

Jyrki Kallio

Ustvarjanje vloge za konfucijansko Kitajsko na svetovnem prizorišču

Uvod

Trda moč Kitajske je v porastu, in partijska država si prizadeva zgraditi novo naracijo, ki bi legitimirala položaj Kitajske kot svetovne voditeljice tudi z vidika mehke moči. Potreba po takšni narativi izhaja iz spoznanja, da znotraj Kitajske obstaja ideološki vakuum, saj ideali komunizma niso več relevantni za sodobno družbo. Poleg tega si Partija ne želi, da bi se ljudje obračali k tujim sistemom prepričanj ali sprejemali zahodne vrednote, zato je sprožila namenski projekt s ciljem oblikovanja novega nabora vrednot, ki bi vodile ljudstvo. Kitajske tradicionalne miselne šole zagotavljajo dobro osnovo za to, hkrati pa vzbujajo nacionalni ponos pri ljudeh. Med tradicionalnimi šolami misli je konfucianizem najbolj usmerjen k dobremu vladanju, zato je postal osrednji del partijskega projekta.

Sunzi, avtor *Umetnosti vojne*, na Zahodu uživa dolgotrajno priljubljenost, zahvaljujoč populariziranim različicam svoje knjige, ki njegove vojaške ideje prenašajo na področja vodenja, upravljanja in celo odnosov. Vendar Sunzi ni najboljši predstavnik miroljubnega vzpona Kitajske. To pomanjkljivost so

prepoznali avtorji fiktivne knjige, napisane leta 1997 (*Kitajska je številka ena v letu 2030*), ki opisuje vzpon Kitajske do vodilne velesile do leta 2030. V knjigi kitajski mirovniki vzpostavljajo red v Združenih državah Amerike. Ko se ameriški begunci julija 2016 vrnejo domov iz Kitajske, mnogi s seboj pri-
nesejo dve knjigi; ne *Umetnosti vojne*, ki je bila tako priljubljena v prejšnjih desetletjih, ampak kitajsko kuharsko knjigo ter Konfucijeve *Razprave* (Song, Zhang et al. 1997, 62).

Če je Konfucij (približno 552–479 pred našim štetjem) novi predstavnik Kitajske, je predsednik Xi Jinping predstavnik projekta oživljanja tradicionalnih miselnih šol na Kitajskem. Začetki tega partijskega projekta so bili opazni že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, med vodenjem Hu Jintaota (2002–2012) pa je »harmonična družba« postala geslo za partijske cilje. Lahko rečemo, da je harmonija konfucijanska vrednota. Xi Jinping je od takrat razširil okvir in govori o kitajski želji po izgradnji »harmoničnega sveta«. Njegovi go-
vori so polni klasičnih referenc. O njem pravijo, da je po Mao Zedongu (1893–1976), ustanovitelju Ljudske republike, v klasični literaturi najbolj podkovan kitajski voditelj in da se je zatekal h klasičnim citatom, že dolgo preden je postal voditelj na nacionalni ravni (Ye 2014). »Kitajske sanje«, geslo Xijeve dobe, naj bi predstavljala pomladitev kitajskega naroda (Xi 2014, 37–8), del teh sanj pa je oživitev in internacionalizacija tradicionalnih kitajskih vrednot.

Xi Jinpinga so primerjali tudi z Deng Xiaopingom (1904–1997), očetom kitajskih reformnih politik, ki so odrple državo (Zhuang 2014). Pod Xijevim vodstvom je bila vloga tržnih sil okrepljena, obljubljene so bile pravne reforme in protikorupcijska kampanja, ki jo je začel, je bila v javnosti ugodno sprejeta (Economy 2014). Uradno sporočilo četrtega plenuma 18. Centralnega komiteja Komunistične partije Kitajske (Xinhuaawang 2014) je združilo Xijeve reformne politike in projekt, usmerjen k oživljanju tradicije: »Mi ... moramo vztrajati pri integraciji vladanja državi po zakonu (*yi fa zhi guo* 依法治國) in vladanja državi z vrlinami (*yi de zhi guo* 以德治國).«

Zadnji del fraze je prežet s konfucijanskimi političnimi ideali. To je celo spodbudilo nekatere politične strokovnjake k ugibanju, ali Xi želi, da bi ga videli kot vodjo, ki vodi s svojo lastno osebno krepostjo. V razpravi o Xi Jinpingovi »ljubezenski aferi s Konfucijem« je Michael Schuman (2014) za *Time* zapisal:

Xi očitno tudi verjame, da lahko Konfucij okrepi njegov lastni položaj v državi. Konfucijeva idealna vlada je na čelu imela »modrega kralja« ... S kombinacijo vladavine ene osebe in morale kitajske antike se zdi, da se [Xi] slika kot nekakšen novodobni komunistični/konfucijanski modri kralj – vseukazovalna figura, ki bo uvedla novo obdobje prestiža in blaginje.

Vendar je pretirano govoriti o »ljubezenski aferi«. Do zdaj sta se tako Xi Jinping kot Komunistična partija na splošno izogibala odkritega podpiranja konfucijanstva. To je zato, ker so bili komunistična revolucija in njeni predhodniki močno protikonfucijanski. Konfucijanstvo je bilo videno kot poosebitev vsega, kar je bilo gnilega in reakcionarnega v kitajski družbi. Partija še ni pripravljena obrniti plošče, zato uradno promovira »tradicionalno učenje« (*guoxue* 國學; tudi prevedeno kot »nacionalno učenje«): amalgam skrbno izbranih vrednot iz več tradicionalnih miselnih šol.

Jasno je, da je Partija pripravljena podpreti le tiste tradicionalne vrednote, ki se ji zdijo koristne za njene namene. Vsi komunistični voditelji, od Mao Zedonga do Xi Jinpinga, so poudarjali, da je treba »zavreči plevel in obdržati bistvo« tradicionalnih miselnih šol. Vzporedno s projektom Partije v državi že leta poteka nekakšen preporod tradicionalnih miselnih šol. To je delno posledica projekta Partije in delno odraz spoznanja ljudi, da so se družbene vrednote izgubile. Mnogi ljudje so se prav tako začeli spraševati o temelju svoje identitete kot kitajski državljani. Posledično tudi običajni ljudje nenehno iščejo »pravo« tradicijo. Način, kako so partijski strokovnjaki interpretirali jedro konfucijanstva, ni bil sprejet zgolj z odobravanjem (Kallio 2011).

Nekateri ljudje pa vendar želijo verjeti v pravo povezanost med Partijo in tradicijo. Profesor Kang Xiaoguang z Univerze Renmin, pomemben predstavnik tako imenovanih novih konfucijancev, raznolike skupine intelektualcev, ki želijo ponovno ovrednotiti konfucijanske nauke kot uporabne za sodobno družbo, verjame, da se na Kitajskem trenutno dogaja temeljna kulturna in sistemska sprememba, ki jo imenuje »Velika preureditev« (*Da zhuangui* 大轉軌). Kang predvideva, da bo naslednja stopnja razvoja Kitajske »konfucijanski socialistični konstitucionalizem«. To bi združilo kitajsko kulturno tradicijo, ki je bila dolgo zapostavljena, z zahodnimi vplivi, ki so oblikovali kitajski politično-ekonomski sistem v zadnjem stoletju. Politična legitimnost nove poti bi izhajala iz vladanja v skladu s konfucijansko vrlino *ren* 仁, ki se različno prevaja kot »človečnost« ali »dobrota«. Sistem bi zorel postopoma, pri čemer bi tržno gospodarstvo predstavljalo osnovo, kulturne sile pa bi oblikovale proces (Kang 2014).

Kang (2014) verjame, da bi edinstveni konfucijanski socialistični konstitucionalizem na neprimerljiv način okrepil mehko moč Kitajske, kar bi Kitajsko naredilo globalno dominantno silo. Parafrazirajoč konfucijanski klasični tekst *Veliko učenje* (*Daxue* 大學), je zapisal: »Pot velike sile ilustrira slavno vrlino, obnavlja ljudstvo in počiva le na najvišji odličnosti.«¹ Ne razlaga natančno,

1 Citat izvira iz *Knjige obredja*, *Daxue* 1. Številčenje odstavkov v klasičnih besedilih tukaj in drugod sledi spletni bazi Chinese Text Project.

kako bi bila ta vrsta mehke moči videti ali kako bi spremenila svet. Zdi se, da je zadovoljen z implicitno podporo shemi za nacionalno pomladitev, ki jo vodi Xi Jinping.

Medtem ko je Kangova vizija morda pretirana, se bo projekt Partije za oživitvev – ali revizijo, odvisno od stališča – tradicije verjetno nadaljeval še kar nekaj časa. Morda se izkaže za pomembno, da je najpomembnejši mejnik pri uresničevanju kitajskih sanj stoletnica Ljudske republike leta 2049, ki je hkrati tudi 2600. obletnica Konfucijevega rojstva. Verjetno je, da bo ta vrsta simbolelike v polni meri izkoriščena. Profesor Liu Xiaoying (2012, 111) z Univerze za mednarodne odnose (Peking) je pripomnil, da bo tradicionalna kultura, ki je že igrala veliko vlogo pri vzponu Kitajske, ostala osnova za celovito krepitev Kitajske tudi v prihodnosti.

Nekateri kitajski raziskovalci na področju mednarodnih odnosov so izrazili pričakovanje, da bi rastoči pomen Kitajske v globalni areni moral privedi do »kitajske teorije mednarodnih odnosov«, ki temelji na tradicionalnih, zlasti konfucijanskih vrednotah in idealih (glej na primer Yan 2011, 256). Mednje naj bi med drugim sodile dostojanstvo, harmonija, mir in skupna blaginja. Ko bi se te vrednote razširile na mednarodno prizorišče, naj bi spodbujale vedênje, ki ga zaznamujejo sprajljivost, združevanje za skupno dobro, recipročnost, pravičnost, solidarnost in protihegemoničnost (glej na primer Li 2011). Pogosto se omenja, da se cesarska Kitajska, ko je bila vladavina v skladu s konfucijanskimi krepostmi, ni zapletala v agresivne vojne ali osvajanje tujih ozemelj; vendar pa ekstrapolacija takšnih idealov v sodobne realnosti zahteva precejšen korak zaupanja.

Prvo vprašanje, ki se zastavlja, je, ali ideja »konfucijanske mednarodne politike« temelji na resničnem zgodovinskem precedensu. Mnenja med kitajskimi znanstveniki se razlikujejo. Nekateri trdijo, da lahko kot precedens delujeta idealizirani sistem vazalov pod vladarji dinastije Zhou ali tributarni sistem poznejše cesarske dobe. Drugi, predvsem profesor Yan Xuetong (2011) z Univerze Tsinghua, ki je eden vodilnih v razpravi o kitajskih mednarodnih odnosih, se obračajo na obdobje vojskujočih se držav (475–221 pred našim štetjem), ki ima, kot že ime pove, določeno podobnost s klasično Grčijo in njenimi mestnimi državami. Menijo, da je to bilo edino obdobje v kitajski zgodovini, ko so na Kitajskem dejansko obstajali »meddržavni odnosi«. Če želimo verjeti v obstoj zgodovinskega precedensa, vsaj teoretično, moramo proučiti, ali je v takšnem zgodovinskem sistemu mogoče najti prepoznavna vodilna načela, in če je tako, ali so ta načela principi relevantna za sedanjost.

Mnenja se razlikujejo tudi glede relevantnosti. Nekateri zahodni akademiki pozdravljajo kitajska prizadevanja za širjenje mehke moči prek njihove tradicionalne kulture. Sinolog Roger Ames (2011, 4) je na primer izjavil, da vzpon Kitajske vodi v »ustvarjalno fuzijo konfucianizma z drugimi narativi«. Nasprotno pa dr. Christopher Ford, ki je imel dolgo kariero v ameriški vladi, novonastajajočo narativo, ki uporablja konfucianizem za legitimacijo Komunistične partije, vidi kot temeljno neliberalno in trdi, da »harmonija« temeljno nasprotuje zahodnemu političnemu liberalizmu. Opozarja, da se »monistični, hierarhični in samozavestno vrlinokratski konfucijanski model avtoritete« vzpostavlja kot »predloga za celoten mednarodni sistem« (Ford 2014).

Po mnenju profesorja Sungmoon Kima (2014, 10) z Mestne univerze v Hongkongu pri neskladju med »Vzhodom« in »Zahodom« ne gre za domnevno nezdržljivost liberalizma in konfucianizma, temveč za dejstvo, da liberalnodemokratske institucije, uvožene z Zahoda, »niso družbeno relevantne v vzhodnoazijskih družbah, kjer so državljani prepojeni s konfucijanskimi navadami in običaji«. Podobno mnenje izraža François Godement (2013), ki je opazil, da mednarodno pravo in mednarodne institucije predstavljajo zahodne uvoze, ki se v Aziji niso ukoreninili.

Kim (2014, 9, 18–9) verjame, da filozofski konfucianizem ni več relevanten, saj so vzhodnoazijske države že ponotranjile zahodne diskurze, ki temeljijo na pravicah in interesih. Kljub temu trdi, da vzhodnoazijske družbe ostajajo vedenjsko konfucijanske, saj so njihove konfucijanske navade in lastnosti zunanjemu opazovalcu takoj očitne. Med te lastnosti spadajo patriarhalni družinski sistem v Južni Koreji, kot tudi hierarhične organizacije na Japonskem.

Ker je podobne navade in lastnosti mogoče najti tudi v drugih vzhodnoazijskih družbah, je vprašljivo, ali je njihova prisotnost sploh povezana s kitajsko zunanjo politiko. Če bi to bilo tako, bi pričakovali, da zunanja politika vseh vzhodnoazijskih držav sledi podobnim načelom. In do neke mere jim sledi. Maksimalna »bogata država in močna vojska« (富國強兵) je znana tako na Kitajskem (*fuguo qiangbing*) in Japonskem (*fukoku kyōhei*) kot tudi v Koreji (*bukuk gangbyung*). Kljub temu pa to maksimo težko štejemo za konfucijansko, saj izhaja iz besedila legalistične šole (*Knjiga gospoda Shang Yanga, Shangjun Shu* 商君書, Yi yan 2).² Govori o trdi moči, in vprašanje je, kje je tu prostor za mehkejšo konfucijansko vrednote.

2 Čeprav se legalizem običajno šteje za nasprotje konfucijanstvu v spektru kitajskih tradicionalnih miselnih šol, imata vendarle nekaj skupnih korenin. Han Fei, pomemben protagonist legalizma, je bil na primer močno pod vplivom svojega učitelja Xunzija, ki je bil eden najbolj znanih naslednikov Konfucija. Pozneje, v političnem sistemu cesarske Kitajske, so se konfucijanski in legalistični elementi prepletli.

Povzdigovanje nad konfucijansko hermenevtiko

V kitajskih pa tudi drugih akademskih publikacijah lahko trenutno najdemo stalen tok člankov, ki razpravljajo o možnosti »kitajske teorije mednarodnih odnosov« in njeni naravi. Ohlapno lahko razločimo tri pristope. Prvi našteva določene relevantne ključne konfucijanske koncepte in vrline ter nato razpravlja o njihovi uporabnosti v mednarodnih odnosih. Drugi pristop obravnava tista konfucijanska besedila, ki izrecno govorijo o odnosih med državami, in analizira vedenjske vzorce, izražene v njih. Tretji in zadnji pristop skicira kitajski svetovni nazor na podlagi različnih konfucijanskih besedil in nato ta idealizirani svetovni nazor projicira v prakso sodobnega sveta.

72

Prvi pristop zahteva identifikacijo ključnih konceptov konfucijanstva ter razpravo o njih in njihovem »pravem« značaju. To nas popelje na področje hermenevtike, v primeru konfucijanskih klasikov celo eksegeze. Pomembno je razumeti, da so osrednji koncepti in kategorije konfucijanstva doživele številne semantične premike. Poleg tega so rivalske šole in rivalski filozofi uporabljali iste koncepte za promocijo zelo različnih idej (Raphals 1992, 7). Vsak posamezen koncept ali konfucijanska vrлина lahko pripada več različnim pojmovanjem. Poleg tega so semantične rabe neskladne glede na čas in kontekst (ibid., 231).

Pristop uporabe konceptov iz tradicionalnih miselnih šol za razlago kitajske družbe – pristop, ki ne prevladuje le na področju mednarodnih odnosov – je pisatelja in esejista Yu Qiuyu (2006) privedel do tega, da je v frustrirano pripomnil:

V zadnjih letih so se mnogi uradniki in literati vse bolj vdajali izlivanju niza idiomov, starodavnih izrekov, opisnih besed in vzporednih stavkov za opis kitajske kulture ter kitajskega duha in pravi pomen ter denotacija mnogih od teh sta težko razumljiva, ko so prevedeni v tuji jezik ... (citāt preveden iz Martinsen 2006)

Obstaja veliko primerov, ki to potrjujejo. Pogosto je, da kitajski avtorji v angleščini navajajo: »Kitajska kulturna tradicija poudarja *he wei gui* 和為貴, »prednost za mir« (glej na primer Liu 2008). Čeprav *he* v moderni kitajščini izraža tako mir (*heping* 和平) kot skladnost (*hemu* 和睦), ga v frazi *he wei gui* ni mogoče prevesti kot »mir« (to je nasprotje »vojne«), vsaj vsaj glede na njegov izvorni pomen v *Razpravah* (I.12), kjer pomeni »skladnost« ali, po Leggeju (1972, 143), »naravna lahkotnost«. *Zhongyong* 中庸 je dvoumen izraz, ki ga običajno prevajajo kot zmernost, ravnovesje ali zlata sredina; vendar so raziskave pokazale, da so se interpretacije razlikovale od »uporabe središča«

po učenjaku Zheng Xuanu (127–200) do »sosrednega in stalnega« po Zhu Xiju (Johnston in Wang 2012). Pravi pomen koncepta – če sploh lahko rečemo, da obstaja – je zato daleč od jasnega.

Vrednot ni mogoče izbirati poljubno, kot da bi bile nekakšen samopostrežni bife. So produkt določenega referenčnega okvira in delujejo le znotraj njegovih parametrov, zato je nesmiselno neposredno prenašati ideale, kot sta harmonija ali *zhongyong*, na meddržavne odnose. Tako se lahko drugi pristop izkaže za bolj plodnega pri iskanju korenin kitajske teorije mednarodnih odnosov. To pomeni, da bi se morali omejiti na tista besedila in odlomke, ki izrecno obravnavajo meddržavne odnose. Šele takrat je mogoče odkriti, da konfucijanska besedila zagovarjajo složnost med vsemi ljudstvi (*Knjiga zgodovine*, Yu Shu: Yao Dian 1), pravično vojno (*Da Dai Liji*, Yong bing 2), nadvlado brez vojaških sredstev (*Xunzi* IX.12) in dobrohotnost namesto tiranije (*Razprave* XVI.1 in drugi) (glej Wang Y. 2011). Kar zadeva samega Konfucija, je izjavil, da če je vladar pravičen, zaupanja vreden in spoštuje pravila obnašanja, se celo ljudje iz oddaljenih dežel zgrinjajo k njemu (*Razprave*, XIII.4). Po *Zhongyong* (21) je Konfucij svetoval vladarju, naj tujce obravnava prizanesljivo in ceni manjše prince pod svojim poveljstvom.

Te pripombe govorijo o vladarjevi mehki moči, ki se pojavi kot stranski produkt njegove kreposti do lastnih podložnikov, kar je glavno načelo Konfucijevih nauk. Ekstrapolacija teh pripomb, ki se pretežno nanašajo na notranje zadeve države, kot so pozivi k etiketi in pravičnosti, na mednarodne odnose bi bila ahistorična. Kljub temu se zdi, da je ta pristop pogost (glej na primer Wang R. 2011, 47; Zhu 2013, 61).

Zagovorniki tretjega pristopa k opredelitvi kitajske teorije mednarodnih odnosov si prizadevajo premagati zgoraj opisane ovire in odkriti, ali obstaja nekaj trajnega, s čimer bi se lahko vsi strinjali. In morda tudi obstaja. Tradicionalni kitajski pogled na svet je lepo povzet v naslednjem odstavku iz *Daxue*:

Starodavni, ki so želeli ponazoriti sijajno vrlino pod Nebom, so najprej dobro uredili svoje države. Ker so želeli dobro urediti svoje države, so najprej uredili svoje družine. Ker so želeli urediti svoje družine, so najprej izpopolnili sami sebe. [...] Ko so bili sami izpopolnjeni, so bile njihove družine urejene. Ko so bile njihove družine urejene, so bile njihove države pravilno vodene. Ko so bile njihove države pravilno vodene, je vse pod Nebom postalo mirno in srečno. (*Liji*, *Daxue* 1, citirano v Legge 1972, 357–9)

Osrednji koncept v tem odstavku je *tianxia* 天下. Neposredno se lahko prevede kot »vse pod nebom« in je bil izraz, ki so ga Kitajci uporabljali za znani svet. To je bil svet, v katerem Kitajska kot civilizacija ni imela tekmecev, in tako

sta bila svet in Kitajska dejansko eno in isto – *tianxia*. Cesar je bil Sin neba, in »pod širokim nebom ni bilo zemlje, ki ne bi bila kraljeva« (*Knjiga pesmi*, Xiaoya: Beishan 2).

Raziskovalec Zhu Zhongbo (2013, 59–62) s kitajskega Inštituta za mednarodne študije je opisal, kako so »tri vodilna načela« (*san gang* 三綱)³, navedena v *Daxue*, torej kultiviranje lastne osebe, urejanje družine in urejanje države, utelešala idealno kombinacijo »notranje modrosti« (*neisheng* 內聖) ter »zunanje kraljevskosti« (*waiwang* 外王) na način, ki je povzročil, da so se »vsi znotraj štirih morij ozrli navzgor, gledali [modrega vladarja] in želeli, da bi bil njihov suveren« (*Mengzi*, Teng Wen Gong II.10, citirano v Legge 1972, 274). *Neisheng* se nanaša na to, da s samokultivacijo postaneš svetniški v znanju, modrosti in morali, medtem ko *waiwang* pomeni preoblikovanje razsvetljenega stanja v razsvetljeno delovanje za izboljšanje družbe kot modri kralj iz preteklosti. Po Zhujevem mnenju bi se v takšni situaciji »barbari« iz štirih smeri sveta podredili vladarju, »kot se nešteto zvezd pokloni Severnici« (*Razprave* II.1).⁴ Zhu (2013, 62–4) je nadalje poudaril, da sta tako Konfucij kot Mencij zagovarjala krepost pred vojaškimi veščinami kot sredstvo za premagovanje nasprotnikov, kar je v kombinaciji s »tremi vodilnimi načeli« tvorilo miroljubno osnovo za tradicijo kitajske zunanje politike. Vendar pa je Zhu opazil tudi, da to ni bila pacifistična tradicija, saj so bile pravične vojne in nasilje, namenjeno končanju kaosa, sprejemljive.

Kot je pripomnil profesor Li Cunshan (2012, 15) s Kitajske akademije družbenih znanosti, so idealistični misleci pozne imperialne dobe (kot sta Kang Youwei, 1858–1927, in Tan Sitong, 1865–1898) poskušali vzpostaviti sintezo kitajskega ideala Vsega pod nebom z realnostjo narodnih držav. Najbolj morda izstopa oče republike, Sun Yat-sen (1866–1925; citiran v Li 2012, 15), ki je dejal:

Okrepiti moramo harmonične in prijateljske odnose s prijateljskimi narodi, zagovarjati pacifizem, povečati težo Kitajske v mednarodni skupnosti in delovati proti postopnemu uresničevanju »univerzalne skupnosti« (*datong* 大同) v svetu.

Sun Yat-sen je idejo prevzel od Kang Youweija, ki je svojo bodočo utopijo poimenoval *Datong* in jo opisal kot čas, ko bodo nacionalne meje in razredi izginili ter bo prevladal univerzalni mir. Sun je pozneje pojasnil, da bi morala Kitajska, preden se usmeri proti internacionalizmu, najprej ponovno pridobiti

3 Zmešnjavo povzroča, da lahko *san gang* v drugih kontekstih pomeni tudi »tri kardinalne naloge« filialnosti, to je vladar vodi podložnika, oče vodi sina, mož vodi ženo.

4 Navedek iz *Razprav* verjetno ne govori o »barbarskih« plemenih, ampak o posameznikih.

svoj položaj kot svobodna in enakopravna država med drugimi narodi (Li 2012, 16). To stališče so od takrat naprej podpirali vsi kitajski voditelji.

Sunov sodobnik Cai Yuanpei je prepoznal njegove ideje, znane kot »tri načela ljudstva« (*san min zhuyi*, 三民主義), kot utelešenje starodavnega konfucijanskega ideala *zhongyong*, razumljenega kot zlata sredina (ibid., 16). Najbolj znano je, da je Sun za svoj slogan sprejel rek *tianxia wei gong* 天下為公, ki je danes najpogostejše razumljen kot »vse pod nebom je eno« ali »vsi delimo skupni svet«. Dobesedno ta slogan pomeni, da vse pod nebom pripada vsem (ali: spada skupaj).

Li Cunshan (2012) vidi tako Sun Yat-senov pacifizem kot tudi epitom moderne kitajske zunanje politike, »pet načel miroljubnega sobivanja« (ki vključujejo načelo nevmešavanja v notranje zadeve drugih držav), kot del neprekinjenega niza tradicionalnih konfucijanskih načel. Podobno je raziskovalec Wang Hongxu (2011, 97) s Centralne partijske šole zapisal, da je leta 1955 premier Zhou Enlai (1898–1976) dejal:

Na Kitajskem obstaja starodaven pregovor (v *Razpravah*, XII.2), »Ne stori drugim tistega, česar ne želiš, da bi oni storili tebi«. Nasprotujemo zunanjemu vmešavanju, zakaj bi se torej vmešavali v notranjo politiko drugih držav? (citirano v Wang H. 2011, 97)⁵

Wang Hongxu (2011, 98–100) in drugi (na primer Yang 2011) so pojasnili, kako je bilo »pet načel« primer neprekinjene tradicije iskanja »harmonije« (*hehe* 和合) v kitajski politiki. Harmonijo pogosto razumemo skozi starodavno frazo (iz *Razprav* XIII.23), ki poveljuje vrlino harmonije nad konformizmom (*he er bu tong* 和而不同). »Pet načel« je mogoče videti kot uporabo te fraze, saj pozivajo k miroljubnemu sobivanju in priznavanju pravice drugih držav, da ohranijo svoje individualne značilnosti. Idealno to posledično omogoča potencialno plodne izmenjave celo med ideološkimi nasprotniki.

Medtem ko je izraz *tianxia* lahko prevesti, ga je težje interpretirati. Kot so opozorili nekateri kitajski učenjaki (glej Peng 2013), je pogosta napaka, da starodavne ideale superponiramo na sodobni svet, ko govorimo o konceptu *tianxia*, vse pod nebom. Z današnje perspektive je to zlahka razumeti kot »svet« in je kot tak nadnacionalen po značaju; zato se pogosto trdi, da konfucianizem spodbuja internacionalizem, vendar se je v resnici *tianxia* prvotno nanašal na kitajsko cesarstvo, ki je veljalo za enakega kitajski kulturni sferi. Obstoječe »države« (*guo* 國) so se nanašale na vazale, ki jim je vsem vladal Sin neba, cesar.

5 Vendar bi bilo napačno trditi, da je konfucianizem proti vsem vrstam vmešavanja v zadeve drugih držav. Profesor Wang Zhongjiang z Univerze v Pekingu je pripomnil, da je bil Mencij zagovornik humanitarnih intervencij (Peng 2013, 93).

Lahko bi trdili, da bi ideal »vse pod nebom je eno« lahko postal združljiv z modernim, vestfalskim sistemom le, če bi opustili načelo cesarja v središču. Nekateri kitajski misleci, na primer Yan Xuetong (2006; 2011, 39–64), so poskušali to preseči s poudarjanjem razlikovanja med »pravim«, dobrohotnim kraljem (ali cesarjem) in hegemonističnim kraljem. V klasičnih besedilih naj bi prvi sledili »kraljevski poti«, *wangdao* 王道, medtem ko slednji sledijo »hegemonistični poti«, *badao* 霸道. Logika, ki iz tega izhaja, je, da enotni sistem *tianxia* ni nujno hegemonističen.

V kitajskih besedilih je idealna in pravična vladavina, znana kot *wangdao*, predstavljena kot nasprotje *badao*, ki se pogosto prevaja kot »hegemonija«, čeprav nosi tudi implikacije tiranije.⁶ Li Cunshan (2012, 13) je pripomnil, da sta dobrohotnost in moralnost »pravega kralja« neke vrste mehka moč, pri čemer je citiral starodavnega misleca Dong Zhongshuja (179–104 pred našim štetjem):

(Pravi) kralj izkazuje svojo skrb celo do barbarov iz vseh štirih smeri neba, medtem ko (tiranski) hegemon svojo skrb izkazuje samo vazalnim gospodom pod seboj. (*Chunqiu Fanlu*, Ren yi fa 1)

Li je opazil, da je Wang Chong, ki je živel več kot sto let po Dongu, uravnotežil mehko in trdo moč z ugotovitvijo, da moralnost ni dovolj za vladanje državi, prav tako kot moč ni dovolj za podjarmljenje sovražnika.⁷

Čeprav so bili tirani obsojeni kot hegemoni, ni bilo nobene misli o enakovrednih odnosih med državami. V sistemu *tianxia* je nemogoče popolnoma opustiti potrebo po središču. Li Cunshan (2012, 14) je bralce opomnil, da je bil sistem, zgodovinsko gledano, sestavljen iz vazalov pod suverenom. Pod nebom je lahko bil le en vladar, čeprav po možnosti dobrohoten. Tudi v času zadnje cesarske dinastije Qing, so države zunaj neposrednega cesarskega nadzora še vedno veljale za vazalske ali tributarne države, če že ne za naravnost barske. Ta sistem se je končal v kolonialni dobi, ko se je Kitajska zbudila v

6 Zanimivo je, da je akademik Fu Sinian (1896–1950) pripomnil, da je Konfucij v mednarodnih odnosih podpiral hegemonizem, medtem ko je Mencij (četrtstoletje pred našim štetjem), eden najbolj znanih Konfucijevih naslednikov, zagovarjal kraljevsko pot (Wang R. 2011, 47). Fu je svojo oceno očitno oprl na nekaj verzov v *Razpravah* (XIV.16–17), v katerih je Konfucij izrazil svoje spoštovanje do politike unifikacije vojvode Huana iz dežele Qi (vladal 685–643 pred našim štetjem) in njenega premierja Guan Zhonga. Vojvoda Huan je bil znan kot eden od petih hegemonov obdobja pomladi in jeseni (770–476 pred našim štetjem), torej eden od vladarjev z dovolj moči, da je deloval kot regent in zaščitnik kralja dinastije Zhou, s čimer je manifestiral enotnost dinastije Zhou (približno 1045–221 pred našim štetjem), ki je s krepitvijo fevdalnih držav postala zgolj simbolična.

7 Dong Zhongshujev citat lahko najdemo v *Chunqiu Fanlu*, Ren yi fa 1. Wang Chongov citat pa je mogoče najti v *Lunheng*, Fei Han 10.

realnost več tekmujočih sil. Poleg tega, kot so opazili številni učenjaki, je kraljevska pot prav tako nekakšna hegemonija (glej Peng 2013). Kako drugače bi »privlekli tiste, ki so daleč stran« (Razprave XIII.16, citirano v Legge 1972, 269), in priznali superiornost dobrohotnega kralja? Morda ne gre za hegemonijo s silo, ampak bolj za mehko moč, torej vendarle za hegemonijo.

Xi Jinpingova »vladavina s krepostjo«

Ye Zicheng (2013) s Pekinške univerze je skoval izraz *Huaxia zhuyi* 華夏主義 (»kitajcizem«, *Huaxia* se nanaša na kitajsko kulturno sfero), ki označuje kombinacijo tradicionalnih miselnih šol, za katere verjame, da bi morale tvoriti osnovo vladanja na Kitajskem. Menil je, da bi se Kitajska morala zavzemati za daoističen »naraven« način vladanja, konfucijansko »na ljudstvo osredotočeno« vladanje in legalistično »na zakonih osnovano« vladanje. Poleg tega Ye (2014) verjame, da Xi Jinping že uresničuje takšno kombinacijo.

Po mnenju Ye Zichenga (2014) je Xi Jinping uporabil svoje poznavanje tradicije na petih področjih vladanja. V zvezi z (1) »gradnjo ekološke civilizacije« se Xi zanaša na daoistične vrednote, ki po Yeju spodbujajo trajnostni razvoj in harmonijo med naravo ter človekom. Xi se je skliceval tudi na daoistična besedila, ko je govoril o (2) odnosu med tržnimi silami in vlado. Ye je daoistično načelo *wuwei* 無為, dopuščanje naravnega poteka stvari na neprisiljen način, štel za jedro Xijevehi domačih ekonomskih politik. Kar zadeva (3) ravnanje z ljudstvom, je Xi pogosto citiral konfucijansko načelo *yi min wei ben* 以民為本, »postavljanje ljudstva kot temelja« vseh vladnih politik.

Glede na že prej omenjeni cilj Partije, da državi vlada z integracijo zakona in vrline, si zaslužita podrobnejši pregled še dve področji, ki ju je opredelil Ye Zicheng. Ti se nanašata na (4) kitajski pravni okvir in (5) zunanje odnose. Četrto plenem 18. Centralnega komiteja Komunistične partije Kitajske je poudaril potrebo po razvoju *fazhi* 法治, ki je v kitajskih medijih preveden kot »vladavina prava«. *Fazhi* se pogosto uporablja kot sinonim za *yi fa zhi guo* 依法治國 – standardni prevod za vladavino prava – kar pa je zavajajoče. V resnici je *fazhi* nasprotje *renzhi* 人治, »vladavine človeka«. *Global Times* (2014b) je o četrtem plenumu zapisal: »Na Kitajsko je tisoče let trdovratno vplivala ‚vladavina človeka‘, katere ostanki še vedno vplivajo na sodobne mehanizme vladanja.« Danes *renzhi* ne pomeni le cesarjeve vladavine v zgodovini, ampak tudi vrsto neomejene moči, ki sta jo Mao Zedong in Deng Xiaoping še vedno lahko uporabljala, preden je Partija začela spodbujati kolektivno vladavino in notranjo strankarsko demokracijo.

Poleg tega Ustava Ljudske republike Kitajske (1. člen) določa, da je Kitajska »socialistična država pod ljudsko demokratično diktaturo, ki jo vodi delavski razred«. To je nekaj precej drugačnega od ustavnosti. Na Kitajskem je vladavina prava (*yi fa zhi guo*) vedno predstavljena kot »socialistična vladavina prava s kitajskimi značilnostmi«: sistem, ki ne temelji na enakih načelih kot »zahodna« vladavina prava.⁸ Na predvečer četrtega plenuma je *Global Times* (2014a) izjavil, da »mora Kitajska začrtati svojo lastno pot do vladavine prava«. Komuniké plenuma navaja:

Vodenje Partije in socialistična vladavina prava sta identična, socialistična vladavina prava mora vztrajati v vodenju Partije, vodenje Partije pa se mora zanašati na socialistično vladavino prava. (Xinhuaawang 2014)

Ko Partija pravi, da želi promovirati *fazhi* na Kitajskem, torej v resnici govori o kolektivni vladi, podprti z močnim pravnim sistemom.⁹

Zdi se, da Xi Jinpingov osebni pogled na upravljanje, podprto z zakoni, temelji na razumevanju družbe, ki ga ponuja legalistična šola. Legalistična šola, ki je spodbujala kazni in nagrade kot najučinkovitejši način za ohranjanje nadzora nad podaniki, je bila priljubljena pri ustanovitelju dinastije Qin, ki je te ideje uporabil pri oblikovanju prvega združenega cesarstva na Kitajskem leta 221 pred našim štetjem. Ye Zicheng (2014) je opozoril, da je Xi leta 2006 citiral Shang Yanga, legalističnega učenjaka in državnika, ki je živel stoletje pred dinastijo Qin: »Vse države imajo zakone, vendar ni zakona, ki bi prisilil ljudi, da se jih držijo.« To pomeni, da zakoni sami po sebi niso dovolj, saj jih mora voditi višje načelo ali akter. Kot je zapisal Shang Yang, nered v državi ni krivda neurejenih zakonov, ampak preprosto tega, da so zakoni na splošno nezadostni.¹⁰

V imperialni dobi, ki je sledila dinastiji Qin, so bili ostri nauki legalizma opuščeni v korist bolj humanega konfucianizma kot državne ideologije, vendar so se vladarji zaradi njihove praktične vrednosti še vedno zanašali na načela legalizma. Tako je bilo rečeno, da je bilo cesarsko vladanje »legalizem pod krinko konfucianizma«. Po podobni logiki bi lahko Xi Jinpingovo idejo *fazhi* označili kot »legalizem pod krinko vladavine prava«.

8 *Yi fa zhi guo*, dobesedno »vladati državi v skladu z zakonom«, je bilo prej homonimno zapisano kot 以法治国, dobesedno »uporabljati zakon za vladanje državi«, kar je v resnici sinonim za *fazhi*, vladavino z zakonom.

9 *Hongqi Wengao* 红旗文稿 (*Manuskript rdeče zastave*), teoretična revija, ki jo vodi Partija, je oktobra 2014 objavila članek, v katerem je obtožila zagovornike ustavne vladavine, da se odrekajo razrednemu boju. Članek je opozoril, da bi zamenjava ljudske demokratične diktature z vladavino prava pomenila padec v past »univerzalnih vrednot«, kar bi koristilo mednarodnemu kapitalu, a bilo škodljivo za kitajsko ljudstvo (QStheory.cn 2014).

10 Izvirno besedilo je v *Shangjun shu*, Huace 3.

Xi Jinpingova zunanja politika je bila nedavno povzeta v ideji »pravičnega ravnanja s pravičnostjo in interesi«. V kitajščini so »pravičnost« in »interesi« *yì yì* in *lì lì*. *Li* se lahko prevede tudi kot »korist« ali »dobiček«. Ta ideja je bila predstavljena v mnogih avtoritativnih člankih, pa tudi v knjigi, ki jo je leta 2014 objavil Urad za informiranje državnega sveta (Guowuyuan Xinwen Bangongshi 2014). Že leta 2006 je Wang Shengcai iz Državne uprave za verske zadeve razpravljal o razliki med zahodnim realizmom in konfucijanstvom v mednarodnih odnosih (z vidika teh dveh tradicionalnih konceptov). V skladu z Yan Xuotongom je Wang izjavil, da je realizem enak hegemonski poti, medtem ko ima konfucianizem, ki pridiga kraljevsko pot, podobnosti z idealistično šolo mednarodnih odnosov. V konfucianizmu mora biti pravičnost, četudi oddaljena, na prvem mestu, koristi, četudi takojšnje, pa morajo zavzeti drugo mesto. Ni treba zanemariti lastnih interesov, vendar jih ni dovoljeno dosegati z nepravičnimi sredstvi (Wang 2006).

Wang Shengcai (2006) je nadalje trdil, da kitajsko zunanjepolitično odločanje daje enak poudarek pravičnosti in interesom ter bolj poudarja pravičnost kot druge države. Miren vzpon Kitajske bo mogoč le, če bo vzpostavljeno sodelovanje v azijsko-pacifiški regiji, kar se bo zgodilo le, če bodo druge države postavile pravičnost in skupno dobro pred lastne interese. Zaključil je z izjavo, da tradicija ne sme zavesti ljudi: prizadevanje za globalno pravičnost ne sme voditi k zanemarjanju lastnih nacionalnih interesov.

Po besedah Wang Yija, ministra za zunanje zadeve, v članku v že omenjeni knjigi, ki jo je izdal Državni svet za informacije, je bilo v kitajski tradiciji doseganje pravičnega ravnotežja med pravičnostjo in interesi vedno ključnega pomena (Wang 2014, 27). S konfucianističnega vidika to ni povsem res. Nasprotno, konfucijanstvo je vedno poudarjalo pravičnost in zanemarjalo lastne interese ali koristi. Po besedah Konfucija mora človek, ko mu ponudijo koristi, razmisliti, ali so upravičene ali ne (*Razprave* XIV.12). Treba je iskati pravičnost in zavrniti materialno korist ali slavo. Konfucij je tudi dejal: »Bogastva in časti so tisto, česar si ljudje želijo. Če jih ni mogoče pridobiti na pravi način, jih ne bi smeli imeti« (*Razprave* IV.5). To je bil ideološki razlog za konfucijanski prezir do trgovine in trgovcev, ki so jih videli kot tiste, ki si prizadevajo maksimirati svoj dobiček na račun drugih.

V poznejšem konfucianizmu so se stališča nekoliko omilila. V času dinastije Ming so se določeni konfucijanski učenjaki, kot je bil na primer Wang Yangming (1472–1528), bolj naklonjeno ozirali na trgovce, trdili, da vsi – učeneci, kmetje, obrtniki in trgovci – enako prispevajo k blaginji države (Yu 1987, 525). Iskanje koristi je postalo sprejemljivo pod pogojem, da se daje prednost

pravičnosti. Ye Zicheng (2014) je opazil, da je Xunzi, eden najvplivnejših privržencev Konfucija, pripomnil, da ljudje hrepenijo tako po koristih kot po pravičnosti. Xunzi je sklenil, da so tisti, ki dovolijo, da njihova želja po pravičnosti premaga željo po koristih, primerni za vladanje cesarstvu, medtem ko postanejo tisti, ki ne zmorejo omejiti svoje želje po koristih s svojim občutkom za pravičnost (*yi yi zhi li* 以義制利), podložniki, ki jim je treba vladati (*Xunzi*, Dalüe 61 in Zhenglun 19).¹¹ Čez nekaj stoletij je Dong Zhongshu dejal, da je korist oblika materialnega prehranjevanja, medtem ko je pravičnost oblika duhovnega prehranjevanja; zato sta obe potrebni. Toda tudi on je sklenil, da lahko družba preživi revščino, ne pa tudi pomanjkanja pravičnosti (*Chunqiu Fanlu*, Shen zhi yang zhong yu yi 1).

Težko je priti do kakšnega drugega sklepa, kot da konfucijanstvo na koncu le nasprotuje iskanju osebnih koristi. Za konfucijanca je upravičenost njegovih dejanj izražena v njegovi pravičnosti; zato v konfucijanski tradiciji pravičnost pride pred koristmi ali lastnimi interesi. Glede na to je trditev Ye Zichenga (2014) o ključnem trendu v kitajski tradiciji neargumentirana.

Seveda je pravilno trditi, tudi v luči konfucijanskih klasikov, da iskanja lastnih interesov ni mogoče povsem zanemariti, saj je izboljšanje materialnih razmer koristno za družbeno pravičnost. Kot državni akter ima tudi Kitajska svoje temeljne interese (kakršni koli že so) in jih ne more žrtvovati zaradi abstraktne pravičnosti. Po drugi strani pa se Kitajska želi prikazati kot država, ki se na mednarodnem prizorišču bori za večjo pravičnost. Koristi in pravičnost je treba v sodobnem svetu uravnotežiti. Razumljivo je, da je treba kitajsko tradicijo tolmačiti v skladu s tem, pa naj bo to še tako ahistorično.

Glede pravičnosti je treba podati še eno opažanje. Koncept, ki sem ga prevedel kot pravičnost, *yi*, je prvotno zajemal širok spekter pomenov. V antičnih besedilih se *yi* pogosto razlaga skozi svoj homonim 宜, ki se nanaša na to, kar je primerno: kadar človek stori to, kar mora storiti, je to prav. To se odraža v Ye Zichengovem argumentu (2014), da je tisto, kar je prav za Kitajsko, primerno in pravočasno ukrepanje v vsaki dani situaciji. Tako ravnotežje med *yi* in *li* pomeni, da Kitajska ne sme delovati slepo v skladu z abstraktnimi načeli, niti se osredotočiti zgolj na lasten dobiček ali zunanjo slavo. Medtem ko je Xi Jinping dejal, da ima Kitajska dolžnost pomagati revnejšim državam, bo Kitajska delovala v skladu z okoliščinami in lastnimi viri ter iskala vzajemno korist, je sklenil Ye. Skratka, pravilno ravnanje s pravičnostjo in koristmi se prevede v

11 V mnogih člankih (glej na primer Chen 2013) je *yi yi zhi li* napačno predstavljen kot *yi li zhi yi* 以利制義 in razložen kot »uporaba materialnih sredstev za spodbujanje pravičnosti«, očitno v poskusu, da bi dokazali, da *yi* in *li* nista nujno nasprotna. To sta verjetno sodobna formulacija in razlaga, ki se zdita brez povezave z antičnimi besedili.

pragmatično, utilitarno zunanjo politiko. S tradicionalnega kitajskega vidika bi se to morda lahko poimenovalo »oportunizem pod krinko konfucianizma«.

Konfucijanski odziv

Za zaključek, zdi se, da je oris konfucijanske pripovedi o mednarodnih zadevah z jasno opredeljenimi spremenljivkami in dosledno logiko jalov podvig. Prav tako označevanje določenih idej, konceptov ali kategorij kot »konfucijanskih« ne vzdrži vedno podrobnejšega pregleda. Bilo pa bi prenagljeno in krivično sklepati, da konfucijanstvo ne more ničesar prispevati h globalnim diskurzom. V konfucijanstvu obstaja element, ki vsebuje neko vrsto relevantnosti in izvirnosti, ki ima resničen potencial za izboljšanje naših družb. To je podoba Vsega pod nebom, združena z idealom decentralizirane vladavine.

Podobno kot ugledni politični teoretik Wu Jiaxiang (2013) trdim, da je Sun Yat-senov slogan *tianxia wei gong* zgodnjim konfucijanskim mislecem predstavljal ideal za družbo. Slogan moramo le prebrati v njegovem izvirnem pomenu: »Vse pod nebom pripada vsem« (v Leggejevem prevodu, »javnost in skupni duh vladata vsem pod nebom«; glej CText.org, *Liji*, *Liyun* 1). Ta fraza izvira iz besedila »Liyun« 禮運 (»Posredovanje in uporaba obredov«) v starodavni *Knjigi obredja*, kjer je omenjena kot značilnost pretekle zlate dobe, *datong*. Od tu je Kang Youwei vzel ime za svojo utopijo. Vendar se pogosto spregleda, da izvirna zlata doba *datong* ni bila enaka Kang Youweijeve prihodnji utopiji. V »Liyun« je *datong* natančneje preveden kot »popolna skupnost«, in ne kot »univerzalna skupnost«. Po »Liyun« je *tianxia wei gong* nasprotje vsega, kar je pripadalo vladajočim družinam, vključno s pravico do nasledstva. Wu (2013, 112, 335) je zapisal, da je bistvo ideala v načelu, da prestol ni monopol nobenega klana, ampak naj bi ga podedovali najbolj sposobni.

V svoji knjigi, ki spodbuja »policentrično upravljanje« na Kitajskem, je Wu Jiaxiang (2013, 1–164) trdil, da je bil konfucianistični projekt poskus ustvariti prostor za funkcije ideala *tianxia wei gong* znotraj sistema, ki je v bistvu deloval pod predpostavko, da vse pripada vladajočim družinam. Te funkcije bi vključevale idejo nasledstva zaslužnih, kot tudi »deljeno fevdalno ureditev« ali decentralizirano vladanje (v kitajščini imenovano *fengjian* 封建 in pogosto prevedeno kot »fevdalni sistem«, ker se izraz nanaša na sistem polavtonomnih vojvodin pod nadvlado Sina neba, ki tvorijo nominalno enotno cesarstvo).

Idejo decentraliziranega vladanja so nadalje promovirali in razvijali poznejši konfucijanski misleci, kot je bil Gu Yanwu (1613–1682). Bil je nezadovoljen s prevladujočim sistemom centraliziranega vladanja (*junxian* 郡縣) in trdil, da

bi »vgraditev« ideje sistema *fengjian* v cesarski sistem upravljanja pomagala cesarstvu, da se znebi se pomanjkljivosti in presežkov centralizirane moči (Gu, citiran v Liu 2000, 24–5). Napisal je:

Danes je centralizacija oblasti presegla vse meje ... Življenje ljudi se zato iz dneva v dan slabša, Osrednje kraljestvo vsak dan slabi in splošna nemirnost narašča. Zakaj je prišlo do tega? Težava decentraliziranega vladanja (*fengjian*) je bila v centralizaciji oblasti navzdol, medtem ko je težava centraliziranega vladanja v centralizaciji oblasti navzgor. Stari modri vladarji so skrbeli za svoje ljudstvo skupnostno in razdelili svojo zemljo na fevde. Danes gospodarji vso zemljo znotraj Štirih morij obravnavajo kot svojo lastnino, in tudi to jim ni dovolj. Vsakega človeka obravnavajo s sumničavostjo in želijo urejati vsako najmanjšo stvar. Zakonov in predpisov je vsak dan več. (iz eseja »Junxianlun« 1, citiran v Liu 2000, 24–5)

82

Drugi misleci pozne cesarske dobe, kot sta Huang Zongxi (1610–1695) in Zeng Jing (1679–1736), so delili Gu Yanwujeva stališča. Zeng Jing je pojasnil sistem *fengjian* na način, ki zveni podobno načelu subsidiarnosti v Evropski uniji. Njegov ideal je bil povezan z enakopravnim sistemom razdelitve zemljišč »iz časov, ko je bilo manj centralne moči ...« (Spence 2001, 75). Gu je napisal:

Prostranost sveta je takšna, da je oči ali um ene osebe ne morejo v celoti zajeti ... Modreci so predsedovali veljakom, saj so najpomembnejše zadeve imele prednost pred manj pomembnimi. Tako je bilo doseženo ravnoesje: vsakdanje posle so upravljali veljaki, toda še vedno je bila ena oseba, ki je odločala o splošni politiki. Takšen je bil sistem »deljene fevdalne ureditve« (*fengjian*), ki so ga vladarji uvedli v davnih časih. Čeprav je Sin neba predsedoval ..., je naloga skrbi za ljudstvo in odgovornost za njegovo upravljanje prešla na fevdalne vladarje vsake manjše regije. (prevedeno in citirano v Spence 2001, 166)

Nekateri sodobni učenjaki so primerjali družbene ideale konfucianizma s komunitarizmom (glej na primer Fox 1997). Komunitarizem si prizadeva zagovarjati potrebe skupnosti in se postavlja proti interesni politiki. Sungmoon Kim (2014, 5–6, 12–4) je obsodil dejstvo, da zagovorniki »komunitaristične teze« spodbujajo nadomeščanje »zahodne« demokracije, ki temelji na individualnih pravicah, s konfucijansko demokracijo, ki temelji na etiki vlog. Medtem ko verjamejo, da je konfucijanski družbeni jaz v simbiozi s skupnostjo in da lahko obredni esteticizem (»spodobnost«, *li* 禮) deluje kot alternativa vladavini prava, jim ne uspe odgovoriti na pomembno vprašanje: kdo ima pravico presojati, kaj pomeni harmonija? Kim (2014, 8) trdi, da komunitaristi¹²

12 Kim (2014, 8 fn. 18) se je skliceval zlasti na sinologa Davida L. Halla in Rogerja Amesja.

»v celoti izključujejo demokracijo«, ko ne ponudijo nobenih izvedljivih alternativ zahodnemu modelu, ki ga kritizirajo.

Trdil bi, da bi bilo bolj plodno primerjati konfucianizem s komunizmom kot pa s komunitarizmom. Kot teorija upravljanja se komunizem nanaša na federacijo avtonomnih komun. Lahko ga razumemo tudi kot poziv k moralnemu gospodarstvu, ki bi uskladilo človeške skupnosti z naravnim svetom (Bookchin 2005, 85–7). Dejansko prej omenjeni starodavni konfucijanski ideal spominja na današnje pozive k decentralizaciji, regionalni avtonomiji in demokraciji na lokalni ravni, pa tudi na kritike nepotizma, korupcije in plutokracije. Takšne pozive slišimo z vseh koncev sveta, tako iz Kitajske kot iz Evrope; zato obstaja prostor za združevanje konfucianizma s komunalizmom.

Rečeno je bilo, da je konfucianizem, odkar so revolucije na prelomu prejšnjega stoletja končale njegov položaj kot glavne ideologije Kitajske, postal tavajoča duša brez telesa (Yu 1998, 229). Z združitvijo s komunalističnimi gibanji bi konfucianistična duša morda našla nov dom. Oblika »konfucianističnega komunizma« ne bi izzvala prevladujočega liberalnega svetovnega reda, ampak bi zapolnila nekatere njegove vrzeli. Prav tako bi lahko postala primer resnične združitve elementov iz kitajske in »zahodne« kulture. Na Kitajskem bi to lahko vključilo demokracijo v konfucijansko pripoved na način, ki ne bi predstavljal neposredne grožnje partijski državi. Skratka, to pomeni, da čeprav konfucianizem morda nima velikega pomena za mednarodne odnose, bi kot družbeno gibanje vendar lahko igral pomembno vlogo v sodobnem svetu.

Bibliografija

- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bookchin, Murray. 2005. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press.
- Chen, Xiuping 陈秀平. 2013. »Rujia de 'yi-liguan' jiqi dangdai jiazhi 儒家的'义利观'及其当代价值.« *Qiushi Lilun Wang* 8. november. Privzeto 10. decembra 2014. http://www.qstheory.cn/zl/bkxj/201311/t20131108_288633.htm.
- China Copyright and Media. 2014. »Official Central Committee Communiqué On 4th Plenum.« Privzeto 23. oktobra 2014. <http://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2014/10/23/official-central-committee-communicue-on-4th-plenum/>.
- Chinese Text Project. Privzeto 23 oktobra 2014. www.ctext.org.

- Economy, Elizabeth C. 2014. »China's Imperial President. Xi Jinping Tightens His Grip.« *Foreign Affairs* 93 (6) (november/december): 80–91.
- Ford, Christopher A. 2014. »Confucian Rationalizations for One-Party Dictatorship.« Pripombe dne 9. maja 2014 na konferenci »Rethinking the Chinese World Order; Historical Perspectives on the Rise of China« na univerzi v Denverju. Izdano pri New Paradigms Forum. Privzeto 20. maja 2014. <http://www.newparadigmsforum.com/NPFtestsite/?p=1835>.
- Fox, Russell A. 1997. »Confucian and Communitarian Responses to Liberal Democracy.« *The Review of Politics* 59 (3): 561–92.
- Global Times*. 2014a. »China Must Chart Own Course to Rule of Law.« *Global Times*, 21. oktober. Privzeto 21. oktobra 2014. <http://www.globaltimes.cn/content/887350.shtml>.
- Global Times*. 2014b. »'Rule of Man' Tradition Changed by New Law Blueprint.« *Global Times*, 30. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. <http://www.globaltimes.cn/content/889069.shtml>.
- Godement, François. 2013. *Divided Asia: The Implications for Europe. Policy Brief of the European Council on Foreign Relations*. London: European Council on Foreign Relations. Privzeto 19. novembra 2014. http://www.ecfr.eu/page/-/ECFR91_DIVIDED_ASIA_AW.pdf.
- Guowuyuan Xinwen Bangongshi 国务院新闻办公室, ur. 2014. *Jiedu Zhongguo Waijiao Xin Lilun* 解读中国外交新理论. Peking: Wuzhou Chuanbo Chubanshe.
- Johnston, Ian, in Ping Wang, prev. in ur. 2012. *Daxue & Zhongyong. Bilingual Edition*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Kallio, Jyrki. 2011. *Tradition in Chinese Politics. The Party-state's reinvention of the past and the critical response from public intellectuals*. FIIA Report 27. Helsinki: The Finnish Institute of International Affairs. Privzeto 2. marca 2014. http://www.fiia.fi/fi/publication/165/tradition_in_chinese_politics/.
- Kang, Xiaoguang 康晓光. 2014. »Da zhuangui–quanqiu hua shidai de guojia zhuangui lilun ji Zhonghua minzu fuxing zhanlüe. 大转轨——全球化时代的国家转轨理论及中华民族复兴战略.« *Zhongguo Renmin Daxue Feiyangli Zuzhi Yanjiusuo*, 30. april. Privzeto 16. oktobra 2014. <http://np0.ruc.edu.cn/displaynews.php?id=464>.
- Kim, Sungmoon. 2014. *Confucian Democracy in East Asia, Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Li, Cunshan 李存山. 2012. »Zhong-shu zhi Dao yu Zhongguo jin-xiandai de duiwai guanxi. 忠恕之道与中国近现代的对外关系.« *Zhongguo Shehui Kexueyuan Yanjiushengyuan Xuebao* 5 (191) (september): 11–8.
- Li, Fawei 李发伟. 2011. »Rujia xin-xing lilun dui chuantong Zhongguo duiwai guanxi de yingxiang.« *Ningxia Shehui Kexue* 3: 120–3.

- Liu, Guoli. 2008. »Domestic Sources of China's Emerging Grand Strategy.« *Journal of Asian and African Studies* 1, 43 (5): 543–61.
- Liu, Jiuzhou 劉九洲, ur. 2000. *Xin yi Gu Tinglin wenji* 新譯顧亭林文集. Tajpej: Sanmin Shuju.
- Liu, Xiaoying 刘晓英. 2012. »Shiyong lixing: Yingxiang Zhongguo jueqi de neizai wenhua yinsu 实用理性:影响中国崛起的内在文化因.« *Guoji Guanxi Xueyuan Xuebao* (Peking) 3: 108–15.
- Martinsen, Joel. 2006. »Yu Qiuyu on cross-cultural communication.« *Danwei.org*, 28. oktober. Privzeto 31. marca 2013. http://www.danwei.org/china_and_foreign_relations/yu_qiuyu_on_crosscultural_comm.php.
- Peng, Yongjie 彭永捷. 2013. »Wangdao zhengzhi yu Tianxia zhuyi 王道政治与天下主义.« *Xiandai Zhexue* 127 (2) (marec): 90–102.
- QStheory.cn. 2014. »Yifa zhiguo yu jianchi renmin minzhu zhuanzheng 依法治国与坚持人民民主专政.« *QStheory.cn*, 1. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. http://www.qstheory.cn/dukan/hqwg/2014-10/11/c_1112780248.htm.
- Raphals, Lisa. 1992. *Knowing Words, Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schuman, Michael. 2014. »The Chinese President's Love Affair with Confucius Could Backfire on Him.« *Time.com*, 30. oktober. Privzeto 19. novembra 2014. <http://time.com/3547467/china-beijing-xi-jinping-confucius-communism/>.
- Spence, Jonathan D. 2001. *Treason by the Book*. New York, NY: Penguin Books.
- Song, Qiang 宋強, Zhang Zangzang 張藏藏 in Qiao Bian 喬邊. 1997. *Ertingsanling Zhongguo diyi* 二零三零中國第一. Hong Kong: Mingbao Chubanshe.
- Wang, Hongxu 王红续. 2011. »Hexie shijie linian de Zhonghua chuantong wenhua jichu 和谐世界理念的中华传统文化基础.« *Zhong-Gong Zhongyang Dangxiao Xuebao* 15 (1) (februar): 96–100.
- Wang, Rihua 王日华. 2011. »Kongzi zhuyi guoji guanxi lilun yu Zhongguo waijiao 孔子主義國際關係理論與中國外交.« *Xiandai Guoji Guanxi* 5: 47–54.
- Wang, Shengcai 王生才. 2006. »Rujia yi-liguan de xiandai jiedu jiqi dui Zhongguo waijiao juece de yingxiang 儒家义利观的现代解读及其对中国外交决策的影响.« *Xibei Di'er Minzu Xueyuan Xuebao* 2 (70): 24–8.
- Wang, Yi 王易. 2011. »Rujia guojia guanxi lilun sixiang de xiandai jiazhi yu lishi shiming 儒家国家关系伦理思想的现代价值与历史使命.« *Chuangxin* 5 (31): 8–13.
- . 2014. »Jianchi zhengque yi-liguan, jiji fahui fuzeren daguo zuoyong 持正确义利观,积极发挥负责任大国作用.« V *Jiedu Zhongguo Waijiao Xin Lilun* 解读中国外交新理论, uredil Guowuyuan Xinwen Bangongshi 国务院新闻办公室, 27–33. Peking: Wuzhou Chuanbo Chubanshe.

- Wu, Jiaxiang 吴稼祥. 2013. *Gong Tianxia – Duo zhongxin zhili yu shuang zhu-ti faquan* 公天下一多中心治理与双主体法权. Nanning: Guangxi Shifan Daxue Chubanshe.
- Xi, Jinping. 2014. *The Governance of China*. Peking: Foreign Languages Press.
- Xinhua wang 新华网. 2014. »Shouquan fabu: Zhongguo Gongchandang di-shibajie Zhongyang Weiyuanhui disici quanti huiyi gongbao 授权发布: 中国共产党第十八届中央委员会第四次全体会议公报.« 23. oktober. Privzeto 24. oktobra 2014. http://news.xinhuanet.com/politics/2014-10/23/c_1112953884.htm.
- Yan, Xuetong. 2006. »The Rise of China and its Power Status.« *The Chinese Journal of International Politics* 1: 5–33.
- . 2011. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, uredila Daniel A. Bell in Sun Zhe; prevedel Edmund Ryden. Princeton: Princeton University Press.
- Yang, Meng 杨萌. 2011. »‘He er bu tong’ yu heping gongchu wu xiang yuanze 和而不同‘与和平共处五项原则.« *Hongqi Wengao* 2: 34–5.
- Ye, Zicheng 叶自成. 2013. »Huaxia zhuyi: Zhongguo de bentu renwen jin-gshen 华夏主义: 中国的本土人文精神.« *Xueshu Qianyan* 2: 64–83.
- . 2014. »Chuantong wenhua jinghua yu Xi Jinping zhiguo linian 传统文化精华与习近平治国理念.« *Renmin Luntan*, 7. februar. Privzeto 9. decembra 2014. <http://theory.people.com.cn/n/2014/0207/c112851-24291830.html>.
- Yu, Qiuyu 余秋雨. 2006. »Zhongguo chuyu ‘wenhua guli’ zhi zhong ma? 于‘文化孤立’之中吗?« *Huanqiu Shibao*, 9. oktober, ponatis *Renminwang* 11. oktobra. Privzeto 31. marca 2013. <http://culture.people.com.cn/GB/27296/4903226.html>.
- Yu, Yingshi 余英时. 1987. *Shi yu Zhongguo wenhua* 士与中国文化. Šanghaj: Shanghai Renmin Chubanshe.
- . 1998. *Xiandai ruxue de kunjing* 现代儒學的困境. Šanghaj: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Zhu, Zhongbo 朱中博. 2013. »Rujia de da zhanlüe sixiang daoxiang jiqi liang mian 儒家地大战略思想导向及其两面.« *Guoji Guancha* 1: 59–65.
- Zhuang, Pinghui. 2014. »Party Mouthpiece Compares Xi with Deng as the ‘New Architect of Reform’.« *South China Morning Post*, 14. november. Privzeto 19. novembra 2014. <http://www.scmp.com/news/china/article/1639250/party-mouthpiece-compares-xi-deng-new-architect-reform>.