

Intervju s Huang Chun-chiehom¹

Vzhodnoazijska konfucijanstva in konfucijanski preporod

Uvod

Huang Chun-chieh 黃俊傑 je priznan tajvanski učenjak in sinolog, široko poznan po svojem vplivnem delu na področju konfucijanskih študij, vzhodnoazijske zgodovine idej in medkulturne filozofije. Kot dolgoletni profesor na Nacionalni tajvanski univerzi je pomembno zaznamoval to področje s ponovnim razmislekom o pristopu h konfucijanstvu v globalnem in pluralističnem kontekstu, obenem pa je tudi član inštituta Academia Europaea.

V središču njegovega raziskovalnega dela je zavezanost primerjalnemu in regionalnemu razumevanju konfucijanstva. Znan je zlasti po spodbujanju proučevanja »vzhodnoazijskih konfucijanstev« (v množini), pri čemer posebej poudarja, da se je konfucijanska misel na edinstven način razvijala tako na Kitajskem kot v Koreji, Vietnamu in na Japonskem. Ta perspektiva dalje izraža njegovo širšo intelektualno zavezanost ideji »enotnosti v raznolikosti«, v kateri se filozofske tradicije ne obravnavajo kot uniformne, temveč kot

¹ Nacionalna tajvanska univerza, zaslužni profesor; Academia Europaea, tuji član.

dinamične in lokalno prilagojene. Huang kritizira tradicionalni sinocentrizem ter se zavzema za metodologijo konfucijanskih študij, ki upošteva lokalne intelektualne kontekste in ne vsiljuje enotnega, centraliziranega modela. Na ta način pa izpodbija tudi prepričanje, da je kitajsko konfucijanstvo končna ali čista oblika, in namesto tega poudarja bogastvo njegovih regionalnih izrazov. V svojih delih raziskuje, kako lahko konfucijanstvo ostane smiselno v sodobnem svetu, pri čemer se ukvarja z demokratičnimi vrednotami, kulturno identiteto in filozofskim pluralizmom.

Huang velja za premostitveno osebnost, ki povezuje tradicionalno vzhodno-azijsko misel s sodobno svetovno filozofijo. Njegova dela, napisana v kitajščini in angleščini, pa so vplivala ne le na sinologijo, temveč tudi na širše področje primerjalne filozofije.² Klasična kitajska besedila pogosto reinterpretera skozi prizmo sodobne misli, zavzema pa se tudi za dialog med konfucijansko in zahodno tradicijo ter raziskuje vlogo kulture, hermenevtike in zgodovinske zavesti pri oblikovanju vzhodnoazijske modernosti. S svojo znanstveno dejavnostjo je pomagal na novo opredeliti študij konfucijanstva v Vzhodni Aziji – ne kot fiksno ali monolitno tradicijo, temveč kot živo, razvijajočo se intelektualno dediščino, ki je globoko vpeta v različne kulturne in zgodovinske izkušnje te regije.

Huangove najpomembnejše publikacije so *Meng xue sixiang shilun* 孟學思想史論 [Zgodovina interpretacij Mencija], delo v treh zvezkih (2022–2025); *Confucianism for the Twenty-First Century* [Konfucijanstvo za enaindvajseto stoletje], v souredništvu z Johnom A. Tuckerjem (2023); *Rujia sixiang yu ershiyi shiji de duihua* 儒家思想與21世紀的對話 [Dialog med konfucijanstvom in 21. stoletjem] (2022); *Dongya Rujia renxueshi lun* 東亞儒家仁學史論 [Zgodovinski traktat o sočlovečnosti v vzhodnoazijskih konfucijanstvih] (2017); *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* [Vzhodnoazijska konfucijanstva: Besedila v kontekstih] (2015), ki je bila prevedena tudi v slovenščino (2016) in španščino (2017); *Jujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje] (2014), pozneje prevedena v japonščino (2016) in nagrajena s tretjo nacionalno nagrado za dosežke v kitajskih študijah v LRK (2018); knjiga *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect* [Tajvan v preobrazbi: Retrospektiva in perspektiva] (2014), ki je bila sprejeta kot učbenik na ameriški univerzi U.S. Naval War College; *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan jiqi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 [Xu Fuguan v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstev] (2009; popravljena in razširjena leta 2018), prevedena tudi

2 Za obravnavo metodološke povezave med Huangovim delom in primerjalno filozofijo glej na primer Ogrizek 2020.

v francoščino (2015), japonščino (2018) in angleščino (2019); *Humanism in East Asian Confucian Contexts* [*Humanizem v vzhodnoazijskih konfucijanskih kontekstih*](2010) ter *Higashi Ajia shisō kōryūshi — Chūgoku, Nihon, Taiwan o chūshin to shite* 東アジア思想交流史—中国・日本・台湾を中心として [*Intelektualna interakcija v Vzhodni Aziji: Kitajska, Japonska in Tajvan*] (2013).³

Pričujoči intervju se osredotoča na različna vprašanja konfucijanskega prepoveda in njegovih vplivov v deželah Vzhodne Azije, njegov namen pa je podati prizmo, skozi katero se bo Huangov poglobljeni uvid lahko usmerjeno dotaknil vprašanj, ki posebej zadevajo tematiko konfucijanskega prepoveda v Vzhodni Aziji, pa tudi vlogo, ki jo v zvezi s tem igrajo novi in posodobljeni pristopi za študij vzhodnoazijskih idejnih tradicij.

Med drugim Huang tako odgovarja na raznolika vprašanja, kot so: kakšna je trenutna in kakšna bi morda lahko bila nova konfucijanska zavest; kateri elementi tradicije imajo po njegovem mnenju z vidika odnosa med posameznikom in družbo največji vpliv in potencial; pa tudi, kakšen je morebitni vpliv političnega vzpona Vzhodne Azije na naravo konfucijanskih študij in konfucijanskega projekta v 21. stoletju. Intervju dalje naslavlja tudi Huangov lastni raziskovalni pristop – metodo, ki jo imenuje »vzhodnoazijska konfucijanstva«. Metodo »vzhodnoazijskih konfucijanstev« Huang tukaj utemeljuje tako z vidika razlogov, zakaj se je treba ponovno vrniti h konfucijanski oziroma širši vzhodnoazijski zgodovini idej in jo na nov način proučiti, kot z vidika pristopov, ki se mu zdijo v 21. stoletju za to najbolj primerni.

V svojih poglobljenih odgovorih se Huang hkrati dotakne duhovnih, političnih in povsem življenjskih razsežnosti konfucijanstva ter izpostavi mesta, na katerih se slednje, sploh v svojih humanističnih razsežnostih, še vedno in ponovno kaže kot bogat vir uvida v človeški obstoj in delovanje – vir, ki po njegovem lastnem mnenju vsekakor ne sodi le v študij kitajske, temveč tudi na oder globalne zgodovine idej; predvsem pa vir, ki še zdaleč ni izčrpan ne v svojih teoretičnih niti praktičnih razsežnostih.

3 Seznam je povzet po: https://www.ae-info.org/ae/Member/Huang_Chun-Chieh/Publications. Dostop: 10. april 2025.

Danes so v vzhodnoazijskih državah konfucijanski kulturni vplivi različno močni, prav tako pa se jih ljudje tudi različno jasno zavedajo. Ali menite, da ljudje še vedno na splošno zavestno prepoznajo posredovane elemente konfucijanstva ali pa jih dojemajo predvsem kot del širšega kulturnega izročila? Ali so elementi konfucijanstva včasih skriti pod neimenovanimi običaji, kot se to morda dogaja na Japonskem?

Veseli me, da omenjate različne stopnje konfucijanskega kulturnega vpliva in različne stopnje zavedanja teh vplivov v vzhodnoazijskih državah. Ko govorimo o kulturnem vplivu konfucijanstva v Vzhodni Aziji, sam menim, da moramo razlikovati vsaj tri različne vidike ali ravni konfucijanske tradicije, in sicer konfucianizem kot politično ideologijo,⁴ konfucijanstvo kot akademski diskurz in konfucijanstvo kot način življenja. Vse te tri ravni konfucijanstva so si prizadevale ne le razlagati, temveč tudi spreminjati svet. Med njimi je morda najmočnejši vidik konfucijanstvo kot način življenja. Konfucijanstvo je predvsem filozofija subjektivnosti, ki se osredotoča na kultivacijo samega sebe, z namenom preoblikovati družbo, državo in svet. Konfucijanstvo zagotavlja niz vrednot za boljši način življenja. Prodor in vpliv konfucijanskih vrednot v azijskih družbah sta postala občutna v času pandemije COVID-19. Pod vplivom konfucijanstva se je v vzhodnoazijskih družbah, v nasprotju z individualizmom na Zahodu, predvsem v Združenih državah Amerike, razcvetel duh komunitarizma. Neki učenjak je tako leta 2020 poročal, da »naša sposobnost premagati epidemijo izhaja iz nečesa, kar bi v grobem lahko imenovali konfucijanski kozmopolis« (Maçães 2020). Statistični podatki iz leta 2020 so razkrili, da je število smrti zaradi COVID-19 na 100.000 prebivalcev na krščanskem kulturnem območju znašalo kar 58-krat toliko kot na konfucijanskem kulturnem območju.⁵

V tem pogledu je Tajvan morda najboljši primer v vzhodnoazijskem kulturnem območju kot celoti. Kot sem trdil že drugje (Huang 2023, 217–29), je konfucijanstvo »delovalo« kot način življenja v osnovni civilni družbi na Tajvanu. Od 17. stoletja dalje so kitajski priseljenci na Tajvan prinesli konfucijanske vrednote. Konfucijanstvo je bilo vir kulturne moči Tajvana. Med japonsko kolonizacijo Tajvana med letoma 1895 in 1945 so domači intelektualci predavali

4 V slovenščino angleško besedo *Confucianism*, ki v tem kontekstu ne podaja razlike, po navedi prevajamo z dvema različnima izrazoma. Tako »konfucijanstvo« označuje izvorni filozofski nauk, ki ga je razvijal Konfucij s svojimi nasledniki, medtem ko »konfucianizem« označuje državno ideologijo, ki se je uveljavila z dinastijo Han 漢 (202 pr. n. št. – 9 n. št., 25–220 n. št.) in ki sicer črpa iz konfucijanstva, vendar jo hkrati zaznamujejo elementi legalizma (op. prev.).

5 Za podroben prikaz statističnih podatkov glej spletno predstavitev WDSI za leto 2020. https://www.wangdaoindex.org/files/file_pool/1/01131383228669372377/wdsi%202020%20report_chn_brief.pdf. Dostop: 19. februar 2024.

Konfucijeve *Razprave*, s tem pa kritizirali japonsko vladajočo oblast. Po drugi svetovni vojni je delovna etika, prežeta s konfucijansko tradicijo, prispevala k hitremu gospodarskemu razvoju Tajvana, ki je bil v drugi polovici 20. stoletja prvi in najpomembnejši med tako imenovanimi štirimi malimi zmaji v Vzhodni Aziji. V začetku 21. stoletja so bile donacije, ki so jih običajni prebivalci Tajvana namenili žrtvam potresa avgusta 2008 v provinci Sečuan (四川) na Kitajskem ter preživelim po potresu, cunamiju in jedrski nesreči marca 2011 v Fukušimi (福島) na Japonskem, najvišje na svetu. Vse to kaže, da imajo običajni prebivalci Tajvana tisto, kar je Mencij (372–289 pr. n. št.) poimenoval »srce, ki je občutljivo za trpljenje drugih« (prev. po Lau 1984, 67–9). Konfucijanske vrednote in življenjska etika so prodrle v miselno matrico običajnih prebivalcev Tajvana.

Ker so se konfucijanske vrednote tako dobro ohranile in prodrle globoko v tajvansko civilno družbo, vsi glavni budistični samostani in ljudske religije na Tajvanu spodbujajo branje *Štirih knjig*.⁶ Samostan Zhong Tai Chan (Zen; 中台禪寺) v osrednjem Tajvanu je na primer v 17. stoletju natisnil *Pripombe k Štirim knjigam* meniha Ouyi Zhixuja (藕益智旭, 1599–1655), da bi tako spodbudil zlitje konfucijanstva in budizma. Drug budistični menih, Richang (日常法師, 1929–2004), ustanovitelj Izobraževalnega parka blaženosti in modrosti (*Fu zhi jiaoyu yuangu* 福智教育園區) v okrožju Yunlin (雲林), je v letih 1993–1994 svojim učencem predaval o *Razpravah*, ki so bile odskočna deska za študij budizma. Leta 2007 je mojster Zheng Yan (證嚴法師, 1937–), vodja budističnega združenja Tzu Chi (Ciji; Sočutje in pomoč; 慈濟), spodbujal množično gibanje za Konfucijev nauk »podrediti se in se vrniti k spodobnosti«. Združenje Ciji je konfucijanstvo širilo tudi prek televizijskih in radijskih mrež tako na Tajvanu kot v celinski Kitajski.

Skratka, Tajvan je kitajska skupnost *par excellence* (Huang 2014c, xv). Tajvan je imel srečo, da je bil imun na veliko kulturno revolucijo (1966–1976) v celinski Kitajski. Na Tajvanu se je zato ohranila tradicionalna kitajska kultura, predvsem konfucijanske vrednote. V družbi se spoštujeta spodobnost in delovna etika. Iz tega razloga je bil članek v tedniku *New Weekly* [Novi tednik], ki izhaja v kitajskem mestu Guangzhou (廣州市), z naslovom »Najlepša pokrajina Tajvana so ljudje« tako priljubljen, da je bil julija 2012 ponatisnjen v 120.000 izvodih. Čeprav si nekatere politične osebnosti na Tajvanu prizadevajo za »desinizacijo« in združbe goljufov v zadnjih letih delujejo dan in noč, valovi, plima in oseka ne morejo spremeniti sestave vode v morju.

6 Gre za štiri temeljna dela konfucijanstva: *Lunyu* 論語 [Razprave], *Mengzi* 孟子 [Mencij], *Da xue* 大學 [Veliki nauk] in *Zhong yong* 中庸 [Nauk o sredini] (op. prev.).

Kako bi se lahko med ljudmi oblikovala prenovljena konfucijanska zavest – ali bi to pomenilo predvsem ponovno prebujenje in preimenovanje tradicije ali pa bi zahtevalo razvoj povsem nove konfucijanske zavesti?

Konfucijanstvo je starodaven in večdimenzionalen intelektualni in kulturni sistem. Zgodovinsko gledano je konfucijanstvo v cesarski Kitajski igralo tri glavne vloge, in sicer (a) konfucianizem kot ortodoksna politična ideologija od zgodnje dinastije Han 漢, (b) konfucijanstvo kot glavna filozofija med intelektualci in učenjaki ter (c) konfucijanstvo kot način življenja med navadnimi ljudmi. Konfucijanstvo je bilo tisto, ki je ljudem nudilo zavetje v vzponih in padcih zgodovine pred 20. stoletjem na Kitajskem.

Če se ozremo v prihodnost, se zdi uresničljivo, da se bo med ljudmi oblikovala prenovljena konfucijanska zavest. Ta nova konfucijanska zavest se lahko razvije iz osnovnega pogleda na človeka in svet. To ponovno prebujenje bo verjetno pomenilo spremembo v veliki konfucijanski tradiciji. Ne gre za povsem novo konfucijansko zavest. Po Konfuciju in Menciju *biti človek pomeni biti človečen*. Novi konfucijanski humanizem, ki se ponovno prebuja iz te konfucijanske tradicije, je lahko še posebej primeren za zdravljenje bolezni našega stoletja.

Bistvo konfucijanskega humanizma je bila nekakšna »filozofija moralne subjektivnosti«. Konfucijeva »filozofija moralne subjektivnosti« je vsebovala tri teze, in sicer: (a) ljudje so moralni subjekti, ki so svobodni dejavniki delovanja, (b) človeška zavest ohranja avtonomijo in je izvor vrednostne zavesti ter (c) ljudje so moralne osebe in lahko s svojimi neskončnimi duhovnimi vadbami razumejo mandat neba (*tianming* 天命), ki je »moralni univerzum«. Zato je mogoče doseči nekakšen »homokozmični kontinuum«.

Prav ker so bile oči konfucijanskih humanistov v Vzhodni Aziji uprte v vsakdanje življenje v tem vsakdanjem svetu, sta se tu posebej razvili »relacijska subjektivnost« in družbena etika (Rošker 2023). Vendar pa to ne pomeni, da imajo ljudje v konfucijanski tradiciji »enodimenzionalen« obstoj. Nasprotno, ljudje v konfucijanskem humanističnem mišljenju so bili »večdimenzionalni« in so lahko postali sposobni komunicirati ali rezonirati z »najvišjo stvarnostjo«. Vse tri določujoče fasade konfucijanskega humanizma so bile globoko zasidrane v Mencijevem pojmovanju ljudi. Zdi se torej upravičeno trditi, da je bil Mencij glavni arhitekt konfucijanskega humanizma.

Mencijevo pojmovanje ljudi lahko opazujemo v štirih perspektivah: (a) ljudje so obdarjeni z moralnim instinktom, pretežno »prirojenim znanjem« (*lian-gzhi* 良知) in »prirojeno sposobnostjo« (*liangneng* 良能); (b) zavest (srčna zavest; *xin* 心) ima univerzalnost in prednost; (c) zavest je izvor vrednostne

zavesti; (d) zavest je sposobna razumeti mandat neba. Ključna beseda Mencijevega humanizma je »*postajati*«, in ne »*biti*«. ⁷

Jedro konfucijanskega humanizma je bila torej človeška zavest. Glede funkcij zavesti v konfucijanskem humanizmu lahko dalje ugotovimo dvoje. (a) Dejavnosti zavesti so opredeljevale »sebstvo«. Teorija, ki so jo zagovarjali konfucijanski humanisti, se je tako glasila: »Moralnost je prirojena, kar pomeni pristopati k zavesti z razmišljanjem o človeški naravi« (*renyi neizai, ji xin jian xing* 仁義內在，即心見性) (Mou Zongsan 2020, 57). ⁸ »Jaz« v vzhodnoazijskih konfucijanstvih ni bil »razdeljeni jaz«, kakršnega je analiziral William James (1842–1910) (James 1909, 139–56). »Jaz« v konfucijanskem humanizmu je namesto tega »tripartitni jaz« (Raphals 2023, 208), ki združuje zavest, telo in duha v harmonično celoto. Ključna beseda v pojmu »jaza« konfucijanskih humanistov je bila »kontinuum«, ne »prelom« ali »delitev«. (b) Prostor, ki ga je razgrnila človeška zavest, je neomejen. Konfucijanski humanisti so vztrajali, da kultiviranje sebstva vodi k ureditvi družine in pomiritvi sveta. Prostor za kultivacijo samega sebe pa se je nenehno izgrajeval in širil. (Lewis 2006, 1).

Konfucijanski humanizem je bil najboljša manifestacija tega, kar sem nedavno imenoval »duhovno konfucijanstvo«. Kot sem že prikazal, »v primerjavi s političnim konfucianizmom, ki se ukvarja z umetnostjo politike, duhovno konfucijanstvo poziva k radikalni vrnitvi k osnovam, in sicer k preoblikovanju samega sebe kot temelju in izhodišču za preoblikovanje sveta. Na ta način je duhovno konfucijanstvo orientacijska filozofija, ki se ukvarja s funkcijami spoznavanja (človeške narave), očiščevanja, nauka ter privajanja samemu sebi, tako kot druge filozofije samokultivacije stare Kitajske, Grčije in Indije« (Huang 2025; primerjaj Gowans 2021, 18). V 21. stoletju se materialna kultura razvija z neverjetno hitrostjo, vendar na račun duhovne. Duhovno konfucijanstvo, ki se kaže v konfucijanskem humanizmu, usmerjenem v samokultivacijo in preseganje samega sebe, pa je lahko izhod iz velikanskih težav človeštva v 21. stoletju in naprej.

Zgoraj omenjeni konfucijanski humanizem je v našem stoletju nemirov še posebej aktualen. Konfucijansko humanistično razmišljanje izhaja iz kulture zavesti ter poudarja nauk o homokozmičnem kontinuumu in temeljno vrednoto »sočlovečnosti« (*ren* 仁, dobrotljivost). Vse te temeljne vrednote pa lahko ustvarijo filozofijo intersubjektivnosti, ki bi lahko ozdravila bolezni naše dobe.

⁷ Te točke sem ponazoril drugje, glej Huang 2024.

⁸ Glej tudi opombo 10.

Kateri so po vašem mnenju nekateri vidnejši (ali omembe vredni) vplivi konfucijanskega preporoda (v kateri koli obliki) na sodobne vzhodnoazijske družbe z vidika odnosa med posameznikom in družbo?

Vaše vprašanje se dotika enega od glavnih izzivov, s katerimi se konfucijanska tradicija spopada v 21. stoletju. Jedro vašega vprašanja je v veliki meri povezano z naslednjim vidikom: kako ohraniti dinamično ravnovesje med svobodo posameznika na eni strani in družbenim redom na drugi. To vprašanje je postalo zelo očitno v letih pandemije (2019–2022), zlasti v Ameriki in Evropi. Neki učenjak je tako dejal, da morajo Američani, da bi se lahko spopadli z izzivom pandemije, opustiti pretirani individualizem (Müller 2020). Poleg tega se napetost med »svobodo« in »redom« nanaša na interakcijo med »posameznikom« in »družbo«. Konfucij (551–479 pr. n. št.) in Mencij (371–289? pr. n. št.) imata veliko povedati o tem pomembnem vprašanju.

V svoji knjigi z naslovom *Poglabljena proučitev Konfucija in Mencija* [Shenkou Kongmeng 深入孔孟] (Huang 2022, 271–6) sem pokazal, da Mencijev odlomek o »Razumevanju besed in gojenju qi« [Zhiyan yangqi 知言養氣] obravnava razmerje med »svobodo« in »nujnostjo« ter med »posameznikom« in »družbo«, ki ju omenjate. Najprej si podrobneje oglejmo odlomek iz *Mencija*, ki se glasi takole:

Gongsun Chou je dejal: »Če bi vam, mojster, dodelili položaj, višji od položaja glavnega ministra v državi Qi, na ta način pa bi vam uspelo udejanjiti pot (*dao* 道), ne bi bilo nič čudnega, če bi vam uspelo doseči prav toliko kot vodjam fevdalnih gospodov ali celo samemu kralju. Če bi se to zgodilo, ali bi to v vaših mislih povzročilo vznemirjenje?«

»Ne,« je odvrnil Mencij. »Od mojega štiridesetega leta dalje se mi zavest ne vznemirja več.«

»V tem primeru daleč prekašate Meng Bena.«

»To ni težko. Gaoziju je to uspelo še pri še nižji starosti kot meni.«

»Ali obstaja način, kako doseči tak uspeh?«

»Obstaja. Beigong You je svoj pogum gojil tako, da ni nikoli pokazal ponižnosti ali dovolil, da bi ga kdo prelisičil. Če je popustil le za malenkost, je bilo to zanj enako ponižujoče, kot če bi ga pretepli na tržnici. Nič bolj ne bi sprejel žalitve od princa z deset tisoč vozovi kot od reveža. Enako hitro bi z mečem prebodel kneza kot običajnega človeka. Ni spoštoval ljudi in je vedno vrnil vse, kar je bilo slišati na njegov račun. Meng Shishe pa je o gojenju svojega poguma povedal naslednje: „Na poraz gledam

enako kot na zmago. Kdor naredi korak naprej šele, ko je enkrat ocenil sovražnika, in se vključi v boj šele, ko je že pretehtal svoje možnosti za zmago, preprosto pokaže strahopetnost zoper številčno premoč. Seveda ne morem biti zares prepričan o zmagi. Vse, kar lahko storim, je, da sem brez strahu.⁹ Meng Shishe je bil podoben Zengziju, Beigong You pa Zixiaju. Težko je reči, kateri od njiju je bil boljši, vendar je Meng Shishe trdno dojemal bistveno. Zengzi je nekoč dejal Zixiangui: »Ali občuduješ pogum? Nekoč sem od mojstra slišal o vzvišenem pogumu. Če človek pogleda vase in ugotovi, da je v zmoti, se mora od strahu zdrzniti, četudi je njegov nasprotnik le običajen človek. Če pa ugotovimo, da imamo prav, gremo lahko celo zoper tisoč ali deset tisoč ljudi.« Meng Shishejevo vzdrževanje *qi* 氣 je vredno manj od Zengzijevega trdnega dojemanja bistvenega.«

»Zanima me, ali mi lahko poveste kaj o zavesti, ki je ni mogoče vznemiriti, v vašem in Gaozijevem primeru.«

147

»Kot pravi Gaozi: »Če ne razumete besed (*zhiyan* 知言), se s tem ne obremenjujte v zavesti; in če ne razumete v zavesti, ne iščite zadovoljstva v svojem *qi*.« Prav je, da človek ne išče zadovoljstva v svojem *qi*, če v svoji zavesti ne razume. Vendar je napačno reči, da se ne bi smeli ukvarjati s tem v zavesti, kadar nam ne uspe razumeti besed. Volja (*zhi* 志) je poveljnik nad *qi*, medtem ko je *qi* tisto, kar napolnjuje telo. Kamor prispe volja, tam se *qi* zaustavi. Zato pa pravijo: »Obvladaj svojo voljo in ne zlorablaj svojega *qi*.«

»Če se, kot pravite, *qi* ustavi tam, kamor prispe volja, kakšen smisel ima potem govoriti: »Obvladaj svojo voljo in ne zlorablaj svojega *qi*.«

»Kadar je volja ovirana, premakne *qi*. Po drugi strani pa *qi*, kadar je oviran, prav tako premakne voljo. Spotikanje in hitenje vplivata na *qi*, vendar se to zares pokaže kot razbijanje srca.«

»Smem vprašati, katere so vaše odlike?«

»Razumem besede (*zhiyan*). Dobro skrbim za svoj prostrani *qi* (*yang wu haoran zhi qi* 養吾浩然之氣).«⁹

To je najčudovitejši odlomek v celotnem *Menciju*, odlomek, ki je postal splošno znan kot odlomek o »Razumevanju besed in gojenju *qi*«, odlomek z globokimi idejami in bogatim notranjim pomenom. V odlomku Gongsun Chou (公孫丑) sprašuje Mencija, ali bi se njegova srčna zavest (*xin* 心) premaknila ali vznemirila, če bi domneval, da lahko zasede pomemben položaj in se bodo s tem njegove politične ideje lahko udeležile. V kitajskih klasikih je starost

9 Prevod po nekoliko prirejeni različici prevoda v Lau 1984, 2A: 2, 55–7.

štirideset let veljala za ključno točko v človekovem življenju: »Pri štiridesetih sem se osvobodil dvomov (*huo* 惑)« (Lunyu s. d., 2/4). Veliki neokonfucijanski sintetizator Zhu Xi (1130–1200) je Konfucijeve besede komentiral tako: »Ko nima niti najmanjšega dvoma o tem, kako bi stvari morale biti (*suo dangran* 所當然), takrat lahko človek v vseh zadevah ravna v skladu (*shou* 守) z razsvetljenostjo spoznanja« (Zhu Xi 2016a, 71). Nekateri komentatorji menijo, da pismenka »*huo* 惑« pomeni »*dong* 動«, se pravi, da dejansko pomeni vznemiriti se pod vplivom zunanjega sveta. Poleg tega je Gongsun Chou vprašal tudi, ali obstaja metoda za ohranjanje »srčne zavesti, ki je ni mogoče vznemiriti (*budong xin* 不動心)«. Mencij mu je odvrnil, da takšna metoda obstaja, ter kot primer navedel razlike med Beigong Youjem in Meng Shishejem (孟施舍), nadalje pa zatrdil, da je tudi metoda gojenja hrabrosti, ki jo je uporabljal slednji, v poglavitnih točkah blizu tisti prvi.

Mencij je dodatno pojasnil: »Prav je, da ne iščemo zadovoljstva v svojem *qi* 氣, če ne razumemo v svoji zavesti. Napačno pa je reči, da se ne bi smeli obremenjevati v zavesti, kadar ne razumemo besed.« Prav je, da kadar nekoga poslušamo, pa ne razumemo, kaj pravi, potem ne iščemo pomena in ga ne raziskujemo v *qi*. Neprimerno pa je, da takrat, ko ne razumemo besed drugega, ne iščemo razumevanja v svoji zavesti (*xin* 心). Kajti »volja (*zhi* 志) je poveljnik nad *qi*, medtem ko je *qi* tisto, kar napolnjuje telo. Kamor prispe volja, tam se *qi* zaustavi.« Volja (*zhi* 志) je »tisto, čemur sledi zavest« (*xin zhi suo zhi* 心之所之), medtem ko je »zavest« (*xin* 心) gospodar, ki mu sledi *qi*. Mencij je zato zagovarjal način negovanja poguma, torej, da svojo pot začnemo z gojenjem zavesti (*xin* 心). Za Mencija je največja odlika gojenja poguma »razumevanje besed in gojenje svojega prostranega *qi*« (*wo zhi yan, wo shan yang wu haoran zhi qi* 我知言, 我善養吾浩然之氣). Ko človek postane dober v gojenju prostranega *qi*, lahko razume besede drugih ljudi. Ta Mencijev argument vključuje tudi vprašanje »svobode« in »nujnosti« v človekovem življenju, hkrati pa se dotika odnosa med »posameznikom« in »skupnostjo«.

Ključni pojem zgoraj obravnavanega odlomka iz *Mencija* je pojem *qi* 氣. Benjamin I. Schwartz (1916–1999), priznani harvardski učenjak 20. stoletja, je zapisal, da je *qi* poseben pojem kitajske kulture, ki ima kitajske kulturne značilnosti in ga ni mogoče prevesti v noben zahodni jezik (Schwartz 1985, 179–84). Pojem *qi* je prisoten na vseh področjih kitajske kulture; kitajske slike si prizadevajo za »resonanco *yun* in vitalnost *qi*« (*qiyun shengdong* 氣韻生動); v svojem pisanju si kitajski prozaisti prizadevajo za »prefinjenost in jasnost *qi*« (*wenqi tongchang* 文氣通暢); pri govorjenju so Kitajci posebej pozorni na »besede, ki združujejo *qi* in milino« (*ci he qi wan* 辭和氣婉); v tradicionalni kitajski medicini zdravnik opazuje, posluša, poizveduje in se dotika, da bi s

»šestimi *qiji*« (*liu qi* 六氣) pojasnil »šest bolezni«; starodavni Kitajci so opazovali »meglo« (*yunqi* 雲氣, dobesedno »oblak *qi*«), da bi napovedali dobro in slabo usodo; preden so stari Kitajci uporabljali orožje, so morali imeti vojaki »izostren *qi*« (*liqi* 利氣) oziroma »razširjen *qi*« (*yanqi* 延氣); Mencij je govoril o »gojenju prostranega *qi*«, Xunzi (荀子, 298–238 pr. n. št.) pa o »upravljanju *qi* in gojenju srčne zavesti« (*zhiqi yangxin* 治氣養心).

V tradicionalni kitajski miselnosti se človeško telo (*shenti* 身體) obravnava kot nepopolno. Edina možnost, da se naše telo približa popolnosti ali jo doseže, je, da njegove organe vodi podskupina organov, zlasti glava ali zavest, ali pa da telo omejujejo zunanje sile (na primer pravila lepega vedenja). Za to, da se »telo« iz nepopolnosti približa popolnosti, je ključnega pomena prav *qi* 氣, in sicer tako, da se tekoči in spreminjajoči se *qi* poveže s človeškim *xin* 心 (zavestjo) ter *xing* 形 (telesnostjo), kar človeškemu telesu omogoča, da tvori celovito enoto. V 17. stoletju je mojster japonske šole *kogaku* (古學, starodavno učenje) Itō Jinsai (伊藤仁齋, 1627–1705) interpretiral Mencijevo razpravo o gojenju lastnega prostranega ali »nočnega *qi*« (*yeqi* 夜氣) in ta prostrani *qi* opisal kot »enotno tvorno polje *ki*« (*ichigenki* 一元氣), ki se razteza med nebom in zemljo« (Itō 1901, 11). Pozneje pa je učenjak šole *yōmeigaku* 陽明學 (japonski yangmingizem) iz 19. stoletja Yamada Hōkoku 山田方谷 (1805–1877) pripomnil: »Nebo, zemlja in deset tisoč stvari so ena sama velika [sfera] *qi*« (*ichidaiki* 一大氣)« (Yamada 1902, 6). Teoretično podlago tovrstnih teorij *qi* pa pravzaprav najdemo v teoriji medsebojne povezanosti »teles« in »zavesti« v starodavni kitajski medicini.

Zgoraj obravnavani odlomek iz *Mencija* tako vsebuje štiri ključne ideje. Te so:

- (1) *Zhiyan* 知言 »razumevanje besed«: Mencij je menil, da »zavest določa besede« (*yi xin ding yan* 以心定言), Zhu Xi pa je ta stavek razlagal kot določanje »besed« (*yan* 言) z »načelom« (*li* 理). Dejal je: »Poznavanje besed je poznavanje načela (*zhi yan, zhi li ye* 知言, 知理也)« (Zhu v Li 2002, 1708). V *Zaupnih pogovorih mojstra Zhuja* (*Zhuji yulei* 朱子語類) je Zhu še zapisal:

Poznati besede je popolnoma enako kot raziskovati stvari (*gewu* 格物) in širiti znanje (*zhizhi* 致知). Če človek ne razume besed, potem tudi ne bo mogel prepoznati različnih pokvarjenosti, nenormalnosti, laskanj in izmikanj, s katerimi se srečuje v kraljestvu pod nebom. Če želimo prakticirati sočlovečnost, a ne poznamo njenih nečloveškosti, in če jo želimo narediti pravično, ne da bi poznali njeno nepravičnost – kako naj torej kopičimo pravičnost, da bi vzgojili svoj prostrani *qi*? (Zhu v Li 2002, 1732)

Ker je Zhu razlagal Mencijev nauk o moralnem ravnanju z vidika intelektualne dejavnosti, se je pojavilo veliko neskladje med njegovim in Mencijevim prvotnim razumevanjem moralnosti. V velikih intelektualnih tradicijah Vzhoda in Zahoda vedno obstajajo določene napetosti med intelektualnim naporom in moralno kultivacijo. Pomembni primeri so: »spoštovanje moralne narave« (*zun dexing* 尊德性) in »zasledovanje poti znanja« (*dao wenxue* 道問學) iz *Nauka o sredini* ali pa »molitev« in »branje svetih spisov« v krščanski tradiciji ter dolgotrajne razprave o prednosti »širokega poslušanja« (*guangwen* 廣聞) pred »kultiviranjem zavesti« (*xiuxin* 修心) v budistični tradiciji. Ko je Zhu razlagal nauk o kreposti skozi pojem intelektualnega napora, se je močno oddaljil od predhodnih naukov Konfucija in Mencija, čeprav je hkrati ostajal zvest lastnim načinom razmišljanja.

- (2) *Sishi budong xin* 四十不動心 »Pri štiridesetih letih se [moja] zavest ne vznemirja«. Ta stavek pomeni, da ima »zavest« svojo avtonomijo in spontanost, zato ne potrebuje zunanjih entitet, ki bi jo vodile in usmerjale. Konfucij je dejal: »Pri štiridesetih letih sem se osvobodil dvomov,« Mencij pa: »Moja zavest se od štiridesetega leta dalje ne vznemirja več.« Tako sta oba menila, da je štirideset let ključna starost v človekovem življenju, ter poudarjala, da bi moral človek, ko doseže takšno starost, že imeti zavest (*xin* 心), ki je ustaljena v svoji samostojnosti in spontanosti.
- (3) *Yong* 勇 »pogum«: Filozofi predqinskega obdobja, kot sta Konfucij in Mencij, so razlikovali med dvema vrstama »poguma« (*yong* 勇) – pogumom, ki se rojeva iz krvi in *qi* (*xueqi zhi yong* 血氣之勇), ter moralnim pogumom (*daode zhi yong* 道德之勇) – pri čemer so poudarjali urjenje drugega poguma pred prvim. Poleg tega so si vztrajno prizadevali, da bi s pomočjo moralnega razuma preoblikovali človekovo primarno vitalnost in tako preobrazili človeško življenje v mreže pomena, ki prekipnevajo od vitalnosti.
- (4) *Yang* 養 »negovati«: Najprej je treba poudariti, da ima znak »yang 養« tako svoj tradicionalni kot sodobni pomen. Tako na primer slovar *Erya* pravi: »Yang 養 je *yi* 頤 (kultivirati), *yi* 艾 (kositi) in *yu* 育 (vzgajati)« (Guo Pu in drugi s. d., 55). V »Komentarijih k razlagi diagramov« [Shuoguazhuan 說卦傳] v *Knjigi premen* beremo: »Kun 坤 je zemlja, ki hrani nešteto stvari (*yang* 養)« (Gao Heng 1979, 613). V *Knjigi zgodovine* piše: »Upravljati pomeni zagotavljati ljudem preživetje (*yang min* 養民)« (Kong Anguo in Kong Yingda s. d., 89). *Knjiga pesmi* vsebuje naslednji verz: »Preživljati čas v pozabi (*zun yang shi hui* 遵養時晦)« (Mao Heng in drugi

s. d., 1610). In končno, v *Razpravah* lahko preberemo stavek: »Danes za človeka biti sinovski ne pomeni nič drugega kot to, da je sposoben staršem zagotoviti hrano (*yang* 養)« (prev. po Lau 1979, 2:7, 13). V vseh teh primerih znak *yang* pomeni »hraniti, rediti« ali »biti sposoben nahraniti«. Vendar je v Mencijevih besedah »*yang wu haoran zhi qi* 養吾浩然之氣« isti znak uporabljen v novem, inovativnem smislu, in ne v tradicionalnem pomenu besede. Mencij je besede »*haoran zhi qi* 浩然之氣« opisal tudi takole:

Težko ga je pojasniti. Takšen *qi* je obsežen in neomajen v najvišji meri. Če ga negujemo (*yang* 養) z integriteto ter mu na pot ne postavljamo ovir, bo zapolnil ves prostor med nebom in zemljo. To je *qi*, ki odgovarja pravičnosti in poti (*dao* 道). Če mu to dvojje odvezamo, bo stradal. Rodi se iz nakopičene pravičnosti, nemogoče si ga je prilastiti le z njenim občasnim izkazovanjem. Kadar človek ravna na način, ki ne ustreza standardu, ki si ga je postavil v zavesti, bo [*qi*] stradal. (prev. po Lau 1984, 2A:2, 57)

151

Na tem mestu lahko navedemo tri ugotovitve. Prvič, *qi* mora ustrezati pravičnosti in *dao* 道, sicer bo usahnil; biti mora »nakopičena pravičnost«, in ne nekaj, kar je mogoče prevzeti od zunaj. Tu Mencij uporablja »*yang* 養« v smislu moralnega kultiviranja, in ne kot »*yang* 養« v smislu materialnega jesti in piti.

Drugič, Mencijevo pojmovanje »negovanja *qi*« je zagnalo »notranji obrat« ideje pojma »*yang*« in osvetlilo pojmovanje funkcionalnosti v konfucijanski filozofiji telesa. Mencij je zagovarjal idejo preobrazbe naravnega, fizičnega človeškega življenja s humanistično racionalnostjo, pri čemer je *qi* v fiziološkem smislu spremenil v »prostrani *qi*« z vsebino humanistične racionalnosti. Iz istega razloga je »gojiti *qi*« enako »gojiti zavest« ali, kot pravi Mou Zongsan, ta »zavest« (*xin* 心) ni »zavest spoznavanja« (*renshixin* 認識心), temveč je »moralna zavest« (*daodexin* 道德心).

Tretjič, delovanje *yang* 養 je način ali postopek, ki ga opredelujeta poslušnost in pridobivanje, to je postopek usposabljanja zavesti sočlovečnosti in pravičnosti za »kopičenje pravičnosti« z »gojenjem *qi*«. Glede tega, kaj sledi gojenju *qi*, pa obstaja nauk o telesni popolnosti ali »izpolnitvi telesa« (*jianxing* 踐形). V zvezi z implikacijami nauka o »izpolnitvi telesa« je Mencij trdil: »Naša telo (*xing* 形) in polt nam je dalo nebo. Le modrec pa lahko svojemu telesu da popolno izpolnitev (*jian* 踐)« (prev. po Lau 1984, 7A:38, 281). Človeško telo nam da nebo (narava), modrec pa lahko svoj zunanji videz neguje in spremeni s pomočjo svojega duha. Mencij je zato nadalje trdil, da »sočlovečnost, pravičnost, obredna spoštljivost in modrost koreninijo v njegovi zavesti in se

kažejo na njegovem obrazu ter mu dajejo uglajen videz. Kažejo se tudi na njegovem hrbtu in se razširijo na njegove ude, zaradi česar bo njegovo sporočilo razumljivo brez besed» (prev. po Lau 1984, 7A:21, 271). Že v zgodnji fazi je tovrstna moralna zavest ukoreninjena v zavesti srca, pozneje pa se lahko izrazi navzven, tako da se kaže v fizičnem videzu posameznikovega obraza, hrbta in štirih udov. Mencij meni, da lahko človeško življenje razdelimo na tri glavne ravni: »zavest«, »qi« in »telo«. Tako se gojenje zavesti, to je »gojenje prostranega qi«, kaže v telesni izpolnitvi (*jianxing* 踐形). Z drugimi besedami, fizično telo predstavlja vmesnik, na katerem poteka stik med »jazom« in »svetom« – je nosilec našega duha.

Mencijev nauk o »razumevanju besed in gojenju qi« poudarja integrativno vitalnost, ki kot pojav sledi popolni racionalizaciji fizičnega človeškega življenja. Fiziološka vadba in dejavnost sta pod vodstvom našega razuma (volje). Kot taka naša telesna dejavnost pripada tako naravnemu svetu, ki vsebuje pomen, kot tudi kulturnemu svetu, ki ustvarja smisel in pomen. Poleg tega pa je Mencij qi pripisal tudi etične konotacije. Če povzamemo, teorija »gojenja qija« (*yangqi* 養氣) potrjuje hipotezo Josepha Needhama (1900–1995), ki pravi, da je posebna značilnost starodavne kitajske misli pozicija »organizma« (Needham 1956, 286–7).

Iz tega razloga je Mencijeva teorija »razumevanja besed in gojenja qi« sodobno pomembna, zlasti za odnos med posameznikom in družbo v 21. stoletju. Konfucij in Mencij sta razmišljala o odnosu med posameznikom in družbo v svetu »organizma«. V svetu konfucijanske misli je preoblikovanje družbe temeljilo na preoblikovanju samega sebe in se je z njim tudi začelo. Zdi se, da ne pretiravamo, če rečemo, da konfucijansko-mencijanska teorija odnosa med seboj in drugimi lahko pomembno vpliva na konfucijanski prepoved v sodobni Vzhodni Aziji in svetu.

Ali menite, da bi lahko konfucijanstvo zaradi vse večjega kulturnega in političnega vpliva Vzhodne Azije pridobilo na svetovnem pomenu? Če je tako, kako bi lahko ta premik vplival na konfucijanske študije ali preoblikoval sodobni konfucijanski projekt? Ali bi ponovna kalibracija moči omogočila konfucijanstvu v vseh njegovih oblikah, da bi pridobilo večjo globalno veljavo?

Preden se dotaknem globalnega pomena konfucijanstva v 21. stoletju, bi rad podal dve uvodni pripombi glede narave konfucijanstva. Prvič, glede na zgodovinsko ozadje svojega časa je bil Konfucij hudo »revolucionaren«. Izraz *junzi* 君子, na primer, se je pred Konfucijem uporabljal v kontekstu družbenega položaja ter se nanašal na kralja, princa, moža ali ljubimca. Konfucij je bil tisti,

ki je ta isti izraz uporabljal v moralnem kontekstu za označevanje moralno »plemenite osebe«. Konfucij je svoje učence spodbujal, naj s samopreobrazbo postanejo takšna »plemenita oseba«. Poleg tega je Konfucij, ko je odločno razglasil svojo doktrino o »izobrazbi za vsakogar«, praktično sprožil veliko revolucijo v izobraževanju.

Drugič, Konfucij je ostro napadal *status quo* svojega časa ter predstavil svoj »konfucijanski projekt«, ki je bil komaj zamisljiv in je dvigal obrvi (Yü 2004, 388–407¹⁰). Ko so se Konfucij in njegovi privrženci dovolj poglobili v probleme zavesti in sveta, je »konfucijanski projekt« postal univerzalno veljaven in je pridobil globalni pomen.

Skrbi vas, ali bi »ponovna kalibracija moči« omogočila konfucijanstvu v vseh njegovih oblikah, da bi se globalno bolj uveljavilo«. Kar imate pri tem v mislih, je morda »dejansko obstoječe konfucijanstvo«, kot pravi Torbjörn Lodén. »Dejansko obstoječe konfucijanstvo« se nanaša na »konfucianizem kot državno ideologijo v večjem delu zgodovine kitajskega cesarstva, pa tudi na njegovo uporabo kot orodja v rokah politikov danes«. Trenutno pa govorim o »duhovnem konfucijanstvu« (Lodén 2023, 61). Kot sem dejal, »duhovno konfucijanstvo v nasprotju s političnim konfucianizmom daje prednost problemu ,postati' pred problemom ,biti' in se pri razvijanju ,konfucijskega projekta' osredotoča na osrednjo konfucijansko idejo ,samokultivacije' (*xiushen* 修身). V primerjavi s političnim konfucianizmom, ki se ukvarja z umetnostjo politike, duhovno konfucijanstvo poziva k radikalni vrnitvi k osnovam, in sicer k preobrazbi samega sebe kot temelju in izhodišču preobrazbe sveta. Duhovno konfucijanstvo je usmeritvena filozofija, ki obravnava funkcije spoznavanja (človeške narave), očiščenja, doktrine in privajanja samemu sebi« (Huang 2025, v pripravi).

To duhovno razsežnost konfucijanstva so leta 1958 v svojem manifestu o kitajski kulturi in konfucijanstvu prepričljivo prikazali učenjaki modernega konfucijanstva (Tang Junyi in drugi 2000, 550–5), leta 2021 pa je bila to tudi tema manifesta, ki so ga razglasili trije skandinavski učenjaki (Kallio in drugi 2021). Na podlagi »duhovnega konfucijanstva« bom predlagal naslednje štiri teze, ki imajo lahko v 21. stoletju globalni pomen:

- (1) Transcendenca se najbolje manifestira v vsakdanjem življenju.
- (2) Preobrazba samega sebe je osredotočena na preobrazbo srčne zavesti.
- (3) Jaz, družba, država in svet tvorijo koncentrične kroge; zato se preobrazba sveta začne s preobrazbo samega sebe.
- (4) Smisel življenja je v osvetlitvi kulturnih vrednot.

¹⁰ Pojem se pojavi na strani 400.

(1) Kar zadeva prvo tezo, je treba poudariti, da sta tako Konfucij kot Mencij trdila, da je človeška narava izvirno dobra in da ima ta dobra narava transcendentalno osnovo. V Konfucijevem času so bile razlage o človeški naravi še razmeroma enostavne, saj so dejale le, da so si »ljudje po naravi blizu, razhajajo pa se zaradi ponavljajoče se prakse«, medtem ko smo v Mencijevem času že deležni natančnejšega filozofskega prikaza tega stališča – ali kot je to s svojimi besedami opisal Mou Zongsan (牟宗三, 1909–1995), teorije »prirojene moralnosti«, s katero »pristopamo k zavesti z razmišljanjem o človeški naravi« (*renyi neizai, ji xin jian xing* 仁義內在, 即心見性).¹¹ Mou je pri tem mislil, da sta vrednoti »sočlovečnosti« in »pravičnosti« prirojeni človeškim bitjem, kar posledično pomeni, da se človeška narava kaže skozi človeško »zavest« (*xin* 心). Na to je večkrat opozoril Mencij. Na primer, v *Menciju* je zapisano: »Organ zavesti lahko misli. Toda odgovor bo našel le, če bo razmišljal; v nasprotnem primeru ne bo našel odgovora. To je tisto, kar mi je dalo nebo« (prev. po Lau 1984, 6A:15, 239). V *Menciju* lahko dalje preberemo: »Ohranjanje zavesti in gojenje narave sta sredstvi, s katerima človek služi nebu« (prev. po Lau 1984, 7A:1, 265). Če povzamemo, imajo pogledi na človeka, ki jih vsebujeta Konfucijeva in Mencijeva misel, pravzaprav skupno izhodišče. Obe »utelešata neizmerni čudež apoteoze v vsakdanjih človeških odnosih« (*ti shenhua buce zhi miao yu renlun riyong zhi jian* 體神化不測之妙於人倫日用之間), kot pravi Xiong Shili (熊十力, 1885–1968) (Xiong Shili 1970, 67), hkrati pa trdita, da je transcendenco človeškega življenja mogoče prepoznati v vsakdanjosti življenja in da tvori kohezivno celoto z obrednostjo.

(2) Kar zadeva drugo tezo, da je »jaz« osrednji pojem v konfucijanskem pogledu na človeka, sta Konfucij in Mencij oba presodila, da je ključ do samopreobrazbe v človeški zavesti. Kot je trdil Mencij, je zavest osnova štirih kreposti, ki vključujejo sočlovečnost, pravičnost, obredno spoštljivost in modrost, zaradi česar lahko prav vsak posameznik postane kot modrostna kralja Yao (堯) ali Shun (舜). Pod površjem te misli se skrivata naslednji dve tezi: (1) Konfucij in Mencij sta zagovarjala nekakšen »moralni egalitarizem«; (2) vsak človek ima prirojene kalčke dobrote. Tako lahko trdimo, da sta bila tako Konfucij kot Mencij neozdravljiva optimista. Podobno so konfucijanski intelektualci preteklosti trdili, da tudi če bi bila nebo in zemlja popolnoma zavita v temo, bi v prihodnosti neizogibno prišel dan, ko bo spet posijalo sonce. Konfucij je

11 Mou Zongsan je v svoji knjigi *Značilnosti kitajske filozofije* [*Zhongguo zhaxue de tezhi* 中國哲學的特質] poudaril, da je »osrednja ideja pristopa, ki ga predstavlja Mencij, pojem 'prirojene moralnosti' (*renyi neizai* 仁義內在), to pomeni pristopati k zavesti za razmislek o človeški naravi. Mencijevo vztrajanje pri stališču, da je moralnost lastna človeški zavesti, bi tako lahko imenovali tudi 'pristopati k zavesti, z namenom razmišljati o človeški naravi (*ji xin jian xing* 即心見性)', torej govoriti o notranji naravi s pomočjo zavesti« (Mou Zongsan 2020, 57).

govoril o »kultiviranju samega sebe iz spoštovanja« (*xiuji yi jing* 修己以敬), »kultiviranju samega sebe za pomiritev drugih« (*xiuji yi an ren* 修己以安人) in »kultiviranju samega sebe za pomiritev ljudi« (*xiuji yi an baixing* 修己以安百姓) (prev. po Lau 1979, 14:42, 147). Konfucijanski intelektualci so verjeli v enotnost telesa in zavesti, zato so »kultiviranje telesa« (*xiushen* 修身) enačili s kultiviranjem zavesti ter zagnali »konfucijanski projekt« »upravljanja države« in »pomiritve sveta« na podlagi »samokultivacije« in »upravljanja lastnega gospodinjstva«. Vendar se lahko vprašamo: zakaj Konfucijev in Mencijev moralni egalitarizem ni mogel izboljšati dvatisočletne zgodovine avtorskih režimov v cesarski Kitajski? Z drugimi besedami, zakaj se konfucijanski moralni egalitarizem ni mogel spremeniti v politični egalitarizem?

Na to vprašanje lahko odgovorimo na naslednji način. Moralni egalitarizem, ki sta ga zagovarjala Konfucij in Mencij, je spadal v intelektualno domeno, medtem ko je dolga tradicija političnega avtoritarizma, ki se je na Kitajskem ohranila od prvega cesarja Qina 秦 dalje, spadala v domeno političnega sistema. Čeprav sta intelektualna in politična domena medsebojno povezani, pa sta dejansko medsebojno še vedno ireduktibilni; še vedno imata vsaka svojo logiko delovanja, tako da »političnega« in »intelektualnega« področja ni mogoče popolnoma zreducirati v eno.

Poleg tega je v poteku tako imenovanega konfucijanskega projekta še en problem, ki ga je vredno razmisliti. »Samokultivacija« (*xiu ji* 修己) je področje, ki ga je mogoče nadzorovati z močjo lastne volje, ker spada v notranjo sfero, medtem ko so pojmi, kot sta »pomiritev drugih« (*anren* 安人) in »pomiritev ljudi« (*an baixing* 安百姓), del zunanje sfere. V praktičnem delovanju se vidiki zunanjega področja običajno ne spreminjajo v skladu z vidiki notranje sfere. Čeprav je to vprašanje upravičeno, bi Konfucij in Mencij morda odgovorila na naslednji način. Dokler si bo vsak človek prizadeval za »samokultivacijo«, bosta celotna družba in celoten narod stopila na pot mirne vladavine. Oba misleca sta namreč trdila, da preobrazba sveta izhaja iz preobrazbe »samega sebe«.

Konfucij in Mencij sta prav tako poudarjala, da mora preobrazba »samega sebe« vključevati »gojenje *qi*«, to je »gojenje zavesti«, saj se konfucijanski pojem »prostranega *qi*« ujema tako s »pravičnostjo« kot s »potjo«. V zadnjih nekaj tisoč letih so si vsi kitajski intelektualci prizadevali za pomiritev »zavesti«. V pesmi Su Shija (蘇軾, 1037–1101) lahko tako preberemo: »Mirno prebivati v zavesti, tu je moja domovina« (Su Shi 2002, 579). V pesmi Zhu Xija (朱熹, 1130–1200) beremo: »Vstopanje in izstopanje iz zavesti brez določenega časa« (Zhu Xi 2002, 284). Wang Yangming (王陽明, 1472–1529) pa je zapisal:

»V svoji zavesti sami imam svetleči mesec« (Wang v Wu 1992, 792–3). Konfucijanci tako vsi verjamejo, da je naša »zavest« ključna za samopreobrazbo.

(3) Kar zadeva tretjo tezo, sta oba očeta kitajskega konfucijanstva trdila, da prehod od »jaza« k družbi, državi ali k celotnemu svetu poteka kot razvoj v koncentričnih krogih. Ta misel vsebuje nekaj ključnih predpostavk, o katerih je vredno razmisliti.

Prvič, po Zhu Xievi razlagi sta Konfucij in Mencij priznavala pojem razslojene ljubezni (*ai you chadeng* 愛有差等), hkrati pa sta zagovarjala, da se nje-
no »udejanjanje začne pri lastnih starših« (*shi you qin shi* 施由親始) (Zhu Xi 2016b, 365–6). Teza, da ima »ljubezen sloje«, je citat iz *Mencija*, v katerem filozof očita mohističnim učenjakom njihovo kritiko konfucijanstva – slednjo pa kljub temu še vedno lahko štejemo za dober komentar na konfucijanstvo. Mohisti so trdili, da je konfucijanska etična misel močno nagnjena k temu, da si načelo »nenadomestljivosti« jemlje za pomembnejše od načela »nado-
mestljivosti«. Ko sta na primer Mencij in Taoying (桃應) razpravljala o vprašanju ravnanja cesarja Shuna kot sina neba, če bi njegov oče, Gu Sou (瞽叟), ubil človeka, je Mencij dejal, da bi se moral Shun po aretaciji svojega očeta odpovedati položaju in oblasti, vdreti v zapor, osvoboditi očeta ter skupaj z njim pobegniti na obalo. Nato bi moral skrbeti za svojega očeta in tam živeti srečen in zadovoljen do konca svojih dni. Mencijeva trditev je bila utemeljena z naslednjim argumentom. Kot spoštljiv sin bi lahko poslušnost in služenje očetu opravljal le Shun, vladanje kraljestvu pa bi lahko prevzela tudi katera koli druga sposobna oseba, ki bi ga nadomestila. Mencij je menil, da ima načelo »nenadomestljivosti« prednost pred načelom »nadomestljivosti«, in sicer načelom, da je treba članom iste krvne linije dati prednost pred tistimi, ki niso iz iste krvne linije. V svojih razpravah o družini in družbi so konfucijanci menili tudi, da je »čustvo« (*qing* 情) bistveno nadrejeno redu »razuma« ali *li* 理. Čeprav so konfucijanci zagovarjali stališče, da je treba nadzorovati svoja čustva in želje, hkrati niso dopuščali brezsrčnosti, brezbrčnosti ali neusmiljenosti.¹² Konfucijanci so trdili, da se ne bi smeli ukvarjati s »sklepanjem« (*li* 理), če zato opustimo »praktičnost« (*shi* 事). Ko so govorili o razumu (*li* 理), so tako vedno govorili z nežnostjo in iskrenostjo, čeprav so včasih, da bi ga razložili, uporabljali zapletene besede. Uporabljali so »primerjavo« (*bi* 比) in »stimulacijo« (*xing* 興), da bi pokazali, da gredo naši »namenji« (*yi* 意) onkraj »besed«

12 To stališče je bolje pojasnil Qian Mu: »V kitajski konfucijanski misli je glede celotnega človekovega življenja veliko večji pomen pripisan 'čustvenemu' kot 'razumskemu' delu. [...] Konfucijanski diskurz o človeškem življenju poudarja nadzor nad svojimi željami, pomanjkanje želja ali celo biti brez želja. Nikakor pa ne dopušča pomanjkanja čustev, izbrisa čustev ali celo brezčustvenosti« (glej Qian Mu 1994–1998a, 14).

(*yan* 言) ali pa besedam celo sledijo. Zaradi tega so bili v tradicionalni kitajski misli najbolj razviti analogno sklepanje, korelativno mišljenje in razmišljanje z metaforo. Konfucijanec je dobro vzgojen in z ljudmi ravna vljudno, da bi jih tako ganil s »čustvi« (*qing* 情) in ne da bi druge presegel z »razumom« (*li* 理). V konfucijanski tradiciji je zato najbolj napredovala etična misel, medtem ko je epistemologija v razvoju nekako zaostajala. Med konfucijanskimi »petimi odnosi« (*wulun* 五倫) so jezuitski misijonarji, ki so prišli na Kitajsko v 16. stoletju, namenjali posebno pozornost enemu, in sicer odnosu med prijatelji ali tovariši. Mencij je govoril o »prijateljstvu z nekom zaradi njegove kreposti« (*you ye zhe, you qi de ye* 友也者, 友其德也) (glej Lau 1984, 207), medtem ko je Konfucij zagovarjal stališče, da ne bi smeli »sprejeti za prijatelja nikogar, ki ni tako dober kot mi sami« (*wu you buru ji zhe* 無友不如己者), kjer »ru 如« pomeni »biti podoben« (*si* 似) komu (prev. po Lau 1979, 1/8, 5). Ta »ni kot jaz« ali »ni tako dober kot jaz sam« (*buru ji* 不如己) se ne nanaša na družbeni položaj ali moč, temveč na moralno integriteto in vzgojo človekovega značaja. Na ta način pa nam Konfucij in Mencij razkrivata, da bi moralo sklepanje prijateljev temeljiti na spodbujanju človekove moralnosti.

Kar pa zadeva probleme političnega upravljanja, sta oba konfucijanska mojstra visoko cenila idejo »moralne vladavine«. Konfucijeva izjava, da bi »Yongu lahko dodelili sedež, obrnjen proti jugu«, se je tako sčasoma razširila v Mencijev politični ideal »kraljevske poti« (*wangdao* 王道). V opisu slednje se njegov politični zorni kot precej približuje temu, kar je sodobni zahodni jezikoslovec George Lakoff opisal kot »model vzgojnega starša« (Lakoff 1996, 35). Mencij je tako zagovarjal izvajanje politike sočutja z uporabo »srca, ki ne prenese trpljenja drugih« (*buren ren zhi xin* 不忍人之心). To predstavlja bistvo Mencijevega ideala »človečnega vladanja«, po katerem je tako strastno hrepenel. Njegov ideal »človečnega vladanja« temelji zlasti na empatiji, saj od monarha zahteva, da se vživi ter začuti žalost in stisko svojega ljudstva, prakticira pravilo sočutja ter »s svojim ljudstvom deli veselje in srečo« (*yu min tongle* 與民同樂). Če rečemo, da je konfucijansko »človečno vladanje« v veliki meri oblika »politike čustev« ali »afektivne politike« (*qinggan zhengzhi* 情感政治), to sploh ne bi bilo pretirano. Ko je imel Sun Yat-sen leta 1924 v japonskem pristanišču Kōbe svoj znani govor o »panazijstvu« (*Dayazhou zhuyi* 大亞洲主義), je v sklepnih besedah odločno poudaril, da se je Japonska po uspehu prenove Meiji 明治 znašla na razpotju med duhom kraljevske poti, prevzetim iz kitajske kulture, na eni strani ter hegemonistično ideologijo iz zahodne kulture na drugi. Prav zato je Sun Yat-sen opozoril Japonce, naj se vendarle pravilno odločijo (Luo 1994, 1572–4). Vendar je Japonska kmalu zatem izbrala pot invazije na Kitajsko in preostalo vzhodnoazijsko območje,

kar je privedlo do ene največjih tragedij v zgodovini. V 21. stoletju, na sledi nenadnega vzpona Kitajske, je ideal kraljevskega načina vladanja znova dosegel nove razsežnosti. Združeni narodi so nedavno izdali globalne »cilje trajnostnega razvoja«, ki zajemajo gospodarski razvoj, varstvo okolja in socialno pravičnost. Medtem ko sta bila prva dva doslej že deležna svetovnega priznanja in pozornosti, pa zadnji cilj še vedno čaka svojo polno uresničitve. Pred kratkim je skupina tajvanskih učenjakov razglasila konfucijanske vrednote za »Cilje trajnostnega razvoja kraljevske poti« (*Wangdao yongxu fazhan zhibiao* 王道永續發展指標), vsebujejo pa naslednjih pet glavnih elementov: človečno vladanje, nasprotovanje hegemonizmu, postavljanje ljudi za temelj, ustvarjalnost brez konca in empatijo. Ta sklop ciljev se še vedno razvija. Resnično lahko upamo, da bodo ti cilji v prihodnosti zmogli spodbuditi proces, ki bo pokazal nov pomen konfucijanske politične ideje o kraljevski poti za 21. stoletje, kar bo lahko odpravilo pomanjkljivosti »ciljev trajnostnega razvoja« Združenih narodov (Sustainable Development Goals, SDGs). Znan tajvanski podjetnik že več let spodbuja »sistemsko razmišljanje o vrednotah kraljevske poti« (*wangdao jiazhi xitongguan* 王道價值系統觀) ter svoje kolege podjetnike poziva, naj »poleg ,otipljivih, neposrednih in trenutnih' vidnih vrednot sočasno poskrbijo tudi za latentne ,neoprijemljive, posredne in prihodnje' vrednote« (Shi 2020, A13; in 2021, A13). Na Tajvanu obstaja tudi banka, imenovana »Banka kraljevske poti« (*Wangdao Yinhang* 王道銀行).

V zgodovini kitajske politične misli se je uveljavila »pot vladanja« (*zhidao* 治道), medtem ko se »pot politike« (*zhengdao* 政道) ni manifestirala. »Pot vladanja« se nanaša na tehnično upravljanje z uporabo ukrepov, kot sta davčni sistem in sistem vodnjak-polje (to je sistem razdelitve zemlje). »Pot politike« pa označuje vprašanje legitimnosti vladavine. Hsiao Kung-chuan (蕭公權, 1897–1981) je v svoji knjigi *Zgodovina kitajske politične misli*, ki jo je dokončal med protijaponsko vojno poleti 1940, poudaril, da je kitajska politična misel v večji meri »politična tehnika« (*zhengshu* 政術) in le v manjši meri teorija »političnih načel« (*zhengli* 政理) (Hsiao 1982, 946). Poleg tega je Mou Zongsan v svoji knjigi *Pot politike in pot vladanja* [*Zhengdao yu zhidao* 政道與治道], ki jo je napisal v šestdesetih letih 20. stoletja, poglobljeno raziskoval zgodovinske zapise celotne kitajske intelektualne zgodovine, ki odražajo večji razvoj »poti vladanja« kot »poti politike« (Mou Zongsan 2020, 1, 53–4, 58, 149–55), vse to pa je bil odziv na dva tisoč let dolgo politično realnost cesarske avtokracije. Na koncu so Konfucija in Mencija kot vodilna predstavnika ideala moralnega vladanja izdali avtokratski režimi. Politika »kraljevske poti« se ni mogla izogniti temu, da ne bi postala »večna nostalgija« kitajskih konfucijanskih intelektualcev, kar je resnično žalostno in obžalovanja vredno!

Analiza konfucijanskega moralnega vladanja nas tako pripelje do razprave o več temah in odpira pomembna vprašanja, od katerih so naslednja morda najpomembnejša za sodobno družbo. Če »kralj« (*wang*) izda »pot« (*dao*) in politike »kraljevske poti« ni mogoče izvajati, kako naj se na to odzove ljudstvo? To vprašanje se dotika problema, ki ga je Max Weber imenoval problem »legitimnosti«. Drugič, obstaja tudi vprašanje, kako naj se človekove pravice ohranijo v kompleksnih družbah postindustrijske dobe 21. stoletja. To je isto kot problem pomanjkljivosti sodobne demokracije in vznika »tiranije večine«, ki jo povzroča koncept »enakosti pogojev«, kot ga je predlagal Alexis de Tocqueville (1805–1859) v svojem delu *Democracy in America* [*Demokracija v Ameriki*] (glej de Tocqueville 2002).

Nobenega dvoma ni, da se je z razvojem »demokracij« po vsem svetu v 21. stoletju pojavila velika zaskrbljenost, v zvezi z ameriško vlado pa lahko govorimo celo o resnih pojavih, kot sta »demokratska recesija« in »vzpon avtorskih režimov«. Čeprav je na Kitajskem že od nekdaj obstajala politična misel o »elitistični politiki« (vladavina »spoštovanja krepostnih«), pa je vprašanje, na katerega še vedno ni odgovora, kako naj se tradicionalna politična ideja »spoštovanja krepostnih« izvaja v sodobnih »demokracijah« na tak način, da bi se vzpostavilo nekakšno ravnoesje med njima. V preteklosti je o tem vprašanju izčrpno razmišljalo več učenjakov – torej, kako bi bila mogoča »konfucijanska demokracija«? Glede na globalne spremembe, ki jih trenutno doživljamo, bi morali o zgornjih vprašanjih razmisliti ljudje po vsem svetu.

(4) Kar zadeva našo četrto tezo, o vprašanju življenja in smrti, sta Konfucij in Mencij zagovarjala iskanje smisla »življenja« v neizogibnosti »smrti«. Čeprav je Konfucij govoril o tem, da je treba vzeti življenje, da bi postal človečen, Mencij o tem, da se je treba odpovedati življenju za pravičnost, Xunzi pa o tem, ali je treba izbrati smrt namesto življenja, so vsi skupaj predpostavljali, da je čas človekove fizične »smrti« tudi dan, ko se začne njegovo kulturno življenje, kar pa je možna metoda za reševanje vprašanja življenja in smrti.

Čeprav so se tako konfucijanci kot budisti želeli soočiti z neizogibnostjo smrti, so se njihova teoretična izhodišča popolnoma razlikovala. Konfucijanski pogled na življenjske vrednote je namreč temeljil na kulturnem pogledu, ki trdi, da se človekovo fizično življenje sicer že konča, vendar se njegova individualnost po smrti zlije z velikim tokom kulture in se spremeni v majhno kapljico v njenih mogočnih vodah. Konfucijanci so se zato s smrtjo soočali mirno. Wang Yangming se je tako poslovil od tega sveta s svojimi zadnjimi besedami: »Ta zavest je razsvetljujoča. Kaj bi lahko sploh še rekli?« (glej Wu Guang 1992,

1324). Čeprav si človek v življenju še tako prizadeva, da bi od znotraj uresničil samega sebe, se ob smrti žal vrne v nebo in zemljo. Glavna značilnost konfucijanske misli je bila predpostavka, da sta posameznikovo življenje na eni strani in kolektivna kulturna dediščina na drugi tesno povezana. Budistični pogled na življenje in smrt pa se je po drugi strani oblikoval na podlagi stališča, da je človeško življenje neskončno. Budizem obravnava vprašanje življenja in smrti v okviru trajnostnega razvoja. V obdobju severne in južne dinastije so se polemike med budizmom in kitajsko kulturo osredotočale na »teorijo neuničljivosti duše po smrti telesa« (*xing jin shen bumie lun* 形盡神不滅論). Budistični učenjaki so verjeli, da čeprav človeško telo umre, človeška duša in zavest ne ugasneta, saj življenje nima meja, teče v večnem krogu in z reinkarnacijo napreduje iz enega v drugo.

Transcendentni in vzvišeni pojem »mandata neba« (*tianming* 天命) v Konfucijevi in Mencijevi misli se spušča ter prodira v človeško »zavest« in »prirojenost naravo«. To ustreza trditvi, da se »to, kar nebo podeljuje človeku, imenuje človeška narava« (*tianming zhi wei xing* 天命之謂性) (*Zhong yong*, pog. 1),¹³ kot na primer, ko je Konfucij trdil: »Pri petdesetih letih sem razumel mandat neba« (*wushi er zhi tianming* 五十而知天命) (prev. po Lau 1979, 2/4, 11), Mencij pa o »poznavanju svoje zavesti« (*zhixin* 知心), »poznavanju svoje narave« (*zhixing* 知性) in »poznavanju neba« (*zhitian* 知天). Vsi konfucijanci so že od nekdaj verjeli, da lahko zavest neba in človeška zavest rezonirata druga z drugo, zato so govorili o »medsebojni povezanosti poti neba, človeške narave in usode« (*tian dao xing ming xiang guan tong* 天道性命相貫通), kar se je nanašalo na zgoraj povedano. Iz istega razloga so konfucijanci širili tudi pogled na posvetno kot sveto (glej Fingarette 1999). Ker je večina *Razprav* posvečena obravnavi sveta vsakdanjih človeških odnosov, konfucijansko učenje tako predstavlja vrsto »praktičnega učenja« (*shixue* 實學), Konfucijev nauk pa bi lahko imenovali tudi neko vrsto »humanistične religije« (*renwen jiao* 人文教).¹⁴

Vse štiri teze konfucijanstva, ki jih predlagam, imajo v 21. stoletju še večji globalni pomen. Ta premik bo zagotovo vplival na konfucijanske študije v bližnji prihodnosti. V 20. stoletju so bile te v Vzhodni Aziji predvsem nekakšne »državocentrične« študije, pa naj je šlo za študije »kitajskega konfucijanstva«, »korejskega konfucijanstva« ali »japonskega konfucijanstva«. V različni meri

13 Glej tudi angleški prevod Wing-tsit Chan 1963, 98.

14 Qian Mu je opozoril: »Glavni poudarek konfucijanske doktrine je učenje ljudi s strani ljudi, nato pa se ‚ljudje‘ združijo z ‚nebo‘ ter iz ‚spoznavnega‘ dosežejo ‚nespoznavno‘. Zato Konfucijev nauk predstavlja obliko humanističnega poučevanja (*renwen jiao* 人文教)« (glej Qian 1994–1998b, 349).

in v različnem obsegu so te predhodne študije konfucijanstva običajno postale »nacionalno učenje«.

Zdi se mi, da moramo, če želimo doseči uspeh v Aziji ter mir in blaginjo v svetu, zapustiti geto »nacionalnega učenja«. V zadnjih tridesetih letih me je tako navdušilo proučevanje »vzhodnoazijskih konfucijanstev«, katerega cilj je bil odpreti nova vrata za proučevanje velikih konfucijanskih tradicij v Vzhodni Aziji. Kot sem se izrazil leta 2015, so »vzhodnoazijska konfucijanstva‘ študij-sko področje, ki nas osvobaja ostankov meja in omejitev, ki še vedno ostajajo v sedanjem času in zajemajo celotno Vzhodno Azijo. V današnji dobi globalizacije ugotavljamo, da v različnih tradicijah vzhodnoazijskih konfucijanstev obstajajo pomembni duhovni viri, ki bi lahko olajšali dialoge med svetovnimi civilizacijami« (Huang 2015a, 19).

Vaša metodologija vzhodnoazijskih konfucijanstev ponuja nova orodja za predrugečenje proučevanja konfucijanstva. Zakaj predlagate, da bi bilo dobro v 21. stoletju ponovno proučiti vzhodnoazijske tradicije, predvsem konfucijanstvo? Ali menite, da ta metodologija omogoča tudi širši pogled na konfucijanstvo in njegov prepород?

Vaše vprašanje je izredno pomembno. Najpomembnejši akademski razlogi za to, da mora sodobna vzhodnoazijska akademska sfera ponovno proučiti vzhodnoazijsko kulturno tradicijo, se nanašajo na potrebo po nekakšni akademski »spremembi paradigme«. V 20. stoletju, ko so vse vzhodnoazijske države večkrat trpele zaradi invazij in kolonizacije, ki so jih izvajale zahodne sile, so vzhodnoazijski intelektualci izgubili vero v svoje matične kulture. V 21. stoletju, ko se mednarodna ureditev drastično spreminja, zato ponovno proučevanje vzhodnoazijskih kultur, z namenom zagotoviti nov sklop interpretacij preteklosti, sedanjosti in prihodnosti te regije, postaja vse bolj nujno. To bom dodatno ponazoril na primeru nekaterih vodilnih intelektualcev Kitajske in Japonske 19. in 20. stoletja, začenši s Fukuzawo Yūkijem (福澤諭吉, 1835–1901), duhovnim očetom pozahodenja na Japonskem v zgodnji moderni dobi. Fukuzawa Yūkichi je trikrat obiskal Ameriko in Evropo ter napisal več kot šestdeset različnih del. Vse življenje je neutrudno zagovarjal zahodne vrednote, kot so »demokracija«, »znanost«, »svoboda«, »državljan-ske pravice« in »enakost«. Menil je, da civilizacijski razvoj poteka v zaporedju različnih stopenj. Medtem ko sta bili po njegovem mnenju Evropa in Združene države Amerike regiji z najnaprednejšo obliko civilizacije, je menil, da so Turčija, Kitajska in Japonska primeri napol civiliziranih držav, Afrika in Avstrali-ja pa barbarski regiji. Fukuzawa je bil zato prepričan, da bi si morala Japonska

»vzeti zahodno civilizacijo za svoj poglavitni cilj« (Fukuzawa 1997).¹⁵ Podobno je leta 1921 »zadnji konfucijanec« (Alitto 1986), Liang Shuming (梁漱溟, 1893–1988), izrazil prepričanje, da je zahodna civilizacija večča »uporabe razuma« (*yunyong lishi* 運用理智) (Liang 1935, 158), medtem ko je Hu Shi (胡適, 1891–1962) leta 1926 poudaril, da je v sodobni zahodni civilizaciji glavni namen življenja »iskati srečo« (*qiu xingfu* 求幸福) (Hu Shi 1961, 4). Vse te ideje in mnenja so implicitno vsebovala stališče o superiornosti ali naprednosti zahodne civilizacije v primerjavi z vzhodno civilizacijo. Od [gibanja] četrtega maja dalje, v času nacionalne krize, so se kitajski intelektualci vse bolj nagibali k radikalizaciji (Yü 1993, 125–50). Poleg učenjakov in intelektualcev so se totalitarnemu antitradicionalizmu pridružili tudi nekateri politiki. Do leta 1940 je Mao Zedong (毛澤東, 1893–1976) menil, da je stara ideja o čaščenju Konfucija in študiju klasikov diametralno nasprotna tako imenovani novi demokratični kulturi (*xin minzhu zhuyi de wenhua* 新民主主義的文化). Mao je zgornji dve kategoriji obravnaval kot dve antagonistični skrajnosti in poudaril, da »brez rušenja ne more biti gradnje, brez zaježitve ni pretoka in brez mirovanja ni gibanja; boj, ki poteka med njimi, je boj za življenje in smrt« (Mao 1951, 655). Ta kitajski antitradicionalizem 20. stoletja, ki se je od gibanja četrtega maja 1919 do kulturne revolucije 1966–1976 korak za korakom pomikal po poti radikalizacije, je bil v celoti izraz tega, da so se sodobni kitajski intelektualci odpovedali veri v lastno kulturo.

Vzporedno s tem lahko opazujemo tudi izgubo vere sodobnih japonskih intelektualcev v tradicionalno japonsko kulturo. V 19. stoletju je japonski intelektuallec Mori Arinori (森有禮, 1847–1889), ki se je izobraževal v Londonu in po vrnitvi na Japonsko prevzel mesto prvega ministra za izobraževanje v obdobju Meiji (1868–1912), nekoč predlagal, da bi za uradni jezik na Japonskem sprejeli angleščino (primerjaj Mori 1873, lv–lvii; Ōkubo 1972, 265–7). Nishimura Shigeki (西村茂樹, 1828–1902), član uglednega društva Meiroku (*Meirokeisha* 明六社) in vplivni japonski pedagog, ki je bil tudi član zgornjega doma parlamenta (*Kizokuin* 貴族院), je zagovarjal stališče, da bi morala japonska država ukiniti uporabo kitajskih znakov (*kanji* 漢字) in japonske pisave (*hiragana* 平仮名 in *katakana* 片仮名) ter jih nadomestiti z latinico, ki se uporablja v angleškem jeziku (Nishimura 1874, 10–2). Po prenovi Meiji so se japonski intelektualci na področju kulture in idej hitro preobrazili iz »zgornjega dela telesa sinologije« (*hanxue de shangbanshen* 漢學的上半身), kot

15 Vendar pa so različne razprave, ki jih je Fukuzawa Yūkichi napisal o Tajvanu kot novi japonski koloniji, nazorno pokazale njegova imperialistična intelektualna nagnjenja, ki so bila v popolnem nasprotju z vsemi vrstami razsvetljenskih stališč, ki jih je zagovarjal kot mislec sodobnega japonskega razsvetljenstva. Za podrobno predstavitev tega vidika misli Fukuzawe Yūkichija glej Huang 2006, 39–70.

je to poimenoval Fukuzawa Yūkichi, v »spodnji del telesa zahodnega učenja« (*yangxue de xiabanshen* 洋學的下半身) (Fukuzawa 1978). Vsa navedena mnenja in stališča, ki jih zagovarjajo sodobne intelektualne elite Kitajske in Japonske, pa tako odražajo le majhen delček izgube vere v vzhodnoazijsko kulturno tradicijo, ki so jo vzhodnoazijski intelektualci doživljali v obdobju od sredine 19. do sredine 20. stoletja.

V takšnem intelektualnem ozračju so raziskovalci Vzhodne Azije 20. stoletja Vzhod pogosto razlagali v povezavi z Zahodom. V očeh vzhodnoazijskih učenjakov so bodisi temeljne vrednote zahodne kulture bodisi teorije, ki so bile povzete iz zahodnih zgodovinskih izkušenj, prevzele vlogo najvišjih vzorcev ali standardov za proučevanje Vzhodne Azije. Ko so bile pri proučevanju vzhodnoazijske kulture te norme sprejete, pa sta se proučevala in preverjala zgolj oddaljenost ali odstopanje vzhodnoazijske kulture od zahodnih standardov. Leta 1922, v obdobju, ko so ti občutki napolnili kitajsko intelektualno ozračje, je filozof Feng Youlan (馮友蘭, 1895–1990) vso svojo pozornost usmeril v vprašanje: »Zakaj Kitajska nima znanosti?« (Fung 1922, 237–63). Fengovo vprašanje bi lahko prav tako razumeli kot znak izgube zaupanja v kitajsko kulturno tradicijo.

V kitajskih in japonskih akademskih krogih 20. stoletja so bile objavljene številne tovrstne študije. Tako je na primer Feng Youlan ob prvi izdaji svoje *Zgodovine kitajske filozofije* [*Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史, (stara izdaja, 1931–1934)] zagovarjal stališče, da je naloga tako imenovane kitajske filozofije (*Zhongguo zhexue* 中國哲學) »med različnimi spoznanji v kitajski zgodovini izbrati in opisati tiste [elemente], ki bi jih na Zahodu lahko imenovali filozofija« (Feng Youlan 2015, 1). Feng Youlan je v knjigi podal tudi razlago razvoja kitajske filozofije s filozofskega stališča zahodnega neorealizma, kar je konkreten primer projekta, ki ga je promoviral. V naslednjem desetletju, leta 1948, ko je intelektualni zgodovinar Hou Wailu (侯外廬, 1903–1987) sestavil knjigo *Socialna zgodovina starodavne Kitajske* [*Zhongguo gudai shehuishi* 中國古代社會史], pa je slednjo ponosno razglasil za kitajsko različico socialne teorije Friedricha Engelsa (1820–1895) (Hou Wailu 1948).

Znani japonski sinolog 20. stoletja Naitō Konan (内藤湖南, 1866–1934) je predlagal teorijo o »prehodu med dinastijama Tang in Song« (*Tōsō henkaku* 唐宋變革), ki je 10. stoletje obravnavala kot začetek kitajskega »zgodnjega modernega« (*kinsei* 近世) obdobja. Ta teorija je imela globok in dolgotrajen vpliv na japonsko sinološko znanost. Kljub temu je bila velika večina primerov, ki jih je Naitō opredelil kot znake kitajskega zgodovinskega korakanja k »zgodnji modernosti«, kot so zaton aristokracije, nastanek absolutne

monarhije, upad ministrske oblasti, dvig statusa ljudstva, organizacijske spremembe političnih frakcij, denarni obtok in nastanek plebejske literature (Naitō 1922, 1–11), dejansko osnovana na podlagi zgodovinske izkušnje evropske »zgodnje modernosti«, ki jim je predstavljala glavni referenčni okvir (Hisayuki 1955, 533–52). Shimada Kenji (島田虔次, 1917–2000), eden največjih japonskih raziskovalcev kitajske intelektualne zgodovine po drugi svetovni vojni, je sprejel Naitōjevo tezo ter posledično leta 1949 objavil knjigo, v kateri je poudarjal idejo, da so »frustracije moderne misli na Kitajskem« (*Chūgoku ni okeru kindai shii no zasetsu* 中國における近代思維の挫折) nastale zaradi pomanjkanja močnega meščanskega razreda v kitajski družbi obdobja Ming 明 (1368–1644) in Qing 清 (1644–1911) (Shimada 1949). Seveda je bila tovrstna teorija osnovana na predpostavki, da zgodovinska izkušnja moderne zahodne Evrope predstavlja nekakšen univerzalni zakon človeške zgodovine.

V vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja so raziskovalci vzhodnoazijske kulture in zgodovine pogosto obravnavali zahodne izkušnje ali teorije kot najvišje standarde, ki jih je treba uporabiti pri raziskovanju ter interpretaciji zgodovinskega razvoja Vzhodne Azije. Poleg tega sta bila tudi osnovna terminologija in strokovni jezik, ki sta se v Vzhodni Aziji 20. stoletja uporabljala v družboslovju in humanistiki, večinoma pridobljena iz zahodnih izkušenj ter presajena v kontekst Vzhodne Azije. Tako so zahodni pojmi, kot so »država« (*guojia* 國家), »civilna družba« (*minjian shehui* 民間社會), »javna sfera« (*gong lingyu* 公領域) in »zasebna sfera« (*si lingyu* 私領域), vsi izhajali iz zgodovinskih izkušenj modernega Zahoda ter po vzponu zahodne hegemonije postali prevladujoči koncepti v vzhodnoazijski humanistiki in družboslovju. Pri prizadevanjih vzhodnoazijskih učenjakov, da bi pojasnili posebne značilnosti vzhodnoazijske zgodovine in kulture, so se zato pogosto pojavljala neskladja, celo do te mere, da je prihajalo do medsebojne nezdružljivosti in protislovij. Leta 1994 je profesor Kwang-chih Chang (Zhang Guangzhi 張光直, 1931–2001) postavil zelo globoko vprašanje: »Zakaj Kitajska v akademskem svetu 20. stoletja ni bila sposobna pokazati svojega potenciala za splošni prispevek k družboslovju in humanistiki?« (Zhang 1994, 64). Prav v tem vprašanju lahko prepoznamo poskus soočenja s sedanjimi razmerami v vzhodnoazijskem akademskem svetu – klic po »Vzhodu« –, ki je bil tako dolgo pod akademsko nadvlado Zahoda.

Takšne razmere v vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja, ko so zahodni načini povsem preglasili vzhodne, so privedle do vsaj treh različnih izidov. Prvič, v 20. stoletju so številne obravnave Zahoda dojemale kot »središče«, v njih razvite teorije pa so veljale za univerzalne modele. Akademiki so te modele potem uporabili za proučevanje razvoja vzhodnoazijske regije, ki

pa je bila obravnavana kot »obrobje«, kar je posledično povzročilo nastanek nekakšnih »študij zvestobe«. Tovrstne raziskave so zavzele metodološko stališče, ki je bilo blizu »monizmu« in je predpostavljalo, da v razvoju človeške civilizacije obstaja le ena premočrna smer. Tovrstni monizem je zagovarjal tezo, da namesto načela usklajevanja med različnimi kulturami obstaja le načelo podrejenosti in da v razvoju človeške civilizacije zahodna ni le na položaju najnaprednejše civilizacije, temveč je dosegla tudi najvišje standarde, ko gre za njene konkretne dosežke. Posledično so študije nezahodnih civilizacij po navadi proučevale in potrjevale, kako te civilizacije v svojem razvoju še vedno močno zaostajajo za zahodno. Ko so se takšne študije, ki jih lahko uvrstimo med »študije zvestobe«, lotile raziskovanja kulturne izmenjave med različnimi kulturami, pa so imele običajno očitne slepe pege, med katerimi je bila najpomembnejša pretirano zanemarjanje dejstva, da ima prejemnik kulturne izmenjave svojo lastno subjektivnost.¹⁶

Drugič, tovrstne študije, v katerih je Zahod prevladoval nad Vzhodom, so predpostavljale, da so vrednostne usmeritve ali teorije, pridobljene iz zahodnih izkušenj, globalno »univerzalne vrednote«, s čimer so zanemarjale pluralnost in raznolikost človeških civilizacij ter dejstvo, da ima vsaka lokalna kultura v Vzhodni Aziji lastne »svojstvene vrednote«, ki jih ni mogoče v celoti zreducirati na vzhodno različico sodobnih »univerzalnih vrednot«, razvitih na Zahodu. Ta pomanjkljivost vzhodnoazijskih študij, ki se je uveljavila v akademskih krogih 20. stoletja, je že povzročila, da so zahodne izkušnje ali teorije postale nekakšna Prokrustova postelja. Da bi se velik del študij prilagodil zahodnim teorijam, so se morali nekateri pojmi in kategorije, ki so jih raziskovali v teh obravnavah, nesmiselno raztegniti ali kako drugače nasilno spremeniti, da bi ustrezali zahodnemu modelu, celo do te mere, da so vodili v nepraktične formalizme. Eden od neposrednih rezultatov tega pristopa je bila nesrečna okoliščina, da so bile posebnosti vzhodnoazijskih kultur običajno žrtvovane za to, da bi zahodna zgodovinska izkušnja lahko postala univerzalna. To pa je neizogibno povzročilo, da so se vzhodnoazijske študije skrčile na nekakšen »refleksivni orientalizem«.

Tretjič, zgornji dve vrsti negativnih učinkov vzhodnoazijskih študij 20. stoletja sta povzročili splošno nerazumevanje resničnega značaja »Vzhodne Azije«, ki je nato prežemalo veliko število raziskav. To težavo lahko pripišemo vrsti neprijetnih zgodovinskih izkušenj v interakcijah med Zahodom in Vzhodno Azijo ter notranjim pretresom in nemirom, ki so jih te izkušnje sprožile v notranjosti vzhodnoazijske regije. V 20. stoletju so se vzhodnoazijske države skozi vseh sto

¹⁶ To sem ponazoril že drugje; glej Huang 2016.

let nasilnih vdorov zahodnih sil slednjim skušale upirati z valovi izjemno energičnih oblik nacionalizma. V okviru teh nastajajočih nacionalizmov se je zato veliko število posameznih študij, vsaka v svoji meri, spremenilo v nacionalne študije. Če vzamemo za primer zgodovinske študije, lahko opazujemo, kako se je v zgodnjih letih 20. stoletja koncept »nacionalne zgodovine« (*guoshi* 國史) prenesel iz Japonske na Kitajsko, kjer so ga uporabljali vplivni intelektualci, kot so Liang Qichao (梁啟超, 1884–1919), Zhang Taiyan (章太炎, Binglin 炳麟, 1869–1936) in Liu Shiwei (劉師培, Shenshu 申叔, 1884–1919). V svoji kritiki dinastičnega pogleda na zgodovino, ki je izhajal iz predmoderne Kitajske, so se posvetili pisanju različice zgodovine, ki se vrti okoli pojma »država« (*guojia* 國家) kot svojega osrednjega predmeta (primerjaj Yü 1994, 155–74). Leta 1939, med vojno proti japonski invaziji, je Qian Mu (錢穆, 1895–1990), eno od velikih imen kitajskega zgodovinopisja 20. stoletja, napisal knjigo z naslovom *Oris nacionalne zgodovine* [*Guoshi dagang* 國史大綱], v kateri si je z oblikovanjem novega pojma »nacionalne zgodovine« prizadeval prebuditi narodni duh ter skušal bralce prepričati, da morajo »predvsem podpirati nekakšno srčno in spoštljivo [predstavo o] pretekli zgodovini svoje države« (Qian 1996, 1). Še več, Qian Mujeva knjiga je bila eno od reprezentativnih del kitajskega zgodovinopisja 20. stoletja, ki je prevzelo obliko zgodovine kot »nacionalnega epa« (ali »nacionalnih epov«) (primerjaj Huang 2014b, 223–68). Poleg kitajskih pa se tudi japonske zgodovinske študije 20. stoletja v okviru tako imenovane nacionalne zgodovine (*ikkoku shi* 一國史, dob. »zgodovina celotne države«) niso mogle izogniti nacionalistični perspektivi. Kot je nekoč dejal priznani japonski zgodovinar Tōyama Shigeki (遠山茂樹, 1914–2011), sta se zgodovinski študij in izobraževanje v predvojni in vojni Japonski razvijala kot »nacionalni proces« (*kuni no ayumi* 國家のあゆみ). Pojem »zgodovine ljudstva« (*jinmin no rekishi* 人民の歴史) je zato v japonskem zgodovinopisju postal pomemben šele po drugi svetovni vojni (Tōyama 1968).

Pod vplivom nacionalističnega razpoloženja so se vzhodnoazijske akademske sfere 20. stoletja pri študiju humanistike in družboslovja večinoma osredotočale na svoje države, medtem ko izkušnjam sosednjih vzhodnoazijskih držav niso posvečale veliko pozornosti. Posledično je ta odnos povzročil pomanjkanje zgodovinskega razumevanja sosednjih držav. To pomanjkanje medsebojnega razumevanja, ki je nastalo med vzhodnoazijskimi državami, se je še okrepilo zaradi prevladujoče težnje po prevladi akademskih paradigem z Zahoda, ki so prežemale raziskave v vzhodnoazijskih humanističnih in družboslovnih vedah. Ta težnja je dejansko pomenila, da so vzhodnoazijski učenjaki cenili določene zgodovinske izkušnje ali vrednote iz Vzhodne Azije le, če je bilo mogoče vzpostaviti analogijo ali kontrast z določenimi evropskimi

izkušnjami ali vrednotami. Vse tiste izkušnje in vrednote, za katere niso mogli najti analogije v Evropi, pa so izredno težko vstopile v perspektivo vzhodnoazijskih študij. Dolgoročno je napačna praksa tovrstne raziskovalne usmeritve onemogočila, da bi bile raziskave humanistov in družboslovcev o vzhodnoazijskih izkušnjah kaj več kot le nekakšna vzhodnoazijska različica evropskih izkušenj, ki pa naj bi bile, nasprotno, vir univerzalnih vrednot ali pa so imele vlogo univerzalnega modela. Na koncu so bile »svojsstvene vrednote« Vzhodne Azije popolnoma spregledane. Ying-shih Yü (余英時, 1930–2021) je zato v svojem pregledu »kulturnega obrata« v mednarodnih zgodovinskih krogih od 21. stoletja dalje posebej pozval k ponovnemu odkrivanju tradicij v Aziji, s poudarkom na »svojsstveni vrednosti« edinstvenih izkušenj človeštva, ki jih predstavlja vsaka od številnih različnih kultur (Yü 2016, 368–84).

Na podlagi zgornjih treh problemov vzhodnoazijskih študij lahko upravičeno trdimo, da obstaja resnična potreba po tem, da raziskovalci, ki se ukvarjajo z vzhodnoazijskimi študijami, ponovno proučijo in obravnavajo idejo Vzhodne Azije z vidika krepitve ter večanja medsebojnega razumevanja vzhodnoazijskih držav. V tem kontekstu vzhodnoazijske kulture ne bi smeli proučevati le kot nekaj analognega ali antitetičnega evropski kulturi, temveč kot Vzhodno Azijo samo po sebi. Z drugimi besedami, v novi dobi bi se morale vzhodnoazijske študije bolj osredotočati na to, da postanejo študije vzhodnoazijske kulture, ki bodo bogato opremljene s tako imenovanimi mrežami pomena. Pokojni kulturni antropolog Clifford Geertz (1926–2006) je nekoč zapisal, da verjame, da je človek žival, viseča v mrežah pomena, ki jih je sama spredla, in meni, da je kultura takšna mreža (pomena), njena analiza pa ni eksperimentalna znanost v iskanju zakonitosti, temveč interpretativna znanost v iskanju pomena (Geertz 1973, 5). Oblikovanje in razvoj vzhodnoazijske kulture kot »mreže pomena« se morata dotikati tako skupnih kot tudi posebnih značilnosti regionalnih kultur. Pri spodbujanju te nove vrste pristopa bi si morali prizadevati za prepoznavanje razlik v podobnosti kulturnih tradicij in zgodovinskih izkušenj posameznih vzhodnoazijskih držav, hkrati pa iskati tisto, kar je v njihovih razlikah identičnega.

Za konec naj povem, da bo novi pristop »vzhodnoazijskih konfucijanstev« omogočil tudi širši pogled na konfucijanstvo v vzhodnoazijski regiji. Ta nova pot se lahko odpre v dveh fazah. V prvi fazi je bil izveden »kontekstualni obrat«¹⁷, ko je konfucijanstvo prišlo v Korejo, Vietnam in na Japonsko. Japonski konfucijanci so na primer izrazoma sočlovečnost in Pot v kitajskem konfucijanstvu vnesli nov pomen. V njihovih rokah konfucijanstvo ni bilo več

17 Za podrobnejši opis »kontekstualnega obrata« glej Huang 2015, 225–35.

intelektualna igra, temveč sistem praktičnega in empiričnega mišljenja – »praktičnega učenja«. Konfucijanci Tokugawe so menili, da njihova utilitaristična etična teorija ni le resnična za vsakdanje človeško življenje, temveč tudi nekako resnična ali *bona fide* sama po sebi. Utilitarna etična teorija poudarja rezultate ali koristi ravnanja; na podoben način je konfucijanska pragmatična etika Tokugawe poudarjala utilitaristični ideal zasledovanja največje sreče ali blaginje največjega števila, kar je bila opredelitev utilitarističnega načela britanskega filozofa Jeremyja Bentham (1748–1832). S proučevanjem »kontekstualnega obrata« konfucijanstva iz Kitajske na Japonsko lahko bolje ocenimo podobnosti in razlike med kitajskim in japonskim konfucijanstvom. Na drugi stopnji, v primerjalni študiji konfucijanstev na Kitajskem, Japonskem in v Koreji, pa bomo lahko potrdili, da je konfucijanstvo »skupno znanje« (*kyōdōchi* 共同知) (Mizoguchi 1994) in skupni kulturni imenovalec vzhodnoazijske civilizacije. To priznanje pa bo olajšalo tudi širši preporod konfucijanstva.

Katere nove strategije proučevanja Vzhodne Azije in konfucijanstva bi vi osebno izpostavili?

Vaše vprašanje se nanaša na potrebo po »razmišljanju iz Vzhodne Azije« v 21. stoletju. Potem ko so leta 1994 videli razmere, ki so prevladoval v vzhodnoazijskih akademskih krogih 20. stoletja, kjer tako imenovane vzhodnoazijske študije niso vsebovale pravega razumevanja Vzhodne Azije, pa tudi kritične pomanjkljivosti takšnih razmer, je skupina priznanih japonskih učenjakov, med katerimi so bili Mizoguchi Yūzō (溝口雄三, 1932–2010), Hamashita Takeshi (濱下武志, 1943–), Hiraishi Naoaki (平石直昭, 1945–), Miyajima Hiroshi (宮嶋博史, 1948–) in drugi, povzdignila glas ter pozvala k »razmišljanju iz Vzhodne Azije« (Mizoguchi in drugi 1994). Pod geslom »misli iz Vzhodne Azije« morajo imeti nove »vzhodnoazijske študije« 21. stoletja dispozicijo medkulturnih, transnacionalnih, regijsko razvejanih, meje prečkajočih, pluralističnih in v raznolikost usmerjenih študij.

Glede izvedljivosti in načina izvajanja tovrstne raziskovalne strategije v »vzhodnoazijskih študijah« je treba v zvezi s študijem konfucijanstva opozoriti vsaj na naslednje tri točke. *Prvič*, potreben je premik v raziskovalnem fokusu od »Vzhodne Azije kot rezultata« k »Vzhodni Aziji kot procesu«. ¹⁸ Pretekle študije vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva so imele sicer pluralističen in k raznolikosti usmerjen pristop, vendar so se v celoti gledano še vedno bolj osredotočale na *rezultate* razvoja vzhodnoazijske kulture ter se le v precej manjši meri posvečale proučevanju njenega *procesa*. Ker so »rezultatom« pripisovale

prevelik pomen, so se preveč oddaljile od pojma »procesa«; zato so se v preteklosti številne študije osredotočale izključno na statično podobo vzhodnoazijske kulture v njenem stanju popolnosti, s čimer so, čeprav na nekoliko nejasen in neizrazit način, izkazovale neke vrste »monistične« metodološke težnje. Če pa odvrnemo pogled od »rezultatov« in ga preusmerimo k »procesu«, potem bomo lahko več pozornosti namenili dinamičnim spremembam, ki so se zgodile v okviru oblikovanja in razvoja vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva. Poleg tega bomo lahko bolj upoštevali tudi proces oblikovanja kulturne subjektivitete, ki se je izoblikovala v vsaki posamezni regiji Vzhodne Azije, ter tako spremenili nekdanjo enobarvno sliko vzhodnoazijske kulture in konfucijanstva v podobo kulture, ki jo krasi bogata množica barv.

Bogato paleto barv vzhodnoazijskih kultur in konfucijanstva lahko najbolje ocenimo z analizo »*kontekstualnega obrata*« v kulturnih interakcijah v vzhodnoazijski zgodovini. Kot sem ponazoril drugje (Huang 2015b, 41–56), je tako imenovani kontekstualni obrat sestavljen iz dveh korakov, in sicer »dekontekstualizacije« ter »rekontekstualizacije«. S pojmom »dekontekstualizacije« označujem proces, v katerem so bile ideje, koncepti ali izrazi v kitajskih besedilih iztrgani iz prvotnega kitajskega konteksta. S pojmom »rekontekstualizacije« pa označujem proces, v katerem so se novi pomeni istih idej, pojmov ali izrazov iz kitajskih besedil razvili v krajih, kamor so bila kitajska besedila uvožena, zlasti v Koreji in na Japonskem. Tovrstni dvostopenjski transkulturni »kontekstualni obrat« se je pojavil na številnih področjih, od filozofske argumentacije do politične ureditve in družbenega življenja. Takšne »kontekstualne obrate« so sprožili in začeli posredniki med različnimi kulturami, predvsem konfucijanski učenjaki, budistični menihi, diplomati, poslovneži in tolmači. S skrbnim proučevanjem tovrstnih »kontekstualnih obratov« v kulturnih interakcijah Vzhodne Azije smo v boljšem položaju za začetek novih študij Vzhodne Azije. Študij »kontekstualnega obrata« je lahko ploden za naše raziskovanje skupnih značilnosti in posebnosti vzhodnoazijskih kultur.

Drugič, potrebna je uravnotežena pozornost na skupnih značilnostih in posebnostih regionalnih kultur Vzhodne Azije z vidika »kontekstualnega obrata«. Primerjalno gledano, so raziskave v preteklosti pripisovale večji pomen skupnim elementom kultur posameznih regij Vzhodne Azije, na primer elementom, ki so skupni japonski, kitajski oziroma korejski kulturi. Tako je Nishijima Sadao (西嶋定生, 1919–1998) leta 1969 naštel naslednje štiri glavne imenovalce, skupne celotnemu vzhodnoazijskemu svetu: kitajska pisna kultura, konfucijanstvo, pravni sistem, ki temelji na cesarskem redu (*Ritsuryō-sei* 律令制), in budizem (Nishijima 1969–1980, 5). Mizoguchi Yūzō je skupaj z nekaterimi drugimi raziskovalci poudaril pojem »skupnega znanja« (*kyodochi* 共

同知), ki obstaja med vzhodnoazijskimi državami (Mizoguchi in drugi 1994). Poleg tega takšno raziskovalno perspektivo, ki je seveda zelo ustvarjalna, prežema tudi težnja po obžalovanju stanja v svetu in sočustvovanju z ljudmi, saj lahko tovrstne raziskave zagotovijo skupno točko med različnimi kulturami vzhodnoazijskih držav in prispevajo h gradnji »vzhodnoazijske kulturne skupnosti«, ki bi spodbujala mir med njimi. Tovrstni raziskovalni laboratorij predstavlja tudi veliko širšo perspektivo v primerjavi s tisto, ki jo je predstavil japonski intelektualni zgodovinar Tsuda Sōkichi (津田左右吉, 1873–1961). Tsuda, ki je predvsem zavračal izraze, kot sta »vzhodnoazijska kultura« (*Tōyō Bunka* 東洋文化) ali »vzhodnoazijska civilizacija« (*Tōyō Bunmei* 東洋文明), ki se nanašajo na vzhodnoazijski svet kot celoto (Tsuda 1965, 195), je posebej poudarjal razlike med Kitajsko in Japonsko v vidikih, kot so klanski sistem, družbena organizacija, vrsta politike in družbeni običaji (ibid., 302–3).

170

Kar bi na tem mestu rad poudaril, pa je to, da ko se trenutno lotevamo ponovne obravnave ideje Vzhodne Azije in po eni strani poudarjamo skupne značilnosti posameznih lokalnih kultur v Vzhodni Aziji, po drugi ne moremo zanemariti razlik, ki obstajajo med temi kulturami. To pomeni, da se moramo izogniti spregledovanju teh razlik do te mere, da bi ponovno podlegli stereotipnemu vzorcu »centra proti periferiji« ali »izvora proti razvoju«, ki je prevladoval v stari vrsti raziskav in pripeljal do nekakšne alternativne različice »študij zvestobe«. Od 17. stoletja dalje so se s postopnim prebujanjem kulturnih in političnih identitet v državah, kot so Japonska, Koreja in Vietnam, v interakcijah med vzhodnoazijskimi državami začele pojavljati napetosti, ki si posledično zaslužijo posebno pozornost tudi pri naši novi opredelitvi ideje Vzhodne Azije (primerjaj Ge 2014, 145–58). V nasprotju s študijami zvestobe morajo naše študije Vzhodne Azije iskati podobnosti in opazovati razlike; iskati morajo »eno« transnacionalno kulturo Vzhodne Azije in opazovati »številne« lokalne kulture znotraj Vzhodne Azije. Le tako se naše študije ne bodo spremenile v še en delen ali izkrivljen pogled.

Pri poglobljeni analizi izmenjave idej v Vzhodni Aziji in konfucijanstvu želim predlagati, da se osredotočimo na ključne izraze in pojme. V zgodovini intelektualne izmenjave v Vzhodni Aziji se je pojavilo veliko različnih paradigmatskih obratov v pomenu ključnih pojmov, na primer premik od paradigme fonetične eksegeze (*shengxun* 聲訓) dinastij Han in Tang k semantični eksegezi (*ziyi* 字義), ki je postala pomembna od dinastije Severni Song 北宋 naprej; premik od učenja o načelu (*li* 理) k učenju o zavesti (*xin* 心) in ponovno v smeri učenja o sili tvornosti (*qi* 氣). Čeprav so vsi ti premiki paradigme izvirali iz Kitajske, so pozneje vplivali tudi na druge vzhodnoazijske države, kot sta Japonska in Koreja, ter tako sčasoma postali obči pojav širom Vzhodne Azije. V času

paradigmatskih premikov in radikalnih sprememb so se kitajski, japonski in korejski intelektualci pogosto zatekali k strategiji razpravljanja o »celoti« (*quanti* 全體) glede na njene »dele« (*bufen* 部分) – izhajajoč iz različnih klasičnih izrazov, kot so *dao* 道 (»pot«), *ren* 仁 (»sočlovečnost«) in *li* 禮 (»obredna spoštljivost«), so na primer prišli do napredka pri razlagi besedil; ali pa so razširili pojem »pokončnosti« (*zheng* 正), da bi z njim ovrgli »krivice« (*xie* 邪), ko so želeli ponovno vzpostaviti »ortodoksnost« in ovreči »herezije« (Henderson 1998). Študij ključnih izrazov in pojmov, z namenom opazovati splošne miselne tokove skozi prizmo njihovih najmanjših sestavnih elementov, je zato dejansko izvedljiv pristop, ki ga je treba v naših študijah Vzhodne Azije sprejeti.

Tretjič, potreben je premik k vizualizaciji zgodovinskih izkušenj in temeljnih vrednot Vzhodne Azije v kontekstu svetovne zgodovine. Etnocentrizem in z njim povezana miselnost »zgolj in le jaz« sta med drugim povzročila vojne ter konflikte med narodi v 20. in 21. stoletju. Zlahka lahko opazimo, da so bila v 20. stoletju v vzhodnoazijskih akademskih krogih v modi različna »nacionalna učenja«. Izkušnje in vrednote določene vzhodnoazijske države so se proučevale v okviru zgolj te države, kot da drugi deli Vzhodne Azije ne bi obstajali. V našem 21. stoletju, ki se giblje med globalizacijo in protiglobalizacijo, je verz angleškega pesnika Rudyarda Kiplinga (1865–1936) »East is East, West is West, and never the twain shall meet« (»Vzhod je Vzhod, Zahod je Zahod in nikdar se ta dva ne moreta srečati.«) (Kipling 1940, 233–6) odnesel veter. Študij Vzhodne Azije v 21. stoletju se mora zato emancipirati iz geta vseh vrst staromodnega »nacionalnega učenja«, ki je gojišče etnocentrizma.

V 21. stoletju Vzhodne Azije ne bi smeli proučevati le z vidika njenega značaja ali zmogljivosti. Da bi osvetlili pomen vzhodnoazijskih izkušenj in temeljnih vrednot v konfucijanstvu danes, jih moramo nujno umestiti v kontekst svetovne zgodovine. Če drži izjava Josepha Levensona (1920–1969) iz leta 1964, da »Kitajska zdaj spada v univerzalni svet diskurza« (Levenson 1964, 512), potem lahko upravičeno trdimo, da nove vzhodnoazijske študije in »vzhodnoazijska konfucijanstva« spadajo v univerzalni svet diskurza 21. stoletja.

Ali se primerjalni pristop konfucijanskih študij, utemeljen na metodologiji vzhodnoazijskih konfucijanstev, sklada z drugimi primerjalnimi oziroma postprimerjalnimi filozofskimi projekti? Ali morda v povezavi z idejo konfucijanskega preporoda stremlji k drugačnemu cilju?

Zaradi vse bolj drastičnih sprememb v svetovni politiki in gospodarstvu v 21. stoletju se pomen študij Vzhodne Azije in konfucijanstva vztrajno povečuje. Pod vplivom agresije zahodnih sil v 20. stoletju je vera vzhodnoazijskih

intelektualcev v lastno kulturo skoraj povsem zamrla. Zaradi te izgube vere so študije Vzhodne Azije in konfucijanstva v 20. stoletju neizogibno postale oblika vzhodnoazijskih študij, ki pravzaprav sploh niso razumele Vzhodne Azije. Da bi odpravili to težavo, trdim, da je v vzhodnoazijskih akademskih krogih 21. stoletja resnično potrebno ponovno proučiti in obravnavati idejo Vzhodne Azije, predvsem konfucijanstva.

Pri ponovnem proučevanju vzhodnoazijskih konfucijanstev v 21. stoletju pa kljub vsemu ne smemo spregledati pomena »Kitajske«. Čeprav je imela v dolgi zgodovini kulturnih interakcij vsaka vzhodnoazijska država svojo lastno subjektiviteto in je kitajski imperij ni mogel popolnoma podrediti, bi morale v študijah vzhodnoazijskih konfucijanstev v 21. stoletju raziskave kitajske kulture še vedno zavzemati vodilno mesto. To mora biti tako, ker je klasična kitajščina ali »literarna sinitščina«, zapisana v kitajskih pismenkah, podobno kot latinščina v antični in srednjeveški Evropi, predstavljala področje kulturne pismenosti, ki je bila skupna intelektualcem vseh vzhodnoazijskih držav (Wixted 2018, 1–14). V tem smislu zgodovinske ideje kitajskega imperija in kitajske kulture za obrobne države še vedno predstavljajo »pomembnega drugega«. Čeprav se današnji znanstveniki morda ne bi nujno strinjali s »sinocentričnimi« (zhonghua zhongxin zhuyi 中華中心主義 ali *chūka shisō* 中華思想 v japonščini) pogledi Naitōja Konana, ki je trdil, da je »to, kar imenujemo zgodovina Vzhodne Azije, pravzaprav zgodovina razvoja kitajske kulture« (Naitō 1944, 9), pa bi se večina strinjala s stališči Una Tetsuta (宇野哲人, 1875–1974), pokojnega japonskega zgodovinarja kitajske filozofije, ki je trdil, da je »Kitajska od nekdaj predstavljala izvor japonske kulture. Z vidika raziskovanja razvojne poti Japonske so torej zelo potrebne tudi raziskave kitajske kulture« (Uno Tetsuto 1912).¹⁹ Strinjali bi se lahko tudi s trditvijo Nishijime Sadaa, da »se je zgodovinski ‚svet Vzhodne Azije‘ oblikoval in razvijal v skladu z razvojem kitajske zgodovine« (Nishijima 1993, 89). V svojih delih tako Uno Tetsuto kot Nishijima Sadao skušata potrditi dejstvo, da je kitajsko cesarstvo v svoji zgodovini močno vplivalo na okoliške države. Čeprav v sodobnih akademskih krogih še vedno uporabljamo izraza »sinosfera« in »literarna sinitščina« v povezavi z »vzhodnoazijsko kulturno sfero« (*Dongya wenhuaquan* 東亞文化圈) oziroma »klasično literarno kitajščino« (*wenyanwen* 文言文) (Smith 2020), pa je takšna terminologija zdaj že povsem očiščena nekdanjih »sinocentričnih« konotacij. Z ohranjanjem te terminologije želim poudariti zgodovinsko dejstvo, da je imel kitajski imperij v predmoderni dobi velik vpliv na celotno vzhodnoazijsko regijo. Poleg tega morajo vsi sodobni učenjaki

19 Ponatisnjeno tudi v Kojima 1997. Zgornje besedilo je povzeto po kitajskem prevodu knjige, glej Zhang 1999, 182.

vložiti veliko napora v »premagovanje« prav tistih vrst »sinocentrizmov«, ki so prevladovali v vzhodnoazijskih državah pred 20. stoletjem (primerjaj Lim 2008, 71–87). Tej nujnosti navkljub pa še vedno ne smemo popolnoma prezreti dejstva, da sta kitajska kultura in konfucijanstvo v predmodernem obdobju močno vplivala na kulturo vseh vzhodnoazijskih držav. Ko se v 21. stoletju ponovno lotevamo pregleda vzhodnoazijskih kulturnih tradicij in konfucijanstva ter se oziramo v prihodnost Vzhodne Azije, raziskovanje kitajske kulture in konfucijanstva še vedno predstavlja izjemno pomembno nalogo v okviru vzhodnoazijskih študij.

Vendar pa med raziskovanjem vzhodnoazijskih konfucijanstev kitajska kultura in kitajsko konfucijanstvo ne smeta biti kot Prokrustova postelja za preverjanje razdalje med korejskim, japonskim in vietnamskim ter kitajskim konfucijanstvom. Kitajskega konfucijanstva ne bi smeli obravnavati kot bistvo in najvišji model vzhodnoazijskih konfucijanstev.

Metodologija proučevanja vzhodnoazijskih konfucijanstev je blizu drugim primerjalnim pristopom. Pri raziskovanju vzhodnoazijskih konfucijanstev moramo »brati s srcem, ki hrepeni po učenju, izbirati z mirnim srcem in označevati dogodke z nepristranskim srcem« (*yi xue xin du, yi ping xin qu, yi gong xin shu*, 以學心讀, 以平心取, 以公心述).²⁰ Na ta način lahko cenimo sam značaj »enotnosti v raznolikosti« v razvoju vzhodnoazijskih konfucijanstev. Takšna primerjalna študija konfucijanstev bo zagotovo prispevala k preporedu konfucijanstva v 21. stoletju.

*

Intervju je nastal v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporek in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo*. Za finančno podporo se zahvaljujemo Agenciji RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS).

Bibliografija

- Alitto, Guy S. 1986. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Chan, Wing-tsit, prev. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Da xue* 大學 [Veliki nauk]. S. d. URL: <https://ctext.org/liji/da-xue>. Dostop: 10. april 2025.

²⁰ To je bil moto za učenje mojega mentorja, profesorja Hsiao Kung-chuana (蕭公權, 1897–1981).

- De Tocqueville, Alexis. 2002. *Democracy in America*. Prevedla Harvey Mansfield in Delba Winthrop. Čikago: University of Chicago Press.
- Feng Youlan 馮友蘭. 2015. *Zhongguo zhexueshi* 中國哲學史 [Zgodovina kitajske filozofije]. Tajpej: Taiwan Shangwu yinshuguan.
- Fingarette, Herbert. 1999. *Confucius: The Secular as Sacred*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Fukuzawa Yūkichi 福澤諭吉. 1978. *Fuze yuji zizhuan* 福澤諭吉自傳 [Avtobiografija Fukuzawe Yūkichija]. Tokio: Iwanami Shoten.
- Fukuzawa Yūkichi 福澤諭吉. 1997. *Bunmeiron no gairyaku* 文明論の概略 [Oris teorije civilizacije]. Tokio: Iwanami Shoten.
- Fung, Yu-lan. 1922. »Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy«. *The International Journal of Ethics*, št. 32.
- Gao Heng 高亨. 1979. *Zhouyi dazhuan jinzhu* 周易大傳今注 [Sodobne opombe k Velikemu komentarju na Knjigo premen]. Jinan: Qilu shushe.
- Ge Zhaoguang 葛兆光. 2006. »Di sui jin er xin jian yuan – shiliu shiji zhongye yihou de Zhongguo, Chouxian he Riben 地雖近而心漸遠—十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本 [Razdalja je manjša, a srca se oddaljujejo – Kitajska, Koreja in Japonska od sredine 17. stoletja].« V *Taiwan Dongya wenming yanjiu xuekan* 3, št. 1 (junij): 275–92.
- Ge Zhaoguang 葛兆光. 2014. *He wei Zhongguo? Jiangyu, minzu, wenhua yu lishi* 何為中國？疆域、民族、文化與歷史 [What is China? Territory, Nationality, Culture and History], poglavje 5. Hongkong: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
- Guo Pu 郭璞, koment., Xing Bing 邢昺, opombe. S. d. V Li Xueqin 李學勤, ur. *Shisan jing zhushu – Erya zhushu* 十三經注疏·爾雅注疏 [Komentarji in opombe k Trinajstim klasičnim delom – Komentarji k Erya], zv. 2.
- Gowans, Christopher W. 2021. *Self-cultivation Philosophies in Ancient India, Greece and China*. Oxford: Oxford University Press. Str. 18.
- Henderson, John B. 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York Press.
- Hou Wailu 侯外廬. 1948. *Zhongguo gudai shehuishi* 中國古代社會史 [Predgovor k zgodovini starodavnih kitajskih družb]. Šanghaj: Zhongguo xueshu yanjiusuo.
- Hsiao Kung-chuan 蕭公權. 1982. *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* 中國政治思想史 [Zgodovina kitajske politične misli], zvezek 3. Taipei: Lianjing chubanshiye gongsi.

- Hu Shi 胡適. 1961. »Women duiyu Xiyang jindai wenming de taidu 我們對於西洋近代文明的態度 [Naš odnos do moderne zahodne kulture].« V *Hu Shi wencun* 胡適文存 [Zbrani spisi Hu Shija], zvezek 3. Tajpei: Yuandong tushu gongsi.
- Hu, Shih 胡適, ur. Hyman Kublin. 1934. *The Chinese Renaissance*. Čikago: University of Chicago Press.
- Hu, Shih 胡適. 1960. »The Chinese Tradition and the Future.« V *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings*, str. 13–22. Seattle: University of Washington Department of Publications and Printing.
- Huang, Chun-chieh, in John A. Tucker, ur. 2023. *Confucianism for the Twenty-First Century*. Göttingen: V&R unipress.
- Huang, Chun-chieh. 2006. *Taiwan yishi yu Taiwan wenhua* 臺灣意識與臺灣文化 [Tajvanska zavest in tajvanska kultura], poglavje 2. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2009. *Dongya ruxue shiyu zhong de Xu Fuguan jiqi sixiang* 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 [Xu Fuguan v kontekstu vzhodnoazijskih konfucijanstiev]. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2010. *Humanism in East Asian Confucian Contexts*. Bielefeld, Nemčija: Transcript Verlag.
- Huang, Chun-chieh. 2013. *Intellectual Interaction in East Asia: China, Japan, and Taiwan* 東アジア思想交流史—中国・日本・台湾を中心として. Tokio: Iwanami Publishing House.
- Huang, Chun-chieh. 2014a. *Jujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje]. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2014b. »Qian Mu shixue zhong de ,guoshi' guan yu Rujia sixiang 錢穆史學中的「國史」觀與儒家思想« [Pogled na »nacionalno zgodovino« v zgodovinopisju Qian Muja in konfucijanska misel]. V *Rujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* 儒家思想與中國歷史思維 [Konfucijanska misel in kitajsko zgodovinsko mišljenje], str. 223–68. Tajpei: National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2014c. *Taiwan in Transformation: Retrospect and Prospect*. 2., popravljena izdaja. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- Huang, Chun-chieh. 2015a. *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen in Tajpei: V&R unipress in National Taiwan University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2015b. »On the ,Contextual Turn' in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems.« V *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*, uredil Huang Chun-chieh, str. 41–56. Göttingen in Tajpei: V&R unipress in National Taiwan University Press.

- Huang, Chun-chieh. 2015c. *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*, epilog, str. 225–35. Göttingen in Tajpej: V&R unipress in National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2016. »Dongya jinshi sixiang jiaoliu zhong gainian de leixing jiqi yidong 東亞近世思想交流中概念的類型及其移動« [O vrstah in prenosu konceptov v izmenjavi zgodnjenovoveške vzhodnoazijske misli]. V *Sixiangshi shiye zhong de Dongya* 思想史視野中的東亞 [Vzhodna Azija z vidika intelektualne zgodovine], str. 1–22. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2017. *Dongya Rujia renxueshi lun* 東亞儒家人學史論 [Zgodovinska razprava o človeškosti v vzhodnoazijskih konfucijanstvih]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2022. *Rujia sixiang yu ershiyi shiji de duihua* 儒家思想與二十一世紀的對話 [Dialog med konfucijanstvom in enaindvajsetim stoletjem]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Huang Chun-chieh. 2022. *Shenkou Kongmeng* 慎口孔孟 [Previdnost pri govoru o Konfuciju in Menciju]. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Huang Chun-chieh. 2022–2025. *Meng xue sixiang shilun* 孟學思想史論 [Zgodovina interpretacij Mencija], 3 zvezki. Tajpej: Academia Sinica.
- Huang, Chun-chieh. 2023. »Confucianism in Taiwan: The 20th and 21st Centuries.« V *The Oxford Handbook of Confucianism*, ur. Jennifer Oldstone-Moore, str. 217–29. Oxford: Oxford University Press.
- Huang, Chun-chieh. 2024. »Mencius and Confucian Humanism in Korean and Global Perspective.« Osrednje predavanje na mednarodni konferenci o konfucijanskem humanizmu v okviru Korejskih azijskih študij 2024, Univerza Otoka princa Edvarda, Kanada, 27.–28. junij 2024.
- Huang, Chun-chieh. 2025 (v pripravi). »Spiritual Confucianism for a Better World.« V *Global Ethics in a Time of Crises*, uredila Göran Collste in Torbjörn Lodén. New York: Rowman and Littlefield.
- Itō, Jinsai 伊藤仁齋. 1901. *Gomō jigi* 語孟字義 [Pravilni pomen pojmov v Razpravah in Menciju]. V *Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 [Zbirka japonske etike], ur. Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 in Kanie Yoshimaru 蟹江義丸, zv. 1, 11. Tokio: Ikuseikai.
- James, William. 1909. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green & Co.
- Kallio, Jyrki, Torbjörn Lodén in Matti Nojonen. 2021. *The Lapland Manifesto*. Rovaniemi, Finska: University of Lapland, Nordic Network on Chinese Thought. URL: <https://www.ulapland.fi/EN/Webpages/Nordic-Network-on-Chinese-Thought>.
- Kipling, Rudyard. 1940. »The Ballad of East and West.« V *Rudyard Kipling's Verse*, str. 233–6. Garden City, NY: Doubleday.

- Kojima Shinji 小島晉治, ur. 1997. *Bakumatsu Meiji Chūgoku kenbunroku shū-sei* 幕末明治中國見聞錄集成 [Zbirke o potovanjih po Kitajski v poznem obdobju Edo in Meiji]. Tokio: Yumani shobō.
- Kong Anguo 孔安國 in Kong Yingda 孔穎達, opombe. S. d. V *Shangshu Zhengyi* 尚書正義 [Pravilni pomen Knjige dokumentov], zv. 4.
- Lakoff, George. 1996. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Čikago: University of Chicago Press.
- Lau, D. C., prev. 1979. *The Analects*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Lau, D. C., prev. 1984 (prva izdaja 1979). *Mencius*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Levenson, Joseph R. 1964. »The Humanistic Disciplines: Will Sinology Do?« V *Journal of Asian Studies* 23, št. 4 (avgust): 507–17.
- Lewis, Mark Edward. 2006. *The Construction of Space in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Liang Shuming 梁漱溟. 1935 (prva izdaja 1921). *Dong-Xi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 [Vzhodne in zahodne kulture ter njihove filozofije]. Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Li Jingde 黎靖德, ur. 2002. »Zhuzi yulei 朱子語類 [Tematsko razvrščeni pogovori mojstra Zhuja]«, zv. 2. V *Zhuzi quanshu* 朱子全書 [Zbrana dela mojstra Zhuja], zv. 15, zvitok 52. Šanghaj: Shanghai guji chubanshe; Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe.
- Lim, Hyung-taek. 2008. »Sinocentrism in East Asia and the Task of Overcoming It.« V *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 8, št. 1: 71–87.
- Lunyu 論語 [Razprave], s. d., URL: <https://ctext.org/analects>. Dostop: 10. april 2025.
- Luo Jialun 羅家倫, ur. 1994. *Zhongguo Guomindang Zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui* 中國國民黨中央委員會黨史委員會 [Kronika življenja očeta našega naroda]. 4. izd., zvezek 3. Tajpej: Jindai Zhongguo shubanshe.
- Maçães, Bruno. 2020. »Coronavirus and the Clash of Civilizations.« V *National Review*, 10. marec 2020. URL: <https://www.hudson.org/research/15801-coronavirus-and-the-clash-of-civilizations>.
- Mao Heng 毛亨, koment., Zheng Xuan 鄭玄, opombe, in Kong Yingda 孔穎達, podkoment. S. d. V *Maoshi zhengyi* 毛詩正義 [Pravilni pomen Mao-tovega komentarja h Knjigi pesmi], zv. 19. Tajpej: Taiwan guji chubanshe.
- Mao Zedong 毛澤東. 1951. »Xin minzhu zhuyi lun 新民主主義論 [O novi demokraciji]«. V *Mao Zedong xuanji* 毛澤東選集 [Izbrana dela Mao Zedonga]. Peking: Renmin chubanshe.
- Mengzi 孟子 [Mencij]. S. d. URL: <https://ctext.org/mengzi>. Dostop: 10. april 2025.

- Miyakawa Hisayuki 宮川尚志. 1955. »Osutek Naitōjeve hipoteze in njen vpliv na japonske študije Kitajske.« *The Far Eastern Quarterly* 14, št. 4 (avgust).
- Mizoguchi Yūzō 溝口雄三, Hamashita Takeshi 濱下武志 in drugi, ur. 1994. *Ajia kara kangaeru アジアから考える [Misliti iz Azije]*. Tokio: Tokio Daigaku shuppankai.
- Mori, Arinori 森有禮. 1873. *Introduction to Education in Japan: A Series of Letters Addressed by Prominent Americans to Arinori Mori*. New York: D. Appleton and Company, str. lv-lvii.
- Mou Zongsan 牟宗三. 2020. »Zhongguo zhexue de tezhi 中國哲學的特質 [Posebnosti kitajske filozofije].« V *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Zbrana dela gospoda Mou Zongsana], zv. 28. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Mou Zongsan 牟宗三. 2020. »Zhengdao yu zhidao 政道與治道 [Pot politike in pot vladanja].« V *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Zbrana dela gospoda Mou Zongsana], zvezek 10. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Müller, Jan-Werner. 2020. »We Must Help One Another or Die.« V *The New York Times*, 19. marec 2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/03/19/opinion/coronavirus-politics.html?searchResultPosition=1>.
- Naitō Konan 内藤湖南. 1922. »Gaikatsuteki Tō-Sō jidai kan 概括の唐宋時代観 [Splošen pogled na obdobje Tang-Song].« V *Rekishi to chiri* 9, št. 5 (maj): 1–11.
- Naitō, Konan 内藤湖南. 1944. »Shina joko-shi 支那上古史 [Starodavna zgodovina kitajske].« V *Naitō Konan zenshū* 内藤湖南全集 [Zbrana dela Naitōja Konana]. Tokio: Chikuma shobō.
- Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China, Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishijima Sadao 西嶋定生. 1969–1980. »Sōsetsu 總説 [General Discussion].« V *Iwanami kōza sekai rekishi* 岩波講座世界歴史 [Serija svetovne zgodovine založnika Iwanami], zvezek 4. Tokio: Iwanami shoten.
- Nishijima Sadao 西嶋定生. 1993. »Dongya shijie de xingcheng 東亞世界的形成 [Formacija sveta Vzhodne Azije].« V *Riben xuezhe yanjiu Zhongguo shi lunzhu xuanyi* 日本學者研究中国史論著選譯 [Izbrani prevodi del japonskih raziskovalcev na področju kitajske zgodovine], zvezek 2. Peking: Zhonghua shuju.
- Nishimura Shigeki 西村茂樹. 1874. »Kaika no tabi niyotte kaimoji wo hassubeki no ron« 開化ノ度ニ因テ改文字ヲ発スヘキノ論 [O reformi pisanih znakov za razsvetljenje].« V *Meioku zasshi* 明六雜誌, št. 1 (april): 10–2.
- Ogrizek, Marko. 2020. »Huang Chun-Chieh and comparative philosophy: multiple ways of studying Confucian ideas and notions across texts and contexts.« V *Asian Studies letnik* 8 (24), št. 3. Str. 91–110.

- Ōkubo Toshiaki 大久保利謙, ur. 1972. *Mori Arinori zenshū* 森有禮全集 [Zbrana dela Morija Arinorija], zvezek 3, str. 265–7. Tokio: Senbundo shoten.
- Qian Mu 錢穆. 1994–1998a. *Lunyu xinjie* 論語新解 [Nova interpretacija Razprav]. V *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 [Zbrana dela Qian Binsija], zvezek 3. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Qian Mu 錢穆. 1994–1998b. »Kongzi yu Zhongguo wenhua ji shijie qiantu 孔子與中國文化及世界前途 [Konfucij in kitajska kultura ter prihodnost sveta]«. V *Kongzi yu Lunyu* 孔子與論語 [Konfucij in Analekti], *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 [Zbrana dela Qian Binsija], zvezek 4. Tajpej: Linking Publishing Co.
- Qian Mu 錢穆. 1996 (3. izdaja). »Fan du benshu qing xian ju xialie zhu xinnian 凡讀本書請先具下列諸信念 [Prošnja vsem bralcem, naj najprej sprejmejo naslednja prepričanja]«. V *Guoshi dagang* 國史大綱 [Oris nacionalne zgodovine]. Tajpej: Shangwu yinshuguan.
- Raphals, Lisa. 2023. *A Tripartite Self: Mind, Body, and Spirit in Early China*. Oxford: Oxford University Press.
- Rošker, Jana S. 2023. *Humanism in Trans-civilizational Perspectives: Relational Subjectivity and Social Ethics in Classical Chinese Philosophy*. Heidelberg: Springer.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shi Zhenrong 施振榮 (Stan Shih). 2020. »Wangdao jiazhi xitongguan: fanzhuan ,shi nong gong shang' de chuantong siwei 王道價值系統觀：翻轉「士農工商」的傳統思維 [Sistemsko razmišljanje o vrednotah kraljevske poti: prevrnitev tradicionalnega načina razmišljanja o »štirih družbenih razredih]«. V *Lianhebao* 聯合報 [Združene dnevne novice], 3. december 2020.
- Shi Zhenrong 施振榮 (Stan Shih). 2021. »Wangdao yu diliu lun 王道與第六倫 [Kraljevska pot in šesti človeški odnos]«. V *Lianhebao* 聯合報 [Združene dnevne novice], 1. februar 2021.
- Shimada Kenji 島田虔次. 1949. *Chūgoku ni okeru kindai shii no zassetsu* 中国における近代思想の挫折 [Neuspeh moderne misli na Kitajskem]. Tokio: Chikuma shobō.
- Smith, Richard J. 2020. Uvod v *Rethinking the Sinosphere: Poetics, Aesthetics and Identity Formation*, uredili Nanxiu Qian, Richard J. Smith in Bowei Zhang. New York: Cambria Press.
- Su Shi 蘇軾. 2002. »Ding feng po 定風波 [Umirjanje vetra in valov]«. V *Su shi ci biannian jiaozhu* 蘇軾詞編年校注 [Ciklična zbirka pesmi Su Shija, urejena in komentirana], zv. 2. Peking: Zhonghua shuju.
- Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan in Zhang Junmai. 2000. »Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan [Manifest za ponoven pregled

- kitajske kulture: naše skupno razumevanje sinoloških raziskav v zvezi s svetovnim kulturnim pogledom]«. Prevedeno v angleščino v *Sources of Chinese Tradition*, zvezek 2, uredila Wm. Theodore de Bary in Richard Lufrano, str. 550–5. New York: Columbia University Press.
- Tōyama, Shigeki 遠山茂樹. 1968. *Sengo no rekishigaku to rekishi ishiki* 戦後の歴史学と歴史意識 [Povojno zgodovinopisje in zgodovinska zavest]. Tokio: Iwanami shoten.
- Lodén, Torbjörn. 2023. »Confucianism and the Global Challenges of the Twenty-First Century.« V *Confucianism for the Twenty-First Century*, uredila Huang Chun-chieh in John A. Tucker. Göttingen: V&R unipress.
- Tsuda, Sōkichi 津田左右吉. 1965. »Shinashisō to Nihon シナ思想と日本 [Kitajska misel in Japonska]«. V *Tsuda Sōkichi zenshū* 津田左右吉全集 [Zbrana dela Tsude Sōkichija], zvezek 20. Tokio: Iwanami shoten.
- Uno, Tetsuto 宇野哲人. 1912. *Shina bunmeiki* 支那文明記 [Zapiski o kitajski civilizaciji]. Tokio: Daidokan.
- Wang Yangming 王陽明. 1992. »Zhongqiu 中秋 [Sredi jeseni]«. V *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 [Zbrana dela Wang Yangminga], uredil Wu Guang. Zvezek 1, zvitok 20. Šanghaj: Shanghai Guji Chubanshe.
- Wixted, John Timothy. 2018. »'Literary Sinitic' and 'Latin' as Transregional Languages: With Implications for Terminology Regarding 'Kanbun'«. *Sino-Platonic Papers* 276 (marec): 1–14.
- Wu Guang 吳光, ur. 1992. *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 [Zbrana dela Wang Yangminga], zvezek 2, zvitok 35. Šanghaj: Shanghai Guji Chubanshe.
- Xiong Shili 熊十力. 1970 (ponatis). *Dujing shiyao* 讀經示要 [Branje Klasikov za razkritje njihovih ključnih točk], zv. 1. Tajpei: Guangwen shuju.
- Yamada, Kyū 山田球. 1902. *Mōshi yōkishō wakumon zukai* 孟子養氣章或問圖解 [Ilustrirani komentar k poglavju o kultiviranju duha v delu Mencija]. Ōsaka: Koreakidō Ōsaka-shiden.
- Yu Ying-shih 余英時. 2004. *Song-Ming lixue yu zhengzhi wenhua* 宋明理學與政治文化 [Neokonfucijanstvo in politična kultura Song-Ming]. Tajpei: Yunchen wenhua shiye gufen youxian gongsi.
- Yu, Ying-shih 余英時. 1993. »The Radicalization of China in the Twentieth Century.« *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 122, št. 2 (pomlad). Ponatisnjeno 2016 v *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, str. 178–97. New York: Columbia University Press, 2016.
- Yu, Ying-shih. 1994. »Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China.« V *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium 78*, uredili Erik Lönnroth in drugi. Berlin in New York:

- Walter de Gruyter. Ponatisnjeno 2016 v *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, str. 275–93. New York: Columbia University Press.
- Yu, Ying-shih. 2016. »Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia.« V *Chinese History and Culture: Seventeenth Century through Twentieth Century*, zvezek 2, poglavje 19. New York: Columbia University Press.
- Zhang, Guangzhi 張光直. 1994. »Zhongguo renwen shihui kexue gai jishen shijie zhuliu 中國人文社會科學該躋身世界主流 [Kitajske humanistične in družboslovne vede bi morale postati del svetovnega mainstreama].« *Yazhou zhouban* 亞洲週刊 (Hong Kong), zvezek 8, št. 27 (10. julij).
- Zhang, Xuefeng 張學鋒. 1999. *Zhongguo wenming ji* 中國文明記 [Zapiski o kitajski civilizaciji]. Peking: Guanming ribao chubanshe.
- Zhong yong* 中庸 [Nauk o sredini]. S. d. URL: <https://ctext.org/liji/zhong-yong>. Dostop: 10. april 2025.
- Zhu Xi 朱熹. 2002. »Fuzhai outi 復齋偶題 [Občasni verzi o Fuzhaiu]«. V *Huian xiansheng Zhu Wengong wenji* 晦庵先生朱文公文集 [Zbrana dela mojstra Hui'ana, Zhu Wengonga], zvezek 2, v *Zhuzi quanshu* 朱子全書 [Zbrana dela mojstra Zhuja], zvezek 20.
- Zhu Xi 朱熹. 2016a. »Lunyu jizhu 論語集注 [Zbrani komentarji k Razpravam].« V *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Zbrani komentarji k poglavjem in stavkom v Štirih knjigah]. Tajpej: National Taiwan University Press.
- Zhu Xi 朱熹. 2016b. *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Zbrani komentarji k poglavjem in stavkom v Štirih knjigah]. Tajpej: National Taiwan University Press.