jo jasno vidimo in priznamo ali ne. Gre za razumevanje, da ima znotraj nezaustavljivega toka vsako znanje lahko tudi svoje nenadejane posledice.³¹

Jinsai tako napada v pretirane podrobnosti usmerjene razprave svojih predhodnikov in zdi se, da celo zaničuje znanje (ali vednost), ki je sama sebi namen.³² Povsem jasno je, da je po njegovem mnenju takšno znanje, čeprav

31 Tudi gola dejstva imajo svojo etično dimenzijo v tem, kako vplivajo na človeška čustva in na delovanje srčne zavesti – ter posledično na gibanje človeškosti.

32 Tudi Margus Ott poudarja prednost »tihega« (*tacit*) znanja pred »eksplicitnim« (*explicit*), ko gre za konfucijansko samokultivacijo (Ott 2017, 80).

ni nekoristno, treba vedno dalje preusmeriti v izvajanje kreposti in spodbujanje izpolnjenih medčloveških odnosov. Tudi za Jinsaija, tako kot za druge konfucijanske učenjake, je učenje najvišja vrednota; toda hkrati vedno tudi globoko etično prizadevanje. Vse, kar spodbuja vsakodnevno etično življenje, je znanje, za katerega si je vredno prizadevati, in za vse znanje si je vredno prizadevati tako, da spodbuja vsakodnevno etično življenje ljudi.

S tem se lepo pokaže Jinsaijev pogled na to, kaj je bistvo konfucijanskega učenja. Učenje ni le iskanje resnice, temveč je bolj celostno določen način pridobivanja znanja in hkrati posledično vedno tudi že način njegove možne rabe. Kot tako je seveda ključen del samokultivacije.

Učenje vključuje tako temeljno stvarnost (*hontai* 本體) kot kultivacijo (*shūi* 修爲). Njegova notranja resničnost je sestavljena iz sočlovečnosti, primernosti, obrednosti in modrosti. Za njeno kultiviranje moramo biti zvesti (*chū* 忠), zaupanja vredni (*shin* 信), spoštljivi (*kei* 敬) in vzajemno sočutni (*jo* 恕). Sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost so univerzalne kreposti sveta; zato tvorijo temeljno stvarnost učenja. Modrec Konfucij je svoje učence učil, naj jim sledijo v svojih dejanjih. Ni učil, naj razvoj teh kreposti odlagajo na čas, ko se bodo že kultivirali. Zvestoba, zanesljivost, spoštovanje in sočutna strpnost pa so bistvene oblike etične prakse (*rikkō no yō* 力行之要). Označujejo vrste etičnega napora (*kufū* 功夫). Niso temeljne kreposti! Zato jih je treba gojiti v praksi.

学に本体有り、修為有り。本体とは、仁義礼智、是れなり。修為とは、忠信敬恕の類、是れなり。けだし仁義礼智は、天下の達徳、故にこれを本体と謂う。聖人 学者をしてこれに由ってこれを行なわしむ。修為をもって後有るにあらず。忠信敬恕は、力行の要、人功夫を用うる上に就いて名を立つ。本然の徳にあらず。故にこれを修為と謂う。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65)

Tudi tukaj Jinsai v prvi vrsti opozarja na etične vidike učenja; hkrati pa seveda tudi na dejstvo, da se učenje nikoli ne konča: ker je učenje vseskozi tudi prakticiranje pravilnega v objemu nezaustavljivega občega gibanja. Tudi ko smo na primer v neki veščini zares dobro podkovani, to ne pomeni, da se lahko rešimo njenega izvajanja: učenje in izvajanje sta podvržena zakonom nezaustavljivosti. Lahko prenehamo z izvajanjem kreposti, ne moremo pa prenehati z vsem izvajanjem – vsaj dokler smo živi. Tudi tukaj gre torej za nezaustavljivo gibanje znotraj gibanja: poudarek pa je na njegovi kakovosti. Če namreč v izvajanju ne sledimo tistemu, kar ohranja pot (torej krepostim), potem sledimo tistemu, kar pot uničuje. Za Jinsaija se iz tega ne da izstopiti. Etični napor zanj niso nekaj, kar se postopoma raztopi v univerzalne kreposti – nikoli niso zares

izčrpani in nikoli dokončani: ne predstavljajo cilja ali dovršenosti, temveč gibanje samo, ki je krepostno. Človek jih lahko usvoji, vendar jih ne more nikoli nehati prakticirati; nikoli ga ne pripeljejo k dokončni razrešitvi nezaustavljivosti, temveč vedno le k vse boljšemu prilagajanju in odgovarjanju nanjo.

Hkrati pa Jinsai prav na tem mestu jasno poudarja relacijsko naravo konfucijanskega sebstva in pravi:

Konfucijanska pot prvotno ni razlikovala jaza od družbe; zato ju konfucijanci ne bi smeli ločevati. Če ne bi bilo zvestobe oziroma naprežanja samega sebe in strpnosti oziroma obzirnosti do drugih, se ne bi mogli harmonično združiti s soljudmi. Zvestoba in strpnost sta torej največja ter najbolj bistvena nauka za tiste, ki si želijo udejanjiti pot in dopolniti kreposti.

けだし道はもと人己を分かつこと無し。故に学亦人己を分かつこと無し。いやしくも忠もっておのれを尽くし、恕もって人を付るにあらざるときは、すなわち人己を合わせてこれを一にすることあらず。故に道を行ない徳を成さんと欲するときは、すなわち忠恕より切なるはなく、又忠恕より大なるはなし。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 68)

199

Napor zvestobe in strpnosti je za Jinsaija torej v središču konfucijanskega projekta samokultivacije. V skladu s Konfucijem na primer zatrjuje, da je strpnost (*shu/jo* 恕) etični napor, ki ga je treba vlagati do svojega zadnjega dne (glej Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 66). Hkrati je Jinsaijevo pojmovanje etičnega napora zvestobe in strpnosti globoko človeško ter predstavlja poziv proti dehumanizaciji ljudi:

Zvestoba (*chū* 忠) pomeni, da do kraja izčrpamo svojo srčno zavest. Strpnost (*jo* 恕) pomeni biti pozoren na srčno zavest drugih.

おのれの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を付り度るを恕とす。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65)

Jinsai trdi, da ima Zhu Xi prav, ko citira Cheng Haotov opis zvestobe kot izčrpanja samega sebe, Zhu Xijev lastni opis strpnosti pa je napačen. Namesto Zhu Xijeve »razširitve na drugega z izpeljavo iz sebe«³³ Jinsai namreč zagovarja preprostejšo opredelitev strpnosti: »Biti pozoren na srčno zavest drugih.« Strpnost je tukaj vredno posebej izpostaviti, ker v resnici predstavlja ključni napor³⁴ in stičišče Jinsaijevih idej samokultivacije. Odnosi, ki jih odlikuje

33 推己及人

34 Kot taka nastopa tudi v sestavku, v katerem je zastavljeno konfucijansko zlato pravilo. Ko ga je učenec Zi Gong vprašal: »Ali obstaja ena beseda, po kateri se lahko ravnamo vse življenje?« je mojster namreč odgovoril: »To je vzajemnost (*shu* 恕): ne stori drugemu, česar si sam ne

strpnost, ne jemljejo v obzir le omejenega gibanja lastne človeškosti, temveč upoštevajo tudi delovanje srčne zavesti drugega. Hkrati se napor strpnosti nikoli ne konča in je večer odziv na zahteve nezaustavljivosti.

Jinsai meni, da je treba ljudi meriti po njihovi lastni srčni zavesti: po tem, kar jih usmerja. V tem pogledu smo lahko po Menciju optimistični, saj srčna zavest vseh ljudi poseduje štiri zasnove univerzalnih kreposti; vendar Jinsai tukaj jasno poziva tudi k razumevanju zahtev nezaustavljivosti, ki ljudi vodijo do včasih nerazumljivih dejanj. Izogniti se moramo vsakršni dehumanizaciji: če ljudi obravnavamo zmeraj le s stališča samega sebe, potem jih hitro presojamo izključno po okoliščinah svojega življenja in tako napačno ocenimo njihove lastne. Strpnost nam dovoljuje, da se postavimo v kožo drugega.

Jinsai se v svoji obravnavi na tem mestu z močnimi moralističnimi izrazi zavzema za strpno, odprto in človekoljubno držo:

Če pa sočutno upoštevamo, kaj imajo ljudje radi in česa ne, kakšna sta njihov stan in poklic, potem se nam bo njihova srčna zavest zdela podobna naši srčni zavesti in njihovo utelešeno sebstvo (*sono mi* 其身) se bo zdelo podobno našemu utelešenemu sebstvu (*ono mi* 己身). Ko postanemo pozorni na stisko druge osebe, ko razmišljamo in sodimo tako kot ona, se zavemo, da tudi njena slaba dejanja izvirajo iz okoliščin, ki se jim ni lahko izogniti, in morda iz neznosnih razmer. Razumemo tudi, da slabih dejanj ne smemo presojati s hudim odporom. Vljudno in obzirno moramo zadeve obravnavati s strpnostjo. Nikoli ne smemo ravnati z ljudmi kruto ali brezsrčno! Pohiteti bi morali k ljudem v težkih razmerah in jim pomagati, ko se znajdejo v stiski, kot da ne bi imeli druge izbire. Veličina te kreposti, strpnosti, je neizmerljiva! Konfucij je tako učil, da bi morali ljudje strpnost prakticirati do svojega zadnjega dne.

いやしくも人を待するその好悪するところ如何、その処るところなすところ如何と忖り度って、その心をもっておのが心とし、その身をもっておのが身とし、委曲体察、これを思いこれを量るときは、すなわち人の過ち毎にその己むことを得ざるところに出で、あるいはその堪うることあたわざるところに生じて、深くこれを疾み悪むべからざる者有ることを知り、油然靄然として毎事必ず寛宥を務めて、刻薄をもってこれをに至らず。人の急に趨り、人の艱を拯うこと、おのずから己むことあたわず。その徳の大、限量すべからざる者有り。夫子以為えらく もって身を終うるまでこれ行なうべし。(Itō po Yoshikawa in Shimizu 1971, 65–6)

želiš« (子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」) (Lunyu, 15.24).

Nezaustavljivost ni v vseh primerih neizbežnost, toda ljudje so večkrat podvrženi življenju in okoliščinam, ki se jim morda ne morejo izogniti ter iz katerih se pozneje ne morejo izkopati. Njihova srčna zavest je dejavna in jim verjetno s svojim delovanjem celo povzroča stisko, vendar je njihovo gibanje znotraj občega gibanja brez zadostne lastne moči. Če Jinsai po navadi torej govori o tem, da sta sočlovečnost in pot človeku zmeraj blizu, pa tukaj vendarle prepoznava življenjske razsežnosti nezaustavljivosti, ki jih narekuje obče gibanje, in na ta način podaja globoko človečen pogled na sočloveka.

Prav tukaj pa se zdi tudi, da Jinsai kljub vsemu ohranja svoj konfucijanski optimizem in upanje ne le za možnost preseganja zahtev nezaustavljivosti – temveč celo za njeno preusmerjanje v odličnost, ki jo predstavlja človek na poti. *Dao* je namreč tisto, kar ohranja harmonično urejenost vseh gibanj skozi kreposti – nenehno se spretno prilagaja zahtevam časa in prostora; poseduje določeno normativnost, vendar ni nikoli v celoti togo določen. *Dao* ni le najvišji in nujni odgovor človeka na zahteve nezaustavljivosti, temveč je tudi najvišji izraz nezaustavljivosti same.

Jinsai pa na tem mestu zatrjuje enotnost človeka in poti:

Kaj so ljudje? To so vladarji in ministri, očetje in sinovi, možje in žene, starejši in mlajši bratje ter prijatelji. Toda obstaja samo ena pot. Med vladarji in služabniki ji pravimo primernost. Med očetmi in sinovi ji pravimo ljubezen. Med možmi in ženami ji pravimo razlika. Med starejšimi in mlajšimi brati ji pravimo ustrezni red. Med prijatelji jo imenujemo zanesljivost. Vsi ljudje so vključeni v Pot. Če ne bi bilo ljudi, poti ne bi bilo mogoče videti. Zato pravim: »Zunaj ljudi ni poti.«

人とは何ぞ。君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友なり。夫れ道は一つのみ。君臣に在っては之を義と謂い、父子には之を親と謂い、夫婦には之を別と謂い、昆弟には之を叙と謂い、朋友には之を信と謂う。皆人に由って顯わる。人無きときは則ち以て道を見ること無し。故に曰く、「人の外に道無し」と。(Itō po Shimizu 2017, 27)

Hkrati pa je tudi tukaj jasno poudarjena nezaustavljiva značilnost gibanja znotraj gibanja: človek hodi po poti ali pa zapade razčlovečenju.

Kaj je Pot? To so sočlovečnost, primernost, obrednost in modrost. Ljudje smo obdani z njimi – ne moremo se odmakniti od njih niti za trenutek. Če se odmaknemo od njih, prenehamo biti ljudje. Zato pravim: »Ni ljudi zunaj poti.«

道とは何ぞ。仁なり。義なり。禮なり。智なり。人其の中に囿して順臾も離るることを得ず。離るときは則ち人に非ず。故に曰く、「道の外に人無し」と。(ibid., 28)

Življenje se poraja v nezaustavljivem gibanju in Jinsaijev odgovor na to je večno gojiti kreposti v dejanjih: kajti kreposti so tiste, ki ohranjajo pot. Bolj kot njeno strogo normativnost Jinsai tukaj poudarja pot kot območje vsega človeškega – hkrati pa tudi kot najvišji izraz nezaustavljivosti. Ne zdi se namreč sporno reči, da vsekakor obstajajo fizične in biološke meje, onkraj katerih ni človeka; konfucijanstvo – in z njim Jinsai – pa temu dodajata, da obstajajo tudi etične.

Če zunaj fizičnih in bioloških meja človek v hipu umre (takšne so zahteve nezaustavljivosti), pa zunaj etičnih meja sicer nekaj časa morda lahko še preživi – dokler počasi ne umrejo vsi odnosi, ki ga izpolnjujejo. In s tem – na neki način, ki bi se zdel konfucijanskim mislecem nemara hujši od telesne smrti – umre tudi človek kot človek. Takšne so vendarle zahteve nezaustavljivosti.

Zaključek

Pričujoči članek je z analizo nekaterih Jinsaijevih vsebinskih kritik *Velikega nauka* poskušal pokazati, kako je v središču mnogih Jinsaijevih pojmovanj mogoče zasledovati pojem, ki ga sam ne uporablja izrecno, vendar se zdi, da ključno oblikuje njegovo pojmovanje projekta samokultivacije: to je nezaustavljivost.

Od zanikanja možnosti, da se je treba za potrebe samokultivacije povzpeti na visoko pagodo, do zavrnitve vrednostne sodbe zoper človeška čustva Jinsai vsekozi ostaja zvest svojemu pogledu na obče gibanje veselja ter na človeka in njegovo človeškost, ki predstavljata gibanje znotraj gibanja. Pokaže se, da Jinsai tudi v obravnavi nekaterih ključnih filozofskih pojmov vseskozi vzdržuje svoj odnos do projekta samokultivacije: vidi ga kot odgovor ne na nekakšno izgubo prvotnega moralnega stanja človeškosti in ne kot pot k nekakšni dovršitvi – temveč preprosto kot večščino in napor, ki ju je treba vaditi do konca svojih dni.

Jinsai zanika moč kvietizma, zanika možnost odmika, zanika možnost popolnega mirovanja – v vsem tem vidi mrtvo veselje. Nezaustavljivost tako zanj predstavlja dejstvo, s katerim se je treba soočiti in na katero je treba odgovoriti – ne da se ga zanikati ter poskusi, da bi se mu odrekli, lahko vodijo le v izgubo. Samokultivacija pa s tem ni le poseben in privlačen projekt, ki vodi od nekega manj k nekemu več, temveč je projekt, ki je človeku nujen. Iz nje namreč raste zmožnost, da se iz neizprosniht zahtev nezaustavljivosti znova in

znova poraja krepostna pot človeštva – na nasprotnem bregu pa za Jinsaija stojijo stagnacija, razčlovečenje ter smrt.

Zahvala

Avtor 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* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

203

- Huang, Chun-chieh. 2018. »Why Speak of 'East Asian Confucianisms'?« V *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Roger T. Ames in Peter Herschok (ur.).
- Lee, Ming-huei. 2017. »The Four-Seven Debate between Yi Toegye and Gi Gobong and Its Philosophical Purport.« V *Confucianism: Its Roots and Global Significance*, uredil David Jones: 54–75. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp043.10>. Privzeto 12. maja 2020.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and Comparative Philosophy: Multiple Ways of Studying Confucian Ideas and Notions across Texts and Contexts«. V *Asian Studies* 8 (3): 91–110.
- . 2021. »Japanese Reinterpretations of Confucianism: Itō Jinsai and His Project.« V *Asian Studies* 9 (2): 183–208.
- . 2021. »Osrednji filozofski pojmi v naukah Itōja Jinsaija: Primerjalna analiza konfucijanske etike«. Doktorska disertacija.
- Ott, Margus. 2017. »Confucius' Embodied Knowledge«. V *Asian Studies* 5 (2): 65–85.
- Rošker, Jana. 2018. »Relacijsko sebstvo in moderni subjekt v klasični in sodobni kitajski filozofiji: od etike vlog do transformativnega sebstva.« V *Asian Studies* VI (XXII)/ 2, str. 253–71.
- . 2022. »Comparing Logical Paradoxes through the Method of Sublation: Hui Shi, Zeno and the Flying Arrow Problem«. V *Asian Studies* 10 (2): 299–312.
- Shimizu Shigeru 清水茂. 2017. *Dōjimon* 童子問 [Otroška vprašanja]. Tokio: Iwanami shoten.
- Yoshikawa Kōjiro in Shimizu Shigeru 吉川幸次郎・清水茂. 1971. »Itō Jinsai, Itō Tōgai« *Nihon shisō taikai* 33 「伊藤仁斎・伊藤東涯」日本思想体系 33 [»Itō Jinsai, Itō Tōgai« *Sistem japonske misli*, št. 33]. Tokio: Iwanami shoten.