JANA S. ROŠKER

KJER VLADA SOČLOVEČNOST, JE LJUDSTVO SREČNO

Tradicionalne kitajske teorije države

DIGITALNA KNJIŽNICA ▪ DISSERTATIONES ▪ 27
PEDAGOŠKI INŠTITUT ▪ 2014

KJER VLADA SOČLOVEČNOST,
JE LJUDSTVO SREČNO

JANA S. ROŠKER

KJER VLADA SOČLOVEČNOST, JE LJUDSTVO SREČNO

Tradicionalne kitajske teorije države

DIGITALNA KNJIŽNICA ▪ DISSERTATIONES ▪ 27

PEDAGOŠKI INŠTITUT ▪ 2014

Jana S. Rošker, Kjer vlada sočlovečnost, je ljudstvo srečno
– tradicionalne kitajske teorije države
znanstvena monografija

Digitalna knjižnica
Uredniški odbor: Igor Ž. Žagar (Educational Research Institute & University of Primorska), Jonatan Vinkler (University of Primorska), Janja Žmavc (Educational Research Institute), Alenka Gril (Educational Research Institute)
Zbirka: Dissertationes (znanstvene monografije), 27
Glavni in odgovorni urednik: Igor Ž. Žagar

Recenzenta: Andrej Ule, Mitja Saje
Oblikovanje, prelom in digitalna objava: Jonatan Vinkler

Založnik: Pedagoški inštitut
Gerbičeva 62, SI-1000 Ljubljana
Ljubljana 2014
Za založnika: Mojca Štraus

ISBN 978-961-270-205-2 (pdf)
http://www.pei.si/ISBN/978-961-270-205-2.pdf
ISBN 978-961-270-206-9 (html)
http://www.pei.si/ISBN/978-961-270-206-9/index.html
DOI: https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-205-2

© 2014 Pedagoški inštitut/Educational Research Institute

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

130.2:32(510)(0.034.2)
321.01(510)(0.034.2)

ROŠKER, Jana S.
Kjer vlada sočlovečnost, je ljudstvo srečno [Elektronski vir] : tradicionalne kitajske teorije države / Jana S. Rošker. - El. knjiga. - Ljubljana : Pedagoški inštitut, 2014. - (Digitalna knjižnica. Dissertationes ; 27)

Način dostopa (URL): https://www.pei.si/ISBN/kjer-vlada-soclovecnost-je-ljudstvo-srecnotradicionalne-kitajske-teorije-drzave/

ISBN 978-961-270-205-2 (pdf)
ISBN 978-961-270-206-9 (htnl)

273282304

Vsebina

Splošno o bistvu teorije države: Specifika kitajskega koncepta | 11
Problematika medkulturnih primerjav | 12
Kulturno pogojeni nesporazumi: primer pojma avtonomije | 16
Rezultati srednjeevropske populacije | 17
Rezultati kitajske populacije | 18
Povzetek rezultatov in definiranje problema | 20
Nastavek razlage: pojmovanje zakona kot kriterija družbenih razmerij v evropski in kitajski tradiciji | 20
Teorije države kot izraz (samo)razumevanja posameznika | 25
Kolektivizem ali individualizacija? | 25
Metafizična in pragmatična etika: od vere v božanstva do moralnega sebstva | 28
Vloga posameznika v izvornem konfucijanstvu | 43
Moistične in legalistične teorije | 51
Prva in druga reforma konfucijanskega nauka: od konfucijanstva do konfucianizma | 55
Teorije države kot izraz razmerja med posameznikom in družbo: Konvencija | 65
Obrednost li 禮 | 65
Zakon fa 法 | 71
Kolektivna odgovornost | 81

Neokonfucijanska filozofija | 84
Teorije države kot izraz strukture oblasti | 89
Družina | 90
Delitev dela | 95
Ekskurz: Funkcija in metode propagande državne ideologije na Kitajskem – primerjava tradicionalnih in modernih razvojev | 101
Tradicionalno izročilo | 101
Potreba po novih metodah – obdobji poslednje dinastije Qing in Republike Kitajske | 102
Propaganda v L. R. Kitajski | 105
Daoistični pogled na državnost in daoistična negacija države | 111
Princip brezvladja v naravi | 112
Poskusi prenašanja načela naravnega brezvladja v sfero družbe | 113
Idealna oblika družbe | 117
Koncept države v Ljudski republiki | 123
Moderna država s kitajskimi posebnostmi | 123
Konfucianizem pod krinko komunistične ideologije | 127
Despotizem in politična opozicija – nevaren konec tisočletja | 130
Preporod konfucijanstva in ambivalnentnost pojma harmonije | 135
Koncept harmonije v besedilih klasičnega konfucijanstva | 140
Interpretacije modernih konfucijancev | 145
Razlike med otoškimi in celinskimi ideologijami | 152
Povzetek | 155
Summary | 157
Viri in literatura | 161
Priloga 1: Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobij Kitajske republike in Ljudske republike Kitajske | 167
Priloga 2: Kronologija razvojnih faz konfucijanstva – proces transformacije filozofskega nauka v državno doktrino | 169
Priloga 3: Indeks strokovnih terminov in lastnih imen v kitajščini | 171

Zahvale/Acknowledgments | 179
O avtorici | 181
Imensko in stvarno kazalo | 183

Splošno o bistvu teorije države
Specifika kitajskega koncepta

Pričujoči študiji je botrovala predvsem želja po nadaljnjem razvoju in zbliževanju vseh dosežkov, ki so skupni obema zgoraj omenjenima kulturnima krogoma. Kot pri vsakem raziskovalnem delu evropske znanosti, katerega predmet je proučevanje določenih elementov izvenevropskih kultur, se tudi tukaj pojavlja nevarnost nereflektiranega dojemanja tujih jezikovnih, s tem pa tudi miselnih oziroma duhovnih, struktur in njihove deformacije, ki nastane zaradi uporabe zahodnih metodoloških kriterijev in kategorij.

Zato nam ob tem ne gre za takšno zbližanje, ki bi istočasno pomenilo uničenje posameznih kulturnih vrednot oziroma kulturno uniformiranost. Cilj pričujočega prispevka je takšna premostitev bistvenih drugačnosti, ki je mogoča samo na temelju nepristranskega spoznavanja in razumevanja vzrokov ter konceptualnega ozadja vseh različnosti, ki se pojavljajo tako v zgodovinskem razvoju, kot tudi v aktualni družbeni stvarnosti obeh svetov.

Ta knjiga temelji na prepričanju, da predstavljata obe omenjeni tradiciji enakovredna prispevka k barvitosti zgodovine človeškega duha. Poglobljeni stiki z državami bistveno različnega tipa in s kulturnimi krogi, katerih izhodišče tvori miselnost, ki se od klasično evropske bistveno razlikuje, so možni edino na temelju vsaj osnovnega poznavanja teoretičnega ozadja sociokulturnih odnosov, ki predstavljajo poglavitne kriterije delovanja družbe kot celote. Ti kriteriji oziroma njihov konkretni vpliv pa postanejo najvidnejši ravno v primerjalnem pregledu posameznih državnih teorij. Poleg tega nam tovrstne raziskave pomagajo do boljšega in globljega razumevanja lastne tradicije, saj nam spoznavanje

in študij vsake drugačnosti omogoča določeno mero zdrave distance ter s tem razkriva nekatere prvine, ki so se nam poprej iz socializacijskih vzrokov zdele samoumevne, v popolnoma novi luči oziroma iz popolnoma novega zornega kota.

Problematika medkulturnih primerjav

Kot rečeno, se moramo pri globalni primerjavi dveh različnih tradicij na vsak način izogibati metodološke premise, po kateri bi naj šlo za »objektivističen« proces, ki bi mogel oba vidika opazovanja meriti z »enotnimi« kalupi. Isto velja seveda tudi za vsako raziskavo posameznih elementov različnih tradicij, predvsem ker ima vsak posamezni pojem, ki se pri tem uporablja, v sklopu različnih kulturnih krogov tudi različen, strogo določen, pomen. Ta specifičen pomen je namreč mogoče razumeti samo v povezavi z zgodovinsko in idejno celovitostjo posamezne družbe in iz nje izhajajočih vrednostnih norm, tudi če se zunanja, formalna vsebina dotičnega pojma pri tem ne spremeni. V tem pogledu se lahko za posebej nevarno izkaže prav vsaka raziskava različnih pojmovanj države, ki veljajo v posameznih družbah različnih ustrojev. Še posebej glede države kot ustanove, ki je nastala v različnih zgodovinskih procesih pod različnimi stvarnimi pogoji, se nepremišljena uporaba zahodne znanstvene razčlenitve, (ki je seveda tudi sama plod specifično določenega zgodovinskega procesa in prav tako specifično določene, z njim najtesneje povezane, družbene ureditve) kaj lahko izkaže za metodo, ki je sama po sebi zmotna in nas lahko zapelje na napačno pot. Tudi vzorci samih zgodovinskih raziskav namreč temeljijo na paradigmah, ki izvirajo iz lastne zgodovine.

Najpomembnejši pogoj, na čigar osnovi se lahko kljub tej problematiki dokopljemo do kolikor toliko veljavnih hipotez o predmetu naše raziskave, bomo izpolnili z zavestnim upoštevanjem karakterističnih strukturnih odnosov znotraj posamezne družbene stvarnosti in specifične logike, ki je s temi odnosi tesno povezana.

Prva konkretna težava pri obravnavanih vprašanjih izvira že iz samega dejstva, da teorij družbene stvarnosti Kitajske ni mogoče razdeljevati v posamična delna področja in jih na ta način raziskati ločeno – v sklopu standardiziranih pojmovnih kalupov samostojnih disciplin – kakor je to po metodah zahodne znanosti v navadi. Če to kljub vsemu poskušamo, bomo izmaličili notranjo strukturo specifično kitajskega razumevanja stvarnosti.

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo subjekta, ki jih interpretira, kot tudi interpretiranega objekta. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja. Pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Kot že omenjeno, prihaja v obeh obravnavanih družbah pogosto do diskrepance med enakim etimološko-funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza na eni, in včasih popolnoma različnim dojemanjem istega izraza na nivoju splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta na drugi strani.

Temeljni motiv preučevanja kitajske filozofije, ki konec koncev večinoma še vedno izhaja iz premis tradicionalne evropske družboslovne in humanistične znanosti, ni zgolj v spoznavanju nekakšnega »drugačnega modela teorije«, temveč v relativizaciji sistemov vrednot in struktur dojemanja. Predpogoj za to relativizacijo je uvid v konceptualne ustroje in povezave med konkretnimi zgodovinskimi, ekonomskimi, političnimi in kulturnimi sklopi, ki tvorijo materialne in idejne temelje kitajske družbene stvarnosti.

Druga pomembna posebnost medkulturno bolj ozaveščenega raziskovanja kitajske filozofije je v tem, da se kitajskemu kulturno-jezikovnemu krogu približuje skozi optiko matičnega jezika in pisave. To izhodišče je temeljnega pomena, že zato ker je samo na ta način možno – vsaj v določenem okviru, ki ga zakoliči samo bistvo znanstvene metodologije – premostiti absolutno dihotomijo aktivnega subjekta in pasivnega objekta kulturoloških raziskav: uporaba primarnih virov v kitajščini omogoča vpogled v strukturo vprašanj in interpretacij, lastnih socializacijskim, vsebinskim in metodičnim izhodiščem družb, ki tvorijo predmet raziskav.

Pri raziskavah klasične filozofije gre tudi za problematiko dojemanja in posredovanja tradicionalnih vsebin, ki so tako v govorici kot tudi v besedilih strukturirana na osnovi različnih slovničnih in semantičnih ustrojev. Premise, na katerih temelji sodobna znanost, in metodološki postopki, ki izhajajo iz njih, so po svojem bistvu še vedno del neprevprašljivih diskurzov zahodne (zlasti evropske) tradicije. Tlačenje popolnoma drugače strukturiranih vidikov različnih (torej »ne-evrop-

skih«) stvarnosti v kalupe tovrstnih formalnih predpisov, nas lahko privede v slepo ulico nerazumevanja, ali še huje, popolnoma napačnega razumevanja preučevane resničnosti. In vendar se moramo teh postopkov držati, če hočemo zares nekaj povedati o izsledkih naših študij in pri tem ostati razumljivi. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja. Kot smo že omenili, pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem se pokaže potreba po revitalizaciji klasičnih kategorij in konceptov tradicionalne kitajske filozofije. Ta naloga zahteva medkulturno relativizacijo vsebin, ki mora temeljiti na metodoloških pristopih, ki ustrezajo specifiki proučevanja kitajske idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma kulturologije. Tovrstni pristop je osredotočen na celovito ohranjanje posebnosti tradicionalne kitajske filozofije ter ohranjanje in nadaljevanje avtohtonih tradicionalnih metodoloških principov. To pa seveda nikakor ne pomeni negacije potrebe po soočanju z zahodno (in svetovno) filozofijo. Svetovna (zlasti evropska in indijska) filozofija po vsebuje veliko elementov, ki jih v kitajski tradiciji ne najdemo. Raziskovanje in uporaba teh dejavnikov nista potrebna zgolj kot dragoceno orodje oplajanja novih idejnih sistemov. Primerjalni vidik je pomemben tudi za boljše razumevanje lastne tradicije. Vendar pri tem velja, kot je zapisal moderni kitajski teoretik znanosti Zhang Dainian, paziti na to, da se izognemo uporabi nesoizmerljivih metod, ki se preučevanja kitajske zgodovine lotevajo skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij:

> 不同的哲學理論包涵不同的概念，範疇. 不同的民族的哲學理論，更是具有不同的概念，範疇.
>
> *Različne filozofske teorije uporabljajo različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, ki jih uporabljajo filozofske teorije različnih narodov, pa se med seboj še bolj razlikujejo.* (Zhang 2003, 118)

Kitajska filozofija se namreč že po svoji osnovi razlikuje od evropske ali indijske. Če torej želimo osnovati novo sistematiko kitajske idejne tradicije, moramo najprej poznati njene lastne, temeljne posebnosti. Če jo bomo namreč poskušali sistematizirati z uporabo evropskih ali indijskih metodoloških iztočnic, se bo njeno subtilno bistvo nujno izmaknilo našemu razumevanju.

Država kot najvišja oblika družbene inštitucije se v splošnem pojmovanju Evrope kaže kot pravno političen mehanizem, izpeljan iz

individualnih potreb posameznika. Takšno razumevanje je možno šele na podlagi pojmovne ločitve subjekta in objekta, ki je v pozni antiki ustvarila abstraktum individuuma. Ta pojem je osnova in sestavni del dualizmov starogrškega racionalizma, ki je na podlagi razvoja diferenciacij, v zahodnih humanističnih znanostih omogočil relativno jasno razmejeno vejo teorij države.

Kitajskim teorijam države ne moremo pripisati enakega družbenega položaja kot evropskim. Država je bila v kitajski tradiciji največkrat pojmovana kot naravni sestavni del organsko-individualističnega kozmosa. Zato kitajskih konceptov države in državnosti ne moremo razumevati kot faktorjev, ki bi bili ločeni od celovitosti vseh duhovno-materialnih struktur civilizacije.

Najvišji vrednostni kriterij, iz katerega izhajajo vse vplivne evropske teorije države, predstavlja ideja pravičnosti. Vsaka posamezna teorija države zato v sebi tvori zaključen poskus utemeljitve te ideje s pomočjo (pravno) določljivih pravic in dolžnosti posameznika. Tovrstno utemeljevanje temelji zlasti po obdobju razsvetljenstva na linearno in ciljno usmerjeni diferenciaciji in osamosvajanju posameznih vidikov razmerja med subjektivno pojmovanim individuumom in objektivno pojmovano družbo. Bistvo vsake posamezne državne teorije pa pri tem tvori njen poskus ustvarjanja in iskanja nečesa novega, kar bi bilo uporabno za celotno družbo.

V kitajski tradiciji po eni strani ne najdemo vere v to, da bi bilo mogoče enakovrednost in pravičnost med ljudmi doseči z normativno-pravnimi metodami. Po drugi strani tradicionalni kitajski koncepti države ne izhajajo iz principa enkratnosti in absolutne spremenljivosti kot v Evropi, temveč prej iz načela večnih premen in cikličnega vračanja. Zato kitajske teorije države večinoma ne poudarjajo koristne uporabnosti v smislu pozitivnih sprememb, ampak neprikrito težijo k izpopolnitvi (oziroma čim popolnejši utemeljitvi) obstoječega stanja.

Medtem ko je državne teorije Evrope najkasneje od obdobja razsvetljenstva mogoče obravnavati kot kronološko-linearni, v sebi nadgrajujoči se razvoj, lahko na Kitajskem v tem pogledu prej govorimo o zaokroževanju in sinkretističnih reinterpretacijah kot o razvoju. Načelo razvoja je bilo v Evropi opazno že v obdobju antike. Vse jasneje se je izoblikovalo v obdobjih, ki so sledila srednjemu veku, svoj najpopolnejši razcvet pa je doživelo v 19. in 20. stoletju v obliki dinamičnega verovanja v napredek.

Specifično vzhodnoazijski kulturni razcvet pa temelji na stremljenju po posnemanju in izpopolnjevanju idealov, ki so bili že v preteklosti priznani kot večni. Kitajski teoretiki države so se zelo redko spopadali z novimi idejami. Pomembnejši jim je bil problem »pravilne interpretacije« starih, že udomačenih pojmov.

Kulturno pogojeni nesporazumi: primer pojma avtonomije

Beseda avtonomija se v kitajščino prevaja z besedo zilü 自律. Pri slednji gre za skovanko, ki je v kitajskem jeziku prišla v splošno rabo šele na pragu 20. stoletja. V procesu počasnega razpada monarhije ter političnega in duhovnega odpiranja Kitajske je nastala potreba po uvedbi vrste novih besed, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vsa temeljna dela zahodne kulture predstaviti kitajskim bralcem. Splošno značilnost takratnih prevodov tujega izrazoslovja – značilnost, ki je bila brezdvomno pogojena tudi s specifičnimi pogoji pismenk kot simbolnih nosilcev pomena – je tvoril razmeroma dosleden poskus smiselnih integracij tujih pojmov. Poskusi fonetičnih prenosov tujk, kakršne so prevladale v indoevropskem jezikovnem prostoru, so na Kitajskem od vsega začetka tvorili zgolj zanemarljiv odstotek prevedenih izrazov. Termin zilü 自律 pri tem ni izjema. Gre za neposredni prevod starogrškega etimološkega pomena besede avtonomija, ki je sestavljena iz besed »auto« (= sam, svoj, lasten) in »nomos« (= zakon). Pomen pismenke zi 自 smiselno popolnoma ustreza pomenu prvega dela tega sklopa, pismenka lü 律 pa pomensko neoporečno pokriva njegov drugi del. Kar se tiče etimološkega pomena, je kitajski prevod starogrškega izraza avtonomija popolnoma pravilen. Oba izraza bi lahko smiselno opisali kot »sam (določati) svoj zakon« oziroma »sebi (določati) lastni zakon«. Vendar pa bi bilo nevarno izhajati iz predpostavke etimološke neoporečnosti prevedenega izraza, če bi želeli le-to razumevati kot dokaz neoporečnosti dejanskega pomena. Slednji se namreč vzpostavlja kot niz asociativnih simbolnih zvez, ki so tesno prepletene z vrsto specifičnih kulturno-civilizacijskih dejavnikov. Za določitev natančnejših razlik v kitajskem in splošnem evropskem pojmovanju avtonomije sem si najprej ogledala definicije obeh izrazov v nekaterih temeljnih slovarjih in enciklopedijah. Medtem ko je avtonomija v večini zahodnih slovarjev in enciklopedij definirana kot neodvisnost, svoboda, samoodločba ali samoupravljanje, so kitajski slovarji v razlagah tega pojma osredotočeni bolj na svobodo, ki temelji na odgovornosti do družbe in soljudi.

Odgovor na vprašanje o splošnem dojemanju in razlagi besede avtonomija (oziroma zilü 自律) v širšem sociokulturnem kontekstu sem poskušala pridobiti s pomočjo ankete, katere subjekt sta bili dve podobni populaciji sodobne srednjeevropske oziroma kitajske družbe. Srednjeevropsko populacijo anketirank in anketirancev je sestavljalo 50 študentk in študentov Oddelka za pedagogiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter 50 študentov in študentk Pedagoškega inštituta dunajske univerze (skupno je t. i. »srednjeevropska populacija« štela torej 100 študentk in študentov). Kitajska populacija anketirank in anketirancev pa je bila sestavljena iz 103 študentk in študentov Pedagoške fakultete Hsinchu na Tajvanu. Anketa je bila izvedena pozimi leta 1994, in sicer pri obeh populacijah istočasno.

Eno od osrednjih vprašanj ankete, ki je ključnega pomena za pričujočo debato, se je glasilo: »Kako razumevate pojem avtonomije? (你怎麼理解自律概念?)«

Rezultati srednjeevropske populacije

Odgovori srednjeevropske populacije so bili razmeroma enoviti oziroma podobni, v veliki večini so smiselno sovpadali z definicijami, navedenimi v zahodnih enciklopedijah in slovarjih.

V odgovorih 91 anketirank in anketirancev (91 %) je razpoznaven močan vpliv interpretacij, kakršne prevladujejo v tradicionalnem evropskem pojmovanju. Ta velika večina je svoje pojmovanje avtonomije opisala z izrazi, kot so »samostojnost«, »neodvisnost«, »samoodločba«, »svoboda«, oziroma kot stanje »brez kakršnih koli (zunanjih) omejitev ali vplivov«. Pri tem je 62 anketirank in anketirancev (62 %) bolj poudarjalo (oziroma se omejilo) na vidike pomenskega sklopa »samostojnosti« oziroma »neodvisnosti«, 14 (14 %) pa (na) vidike »svobode« in »nevmešavanja (oziroma odsotnosti (zunanjih) omejitev ali vplivov)«. V sklopu omenjenih 91, so 4 anketiranke in anketiranci (4 %) navedli še podrobnejše razlage in interpretacije svojega dojemanja in sicer vse v smislu »individualnega razvoja posameznika« oziroma njegove »samouresničitve«. 10 anketirank in anketirancev (10 %) je poleg oziroma namesto avtonomije posameznika omenilo avtonomijo različnih družbenih skupin (organizacije, skupnosti /6 %/; inštitucije, narodi /4 %/). Od 91 anketirank in anketirancev, ki so bili mnenja, da sodi »avtonomija« v pomenski sklop »neodvisnosti«, »samostojnosti«, »svobode« in podobno je 20 študentk in študentov omenilo tudi etimološki pomen »avtonomije« (»sam svoj zakon«, »sam sebi /določati/ zakon«. Od teh je

8 anketirank oziroma anketirancev navedlo tudi starogrški izvor tega izraza in ga eksplicitno označilo kot sestavljenko iz besed »auto (sam)« in »nomos (zakon)«.

Od preostalih 9 anketirank in anketirancev je bilo 5 takšnih, ki so izrazili mnenje, da predstavlja »avtonomija« sicer »neodvisnost«, vendar pod določenimi pogoji oziroma v določenem okviru. 4 anketiranke in anketiranci od omenjenih 9 so to mnenje še podrobneje opredelili, in sicer vselej v smislu, da pri teh okvirjih oziroma pogojih ne gre za omejitve, temveč zgolj za »smernice« ali »načela«, »principe«, ki naj bi pomagali (»posamezniku«) »izbrati svoje lastne odločitve«, »se razvijati v pravi smeri«, ali pa bi služili kot »orodje dojemanja ali razlag«.

Preostali 4 odgovori na to vprašanje so popolnoma drugačni in več ali manj samosvoji, zato jih bomo tukaj navedli v celoti, četudi za celovito vrednotenje rezultatov niso ključnega pomena:

»pozitivna vrednota«,
»samoodgovornost«,
»sposobnost samostojnega razmišljanja posameznika«,
»država brez diktatorja«.

Rezultati kitajske populacije

Od vseh 103 anketirank in anketirancev jih je bilo 6 (5,83 %), ki so na to vprašanje odgovorili »ne vem«.

Od preostalih 97 je 18 anketirank in anketirancev najprej razložilo, od kod jim je ta izraz znan. 4 anketiranke in anketiranci poznajo ta izraz iz pogovorov s starši, kolegicami in kolegi ali učitelji in učiteljicami, 2 sta nanj naletela v knjigah, 12 anketirank in anketirancev pa izjavlja, da ga je mogoče razumeti po etimološkem pomenu pomensko-zlogovnih sklopov (pismenk), iz katerih je sestavljen.

91 anketirank in anketirancev (88,35 %) je avtonomijo (»zilü 自律«) definiralo kot »samoomejevanje 自我約束« ali s pomočjo pomensko sorodnih besednih zvez (»omejevanje samega sebe 自己約束自己«, »kadar kdo omejuje samega sebe 某人給自己定界限«, »kadar ne presegaš določenih etičnih meja 不超過一定的界限« in podobno) 62 študentk oziroma študentov je poleg te definicije navedlo še eno ali več drugih, podobnih razlag, kot na primer »samorestrikcija 自我規範«, »samokontrola 自我控制«, »samodisciplina 自我紀律«, »samostojno upoštevanje pravil 主的遵守規定«, »samostojno upoštevanje etičnih okvirjev 自主的遵守道德規範«, »postavljati samemu sebi najstrožje zahteve 自己嚴格的要求自己«, »počenjati tisto, kar je potrebno, in ne počenjati tistega, kar ni potrebno 該作的作，不該作的不作«, in podobno. 5

anketirank in anketirancev je pri tem navedlo še domnevni angleški prevod izraza zilü 自律, ki naj bi se glasil »self-restriction«, »self-control« oziroma »self-discipline«. 11 anketirank in anketirancev je v pojmu samoomejevanja, kakršen izhaja iz njihovega razumevanja izraza zilü 自律, dojelo »etične ali moralne okvirje, smernice ali načela posameznika 道德規範, 個人道德原則«, ali pa »visoko zavest 高的覺悟« (»visoko stopnjo nege osebnosti 很高的人格«), ki nastaja kot rezultat »ponotranjenja družbenih norm s strani posameznika 個人對社會規定的內化«. Dve anketiranki sta to »visoko stopnjo zavesti ali nege osebnosti 高覺悟或修身« natančneje opredelili kot »odgovornost do samega sebe 對於自己付責任« oziroma »ceniti in upoštevati lastno osebnost brez kakršne koli škode za družbo 在不害社會的基礎上尊 重自己的 人格«. V sklopu omenjenih 91 odgovorov je najti tudi tri takšne, ki navajajo razliko med zakonom (falü 法律) in avtonomijo (zilü 自律).

1. »'Zakon (lü 律)' lahko razdelimo na notranji in zunanji.«[1]
2. »'Zakon (falü 法律)' so zunanje omejitve, 'avtonomija (zilü 自律)' pa pomeni, da posameznik nadzoruje samega sebe.«
3. »Kdor ne poseduje avtonomije (zilü 自律), ga lahko doleti kazen zakona (falü 法律).«

6 anketirank in anketirancev termina zilü 自律 ni dojelo neposredno kot »samoomejevanje« ali podobno, temveč so izrazili nekoliko drugačno mnenje, vendar vselej v smislu »procesa socializacije oziroma ponotranjenja družbenih norm 社會教育或規範的內化«, »naravnega prava 自然的法律« ali »subjektivnih kriterijev nadzora ali vedenja posameznikov 判斷個人行為的主觀標準«.

V vseh 103 anketah kitajske populacije je najti samo tri odgovore, ki spominjajo na večinsko dojemanje anketirank in anketirancev srednjeevropske populacije. Ti trije odgovori se glase:

1. »Avtonomija (zilü 自律) predstavlja 'višjo stopnjo zavestnega soočenja z življenjem, v kateri posameznik razvije sposobnost samostojnega odločanja glede svojega vedenja in aktivnosti, brez zunanjih omejitev ali vplivov 當有很高覺悟的個人在沒有外來的約束 或影響下去接觸生活而發揮自己決定自己的行為能力.'«
2. »Sistem lastnih načel, brez zunanjih vplivov 有自己的原則的體系, 沒有外來的影響.«

1 Če upoštevamo celotni kontekst odgovora, je falü 法律 očitno razumljen v smislu pravno normiranih »zakonov«, zilü 自律 pa v smislu »avtonomije« (op. J. S. R.).

3. »Avtonomija (zilü 自律) je svoboda na podlagi samoodgovornosti 自己對自己 付責任 的自由.«

Povzetek rezultatov in definiranje problema

Rezultati pričujoče ankete jasno izpostavljajo dejstvo, da je razumevanje besede avtonomija v srednjeevropskem kulturno-jezikovnem kontekstu tesno povezano s pojmovanjem svobode v smislu nevmešavanja, medtem ko se dojemanje njegovega uradnega sinonima v kitajščini (zilü 自律) v kitajskem kulturno-jezikovnem kontekstu večinoma navezuje na pomenski sklop »samoomejevanja« v smislu samonadzorovanja oziroma samorestrikcije. Če se sedaj za hip vrnemo k etimološkemu jedru obravnavanega izraza, ki bi ga, kot rečeno, v obeh sociokulturnih krogih (in obeh obravnavnih izrazih »avtonomija/zilü 自律«) lahko definirali kot pomenski sklop, ki izraža »sam svoj zakon«, se moramo vprašati, od kod izvira diskrepanca med enakim etimološko-funkcionalnim pojmovanjem na eni in očitno popolnoma različnima, če ne celo medsebojno nasprotnima, percepcijama na nivoju splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta na drugi strani.

Na podlagi določenega splošnega poznavanja obeh kulturnih tradicij lahko postavimo hipotezo, da do navedene diskrepance prihaja zaradi vloge, funkcije in družbene percepcije samega pojma »zakona«, ki je v tej zvezi v kitajščini označen s (smiselno neoporečno ustrezajočo) pismenko »lü 律«.[2]

Za boljše razumevanje navedene problematike, v kateri je (po navedeni hipotezi) najti vzrok diskrepance med funkcionalnim in sociokulturnim pomenom besed avtonomija oziroma zilü 自律, si moramo vsaj v grobih orisih ogledati tudi razvoj razmerja med posameznikom in družbo v obeh obravnavanih jezikovno-kulturnih krogih.

Nastavek razlage: pojmovanje zakona kot kriterija družbenih razmerij v evropski in kitajski tradiciji

Pojma zakona kot kriterija družbenih razmerij ne moremo dojemati ločeno od družbenega sistema, v katerem nastaja in deluje. Razmerje zako-

2 Zakon v smislu pravno-juridičnega normiranja se v kitajščini sicer izraža s sklopom »falü 法律«, vendar ji pri sestavljanju novih polimorfemov iz posamičnih, že obstoječih sestavljenk stilistično integrativne smernice narekujejo odločitev za enega od obeh, v izvirni sestavljenki uporabljenih zlogov. Slogovno-pomenski ustroj kitajskega jezika bi težko prenesel skovanko »zifalü 自法律«, kombinacija »zifa 自法« pa v tej zvezi ne bi bila pomensko neoporečna. Evropski termin »zakon« in kitajski termin »lü 律« sta namreč v formalno-funkcionalnem smislu identična, medtem ko sta po vsebini, kakršna se kaže skozi kulturno-civilizacijske konotacije, popolnoma različna in celo kontradiktorna.

na in družbe, ki jo ureja, pa je zopet vselej povezano s specifičnim ustrojem in naravo inštitucionalizacije obravnavane družbe. Če hočemo torej dognati, kakšno je pojmovanje zakona v posamični družbi, moramo najprej raziskati njegov inštitucijski kontekst. Pri tistem delu raziskave, katerega predmet je tovrstni razvoj znotraj evropske tradicije, je v ta namen potrebno definirati glavne značilnosti oziroma osnovne kriterije socialnih odnosov v okviru teorije države.

Kar se tiče raziskovanja kitajske tradicije, pa moramo upoštevati dejstvo, da teorije države ne moremo obravnavati popolnoma ločeno od ostalih teorij znotraj družboslovja, temveč lahko značilnosti te najširše družbene inštitucije dojemamo samo v sklopu celovitosti vseh materialno-duhovnih struktur civilizacije. Pri tem gre za eno temeljnih značilnosti, po katerih se tradicionalna kitajska percepcija in interpretacija stvarnosti razlikuje od evropske. Za slednjo je namreč značilna stroga klasifikacija posamičnih vsebinskih področij in obravnavanje le-teh v sklopih standardiziranih pojmovnih kalupov (kategorij). Temelj jasno razmejene discipline teorij države v Evropi je pojem individuuma, ki se je pojavil že v antiki kot osnova in sestavni del dualizmov grškega racionalizma. Država kot najvišja oblika družbene inštitucije se v tradicionalni Evropi namreč izpostavi kot pravno-politični mehanizem, izpeljan iz individualnih potreb posameznika. Takšno razumevanje je možno šele na podlagi pojmovne ločitve subjekta in objekta. Pri tradicionalnem evropskem razumevanju zakona gre za urejanje razmerja med subjektivno pojmovanim posameznikom in objektivno pojmovano družbo. Vse vplivne teorije države predstavljajo namreč poskus realizacije ideje »pravičnosti« s pomočjo pravno določljivih objektivnih norm – pravic in dolžnosti vseh posameznikov. V kitajski tradiciji se ideja o izenačitvi in pravičnosti v družbi večinoma ne udejanja s poskusi konstituiranja mehanističnih pravnih konceptov. Najvplivnejše ideologije tradicionalne kitajske družbe so kot merilo socialnih konvencij definirale pojma obrednosti (li) in časti oziroma poštenosti (yi). Za razliko od zakona (falü 法律 oziroma v klasični inačici fa 法), ki je v funkciji pravnega kriterija socialnih razmerij popolnoma prevladal samo v kratkem obdobju dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), pojma obrednosti in časti ne temeljita na natančno definiranih, za vse člane družbe splošno veljavnih, »objektivnih« predpisih, temveč predstavljata ponotranjen sistem etičnih načel, ki se prilagaja danim situacijam znotraj konkretnih socialnih kontekstov. Pomemben faktor v procesu tovrstnega prilagajanja predstavlja tudi etično kultivirana subjektivna presoja posameznika. Ta interpretacija ne

izhaja iz determiniranega položaja posameznika v družbi, temveč iz njegovih individualnih kvalitet. V nasprotju z legalističnim pojmom demokratičnega prava je ta vedenjska etika služila predvsem kot orodje, ki naj bi posamezniku pomagalo spoznavati smisel in konkretni ustroj hierarhičnih razlik med posamičnimi osebami, stopnjo in funkcijo njihovega socialnega položaja ter njihovo družbeno vlogo glede na starost in spol.

Samorazumevanje posameznika znotraj družbe, ki tvori podlago tovrstnim socialnim konvencijam, se ne vzpostavlja kot individualistična zavest, temveč kot zavest individualizacije.

V nasprotju z individualizmom, katerega temeljna značilnost je poudarjanje in pozitivno vrednotenje domnevnih tipičnih lastnosti posameznika v nasprotju s kolektivnimi oziri in dolžnostmi, predstavlja individualizacija proces identitete posameznika kot organskega dela kozmične – s tem pa tudi družbene – Celote. Samorazumevanje posameznikov v okviru takšnega videnja stvarnosti nikoli ne izhaja iz predstave takšnega individuuma, ki bi bil ločen od kozmične in družbene celovitosti. Tukaj je pomembno omeniti tudi dejstvo, da tovrstnega samorazumevanja posameznika kljub velikemu poudarku splošnih družbenih ozirov, ki je v njem nedvomno prisoten, nikakor ne gre enačiti s principom kolektivizma. Pri slednjem gre namreč za nasprotni pol individualizma kot mehanistične ideologije, katere temelj je dihotomija med individuumom in družbo. V individualizacijskem kontekstu posebnosti posameznika namreč ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje splošni celovitosti skupnosti, temveč prej kot posebno razmerje mešanja ali diferenciacije tistih funkcij in sposobnosti, ki so same po sebi univerzalnega značaja. V tovrstnem samorazumevanju sta posameznik in družba medsebojno v komplementarnem odnosu. Kadar pa se izrecno izpostavi vprašanje o tem, kateri od obeh komplementarnih dejavnikov je pomembnejši, bodo vse najvplivnejše vzhodnoazijske državne doktrine (zlasti seveda konfucijanstvo) postavile splošno pred posebnosti, družbo pred posameznikom. Tudi to tradicionalno razumevanje medčloveških odnosov je v obeh obravnavanih jezikovno-kulturnih krogih še dandanes relevantno. To prikazuje tudi eno izmed ostalih vprašanj zgoraj omenjene komparativne ankete, v katerem je bila navedena vrsta binarnih nasprotij, anketiranke in anketiranci pa so se morali pri vsakem od njih odločiti za tisti pol dihotomije, ki se jim zdi bolj pomemben. Pri nasprotju »posameznik – družba« je 78 % srednjeevropske populacije anketirank in anketirancev kot pozitivnejši dejavnik izbralo »posameznika«, 62,71 % kitajske pa je bilo mnenja, da je pozitivnejši člen nasprotja »družba«.

Zaradi specifičnih pogojev tradicionalnega politično-ekonomskega sistema kitajske družbe v pomenskem sklopu, ki se navezuje na pojem »zakona« (falü 法律), prevladuje njegovo razumevanje v smislu omejitve in prepovedi. Tudi pomenski sklop »zakona« v evropski tradiciji se sicer navezuje na podobne pomene, vendar hkrati v okviru evropske tradicije pridobiva še dodatno razsežnost – razsežnost osvoboditve (subjekta pred zunanjimi heteronomnimi težnjami). Zakon je norma, ki ne definira zgolj prepovedi in dolžnosti, temveč tudi pravice posameznika. Posebej pa to seveda velja za tisti subjekt, ki zakon določa, le-ta je najsvobodnejši član skupnosti. V tej logiki seveda nikakor ni presenetljivo, da je avtonomni subjekt kot subjekt, ki si sam določa zakon, razumljen kot svoboden subjekt, sam pojem avtonomije pa se asociira s pojmom (četudi zgolj negativno definirane) svobode.

V tem je po vsej verjetnosti potrebno iskati globlji vzrok medsebojno kontradiktornega razumevanja pojma avtonomije v širših plasteh obeh obravnavanih kulturnih krogov. Avtonomni subjekt, ki si sam določa svoj zakon, je v kontekstu evropske duhovne tradicije svoboden individuum. Posameznik, ki si določa sam svoj zakon v družbi, kjer se pojem zakona enači s pojmom družbeno definiranih restrikcij (Kitajska), si lahko določa zgolj omejitve, zakaj v tem kontekstu je vsaka normirana svoboda, pa naj bo še tako radikalno individualizirana, zgolj oblika samonadzorovanja.

Teorije države kot izraz (samo)razumevanja posameznika

Kolektivizem ali individualizacija?

Najpomembnejše teorije države, ki so odločilno vplivale na kitajsko miselnost, so nastale med t. i. »obdobjem največjega razcveta kitajske filozofije«, torej v času vzhodne dinastije Zhou (東周, 771–221 pr. n. št.). Predhodna obdobja so za obravnavano temo pomembna samo toliko, kolikor so bile že takrat formulirane določene iztočnice specifičnega načina mišljenja in pojmovanja, na čigar osnovi je bilo v vzhodni dinastiji Zhou mogoče jasno izraziti tukaj omenjene teorije. Obdobja, ki so sledila vzhodni dinastiji Zhou, lahko pojmujemo kot proces premen in izpopolnjevanja že obstoječih idej. Z vidika družbeno-političnih sprememb, ki so bistveno vplivale na interpretacije teorije države (ideologija), je posebno velikega pomena obdobje dinastije Han (汉, 206 pr. n. št.–220). Pri obravnavanju državnih teorij obdobja dinastij Zhou in Qin (秦, 221–206 pr. n. št.) se bomo omejili na tisti dve družbeno-filozofski šoli, katerih vpliv je daleč presegel obdobje njunega nastanka. Pri tem gre za šoli, ki sta – čeprav vsaka na svoj način – zmagali na političnem odru kitajske družbe: konfucijanci in legalisti.

Teorije države iz obdobja dinastij Zhou in Qin v glavnem veljajo za konfucijanske (kajti konfucianizem je kmalu po ustanovitvi dinastije Han zavzel prioritetni položaj uradne državne doktrine), čeprav je nanje v kasnejših obdobjih odločilno vplivala tudi legalistična miselnost. Problematiki te polaritete se bomo izčrpneje posvetili kasneje.

Za razliko od evropskih teorij države, ki so v procesu svojega razvoja vse jasneje izhajale iz pojma individuuma, pojmovanega kot samostojni

subjekt, temeljijo kitajske teorije države na organsko-univerzalističnem dojemanju stvarnosti. V skladu s tovrstnim razumevanjem je posameznik pojmovan kot organski, življenjski sestavni del kozmične Celote, ki v svojem bistvu zajema celotno naravo in vse družbene tvorbe. Takšno pojmovanje stvarnosti posamezniku nudi močan občutek identičnosti z vsem obstoječim. Samorazumevanje posameznika v okviru takšnega videnja stvarnosti nikoli ne izhaja iz pojma individuuma, ločenega od kozmične in družbene Celote. Iz sociološkega vidika tvori torej njegova lastna »oseba« organsko celoto z njegovim ožjim (družina) in širšim (država) socialnim okoljem. Tovrstno razumevanje je seveda tesno povezano z oblikami konkretne družbene organizacije v tradicionalni kitajski družbi, pa tudi z ideološkimi predstavami družbene ureditve, kakršne med drugim razširjajo tudi kitajske teorije države. Kitajska oblika družbene organizacije zato ni predstavljala upravne ali teoretične osnove, ki bi lahko privedla do bistvenih uporabnih dosežkov tehnološkega napredka. Njen pomen lahko najdemo zlasti v omogočanju akumulacije dolgih zgodovinskih učnih procesov na področju socialnih potreb in občevanja. Pojmovanje »osebnosti«, iz kakršnega ti učni procesi izhajajo, se bistveno razlikuje od evropskega.

»Samouresničitev« (xiu shen 修身) posameznika je v tradicionalni Kitajski predstavljala osnovo za dosego ideala osebnosti, ki je v vseh družbenih teorijah tradicionalne Kitajske igral pomembno vlogo. To poudarja že konfucijanski klasik *Knjiga obredov* (*Li ji* 禮記):

> 自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。
>
> *Enako velja za Nebeškega sina in za najbolj navadnega človeka: njun temelj je nega osebnosti.* (*Li ji* 2012, *Da xue*, 2)

Tradicionalna evropska psihologija je pojem samouresničitve pogosto označevala s terminom »individualizacije«. C. G. Jung ga opisuje na naslednji način:

> *Individualizem je zavestno poudarjanje in povzdigovanje domnevnih značilnosti posameznika v nasprotju s kolektivnimi oziri in dolžnostmi. Individualizacija pa skorajda predstavlja boljšo in popolnejšo izpolnitev kolektivnih določitev človeka, ki temelji na dovoljšnem upoštevanju posebnosti individuuma, kar lahko privede do večje socialne učinkovitosti kot pa v primeru, da poskušamo te posebnosti iztrebiti. Posebnost individuuma namreč nikakor ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje njegovemu bistvu ali njegovim sestavnim delom, temveč prej kot posebno razmerje mešanja ali gradualno razliko diferenciacije tistih funkcij in sposobnosti, ki so same po sebi univerzalnega značaja. Vsak človeški obraz ima en nos, dvoje oči itd., vendar so*

ti univerzalni faktorji variabilni in prav ta variabilnost omogoča individualne značilnosti posameznika. Zato lahko individualizacija pomeni samo psihološki razvojni proces, ki izpolnjuje dana individualna določila, ali, z drugimi besedami, ki iz človeka naredi prav to določeno bitje, katero je. S tem človek ne postane samosvoj v utečenem pomenu te besede, temveč samo izpolnjuje posebno značilnost, kar se, kot rečeno, od egoizma ali individualizma razlikuje kot dan od noči. Glede na to, da je človeški individuum kot živeča celota sestavljen iz samih univerzalnih faktorjev, je torej tudi popolnoma kolektiven in ne predstavlja nasprotja kolektivizmu. Individualistično poudarjanje posebnih značilnosti posameznika je torej v nasprotju s tem osnovnim dejstvom živega bitja. Individualizacija pa stremi ravno za življenjskim skupnim delovanjem vseh faktorjev. (C. G. Jung, iz: Abegg 1970, 210)

Zaradi organskega ustroja tako urejene družbe se tudi razdelitev pristojnosti v družbi popolnoma razlikuje od tradicionalne evropske. Tukaj gre namreč za t. i. »stopničasto odgovornost« (prim. ibid., 183).

To razumevanje se v svojem bistvu pokriva z osnovnim pojmovanjem stvarnosti, na kateri temelji kitajska tradicija. To, kar je »splošnočloveško«, ima tukaj večji pomen kot individualne značilnosti (Rošker 1996, 14). Po tem pojmovanju ima vsak človek v družbi svoje natanko določeno mesto, h kateremu sodi tudi natanko določena pot (dao 道). Kljub temu pa posameznik v družbi stremi za tem, da bi čim bolje izpolnil svoj »socialni namen«, kajti čim bolje se nekdo znotraj organske skupnosti razvija, tem skladnejše je tudi življenje celotne družbe, kar pa se zopet pozitivno izraža v osebnem bistvu vsakega posameznika. Nega osebnosti (xiu shen 修身), ki je predstavljala osrednjo metodo tovrstnega notranjega izpopolnjevanja posameznika, naj bi v idealnem primeru privedla do etično in moralno popolnega modreca (sheng ren 聖人). Dvojna narava notranje izpopolnitve na eni, in moralno neoporečne sociopolitične odgovornosti posameznika na drugi strani je prihajala do izraza v klasični frazi *neisheng waiwang* 内聖外王 (notranji modrec in zunanji vladar).

Tovrstno pojmovanje je mogoče razumeti tudi kot dediščino gentilne družbe, katere bistvo je kitajska zgodovina ohranjala v vseh formacijah družbe. Notranja enovitost skupnosti, ki temelji na »skupnem in kombiniranem delu«, se tako ni oblikovala na ravni normiranih predpostavk, ki bi jih narekovala lastniška razmerja (torej na osnovi nekakšne od zunaj vsiljene, tuje objektivnosti) temveč kot kombinacija dela v smislu »medsebojnih razmerij individuumov, ki delo opravljajo«. (ibid., 74)

Ta načela so lahko po eni strani tudi plod posebnosti azijskega načina proizvodnje, ki temelji na visoko razviti sposobnosti kooperacije, v

psihološkem smislu pa jo je mogoče povezati z odsotnostjo pojma antropomorfnega boga. Vse filozofsko-religiozne iztočnice v tej smeri so bile na Kitajskem največkrat že v kali zadušene. Zato nikoli niso bistveno vplivale na oblikovanje konkretne družbene stvarnosti Kitajske.

Metafizična in pragmatična etika: od vere v božanstva do moralnega sebstva

Tekom 20. stoletja je bilo med kitajskimi izobraženci, delno kot rezultat vse obsežnejšega spoznavanja zahodne miselnosti oziroma zahodnih teorij in idejnih struj, vse pogosteje v ospredju vprašanje specifičnih posebnosti razmerja med religijo in kulturo. Predvsem struja modernih konfucijancev, ki se je oblikovala na pragu prejšnjega stoletja, se je veliko ukvarjala s tovrstnimi vprašanji. Skozi optiko teh problemov – in s pomočjo zahodnih socioloških, kulturoloških ter religioloških teorij – so se ponovno lotili raziskovanja verovanj in inštitucij, ki so prevladale na kitajskem ozemlju v času t. i. »osnega obdobja« (Jaspers 2003). Predvsem t. i. 2. generacija[1] modernega konfucijanstva se je na tem področju dokopala do precej pomembnih novih spoznanj, katere bomo poskušali na kratko predstaviti v tem poglavju, kajti za dosledno razumevanje posebnosti kitajskega koncepta države in državnosti, so ti izsledki nadvse pomembni.

Nastavke antropomorfnega Boga je mogoče najti še v politični etiki dinastije Shang (商 okr. 16.–11. stol. pr. n. št.), katere družbeni ustroj se po vsej verjetnosti ni bistveno razlikoval od predhodne dinastije Xia (夏). Vendar pa je o dinastiji Shang znanih veliko več konkretnih podatkov, kajti v znameniti *Knjigi dokumentov* (*Shu jing* 書經) je obravnavana veliko izčrpneje kot dinastije iz predhodnega obdobja. Shangski Bog bi v svojih idejnih posledicah lahko privedel do pojmovnega ločevanja subjekta in objekta in s tem do individualističnega samorazumevanja posameznika. Politično etiko dinastije Shang je mogoče razumeti samo v povezavi z njeno religijo, kajti vse družbene teorije tega obdobja so bile zgrajene na osnovi religioznih predstav. Med tema dvema miselnima sistemoma ni bilo jasne razmejitve.

1 K prvi generaciji modernega konfucijanstva običajno štejemo Liang Shuminga 梁漱溟 (1893–1988), Xiong Shilija 熊十力 (1885–1968), Zhang Junmaija 張君勱 (1886–1969), Feng Youlana 風友蘭 (1859–1990) ter He Lina賀麟 (1902–1992), k drugi Mou Zongsana 牟宗三 (1909–1995), Tang Junyija唐君毅 (1909–1978), Xu Fuguana 徐复觀 (1903–1982) in Fang Dongmeija方東美 (1899–1977), k tretji pa še živeče filozofe Du Weiminga 杜維明 (*1940), Cheng Zhongyinga 成中英 (*1935), Liu Shuxiana 劉述先 (*1934) in Yu Yingshija 余英時 (*1930).

Kot najvišji bog je sprva, kot omenjeno, nastopal Tian (天 Nebo, Narava). Čeprav ni predstavljal edinega Boga, so ostali bogovi v tem času izgubljali prejšnji pomen in vse bolj stopali v ozadje. Tian je torej predstavljal najvišjega vladarja in zato mora tudi »zemeljski« vladar izpolnjevati njegove ukaze. V logiki tega sistema torej tudi cesar sam ni svoboden človek, kajti nad seboj ima še mogočnejšo oblast in tej oblasti se mora brezpogojno ukloniti. Tian pa ne deluje samovoljno, temveč v skladu s točno določenimi načeli: ljubi dobro in sovraži slabo. V skladu s tem blagoslavlja krepostne in kaznuje slabe ljudi. Tako torej deluje kot neke vrste razumno bitje. Kljub temu pa ta shangski bog ni razumljen kot osebni Bog, kajti božja duhovnost je pojmovana kot nekaj, kar je implicirano v nebu kot naravna danost. S tem je ta duhovnost postavljena na raven naravne zakonitosti.

Veliko redkeje pa se v tem obdobju omenja Nebo kot Shang di (上帝), »Najvišji gospod ali vladar«. Toda niti on se ne kaže kot popolnoma antropomorfen Bog v evropskem pomenu, kajti Shang di se ne more utelesiti v vidni obliki in tudi ne neposredno ukazovati izbranim bitjem ali prerokom. Vendar pa je zanimivo dejstvo, da je pismenka, ki označuje pojem cesarja (di 帝), tistega človeka torej, ki stoji na vrhu družbene hierarhije, enaka tisti, ki ponazarja pojem Shang dija, najvišjega božanstva.

Xu Fuguan je videl razlog za različna pojmovanja etike v kitajski in v zahodnih družbah v različnih ideoloških reakcijah na podobne pogoje družbenih tranzicij.

> *Po njegovem mnenju se vse najzgodnejše oblike kultur pričnо z religijo, ki izvira iz čaščenja Boga ali božanstev. Posebnost kitajske kulture je bila v tem, da se je že zelo zgodaj, korak za korakom odvrnila od Boga in se posvetila konkretnemu življenju in delovanju ljudi ... V obdobju dinastije Zhou (1459–249 pr. n. št.) se je pričelo poudarjati zemeljske reči: duh samozavedanja je prevzel vodilno vlogo in ljudje so razvili jasno voljo in se pričeli zavedati svojih namenov. Vse bolj so se osredotočali na področje etike, ločeno od sfere vere. Vse od teh zgodnjih obdobij so bili ljudje na Kitajskem osvobojeni metafizičnih problemov. Za razliko od starih Grkov, ki so se v tej isti, izjemno pomembni fazi, premaknili iz območja religije k območju metafizike, so se stari Kitajci premaknili od religije k etiki.*[2] (Brecsciani 2001, 338)

2 Izvirnik: In his view, all culture had their earliest beginning in religion, originating from the worship of God or gods. The peculiarity of Chinese culture has been that it soon came down, step by step, from heaven to the world of men, to the concrete life and behavior of humans /.../ During the Zhou Dynasty (1459–249 B.C.), the preoccupation with earthly matters, had started: the spirit of self-conscience was beginning to work and those people developed clear will and purpose. They were moving progressively from the realm of religion to the realm of ethics. Since that early stage, the Chinese people were free from metaphysical concerns. Unlike the Greeks, who at the same critical stage in history moved from religion to metaphysics, the Chinese moved from religion to ethics.

Moralno sebstvo, kot ga v bistvu interpretirajo vsi pripadniki druge generacije modernega konfucijanstva, se je na Kitajskem, kot idejna srž videnja in možnega identificiranja individuuma, vzpostavilo v obdobju »spopada« lokalnih kultur. Le-temu je botrovalo dejstvo, da je bila vsa nepregledna vrsta »fevdnih« državic v obdobju dinastije Zhou zakoreninjena v različnih tradicijah, ki so izoblikovale različne religiozne predstave. Tako kot velja v prevladujočih strujah zahodnega zgodovinopisja antična Grčija za »zibelko evropske kulture,« velja dinastija Zhou v okvirih narodotvornega kitajskega zgodovinopisja za »zibelko« (han)-kitajske[3] kulture. V grobem gledano, je bila dinastija Zhou naslednica dveh različnih tipov kultur: v njej sta se namreč zlila agrarni sistem, ki je predstavljal tipično proizvodno in reproduktivno obliko premagane dinastije Shang (oziroma Yin, 1600–1066 pr. n. št.) in sistem lovstva in nabiralstva pretežno nomadsko usmerjenih zavojevalcev, prednikov dinastije Zhou.[4] Posledica njunega trka je bila mešanica elementov agrarnih in nomadskih religij.

Religije semiagrarnih kultur nastajajočih držav na območju Vzhodne Azije so temeljile na nebeškem kultu. Tukaj je šlo za enega tistih elementov prototurške in prototibetanske kulture, ki so jih v kontekst starokitajske civilizacije vnesli pripadniki plemen, ki so premagali dinastijo Shang in ustanovili dinastijo Zhou. Tako se je morala shangška religija, ki je večinoma temeljila na čaščenju plodnosti, kar je tipično za agrarne civilizacije, bolj ali manj podrediti religiji neba s kulti sonca in zvezd, kar je bila sprva tipična prvina nomadskih plemen in njihovih pretežno šamanskih verovanj. Kljub temu pa je han-kitajska kultura – vsaj v latentni in nekoliko spremenjeni obliki – ohranila precej elementov agrarne kulture poražene dinastije Shang.

Eden takšnih elementov, ki ga je kultura Zhou prevzela od religije dinastije Shang, je bil kult prednikov. Idejni svet dinastije Shang je namreč temeljil na čaščenju plodnosti, njen ekonomski sistem pa na sodelovanju in delitvi dela znotraj družinskih klanov. Kult prednikov kot

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

4 Tukaj smo naleteli na nazoren in konkreten prikaz napačnosti linearnega dojemanja razvoja različnih družbenih sistemov, ukalupljenih v abstraktne in neživljenjske sociološke in ekonomske kategorije.

tip ritualiziranega čaščenja, ki združuje oba vidika, je postopoma postal rdeča nit, ki jo srečujemo skozi vsa obdobja kitajske zgodovine.

V sinologiji je precej razširjeno stališče, ki kult prednikov smatra za religijo, saj naj bi se nanašal na vero v posmrtno življenje in na iskanje zaščite s strani duhov prednikov posameznika (in njegovega klana). Ker pa je bil Konfucij agnostik,[5] seveda tudi njegovega poudarjanja kulta prednikov ne gre razumeti kot religiozni, temveč prej kot moralni ritual. To stališče je izpostavil in poudaril tudi Xu Fuguan v okviru svojih raziskav ideologij predqinskega obdobja:

> *Kar se tiče običaja čaščenja duhov in božanstev, Konfucij na kognitivni ravni ni mogel dokazati nujne potrebe po njem, a hkrati tudi ni mogel dokazati nobene nujne potrebe po tem, da ga ne bi bilo. Zato se je zavzel za to, da se ta običaj preobrazi v običaj spoštljivega čaščenja prednikov, preko katerega je lahko posameznik prikazal svoje kreposti iskrenega spoštovanja, človečnosti in ljubezni. To čaščenje, ki se je pričelo s Konfucijem in se razvijalo naprej po njem, v resnici torej ni nikakršna oblika religioznih dejavnosti. Pri tem čaščenju gre samo za to, da se preko njega prečisti in oplemeniti egocentrično samozavedanje posameznika.*[6] (Fang in Li 1989, III/614)

Ta kult tvori tako temelje prvega han-kitajskega etičnega kodeksa, kot tudi osnovo religioznih predstav te kulturne skupnosti. V skladu s temi predstavami živita v človeškem telesu dve duši. Prva, živalska, sama od sebe odmre kmalu po smrti telesa. Druga, t. i. duša osebnosti, pa se tudi po njej lahko prosto giblje in živi tako dolgo, dokler žive ljudje, ki se je spominjajo in ji prinašajo hrano. Družinski klani, ki so lepo skrbeli za svoje umrle prednike, naj bi si s tem zagotovili njihovo zaščito in pomoč. Kult neba so novi vladarji namreč združili s sistemom družine, s čimer je najvišji vladar postal »sin neba« (Tian zi 天子). To dejstvo je po eni strani opravičevalo njegove apetite po absolutni oblasti, po drugi pa se je lepo skladalo s prvotno nomadsko tradicijo kulture Zhou. Nomadska tradicija seveda še ni poznala sloja svečenikov,[7] kajti pri patriarhalnih stepnih plemenih osrednje Azije, kamor so izvorno spadali tudi nosilci kulture Zhou, je namreč vse kultne obrede in ceremonije opravljal družinski glavar. V obdobju pretežno agrarne kulture dinastije Shang pa

5 Pomislimo na znani Konfucijev citat, v katerem izpostavi, da je posmrtna zavest področje, ki se apriorno izmika človeškemu dojemanju: »(Mojster) pravi: saj še življenja ne poznamo: kako naj bi karkoli vedeli o smrti? (曰:未知生, 焉知死). (Kongzi 2012a, *Xian jin*, 12)«

6 至於鬼神祭祀這種風俗, 孔子在知識上不能證明其必有, 但也不能在知識上證明其必無, 而主張將其改造為對祖先的孝敬, 一表現自己的誠敬仁愛之德. 因此, 孔子及由孔子發展下來的祭祀, 實質上不是宗教性的活動, 是使每一個人以自己為中心的自私之念通過祭祀而得到一種澄汰與純化.

7 Z izjemo šamanov in zdravilcev, ki pa niso razpolagali z nikakršno politično oblastjo.

se je bil že oblikoval nekakšen sloj »profesionalnih« svečenikov. Le-ti so po ustanovitvi nove dinastije in njene delno nomadske kulture, ostali brez prave zaposlitve, vendar se je večina od njih novim razmeram znala kar dobro prilagoditi. Ker je bil ta sloj najbolj izobražen, so večinoma začeli opravljati dve funkciji:

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

Zlasti slednja funkcija se je za te, v procesih socialne tranzicije sprva nekoliko izgubljene, a večinoma pismene in tudi sicer nadpovprečno izobražene ljudi, izkazala kot novi vzvod za postopno ponovno prevzemanje političnega vpliva. Iz sloja svečenikov se je namreč na ta način postopoma izoblikoval nov sloj, namreč sloj »učenjakov« (shi 士). Podobno kot današnji intelektualci tudi ti ljudje niso opravljali nobenega »produktivnega« dela, vendar tudi niso spadali k vladajočim družbenim elitam.

Idejno ozadje, ki je botrovalo nastanku oziroma družbeni transformaciji tega sloja izobražencev, se je seveda prav tako spremenilo. Agrarna vera, ki je prevladovala na Kitajskem v obdobju dinastije Shang (Yin), je namreč imela še vse atribute naravne religije:

> *Iz vidika religiologije lahko trdimo, da je sodila religija dinastije Yin k »naravnim religijam« in še ni imela značilnosti »moralnih religij«. Ta pomembna predpostavka je povezana s splošnimi zakonitostmi razvoja religij. Zgodovina razvoja človeških družb nam namreč jasno pokaže, da se religije v bistvu vselej razvijajo iz naravnih v moralne, in da ima ta proces zelo malo izjem. Ohranjeni napisi iz obdobja dinastije Yin nikjer ne vsebujejo moralnih modrosti oziroma moralne terminologije.*[8] (Chen 1996, 23)

8 从宗教学上来看，殷人所具有的宗教信仰本质上是属于«自然宗教«的形态，而尚未进至«伦理宗教«的形　　态。这个重要的判断与宗教发展的一般规律是相吻合

Bog oziroma »Najvišji vladar« (Shang di), v katerega so ljudje takrat verovali, še ni bil povezan z medčloveško etiko (Yang 2007, 2). To nam dovolj nazorno pokaže, da je bila religija obdobja Yin še vedno na začetni stopnji, in da je bila omejena na območje narave. To dejstvo pa se je korenito spremenilo po tem, ko so pripadniki dinastije Zhou premagali dinastijo Shang/Yin. Po Yang Zeboju (ibid.) naj bi bil razlog za transformacijo prevladujoče religije iz naravne v moralno v »tesnobni zavesti (youhuan yishi 憂患意識)« vladajočega sloja, ki si je v nemirnih časih političnega in družbenega kaosa želel zagotoviti oblast in jo v ta namen tudi ideološko utemeljiti (Sernelj 2013, 71). Šele v tem obdobju so ideji neba (tian 天) podelili osrednjo sakralno vlogo.[9]

> *Nebo je v obdobju Zhou postalo antropomorfno božanstvo, ki je nenehno bdelo nad svetom ljudi. Po drugi strani se je vse, kar se je na tem svetu dogajalo, zrcalilo tudi v njem. Kadar je bil položaj dober, »se je k nebu dvignil opojni vonj, a kadar je bil slab, je zasmrdelo do neba[10]« in nebo je v skladu s tem uresničevalo svoje dekrete.* (Yang 2007, 3)

Medtem ko v obdobju Shang/Yin ljudsko verovanje v boga ali najvišjega vladarja (Shang di) oziroma v nebo (tian) še ni vsebovalo nikakršnih etičnih elementov, se je torej v obdobju Zhou povezalo z moralo.

> *Gledano iz vidika zgodovine pa dejstvo, da so ljudje iz obdobja Zhou obravnavali nebo skozi optiko kreposti ni prevzelo zgolj pomembne funkcije razumske utemeljitve oblasti njihovih vladarjev, temveč je hkrati močno pospešilo razvoj izvorne kitajske religije, ki se je s tem povzdignila iz ravni naravne do ravni moralne religije.*[11] (ibid.)

的，因为人类社会发展的历史表明，宗教的进化基本上都有一个由自然宗教向伦理宗教发展的过程，很少能有例外。殷代的卜辞完全没有关于道德智慧的术语.

9 Kot omenjeno, je prevzemal v obdobju Shang/Yin funkcijo boga ali Najvišjega vladarja (Shang di 上). To božanstvo je sicer spadalo med božanstva neba oziroma narave (tian 天), vendar je slednji pojem takrat predstavljal širšo kategorijo, v katero so bili uvrščeni najrazličnejši duhovi, in ne nekega konkretnega božanstva (Yang 2007, 2).

10 Ta odstavek se nanaša na citat iz *Zgodovine dinastije Zhou (Zhou shu)* iz konfucijanske *Knjige dokumentov (Shu jing)*, v katerem lahko preberemo, da je bil zadnji vladar dinastije Shang/Yin izjemno predan dobri kapljici in drugim razvratnim užitkom. Zato sploh ni imel časa, niti volje, da bi se ukvarjal z žrtvovanjem in poskrbel, da bi se k nebu dvigal vonj opojnih žrtvenih daril. Namesto tega se je k nebu dvigal smrad postanega alkohola in drugih nelepih razvad ter vzajemnih zamer med njegovimi podložniki. Zato seveda ni bilo čudno, da je nebo njegovo dinastijo uničilo. (弗惟德馨香祀，登聞于天；誕惟民怨，庶群自酒，腥聞在上。故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。) (*Shu jing* 2012, *Zhoushu, Jingao*, 7)

11 从历史上看，周人以德论天不仅成功地解决了周人政治的合理性问题，为周初政治发挥了重要作用，而且大大加快了中国原始宗教发展的步伐，由殷代的自然宗教上升到了周代的伦理宗教。

Tian v svoji vlogi najvišjega, antropomorfnega božanstva ni bil zgolj stvarnik ljudi, temveč hkrati tudi njihov vrhovni sodnik, ki je – glede na moralnost ali nemoralnost njihovega delovanja – delil pohvale in kazni. Yang Zebo pa hkrati izpostavlja, da se je tovrstna moralno-religiozna zavest v desetletjih, ki so sledila, vse hitreje krhala. Zlasti konec 8. stoletja pr. n. št., torej na prehodu iz Zahodne v Vzhodno dinastijo Zhou, je neučinkovitost, korupcija in nepotizem vladajočega sloja povzročila zaton te religije (ibid.). Kot lahko razberemo iz mnogih citatov *Knjige pesmi (Shi jing),* se je v tem obdobju v prevladujočih ideologijah razširil gnev (yuan tian 怨天) in dvom (yi tian 疑天) v neoporečnost tovrstnega božanstva.[12]

> *Kot je pokazal Xu Fuguan, je bila avtoriteta nebeškega mandata (tian ming) v obdobju vladarja Youja*[13] *dinastije Zhou že popolnoma razmajana. Lahko torej trdimo, da so tradicionalne verske predstave, ki so koreninile v obdobju zgodnje dinastije Zhou, domala popolnoma razpadle. Pri tem je šlo za izjemno pomemben preobrat, ki je nakazal, da je kitajska družba v tem obdobju že stopila v obdobje, katerega Karl Jaspers poimenuje z izrazom »osna doba«* (glej Jaspers 2003, 98). *Pri tem pa moramo biti pozorni na dejstvo, da Kitajska za razliko do drugih civilizacij v tem osnem obdobju ni razvila teologije, temveč se je od nje odvrnila.*[14] (Yang 2007, 3)

Chen Lai (1996, 4) izpostavi, da pri tem ni šlo za to, da bi ljudje prepoznali lastno omejenost in bi se zaradi tega usmerili v iskanje nekakšne transcendentne neskončne eksistence oziroma v iskanje monoteistične religije, temveč prav narobe: prepoznali so omejenost božanstev in so se zato usmerili v realni svet in v urejanje družbe ter medčloveških odnosov. Namesto »preboja k transcendentnemu« je torej ta preobrat na Kitajskem pomenil »preobrat k humanistiki«.[15] Medtem ko so ostale civilizacije v tem obdobju zakorakale na pot »bolj razvitih« religij, se

12 Gl. na primer naslednja verza: »Veliko nebo ni pravično in vladar ne najde miru. In vendar ne pomirja svojega srca, temveč poskuša v gnevu popraviti (nebo)«. (昊天不平、我王不寧。不懲其心、覆怨其正) (*Shi jing* 2012, *Xia ya, Jie nan shan*, 9).
»Nebo nas ne hrani in razjeda nas dvom, ker nimamo kam«. (天不我將。靡所止疑) (*Shi jing* 2012, *Da ya, Sang rou*, 3)

13 795–771 pr. n. št.

14 这是一个重要的转机，它标志着中国文化开始走入卡尔•雅斯贝斯（Karl Jaspers）所说的轴心时代。值得关注的是，与其他文明不同，中国的轴心时代变化的最显著特点是没有走向神学，而是从神学脱离开来.

15 整个中国的轴心时代，如果从公元前800年算起，并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的 反抗，更未导致唯一神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向此世和«人间性«，对于它们来说，与其说是«超越 的«突破，毋宁说是«人文的«转向.

Kitajska torej ni usmerila v monoteizem, temveč v pragmatično opredeljeno iskanje idealne družbene ureditve. Razlog za to naj bi tičal v dejstvu, da je na Kitajskem že pred nastopom »osne dobe« prišlo do velike religiozne krize, v kateri je nebo v vlogi najvišjega boga in najvišje moralne instance izgubilo verodostojnost. Ker je torej ta moralno opredeljena religija iz zgodnjih obdobij zahodne dinastije Zhou izgubila ves svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je medtem že prevladal v najširših plasteh prebivalstva, in ponovno vzpostaviti teološko miselnost, ki bi omogočila razvoj monoteističnega verovanja. Tega je nadomestila vera v racionalni ustroj vesoljstva in prejšnje »nebo« (tian) se je spremenilo v »naravo«.

> *Zaradi nepoznavanja specifike tega zgodovinskega razvoja je na Zahodu dolgo prevladovala predpostavka, po kateri je osrednja kitajska religija poznega obdobja Zhou (katere glavni predstavnik naj bi bil seveda Konfucij) predstavljala najprimitivnejšo raven religioznega verovanja. Hegel (1996, 320), denimo, je v svojem opisu te religije poudarjal dejstvo, da je bil Tian zgolj ideja konkretne družbene resničnosti, in da antični kitajski misleci (s Konfucijem na čelu) zato niso bili sposobni vpogleda v idejo transcendence* (Lee 2001, 199).

Konfucijanci so svoj nauk in svojo etiko razvijali na temelju imanentne transcendence. Zgoraj opisana kreativna transformacija religije v etiko je zato tudi temelj novega moderno konfucijanskega pojma subjektnosti. Predstavniki druge generacije so namreč izhajali iz predpostavke, da se je v (zgoraj opisanem) zgodovinskem procesu družbenih transformacij na Kitajskem ideja neba oziroma narave (tian) transformirala iz antropomorfne višje sile v nekaj, kar opredeljuje notranjo realnost vsakega človeka (Fang in Li 1995, III/608). Tudi Fang Dongmei je zagovarjal podobno stališče:

> *Ta kultura se je sprva oblikovala na osnovi religioznega duha, a se je transformirala v kulturo visoko razvite etike. Le-to je prevzel Konfucij in jo ustrezno uredil.*[16] (Fang 2004, 99)

Xu Fuguan je izhajal iz predpostavke, po kateri je izvorno konfucijanstvo poskušalo vzpostaviti osnovo moralnih odločitev v ideji subjektne pravičnosti, ki naj bi kot osnovni kriterij nadomestila prejšnji strah pred duhovi.[17] Xu je izpostavil, da gre pri tej transformaciji za višjo raven duhovnega razvoja, kot ga najdemo v monoteističnih religijah, ki

16 這個文化傳統的形成, 主要的是從宗教精神體現出來, 而成為高度的倫理文化. 孔子承受之而予以適當的整理.

17 Ali upanje na nebesa oziroma grozo pred trpljenjem v peklu.

temeljijo na ideji (zunanjega) Boga. Na Kitajskem je ta transformacija po njegovem mnenju namreč privedla do humanizma, ki je temeljil na visoki stopnji »samozavedanja« (zijuexing 自覺性):

> 人類的文化，都是從宗教開始，中國也不例外．但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行為以提高向上的影響力量，則需發展到有某程度的自覺性．宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天滅人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依，並不能表示何種自覺的意識．即在高度發展的宗教中，也因人，因時代之不同，而可成為人地自覺的助力；也可成為人地自覺的阻礙．從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已經有了很長的歷史，完成了相當高度的發達．但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性的宗教．當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神 – 祖宗神，自然神，及上帝．周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提升而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立．

> *Vse kulture človeštva se pričenjajo z religijo. Tukaj Kitajska ni izjema. A kulture formirajo tudi vrsto jasne in razumne ideje, ki vpliva na razvoj človeškega vedenja – razviti morajo namreč določeno stopnjo samozavedanja ljudi. Prvotne religije so večinoma opredeljene s primitivno vero v čudežne nadnaravne moči, katere izvor je občutek groze pred iztrebljenjem in nesrečami, ki jih lahko povzroča nebo/narava. Pri takšnih religijah ne najdemo nikakršnega samozavedanja. Visoko razvite religije se med seboj razlikujejo glede na družbo in obdobje, v katerem nastanejo. Zato lahko človeško samozavedanje bodisi pospešijo, ali pa ga zavrejo. Če pogledamo bronaste posode, ki so se do danes ohranile iz obdobja Yin, lahko vidimo, da je imela kitajska kultura v tistem času za seboj že precej dolgo zgodovino in je bila na precej visoki ravni razvoja. A če si ogledamo takratne zapise na kosteh in želvjih oklepih, bomo videli, da je bilo duhovno življenje ljudi iz tega obdobja še vedno na primitivni ravni, njihova religija je še vedno sodila med primitivne religije. Iz njihovih orakljev izvemo, da so še vedno verjeli, da so njihova življenja popolnoma odvisna od različnih božanstev. Pri tem je šlo zlasti za duhove prednikov, naravna božanstva in za najvišjega vladarja Shang dija. Doprinos ljudi iz obdobja Zhou je bil v tem, da so v to tradicionalno versko življenje vnesli duh samozavedanja. S tem so kulturo, ki je dotlej temeljila na materialnih dosežkih, povzdignili v sfero idej in tako pripomogli k vzpostavitvi humanističnega duha kitajske morale.* (Xu 2005, 15–16)

Podobno kot ostali predstavniki modernega konfucijanstva vidi tudi Xu Fuguan v tej transformaciji iz »primitivne« naravne religije v sistem pragmatične etike enega največjih doprinosov idejnega sveta dinastije Zhou k nadaljnjemu razvoju kitajske kulture. Xu izpostavi, da so se v družbi obdobja Zhou sicer ohranila različna božanstva prejšnje naravne religije, ki so jih ljudje še naprej častili in zanje izvajali žrtvene obrede, vendar pri tem ni več šlo za državno religijo, ki bi prevzemala funkcijo ohranjanja politične oblasti vladajočih slojev. To funkcijo je poslej prevzela ideja »nebeškega mandata« oziroma »nebeškega dekreta« (tian ming), katerega vrednostni kriteriji so bili opredeljeni z razumnostjo oziroma nerazumnostjo človeškega delovanja (Xu 2005, 24). Ideja nebeškega mandata naj zato ne bi več ščitila nobenega konkretnega vladarja oziroma njegovih konkretnih interesov. V skladu s to idejo naj bi bil za vladanje vselej izbran tisti, ki je svojo ustreznost dokazal z razumnim, odgovornim in pravičnim delovanjem. Ideja nebeškega mandata zato ni bila več nekaj oddaljenega, nedoumljivega in čudežnega, kot prejšnji duhovi in prejšnja božanstva, temveč nekaj svetega, a hkrati popolnoma dojemljivega in človeškega. Na ta način je predstavljal tudi zagotovilo za razumen ustroj družbe in politike, kar je posamezniku omogočilo precej višjo stopnjo samostojnosti (ibid.).

Xu je podrobno raziskal ta proces formiranja morale in ponotranjenja duha človečnosti. Bil je prepričan, da je imel največ zaslug za takšno preoblikovanje ljudskega verovanja prav Konfucij (Fang in Li 1989, 613). Seveda je že pred njim na Kitajskem obstajalo precej zametkov moralnih idej, ki so po eni strani služile kot splošno sprejeti kriteriji obnašanja, po drugi pa tudi kot legitimizacija pripadnosti določenemu sloju. A šele v obdobju Pomladi in jeseni (770–476 pr. n. št.) se je pričel postopen proces »počlovečenja neba« oziroma odkrivanja njegovih humanističnih razsežnosti (tiande renwenhua). V tem času sta postali vplivni tudi ideji spoštljivosti (jing 敬)[18] in obrednosti (li 禮), ki sta prevzeli funkciji osrednjih manifestacij splošnega podružbljenja morale.

Pred tem so moralne ideje še vedno predstavljale zgolj nabor aksioloških načel, ki so služili kot kriteriji dobrega in razumnega pri urejanju družbe oziroma medčloveških odnosov znotraj nje. Prej so bile moralne ideje torej nekaj zunanjega, s konfucijanskimi idejami pa so pridobile

18 Po Xu Fuguanu je ideja spoštljivosti prevladala prav zaradi »zavesti tesnobe« (youhuan yishi 憂患意識), v kateri je sam videl temeljno psihološko značilnost antične kitajske družbe (Xu 2005, 24).

popolnoma novo razsežnost oziroma so postale del popolnoma drugega diskurza:[19]

> *Pred Konfucijem /.../ so se moralne predstave manifestirale zgolj kot zunanje znanje in obnašanje. Bile so nekaj, kar je bilo vpeto v odnose objektivnega sveta in niso mogle veljati kot nekaj, kar bi zavestno odpiralo duri v notranji svet človeškega humanizma. Šele preko Konfucijeve ustvarjalne reforme se je ta humanizem objektivnega sveta pretvoril v svet notranjega humanizma. S tem so se človeku razprle možnosti stremljenja k boljšemu (k izpopolnitvi) in oblikoval se je duh kitajske moralnosti.*[20] (Fang in Li 1989, 614)

Če povzamemo, lahko vidimo, da se je po Xu Fuguanu dejanski pomen teh Konfucijevih filozofskih reform pokazal predvsem v dveh vidikih:

1. v reformi oziroma čaščenju tradicionalnih duhov in božanstev, ki ga je, kot smo videli zgoraj, transformiral v simbolno čaščenje prednikov in v
2. metodi ponotranjenja tradicionalnih religioznih predstav, kakršne so nebo/narava (tian), nebeški mandat (tian ming) in nebeška pot/pot narave (tian dao). Tudi te koncepte je transformiral tako, da so se iz abstraktnih zunanjih idej spremenili v simbole, ki so označevali različne oblike obstoja notranje moralne substance.

Konfucij je razlikoval dve ravni posredovanja oziroma interpretiranja svoje filozofije, ki jih je Xu Fuguan označil s frazo »na spodnji ravni izvajam učenje, na višji pa pridobim spoznanje (xia xue er shang da)«.[21] Ker se je prva manifestirala v okviru moralnega nauka za preprosto, nepismeno in neizobraženo, večinoma agrarno populacijo, je v okviru svoje imanentne transcendence za označevanje posamičnih spektrov notranje substance prevzel tradicionalne, ljudem dobro znane izraze, ki so jih

19 Pri tem gre torej za diskurz, ki ga ni možno dojemati zgolj na ravni eksplicitnih formulacij moralnih predpisov, temveč šele na ravni ponotranjenja in ozaveščanja svojega moralnega sebstva. O tem priča naslednji Konfucijev citat: »Mojster je rekel: »Raje ne bi govoril«. Zi Gong ga je vprašal: »Če vi, mojster, ne boste govorili, potem ne vem, kaj naj si mi učenci zapišemo«. Mojster je odvrnil: »Ali nebo govori? Letni časi se sami od sebe menjavajo, in vse stvari se same od sebe rojevajo. Čemu le naj bi nebo govorilo?« (Kongzi 2012a, *Yang huo*, 19). (子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉?」)

20 在孔子之前, ... 這些道德觀念都表現為外面的知識, 行為, 是在客觀世界的關係中比定出來的, 還不能算有意識的開間了一種內在的人文世界. 只有經過孔子的創造, 才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界. 只有經過孔子的創造, 才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界, 從而開啟了人類無限融合於向上之機, 形成了中國道德精神.

21 Glej Kongzi 2012a, *Xian wen*, 35.

lahko sprejeli in jim niso bili tuji. Na tej dvojni ravni je torej izhajal iz neposrednega človeškega izkustva, na podlagi katerega je lahko v filozofskem smislu prikazal naravo morale (in etike), ki presega enodimenzionalnost izkustva.

> 孔子的所謂天命或天道或天，　用最簡捷的語言表達出來，實際上是知道德的超經驗性格而言.
>
> *Konfucij je pojme, kot so nebo/narava, nebeški mandat ali pot neba/narave izrazil z najbolj neposrednim in najenostavnejšim jezikom, in vendar je pri tem v resnici govoril o morali, ki presega izkustvo.* (Xu 2005, 81)

Na ravni širitve nauka so te moralno filozofske ideje torej še vedno delovale v smislu simbolnih predstav, ki so jih ljudje lahko udejanjali v svojem življenju preko moralnega delovanja in obrednosti. Na ta način je nebeški mandat lahko postal nekaj, kar je del vsakdanjega življenja. Ljudje so lahko preko tradicionalne povezanosti s to simbolno predstavo ozavestili svojo enotnost z njenimi moralnimi razsežnostmi, ki so se zopet pokazale v občutku moralne odgovornosti.[22]

Izpopolnjevanje teh ponotranjenih moralno-humanističnih vrednot je zato hkrati pomenilo izpopolnjevanje posameznikove osebnosti (Fang in Li 1989, 615).[23] Ko je Konfucij povezal prirojene atribute (xing) človeka z nebeškim mandatom (tian ming), se je oblikovala nova moralna vsebina, ki je imela globlji pomen od tradicionalne »pravičnosti« (yi). Ta pojem, ki prežema vse konfucijanske idejne sisteme in predstavlja njihovo konceptualno srž, se je izrazil v ideji človečnosti ali vzajemnosti (ren), ki je predstavljala stanje popolne individualne in družbene ozaveščenosti človeka (ibid.).[24]

22 To ozaveščanje enotnosti lahko ponazorimo, če si ogledamo spodnja Konfucijeva citata: »Kreposti, ki so v meni, so mi dane od neba« (Kongzi 2012a, *Shu er*, 23). (天生德於予) »Sam ne kritiziram neba in ne idealiziram človeka. Na fizični ravni izvajam učenje in na metafizični dosegam spoznanje. Nebo je tisto, ki me resnično pozna!« (Kongzi 2012a, *Xian wen*, 35) (不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎!)

23 Seveda je po Konfuciju raven popolnega poenotenja z nebom lahko dosegel samo popoln človek, torej plemenitnik (junzi): »Resnična veličina je samo veličina neba in samo Yao /sveti mitološki vladar dinastije Xia, op. avt./ se je lahko ravnal po njem.« (Kongzi 2012a, *Tai bo*, 19) (唯天為大，唯堯則之)

24 Konfucij je poudarjal, da se človečnost v posamezniku vzpostavi prek uresničevanja moralnega življenja: »Človečnost se oblikuje preko delovanja v skladu s petimi krepostmi.« (Kongzi 2012a, *Yang huo*, 6) (能行五者於天下，為仁矣). To moralno delovanje, ki vodi k ponotranjenju človečnosti, se po Konfuciju kaže tudi v preseganju sebe (v smislu preseganja svojih egoističnih interesov) in v izvajanju obrednosti kot simbolne identifikacije z nebom/naravo/kozmosom: »Premagovanje samega sebe in vrnitev k obrednosti vodi k človečnosti. Vsak dan, ko nam uspe premagati sebe in se vrniti k obrednosti, se človečnost razširi po vsem svetu.« (Kongzi 2012a, *Yan yuan*, 1) (克己復禮為

Konfucijanstvo za Xu Fuguana torej ni religija, temveč moralno obzorje, ki po eni strani predstavlja praktični moralni nauk, po drugi pa abstraktno filozofijo imanentne transcendence. Konfucijeva dela so običajno interpretirana v prvem pomenu. Slednjo ravan so neizpodbitno razvili neokonfucijanci dinastij Song in Ming. Zato se nam tukaj postavlja vprašanje, ali ni Xu Fuguan kljub svojim natančnim filološkim raziskavam izvornega konfucijanstva vanj projiciral izsledkov in dognanj kasnejših konfucijanskih filozofij in interpretacij izvornega nauka.[25]

Če pa pogledamo na moderno konfucijanstvo kot celoto, se nam pokaže slika reinterpretacije tega nauka kot nečesa sakralnega. Četudi gre pri tem za religijo brez boga, torej za nekakšno ateistično religijo, kakršno poznamo v budizmu, se nam kljub vsemu zastavlja vprašanje, ali je takšna interpretacija umestna. Heiner Roetz (2008, 370), denimo, poskuša izvorno konfucijanstvo (prav tako kot Xu, četudi na popolnoma drugačen način) obravnavati v okviru prehoda od religiozno pogojene do čiste pragmatične etike. Pri tem najprej izpostavi dejstvo, da »Nebo« (Tian 天) v delih izvornega konfucijanstva nikoli ne prevzema funkcije zunanjih določil ali napotkov, saj nikoli »ne govori«.[26] Drugi razlog za njegovo skepso do religioznih razsežnosti izvornega konfucijanstva tiči v dejstvu, da lahko po njegovem mnenju prav nereligiozno branje teh antičnih besedil – preko ustrezne interpretacije in adaptacije – omogoča unitarno konceptualizacijo modernosti, ki ni omejena na inštrumentalno racionalnost, in po drugi strani ne negira družbenega napredka – nujne posledice razsvetljenstva.

Roetzov topogledni argument je krhek prav zaradi tega, ker izhaja iz možnih posledic določenega načina branja izvorno konfucijanskih besedil, in ne upošteva širšega socio-političnega konteksta, kakršnega so v svojih socio-filoloških raziskavah nazorno predstavili predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva. Četudi je osnovna naravnanost te njegove argumentacije umestna in razumljiva, saj se zoperstavi sumljivi in teoretsko neutemeljeni evforiji do sintez konfucianizma s

仁。一日克己復禮，天下歸仁焉) Slednji citat nam nazorno pokaže tudi možnost doseganja enotnosti posameznika s svojim naravnim in socialnim okoljem preko izkustva človečnosti.

25 Seveda pa nam po drugi strani Konfucijevi citati, kakršen je spodnji, nakazujejo dejstvo, da pri njegovi moralni filozofiji nikakor ni šlo zgolj za enostavne predpise zunanjega moralnega kodeksa: »Mojster je rekel: Pri petnajstih letih sem v sebi čutil željo po učenju. Pri tridesetih sem z obema nogama trdno stal na zemlji. Pri štiridesetih nisem imel več dvomov. Pri petdesetih sem spoznal nebeški mandat, pri šestdesetih sem imel odprta ušesa in pri sedemdesetih sem lahko sledil svojim željam, ne da bi prekršil tisto, kar je prav.« (Kongzi 2012a, *Wei zheng*, 4)
子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩

26 天何言哉 (Kongzi 2012a, *Yang huo,* 19); 天不言Mengzi 2012, *Wáng zhang*, 5)

krščanskimi osnovami modernizacije določenih predstavnikov sodobnega modernega konfucijanstva, se je Roetz v tem pogledu zapletel v štrene retorike, ki ji lahko očitamo pomanjkanje logične utemeljenosti, saj argumentira neosnovanost izvornih interpretacij s pomočjo njenih možnih idejnih posledic.

Načela, v skladu s katerimi deluje nebo, so v obdobju dinastije Zhou tvorile eksistenčno osnovo kozmične ureditve. Šele delovanje v skladu s tem sistemom predstav in simbolov in njegovimi načeli omogoča nemoten obstoj vsakega posameznika v družbi, ki je, kot vemo, sestavni del univerzalistično pojmovane ureditve sveta. *Knjiga dokumentov* (*Shu jing* 書經) tega sistema kot takšnega ne prevprašuje, niti ne utemeljuje, prav tako ne njegovega predpogoja – hierarhične strukture oblasti. Enako velja tudi za tiste dele te knjige, ki obravnavajo politično etiko dinastije Zhou. Raznovrstnejšo in bolj diferencirano razlago teorij države najdemo šele v zapiskih filozofskih šol, ki so se pojavile v obdobju zahodne dinastije Zhou (西周, 771–221 pr. n. št.). Najvplivnejše med njimi so bile:

Šola konfucijanstva Ru jia 儒家,
Šola daoizma Dao jia 道家,
Šola legalizma Fa jia 法家,
Šola dialektikov Ming jia 名家,
Šola moistov Mo jia 墨家,
Šola agrarnih filozofov Nong jia 农家,
Šola naravnih filozofov Yingyang jia 阴阳家,
Šola vojaških strategov Zongheng jia 纵横家 in
Šola eklektikov Za jia 杂家 oziroma
Šola esejistov ali Šola drobnih izrekov Xiaoshuo jia 小说家.

Že v obdobju dinastije Han je bilo pomembnih le še šest od teh šol (konfucijanisti, daoisti, moisti, legalisti, dialektiki in naravni filozofi). V kasnejših obdobjih pa se je v družbeno relevantnem obsegu ohranil samo še vpliv konfucijanistov, daoistov in moistov. Vendar se je tudi vpliv zadnjih dveh šol v kasnejših obdobjih nezadržno manjšal.

Pri tem velja omeniti, da v bistvu nobene od teh šol ne moremo opazovati ločeno od celovitosti kitajske civilizacije, kajti Kitajce je organsko univerzalističen pogled na svet sam po sebi povezoval veliko bolj kot posamične teorije, ki so vzniknile iz njega. Vsak teoretski sistem zase tvori samo določen vidik tovrstnega videnja. Kljub temu pa je ločevanje posamičnih šol koristno za splošno orientacijo.

Vzrok za nastajanje številnih filozofskih šol lahko najdemo v specifičnih pogojih tega obdobja. V času vzhodne dinastije Zhou je fevdalni sistem Kitajske razpadal. Dežela je bila sestavljena iz vrste fevdnih državic, katerih moč je neprestano naraščala. Istočasno pa je vpliv kraljev dinastije Zhou neprestano upadal. Zato so nenehni boji za oblast in vojaška obračunavanja med posameznimi tekmeci takratni družbeni stvarnosti vtisnili svoj neizbrisni pečat.

Vendar se t. i. razcvet kitajske filozofije ni pričel šele z oblikovanjem filozofskih šol. Njihovi predhodniki so bili namreč že različni državniki zgodnje dinastije Zhou, ki jih zgodovinarji kitajske filozofije največkrat omenjajo kot »najstarejše filozofe« (Forke 1934a, 60). Njihovi nauki so posebej velikega pomena prav za vprašanja družbene in politične ureditve in sicer toliko bolj, ker svojih načel vladanja niso gradili na osnovi etike, kot je postalo običajno v okviru kasnejših filozofskih šol, ampak so v svojih idejah izhajali iz obstoječe prakse. Njihove teoretske izpeljave ponazarjajo dejstvo, da je organsko-univerzalistično pojmovanje posameznika v družbi že takrat tvorilo temelj kitajske miselnosti. Guan Zhong 管仲 (725–645 pr. n. št.) je takole opisal strukturo uprave:

> 有身不治，奚待於人？有人不治，奚待於家？有家不治，奚待於鄉？有鄉不
> 治，奚待於國？有國不治，奚待於天下？天下者，國之本也；國者，鄉之本
> 也；鄉者，家之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者，治之本也。
>
> *Če posameznik ni sposoben samostojno upravljati svojih poslov, le kako naj bi potlej to pričakovali od ostalih ljudi? Če ljudje sami niso sposobni upravljati svojih poslov, le kako naj bi to pričakovali od njihovih družin? In če družine niso sposobne same upravljati svojih poslov, kako naj bi to pričakovali od province? Država je osnova provinc, province so osnova družin, družine so osnova ljudi, ljudje so osnova posameznikov in ti so osnova uprave!* (Guan Zhong 2014, *Quan xiu*, 9)

Vsakemu posamezniku v družbi, od cesarja, pa vse do navadnega državljana, pripadajo določene odgovornosti, ki naj bi privedle do blagra celotne skupnosti. Vsak sam nosi večino odgovornosti na svojem področju. Cesar ne more enostavno dajati ukazov, kot je navada v klasičnem centralizmu. Njegove odredbe so bile načelne narave. Konkretni način in metoda izvajanja teh odredb pa je bila že stvar pristojnega podrejenega. Zato tradicionalna Kitajska ni poznala cesarskih ukazov, ki bi kolidirali s pristojnostmi podrejenih. V tem smislu bi bilo težko govoriti o

centralističnem ustroju tradicionalne kitajske države. Izraz »centralističen« je mehanističen, ne pa organski. Zato ne ustreza označevanju tradicionalnih kitajskih razmer (Guan 2014, Quan xiu, 172). Konfucijanstvo, ki se pojavi v obdobju vzhodne dinastije Zhou, je predstavljalo tisti filozofski sistem, ki je to organsko dojemanje stvarnosti kot prvo formuliral in ga povzel v pragmatično ustrojenem teoretičnem sistemu družbe. Konfucijanska šola je svoje evropsko ime dobila po latinizirani inačici imena svojega ustanovitelja Konfucija (Konfucij 孔夫子), medtem ko se na Kitajskem zanjo skoraj izključno uporablja naziv »Ru jia = šola izobražencev« (儒家).

Vloga posameznika v izvornem konfucijanstvu

Konfucijev idejni sistem je temeljil na identiteti individuuma, družbe in države. Obstoj mogočne organizacije, okrepljene z družinskimi (in tako tudi z emocionalnimi) vezmi, je skupaj z organsko povezavo med klanskimi strukturami in sistemom družbenih položajev sestavljal močno omrežje, na katerem je tovrstna enotnost slonela. Po Konfuciju vsaka, tako naravna kot tudi družbena oblast, zgrajena po načelu hierarhij, predstavlja podrejanje posameznika vladajočim silam v naravi in družbi kot osnovni pogoj za obstoj kozmičnega oziroma družbenega reda. Pri tem se nam postavlja vprašanje, kako je bilo mogoče, da je politična teorija, ki od najširših krogov ljudstva zahteva slepo podrejanje in poslušnost, postala tako razširjena. Seveda bi na to vprašanje lahko odgovorili s predpostavko, da je bila tradicionalnim Kitajcem zaradi različnih faktorjev, izhajajočih iz ekonomske in socialne strukture, socialna varnost enostavno pomembnejša od individualne svobode. Na določenem nivoju (na nivoju, ki ga lahko izpeljemo iz uporabe zahodnih socioloških metod) ta predpostavka drži, vendar na zastavljeno vprašanje izključno z njo ne moremo popolnoma zadovoljivo odgovoriti.

Vladar ima do svojega ljudstva enake dolžnosti, kot jih nravnost pripisuje posameznemu državljanu, hkrati pa mora biti istemu ljudstvu tudi za vzor.

> 德日新，萬邦惟懷；志自滿，九族乃離。王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。
>
> *Če se krepost /vladarja/ vsak dan obnavlja, potem ga spoštujejo v neštetih deželah. Če pa je poln samovolje, ga bo zapustilo vseh devet razredov njegovega klana. Potrudi se, o kralj, in razkrij svoje kreposti. Postavi načela za svoje ljudstvo: naj te v dejanjih vodi pravičnost, v čustvovanjih nravnost. Tako boš postal velik vzor svojim naslednikom.* (*Shang shu* 2014, *Zhong Huizhi gao*, 2)

Krepost pri tem ne predstavlja točno določenega pojma, temveč samo stremljenje po razmeroma abstraktno pojmovani »dobroti«. Vendar pa se krepost že v teh najzgodnejših obdobjih kitajske civilizacije vselej tesno povezuje z nravnostjo. Oba pojma skupaj sta največkrat navedena kot neke vrste poenoten univerzalni dejavnik, kot načelo, po katerem deluje nebo. Zgoraj omenjena individualizacija je morala vsekakor že v tem obdobju tvoriti osnovo omenjenega dejavnika. Čaščenje oziroma kult osebnosti je moralo že takrat doseči odločilen družbeni pomen.

Ne glede na gospodarsko-politično komponento (možnost ohranitve socialno-ekonomske varnosti s tem, da se posameznik odpove individualni svobodi), ki jo je mogoče orisati samo v okviru celovitejšega prikaza kitajske ekonomske in socialne zgodovine, je konfucijanski idejni sistem posamezniku v tem pogledu nudil tudi ideološko protiutež. Le-ta se uteleša v idealu »plemenitnika« (Junzi 君子, dobesedno: knezov sin). Ta pojem izvira že iz *Knjige pesmi* (*Shi jing* 詩經), vendar je Konfucij spremenil njegov prvotni pomen. Naziv Junzi po Konfuciju ne označuje več položaja, determiniranega z rojstvom, temveč temelji na moralnih kvalitetah posameznika. Šele te mu namreč omogočajo, da postane resnično plemenit. S tem je Konfucij ustvaril popolnoma nov element znotraj kitajske duhovne tradicije. Ideal plemenitnika je tako namreč postal načeloma vsakomur dostopen. Doseči ta ideal sicer ne pomeni zagotovljene sreče, kajti tovrstna stremljenja so logiki konfucijanskega idejnega sistema tuja, vendar pa za posameznika kljub temu predstavljajo atraktivni cilj. V tradicionalni kitajski družbi predstavlja želja po varnosti pomembno psihološko komponento. Znotraj že zelo zgodaj centraliziranega družbenega sistema je bil posameznik kot individuum oropan pravice soodločanja, pa tudi pregleda oziroma nadzora socialnega dogajanja. To dejstvo je v njem vzbudilo občutke strahu, prepuščenosti »na milost in nemilost«, občutke nemoči. Zato je bila dobrodošla vsaka ideologija, ki je posamezniku lahko posredovala »recept« za ponovno pridobitev izgubljene varnosti. Zakaj vest plemenitnika je čista in brez napak, za katere bi moral pričakovati kazen:

> 子曰：»内省不疚，夫何憂何懼？«
>
> *Mojster /Konfucij/ pravi: »Kdor ima čisto vest, temu se ni treba ničesar bati.«* (Kongzi 2012a, *Yan Yuan,* 4)

Na ta način pridobi plemenitnik s svojim krepostnim obnašanjem znotraj družbe točno določen položaj, ki je povezan s socialno in emocionalno varnostjo, ki mu jo nudijo soljudje.

子曰：德不孤，必有鄰。

Mojster /Konfucij/ pravi: »Krepost ni osamljenost. V kreposti pridobiš sosede«. (Kongzi 2012a, *Li, Ren*, 25)

Konfucijanski nauk ne postavlja splošnih načel za obnašanje oziroma delovanje plemenitnika. Raziskuje pa, kako naj bi se le-ta obnašal v najrazličnejših posameznih situacijah. Ta kratka pravila so se kandidati za bodoče uradnike v vseh kasnejših dinastijah morali učiti na pamet in so zato pridobila ogromen vpliv na najširše kroge prebivalstva. Končno pa je konfucijanska interpretacija pojma plemenitnika kot statusa, ki se ne določa z rojstvom oziroma izvorom, temveč na podlagi moralnih individualnih kvalitet, našla tudi pomembno mesto znotraj samega ustroja politične uprave, na primer z inštitucijo državnih izpitov. V tej inštituciji je videti eno najpomembnejših posledic konfucijanskega idejnega nauka za kitajski državni sistem in za kitajsko kulturo nasploh. Sistem izpitov je okrepil kulturno poenotenje države, kajti vsakdo, ki je hotel zavzeti kakršen koli uradniški ali vladni položaj, je moral najprej osvojiti faktično enake vsebinske inštrukcije, ne glede na to, za kakšen položaj je šlo. Ta uniformiranost je v določenem okviru privedla do intelektualne stagnacije, še pomembnejše pa je dejstvo, da je ta oblika državnega sistema izpitov predstavljala pomemben dejavnik ohranitve in stabilizacije države ter njenega sistema: ker je teoretično vsakomur dopuščal možnost socialnega vzpona, je bilo težko formulirati vsakršno, na pojmu »nepravičnosti« temelječo kritiko obstoječe politične in družbene ureditve. Napake in nepravičnosti tega sistema so tako vselej ostale ujete v interpretacijske kalupe napak, nedoslednosti in individualne zlorabe položaja s strani posameznih uradnikov. (Rošker 1988, 30)

Konfucijev nauk je torej stremel k (ponovni)[27] vzpostavitvi trdne, varne družbene ureditve, kar je gotovo tudi posledica političnih neredov in ostalih specifičnih pogojev takratnega časa.

Svet brez reda (dao 道) je Konfuciju pomenil rezultat razpada socialnih inštitucij njegovega časa in njegovo največje upanje lahko vidimo prav v ponovni vzpostavitvi tega reda. Izvor vse socialne in politične degeneracije pa je mojster Kong videl v samem vrhu družbene hierarhije. Zato je poudarjal potrebo po tem, da se tudi ponovna vzpostavitev reda prične prav tam: to pa naj bi bilo po njegovem mnenju mogoče

27 Konfucij je izhajal iz predpostavke, po kateri je bila družba v času mitoloških vladarjev predzgodovinskih obdobij idealna. Njegov pogled je bil torej uprt v preteklost. Utopija, h kateri je stremel, ni bila stvar bodočnosti, temveč stvar ponovne vzpostavitve predhistoričnih pogojev.

samo tako, da se »uskladijo imena«.[28] Imena (nazivi), ki so zanj »pravilni« (zheng ming 正名), nosijo v sebi esenco stvarnosti. Ker stvarnost ne ustreza več pravilnosti imen, je mogoče položaj popraviti samo, če bodo ljudje sprevideli, da se mora vsak posameznik obnašati v skladu s svojim »imenom« (torej v skladu z normami, kakršne mu narekuje njegov družbeni položaj). Ko je knez državice Qi 齐 Konfucija povprašal po najboljših metodah vladanja, je le-ta odgovoril:

> 君君臣臣父父子子。
> *Vladar naj bo vladar, minister minister; oče naj bo oče in sin sin.* (Kongzi 2012a, *Yan Yuan*, 11)

Feng Youlan je takole interpretiral to teorijo:

> 蓋一名有一名之定義，此定義所指，即此名所指之物之所以為此物者，亦即此物之要素或概念也．如«君«之名之定義之所以指即君之所以為君者．»君君臣臣父父子子«，上»君« 字乃指事實上的君，下 »君«字乃指君之名，君之定義．臣父子均如此義，皆蓋其道，則 »天下有道« 矣．
> *Vsako ime ima svojo lastno definicijo. Ta določa, da je stvar, na katero se to ime nanaša, dejansko ta stvar in nobena druga. Zato je ime esenca oziroma koncept stvari. To, kar na primer označuje definicija »vladarja«, je prav ta esenca, ki vladarja naredi za vladarja. V gornji izjavi »Naj bo vladar vladar ... « se prva beseda »vladar« nanaša na vladarja kot materialno dejstvo, medtem ko druga beseda »vladar« označuje ime, torej esenco idealnega vladarja. Isto velja tudi za ministra, očeta, sina, itd. Če bi se torej vsi vladarji, ministri, sinovi in očetje v resničnem življenju obnašali v skladu z definicijami oziroma koncepti, ki določajo njihov položaj, če bi torej izpolnjevali vse dolžnosti, katere jim ta položaj nalaga, potlej na svetu ne bi bilo več nereda ... Zakaj vzrok svetovnemu neredu je za Konfucija v predpostavki, da dejstva ne ustrezajo več svojim definicijam. Zato je potrebno popraviti imena. Konfucij je bil mnenja, da je pri tem potrebno izhajati iz vrha (družbe), zakaj prav tam je izvor prepada med dejstvi in njihovimi imeni.* (Feng 1934, 86)

Mencij (孟子) je konfucijanski nauk razvijal naprej tako, da ga je postavil na strogo idealistične temelje. Kar zadeva teorijo države, se njegove ideje v vrsti aspektov razlikujejo od Konfucijevih. Ne samo da morala zanj predstavlja nujno osnovo vsake dobro delujoče vlade, Mencij je poleg tega mnenja, da je prav morala tista pogonska sila, ki iz človeškega bitja sploh naredi pravega človeka:

28 V konfucijanskem smislu so »imena« razumljena kot družbene pozicije, ki opredeljujejo življenjske poti posameznika (人道).

孟子曰: 人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。

Mencij pravi: »Razlika med človekom in živaljo je majhna. Nizkotni ljudje jo zmanjšujejo, plemenitniki pa jo ohranjajo.« (Mengzi 2012, *Li Lou xia,* 47)

Pomembna Mencijeva teza se glasi, da je človeška narava v svojem bistvu dobra. Kot utemeljitev te teze navaja, da naj bi bil občutek sočutja vsakemu človeku prirojen. Ljudje ne morejo brez sočutja gledati trpljenja soljudi:

人皆有不忍人之心。

Mencij pravi: »Vsi ljudje imajo srce, ki ne prenaša trpljenja drugih.« (ibid., *Gongsun Cou shang*, 6)

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

Če pravim, da imajo vsi ljudje srce, ki ne prenaša trpljenja drugih, potem s tem mislim naslednje: kdor vidi otroka, ki je padel v vodnjak, bo ves iz sebe in preplavilo ga bo čustvo sočutja. Prav vsak bo tako čutil, in sicer ne zato, ker bi si od tega čustva obetal kakršne koli prednosti s strani otrokovih staršev, in tudi ne zaradi tega, ker bi želel požeti pohvalo svojih prijateljev in sosedov; pa tudi zaradi tega ne, ker bi se bal izgubiti ugled, če ne bi reagiral na tak način. (ibid.)

Mencij sicer nikjer eksplicitno ne navaja, da naj bi bili vsi ljudje dobri, vendar pa po njegovem mnenju vsi razpolagajo s »štirimi zasnovami« (dobrote):

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。

Iz tega je mogoče razbrati naslednje: tisti, kdor ne pozna občutka sočutja, ni človek. Tisti, kdor ne pozna občutka sramote in gnusa, ni človek. Tisti, ki ne pozna skromnosti in vljudnosti, ni človek. Tisti, ki ne pozna občutka za dobro in slabo, ni človek. (ibid.)

Te štiri že obstoječe začetke lahko vsak človek neguje in tem razvija pozitivne lastnosti svoje osebnosti. Tisti, ki pa jih zanemarja, postopoma izgublja svoje človeško bistvo. Zato je lahko vladar države samo človek, ki zna svoje štiri zasnove razviti do popolnosti, torej samo »modrec« (sheng 聖). Tudi Mencij teoretično vsakomur dopušča možnost, da postane tak »modrec«. To ponazarjata tudi naslednja Feng Youlanova citata:

人皆有善端，所謂聖人，不過將此善端擴而充之，至於«人倫之至«而已. 古人人皆可以為聖人.

Vsi ljudje razpolagajo s (štirimi) začetki dobrote, modrec pa je enostavno tisti človek, ki je te štiri začetke razvil tako daleč, da je lahko dosegel vrhunec urejenosti medčloveških odnosov. Zato lahko vsakdo postane modrec ... Tako predstavljajo vladni položaji najvišje pozicije; zato jih morajo zasesti ljudje z najvišjo krepostjo. Preden lahko nekdo postane t. i. sin nebes (cesar), mora na vsak način prej postati modrec. (Feng 1934, 161)

Dobra vlada mora temeljiti na vzajemnosti ali sočlovečnosti (仁). Pri tem mora knez seveda služiti za vzor:

君仁莫不仁，君義莫不義.

Če je knez dobrohoten, potem bodo vsi dobrohotni. Če je knez pravičen, bodo vsi pravični. (Mengzi 2012, *Li Lou shang*, 20)

Nebo (tian 天) in usoda (ming 命) po Mencijevi teoriji predstavljata kvaliteti, ki presegata moč človeške volje:

莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。

Tisto, česar človek ne more storiti, in je kljub temu storjeno, prihaja od neba. Tisto, česar ne povzroči človek, a se kljub temu zgodi, prihaja od usode. (ibid., *Wang Zhang shang*, 6)

Prav zaradi tega si je Mencij veliko laže kot Konfucij privoščil relativen poudarek individualne svobode človeka, ne da bi s tem postavil pod vprašaj jedra ortodoksno konfucijanskega nauka, torej centralno ustrojen nadzor nad individuumom. Navidezno nasprotje je namreč razrešil s tem, da ni priznaval individualnosti kot take. V bistvu individualnosti je Mencij videl samo eno od pojavnih oblik višje avtoritete neba. Na ta način je svoboda individuuma seveda popolnoma nenevaren pojav in sicer tako glede države kot glede političnega sistema, še posebej, če pomislimo, da je človeška narava dobra v smislu naravno-objektivne norme. V zvezi s tem navajamo še en citat Feng Youlana:

孟子則較注重於個性情之自由. 孟子即主性善之說，以為«仁，義，禮，智«非有外鍊我也，我固有之也. 則個人的道德判斷，當然可重視矣.

Vendar je Mencij močneje poudarjal svobodo individuuma. Po njegovem mnenju je človeška narava dobra, zato meni, da humanost, pravičnost, nravnost in modrost niso značilnosti, ki bi bile človeku vcepljene od zunaj, temveč, da gre pri tem za kvalitete, ki jih poseduje vsak človek že sam po sebi. Zato je naravno, da pripisuje individualni pravici odločanja posameznika precejšen pomen. (Feng 1934, 161)

Kar zadeva moralne kvalitete, za Mencija torej med ljudmi teoretično ni razlik:

> 故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。
>
> *Zato so si vse stvari, ki sodijo v isto vrsto, podobne. Zakaj naj bi o tem podvomili ravno takrat, ko gre za ljudi? Modrec in jaz sodiva k isti vrsti.* (Mengzi 2012, *Gaozi shang*, 7)

Vendar pa ideja o enakosti vseh ljudi pri Menciju ostaja ujeta v spone abstraktno teoretičnih konceptov. Glede konkretne prakse pa poudarja pomembnost ohranitve distance med posameznimi družbenimi sloji, zakaj samo ta naj bi omogočala kooperativno in učinkovito delitev dela.

Najpomembnejši konfucijanski nasprotnik Mencija je bil Xunzi 荀子. Xunzijev nauk je poln svojstvenih idej, ki so na svoj način že pripravljale teren za kasnejšo prevlado legalistične šole, idejne stvariteljice vzpostavljajočega se centralističnega absolutizma. Zato med predstavniki ortodoksnega, na morali, nravnosti in klanski povezanosti temelječega konfucianizma nikoli ni bil posebno priljubljen. V nasprotju z Mencijem je Xunzi svoj idejni sistem izgrajeval na strogo racionalistični osnovi. Te osnove, ki je bistveno vplivala na njegov celotni nauk, tudi v Xunzijevi teoriji države ni mogoče spregledati. Njegove ideje so v tradicionalni Kitajski predstavljale enega redkih poskusov mehanističnega videnja stvarnosti. Tako nebo zanj ni etični princip, temveč čista naravna sila, ki deluje v skladu z mehanistično dojemljivimi zakonitostmi. Xunzi je na primer zapisal:

> 從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！
>
> *Bolje, kot da častimo nebo, je, da sooblikujemo in uporabljamo življenje, katero nam je dano; bolje, kot da čakamo na najprimernejši čas, je, da svoja dejanja prilagodimo času, v kakršnem živimo.* (Xunzi 2014, *Tian lun*, 15)

Xunzi svoje teorije izvaja iz opisovanja posameznika: vsak človek svoje življenje sicer dobi od narave, vendar je od njega samega odvisno, kaj bo iz tega življenja ustvaril. Kot pravi konfucijanist pa seveda ne ostaja izključno na tem individualnem nivoju. Svoje ideje razvija naprej in jih zaokroža na področju družbe in politike. Organizacija družbe zanj sicer ne predstavlja nečesa a priori danega. Ker pa je človeška narava po njegovem mnenju hudobna, lahko ljudje v procesih uveljavljanja svojih posamičnih interesov zaidejo v konflikte in intrige:

> 人之性惡，其善者偽也。——今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉.
>
> *Človeška narava je hudobna; to, kar je v njej dobrega, je umetno. Kakor hitro so ljudje na svetu, je popolnoma naravno, da začno ljubiti svoje lastne interese. V boju za lastne prednosti tako nastajajo konflikti in intrige. Tukaj ni popustljivosti, ne žrtvovanja.* (Xunzi 2014, *Xing e*, 1)

V bistvu torej Xunzi državo dojema podobno kot Hobbes, namreč kot vrsto varovalnega mehanizma. Ta mehanizem ščiti vsakega posameznika, vendar mora slednji, če želi uživati to varnost, svoj individualni značaj potisniti povsem v ozadje in se podrediti družbenemu sistemu.

Čeprav temelji Xunzijev nauk na popolnoma drugačni osnovi kot Mencijev, prideta oba dejansko do enakih posledic. Xunzijeva teoretična koncepcija organizacijskega ustroja države se v ničemer bistveno ne razlikuje od koncepcij ostalih konfucijanistov. Za razliko od Mencija je formalna nravnost Xunziju pomembnejša od individualne pravice odločanja posameznika. Vera v prirojeno dobroto posameznika je Menciju omogočila poudarjanje individualne svobode posameznika, kajti v skladu z njegovimi tezami naj bi bilo vsako zoperstavljanje državni oblasti in ureditvi nenaravno in zato samo po sebi absurdno. Vendar pa tudi Xunzi vsakemu posamezniku dopušča možnost, da postane plemenitnik. Razlika med Mencijem in Xunzijem je v bistvu samo metodične narave: medtem, ko mora posameznik po Mencijevem mnenju delovati čim bolj v skladu s svojo naravo, če hoče postati plemenitnik, mora Xunzijev posameznik v ta namen svojo naravo čim bolj zatirati. Ker Xunzi individuumu odvzame vsakršno pravico svobodnega odločanja, zato vladarju pripisuje absolutno oblast. Vladar naj bi bil Resnici, torej daotu (dao 道), najbliže, kajti vladar je tisti, ki najbolje pozna večne zakonitosti narave. Xunzi je bil namreč eden prvih vplivnih kitajskih filozofov, ki so poskušali uvesti pojem na empiričnem zaznavanju osnovane objektivnosti. V tem smislu je razvijal tudi konfucijansko teorijo »pravilnih imen« (zheng ming 正名). V njej ni videl več samo etičnega principa kot Konfucij, temveč tudi načelo logične racionalnosti:

> 制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。
>
> *Imena se uporabljajo za označevanje dejstev; po eni strani so potrebna za ločevanje vrednega od nevrednega, po drugi pa za razlikovanje enakega od drugačnega. Če je razlika med vrednim in nevrednim jasna, in če je enako ločeno od drugačnega, potem*

človeška volja ne trpi zaradi nesporazumov in mogoče se je izogniti nesrečnemu oteževanju ali omejevanju dejanj. Temu služijo imena. (Xunzi 2014, *Zheng ming*, 4)

Xunzijev poskus soočanja z realnostjo na podlagi empiričnih opažanj predstavlja enkratno in tako rekoč neponovljivo iztočnico v okviru konfucianizma in kitajske socialne filozofije nasploh.

Moistične in legalistične teorije

Logično-racionalno izhodišče pa v še jasnejši obliki najdemo pri eni od drugih filozofskih šol tega obdobja, namreč pri moistih, katerih najpomembnejši predstavnik je bil Mo Di 墨翟. Vpliv moistične šole se je polagoma razgubljal že v obdobju dinastije Qin, skoraj popolnoma pa v času dinastije Han, v katerem je konfucianizem[29] postal državna ideologija. Kljub temu pa je moizem imel pomembno vlogo pri soustvarjanju novejše kitajske politologije na pragu 20. stoletja, najbrž zato, ker so razumniki tega obdobja v njem uzrli nemalo vzporednic s krščanskim naukom.[30]

Posebnost njegovega idejnega sistema lahko zagotovo najdemo v ideji (skorajda) antropomorfnega Boga, ki vodi k ločitvi subjekta in objekta. Nebo je najvišji vladar, vrh hierarhične strukture, ki naj bi zaobjemala ves svet. Nebo je torej nekaj, kar je ločeno od subjekta, kar ima lastno voljo, po kateri naj bi se morali vsi ljudje ravnati. Istočasno pa predstavlja nebo vir splošne medčloveške ljubezni, ki najde svoj izraz v principu nagrajevanja dobrega in kaznovanja zla.

若天不愛民之厚，夫胡說人殺不辜，而天予之不祥哉？此吾之所以知天之愛民之厚也。

Če nebo ne bi ljubilo vseh ljudi, zakaj naj bi potlej grajalo tiste, ki se med seboj ubijajo? Zato vem, da nebo ljubi prav vse ljudi. (Mo 2014, *Tian zhi zhong*, 7)

29 V kitajščini se uporabljata dva izraza, ki označujeta različni funkciji Konfucijevih idej. Prej omenjeni izraz Šola konfucijancev (ru jia儒家) se nanaša na izvorni Konfucijev nauk in ga zato v pričujoči knjigi prevajam z izrazom konfucijanstvo. Ideologija, formalno vzpostavljena na osnovi Konfucijevih idej, ki je v obdobju dinastije Han prevzela funkcijo uradne državne doktrine, se v kitajščini pogosto označuje s terminom ru jiao 儒教 in jo zato v pričujoči knjigi prevajam z besedo konfucianizem.

30 Poleg tega so se predstavniki moistične šole ukvarjali tudi z razvijanjem protoznanstvene metodologije in specifično kitajske logike ter z razvojem teoretskega naravoslovja. Vse to sodi k diskurzom, ki zaradi specifične narave tradicionalne kitajske družbe v njenem zgodovinskem razvoju niso prevladali. Šele na pragu 19. stoletja so Kitajci na podobne ideje naleteli v okviru takrat aktualnih »zahodnih« miselnosti, s katerimi so bili soočeni v kriznem obdobju razpada konfucijanskih vrednot. Zato so tudi v svoji lastni tradiciji iskali teorije, ki bi jim lahko služile tudi kot most lažjega razumevanja teh osnov moderne tehnologije. V tem je najbrž razlog za takratno ponovno oživitev duhovne zakladnice moistične šole.

Predpostavka, iz katere izhaja Mo Dijev koncept teorije družbe, je samostojni individuum. Tudi ta filozof izvaja svoje teze na podlagi determinacije prvotnega naravnega stanja, zato tudi njega pogosto primerjajo s Hobbesom:

> 古者民始生，未有刑政之時，蓋其語«人異義«。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。
>
> *V pradavnini, na začetku človeškega življenja, ni bilo vlade, ki bi urejala vse zadeve. Ljudje so imeli različne predstave o pravičnosti. En človek je ustvaril eno mnenje, dva človeka dve mnenji, in deset ljudi deset različnih mnenj. Več ko je bilo ljudi, več različnih mnenj se je pojavilo.* (Mo 2014, *III. Shang tong shang*, 1)

Mo Di je veliko jasneje kot Xunzi formuliral tezo, da predstavlja institucionalizacija družbe, ki svojo najvišjo obliko najde v državi, nujen zaščitni mehanizem posameznika. Na etičnem nivoju je to utemeljil takole: posameznik je svoboden v tolikšnem obsegu, v kolikšnem ima možnost zavestne odločitve o tem, ali se bo pokoril volji neba (vladarja, nadrejenega) ali ne. Šele z možnostjo te odločitve postane posameznik za svoja dejanja etično odgovoren. Mo Di odločno odklanja fatalizem in determinizem, ki je bil med konfucijanci njegovega časa zelo razširjen. Njegov najpomembnejši dosežek na področju metodologije je v tem, da je v kitajsko filozofijo vpeljal specifično logiko in sistematično utemeljevanje, četudi ne bi mogli trditi, da bi imela tovrstna izhodišča v kasnejših obdobjih posebno relevanten vpliv na nadaljnji razvoj kitajske miselnosti.

Vendar pa velja Mo Di, podobno kot konfucijanec Xunzi, v določenem pogledu tudi za predhodnika legalistične šole, ki je na področju kitajskih teorij države izredno pomembna. Čeprav je še vedno v navadi, da se kitajska državnostna ideologija na zelo posplošujoč način asociira s konfucianizmom, pri tem ne gre pozabiti, da je bila prva uradna državna ideologija Kitajske legalizem. Dejanski vpliv legalističnega idejnega sistema pa sega daleč v obdobja, ki so sledila tistemu, v katerem je legalistična šola uradno doživela svoj politični in ideološki zlom.

V. A. Rubin je o tem zapisal:

> *Leon Vandermeersh ima popolnoma prav s svojo ugotovitvijo, po kateri v vsej kitajski zgodovini ne najdemo nobene pomembnejše teorije države, ki ne bi v sebi nosila neizbrisnega pečata legalistične šole.* (Rubin 1976, 55)

Kdo bi lahko veljal za prvega ustanovitelja legalistične šole, še vedno ni povsem jasno. V povezavi s tem je pogosto omenjen Shang Yang 商鞅 (okr. 390–338 pr. n. št.), prvi izključno legalistični filozof. Vendar so bili vsi zgodnji legalisti razmeroma samostojni misleci. Vsak od njih je kot bistvo svojega nauka poudarjal kaj drugega. Han Fei 韩非 (280–233 pr. n. št.), zadnji veliki legalist, je v svojih spisih povzel vse pomembne legalistične teorije. Njihove različne komponente je strnil v zaokrožen sistem, zato ga večkrat omenjajo kot dejanskega ustanovitelja legalizma kot veje politične filozofije. K nadaljnjim pomembnim predstavnikom legalistične šole pa štejeta tudi Shen Buhai 申不害 (okr. 400–337 pr. n. št.) in Shen Dao 慎到 (350–275 pr. n. št.), filozofa, ki sta bila pod močnim vplivom daoizma, in katerih zapiski so samo fragmentarično ohranjeni. Legalisti so družbo največkrat dojemali izključno mehanistično, izhajali so z vidika absolutnega vladarja. V središču njihovih političnih teorij najdemo zakon (fa 法), ki temelji na sistemu nagrajevanja in kaznovanja. Posameznik v njih ne nastopa kot organski sestavni del družbe, vendar tudi ne kot osebnost s pravico do zadovoljevanja kakršnih koli potreb. Ker so legalisti v neoporečno delujoči državi videli nekaj, kar je samo sebi namen, so obstoj posameznih državljanov pri tem omejili na vlogo potrebnih sestavnih delov državnega stroja.

Tako je Shang Yang, na primer, posebej poudarjal »poenotenje vseh ljudi« in njihovo konsolidacijo v dve poglavitni poklicni skupini: agrarno in vojaško. Zato se v njegovem najpomembnejšem delu, *Shang jun shu* (商君书 *Knjiga gospoda Shanga*) zelo pogosto pojavlja pismenka »yi« (一, ena, enota, celota).

Shang Yang je bil tudi prvi, ki se je (v povezavi s tem) zavzel za poenotenje mer, uteži, širine ojnic na vozovih itd.

> 先王縣權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而意長短，雖察，商賈不用，為其不必也。
>
> *Starodavni vladarji so vzpostavili enotne standarde za težo in dolžino. Tem standardom sledimo vse do danes, saj so to jasni kriteriji. Zavračanje teh enotnih standardov ter svojevoljno določanje teže in dolžine se sicer lahko preverja, vendar jih pametni trgovci ne uporabljajo, ker niso objektivni.* (Shang 2014, *Xiu quan*, 2)

20. poglavje njegovega zgoraj omenjenega dela obravnava zlasti neusmiljeno kritiko izobrazbe, ki naj bi onemogočala tovrstna obsežna poenotenja. Zato je poudarjal, da nevedno ljudstvo predstavlja temelj oblasti vsake močne države. Ker naj bi poenotenje, za kakršnega se je zavzemal, izhajalo iz osnove poenotenja duha, in ker je le-ta v nasprotju z

izobrazbo, se je Shang Yang zelo pogosto zgražal nad konfucijanci, ki so ljudstvu polnili glave s starimi zgodbami in literaturo. Kot utemeljitev svoje kritike izobraževanja je Shang Yang navedel zlasti naslednji dve hipotezi:

a) Izobrazba ovira ljudi pri izpolnjevanju njihovih dolžnosti, torej obdelovanju zemlje. Ta dejavnost pa je neobhodno potrebna za okrepitev vojske.

民不貴學則愚，愚則無外交，無外交則勉農而不偷。民不賤農，則國安不殆。

Če ljudstvo ne bo cenilo izobrazbe, bo ostalo neumno. Če bo neumno, se ne bo ukvarjalo z rečmi, ki se jih ne tičejo, temveč se bo posvetilo obdelovanju zemlje. Če ljudstvo ne bo omalovaževalo obdelovanja zemlje, bo zavladal mir in država ne bo ogrožena. (Shang 2014, *Ken ling*, 3)

b) Izobrazba povzroča, da začnejo ljudje misliti z lastno glavo. To pa vodi k temu, da pričnejo izražati lastna mnenja o vladnih zadevah. (prim. ibid., 74)

國去言則民樸，民樸則不淫。

Država naj se ne ukvarja z leporečjem in ljudstvo naj ostane preprosto. Če bo preprosto, ne bo svojevoljno. (ibid., *Nong zhan*, 2)

Shang Yang je v razmerju države in ljudstva videl popolnoma antagonističen odnos. Tukaj gre torej za precej enkratno razumevanje tega razmerja. Čeprav njegov nauk v marsičem spominja na Machiavellijevega, pri tem ne gre pozabiti, da so se Machiavellijeve teorije pravzaprav nanašale samo na »bolne države«, na države, ki so bile pred zlomom in jim je želel ponuditi teoretične rešitve. Vendar pa Machiavellijev koncept niti njemu samemu ni pomenil sistema, ki bi bil sam sebi namen, zakaj idealno obliko države je pravzaprav videl v republiki. Shang Yangov nauk pa je dejansko absoluten: ljudstvo ima v njem vrednost samo kot orodje v rokah vladarja. Konfucij je v državi videl veliko družino in tudi Mencij je poudarjal dolžnosti »očeta-vladarja« do svojih otrok (ljudstva, ki je sestavljeno iz oseb). Mencij je šel celo tako daleč, da je ljudstvu teoretično nudil celo pravico usmrtiti vladarja v primeru, da se ta ne bi obnašal kot oče, ampak kot tiran. In niti Machiavelliju, ki je vladarja postavil nad zakone in nad moralo, nikoli ni prišlo na misel, da naj bi vlada svoj najvišji smoter videla v tem, da svoje državljane spreminja v čim popolnejše avtomate, ki bi jih bilo mogoče manipulirati z mehanističnim sistemom nagrad in kazni. Shang Yang v svojih teorijah človeški

osebnosti odreka pravico do obstoja. Namesto nje razvije koncept novega vladarja, človeka, ki ne pozna nobenih človeških občutkov in vzgibov razen enega: volje do oblasti. Protiutež temu vladarju pa je »material«, iz katerega snuje vse svoje aktivnosti: brezobrazna množica.

Tako je Shang Yang s svojimi teorijami zgodnjekonfucijanski ideji avtonomne osebnosti napovedal brezobzirno vojno. Ta tendenca je še jasneje vidna v delih legalista Han Feija. Tudi njegove teorije družbenih pojavov izhajajo iz tehnicistično-mehanističnega nastavka. Njihove politične konsekvence so med drugim razvidne iz naslednjega citata:

> 夫嚴刑重罰者, 民之所惡也, 而國之所以治也, 哀憐百姓, 輕刑罰者, 民之所喜, 而國之所以危也, 聖人為法國者, 必逆於世, 而順於道德.
>
> *Strogo zakonodajo in hude kazni ljudstvo sovraži, vendar pa je z njimi možno voditi državo. Sočutje in milost do ljudi ter mile kazni ljudstvo odobrava, vendar spravljajo državo v nevarnost. Razsvetljeni vladarji vodijo svoje države v skladu z zakoni; takšna politika je sicer v nasprotju z merili običajnega sveta, zato pa v skladju s potjo (daotom) in (resnično) krepostjo (de).* (Han 2014, *Jian jie shi chen*, 1)

Ker legalisti individuuma niso pojmovali kot živeči sestavni del organskega kozmičnega reda, temveč kot samostojno bitje, ki je vrh vsega še po naravi hudobno, so si seveda najprej postavili vprašanje po tem, na kakšen način bi bilo mogoče posameznika čim učinkoviteje uporabiti kot orodje državnega stroja. V ta namen se je Han Fei, na primer, zavzemal za izkoreninjenje patriarhalne družinske ureditve, katero naj bi nadomestila vojaška struktura skupnosti. Po njegovem mnenju je ta struktura idealna zato, ker v najprimernejši obliki združuje enko z neenakim (uniforma in čini). Han Fei je želel celotno ljudstvo organizirati znotraj ureditve, ki jo ustvarja človek in ne dopušča nobenih pobegov v višje, človeku (in s tem tudi vladarju ter državi) nedostopne sfere. Okrepitev vojaškega režima je bila sicer pomemben predpogoj legalistične družbe, nikakor pa ne njen poglavitni cilj.

Prva in druga reforma konfucijanskega nauka: od konfucijanstva do konfucianizma

Največji pomen za nadaljnji razvoj in izpopolnitev tradicionalnega kitajskega koncepta državnosti je imelo obdobje prve polovice dinastije Han, t. i. obdobje Vzhodne dinastije Han (東漢, 206–224 pr. n. št.) V tem obdobju – natančno v obdobju vladavine cesarja Wu dija (武帝, 156–187

pr. n. št.) je prišlo do prve obsežne reforme izvornega konfucijanstva, v kateri je bil konfucianizem povzdignjen v uradno državno ideologijo, vendar pod vplivom politično bistvenih faktorjev legalizma. Legalizem sam v tem času sicer ni užival posebno dobrega slovesa, zakaj očitali so mu ikonoklastično negiranje kulture in neprikrito represijo.[31] Zato se je v obdobjih, ki so sledila dinastiji Qin, le redko kateri učenjak upal uradno nastopati kot legalist. Vendar pa je sam konfucianizem po tem, ko si je v paleti vseh političnih ideologij že zagotovil uradni vladajoči položaj, v sebi asimiliral nemalo legalističnih elementov. Država, družina in individuum so se (ponovno) spojili v celoto. Le-ta ni bila določljiva samo od spodaj navzgor, temveč tudi obratno: državi je bilo (največkrat z argumentacijo, češ da sama po sebi tako ali tako ni ločljiva od družine) brez nadaljnjega dopuščeno »vmešavanje« v oblikovanje in razvoj družin svojih državljanov. V svojih konkretnih posledicah se je tovrstna družbena ureditev torej resnično komajda razlikovala od legalistične, čeprav so državni ideologi in politiki svoje ukrepe vselej utemeljevali z moralnimi in ritualnimi načeli.

Tako je državna doktrina, kakršna se je oblikovala v obdobju dinastije Han, vseskozi močno vplivala na domala vsa kasnejša obdobja vse do 19. stoletja. Kljub temu, da se je ta doktrina imenovala konfucianizem, pa je v bistvu z zgodnjekonfucijanskimi idejami imela bore malo skupnega:

> *Polemika med zgodnjimi konfucijanisti in legalisti kaže na pomembno fazo ideološkega boja v starodavni Kitajski. V njem je jasno čutiti nepremostljivo razliko med zgodnjim konfucijanstvom, ki je v svojem bistvu odločno nasprotoval vsakršnemu despotizmu in kasnejšim konfucianizmom, ki je postal ideologija državne diktature.* (Rubin 1976, 85–86)

Za utemeljitelja te t. i. »konfucianistične« državne doktrine na splošno velja Dong Zhongshu (董仲舒, 179–104 pr. n. št.) Bil je eden najznamenitejših učenjakov svojega časa, ki je zaslovel tudi kot eden prvih borcev proti vsem ostalim filozofskim politološkim šolam.[32]

31 Seveda je tudi predhodna, Qin Shi huangdijeva 秦始皇帝 diktatura države Qin, ki je predstavljala prvo združitev Kitajske, na vse pretege preganjala predstavnike konfucijanske šole, katere humanistični egalitarizem je bil aparatu absolutne države nevaren sovražnik. Hkrati je država Qin na najokrutnejši način preganjala tudi vse ostale oporečnike, ki so si drznili izreči kakršno koli kritično opazko na račun novo nastale države ali njenega vladarja. Vsa klasična dela filozofskih šol iz obdobja dinastije Zhou 周 so že takrat postala žrtev nasilne cenzure, ki je dosegla vrhunec z znamenitim požigom knjig leta 213 pr. n. št.

32 Seveda je tudi predhodna, Qin Shi huangdijeva 秦始皇帝 diktatura države Qin, ki je predstavljala prvo združitev Kitajske, na vse pretege preganjala predstavnike konfucijanske šole, katere humanistični egalitarizem je bil aparatu absolutne države nevaren sovražnik. Hkrati je država Qin na

Poleg tega je bil Dong Zhongshu izredno aktiven pri utemeljevanju in vpeljevanju metafizične, obstoječo stvarnost presegajoče in kozmično utemeljene racionalizacije centralizirane države Han. Konfucijansko etiko je namreč povezal s kozmološkimi špekulacijami 3. stoletja pr. n. št. in z legalističnim, centralno strukturiranim sistemom zakonov ter kolektivne odgovornosti (medsebojni nadzor). Na ta način mu je uspelo ustvariti sinkretističen sistem, v katerem sta bili narava in zgodovina najtesneje povezani, človek pa je tako postal odgovoren ne samo za svoja lastna dejanja, temveč tudi za vse, kar se dogaja v naravi in družbi. Posebno velikega pomena je bila pri tem seveda odgovornost cesarja, kajti ta je predstavljal osrednje vozlišče celotnega Dong Zhongshujevega univerzalizma. Posamične ideje, na katerih je temeljila Dongova ideologija, so bile seveda že stoletja znane; vendar so njegove teorije pomembne zlasti iz dveh razlogov: ne samo, da je ta najznamenitejši politolog hanskega obdobja te starodavne ideje sistematično povzel, njihovo metafizično zamegljenost pa preoblikoval v jasne formulacije, ampak je hkrati poiskal in določil tudi možnosti njihove konkretne uporabe v politični praksi.

Pojma človeka in narave je strnil tako, da je poskušal naravoslovne pojave razložiti v njihovem odnosu do človekovega bivanja, in obratno:

> *Nebo in zemlja predstavljata pri njem ne samo materialne, temveč tudi etično, hierarhično ustrojeno celoto. Triada neba, zemlje in človeka pri njem tvori osnovo vsega obstoječega. Pod premiso medsebojnega vplivanja med človekom in naravo (nebom) je izgradil celovit teoretični koncept organizacije družbe.* (Fung 1953, 514)

Tudi Dong Zhongshu se je podrobno razpisal o položaju posameznika v družbi. Kot pravi konfucijanist ga je seveda videl kot živeč sestavni del kozmične in socialne enovitosti; kljub temu pa je Dongov posameznik primarno odvisen od narave (neba). Ker naj bi nebo ustvarilo človeka, je le-ta tudi svojo naravo prejel od njega. Zato svoje usode v bistvu ne more spremeniti.

> 人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可
>
> 肥轹而不可得革也。是故虽有至贤，能为君亲含容其恶，不能为君亲令无
>
> 恶。

najokrutnejši način preganjala tudi vse ostale oporečnike, ki so si drznili izreči kakršno koli kritično opazko na račun novo nastale države ali njenega vladarja. Vsa klasična dela filozofskih šol iz obdobja dinastije Zhou 周 so že takrat postala žrtev nasilne cenzure, ki je dosegla vrhunec z znamenitim požigom knjig leta 213 pr. n. št.

Svoje življenje (svojo usodo) je človek prejel od neba. Zato odobrava dobro in sovraži slabo. To svojo naravo lahko sicer neguje, ne more pa je spreminjati. Lahko jo razvija, ne more pa je odpraviti, prav tako, kot lahko svoje telo okrepi ali oslabi, vendar ga ne more spremeniti v nekaj drugega. Zato lahko tudi najmodrejši človek samo brzda svoje sovrašvo do kneza ali do svojih sorodnikov, ne more pa ga odpraviti. (Dong 2014, I, *Yu bei*, 2)

Tudi Dong Zhongshu je mnenja, da človeška narava vsebuje zametke dobrote. V tem pogledu njegov nauk spominja na Mencijevega. Kljub temu pa je Dong Zhongshu poudarjal, da človeške narave ne moremo imenovati dobre samo na podlagi dejstva, da vsebuje nastavke dobrote. (Fung 1952, 517) Človek ima v sebi namreč tudi čustva, ki ga vselej znova premamljajo k hudobiji:

身之有性情也， 若天之有陰陽也． 言人之質而無其情，猶言天之陽而無其隱也．

Telo vsebuje naravo in čustva, tako kot sta v nebu vsebovana yin in yang. Če govorimo o bistvu človeka, ne da bi pri tem upoštevali njegova čustva, potem je to tako, kot če bi govorili o yangu, ne da bi ob tem omenili yin. (Dong 2014, X, *Shen cha ming hao*, 35)

Človek torej ni samo izključno dober; razpolaga samo z zasnovo, ki mu dobroto omogoča. Vendar je razvijanje in »kultiviranje« te zasnove po volji neba. Človek, ki skrbi za svojo moralno neoporečnost, s tem izpolnjuje smisel neba. Iz Dong Zhongshujevega življenjepisa jasno izhaja, da je bil ta vplivni ideolog prepričan, da se mora posameznik v ta namen pokoriti zakonom in predpisom:

質樸之謂性，性非教化不成， 人欲之謂情， 情非制度不成．

Bistvo posameznika imenujemo njegovo naravo. Le-te pa ni moč izpopolniti brez učenja. Človeška koprnenja imenujemo čustva; le-teh pa ni mogoče nadzorovati brez predpisov. (*Han shu 2014, Dong Zhongshu zhuan*, 58)

Tudi za svoj razum in za možnost etičnega spoznanja se ima človek zahvaliti nebu:

今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。

Odobravanje dobrega in sovraštvo slabega, cenjenje častnega in omalovaževanje nečastnega – vsega tega človek ne zmore sam. Nebo je tisto, ki mu pri tem pomaga. (Dong 2014, *Zhulin*, 5)

Človek je torej v vsakem pogledu odvisen od neba, v družbeni stvarnosti pa s tem tudi od nebeškega sina, torej od cesarja. Dong Zhongshu je ponovno okrepil kult neba in njegove mistične povezave s cesarjem.

Le-ta v tem času tudi uradno pridobi naziv »Huang di« (皇帝, Božanski vladar). Gre za pojem, ki izvira že iz obdobja dinastije Qin (221–206 pr. n. št.) in s katerim se je kitil prvi vladar, ki je pod svojim žezlom združil ogromno državo, Qin shi huang di 秦始皇帝. K najpomembnejšim nalogam cesarja sodi njegova dolžnost, da svojim podložnikom pomaga »kultivirati« njihovo naravo. Zakaj navadni zemljani tega sami ne zmorejo ...

> 天生民性有善質，而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。
>
> *Nebo je ustvarilo človeško naravo. Le-ta razpolaga z zametki dobrote, vendar ni izključno dobra. Zato je nebo postavilo vladarja, ki mora skrbeti za to, da se dobrota (v naravi ljudi) razvija. Vse to je volja neba.* (Dong 2014, *Shen cha ming hao*, 59)

Zato Dong Zhongshu vselej znova poudarja dragocenost kulture. Šele s kultivacijo svoje narave človek namreč postane enakovreden nebu in zemlji. Zaradi tega je bil Dong eden prvih učenjakov, ki so se zavzemali za ustanovitev državnega izobraževalnega sistema.

> *Z ustanavljanjem šol v poglavitnih krajih in trgih mora cesar poskrbeti za to, da se ljudstvo seznani s človečnostjo (ren), pravičnostjo (yi) in nravnostjo (li), kajti samo vzgoja privede do veličastnega delovanja v nravnosti.* (Granet 1976, 274)

Seveda se je Dong Zhongshu zavzemal za ustanavljanje tovrstnih inštitucij predvsem zaradi tega, ker je upal, da bodo ljudstvo moralno vzgajale. Izobrazba v smislu zbiranja konkretnega znanja mu pri tem ni bila pomembna; glavni smisel tovrstnih šol je bila integracija posameznika s pomočjo indoktrinacije.

Čeprav je legalistično-sinkretističen konfucianizem obdobja dinastije Han postal vladajoča ideologija, je v kasnejših desetletjih in stoletjih vase vsrkal tudi nemalo daoističnih in budističnih elementov. V obdobju od 2. do 9. stoletja je na Kitajskem vladal tudi relativni pluralizem, svoboda govora in izražanja različnih idej – seveda v točno določenih mejah: ideoloških temeljev političnega sistema ni bilo dovoljeno prevpraševati. Uradna doktrina je sprejemala samo tiste duhovne elemente, ki so ustrezali trenutnim interesom vladajočih, in katere je bilo zato mogoče z njimi povezati v smislu ideoloških korektur oziroma ideološkega prilagajanja.

Vendar sta zlasti budistična filozofija in religija na Kitajsko vnesli tudi nevarnost določene notranje nestabilnosti, saj sta po svoje negirali sámo jedro koncepta kitajske državnosti. Zato posamične pregone bu-

dizma v kitajski zgodovini srečujemo že vse od 5. stoletja naprej, svoj politični vrhunec pa so tovrstni pregoni doživeli sredi 9. stoletja. Zatiranju budizma je sledilo splošno zatiranje pluralizma v vseh njegovih pojavnih oblikah. Ideja o tem, da je enovit ideološki sistem za urejeno družbo nujno potreben, se je globoko zakoreninila v etabliranih krogih izobražencev takratnega časa. Svoj konkretni izraz je našla tako v teoretičnem dojemanju države, kot tudi v njeni politični stvarnosti. (prim. Franke in Steiger 1978, 298)

Svoj največji razcvet pa je ta ideja doživela v obdobju dinastije Song (宋, 960–1279), katerega sinologi često omenjajo kot »najbolj konfucijanskega vseh časov« (Bauer 1968, 286). V okviru t. i. neokonfucianizma, ki se je oblikoval v tem obdobju, in kateri je predstavljal drugo reformo konfucijanskega nauka, je državna doktrina vsrkala vase veliko elementov budizma in daoizma, seveda tistih, ki so bili v skladu s pragmatičnim dojemanjem sveta in stvarnosti. Vendar se to žal ni zgodilo na način, ki bi bil omogočil plodno sintezo treh idejnih sistemov, temveč nasprotno, v smislu integracije prvotno nekonfucijanskih dejavnikov v ortodoksno doktrino konfucianizma. Neokonfucijanisti so namreč sprejeli zlasti posamične zunanje oblike daoističnih in budističnih diskurzov ter jih ob tem spretno »zapolnili« s konfucijansko vsebino. S tem je konfucianizem dosegel popolnost kot edina vseobsegajoča, resnično »osrednja«[33] resnica. Vse ostale ideje so poslej poleg njega v najboljšem primeru dajale vtis bledih odsevanj njegovega kvantitativno obsežnega blišča.

Politik, ki je ta sistem, (katerega zametke najdemo že v delih filozofa Han Yuja 韩愈 iz obdobja dinastije Tang 唐, 618–906), razvil do popolnosti, je bil Zhu Xi 朱熹, najpomembnejši predstavnik neokonfucijanske šole Južne dinastije Song (南宋, 1127–1280). Zhi Xijeva filozofija temelji na osnovnem strukturnem principu Li 理. Pomen tega termina je v zahodnih jezikih še vedno sporen; često ga sinologi prevajajo opisno kot vse prešinjajoč, vse »urejajoč princip«. Nekateri ga imenujejo tudi »prasila ali determinacija bistva«; Forke, na primer, se je odločil za termin »razuma«. Vendar ta prevod ni vselej najbolj primeren, kajti »razum« predstavlja v zahodnih jezikih največkrat kvaliteto, ki je med vsemi zemeljskimi bitji dana samo človeku, medtem ko Zhu Xijev

33 »Pot Sredine« je pomemben ideal konfucijanskega nauka, ki prihaja do izraza že v naslovu enega temeljnih klasikov konfucijanskega kanona, namreč v knjigi Zhong Yong (中庸, Nauk o Sredini); tudi kitajsko ime Kitajske (中国) se v prevodu glasi »Dežela (Cesarstvo) Sredine«.

»Li« preveva prav vse obstoječe stvari in bitja.[34] Prisluhnimo na primer naslednjemu citatu:

> 問:「枯槁有理否?」曰:「才有物,便有理。天不曾生箇筆,人把兔毫來做筆。才有筆,便有理。」
>
> *Sprašujemo se, ali izsušena bitja posedujejo Li. Odgovor se glasi: »kjer je kakršen koli predmet, tam je tudi (njegov) Li. Čopiča ni ustvarilo nebo. Ustvaril ga je človek iz zajčje dlake; brez Lija ni čopiča.«* (Zhu 2014, *Renwu zhi xing, qizhi zhi xing,* 28)

Li torej preveva vse stvari in vsa bitja in šele z njegovo pomočjo lahko postanejo to, kar so. Li jim nudi determinacijo bistva. Li tvori polariteto z ustvarjalno prasubstanco življenja oziroma tvornosti, Qi (氣, prim. Rošker 2012).

> 天地之間有理有氣。理也者,形而上之道也,生物之本也;氣也者,形而下之器也,生物之本也;氣也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生.
>
> *Med nebom in zemljo sta Li in Qi. Li je tisti princip, ki stoji nad, Qi pa tisti izvir, ki stoji pod obliko. Li je izvor, Qi pa orodje življenja in stvari. Vse to prejmejo ob rojstvu tudi ljudje.* (Zhu 1985, *Li Qi,* 28)

Li je večen in celovit, pa vendar je v njem ontološka dvojnost; tako se ne manifestira zgolj na metafizični ravni, temveč tudi v vseh vidikih pojavnega sveta. Zato ima prav vsak človek tudi svoj lastni Li:

> 合天地萬物, 只是一個理, 即在人, 有各有一個理.
>
> *Kadar na splošno govorimo o nebu, zemlji in vseh stvareh, potem gre za en sam Li. In vendar vsak človek razpolaga s svojim lastnim Lijem. (ibid., 2014,* Li Qi shang, Taiji tian di shang, *8).*

Po vsej verjetnosti bi bilo narobe, če bi ta citat interpretirali kot zasnovo individualizma. Prej ga lahko razumemo kot ideološko podporo obstoječega družbenega sistema, kajti Zhu Xi se je izrecno zavzemal za strogo klasifikacijo državljanov glede na njihov socialni položaj. To izraža tudi naslednji citat:

> 君有君之道, 臣有臣之道.
>
> *Vladar ima svoj dao /svojo pot, svoj nravnostni princip/, podložnik pa svojega!* (Hou 1980, 307)

---

34 Li 理 je v bistvu strukturni vzorec oziroma strukturni princip, ki opredeljuje celotni kozmos in hkrati principe vsake posamične stvari. Je tudi strukturni vzorec človeške zavesti. Združljivost struktur zavesti in struktur kozmosa nam po tem videnju omogoča dojemanje resničnosti (prim. Rošker 2012).

Sodobni kitajski zgodovinar Hou Wailu je ob tem zapisal:

> 朱熹說, 不同身分的人有不同的 ‘理 ‘,也有不同的道德. 統治者有統治者的 ‘理 ‘, 因此得認真貫徹執行管治去完成統治者的 ‘極致 ‘. 被統治者有被統治者的 ‘理 ‘, 他們必須俯身屈服, 去完成被統治者的 ‘極致 ‘.
>
> *Zhu Xi trdi, da ljudje različnih socialnih položajev razpolagajo tudi z različnimi »Liji«, s tem pa tudi z različno moralo. Vladar ima vladarski »Li«, zato mora vestno izvajati svojo oblast in s tem doseči vrhunec svojega vladarskega položaja. Podložniki pa imajo »Li« podložnikov; torej se morajo pokoriti in biti poslušni, ter tako doseči popolnost v svoji vlogi.* (Hou 1980, 397)

Hou Wailu je zapisal še več primerov, s katerimi je želel dokazati, na kakšen način je Zhu Xijeva etika in njegova reinterpretacija zgodnjekonfucijanskih idej podpirala in razvijala obstoječe socialne razlike:

Zhu Xi je svoj izrek »Ohranjaj Li neba in zatiraj svoja koprnenja«[35] istovetil s Konfucijevim citatom:

> 克己復禮為仁.
>
> *Nadzoruj svoj egoizem, uresničuj svojo nravnost, da boš lahko dosegel pravo človečnost.* (Kongzi 2012a, *Yan Yuan*, 1)

> 那不是偶然的. 所謂的 ,人欲 ‘ 是指人民的物質要求, 如依, 食, 等等. 人們為了生存下去, 前仆後繼地進行了反封建主義的鬥爭, 這些都被統治者的視為大逆不道的 ,人欲 ‘. 統治者窮凶極惡地虐待人民的行為, 則算是純粹的 ,天理 ‘. 這真是極為荒謬的邏輯!
>
> *To ni naključje. T. i. »človeška koprnenja« lahko razumemo tudi kot materialne potrebe ljudstva, kot so na primer obleke ali prehrana. Dejstvo, da je bilo ljudstvo v svoji bedi prisiljeno zoperstaviti se fevdalni*[36] *diktaturi, če je le hotelo preživeti, so vladarji dojemali kot neverjetno nesramno obnašanje. Medtem pa so sami še veliko nesramneje zatirali in izkoriščali ljudstvo in tovrstno obnašanje se je častilo kot čisti nebeški »Li«. Kako absurdna logika!* (Hou 1980, 307).

Klasična dela zgodnjega konfucianizma obravnavajo Tian 天 (Nebo, naravo) in Shang dija 上帝 (vrhovnega vladarja, vrhovno božanstvo) skorajda kot osebi. Za osebnega Boga, (ki bi lahko privedel do pojmovne

35 存天理, 去人欲 (Zhu 2014, *Zhuzi shisi, Xun men ren wu*, 45)

36 Izraz »fevdalno« moramo, kadar se pojavlja v zgodovinskih ali političnih delih prve polovice 20. stoletja, jemati z rezervo, saj predstavlja davek siniziaciji marksistične teorije. Tradicionalna kitajska ekonomija namreč že od 3. stoletja pred našim štetjem ni imela atributov, ki so značilni za fevdalni sistem.

ločitve med subjektom in objektom) v Zhu Xijevem sistemu ni prostora. Vendar je bil kot dober konfucijanist prisiljen podrobno obdelati tudi najstarodavnejše konfucijansko izročilo. Tako je tudi za ta problem našel enostavno rešitev: »Boga« oziroma najvišjo silo, ki vlada celotnemu kozmosu in je prežeta s »pravilno moralo«, je enostavno izenačil z Lijem. Hou Wailu je o tem zapisal:

> 事實上, ,理‘ 就是上帝. 如朱熹所說: ,帝是理為主‘.
> *Pravzaprav je Li najvišje božanstvo. Zhu Xi o tem zapiše: Najvišji vladar je Li, ki vlada.* (Zhu 2014, *Zhuzi shisi, Xun men ren wu*, 306)

Zhu Xijeva filozofija je na Kitajskem skoraj pet stoletij predstavljala vodilno smernico vladajoče ideologije. Vsakokrat, ko si je kateri od vladarjev Južne dinastije Song spet zaželel razširiti ali okrepiti svojo oblast, je to utemeljil z Zhu Xijevim naukom. (ibid., 309)

Po obdobju Južne dinastije Song je sistem politične oblasti kitajske države temeljil na polariteti med konfucijansko doktrino, pomešano z legalističnimi elementi. V osnovni koncepciji socialne organizacije poslej vse do pričetka 19. stoletja ni prišlo do nikakršnih bistvenih sprememb. Za individuum v smislu samostojnega subjekta v tem sistemu seveda ni bilo prostora.

Namesto epiloga tega poglavja prisluhnimo citatu W. Bauerja, ki pravi:

> *Pravzaprav je prav tragično opazovati, kako se je državi v teku časa vse bolje posrečilo kanalizirati vsako obliko individualnosti in kako je vse popolneje znala zapreti vse stranpoti posebnežev. Če katerega od samotarjev ni bilo mogoče prepričati, potem ga je državna ideologija enostavno »udomačila« z neopazno, na videz malenkostno spremembo njihovih idealov, kar so le-ti nič hudega sluteč, večkrat celo hvaležno sprejeli, kajti navidezno jim je bila s tem ponudena možnost pozitivne formulacije njihovih ciljev, ki so jih bili poprej že tradicionalno lahko definirali samo negativno. Tako so se roparji v svojem samorazumevanju spremenili v partizane, nepokorneži v lojaliste, eremiti pa v upokojence. Vsak od njih je torej na svoj specifičen način služil državi in s tem so prav v vlogi izjeme, za kakršno so se imeli, toliko bolj potrjevali pravilo.* (Bauer 1968, 41)

Teorije države kot izraz razmerja med posameznikom in družbo
Konvencija

Nekoliko posplošeno bi lahko trdili, da predstavlja najvišji kriterij, ki ureja skupno življenje ljudi v družbeni organizaciji, v Evropi zakon, na Kitajskem pa obrednost (li 禮). (Idejne osnove za to razliko lahko najdemo v razlikah splošnega samorazumevanja posameznika, ki so opisane v prejšnjem poglavju).

Obrednost li 禮

V konfucijanski družbi tradicionalne Kitajske države vseobsežna družbena tipizacija torej ni temeljila na pravu, temveč na normah obrednosti (li 禮). Ta kategorija je v sebi združevala celovitost vseh družbenih pravil, form in ceremonij. Obred kot poglavitni vedenjski kriterij družbene ureditve se je na Kitajskem oblikoval že med najzgodnejšimi kulturnimi obdobji; svojo uradno dominantno pozicijo je ohranil vse do poznega 19. stoletja. (O kasnejšem razvoju in vlogi tega pojma znotraj ideologije L. R. Kitajske bo govora nekoliko kasneje.)

Že v *Knjigi dokumentov* (書經) najdemo nemalo obrednih predpisov. Ti dokazujejo, da je obred že v obdobju dinastije Shang (16.–11. stol. pr. n. št.) predstavljal pomemben moment politične etike. Že takrat je obred vladarju predpisoval enake dolžnosti kot posameznim državljanom. Vendar v tem najzgodnejšem obdobju kitajske civilizacije tudi načelo pravičnosti (yi 義) ni bilo nič manj pomembno.

Pri konfucijanskem načelu obrednosti namreč ne gre samo za obred oziroma ritual v ožjem pomenu besede, temveč za obred kot družbeno imanentno konvencijo, formalno etiketo, ki v sebi združuje tako moralno (nravnost), kot tudi utilitaristično-pragmatično (socialna učinkovitost)

komponento, ki je v konfucijanskem nauku postala ideološka osnova medčloveških odnosov in »pravilnih« običajev.[1] Neupoštevanje obreda ima v konfucijanski družbi za posledico družbene sankcije na ustreznih nivojih, ki lahko glede na težo prestopka vodijo ne samo do socialne, temveč tudi do dejanske smrti.

以義制事，以禮制心，垂裕後昆。
Urejaj vse svoje zadeve v skladu s pravičnostjo, urejaj vso svojo duhovnost v skladu z obredom, in postal boš častitljiv vzor naslednikov. (*Shu jing, Zhong Hui zhi gao*, 2)

Pri tem pravičnost ni pojmovana kot determiniran moralni pojem, temveč kot pojem, ki označuje splošno stremljenje po dobrem. (Forke 1934a, 31)

Eden najpomembnejših delov prej omenjenega konfucijanskega klasika *Knjiga dokumentov* 書經, ki nam približa državno-etične predstave dinastije Shang 商 (in delno tudi Xia 夏 /20.–16. stol. pr. n. št./), je poglavje *Veliki načrt* (宏範, *Hong fan*), v katerem je opisana in utemeljena prva znana kitajska teorija države. Čeprav je *Hong fan* razdeljen v dva dela, namreč v nauk o naravi in nauk o državi, je tudi v samem nauku države opaziti zelo veliko povezav in prepletanj človeških dejanj ter njegove usode z naravnimi pojavi. Tovrstna neločljivost pač tvori osnovni predpogoj in hkrati neprestano prisotno posledico univerzalistično-holističnega kitajskega pogleda na svet.

Prvi filozof, ki je diferencirano in obširno utemeljil pojem obreda, je bil Konfucij. Osrednje načelo njegove teorije družbe je krepost človečnosti, medsebojne ljubezni oziroma vzajemnosti (ren 仁). V povezavi z njo navaja še ostale kreposti, kot so pravičnost ali poštenost (yi 義), zvestoba oziroma lojalnost (zhong 忠), medčloveška rahločutnost (shu 恕) in iskrenost (zhi 直) (prim. Ladstätter 1983, 23).

Te kreposti, ki so za nemoteno delovanje družbe neobhodno potrebne, lahko v sebi najde in razvija prav vsak posameznik, če le zna svoja dejanja uskladiti z obredom. Obred pri Konfuciju torej ne predstavlja samo abstraktne, v procesu zunanje, od človeškega bistva ločene, socializacije pridobljene norme, temveč hkrati tudi človeku prirojeno, nravstveno načelo, ki ga vodi k dobrim dejanjem. Šele s pravo izobrazbo, torej s spoznavanjem posamenzih resnic, na katerih temeljijo obredi in običaji, lahko posameznik to prirojeno načelo kultivira in ga razvija do popolnosti.

1 Ena temeljnih značilnosti starokitajskega holizma se kaže v strukturni povezanosti narave in družbe. Oboje je torej opredeljeno z enotno strukturo; preko strukture glasbe, ki tvori enega osrednjih elementov rituala, in preko drugih formaliziranih ustrojev obrednosti, se človek lahko vselej znova povezuje v organsko celoto s kozmosom (天人合一).

Konfucijanski termin li 禮, v smislu obreda, je zato mogoče razumeti tudi kot protiutež terminu fa 法, zakonom, ki so normativni in umetno, torej »od zunaj«, vzpostavljeni kriteriji. Po Konfuciju vodita »krepost« (de 德) in »obred« (li 禮) človeka do tega, da lahko iz svojega bistva dojame nujnost določenih socialnih kategorij. Zato sta ti dve načeli veliko bolj učinkoviti, kot pa birokratski predpisi, ki mu dopuščajo popolno izmikanje vladarski oblasti, ali pravni kodeks kaznovanja, ki »nadvse nedostojno« razbija vse ločnice med posameznimi sloji. (prim. Bauer 1974, 48)

Konfucijanski pojem običaja kot ureditve medčloveških odnosov ne temelji na natančno določenih splošnih načelih, temveč na situativnih predlogih o tem, kako naj se kateri posameznik vede pod najrazličnejšimi pogoji. Ta interpretacija ne izhaja iz determiniranega položaja posameznika v družbi, temveč iz njegovih individualnih kvalitet. V nasprotju z legislativnim pojmom demokratičnega prava je ta vedenjska etika služila predvsem kot orodje, ki naj bi posamezniku pomagalo spoznavati smisel in konkretni ustroj hierarhičnih razlik med posameznimi osebami, stopnjo in funkcijo njihovega socialnega položaja ter njihovo družbeno vlogo glede na starost in spol.

Ta sistem, v katerem je lastni položaj znotraj družine in s tem, v širšem smislu, znotraj družbe in znotraj države, vsakemu posamezniku znan, je deloval s pomočjo treh načel, ki jih je poudarjal že Konfucij:

a) možnost vzgajanja ljudi,
b) statusna neenakost ljudi,
c) nujnost žrtvovanja individualne svobode (prim. Eberhard 1971, 48).

Seveda predstavlja morala, in njen etični sistem vrednot, povzet znotraj pojma obreda, osrednjo točko konfucijanskega nauka. S tem, da se posamezniki obnašajo v skladu s svojim družbenim položajem, da torej svoje bivanje in svoja dejanja usmerjajo glede na kriterije danega etičnega sistema vrednot, avtomatično vsak na svoj način prispevajo k nemotenem delovanju družbe. Moralni kriteriji, ki so pomembni za individuum, se manifestirajo neposredno na ravni družbene celovitosti. Feng Youlan je o tem zapisal:

> 亞里士多德認為人為政治動物. 人性若能充分發展, 即須有國家社會. 否則不能成為人. 儒家以為人須有君父, 非此意也.
>
> *Aristotel je bil mnenja, da je človek politično bitje. Če se hoče razvijati do popolnosti, je zato nujen obstoj države in družbe. Sicer človek ni človek. Ideja, katero izražajo kon-*

fucijanci, ko poudarjajo, da je nujen obstoj vladarjev in podložnikov, očetov in sinov, pa ni ista. (Feng 1934, 15)

Pri tem seveda ni šlo za kakršno koli družbo in državo, temveč za takšno, ki je – kot nam jasno pokažeta koncepat nadrejenih v družbi (vladar) in družini (oče) – osnovana na gerontokratski hierarhiji.

Medtem ko je ta moralni sistem vrednot Konfuciju predstavljal neke vrste orodje, ki se neposredno in konkretno izraža v obrednih formah in tako omogoča nemoteno življenje ljudi v skupnosti, je Mencij v njem videl objektivno kvaliteto, katere obstoj ni odvisen od človeka. Tako je zagovarjal tudi mnenje, da ima človek pravico in celo dolžnost (!) korekture etabliranih pravil in običajev, če spozna, da niso v skladu z dejanskimi moralno-etičnimi normami:

非禮之禮，非義之義，大人弗為.
Krepostni ljudje ne izpolnjujejo obredov, ki niso pravi obredi in ne delujejo v skladu s pravičnostjo, ki ni pravična. (Mengzi 2012, *Li lou xia*, 34)

To objektivno dano, »resnično obrednost« je Mencij očitno pojmoval kot nekaj, kar samo od sebe upravlja delovanje celotnega vesoljstva in kar se izraža na vseh ravneh danosti. Njen najbolj neposredni izraz znotraj družbene stvarnosti je najti v naravni kreposti posameznika:

哭死而哀，非為生者也；經德不回，非以干祿也；言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣.
Jok za pokojniki mora izvirati iz resnične žalosti, ne pa iz koristi, ki jo prinaša živečim. Vsak mora slediti svoji lastni poti do kreposti, ne pa da jo poskuša uskladiti z raznimi prednostmi. Besede morajo biti resnično iskrene, ne smemo jih izgovarjati zato, da bi pridobili sloves dostojnega človeka, plemenitnika. Resnični plemenitnik se predaja zakonitostim in čaka na usodo. (ibid., *Jin xin xia*, 79)

Kot omenjeno, je bil najpomemnejši Mencijev nasprotnik v okviru konfucijanstva Xunzi. Njegova državna in pravna filozofija je izredno pomembna, saj je prav on predstavljal prvega znamenitega učenjaka, ki je obrednost postavil na racionalne temelje. S tem je ustvaril zasnovo za mehanistično koncipirano načelo prava, katero so kasneje prevzeli in razvili legalisti.

Organizacija družbe zanj ni nekaj, kar bi bilo samo po sebi dano; za razliko od Mencija v njej ne vidi večnega sestavnega dela kozmičnega reda. Kljub temu pa tvori obred kot družbena konvencija tudi osrednjo točko njegovega socialno-političnega nauka.

Xunzi dojema državo kot zaščitni mehanizem posameznika. Izvor obrednosti vidi v določilih in diferencijacijah najzgodnejših vladarjev. Njihov smisel naj bi bil v reševanju konfliktnih situacij, ki nastajajo ob križanju raznovrstnih interesov posameznih državljanov. Tudi inštitucije ter celotno socialno organizacijo naj bi po Xunziju iznašli vedci (zhizhe 智者). Ta termin je posebno pomemben zaradi tega, ker nakazuje, da je človek iznašel tako obrede, kot tudi inštitucije na podlagi svojega znanja, ne pa, ker bi mu ravnanje v skladu z dobroto in moralo narekovala njegova narava. (prim. Feng 1934, 365–366) Po Xunziju je morala torej nekaj, kar je ustvaril človek, nekaj sekundarno pridobljenega.

Kot rečeno, Xunzi v svojih teoretičnih izpeljavah izhaja iz pojma posameznika. Obstoj države je potreben, da ščiti posameznika. Vendar pa mora vsak, ki želi uživati to zaščito, svoj individualni značaj popolnoma podrediti družbenemu sistemu.

Ta sistem je Xunzi označil s terminom »pot« (dao 道). Tukaj torej ne gre za daoistično, se pravi kozmološko razumevanje daota, temveč za najvišje konfucijansko načelo, ki tvori podlago družbene organizacije.[2] Xunzi ga enači s štirimi kardinalnimi vrlinami klasičnega konfucijanstva, torej z obrednostjo (li 禮), popustljivostjo (shu 恕), zvestobo (zhong 忠) in zaupanjem (xin 信).

Tudi Mo Dija, najpomembnejšega zastopnika moistične šole, ni posebno zanimala idealistična etika, kajti štel je med stroge pragmatike. Zato predstavlja, po njegovem mnenju, glavni kriterij družbenih pojavov princip koristnosti (利). Zavzemal se je za ureditev, ki bi največjemu možnemu številu ljudi omogočala zadovoljitev njihovih potreb. Tako je pomen kvantitete enačil s pojmom kvalitete. Osredotočil se je na problem »množice«, kar ga je privedlo do tega, da je v oblikovanju družbene organizacije videl osrednje vprašanje, ki se zastavlja teoretikom družbe. Zato se je posebno močno zanimal za izpopolnjevanje »državnega stroja« (prim. Rubin 1976, 36).

V središču Konfucijevega nauka je bil človek; Konfucij je poskušal medčloveške odnose urejati z etičnimi kriteriji. Mo Di pa ni izhajal iz vidika človeka, temveč iz vidika države. S tem je napravil zelo pomemben korak v smeri politizacije kitajske socialne miselnosti. Zato tudi Mo Dija v tem pogledu večkrat označujejo kot predhodnika legalistične šole. V. A. Rubin je njegov nauk opisal takole:

2 Konfucijanski in daoistični koncept daota se precej razlikujeta; medtem ko so prvi v njem videli predvsem družbeno kategorijo, katero so poimenovali »človeška pot (人道)«, so se daoisti ukvarjali predvsem z daotom kot pranačelom kozmičnega obstoja, torej s »potjo narave (天道)«.

Pomembno nasprotje v teh izhodiščih nakazuje, da lahko Mo Dijevo teorijo uvrstimo v sredino med Konfucijevo in legalistično. Konfucij je zavračal kvalitete, kot so izenačitev, poenotenje in uniformiranje, katere so pri Mo Diju dobile tako visoko vrednost, in ki so v njegovem konceptu države igrale vitalno vlogo. (Rubin 1976, 141–142)

Za razliko od Konfucija je Mo Di poskušal celotno etiko povzeti v enem samem načelu, ki ga je poimenoval »vseobsegajoča ljubezen« (兼愛 jian ai). Zavzemal se je za čim bolj enostaven, skromen stil življenja in zavračal je vse, kar je bilo po njegovem mnenju odvečno. Semkaj pa ni sodil samo materialni luksuz, temveč tudi umetnost. Nega lepote zanj ni smiselna, ker ne izpolnjuje nobene eksistenčne funkcije in je zato odvečna. Odvečno je vse, kar ne zvišuje uporabne vrednosti predmetov. Ta utilitarizem je razširil celo na področje človeškega čustvovanja. Zato lahko njegovo »vseobsežno ljubezen« razumemo kot strogo pragmatičen, abstraktno humanističen svetovni nazor. Psihično strukturo posameznika dojema Mo Di na popolnoma mehanističen način. Zato zapiše:

夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。

Kdor ljubi soljudi, bo tudi sam žel ljubezen; kdor koristi soljudem, temu bodo tudi oni koristni; kdor sovraži soljudi, bo tudi sam osovražen in kdor škoduje soljudem, ta bo tudi sam oškodovan. (Mo 2014, *IV Jian ai zhong*, 4)

Mo Dijevo razumevanje ljubezni je torej precej drugačno od tiste, kakršne ljudem narekujejo konfucijanske kreposti. Mo Dijeva medčloveška ljubezen ni rojena iz ljubezni do Boga, v sebi nima nič mističnega, entuziastičnega ali sentimentalnega; tukaj gre za ljubezen iz socialnih vzrokov, ki naj bi zagotavljala red v državi in javno varnost. Ljubi svojega bližnjega, zakaj to je tebi v korist, pravi Mo Di. Mnogi kitajski teoretiki in številni sinologi menijo, da je ta koncept primerljiv s sodobnim pojmom solidarnosti.

Tudi V. A. Rubin podobno obravnava ta fenomen:

Problem socialne ureditve je predmet abstraktne diskusije; človek kot realno bitje z določenim čustvovanjem se pri tem ignorira. Viden je kot tabula rasa, na katero je mogoče karkoli zapisati, in s katere je mogoče karkoli zbrisati. (Rubin 1976, 37)

Mo Di se zavzema za tesno povezavo med višjim in nižjim, med podrejenimi in nadrejenimi, kajti po njegovem mnenju je samo na ta način možno poenotiti družbo. Njegov sistem deluje v skladu z načelom nagrajevanja in kaznovanja, ki je v pristojnosti posameznih nadrejenih. Vendar pa ta sistem ni izvedljiv, če ljudstvo ne odobrava mnenja vlade. V

takšnem primeru po Mo Dijevem mnenju prihaja do nesoglasij, ki onemogočajo urejeno vladanje. Da se izognemo tovrstnim preprekam, je potrebno uvesti strogo centralizacijo države.

Zakon fa 法

Ta moistična premisa je svojo natančno utemeljitev in nadgradnjo našla v okviru teorij legalistične šole. Ta šola je za nadaljni razvoj kitajskih konceptov države izredno pomembna, saj je vplivala na vse bistvene politološke smernice kasnejših obdobij. Ustvarila je nauk politike oblasti. Podobno kot Machiavelli, so tudi legalisti svoje mehanistično dojemanje realizacije državne oblasti izvajali iz vidika vladarja. Osnove družbene ureditve niso videli v obrednosti, temveč v zakonu (法). Pod tem pojmom so razumeli skoraj izključno kazensko pravo. To ima zanje vrednost v samemu sebi in z njim je mogoče že v kali zaobjeti prav vse družbene razvoje. Podobno kot moisti, so namreč tudi legalisti poudarjali princip koristnosti. Razlika med moističnimi in legalističnimi načeli je predvsem v tem, da so se moisti pri tem ravnali po posamezniku, legalisti pa po absolutni državi, kajti v njej so videli tvorbo, ki je sama sebi namen. Zato je bil poglavitni interes, iz katerega so izhajali legalisti, nemoteno delovanje močne države. Zavzemali so se za absolutizacijo vladarjeve oblasti in za popolni nadzor posameznika. Določene vzporednice lahko opazimo tudi med daoizmom in legalizmom. Vendar pa so skupne točke, na katerih se ta dva nauka križata, največkrat posledica splošnega, celovitostno-univerzalističnega pogleda na svet.

Vlada po daoističnem nauku deluje skozi vsemogoči dao, katerega ni mogoče definirati. V legalizmu pa temu ustreza pojem fa, katerega največkrat prevajamo kot »pravo« ali »zakon«, čeprav bi ga bilo napačno razumevati v smislu juristično določene norme. Zakaj »fa« je prvotno označeval veliko izenačenost (kakršna se izraža na primer v gladini vode). Vedeti moramo, da napisan zakon nikoli ni veljal kot nekaj izključno odločujočega, torej kot »ultima ratio«. Pojem»fa« se torej pri antičnih legalistih uporablja kot sredstvo za vzpostavitev željenega reda v državi in družbi. Lahko ga primerjamo z dobro znanim pojmom »wu wei« (ne-dejavnost, nevmešavanje, ne--delovanje, obnašanje v skladu z naravo), katerega so uporabljali tako daoisti, kot tudi legalisti. Morda se nam na prvi pogled zazdi paradoksalno, da se je nek državno--pravni nauk, ki temelji na glorifikaciji oblasti, zavzemal za vladanje z ne-vmešavanjem. Vendar gre tukaj za nesporazum: v tem smislu je wu wei namreč metoda vladanja ali uprave, pri kateri vladar sicer konkretno ne stopa v ospredje in vendar vse obvlada in vsem ukazuje na naraven, skorajda avtomatičen način. Podobno so prvotno

razmišljali tudi daoisti, vendar je ta predstava pri legalistih privedla do fikcije države kot samostojno in unifikacijsko delujoče mašinerije. (Franke in Steiger 1978, 732)

Kljub temu pa legalistična predstava o idealni državi včasih neverjetno spominja na daoistične. To je nekoliko nenavadno, če pomislimo, da sta oba nauka na prvi pogled zelo različna, pravzaprav skoraj kontradiktorna: medtem ko daoizem, kot vemo, preveva ideja absolutne svobode, ki jo je najti v izničenju nasilnega značaja kulture in njenih disciplinskih mehanizmov, gre pri legalizmu za izrazito despotsko doktrino, ki temelji na nesvobodi in najstrožjem disciplineiranju posameznika. Kljub temu pa je idealna Shang Yangova družba zelo podobna daoističnim utopijam nedolžne blaženosti in vrnitve k praizvorni naravi človeka in družbe. Resnično urejena družba, kakršno si zamišlja Shang Yang, naj ne bi potrebovala prisile, ne kakršnih koli mehanizmov zatiranja; njen vladar bi lahko pozabil na stroge kazni, kajti le-te bi postale nepotrebne. Tako bi lahko uresničil idejo ne-delovanja. Ideal je torej v obeh primerih enak; samo metode doseganja tega ideala so pri obeh omenjenih naukih povsem različne. Tako je osrednji legalistični teoretik Shang Yang, denimo, prepričan, da je možno sistem prisile odpraviti samo s strogo vzgojo državljanov in državljank; šele, ko bodo zakoni zanje samoumevni in ko jim bo spoštovanje zakonov prešlo takorekoč v meso in kri, se bo v družbi vzpostavil red, v katerem vladarjem ne bo več potrebno izvajati sistema nagrajevanja in kaznovanj:

以 刑 去 刑, 雖 重 刑 可

Hude kazni so potrebne zato, ker se s kazen odpravlja s kaznijo. (Shang 2014, *Hua ce*, 1)

Tudi drugi osrednji predstavnik legalistične šole, Han Fei, je zagovarjal podobno stališče:

重刑少賞, 上愛民, 民死賞, 重賞少刑, 上不愛民, 民不死賞.

Kadar so kazni hude, nagrade pa redkost, oblast ljubi svoje ljudstvo in to je pripravljeno, umreti za nagrado. Kadar pa so nagrade obilne, kazni pa klavrne, oblast ne ljubi svojega ljudstva, in tudi ljudstvo samo ni pripravljeno umirati za nagrade. (Han *2014, Chi ling*, 3)

Oba najvplivnejša teoretika legalistične šole, tako Shang Yang, kot tudi Han Fei, sta bila torej tipična predstavnika teorije zastraševanja, ki ponekod še dandanes tvori temelj utemeljevanja radikalno primitivnih in nekulturnih ukrepov, h kakršnim sodi, denimo, smrtna kazen. Za daoiste česa takega ne bi mogli trditi.

Zato nikakor ni čudno, da so tudi posamične metode, s katerimi naj bi bilo mogoče doseči to idealno stanje, pri obeh omenjenih šolah takorekoč diametralno nasprotne. Po legalističnem konceptu je stanje »nevmešavanja« namreč mogoče doseči samo s strogim in neomajnim izvajanjem mehanističnih zakonov. Legalisti so namreč zastopali mnenje, da je zakone tem laže odpraviti, čim strožji so. Zakoni pa naj bi ostali v veljavi tudi potem, ko bi bilo idealno stanje že doseženo, takrat seveda samo še kot potencialna, teoretično delujoča sila. Tukaj se nam ponovno razkrije strogi legalistični pragmatizem, v katerem cilj posvečuje sredstva.

»Fa 法«, ki predstavlja osrednji koncept legalistične doktrine, je neke vrste podaljšan naravni zakon, katerega obstoj je v kontekstu njihovih diskurzov za blagor človeštva kot celote nujno potreben in sicer kljub temu, da izvira od človeka, in da je narejen za enega samega človeka – namreč za absolutnega vladarja.

Morala sama legalistom nikakor ne zadostuje kot trdna osnova avtoritativne države. Legalistična doktrina za delovanje države ni predvidela nobene sile, ki bi obstojala zunaj nje. Zato se niso ukvarjali z etičnimi kvalitetami, kot so na primer človečnost ali pravičnost. Izhajali so iz hudobnosti (zla) človekove narave, katero je po potrebi mogoče tudi s silo spreminjati. Zato so javno podvomili v obvezujočo vrednost tradicije, kar zadeva njeno uporabo pri reševanju kasnejših, drugačnih situacij.

> *Ta premisa je vse tradicionalne vrednote postavila na glavo. Spoštovanje do starejših, bratska ljubezen, modrost, pravičnost in celo zvestoba – vse te kreposti so postale zločinske lastnosti, ki so bile vseobsežnim interesom države in vladarja samo v napoto.* (Bauer 1974, 95)

Te teorije so seveda zelo dobro ustrezale okoliščinam takratnega razpada fevdalnega sistema na Kitajskem. Zato tudi ni naključje, da jih je kot prva sprejela prav državica Qin, v kateri je bil fevdalni sistem najmanj razvit in v katerem so bili nehanski narodi najmočneje zastopani. Hou Wailu, predstavnik modernih raziskovalcev zgodovine kitajske filozofije iz L. R. Kitajske, je o pogojih in vzrokih nastanka legalistične miselnosti zapisal naslednje:

> ,禮 , 與 ,法‘ 的思想鬥爭, 早在春秋中就已經開始. ,禮 , , ,法‘ 都是古代的法權形式. 代表奴隸主貴族的利益的思想家, 極力維護已搖搖欲滅的 , 禮 , 制, 而代表新興階級和階層利益的思想家, 則高唱 ,法‘ 制, 主張不分貴

賤一律齐之以法. … 由上可見, 法家代表人物都是古代向守舊貴族進行鬥爭的政治家.

Boj med idejama »obrednosti« in »zakona« se je pričel v obdobju »Pomladi in jeseni« (11. stol.–771 pr. n. št.) Oba pojma sta predstavljala starodavni obliki prava. Izobraženci, ki so zastopali interese sužnjelastnikov, so se po vseh močeh zavzemali za ohranitev tradicionalne »obrednosti«, katere avtoriteta je že pričela razpadati. Z ohranitvijo prava, ki temelji na veliki družini, so se predstavniki plemenitnikov želeli razmejiti od navadnega ljudstva. Tisti izobraženci, ki pa so zastopali interese novo nastajajočega razreda, so poveličevali sistem zakonov in se zavzemali za enakost pred zakonom ... Iz tega je razvidno, da so bili predstavniki legalizma v glavnem politiki, ki so se borili proti staremu, konzervativnemu sloju plemenitnikov? (Hou 1980, 122–123)

Boj med konfucianizmom in legalizmom se v L. R. Kitajski, katere zgodovinopisje vseskozi uporablja marksistične kategorije, predstavlja kot razredni boj, ki naj bi privedel do razpada sužnjelastniške družbe. Evropsko zgodovinopisje pa ga največkrat obravnava kot izraz razpadajočega fevdalnega sistema.

Ideja o tem, da problemov sedanjosti ni vselej mogoče reševati s starodavnimi vzorci, ni nastala v osrednjih državicah takratne Kitajske, ki so bile pod velikim vplivom stare hankitajske kulture njene in tradicije, temveč – kar ni slučaj – v obrobnih državicah Qi 齐in Chu 楚. Ti sta prvotno imeli skorajda nekakšen kolonialni status, kasneje pa je njuna moč nezadržno naraščala, za kar sta se imeli zahvaliti zlasti možnosti svobodnega širjenja navzven. Čeprav je njuna gospodarska moč proti koncu obdobja dinastije Zhou že skoraj prerasla gospodarsko moč osrednjih državic, so ju le-te še naprej mačehovsko obravnavale. Tradicionalna hankitajska kultura in z njo povezani politični privilegiji so si le stežka utirali pot v državici Chu in Qi. To, kar se jima ni posrečilo pridobiti s starimi metodami, sta torej poskušali doseči z novimi.

Mnogi raziskovalci navajajo Shang Yanga kot ustanovitelja legalistične šole. Sam sicer ni zapustil nobenih pisnih virov in znamenito delo *Shang jun shu* (商君书, *Knjiga gospoda Shanga*) zagotovo ni nastalo pod njegovim peresom, četudi brezdvomno sodi v tradicijo njegove šole. Po vsej verjetnosti so njegove izreke po njegovi smrti zbrali in zapisali njegovi učenci, zlasti tisti, ki so se posebej zanimali za pravo in upravo.

Osnovo vladnega sistema, ki ga je razvil Shang Yang, je tvoril sistem nagrajevanja in kazni. Pomemben faktor totalitarne oblike organizacije, za kakršno se je zavzemal, je bil sistem denunciacije. Tako je Shang Yang najprej želel razbiti sistem velikih družinskih klanov, kajti družinske vezi sistemu denunciacije niso ravno v prid. Absolutistično-tehnicistični

ustroj sistema nagrajevanja in kazni v bistvu predstavlja nadgradnjo moistične teorije o državnem stroju. Vendar so bile kazni znotraj tega sistema veliko pomembnejše, kot nagrade.

> 故王者刑九而賞一，削國賞九而刑一。
> *(Vesten) vladar bo na vsakih devet kazni podelil samo eno nagrado, medtem ko vladar razpadajočega cesarstva podeli devet nagrad in samo enkrat kaznuje.* (Shang 2014, *Kai sai,* 6)

Tako lahko bolje razumemo tudi naslednji citat:

> 吾以效刑之反於德，而義合於暴也。
> *Smrtna kazen vodi nazaj h kreposti, pravičnost pa k zločinom.* (ibid.)

Tukaj velja omeniti, da Shang Yang s pojmom kreposti (de 德) seveda ni mislil konfucijanskih vrlin, temveč je z njim označeval vsako dejanje, ki koristi interesom države; konfucijanske vrline je povzel s konceptom pravičnosti (yi 義).[3]

V bistvu je Shang Yang z uvajanjem svojih strogih kazni želel samo preventivno onemogočiti zločine. Bil je pristaš teorije ustrahovanja.

Prejšnje zasluge ali nekakšne »moralne kvalitete« v njegovem sistemu niso mogle služiti kot olajševalne okoliščine. Tudi pripadnost privilegiranim slojem ni predstavljala povoda za kakršne koli omilitve kazni in pojma pomilostitve Shang Yang ni priznaval. Vsi ljudje, od najrevnejšega državljana pa vse do najvišjega ministra, so morali prenašati enake kazni. Vsega tega seveda nikakor ni bilo mogoče uskladiti s konfucijanskim sistemom hierarhičnih položajev in kreposti.

Najvišji vladar je pri tem predstavljal edino izjemo, zakaj on se je nahajal nad vsemi zakoni. V tem pogledu tudi legalistična država ni bila izključno sama sebi v namen:

> *Država je stroj, ki v sebi nima smisla. Smisel pridobi šele z delovanjem in služenjem višjemu cilju. Ker legalisti niso dojeli, da je lahko takšen cilj javni blagor ali domovina, so svojo državo kar naprej centrirali okoli suverena.* (Rubin 1976, 66)

Etične osnove kulture so bile po Shang Yangovem mnenju prav tako ničvredne, kot kultura sama. Njegov amoralizem je zelo znan. Tudi v tistih moralnih kvalitetah, v katerih so konfucionisti videli najvišji smoter človeške eksistence, je Shang Yang uzrl eno največjih nevarnosti za svojo totalitarno državo. Zato se je zavzemal za prevrednotenje vseh vrednot:

3 Obe osrednji konfucijanski kreposti, namreč krepost pravičnosti (yi 義) in krepost sočlovečnosti (ren 仁) skupaj (običajno v besedni zvezi renyi 仁 義) simbolizirata konfucijansko moralo.

辯慧，亂之贊也；禮樂，淫佚之徵也.

Modrost in izobrazba sta vir uporov; obredi in glasba sta znak razuzdanosti; dobrota in človečnost sta mati prekrškov, zanesljivost in slava sta pričetek hudobije. (Shang 2014, *Shuo min,* 1)

Zato so po njegovem mnenju hudobneži veliko primernejši za vladanje, kot pa dobri ljudje:

用善，則民親其親；任姦，則民親其制。

Kadar (kralj) deluje v skladu z dobroto, se ljudstvo zanaša na njegove sorodnike. Ljudstvo tistega kralja, ki vlada hudobno, pa se bo držalo njegovih predpisov.« (ibid., 2)

Shang Yang je takole definiral dobro in zlo:

合而復之者，善也；別而規之者，姦也。

Tisti, ki združujejo in pomirjajo, so dobri. Tisti, ki ločujejo in urejajo, so slabi. (ibid.)

Tudi za religijo v njegovem sistemu ni bilo prostora. V. A. Rubin je v zvezi s tem zapisal:

Tovrstni koncept prava, ki ne pozna moralnih ali religioznih sankcij, je enkraten v zgodovini človeštva. V starodavni Grčiji, Judei in v islamskih deželah je imelo pravo sloves božanskega izvora. Skozi vso indijsko zgodovino je bila religiozna osnova dogma, katere nihče ni prevpraševal.Zato se nam zdi kontrast med kitajskim dojemanjem prava kar neverjeten. Na Kitajskem nikoli nikomur ni prišlo na misel, da bi pisanemu pravu pa naj je bilo še tako odlično napisano pripisal božanski izvor. (Rubin 1976, 66)

Osnovni predpogoj za etabliranje kazenskega prava centralizirane države je seveda centralizacija na političnem in gospodarskem področju, kajti šele ta omogoča reduciranje najraznovrstnejših kvalitet, lastnosti oziroma aspektov določene stvari ali določenega dejanja na tisto splošno, kar je vsem skupno. Splošnost tako postane norma. Pri tem tudi ni naključje, da je bil Shang Yang prvi, ki si je odločno prizadeval za poenotenje mer, uteži, dolžine ojnic pri vozovih itd.

Čeprav lahko Han Feiev koncept metode vladanja razumemo kot nadaljni razvoj Shang Yangovega nauka, pa se oba filozofa razlikujeta zlasti na področju etike. Oba sicer odklanjata konfucijansko moralo, vendar je Shang Yangov amoralizem precej radikalnejši od Han Feijevega, ki se je občasno močno zgledoval po določenih elementih daoistične etike. Han Fei od ljudi zahteva, da zaupajo nebu in zemlji, ne pa soljudem, in da si prizadevajo izvrševati principe daota in njegovih kvalitet. Dao je pri Han Feiju namreč tudi osnovni moralni princip, objektivna, edina resnica:

道無雙，故曰一。
Dao je edinstven in nima dvojnika. (Han 2014, *Yang quan*, 3)

Poleg tega navaja:

道者、萬物之始，是非之紀也。
Dao je izvor vsega obstoječega ter merilo dobrega in zla. (ibid., *Zhu dao*, 1)

V nasprotju s Shang Yangom je Han Fei priznaval obstoj objektivne norme, ki se nahaja izven vseh ljudi. Ker je ta norma nadindividualna, bi morala, če bi bil Han Fei dosleden, obstojati tudi izven vladarja oziroma nad njim. Kljub temu pa ostaja knez tudi pri Han Feiu absoluten vladar, kajti na področju vladnih metod Han Fei zapušča daoistična tla.

A. Forke je o tem zapisal:
V Han Feievih prsih sta bili dve duši: po srcu je bil daoist, razumsko pa realni politik. Ti dve plati sta težko združljivi. (Forke 1934a, 35)

V določenih vidikih sta si legalizem in daoizem takorekoč diametralno nasprotna. Daoisti so zastopali mnenje, da je človek prvotno nedolžen, legalisti pa so bili prepričani, da je popolnoma hudoben. Daoisti so podpirali absolutno svobodo posameznika, legalisti pa so se zavzemali za absolutni nadzor družbe: kljub temu pa se oba nauka združita v ideji ne-delovanja. Tako je Han Fei na primer zapisal:

凡德者，以無為集
Vsa krepost izvira iz ne-delovanja. (Han 2014, *Jie Lao*, 1)

Vladar bi se moral dosledno držati načela ne-delovanja, zakaj zanj morajo misliti in delovati njegovi uradniki:

明君無為於上，群臣竦懼乎下。
Moder vladar ne deluje, vendar se njegovi uradniki tresejo pred njim. (ibid., *Zhu dao*, 1)

Ne-delovanje predstavlja torej eno bistvenih značilnosti pravega, uspešnega vladarja:

> *Prav tako kot pri Shang Yangu zakoni prav zaradi svoje pretirane strogosti sami od sebe izginejo iz prostora aktualizacije, izgine tudi vladar s svojo pretirano kontrolo prav s pomočjo teh zakonov: potem, ko so enkrat sprejeti, delujejo sami od sebe.* (Bauer 1974, 101)

Zato zakonov tudi nihče ne sme prevpraševati ali vanje podvomiti. Zakoni so postavljeni nad vsemi sloji in nad vsemi zasebnimi mnenji:

所以治者法也，所以亂者私也；法立，則莫得為私矣。」故曰：道私者亂，道法者治。

Vlada se izvaja z zakoni, do vstaj pa prihaja zaradi interesov posameznikov. Ko bodo sprejeti zakoni, si nihče več ne bo upal izražati lastnega mnenja. Zato pravim: kdor podpira ideje posameznikov, pripravlja teren za vstaje; kdor pa podpira zakone, bo dosegel red. (Han 2014, *Gui shi*, 4)

Če vladar hoče, da bodo zakoni veljavni in učinkoviti, potrebuje oblast oziroma avtoriteto (shi 势). Tako sta zakon in oblast tesno povezana. Hou Wailu je to načelo takole komentiral:

Istočasno se Han Fei v poglavju »Nan shi« zavzame za Shen Daovo teorijo, ki pravi, da je pravni sistem učinkovitejši od človeške uprave, in da se zakon in oblast med seboj dopolnjujeta. (Forke 1934a, 137)

Obrednost je potrebno nadomestiti z voljo za oblast. Vladar naj svojo zunanjo oblast ohranja z vojnami, notranjo pa z izvajanjem zakonov, ki bodo lahko nadzorovali ljudstvo.

Hen Fei je mnenja, da je narobe, če mislimo, da lahko sreča v državi nastopi s pomočjo dobrih del, pravičnosti, znanja in sposobnosti; ravno te lastnosti najbolj ogrožajo vladarja in državo. Zato se tisti vladarji, ki razpolagajo z daotom, izogibajo dobrih del, pravičnosti, znanja ter sposobnosti in vladajo samo s pomočjo zakonov. Šele tako v državi nastopi red in mir. (Bauer 1974, 101)

Han Fei namreč pravi:

吾以是明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。無捶策之威，銜橛之備，雖造父不能以服馬。無規矩之法，繩墨之端，雖王爾不能以成方圓。無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。

Iz tega sledi, da človečnost, pravičnost, ljubezen in dobrota ni dovolj; samo s strogimi in težkimi kaznimi je mogoče vladati državi. Brez biča in ostrog niti Zao Fu ne bi mogel ukrotiti svojih konjev. Brez šestil in ravnil, brez meril in tuša niti Wang Er ne bi mogel risati svojih kvadratov in krogov. Tako niti Yao in Shun brez uporabe stroge avtoritete in brez upoštevanja sistema nagrajevanja in kazni ne bi mogla vladati. (Han 2014, *Jian jie shi chen*, 5)

Podobno kot daoisti, torej tudi Han Fei absolutno zavrača konfucijansko moralo. Na področju uprave jo torej nadomesti z moralo oblasti in prava. Tukaj torej sledi Shang Yangu in se odvrne od daoističnih načel, kajti le-ta

se tudi v pogledu države držijo principov ne-delovanja, torej tudi ne-vladanja, anarhije. Daoisti omalovažujejo vso prisilo in vse zakone. (Forke 1934a, 75)

Han Feijevo videnje družbenega ustroja je izrazito tehnično-mehanistično. Politične posledice tovrstnega videnja so razvidne tudi iz naslednjega citata:

用眾而舍寡。
Pomembne so množice, ne ozirajmo se na manjšine. (Han 2014, *Xian xue,* 8)

Kot rečeno, je to izhodišče vladajoča interpretacija L. R. Kitajske označila za prvo zasnovo kitajskih spoznavnih teorij. Hou Wailu vidi izvor takšne spoznavne teorije v njegovi interpretaciji strukturnega principa (li 理). (Poleg osnovnega principa dao 道razlikuje Han Fei namreč še vrsto posamičnih principov, katere dao ustvarja, in ki se pojavljajo v najrazličnejših stvareh in oblikah. Imenuje jih »li« ; ta strukturni princip se pri njem manifestira kot različne kvalitete, značilnosti, ali lastnosti objektov resničnosti. Han Fei je zapisal:

凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。
Vse strukturne principe lahko razdelimo v kvadrataste in okrogle, dolge in kratke, grobe in fine, trde in lomljive. (ibid., *Jie Lao,* 25)

V poglavju o Laoziju pa navaja:

短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理。理定而物易割也。…。故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。
Dolgo in kratko, veliko in majhno, trdo in lomljivo, lahko in težko, belo in črno, vse to so strukturne lastnosti stvari. Ko enkrat določimo osnovno strukturno lastnost stvari, jih je lahko razlikovati. Če sledimo zakonitostim teh lastnosti, bomo lahko učinkovito uporabljali vse stvari. (ibid., 29)

Kot vidimo, strukturnih lastnosti ni mogoče ločiti od objektivne resničnosti stvari, katero opredeljuje, kajti samo, kadar imamo objektivno stvar, lahko govorimo tudi o njeni dolžini, velikosti, barvi in ostalih značilnostih oziroma lastnostih. Različne stvari imajo različne značilnosti in lastnosti. To je mišljeno z izrazom »lastnosti vsega obstoječega«. Poleg tega Han Fei navaja, da je lastnosti določene stvari mogoče spoznati. Če hočemo spoznati dao, moramo najprej spoznati različne lastnosti različnih stvari. To pomeni, da se ne moremo zmotiti, če le sledimo zakonitostim vseh stvari. Tako kot zakonitosti objektivnega sveta zagotavljajo, da kozmos neoporečno deluje v teku procesa naravnega razvoja, in da zato v naravi vlada red, preglednost in možnost nadzora, lahko

tudi družbeni zakoni zagotovijo urejenost in neoporečno delovanje človeških skupnosti.

Znotraj tega tehnicistično determiniranega sistema, ki je določen z mehanizmi nagrajevanja in kaznovanja se tudi Han Fei, podobno kot Shang Yang, zavzema za stroge kazni, kajti po njegovem mnenju mile kazni niso dovolj učinkovite in zločincem ne preprečujejo izvajanja kaznivih dejanj. Tudi Han Feijeva teorija ustrahovanja temelji na racionalni osnovi. Mile kazni po njegovem mnenju zato niso učinkovite, ker so koristi, ki jih imajo ljudje od zločinov, večje, kot pa nevarnost, ki jim zaradi tega grozi. Zato je Han Fei zapisal:

> 夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。
>
> *Ljudstvo sovraži težke in stroge kazni, država pa ima v njih temelj svoje vladavine. Ljudstvo ljubi sočutje do državljanov in mile kazni, vendar vse to ogroža državo. Modrec bo v državi vpeljal takšne zakone, ki niso v skladu z navadnimi idejami ljudstva, zato pa ustrezajo daotu in kreposti.* (Han 2014, *Jian jie shi chen,* 3)

Forkejev komentar k tej izjavi se glasi:

> *Ni prav verjetno, da bi se avtor Dao de jinga*[4] *s tem strinjal.* (Forke 1934b, I., 479)

Han Fei je zločine primerjal z boleznijo, kazni pa z zdravilom:

> 夫彈痤者痛，飲藥者苦，為苦憊之故，不彈痤、飲藥，則身不活、病不已矣。
>
> *Kadar iztisnemo gnojno bulo, nas to boli in zdravila, ki jih moramo jemati, kadar smo bolni, so večkrat grenka. Zato bolniki trpijo. Če pa gnojnih bul ne bi iztiskali in če ne bi jemali zdravil, naše telo ne bi preživelo in bolezni ne bi bilo moč ozdraviti.* (Han 2014, *Liu fan,* 2)

Za razliko od Shang Yanga, ki je vse etične norme radikalno odklanjal, se je Han Fei zavzemal za pravične vladarje. Ti naj bi bili sicer strogi, vendar ne kruti. Ampak Han Fei tega ni utemeljil z nikakršnimi naddružbenimi moralnimi vrednotami, temveč spet z racionalno, popolnoma pragmatično logiko: krutost in despotizem vodita do vstaj in uporov.

4 Laozi 老子, osrednji predstavnik klasičnega daoizma.

Kolektivna odgovornost

Pod cesarjem Wu Dijem 武帝 (156–187 pr. n. št.) je bil konfucianizem povzdignjen v državno ideologijo. Legalizem je bil sicer uradno zatiran, tako kot vse ostale šole, vendar je nova konfucijanska državna ideologija v sebi asimilirala nemalo elementov legalističnega nauka, zlasti, kar zadeva pravni sistem. V. A. Rubin je o tem zapisal:

> *Legalizem je imel posebno velik vpliv na legislaturo kitajskega imperija. To je tudi razlaga za dejstvo, da so pravni kodeksi Kitajske v vseh kasnejših dinastičnih obdobjih poudarjali vprašanje kaznovanja in celo v zadevah, ki niso bile povezane z zločini, večkrat naletimo na standardno formulo »vsak, kdor stori to in to, mora biti tako in tako kaznovan«. Legalizem je prav tako vtisnil svoj pečat sami naravi sodnih procesov. Odvetniki se jih niso smeli udeleževati in sodišča so delovala na podlagi predpostavke, da je obtoženec kriv, vse dokler ne dokaže svoje nedolžnosti. Tudi praksa mučenja za izsiljevanje priznanj je izhajala iz legalistične teorije. Isto velja za idejo kolektivne odgovornosti, ki je po zakonu dovoljevala likvidacijo vseh članov družinskega klana obtoženca. Najnovejše raziskave kažejo na nujno potrebo ponovne preveritve teze, po kateri naj bi bila tradicionalna kitajska vlada izključno konfucijanske narave, in katere doslej nihče ni prevpraševal.*[5] (Rubin 1976, 87)

Prevzem legalističnih elementov v konfucijansko državno doktrino jasno kaže, da je dinastija Han predstavljala več, kot pa samo kronološko naslednico dinastije Qin (edinega obdobja, v katerem je bil legalistični nauk uporabljen tudi v praksi). Čeprav so se vladarji dinastije Han ideološko vselej distancirali od svoje predhodnice, pa so vendarle od nje prevzeli vrsto gospodarskih struktur in z njimi povezanih vidikov družbene ureditve.

Prva vlada dinastije Han je najprej stabilizirala poenotenje države, ki je bilo doseženo v obdobju dinastije Qin. Hanski vladarji so od dinastije Qin prevzeli koncept politične enotnosti in se poleg tega lotili razvijanja novega politično-gospodarskega sistema, katerega zasnove je prav tako oblikovala država Qin.

Fevdni sistem je bil v tem času že popolnoma propadel in na Kitajskem se je pričel razvijati nov vladajoči sloj, ki ga pri nas zaradi pomanjkanja ustreznejšega izraza največkrat imenujemo »plemenitniki«. Plemenitnike je sestavljala vrsta velikih družinskih klanov, katerih gospodarska osnova je bilo lastništvo veleposestev. Večinoma so živeli od dohodkov zakupnin. Ponavadi je en del klana upravljal matično pose-

5 Ta teza je bila medtem že večkrat dokazana in sodi k splošno veljavnim predpostavkam sodobne sinologije (gl. Rošker 2013, 92ff).

stvo, drugi pa je živel v prestolnici oziroma v upravnih enotah posameznih provinc, kjer so delovali kot državni uradniki. Tak sistem je klanom omogočal dvojno varnost oziroma dvojno oblast: politično in ekonomsko. Najpomembnejši predpogoj te oblasti pa so seveda tvorile močne interne družinske povezave. Le-te pa predstavljajo pomemben sestavni del konfucijanske družbene ideologije:

> *Ne glede na mogočen vpliv legalistične teorije na legislaturo kitajskega cesarstva je zanimivo dejstvo, da je dinastija Han konfucijanski princip družinskih povezav vrednotila višje kot obveznosti do države.* (Rubin 1976, 68)

Nova državna ideologija je torej brezdvomno služila tudi interesom tega novega sloja, katerim se je večkrat moral podrediti tudi sam cesar. Nove antagonistične konstituente enote države in družbe so s tem tvorili:

a) vladar,
b) plemeniti uradniki,
c) ljudstvo.

Dinastija Han je sicer ohranila celotno politično organizacijo dinastije Qin, vendar je cesar Wu Di odpustil vse uradnike, ki so delovali v skladu z legalističnimi teorijami. Na predlog Dong Zhongshuja je bila konfucijanska šola povzdignjena v vladajoč idejni sistem in na državnih šolah ni bilo dovoljeno poučevati nobenih drugih teorij. Seveda ni potrebno posebej poudarjati, da je konfucianizem tvoril tudi osnovo na novo vpeljanega sistema državnih izpitov.

Plemenitniški uradniki, ki so se bili prekalili v teh izpitih, so se v konfliktih z interesi vladarja največkrat kar dobro obnesli:

> *Tako je nekakšna šizofrenija v koncepciji napol legalistične in napol konfucijanske države v najboljšem primeru privedla do delitve oblasti: vladar in uradniki so drug drugega nadzorovali.* (Bauer 1974, 26)

Bauer opisuje tudi proces vpeljevanja in konsolidacije te nove državne teorije, ki je vse do 19. stoletja ostala merodajna za politično sfero Kitajske.

> *Prav tako, kot je dinastija Han na političnem področju poskusila povezati enotno in na province razdeljeno državo, katere ustroj je prevzela od dinastije Qin, z idejo fevdalnega imperija iz obdobja dinastije Zhou, s tem, da je poskušala sredi te enotne države ustanoviti posamezne fevde v obliki otočkov, ki pa seveda nikoli niso imeli posebno dolgega življenja, je poskušala tudi legalistično doktrino utemeljiti s konfucijanskimi koncepti. V ta namen se je kot najbolj primeren izkazal Xunzijev nauk, saj je prav on*

dejansko v marsikaterem pogledu predstavljal idejno osnovo legalizma, kajti na ta način ni bilo potrebno zapuščati konfucijanskih tal. Po drugi strani pa je k Xunzijevim učencem sodil tudi Han Fezi in to dejstvo je njegovo ime seveda neposredno povezovalo z legalizmom. Zato je bilo težko njegove ideje razširjati kot idealne. Srednja pot, za katero so se naposled odločili, je posebno poudarjala in razvijala ritualne knjige, v katerih je zbran zelo heterogen material. Ker pa je v tematskem pogledu kljub vsemu tvorila enoto, jo je bilo potrebno samo reinterpretirati in že se je lahko strnila tudi v notranjo celoto. (Bauer 1974, 108)

Glavni utemeljitelj te konfucijanske državne in vladarske doktrine je bil, kot rečeno, Dong Zhongshu (179–104 pr. n. št.), eden najznamenitejših izobražencev dinastije Han. V svojih teorijah je elemente zgodnjekonfucijanske etike in njenih kozmoloških špekulacij združil z legalističnim, centralno ustrojenim sistemom zakonov in kolektivne odgovornosti oziroma kontrole. Celotni teoretični koncept organizacije družbe je pri Dong Zhongshuju temeljil na premisi medsebojnega vpliva med človekom in naravo (nebom). Tako je nastal celovit, vseobsežen sistem ustrezanj med kozmičnimi elementi in vsemi pojavnimi oblikami in lastnostmi človeške družbe. S tem je Dong Zhongshu odločilno vplival ne samo na neposredno politično dogajanje svojega časa, temveč tudi na celotno kitajsko miselnost kasnejših obdobij.

Etični vidiki njegovih državnih teorij so povzeti v nauku o »treh bistvenih faktorjih« (san gang 三綱) in »petih osnovnih pravilih« (wu chang 五常/wu ji 五級). »Trije bistveni faktorji« pomenijo tri vrste medčloveških odnosov, ki so bili po njegovem mnenju osnovni: (vladar-podložnik, oče-sin, moški-ženska). K »petim osnovnim pravilom« pa sodijo:

ren (仁, človečnost),
yi (義, pravičnost),
li (禮, obred, ritual, nravnost),
zhi (智, modrost),
xin (信, zaupanje, zanesljivost).

Te tri bistvene faktorje in teh pet osnovnih pravil so Dongovi učenci pogosto med seboj povezovali v najrazličnejše kombinacije, čeprav on sam teh povezav nikoli ni posebej poudarjal.

Iz petih osnovnih pravil je sestavljena krepost posameznika, iz treh bistvenih faktorjev pa etika celotne družbe. Skovanka iz obeh izrazov »gangchang« (綱常, bistveni fakor – osnovno pravilo) je v tradicionalni

Kitajski označevala moralo oziroma splošne moralne zakonitosti. Feng Youlan je o tem zapisal:

> *Človek mora živeti v skladu s temi in ostalimi etičnimi zakoni.* (Feng 1934, 523)

Če temu ni tako, potem posameznik razbije harmonični medsebojni vpliv yina in yanga. Zato ga je potrebno kaznovati, da se lahko ta harmonija ponovno vzpostavi:

> *Če nimamo ustreznih kazni, se bo razpasla hudobija. Če se spodaj nabira hudobija, se zgoraj rodi sovraštvo in gnev. Če ni harmonije med zgornjim in spodnjim, se podre skladnost med yinom in yangom, kar privede do abnormalnosti in katastrof.* (ibid., 531)

Tako Dong Zhongshu potrebo po kaznih ni utemeljil samo z etičnega, temveč tudi z metafizičnega vidika. Po njegovem mnenju mora posameznik svojo naravo vestno razvijati v smeri, ki jo nakazujejo moralni zakoni, saj le-ti tvorijo osnovo kulture in civilizacije.

Neokonfucijanska filozofija

Zaradi svoje utemeljene boječnosti in pristranosti, pa tudi zaradi vseobsežne popolnosti Dongovega sistema, se kitajskim izobražencem vse do 19. stoletja ni posrečilo, da bi ustvarili bistveno alternativo k tej vladajoči ortodoksiji oblasti, katere sestavni del so bili tudi sami. Zato so bile državne teorije kasnejših obdobij praviloma omejene na neobhodna prilagajanja in korekture obstoječega koncepta. Sem sodi zlasti povezovanje konfucijanskih in daoističnih elementov z budističnimi v okviru prej omenjenega neokonfucianizma dinastije Song (960–1280) (prim. Franke in Steiger 1978, 1298)

Njegov utemeljitelj Zhu Xi, eden največjih in najvplivnejših kitajskih filozofov, ki pa je hkrati predstavljal tudi tistega moža, ki je bil bolj od kogar koli drugega odgovoren za duhovno nepremičnost, ki je s časom postajala vse fatalnejša in vse bolj opazna. Čeprav je neokonfucianizem že pred njim predstavljal ohromljujočo silo, ob kateri so se lahko zlomili, vsi pogumni reformni poskusi Wang Anshija (1021–1086), ki bi kitajski zgodovini morda lahko popolnoma spremenili smer, pa je bil on tisti, katerega delovanje je na vseh najpomembnejših področjih odločilno obrezalo kakršne koli možnosti razmišljanja o alternativah. (prim. Bauer 1974, 293)

Zelo velik vpliv kot steber političnega sistema je imela na primer njegova interpretacija zgodovine. Hkrati pa pomeni neokonfucianizem

tudi ponovno oživitev mističnih tradicij konfucijanstva. Zhu Xi je starodavne mistične ideje izvornega konfucijanstva vpletel v tedanji uradni konfucijanski kanon. Tako je poudarjal pomen *Štirih knjig* (四書) konfucianizma, ki so zato kmalu postale celo važnejše od *Petih klasikov* (五經). Pri tem gre za naslednja dela:

Lun yu (論語, *Razprave*),
Da xue (大學, *Velika učenost*),
Zhong yong (中庸, *Nauk o sredini*),
*Mengz*i (孟子, *Mencij*).

Sam je bil mnenja, da predstavljajo njegovi komentarji k »Štirim kjigam« njegovo najpomembnejše delo. Praktične posledice teh interpretacij pa so kmalu pridobile tudi ogromen politični pomen. V letu 1313 je mongolski cesar Ren Zong 仁宗 dinastije Yuan odredil uporabo uradne interpretacije kanonskih del Zhu Xija kot edini kriterij državnih izpitov. Ta praksa se je nadaljevala tudi v obdobjih dinastij Ming (明, 1328–1644) in Qing (清, 1644–1911).

Bistveni del Zhu Xijevega nauka tvorijo metafizične teorije. Medtem ko je bila v evropski zgodovini politična stvarnost le redko povezana z metafizičnimi ali celo mističnimi pojmi, so le-ti v okviru Zhu Xijevih interpretacij tvorili osnovo etične utemeljitve sistema, na katerem je temeljila organizacija družbe in države. Šele ta osnova je sploh omogočila naraščajočo ideologizacijo politike, ki je od enajstega stoletja naprej predstavljala bistveno specifično značilnost strukture kitajske državnosti.

Zhu Xi se je zelo obširno ukvarjal s pojmom daota, ki je zanj, tako kot za večino ostalih konfucijancev, predstavljal najvišji nravstveni zakon. Njegovo obravnavanje daota mu je v L. R. Kitajski občasno zagotovilo celo sloves daoističnega filozofa, v kar pa velja podvomiti:

南宋著名道學家中，最有代表性的是朱熹.
Zhu Xi je bil najznamenitejši predstavnik daoistične filozofije v obdobju južne dinastije Song.« (Hou 1980, 304)

Objektivna vrednost daota je izpeljana iz objektivne vrednosti osnovnega principa »Li 理«, ki tvori osrednji pojem Zhu Xijeve filozofije (prim. prejšnje poglavje). Njegova formalna pojavna oblika na nravstveno-etičnem področju se izraža v konceptu »obrednosti« (li 礼). Le-ta predstavlja celovit sistem osnovnih pravil praktične morale. Ta pravila seveda vsebujejo objektivno kakovost, tako kot je objektiven tudi

obstoj osnovnega principa Li 理. Feng Youlan je o tem zapisal: »Objektivni Li vsebuje tudi objektivna moralna načela« (Feng 1934, 916).

Obrednost predstavlja formalni del etičnih aspektov, ki so vsebovani v »Lijih« ljudi. Feng Youlan nadaljuje:

> *Narava človeka je skupek objektivno obstoječega Lija. Tako vsebuje tudi moralna načela. Sem sodijo: človečnost, pravičnost, nravnost /obrednost/ in modrost.* (ibid.)

Najpomembnejša krepost je krepost sočlovečnosti oziroma vzajemnosti (仁), zakaj iz nje so izpeljane tudi vse ostale kreposti:

> 其所為仁者天地生物之心
> *Takoimenovana človečnost je duh neba in zemlje, ki ustvarja vsa bitja in vse stvari.* (Forke 1934a, 196)

Li je sicer večen in tvori celoto in vendar ga najdemo v prav vsakem posamezniku. Zato so ljudje po Zhu Xijevem mnenju sicer različni, vendar njihova različnost ne izhaja iz njihovih individualnih zasnov v zahodnem smislu, temveč je določena predvsem na podlagi njihovega socialnega položaja. V skladu s to klasifikacijo obstoje tudi različne vrste nravstvenih oziroma obrednih pravil, po katerih naj bi se posamezniki ravnali:

> 君有君之道，臣有臣之道
> *Knez nosi v sebi nravstveni princip kneza, podložnik pa nosi v sebi nravstveni princip podložnika.* (Zhu 2014, *Ren yi li zhi, Fu ming yi,* 16)

Na področju obrednosti (nravnosti) in etike je Zhu Xi prispeval veliko novega s svojo teorijo o »sredini«, katero je ponovno postavil v ospredje. Zato ni slučaj, da je v uradni konfucijanski kanon vključil tudi delo, ki so ga pripisovali samemu Konfuciju, namreč *Nauk o sredini* (中庸). Ponovno je poudaril idejo o »sredini« kot kvaliteti, v kateri se duh zbira okrog središča, kar ustreza tudi tradicionalnemu nazivu kitajske države, namreč »cesarstvu Sredine« (中國). Kdor se drži sredine, tako Zhu Xi, ta bo avtomatično živel v skladu z vsemi kvalitetami, ki so v neokonfucianizmu veljale za osnovo človeškega bivanja, ki predstavlja združitev vseh mogočih sfer, harmonično ravnotežje vseh mogočih nasprotij ob hkratnem obstoju slojev in razlik. Teh kvalitet ne gre enačiti s kompromisi, kajti sredina se ni vzpostavljala in ni bila dojeta kot na primer točka, ki nastane šele z medsebojnimi vplivi nasprotij, temveč prav nasprotno: tukaj gre za sredino, ki je ravno zato sredina, ker se nikoli ne premakne, saj uteleša nepremakljiv kriterij za vsa možna nasprotja. To je celotno področje socialne nravnosti (obrednosti) prekrilo s tenčico

nepopisne strogosti, hkrati pa je vanj vneslo določeno suhoparnost, ki je segala vse do stilističnih komponent. (Bauer 1974, 293)

Zhu Xiju je bilo samo po sebi umevno, da tudi država oziroma njena organizacija poseduje svoj lastni Li, ki preveva vse obstoječe. Feng Youlan je to obrazložil na naslednji način:

> 每一事務, 皆有其理. 國家社會的組織, 亦必有其理. 本此理以治國家, 則國家治, 不本此理治國家, 則國家亂.
> *Vsaka stvar ima svoj lastni Li. Država in družbena ureditev pri tem nista izjemi. Država je urejena, kadar njena vlada deluje v skladu s tem Lijem. Če temu ni tako, pride do nemirov.* (Feng 1934, 920)

Ker je Li večen, je logično, da morajo biti večna tudi načela vlade in prav tako družbena struktura. Tega ni dovoljeno spreminjati.

Zmaga konfucijanske državne doktrine, ki je temeljila na polariteti konfucijanskih in legalističnih elementov, je s tem zagotovila nemoteno funkcioniranje države z medsebojnim nadzorom obeh političnih oblastnikov; uradnikov in cesarja. Tak sistem ortodoksije je bilo zelo težko razbiti, že zaradi tega, ker so vsi izobraženci sami izhajali iz sloja plemenitnikov in so torej tudi sami predstavljali privilegirane državljane v sistemu, ki je ščitil tudi njihove interese. Zato so se v najboljšem primeru ukvarjali z »manjšimi kozmetičnimi spremembami«, torej s korekturami in prilagajanji državne doktrine, kadar se je to izkazalo kot neobhodno potrebno.

Konfucijanski uradniki so morali svoje oblastniške položaje braniti ne samo pred cesarjem, temveč tudi pred vojsko, pa tudi pred na novo nastajajočim plemstvom. Vojska se je okrepila z mogočno ekspanzijo cesarstva, plemstvo pa je poskušalo konfucianizem obiti tako, da je za posamezne plemiške nazive uporabljalo etične kategorije. Zmaga, ki so jo konfucijanslci uradniki dosegli ob koncu prvega tisočletja po našem štetju, je sicer privedla do tristo let trajajočega vrhunca konfucijanske doktrine, hkrati pa je v sebi že nosila kali za razkroj družbene uravnovešenosti, na kateri je dotlej temeljila kitajska država. Od 14. stoletja naprej so postajali vladarji vse uspešnejši v podjarmljanju uradništva, ki je poprej predstavljalo edini nasprotni pol njihove oblasti. V načinu vladanja je postajal legalistični princip, četudi pod krinko konfucianizma, vse jasnejši in vse manj prikrit. Šele od tega obdobja naprej, torej od obdobja, ki je predstavljalo drugi pomebni preobrat v kitajski zgodovini in katerega zametki segajo v deseto stoletje, je za Kitajsko značilna nekakšna duhovna negibnost, idejna in politična stagnacija. To je bila posle-

dica degeneracije, ki se je polastila tako cesarjev, kot tudi uradnikov po tem, ko je izginilo plodno rivalstvo, ki je dotlej vladalo med njima. Asimilacija legalističnih elementov, ki je nadomestila poprejšnjo polariteto, je po drugi strani v konfucianizem kar naenkrat vnesla tudi trdoto, ki je zgodnji konfucianizem ni poznal; sankcijski in vzgojni ukrepi, reglementacija celotnega ljudstva s pomočjo organizacije družin in kolektivne odgovornosti, zlasti pa z vse hujšim podjarmljanjem ženske, ki se je od 12. stoletja naprej izražalo v novo nastali modi povezovanja ženskih nog. Vse to je veljalo kot konfucijansko, s čimer se je poskušalo prikriti dejanske motive teh ukrepov, ki so izvirali iz legalistničnega boja za oblast. Zato ni čudno, da je kitajska mladina ob pričetku našega stoletja do tega sistema čutila samo še zaničevanje in gnus. Značilnost tega sistema je bila namreč prav v tem, da je bil sposoben svojo moč razvijati samo navznoter, torej z zatiranjem ljudstva, medtem ko je navzven, v poskusih obvarovanja Kitajske pred zahodnimi silami, doživljal poraz za porazom. (prim. Bauer 1968, 26)

Teorije države kot izraz strukture oblasti

Moč in oblast posameznika nad soljudmi v evropskih teorijah države največkrat ne predstavljata a priori dane kvalitete, temveč sta prej dojeti kot nujnost, ki izhaja iz skupnega življenja med seboj ločenih, posamično bivajočih individuumov z različnimi interesi (različnimi voljami). Da bi se družba lahko izognila »nenadzorovanim« strukturam oblasti, se je morala oblast oziroma moč v Evropi institucionalizirati. Ta institucionalizacija najde svoj najvišji izraz v politični organizaciji evropske države, ki s tem preprečuje ranljivo prepuščenost posameznika »divji« družbi in s tem dobi tudi najpomembnejšo utemeljitev svoje eksistence: funkcija zaščitnega mehanizma tako v evropski ideologiji postane ena poglavitnih funkcij države. Nadvlada in oblast sta v moderni evropski državi utemeljeni v pravnem sistemu, ki izhaja iz načelne enakosti vseh državljanov.

Tradicionalne kitajske teorije države pa nadvlado oziroma oblast največkrat utemeljujejo kot nekaj naravno danega, kot kvaliteto, ki tvori naravni sestavni del celotne kozmične ureditve, katere struktura je a priori ponotranjena tako v sami družbi, kot tudi znotraj vsakega posameznika.

Vse do obdobja dinastije Han, torej vse do zlitja zgodnjekonfucijanskih, univerzalistično koncipiranih teorij z oblastniškimi, moč in nadvlado poveličujočimi, teorijami legalistov, je institucionalizirana državna prisila na Kitajske državljane, kot kaže, imela manj vpliva kot pa t. i. »mikro-prisila« njihovega neposrednega socialnega okolja. Ta socialni pritisk je bil usmerjen proti vsakemu posamezniku, ki se ni obnašal v skladu s pravili nravnosti/obrednosti. Ta ne-institucionalizirana

struktura oblasti je lahko delovala samo, če je bil izpolnjen njen predpogoj: visoka stopnja psihičnega ponotranjenja kozmološko-univerzalističnega dojemanja narave vlade in oblasti. Šele v tem primeru je za posameznika namreč lahko izpolnjevala tudi funkcijo posredovanja občutka varnosti. Tovrstna, neposredna struktura pritiskov socialnega nadzora in nadvlade je bila dolga stoletja skoraj popolnoma ločena od državne politične organizacije. Šele z obdobjem dinastije Han se ta struktura socialne oblasti prične vse jasneje prelagati v omrežje državnih inštitucij. To se je posrečilo predvsem z ideološko integracijo legalističnega principa medsebojne kontrole in denunciacije v formalne okvire konfucijanske doktrine. Ta princip je v legalizmu namreč predstavljal sestavni del mehanistično izgrajenih državnih inštitucij.

Državnopravno utemeljen zakon je v vseh kasnejših obdobjih Kitajske lahko deloval samo v povezavi s tovrstno strukturo »mikro-oblasti«, ki je bila v veliki meri odvisna od kriterijev obrednosti in nravnosti.

Ne glede na to, ali je nadvladovanje kot tako dojemano kot naravno dana kvaliteta, ali pa kot čista potreba, izvirajo vse ideje njene obrazložitve iz posamičnih ideoloških interpretacij družine oziroma družbene delitve dela.

Družina

Večina evropskih državnih teoretikov je idejo družine kot naravno dane strukture oblasti zanikala, kajti tovrstna ideja vodi do determinacije oblasti z »naravno pogojenimi« mejami. V moderni evropski državi se ideja tovrstne determinacije v glavnem dejansko izniči, vendar le tako, da hkrati odstopi prostor determinaciji s pomočjo »samodefinicije« (preko zasebne lastnine) posameznika. Le-ta je mogoča samo v državi, katere idejno ogrodje temelji na razumu, izraženem v sistemu prava. Odklanjanje vsakršne »naravno pogojene« determinacije se je sprva izražalo v odklanjanju funkcionalnih mehanizmov družinskega ustroja oblasti. Osnova tega ustroja je namreč pragmatična, in često tudi emocionalna povezanost vseh članov družine, ki se razumejo kot enovita skupnost. Če pa izhajamo iz pojma izoliranega individuuma, potem razum postane edina možnost, na katere osnovi lahko prihaja do enakovredne komunikacije brez strahu, da bi se ob tem morali podrediti nejasnim, subtilnim, nenadzorovanim »pravicam močnejšega«.

Medtem ko lahko znotraj zgodovinskega razvoja evropskih teorij države opazujemo postopno spreminjanje družine v interesno skupnost, ki deluje na podlagi razuma, v kateri se manifestira tudi ideja delitve dela

kot splošno-utilitarističen princip, je v tradicionalni Kitajski družina takorekoč vseskozi predstavljala točno določeno in naravno zrastlo tvorbo, manifestacijo kozmične enovitosti, ki je determinirana z načeli nravnosti in obrednosti.

Tako se že eden najstarejših znanih državnih filozofov predkonfucijanske dobe Zhou, Yang Xiong 揚雄 (53–18 pr. n. št.), zavzema za univerzalno enoto med posameznimi individuumi in družbo. Ta ideja je utemeljena z dejstvom, da podložniki po njej v zameno za svojo odvzeto svobodo pridobijo socialno varnost. Tako je ena najpomembnejših nalog vladarja (in s tem tudi države) v tem, da svoje ljudstvo ščitijo in da zanj skrbijo. Ta naloga je često poudarjena z izenačitvijo države in družine. Oglejmo si na primer naslednji citat iz konfucijanske *Knjige dokumentov* (*Shu jing* 書經):

> 若保赤子
> *(Ljudstvo je potrebno varovati), tako kot se varujejo goli /naivni/ otroci.* (*Shu jing 2104, Kang Gao,* 5)

Na ta način se je ideja o »nedoletnosti« ljudstva, ki domala v vseh zgodovinskih epohah Kitajske tvori nekakšno rdečo nit veljavnega diskurza družbe, oblikovala in utrjevala že v predkonfucijanskih obdobjih. Ta koncept strukturne izenačitve države in družine so prevzeli tudi konfucijanisti, ki so mu pripisali funkcijo osnovne idejne komponente svoje ideologije družbe. To se kaže že v jezikovnem terminu države, ki je v kitajščini sestavljen iz besede, ki označuje »deželo« in tiste, ki označuje »družino« ali »dom« (guojia 国家).

Zato je tudi klan (zongzu 宗族) znotraj družbene organizacije igral nemajhno vlogo. Klani so bili patrilinearne organizacijske oblike, sestavljene iz sorodnih družin z istimi predniki. Znotraj teh skupin je vladal strog hierarhični red in njeni člani so bili povezani na podlagi skupnih interesov. Klan je bil odgovoren za vedenje vseh svojih članov. Klan kot mogočna socialna organizacijska oblika, utrjena z družinskimi (in s tem torej tudi čustvenimi) povezavami, je v zvezi s povezavo svoje lastne strukture in sistema socialnih pozicij izpolnjeval funkcijo konceptuiranja identičnosti države in družine.

Ta sistem je tudi Konfuciju služil kot osnova njegove teorije družbe. V povezavi s tem in z dejstvom, da je sam v svojih izpeljavah vselej izhajal iz visokega vrednotenja tradicije, je lažje razumeti dejstvo, da je krepost spoštovanja starejših (xiao 孝) Konfuciju predstavljala osnovni predpogoj vsakršnega skupnega življenja v družbi. »Xiao« je Konfuci-

ju pomenila izraz spoštovanja do vseh, ki vrednote tradicije posredujejo kasnejšim generacijam to pa so v prvi liniji seveda starši. Ker je bila država dojeta kot družina, je bilo krepost spoštovanja mogoče prenesti tudi na razmerje med vladarjem in podložnikom. Tako je krepost »xiao« – spoštovanja do starejših in nadrejenih – postala trdno vezivo, ki je povezovalo ogrodje socialne strukture. Konfucij je spoznal, da predstavlja ta krepost predpogoj, ki omogoča »red in varnost« družbenega sistema. Njegov učenec You Ruo 有若je to takole formuliral:

> 其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣.
> *Zelo malo je takšnih ljudi, ki bi v zasebnem življenju spoštovali svoje starše in starejše brate, medtem ko bi se v javnosti upirali nadrejenim.* (Kongzi 2012a, *Xue er*, 2)

Tudi Konfucijeva teorija pravilnih imen (正名, gl. prejšnje poglavje) pravzaprav temelji na osnovi te univerzalistične enovitosti države, družine in posameznika.

Tudi Xunzi je povezavo med državo in družino videl v ideji oblasti. Država in družina sta dela iste celote, saj obe potrebujeta voditelja:

> 君者、國之隆也，父者、家之隆也
> *Knez je glavar države, tako kot je oče glavar družine.* (Xunzi 2014, XI)

Xunzijeva interpretacija države je v glavnem zelo pragmatična.Tako je prav on, kot rečeno, predstavljal prvega vplivnega izobraženca Kitajske, ki je obrednost oziroma nravnost postavil na racionalne temelje. Sicer je obrednost/nravnost tudi njemu pomenila osnovo vladanja, vendar hkrati nekaj, kar je človek umetno ustvaril. Ker je dvomil v obstoj instinktivne, prirojene dobrote, ki naj bi se na primer manifestirala v čustvih posameznika do staršev in do družine, Xunzi konfucijanski kreposti spoštovanja ni mogel izkazati tolikšne pomembnosti, kot ostali konfucijanisti. Zato »xiao« zanj ne predstavlja osnove »naravne morale«. Še jasneje opazna je ta tendenca pri predstavnikih moistične in legalistične šole. Tako Mo Dijev koncept »univerzalne ljubezni« (jian ai 兼爱) še odločneje zavrača konfucijanski koncept pietete in tesnih čustvenih zvez znotraj družine, kajti moistom je bila ta vrsta ljubezni »preozka«; zato naj bi povzročala pristranost ljudi. Nepristranost, za kakršno se je zavzemal Mo Di, pa po drugi strani izhaja iz tistih norm, katere korenine je najti v absolutni avtoriteti države:

> *Vse, kar slišimo, pa naj bo dobro ali slabo, moramo sporočiti nadrejenim. To, kar nadrejeni označujejo kot dobro, moramo vsi sprejeti kot dobro; to, kar nadrejeni označujejo kot slabo, pa moramo vsi sprejeti kot slabo.* (Mo 2014, 101)

V tej izjavi je že čutiti zametke sistema denunciacije, ki je kasneje predstavljal enega najpomembnejših vidikov, na katerih je slonela moistična teorija države. Zvestoba vladarju, nadrejenemu, oziroma, abstraktno izraženo, višji politični inštanci (= državi) je v tem okviru pomembnejša od družinskih zvez. Tukaj prvič v zgodovini kitajskih teorij države naletimo na ločitev družine, (ki je bila še vedno označena kot izključno naravna, »zasebno-socialna« tvorba) in države (kot politične inštitucije). Zasebna sfera družine je bila v razmerju do politične sfere državnosti v nedvoumno podrejenem položaju. Najpomembnejši predstavniki legalistične šole so kasneje, zlasti v obdobju dinastije Qin, vse te zasnove (ločitev zasebne /družina/ in politične /država/ sfere, podreditev obrednosti, nravnosti in družine institucionalizirani državni oblasti, sistem denunciacije itd.) razvijali in utemeljevali tudi v praksi.

Shang Yang se je, na primer, kot prvi s svojimi konkretnimi reformami odločno zavzel za razbitje sistema velikih družin, katerih družinske zveze so onemogočale uspešno realizacijo sistema denunciacije, ki je predstavljal enega najosnovnejših faktorjev njegove totalitarno-centralistične doktrine. Istočasno pa je z omejevanjem patriarhalne očetovske oblasti želel razviti samostojne sposobnosti posameznikov, ki naj bi postali vestni bojevniki. Družine so se morale ločiti in oblikovati toliko gospodinjstev, kolikor poročenih članov so imele. Ta posamezna gospodinjstva so morala tudi ločeno plačevati davke. Tiste družine, v katerih je živel več kot eden odrasel moški, so morale državi plačevati dvojne dajatve. Shang Yang je zasnoval sistem kolektivne odgovornosti, v katerem je pet družin sestavljalo eno skupino, deset takšnih skupin pa združenje. Vsi člani takšnega združenja so imeli dolžnost nadzorovanja vseh ostalih članov. Če nekdo na primer ni prijavil izdajalca in se je njegova nelojalnost razvedela, ga je doletela grozljiva kazen: državni rabelj mu je presekal telo na dva kosa. (prim. Forke 1934b, I.: 452) Če pa je nekdo nekoga iz lastnega združenja, ki je to »zaslužil«, sam lastnoročno likvidiral, je v zameno prejel nagrado.

Po kratkem obdobju ideološkega vladanja legalistične državne doktrine je ob pričetku obdobja dinastije Han konfucianizem postal uradna državna ideologija. Kot rečeno, je ob tem sprejel vrsto legalističnih elementov. Tako sta v novi konfucijanski teoriji država in družina (ponovno) zrastli v enoto, vendar je bilo sedaj državi dovoljeno do določene mere vplivati na oblikovanje družine (česar zgodnjekonfucijanski koncepti niso predvidevali). Po drugi strani pa so sedaj posamezni družinski

klani imeli najmanj enako velik vpliv tudi na neposredno oblikovanje državne politike.

Dong Zhongshu, tisti filozof, ki je bil odločilno udeležen pri oblikovanju in zastavljanju novokonfucijanske državne doktrine, se je ob tem soočil s problematiko prilagajanja konfucijanskih teorij, ki so prvotno ustrezale fevdalnemu sistemu, spremenjenim pogojem obdobja dinastije Han. Zato je bil takorekoč primoran konfucijansko utemeljevati tudi določene legalistične koncepcije. Idejni prehod je pri tem tvoril ravno pojem spoštovanja (孝), kajti imperativ absolutne poslušnosti avtoriteti, ki izhaja iz njega, je tvoril rdečo nit obeh naukov. (prim. Bauer 1974, 108)

Tista medčloveška razmerja, ki znotraj zgodnjekonfucijanskega nauka predstavljajo osnovo celotne socialne interakcije, je interpretiral kot inačice razmerja yina in yanga. Tako struktura yina in yanga določa tudi razmerja med očetom in sinom, vladarjem in podložnikom ter moškim in žensko. Vsa ta razmerja so hierarhično ustrojena:

> 諸在上者皆為其下陽，諸在下者皆為其上陰
> *Vse, kar je zgoraj, predstavlja yang za vse tisto, kar je niže od njega. Vse, kar je spodaj, pa predstavlja yin za tisto, ker je više od njega.* (Dong 2014, *Yangzun yinbei*, 1)

Hierarhija (in z njo povezana ideja oblasti oziroma nadvlade) je po Dong Zhongshuju naravno pogojena, saj njen neobstoj »ni mogoč«: zato naj bi bilo naravno, »da moški vlada ženski, oče sinu in vladar podložniku« (prim. ibid.).

Ker sta se država in družina v njegovi koncepciji ponovno spojili v enoto, in tako ponovno tvorita neločljivo povezane dele kozmične celote, mora vladar v imenu vseh ljudi prinašati žrtve nebu kot očetu in zemlji kot materi.

Dong Zhongshu je svoj koncept podrejanja »naravni hierarhiji« po konfucijanskem vzorcu izgradil vse do zadnje podrobnosti:

> 子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫。諸所受命者，其尊皆天也.
> *Nebeški sin prejema ukaze od neba, vse dežele jih prejemajo od nebeškega sinu, sinovi od očetov, podložniki od knezov in ženske od moških. V bistvu torej vsi ukazi, ki jih na ta način prejme kdorkoli, izhajajo od neba.* (ibid., *Shun ming*, 1)

Kljub temu pa Dong Zhongshu vladarja ne izenačuje z državo (kar so zagovarjali legalisti), kajti država je, tako kot zakoni, višjega izvora in stoji nad njim. Kadar razpade država, mora vladar umreti, kajti

ujetništvo bi ga onečastilo. Karizmatična oblast Dongovih cesarjev je torej po eni strani takorekoč neomejena, saj pokriva vse, kar je »pod nebom« (tian xia 天下). Po drugi strani pa ostaja omejena na »cesarstvo Sredine« (Zhongguo 中国), torej na eno državo med mnogimi. Tako je Dong Zhongshu povezal princip legalistične, teritorialno omejene centralne oblasti s konfucijansko idejo svetovne prevlade in ustvaril enovit koncept imperialne državne oblasti. Tako sta se pojma »tian xia 天下« (vse, kar je pod širnim nebom) in »Zhongguo« (中国 cesarstvo Sredine, Kitajska), odtlej uporabljala sinonimno. (prim. Frank in Staiger 1978, 1298)

Takšno razumevanje oblasti kot momenta povezave med naravo (družino) in družbo (državo) se v nobenem od kasnejših obdobij kitajskega cesarstva ni bistveno spremenilo.

Delitev dela

Ideja oblasti, ki izhaja iz družbene delitve dela, se v splošnih diskurzih navadno ne utemeljuje neposredno z nespremenljivo naravo človeka, temveč preko nujnosti, izhajajoče iz objektivno danih stvarnih pritiskov, ki obstoje izven človekove osebnosti. Ker pojem oblasti po takšnem razumevanju prav tako sodi v sfero objektne pojavnosti, razpolaga posameznik v njegovem okviru z možnostjo aktivnega poseganja v to sfero. To mu omogoča vplivanje na oblast in celo spreminjanje oblasti, ne da bi bil v zameno prisiljen spremeniti svojo lastno osebnost ali se ji celo odpovedati. V obdobjih, ki so sledila srednjemu veku, evropske teorije države vprašanju izvora oblasti niso več pripisovale posebne pozornosti, temveč so jo dojemale kot nujno dejstvo in so se raje posvečale iskanju takšne oblike njene institucionalizacije, ki bi zadovoljila kar največ potreb posameznih državljanov. Državne teorije razsvetljenstva so to institucionalizacijo oblasti utemeljevale kot razumsko dano možnost osvoboditve izpod jarma nekontrolirane, nepredvidljive strukture vladanja, kakršna naj bi se oblikovala v stanju fiktivne »naravnosti«. Tudi v kasnejših delih nemških idealistov je iskanje svobode posameznika s pomočjo institucionalizacije državne oblasti osrednjega pomena. Njihova receptivna zgodovina je v bistvu brez kakršnega koli ponovnega prevpraševanja prevzela premiso oblasti kot družbeno dane potrebe. Na Kitajskem pa je patriarhalna družina vse do 19. stoletja predstavljala edino legitimno obliko ohranjanja in reprodukcije osebnih razmerij nadvlade in podrejanja.

Kar zadeva družbeno potrebno delitev dela, so se v tradicionalni kitajski vaški skupnosti, ki je na splošno predstavljala faktično središče vse-

ga socialnega in kulturnega življenja, vseskozi ohranili osrednji strukturni elementi gentilne družbe. Le-ti pa temelje na takšni obliki organizacije, ki zahteva visoko stopnjo kooperativne sposobnosti (prim. Rošker 1988, 135).

> *Specifični zgodovinski prispevek kitajske civilizacije najdemo v oblikovanju spontano razčlenjene in urejene skupnosti, ki je delovala z minimalnimi zunanjimi pritiski, saj so bili subjekti navajeni na medsebojno kooperacijo in so zato lahko tuje potrebe dojemali kot svoje lastne.* (ibid.)

Na politični ravni, torej na področju državne uprave, so Kitajci že zelo zgodaj razlikovali osem različnih poklicnih razredov. Ti so navedeni že v *Knjigi dokumentov* (书经) in so sestavljeni iz kategorij živil, trgovine in obrti, žrtvovanja, gradbeništva, izobraževanja, prava, gostoljubja in vojske. (prim. Legge, Shu jing: 327)

V glavnem je državno-teoretski del *Knjige dokumentov* omejen na opisovanje vloge vladarja, njegove funkcije in njegovega položaja v družbi. Družbena vloga ljudstva ob tem skorajda ni omenjena.

Čeprav ortodoksno konfucijanska ideologija idejo oblasti in nadvlade največkrat izvaja iz »naravne pogojenosti« oblastniških struktur znotraj družine, poznamo tudi posamične konfucijanske filozofe iz obdobja dinastije Zhou, ki so razvili nastavke drugačne, alternativne utemeljitve oblasti. Tako je že Mencij obstoj vladarjev in podložnikov razložil s potrebo delitve dela, ki obstoja v vsaki družbi:

> 故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也.
>
> *Zato pravimo: nekateri delajo z duhom, drugi s telesno močjo. Tisti, ki delajo z duhom, vladajo onim drugim in tisti, ki delajo s telesom, so podložni onim drugim. Tisti, katerim oni drugi vladajo, le-te preživljajo, in tisti, ki vladajo drugim, dobivajo hrano od le-teh. To načelo velja za ves svet.* (Mengzi 2012, *Teng Wen Gong shang*, 4)

Kar zadeva vprašanje vladanja in oblastniške moči, naletimo v Mencijevih delih na komponento, ki je pri njem veliko jasneje izražena, kot pa v delih ostalih znamenitih filozofov, ki so se ukvarjali z vprašanji države in državnosti: hierarhične strukture oblasti sicer tudi zanj predstavljajo objektivno nujnost, katere ni potrebno prevpraševati. Vendar Mencij v okviru teh struktur izključi oziroma popolnoma izbriše nivo individualnosti. Ker so namreč zanj vsi ljudje po svojem bisvu enaki, nima prav noben posameznik moralne pravice prevladanja nad katerim koli drugim posameznikom. Oblast postane zaželena in celo nujna šele v okviru

inštitucij. Tukaj gre v bistvu tudi za osrednjo točko, na katero se je navezovala Mencijeva kritika ostalih, »bolj individualističnih« filozofov:

> 楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也.
>
> *Yangov princip se glasi »vsak zase«. To pomeni, da ne bi bilo vladarjev. Mojev princip se glasi »univerzalna ljubezen«. To pomeni, da ne bi bilo več očetov. Življenje brez vladarjev in brez očetov pa je enako življenju divjih zveri.* (Mengzi 2012, *Teng Wen Gong shang*, 282)

Oblast in nadvlada se po njegovem mnenju v institucionalizirani obliki izražata v ustanovi države, ki nastane za blagor celotne družbe. To idejo je mogoče razbrati na primeru njegove reinterpretacije pojma »polj v obliki vodnjaka« (井田). Feng Youlan je o tem zapisal:

> 此就原有之井田制度， 轉移觀點， 將其變為含有社會主義性質的經濟制度也. 所謂轉移觀點者， 蓋古代土地為國君及貴族為私有， 農民受土地為貴族為之做 ， 助耕之氓 ,, 為之作農奴. 故原有之井田制度， 乃為貴族之利益. 依孟子之理想， 乃土地為國家所公有， 人民受土地於國家， 而自由耕種之.奇每井中公田之出產， 那何為國君之產權， 大夫之財產， 一代其井， 但農民的助耕公田， 乃如納銳於國家之性質， 非如農奴為地主附設之性質. 此理想中之制度，乃史民 ,養生長死無禍 ‘， 乃為人民之利益.
>
> *Tukaj vidimo reinterpretacijo prvotnega, že obstoječega »sistema polj v obliki vodnjaka«. On ga opisuje kot gospodarski sistem, ki vsebuje socialistične komponente. Njegovo obrazložitev označujem z reinterpretacijo zato, ker je bila obdelovalna zemlja v starih časih last deželnih knezov in plemenitnikov. Ti so jo razdeljevali kmetom, ki so jo obdelovali in ki v bistvu niso bili več kot tlačani. Zato je sistem polj v obliki vodnjaka prvotno služil interesom plemenitnikov. Po Menciju pa naj bi zemlja predstavljala javno lastnino države. Država naj bi jo razdeljevala kmetom, ki bi jo svobodno obdelovali. Iz dohodkov vladarjev osrednjega »javnega polja« se sicer še naprej krijejo dohodki vladarjev, plemenitnikov in uradništva, tako da tem ne bi bilo potrebno obdelovati zemlje. Vendar za razliko od prejšnje interpretacije Mencijeva predstavlja le neko vrsto državnih davkov. S tem izgine razmerje veleposestnik – tlačan. Tovrstna inštitucija bi ljudem omogočala, da bi »živeli in umrli v zadovoljstvu«. Tak sistem bi dejansko služil interesom ljudstva.* (Feng 1934, 151–152)

Država kot abstraktna, nadindividualna inštitucija prevzame vlogo posrednika med različnimi socialnimi sloji; s tem se je mogoče izogniti konfliktom in osebni zlorabi oblasti. Država ima v sebi nekaj

božanskega, kajti njene strukture, katerih shema vključuje družbeni položaj vsakega posameznega državljana, predstavlja vesoljni red, prenesen na družbo. S tem pa tudi vsak posamezni vladar prejme utemeljitev izvajanja svoje oblasti: svojo avtoriteto ne uporablja v svojem, temveč v interesu celotne družbe, da, celo v interesu vsega vesoljstva. Dejstvo, da ti interesi največkrat sovpadajo z njegovimi lastnimi, lahko torej obrazložimo kot prijeten stranski učinek njegove, moralno vsekakor utemeljene, oblasti. Še jasneje se ta vidik pokaže pri Xunziju, najbolj racionalnem vseh konfucijanskih filozofov. Skrivnost najidealnejše družbene ureditve je zanj eksplicitno najti v vpeljavi in ohranitvi jasno določenih socialnih meja. Ljudstvo sicer tudi pri Xunziju ne razpolaga z možnostjo neposrednega političnega odločanja, vendar je za obstoj države kljub vsemu pomembno celo pomembnejše od samega vladarja:

> 天之生民，非為君也；天之立君，以為民也.
> *Nebo ni ustvarilo ljudstva zaradi vladarja, temveč je postavilo vladarja zaradi ljudstva.* (Xunzi 2014, *Da lüe,* 66)

> 傳曰：「君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。」
> *Izročilo pravi: knez je ladja, ljudstvo pa voda. Le-ta nosi ladjo, vendar jo lahko tudi preobrne.* (ibid.)

Moisti so to zasnovo razvijali naprej, kajti bili so strogi pragmatiki. Poglavitni kriterij pri vrednotenju različnih pojavnih oblik znotraj družbene organizacije je pri njih predstavljalo načelo koristnosti. Zato je Mo Dijeva družba strogo hierarhično ustrojena.

Zato izpostavlja (Mo 2014, *Gui yi*), da je vladanje in podrejanje v državi samo relativne narave, zakaj vsak vladar ima nad seboj še mogočnejšega vladarja in nad kraljem ali cesarjem, torej nad nebeškim sinom, je še samo nebo. Vsak vladar je hkrati nekomu podrejen in vsak podložnik hkrati nekomu vlada. Podložniki imajo dolžnost poslušnosti in zvestobe, vendar ti kreposti nista slepi. Kadar se nadrejeni zmotijo ali kadar so nepravični, lahko podrejeni izrazijo svoje nezadovoljstvo.

V državi odločajo gornji sloji, ne pa tisti, ki na lestvici socialnih položajev zavzemajo nižje mesto. Tisti, ki odločajo, se morajo zavzemati za to, za kar menijo, da je dobro, in obratno. Zato bi po Mozijevem konceptu morali imeti oblast plemenitniki in odličniki, ki pa naj bi hkrati predstavljali tudi najbolj krepostne državljane. Nižji sloji ljudstva bi se jim morali pokoriti; vsak voditelj bi moral poznati in povzemati mnenja vseh svojih podrejenih v celoto, to pomeni, da si mora iz njih usvariti

svoje, merodajno mnenje. Končno tudi nebeški sin na enak način združi mnenja vseh svojih podanikov in jih uskladi z voljo neba. Nebo odobrava univerzalno ljubezen, njegovi osnovni načeli sta pravičnost in dobrota. Zato vlada stroga centralizacija, kajti vse dogajanje na zemlji je v končni fazi odvisno od neba in njegovega namestnika na zemlji. Samo najsposobnejši in najboj vestni ljudje v deželi lahko postanejo uradniki. Mo Di je zapisal:

> 世之君子，使之為一犬一彘之宰，不能則辭之；使為一國之相，不能而為之。豈不悖哉.
>
> *Če bi hoteli nekega plemenitnika našega časa uporabiti kot klavca svinj, on pa se na ta posel ne bi razumel, potem bi ga odklonil. Če pa bi mu ponudili položaj državnega ministra, bi ga prevzel, tudi če ve, da zanj ni primeren. Ali to ni absurdno?* (Mo 2014, *Gui yi*)

Pri izboru za visoke položaje Mo Diju torej ni pomembno dejstvo, iz kakšnega socialnega sloja kdo izhaja, kajti izbrati bi bilo treba najprimernejše predstavnike vseh slojev. Vendar se mu zdi primerno, da so visoki uradniki tudi materialno preskrbljeni, kajti materialni blagor jim nudi potrebno avtoriteto za izvajanje oblasti. Razen tega pa v materialnem blagorju vidi tudi poglavitno motivacijo, ki naj bi uradništvo privedlo do vestnega dela. Tudi tukaj je razvidna bistvena razlika s konfucijanskim konceptom, kajti Konfucij je tudi kriterij izbora uradnikov videl v etičnem kodeksu. Tudi legalisti, katerih družbeni sistem je bil ustrojen še bolj mehanistično, so se za zaščito oblasti, kot rečeno, zavzemali za strogo konsolidacijo posameznih državljanov po različnih poklicnih razredih. Vendar tudi oni nikjer ne omenjajo delitve dela kot družbeno pogojene potrebe in kot izvora strukture oblasti.

Dong Zhongshu, eden poglavitnih soustvarjalcev nove konfucijanske državne doktrine iz obdobja dinastije Han, je svoj celotni teoretični koncept družbene organizacije izgradil na premisi medsebojnega vpliva med človekom in naravo. S tem je ideja nadvlade svoj izvor ponovno dobila v naravi (človeka). Hierarhija (in seveda z njo povezana struktura oblasti) je zanj naravno pogojena, zato je ni potrebno prevpraševati.

Tudi Zhu Xi je oblast utemeljil kot nekaj naravno danega. Tako je na primer na naslednji način opisal vseobsegajoči princip Li, ki tvori osrednji pojem njegovega nauka:

> *»Bog /oziroma cesar/ je Li v vlogi vladarja:«* (Hou 1980, 306) *Čeprav Zhu Xi ne priznava obstoja antropomorfnega Boga, ki naj bi sodil o nagradah in kaznih, vseskozi poudarja potrebo po obstoju oblasti:*

而今說天有箇人在那裏批判罪惡，固不可；說道全無主之者，又不可。這裏要人見得.

Če pravimo, da je v nebu nekdo, ki odloča o kaznovanju in o hudobiji, potem je to narobe. Vendar bi bilo prav tako narobe, če bi rekli, da v principu tudi vladar ne obstoji. To moramo dobro premisliti. (Forke 1934a, III.: 179)

Ekskurz
Funkcija in metode propagande državne ideologije na Kitajskem – primerjava tradicionalnih in modernih razvojev

Tradicionalno izročilo

Kot vemo, so že najstarejši konfucijanski klasiki poudarjali pomen vzgoje, in sicer tako za predstavnike etabliranega uradništva, kot tudi za najnižje kroge prebivalstva. Konfucijanska država je lahko nemoteno delovala samo ob izpolnjenem ideološkem predpogoju ponotranjenja etičnih premis, ki se izražajo v nravnosti in obrednosti. Tako so se predstavniki plemenitnikov lahko do politične oblasti dokopali samo preko državnega sistema izpitov, ki je temeljil na obvladanju formalnih in vsebinskih prvin konfucijanske doktrine. Inštrument, ki naj bi zagotovil, da bodo enaka načela ponotranjila tudi široke množice »navadnega ljudstva« pa je predstavljala državna propaganda, ki ima tudi na Kitajskem dolgo tradicijo. Propaganda, o kateri je tukaj govora, predstavlja torej zavestni trud politične in družbene elite, da posreduje ljudstvu takšen svetovni nazor, ki je v skladu s svetovnim nazorom, zlasti pa z interesi nje same. Propaganda je torej že v tradicionalni Kitajski predstavljala orodje oblikovanja mnenj in vplivanja na vedenje ljudstva.

Interes kitajskih vladarjev za realizacijo tovrstnih ciljev dokumentirajo že najzgodnejši viri. Cesarji so si s pomočjo propagande vselej poskušali zagotoviti zvestobo in poslušnost državljanov. Že v najzgodnejših obdobjih je kitajska država poznala dve osnovni vrsti propagande:

a) pod »negativno« propagando razumemo literarno cenzuro,
b) pod »pozitivno« pa aktivno vzgojo in indoktrinacijo.

Tako si je že prvi vsekitajski cesar, ustanovitelj dinastije Qin (221–206 pr. n. št.), Qin shi huangdi, poskušal absolutni ideološki nadzor državljanov zagotoviti tako, da je dal zažgati vse knjige, ki so bile po njegovem mnenju subverzivne, in da je zaprl oziroma likvidiral vse izobražence, katerih lojalnost do države je bila dvomljiva.

V obdobju dinastije Han (206–220 pr. n. št.) je bil konfucianizem, čeprav, kot vemo, z asimilacijo bistvenih elementov legalizma, uradno povzdignjen v položaj državne doktrine. To funkcijo je obdržal tudi v vseh kasnejših obdobjih cesarstva. Konfucijanski nauk, ki poudarja status in spoštovanje, »pravilno« obnašanje in poslušnost, je ustrezal potrebam birokratske države, ki zahteva hierarhično misleče ljudstvo. Atraktivnost konfucianizma je bila med drugim tudi v tem, da je ohranjal in razvijal socialno etiko, kakršna se je na Kitajskem oblikovala že v predkonfucijanskih obdobjih. Zato kitajski vladarji niso čutili potrebe po uvajanju kakršne koli nove ideologije; konfucianizem se je izkazal kot idealno sredstvo propagande, kot nauk torej, ki je razširjal dejansko že obstoječo moralno prakso Kitajske, in ki je ljudstvu posredoval nujnost spoštovanja in zvestobe državni avtoriteti. Tovrstno propagando lahko označimo kot potrjevanje kulturnih vrednot Kitajske. Njeno najpomembnejše orodje je bilo razširjanje vpliva države na vse družbene sfere. Pri izvajanju propagande so se vladarji opirali na sloj izobraženih uradnikov, ki so praviloma izhajali iz klanov plemenitnikov. Tudi modernih metod propagande, ki jih uporablja L.R. Kitajska, ne moremo razumevati zgolj kot izum socialistnične totalitarnosti, temveč je v njih često opaziti elemente tradicionalnih metod razširjanja konfucijanske doktrine in indoktrinacije. Za ponazoritev skupnih točk in razlik obeh vrst propagande si oglejmo kratko primerjavo med metodami poslednje cesarske dinastije Qing in prakse L. R. Kitajske.

Potreba po novih metodah – obdobji poslednje dinastije Qing in Republike Kitajske

V 17. stoletju je mandžurski cesar na podeželju vpeljal prakso javnih predavanj, ki so poudarjala tiste vidike konfucijanske morale, ki govore o spoštovanju in poslušnosti do vseh avtoritet in do starejših. Načeloma so se takšna predavanja prirejala dvakrat mesečno. Predmete teh predavanj so večkrat tvorili članki, ki jih je v ta namen sestavljal sam cesar. Tako je pod njegovim peresom nastalo tudi naslednjih šest predpisov, objavljenih leta 1652, katere so morali državljani vsega cesarstva preučiti v okviru teh predavanj:

1) Bodi poslušen do svojih staršev!
2) Spoštuj starejše in nadrejene!
3) Neguj dobre odnose s sosedi!
4) Poučuj in pravilno vzgajaj svoje sinove in vnuke!
5) Pusti vsakomur možnost, da v miru dela za preživetje!
6) Nikoli ne bodi nepravičen!

Tovrstna predavanja so vodili lokalni uradniki v sodelovanju z lokalnimi plemenitniki. Poleg tega so dvakrat letno v vseh provincah prirejali tudi ceremonije t. i. »skupnega pitja« (xiang yin jiu). Gostitelj je bil pri tem vselej najvišji regionalni uradnik, ki je iz ljudstva izbral najbolj spoštovane in dostojne može ter jih povabil, naj se udeležijo te ceremonije. Osrednja točka teh prireditev je bila branje najbolj aktualnega cesarskega edikta. Leta 1652 je mandžurski cesar izdal ukaz, naj se v vseh okrožjih ustanove podeželske šole s plačanimi učitelji, ki so bili oproščeni davkov. Dvor je določil učni načrt, ki je v glavnem obsegal učenje konfucijanslcih klasikov. Pri tem je zasledoval jasne politične cilje; šole so namreč služile kot sredstvo, s katerim naj bi bilo mogoče po načelih konfucijanske etike vplivati na čim večje število ljudi. Poleg teh pozitivnih propagandnih sredstev se je mandžurski dvor posluževal tudi negativnih metod, kot so na primer ustanovitev dvornega cenzorata in zatiranje t. i. uporniških sekt.

Od 18. stoletja naprej se je dvor, vzporedno z naraščanjem nemirov med ljudstvom, vse pogosteje posluževal takšnih in podobnih negativnih ukrepov. Vse propagandne metode, ki so bile osnovane na potrjevanju kulturnih vrednot, so sprva imele cilj vzpostavitve vladne lojalnosti na temelju socialne etike. Dejansko pa propaganda 18. in 19. stoletja še zdaleč ni dosegala svojih ciljev, kajti mandžurski poskusi množične indoktrinacije so se sčasoma le še slabo obnesli. Javna predavanja so ponekod kaj kmalu zdrsnila na raven čiste formalnosti, drugod pa so zopet postala inštrument lokalnega policijskega nadzora. Tudi šole so se izkazale kot prevelik finančni zalogaj, zato jih na podeželju nikoli niso ustanavljali v tako velikem obsegu, kot je bilo sprva načrtovano. Ceremonijo skupnega pitja pa so lokalni uradniki kaj kmalu pričeli uporabljati kot sredstvo prisile, ki naj bi ščitilo njihove lastne, zasebne interese.

Eden osrednjih vzrokov za neučinkovitost državne propagande v obdobju dinastije Qing je gotovo najti v preveč očitnem nesorazmerju moralnih opozoril in splošne socialne neenakosti v družbi. Nasprotje med revščino in bedo kmetov na eni, ter bogastvom privilegirane manjšine na drugi strani je predstavljalo učinkovito protipropagando, ki se

je na podoben način kazala tudi že ob bližajočem se koncu vseh prejšnjih dinastij. Razpad vsake posamezne dinastije je namreč spremljalo naraščanje bede med agrarnim prebivalstvom in naraščajoča skorumpiranost uradništva. Ob koncu dinastije Qing so se tem pojavom pridružile še posledice vse obsežnejšega vdora zahodnega kapitala, ki so v tradicionalni kitajski družbeni sistem vnesle krizo nesorazmerja v tradicionalnem sistemu družbeno pogojenih potreb in njih zadovoljitve, hkrati pa je novi, polkolonialni status državi onemogočil uporabo tradicionalnih metod reševanja kriznih situacij. Uradniki in predstavniki lokalnih plemenitnikov so sami ječali pod pritiskom novih kapitalističnih tendenc; zemlja, poglavitni temelj njihove ekonomske moči, je izgubljala na vrednosti, posledica tega pa se je pokazala v še obsežnejšem izžemanju lokalnega prebivalstva. Zato je bil državni etos uradništvu na pragu 20. stoletja deveta skrb, prostorska in socialna distanca med cesarskim dvorom in ljudstvom pa je bila tako velika, da je v bistvu onemogočila kakršen koli vpliv na oblikovanje političnega mnenja širokih množic. Učinkovitost vsake propagande je odvisna od njene usklajenosti s splošnimi družbenimi in gospodarskimi pogoji. Tako je propagandi ob koncu dinastije Qing uspelo samo še utrjevanje splošne socialne etike, ne da bi ob tem bil dosežen tudi drugi, politični namen indoktrinacije, namreč splošna volja množic do ohranitve monarhije.

V obdobju republike, ko si je vladajoča nacionalna stranka (guomin dang) prizadevala izgraditi moderno nacionalno državo, je Jiang Jieshi (Chiang K'ai-shek) s pomočjo propagande poskušal ljudstvu posredovati ne samo določeno politično mnenje, temveč tudi nov sistem vrednot in novo kulturo. Jiang je poskušal elemente te nove etike, ki je ustrezala nastajajočemu kapitalizmu, povezati z določenimi vidiki konfucijanskega nauka. V ta namen je uvedel nadzor nad mediji in leta 1934 ustanovil t. i. gibanje »novega življenja«. To gibanje je delovalo s pomočjo obsežnega omrežja 1300 lokalnih društev, ki naj bi med ljudstvom razširjale 96 »osnovnih predpisov« te prenovljene morale. Sem sodijo, na primer, naslednja pravila: jej neslišno, drži se pokončno, ne kadi, ne pljuvaj, bodi hiter, uporabljaj domače proizvode itd. Vendar se nacionalistična propaganda ni mogla pohvaliti s posebnim uspehom. Gibanje »novega življenja« je popolnoma propadlo, zakaj ljudstvo v njem ni videlo ničesar, za kar bi se lahko navduševalo. Osrednji vzrok za neučinkovitost nacionalistične propagande, ki naj bi med ljudstvom širila lojalnost do vlade in vladajoče stranke, je bil podoben, kot ob koncu monarhije: načela, ki jih je propaganda poskušala vcepiti ljudstvu, niso ustrezala dejanskim

pogojem družbe, ki je ječala pod bremenom socialnih razlik in naraščajoče bede med ljudstvom.

Propaganda v L. R. Kitajski

Komunistom se je po prevzemu oblasti v državi ponudilo veliko možnosti propagiranja lastne ideologije, zakaj oprli so se lahko tako na tradicionalne, že preizkušene metode državne konfucijanske indoktrinacije, kot tudi na sodobne oblike propagande z uporabo centraliziranih medijev. Pri tem so preizkušali tako izkušnje poražene nacionalne stranke, kot tudi izkušnje množične politične propagande, kakršno so uporabljali v SZ. V veliko pomoč pa jim je bilo tudi dejstvo, da so pred prevzemom oblasti dve desetletji delovali na podeželju, kjer so si v boju proti nacionalni stranki pridobili nemalo dragocenih izkušenj na področju množične propagande. Prav izkušnje na področju aktiviranja množic sodijo med najbolj značilne kreacije kitajskih komunistov, čeprav velja poudariti, da so se pri tem seveda opirali na tradicionalne, organske povezanosti podeželskih skupnosti, ki tvorijo enega najbolj bistvenih elementov konfucijanske socialne etike in družbene organizacije.

Takoj po zmagi KSK je vlada podržavila vse množične medije in jih razširila po vsej deželi. Ustvarila je centraliziran medijski sistem, katerega srce je predstavljal propagandni oddelek centralnega komiteja KSK. Ta sistem je deloval tako, da je bila prav vsaka raven partijske organizacije, od državne preko provincijske do okrožnih, zastopana s partijskim časnikom. Odločilne smernice za vse te časnike pa je postavljalo osrednje partijsko glasilo *Renmin ribao* (*Ljudski dnevnik*). Partijski časniki so se pri tem opirali še na časnike posameznih množičnih organizacij, kot na primer sindikata, zveze mladine, poklicnih združenj, vojske in podobnih javnih inštitucij, ki so se obračale na posamične skupine bralcev. Te časnike so urejali partijski komiteji in oddelki, ki so bili pristojni za ustrezne ustanove.

Pomembno vlogo je pri tem dobilo tudi radijsko omrežje. Nadzor nad njim je bil v rokah osrednje Ljudske radijske postaje pekinškega radia, ki je na ta način svoj program lahko oddajal v vsa glavna mesta provinc, kjer so ga prevzele tudi manjše lokalne postaje. Na ta način so notranja in zunanja poročila, sestavljena v prestolnici, poslušali v vseh, še tako oddaljenih kotičkih države. Zelo velik propagandni pomen na podeželju pa je imel tudi t. i. sistem žičnih oddajnikov. Ta sistem je deloval tako, da je vsaka navadna radijska postaja po vseh mestih in manjših trgih osrednje državne in provincijske programe oddajala po žicah do

zvočnikov, ki so bili nameščeni v vseh vaseh in celo v vseh delovnih enotah (tovarnah, šolah, pisarnah ...). Ta sistem je vlada utemeljevala z dejstvom, da želi možnost informiranja zagotoviti tudi posameznikom, ki ne razpolagajo z radijskim sprejemnikom. Seveda pa je ta sistem po drugi strani predstavljal tudi totalitarno sredstvo »pranja možganov«, zakaj noben posameznik se ni mogel izogniti poslušanju tovrstnih »informacij«, s katerimi so ga zasipali ti javni, na vsakem vogalu nameščeni zvočniki, katerih ni bilo mogoče izključiti. Leta 1964 je na Kitajskem obstojalo preko 2000 tovrstnih postaj za žično oddajanje in na podeželju so našteli preko 6 milijonov zvočnikov.

Na podoben način je bila organizirana tudi centralna filmska industrija. Da bi tudi kmetom omogočala ogled filmov, ki dvigajo »moralno zavest« posameznika, je vlada ustanovila premične ekipe, ki so potovale po vsej deželi z nalogo, da predvajajo filme in s tem razširjajo vladajočo ideologijo na način, ki je atraktiven in dostopen tudi posameznikom v najbolj oddaljenih vasicah. Zato je v »socialistični morali«, s katero so bile zgodbe teh filmov prežete, opaziti ogromno elementov tradicionalne konfucijanske etike: tako je ta morala poudarjala nravnost in spolno vzdržnost, podrejanje osebnih, egoističnih interesov interesu skupnosti, lojalnost partiji in Mao Zedongu, ki je tako prevzel vlogo tradicionalnega »nebeškega sinu«, spoštovanje in poslušnost do starejših, katere so poslej največkrat utelešali izkušeni veterani iz obdobja borbe proti Japoncem in kasneje proti nacionalni stranki, ter nego »pravilnih« odnosov med člani skupnosti. Pri tem je razmerje med partijo in posameznikom nadomestilo tradicionalno razmerje med vladarjem in podložnikom, razmerje med funkcionarjem in poslušnim proletarcem pa tradicionalno razmerje med očetom in sinom.

Leta 1964 je po Kitajskem potovalo preko 1.200 takšnih ekip, ki so bile večinoma sestavljene iz mladih deklet. Odločilna prednost tovrstnih ekip je bila zato tudi v tem, da so omogočale povezavo zabave z neposredno ustno propagando in agitacijo.

Vendar pa komunistična propaganda L. R. Kitajske ni ostala omejena na medijski prodor, temveč se je vseskozi ukvarjala tudi z aktiviranjem množic v okviru neštetih kampanj, katerih naloga je bila mobilizacija ljudskih množic. Dejstvo, da je tovrstna mobilizacija učinkovita že v sami obliki, ne glede na vsebino posamičnih kampanj, katerim se ni popolnoma odrekla niti sedanja vlada, ki se večinoma jasno distancira od klasičnih maoističnih, zlasti pa kulturno-revolucionarnih metod, pa ponazarja podatek o tem, da vrsta takšnih kampanj sploh ni vsebovala iz-

ključno politične konotacije. Poleg kampanj za »študij Mao Zedongovih idej«, za »učenje od Lei Fenga« (personificiran model socialistične etike), za »kritiko Konfucija in Lin Biaa«, srečujemo tako na primer tudi kampanje zatiranja mrčesa in podgan ali kampanje varčevanja z električno energijo. Podobno, kot se je vlada tradicionalnega cesarstva pri izvajanju propagande opirala zlasti na uradništvo, se je tudi komunistična vlada L. R. Kitajske pri tem opirala na birokratski sloj svojih partijskih kadrov. Največji obseg je tovrstna propaganda dosegla med obdobjem kulturne revolucije. Po vsej Kitajski so bile ustanovljene kadrovske ekipe za organizacijo študijskih skupin, ki so preučevale Maove ideje in o njih debatirale. Medijska poročila tega obdobja so na primer ponosno razglašala, da »se tečaji Mao Zedongovih idej ustanavljajo po vseh tovarnah, železniških postajah, pisarnah in internatih. Na vseh nivojih opažamo najrazličnejše načine izmenjavanja izkušenj o študiju in praktični uporabi socialistične miselnosti. Načelo »vsakdanjega učenja«je postalo splošna navada.« (*Renmin ribao*, 17. marec 1963)

Podobna propaganda je bila organizirana tudi na osnovi sosedstev. V vsaki ulici je oseba, zadolžena za moralno neoporečnost in nemoteno delovanje socialnega sožitja vseh njenih prebivalcev. Ta kontrolna inštitucija, katere začetki segajo v tradicionalno Kitajsko, obstoja na Kitajskem še danes, v tem obdobju največjega razcveta množične propagande pa je imela tudi funkcijo aktiviranja omenjenih študijskih skupin tudi na najbolj neposrednih nivojih zasebne sfere posameznikov. Tako eno od številnih tozadevnih medijskih poročil iz tega obdobja navaja, da so se »stanovanja navadnih članov komune spremenila v učilnice za življenjski študij in za življenjsko uporabo Maovih idej. Povsod srečujemo očete in sinove, zakonske može in žene, tašče in snahe, ki so združeni v vestnem študiju socialističnih načel, in ki zavzeto debatirajo o zadevah naroda ...« (*Renmin ribao*, 20. april 1962)

KSK je kot prva vlada moderne Kitajske ljudstvu ponudila celovito in vseobsežno ideologijo. Konfucijansko obarvana načela marksizma-leninizma in njihova terminologija so se v tem obdobju razširila po vsej deželi. Pojmi, kot so »imperializem«, »dialektika«, »razredni boj«, »nasprotja« itd., so dejansko postali del ljudskega izrazoslovja, in svetovni nazor, ki naj bi predstavljal podlago teh pojmov, je ljudstvo brez kritičnega prevpraševanja sprejelo. Seveda se je maoistom to posrečilo samo ob sočasnem izvajanju do popolnosti razvite »negativne propagande«, ki se je izražala v absolutni cenzuri in zatiranju vseh, tudi najbolj nedolžnih intelektualnih odstopanj od ideološke ortodoksije. Zato tudi ni

naključje, da je ideologija kitajskega komunizma vseskozi poudarjala pozitivni pomen tradicionalne legalistične doktrine, tistega nauka torej, ki se je že skoraj dve tisočletji poprej zavzemal za odstranitev vseh nelegalističnih idejnih sistemov. Omenjen sežig vseh nelegalističnih knjig, ki ga je leta 213 pr. n. št. izvedel Qin shi huangdi oziroma njegov kancler Li Si, je s svojim uničenjem vseh pismenih virov najzgodnejšega izročila kitajski kulturi povzročil neprecenljivo škodo. Podobno lahko trdimo tudi za ekscese kulturne revolucije, katere ikonoklastična zagnanost se ni ustavila niti pred najdragocenejšimi spomeniki tradicionalne »fevdalistične« civilizacije.

Po končani kulturni revoluciji, po Maovi smrti in s postopnim gospodarskim odpiranjem Kitajske navzven je vlada pod vodstvom Deng Xiaopinga morala odstopiti od najbolj rigoroznih propagandnih sredstev, kajti njihova oblika ni ustrezala vladajoči, spremenjeni politični liniji. Tako so povsod prisotne zvočnike polagoma nadomestili propagandni panoji, ki naj bi vzgojili nov tip potrošnika, Maove radikalne parole pa so zamenjali Dengovi izreki o »Iskanju resnice v dejstvih«, ki so v svoji abstraktni neoprijemljivosti predstavljali fleksibilnejšo možnost prirejanja posamičnih interpretacij aktualnim političnim potrebam. Dengova linija je propagirala materialno blagostanje in razvoj samoiniciativnega posameznika, kar je bilo v nasprotju s konfucijansko doktrino, zato se je njegova ideologija zlasti na podeželju le počasi uveljavljala. Največje nasprotovanje ljudskih množic pa je izzvala vse ostrejša kampanja populacijske politike, po kateri naj bi vsak zakonski par lahko imel samo enega otroka, kar je bilo v očitnem nasprotju s tradicionalnimi interesi agrarne socialne strukture. Razširjanje želene samoiniciative posameznika, ki naj bi bilo v prid razvoju želenega poltržnega gospodarstva pa je Dengovi vladi ušlo z vajeti leta 1989 ob obsežnih političnih demonstracijah na Trgu nebeškega miru (Tian an men), katerih zahteve po demokraciji in svobodi posameznika so bile, kot vemo, na zverinski način zadušene v krvi. Odtlej si kitajska vlada poglobljeno prizadeva elemente ideologije, ki so potrebni za gospodarsko odpiranje države, posredovati v paketu konfucijanskih kreposti poslušnosti in podrejanja posameznika avtoriteti države. Zato ni čudno, da je študij vladajoče ideologije spet na dnevnem redu vseh delovnih enot in državnih ter socialnih inštitucij, četudi v nekoliko manjšem obsegu, kot v obdobju kulturnorevolucionarnega razcveta socialistične propagande. Pri tem ni potrebno poudarjati, da je študij Maovih idej zamenjal študij Dengove miselnosti.

Ena od nadaljnih značilnosti moderne kitajske propagande je tudi v tem, da je za svoje cilje vselej uporabljala sredstva umetnosti. Medtem ko je že tradicionalno cesarstvo, zlasti v obdobjih političnih kriz, poudarjalo politični pomen vsakršne literature, in se je zato književna ustvarjalnost le redko lahko izognila okvirom političnih interpretacij, je uradna slikarska umetnost monarhije vsaj občasno predstavljala tudi prostor svobodnejšega izražanja zavesti, in prostor, kjer se je bilo brez neposrednih sankcij mogoče izogniti statični omejenosti čiste formalnosti, ki je v sklopu konfucijanistične obrednosti vselej imela politično funkcijo. Po drugi strani pa je v tradicionalni monarhiji poleg uradne umetnosti, ki je predstavljala faktor sooblikovanja in ohranjanja etablirane konfucijanske kulture, vseskozi živela tudi populistična inačica ljudske umetnosti, ki se je laže izmaknila nepopustljivim vajetim državne ortodoksije. Mao Zedong je sklenil tudi tej »propagandni nedoslednosti« narediti konec. To mu je delno tudi uspelo, in sicer ne z uporabo metod t. i. negativne propagande, torej z zatiranjem in prepovedmi ljudskega ustvarjanja, temveč z njeno »pozitivno« integracijo v paleto načel socialistične doktrine. Pojem »množic« in premisa, po kateri ima edina veljavna Resnica korenine prav v nepokvarjeni zavesti teh množic, je pri tem igral odločilno vlogo. S taktičnim uvajanjem te premise je Mao posamezniku (kot sestavnemu delu te »množice«) več ali manj onemogočil oblikovanje vsakršne kritične miselnosti. Kitajski kmet in delavec sta bila namreč prvič postavljena v vlogo ustvarjalnega dejavnika, ki sooblikuje družbo, državo, in s tem po tradicionalnih načelih organske povezanosti posameznika, s svojim socialnim in materialnim okoljem, ves kozmos.

Daoistični pogled na državnost in daoistična negacija države

Preden se bomo ob koncu pričujoče razprave natančneje posvetili posebnostim in vlogi politične in protidržavne opozicije Kitajske, si na kratko oglejmo še nekaj pomembnejših zametkov tradicionalne starokitajske kritike države.

Oba t. i. klasika filozofskega nauka daoizma, Laozi in Zhuangzi (oba 4. stol. pr. n. št.) sta v evropski zgodovinski percepciji često označena kot »individualna anarhista«. Vendar je potrebno ta naziv uporabljati skrajno previdno, kajti njuna nauka se prvič v marsikaterem pogledu nemalo razlikujeta od anarhističnih teorij Evrope, drugič pa je ob tem potrebno spet opozoriti na splošno problematiko nereflektirane uporabe zahodnih pojmov, kadar se le-ti nanašajo na ne-evropske tradicije in njihove drugačne strukture mišljenja. Le redkokateri evropski anarhist je v svojih teorijah družbe poskušal premostiti nasprotje med abstraktno-metafizičnimi in socialnimi komponentami. V logiki evropskega anarhizma to pravzaprav tako ni bilo mogoče, kajti znotraj njegovih koncepcij je zavzelo področje metafizike absolutno podrejen položaj. Pri tem so bili pomembni samo etični aspekti, ki pa predstavjajo samo sekundarno kvaliteto, saj so v tovrstnih teorijah, ki so izhajale iz materialistične osnove, bili dojeti kot nekaj, kar je determinirano s specifičnimi pogoji vladajoče ekonomske in socialne strukture.

V univerzalističnem pogledu na svet pa tega zaključka ne moremo tako lahko izpeljati, kajti v njem ni strogih ločnic ne med materializmom in idealizmom, niti med metafiziko in socialno teorijo.

V tovrstnem enovitem razumevanju stvarnosti so zakonitosti in ustroji vesoljstva identični z zakonitostmi in ustroji na socialnem

področju. Vsi univerzalistični filozofi tradicionalne Kitajske, ki so odobravali oblastniške strukture v družbi, so utemeljitev zanje našli v razlagah domnevno hierarhično ustrojene narave kot celote. To so, čeprav vsak na svoj način, počeli tako konfucijanisti, kot tudi legalisti in celo moisti. Kar pa zadeva klasike daoizma, so se le-ti tukaj zapletli v nasprotje. Ker po eni strani niso priznavali absolutne, temeljne strukture oblasti v samem kozmosu, bi bili kot univerzalisti morali, če bi bili dosledni, to idejo prenesti tudi v družbeno sfero. Vendar so to nasprotje rešili samo na videz. Njihove, v bistvu ne posebno uspešne, poskuse rešitev lahko povzamemo v dveh glavnih točkah:

a) poskus konsenza z vlado, ki sicer obstaja, vendar ne deluje (Laozi),
b) navidezna premostitev nasprotja z enostavno negacijo pomembnosti družbeno-politične sfere (Zhuangzi).

Kljub temu pa si pobliže oglejmo specifično daoistično dojemanje narave in poglavitne ohranjene teoretične koncepte daoističnih klasikov k vprašanju družbene stvarnosti.

Princip brezvladja v naravi

Že v Laozijevem poglavitnem delu *Klasik poti in njene kreposti* (*Dao dejing* 道德經) najdemo vrsto namigov na brezvladno naravo vseobsegajočega pranačela dao (道 pot), ki predstavlja osrednji pojem vseh daoističnih naukov:

> 大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉，而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大.
>
> *Velik je dao in vseprevevajoč. Povsod se lahko nahaja. Vse stvari so bile rojene iz njega in nikoli ga ne zapuste. Kadar je izpolnil svoje delo, ne zahteva slave in ta se ga tudi ne polasti. Ljubi in hrani vse obstoječe, vendar ne vlada. Nima želja, zato ga lahko označimo kot majhnega. Ker pa se vse stvari vračajo k njemu, čeprav ni njihov vladar, ga lahko označimo kot veliko.* (Laozi 2014, 34)

Tudi v osrednjem Zhuangzijevem delu, ki nosi enako ime, kot njegov domnevni avtor, od obdobja dinastije Tang (618–906) naprej je znan tudi pod naslovom Nan hua /zhen/ jing (Resnični klasik južnih cvetov), pisec konstatira brezvladje v naravi kot eno njenih osnovnih značilnosti. Tudi Zhuangzi je mnenja, da vseobsegajoča prasila dao (pot) ni vladar. Vendar pa med drugim ugotavlja tudi naslednje: čeprav dao sam po sebi ni vladar, pa je vendar le-te ustvaril:

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；
自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地.

Dao ne deluje in nima oblike. Lahko ga posredujemo, ne moremo pa ga obdržati (si ga prilastiti). Lahko ga dosežemo, a ne moremo ga dojeti z očmi. Sam v sebi ima svoje korenine in svoj izvor. Že pred nastankom neba in zemlje je obstojal, trdno in nespremenljivo od najstarejših dob. Ustvaril je duhove in demone, svetnike in vladarje, nebo in zemljo. (Laozi 2014, 315)

Za razliko od Laozija so objekivno obstoječe strukture oblasti, prav tako kot nebo in zemlja, ali duhovi in demoni, le aspekti različnih, konkretnih pojavov, ki so povezani z neopredeljivim in nedojemljivim daotom, kljub temu, da je le-ta v svojem bistvu brezvladen.

Poskusi prenašanja načela naravnega brezvladja v sfero družbe

Tukaj gre zlasti za obrazložitev dveh aspektov daoističnega nauka:

a) za pojmovanje in funkcijo politične oblasti iz daoisfičnega vidika,
b) za stremljenje po premostitvi politčnega nadvladovanja in težnjo po absolutni svobodi posameznika (v oziroma izven družbe kot celote).

Poglavitna značilnost, v kateri se daoistični klasiki razlikujejo od kritikov države kot inštitucije, je dejstvo, da so monarhijo kot obliko družbene organizacije v bistvu predpostavljali kot nekaj a priori danega.

Pri Laoziju je poskus povezave te oblike družbene organizacije z vseobsegajočo strukturo kozmosa, ki je po njegovem nauku nehierarhična, svobodna in brezvladna, ostali ujeti v spone realnosti tujih kompromisnih rešitev oziroma idealističnega reformizma

Tako kot naj bi posameznik po njegovi teoriji sledil svojemu notranjemu bistvu, ki tako kot vse ostalo, kar obstoji, predstavlja del daota in se na ta način kar najbolj harmonično vključil v njegov tok ter čim manj aktivno deloval proti njemu (ne-delovanje /wu wei/ predstavlja enega osrednjih pojmov daoističnega nauka), tako Laozi tudi vladarju svetuje, naj čim manj »aktivno« vlada. Država naj izvaja vlado s pomočjo ne-/aktivnega/-delovanja (wu wei). Oglejmo si dva citata iz Dao dejinga:

天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之.

Stvarnost je sveta posoda, na katero ne moremo /aktivno/ vplivati. Tisti, ki to poskušajo, ne morejo uspeti, in tisti, ki jo želijo zagrabiti /obdržati, posedovati/, jo pri tem izgube. (Laozi 2014, 29)

民之難治，以其上之有為，是以難治.

Ljudstvu je zato težko vladati, ker se oblastniki vselej hočejo v vse vmešavati. Zato je težko vladati. (Laozi 2014, 75)

V tej zvezi je Laozi ostro kritiziral ravno tiste vrednote, ki se nahajajo v središču konfucijanskih in legalističnih konceptov družbe, namreč zakon in kreposti, ki naj bi se umetno ohranjale s pomočjo obrednosti. Feng Youlan je Laozijevo kritiko takole komentiral:

故聖人治天下注重於取消一切致亂. 法令仁義, 皆排除之. 以不治治之. 無為反無不為, 不治反無不治.

Zato bo modrec državi vladal tako, da vselej odstrani izvor neredov. Odstranil naj bi človeško zakonodajo, pa tudi kreposti človečnosti in pravičnosti. Deloval naj bi z ne-/aktivnim/-delovanjem, in vladal naj bi s pomočjo ne-vladanja. Če bo izvajal ne-delovanje, ne bo namreč ostalo nič neobdelano, in če bo izvajal ne-vladanje, bo vse samo od sebe urejeno. (Feng 1934, 232)

Laozi sam pa takole opisuje svoj ideal modrega vladarja:

我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸.

Ne delujem in ljudstvo se samo razvija. Ljubim tišino in ljudstvo se samo ureja. Ne opravljam nobenih zadev in ljudstvo samo od sebe živi v blagostanju. Nimam želja in ljudstvo ostane skromno in nepokvarjeno. (ibid.)

To Laozijevo težnjo lahko razumemo kot poskus konsenza, s katerim želi premostiti nasprotje med brezvladno strukturo kozmosa in objektivno danimi pogoji hierarhično ustrojene družbe, katere sam ne prevprašuje. Oblast kot taka po Laoziju ostaja ohranjena, ker pa naj bi (v idealnem primeru) ne bila občutna, se s tem reducira na formalni nivo. V praksi naj bi oblast po Laoziju torej odpravila samo sebe.

Kasnejši daoisti so to idejo modificirali; ne-delovanje naj bi izvajal samo še vladar, medtem ko bi moralo ljudstvo na vsak način ostati aktivno.

S tem se vpelje bistvena razlika med vladarjem in ljudskimi množicami ... Samo vladar in daoistični asketi lahko žive popolnoma v skladu z zakonitostmi daota; ljudstvo naj bi te zakonitosti v duši sicer sprejelo, vendar bi ob tem moralo ostati aktivno. (Forke 1934b, 324)

To idejo so kasnejši daoisti največkrat utemeljevali s tem, da se tudi v naravi pojavljajo razlike med posameznimi stopnjami. Zhuangzi pa se izogiba razvijanju kakršnih koli političnih programov. Ideal ne-delovanja

ostaja pri njem omejen na čisto subjektivno, apolitično raven. Ta raven izhaja iz nediferenciranosti njegovih trditev, s čimer popolnoma negira obstoj problematike danih pogojev oblasti in pokoravanja ter z njimi povezanih socialnih razlik. Tako v njegovi filozofiji na primer beremo:

> 無為為之之謂天.
>
> *Delovanje z ne-delovanjem je to, kar imenujemo narava.* (Zhuangzi 2014, *Waipian, Tiandi*, 2)

Zato se mu često očita izrecen nihilizem in značilna lastnost vladajočega sloja, namreč dekadenca. Marksistični znanstvenik Hou Wailu, na primer, takole povzema njegov nauk:

> 這種思想表面上是被者超政治的外衣, 實際上有利於設落貴族去維護正在動搖的社會秩序, 否定新生的事務, 因而是反動的.
>
> *Takšna miselnost se sicer skriva za krinko preseganja politike, vendar v svojem bistvu vselej služi interesom vladajočega sloja, saj ohranja in brani stabilnost družbene ureditve ter negira vsakršno spreminjanje obstoječih razmer. Zato je ta miselnost v bistvu reakcionarna.* (Hou 1980, 68)

Vendar velja tudi to interpretacijo jemati s pridržkom, saj je, kot kaže, prav tako enostranska in površna, kot tista, ki se često navaja v zahodni literaturi; in ki Zhuangzija označuje kot anarhista. Zhuangzijev nauk sicer nikjer izrecno in konkretno ne zavrača dane družbene ureditve, vendar je tudi nikjer ne zagovarja. Zhuangzi se je poskušal izogniti zgoraj navedenemu nasprotju s tem, da je izpostavil tezo o absolutnosti daota in relativnosti njegovih posameznih aspektov.

Tako predstavlja družbeno stvarnost, torej področje konkretnega »tukaj in zdaj«, skupaj z vsemi njegovimi nedoslednostmi in napakami, kot sam po sebi nepomemben, saj tako ali tako le navidezen, vidik resnične, vseobsegajoče in vseprevevajoče celote daota. Kot ponazoritev zamenja sferi sanj in realnosti, s čimer nakazuje možnost komplementarnega obstoja v nekem drugem svetu. Pri tem omenimo samo njegovo znano pasažo o »sanjah o metulju oziroma o metuljevih sanjah«:

> 昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？
>
> *Sanjal sem, da sem metulj. Ko sem se zbudil, sem bil še vedno Zhuang Zhou. Zdaj pa mi ni jasno: ali sem Zhuang Zhou, ki sanja, da je metulj, ali pa metulj, ki sanja, da je Zhuang Zhou?* (Zhuangzi 2014, *Jiwu lun*, 14)

W. Bauer je o tem zapisal:

> *Izpostavljanje lebdeče negotovosti v vsej navidezni realnosti služi kot orodje, ki človeka prenaša v višjo, večno resničnost.* (Bauer 1974, 75)

V tej višji, večni resničnosti Zhuangzi ne priznava ne obstoja zavesti, niti potrebe po oblasti. Tudi smrt nas vodi nazaj v ta brezvladni Nič, k daotu, naši resnični domovini, kjer resnično in najbolj neposredno živimo. Naše življenje na zemlji (v človeški družbi) ni nič več kot samo kratka epizoda, iluzija, sen:

> 且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之君乎，牧乎，固哉！
>
> *Kasneje pride veliko zbujenje, in spoznali bomo, da je bilo to življenje samo velik sen. Topoglavci pa mislijo, da bedijo in hočejo na vsak način vedeti, kdo je knez in kdo hlapec.* (Zhuangzi 2014, *Jiwi lun*, 12)

Ista ideja je izražena tudi v njegovi znani zgodbi o lobanji (prim. Bauer 1974, 72–73), v kateri je izrecno navedeno, da smrt ne pozna vladarjev in podložnikov. Smrt je najsrečnejše in najbolj zadovoljivo stanje, ki ga človek sploh lahko doseže. W. Bauer je o tem zapisal:

> *Na tem mestu prvič v vsej jasnosti naletimo na opis prav posebne značilnosti idealnega sveta, ki kasneje pridobiva vse pomembnejšo vlogo: odsotnost vladarjev in podložnikov.* (ibid.)

Čeprav so to smernico nakazovala že zgodnejša daoistična besedila, je pri tem šlo prej za ekstremen individualizem in za prepričanje o tem, da je politika »umazan posel«.

> *Tudi Laozi ni kritiziral vlade kot take, temveč samo vlado, ki je aktivna in zavestno deluje … Anarhistični model srečamo šele v poročilu o lobanji in svetu smrti.* (ibid.)

Vsekakor kaže, da je po daoističnih teorijah to stanje mogoče doseči šele v poenotenju z naravo. Za to pa je v splošnem potrebno zapustiti poklicno kariero in družinsko življenje. V prvem primeru je človek namreč vselej podkupljen s prvinami materialne, v slednjem pa emocionalne varnosti. V obeh primerih tako prevzema obstoječa, umetno postavljena razmerja oblasti.

Idealna oblika družbe

Oba daoistična klasika večkrat opisujeta idealno, brezvladno družbo.

> *Vprašanja o tem, ali anarhizem ... obstoja ali ne, si kitajski filozofi nikoli niso zastavljali. Anarhizem je veljal kot oblika skupnega človeškega življenja, ki je bila uresničena najmanj v dveh sferah: v najzgodnejši pradavnini in v »barbarskih deželah«, ki so obkrožale Kitajsko.* (Zhuangzi 2014, *Jiwi lun*, 188)

> *V delih Zhuangzi, Daodejing in Liezi naletimo na vrsto citatov, ki to zelo jasno izražajo. Vendar, kot kaže, nobeden od njihovih avtorjev ni pomislil na to, da tudi v najbolj »naravnih«, »barbarskih« družbenih organizacijah obstojajo strukture oblasti, ki so praviloma celo zelo stroge?* (ibid., 189)

> *Za daoiste sta se temu, kot smo videli, pridružili še dve sferi onostranstva: dežela smrti in dežela na koncu sveta, ki pa jih lahko na tem mestu pozabimo, saj gre za neposredno uporabo idealnega pojma anarhizma v politični stvarnosti. Časovna determinacija anarhizma se je nahajala v nekakšni zgodbi o ustvarjenju /nastanku/ sveta.* (ibid., 188)

Stanje brez kulture je zanje predstavljalo najbolj idealno obliko družbe. V času, ko ljudje še niso bili pokvarjeni zaradi civilizacijskih dosežkov, torej v času, ko so bili še nevedni in zato niso poznali odvečnih koprnenj, med njimi še ni bilo socialnih ali političnih razlik. Zhuangzi takole opisuje to stanje:

> 惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣.
> *Od kod naj bi razlikovali vladarje in podložnike? Ker so bili vsi v enaki meri nevedni, še niso izgubili svojih kreposti in ker so bili vsi v enaki meri brez želja, so živeli v čistosti in nepokvarjenosti; njih narava je bila premena.* (Forke 1934, I., 321)

Tako naj bi ljudje v pradavnini živeli v skladu z vseprevevajočim pranačelom dao. Zato tudi niso potrebovali obrednih predpisov, če so se hoteli izogniti prepirom in konfliktom. Kdor namreč živi v skladu z daotom, naj bi zato posedoval edino resnično in neizmaličeno krepost. V tem »zlatem obdobju« naj bi ljudje nezavedno izvajali te kreposti.

> *Tako so daoisti v vseh konfucijanskih, moističnih in legalističnih teorijah o obrednosti, nravnosti, kulturi in pravični vladi videli zgolj brezupne poskuse zdravljenja simptomov bolezni, katere resnični vzrok naj bi bilo najti prav v vpeljanju teh obrednosti, nravnosti, kulture in vlade.* (prim. Bauer 1974, 61)

Krivdo za to so po njihovem mnenju v veliki meri nosili sveti vladarji davne preteklosti, ki so s svojim, sicer dobro mišljenim, vendar uničujočim, delovanjem povzročili razpad prvotne harmonije človeške družbe. Zhuangzi takole opisuje prehod od nekulture v kulturo:

> 素樸而民性得矣。及至聖人，蹩躠為仁，踶跂為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣.
>
> *V enostavnosti in skromnosti je ljudstvo našlo svojo naravo. Ko pa so se pojavili sveti vladarji in ga utesnili s svojo ljubeznijo ter ga ukrotili v sponah dolžnosti do soljudi, se je v svet prikradel dvom. Njihove govorance o glasbi in obrednosti pa so povzročile prepire po vsej deželi.* (Zhuangzi 2014, *Wai pian, Mati*, 2)

Tako je velika enota z daotom šla rakom žvižgat. V trenutku, ko se kaj takega zgodi, pa seveda potrebujemo smernice, ki nam narekujejo obnašanje. Ker je bil zdrav, nezavesten občutek za sožitje ljudi v družbi uničen, so ljudje kar naenkrat potrebovali razumne obredne predpise, strogo določene socialne položaje, nespremenljive zakone, pravične kreposti, zbiranje znanja itd., če so hoteli ponovno doseči vsaj drobtinico prejšnje harmonije in blagorja. Laozi, na primer, je o tem zapisal:

> 大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣.
>
> *Šele, ko je dao izgubljen, se pojavi človečnost in pravičnost. Kakor hitro se pojavi modrost in pamet, se pojavi tudi izumetničenost. šele v trenutku, ko je izgubljena harmonija med šestimi občutji, se pojavi pieteta in dobrota. Sele, ko je v deželi kaos in nemir, potrebujemo lojalnost in uradništvo.* (Laozi 2014, 18)

Oblast in njeni ukrepi so torej izraz mehanističnega načina življenja, ki ne upošteva daota, ne njegovega celovitega delovanja. Kreposti se torej pojavijo šele po tem, ko se pokažejo slabosti po načelu medsebojno rojevajočih se nasprotij. V naivnem stanju, kjer življenje še ni umetno ločeno od daota, se vse kreposti uresničujejo nezavedno, in prihajajo same od sebe, ne da bi jih kdo zahteval, želel ali pričakoval, torej kot nekaj popolnoma naravnega. To nezavedno krepost, ki izvira neposredno iz daota, Laozi imenuje »visoka krepost« (shang de 上德). Le-ta je edina »resnična«, kajti tisto, kar ljudje navadno označujejo kot krepost, torej »nizkotnejša krepost«, nikakor ni prava krepost:

> 上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德.
>
> *Visoka krepost ne nastopa kot krepost in prav zato je krepost. Nizkotna krepost pa je krepost, ki izgublja krepostnost, in prav zato ni resnična krepost.* (ibid., 38)

Politične in socialne inštitucije vseh vrst so zato uničujoče. To izvira iz dejstva, da imajo različne stvari različno naravo. Vsaka posamična stvar ima svoje posebne potrebe. To različnost je potrebno spoštovati in ohranjati, kajti le na ta način je mogoče doseči enovitost. Vse politične in socialne inštitucije pa, nasprotno, izhajajo iz enega samega merila dobrega in zla. To merilo naj bi prevzeli prav vsi ljudje in mu tudi sledili, če hočemo, da bo v družbi vladala pravičnost in splošni blagor. To pa bi pomenilo, da hočemo doseči enovitost oziroma enakost v družbi s pomočjo iztrebljenja vseh v njej obstoječih, živečih razlik. Takšno ravnanje je v nasprotju z naravo in zato uničujoče. Oglejmo si dva citata Zhuangzija, v katerih obravnava to vprašanje:

> 魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也.
>
> *Ribe žive v vodi, ljudje pa v vodi umrejo. Ker so različno ustvarjeni, ljubijo in sovražijo različne stvari.* (Zhuangzi 2014, *Waipian, Zhile*, 5)

> 昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為善。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰍鰷，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫譊譊為乎！
>
> *Nekoč v preteklosti se je na obrobju prestolnice Lu pojavil morski ptič. Vladar ga je sprejel in mu izrekel dobrodošlico. Popeljal ga je v tempelj in mu dal piti vina. Jiu Shuju je naročil, naj ga zabava, vendar je ptič ostal melanholičen in depresiven ter ni mogel ne jesti ne piti. Po treh dnevih je poginil. Vladar je namreč ptiča obravnaval tako, kot bi želel, da drugi obravnavajo njega samega, ne pa tako, kot bi ptiča obravnaval ptič. Če bi ga obravnaval tako, kot je za ptiča primerno, bi ga moral spustiti v globok gozd, kjer bi lahko prosto poletaval. Popeljati bi ga moral k reki ali k morju, da bi se lahko hranil z ribami, se svobodno družil z drugimi ptiči, ter v miru počival. Ptiču so že navadni človeški glasovi šli pošteno na živce, bilo je absurdno, temu dodajati še glasbo!* (ibid.)

Ker sta torej oblast in nepravičnost za daoistične klasike rezultata racionalizirajoče civilizacije, najdemo v mnogih daoističnih tekstih napotke o tem, kako naj bi izgledala idealna daoistična družba; pri tem največkrat gre za ganljive opise »primitivnih in brezkulturnih vaških idil«. Eno najbolj znanih tovrstnih utopij pripisujejo Laoziju:

> 小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來.

Majhna dežela z majhnim številom prebivalcev: v njej bi bilo mogoče doseči, da se ljudje ne bi posluževali nobenih iznajdb, pa tudi, če bi le-te prihranjale desetine, da, celo stotine dela. Ljudstvo bi raje dvakrat umrlo, kot pa da bi se odselilo. Morda bi obstojali čolni in vozovi, vendar se v njih nihče ne bi vozil. Morda bi poznali orožje, vendar ga nihče ne bi uporabljal. Ljudje razen vozlov in vrvic ne bi poznali nobene pisave, bili bi zadovoljni s svojo prehrano, veseli svojih oblačil in srečni v svojih običajih. Sosednji kraj bi lahko bil tako blizu, da bi bilo mogoče slišati lajanje njegovih psov in kikirikanje njegovih petelinov, vendar bi se ljudje postarali in bi umrli, ne da bi ta kraj kadarkoli obiskali. (Laozi 2014, 80)

Ta opis ne vsebuje prav nobenih zgodovinskih namigov, zato časovno ni določljiv:

Zaradi časovne nevtralnosti kitajskega jezika lahko torej ta utopija poljubno sodi v preteklost, sedanjost ali prihodnost … V prevem primeru jo lahko beremo kot romantično nostalgijo, v drugem kot odprto možnost, v tretjem pa kot revolucionarni anarhistični program, ki je s svojimi razpadajočimi ladjami in vozovi visoki kulturi skorajda nevaren … (Bauer 1974, 64)

Vendar pa Laozi na nekem drugem mestu izrecno navaja, kaj bi bilo potrebno storiti, če bi hoteli uresničiti takšno obliko družbene ureditve: ta ne bo rojena iz napredka ali kulture, zakaj k njej vodi samo »vrnitev k prvotnemu, naravnemu stanju«:

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲.

Če bomo odpravili svetost in odvrgli znanje, bomo s tem dobili stokratni dobiček. Če bomo izkoreninili človečnost in se odrekli pravičnosti, se bomo lahko vrnili k otroškosti in dobroti. Če bomo ignorirali spretnost in se ne bomo menili za koristi, bodo izginili tatovi in roparji. Ker kultura po mojem mnenju v tem popolnoma odpove, moramo najti osnovo, na kateri bomo to izvršili. Takšna osnova pa je: preprost duh, naravnost, nesebičnost in brezželjnost. (ibid., 19)

Čeprav bi ta citat lahko jemali kot politični program v najširšem možnem pomenu tega pojma, pa je potrebno poudariti, da si je Laozi realizacijo vseh teh utopij predstavljal kot nekaj, kar prihaja od zgoraj, torej iz vladajočih krogov. Ti morajo torej prevzeti začetno pobudo s tem, da se odpovejo svojim privilegijem. Laozi ni niti pomislil na to, da bi najprej odpravil obstoječe strukture oblasti, ali jih vsaj postavil pod vprašaj. Oblast naj bi po njegovem nauku de-facto odpravila samo sebe.

Tudi Zhuangzijeva kritika družbe se je največkrat nanašala na pojem napredka, ki z vsakim novim dosežkom privede do novih odvisnosti. Tako je grajal vsakršno »razsvetljevanje«, racio in zakone. Vendar so njegove utopične predstave o idealni družbi velko manj konkretne kot Laozijeve. V njegovih delih ne najdemo domala ničesar o ukrepih, s katerimi bi naj bilo mogoče to idealno stanje tudi doseči.

Vendar nam ob tem ostaja tolažba, da je glede na zgodovinske izkušnje morda bolje, če prava utopija resnično ostane utopija; kakor hitro se prične spogledovati z realnostjo, pridobi njen ustvarjalni potencial razsežnosti, ki so lahko tudi uničujoče za vso družbo ... Prav zato so morda najlepše daoistične utopije tiste, ki se svoje utopičnosti zavedajo, zakaj prav zavest o njihovi neuresničljivosti jih v resnici najbolj približa stvarnosti.

Koncept države v Ljudski republiki

Moderna država s kitajskimi posebnostmi

Eden glavnih razlogov za poraz normativne avtoritete, katero je do devetdesetih let prejšnjega stoletja domala brezpogojno uživala Komunistična stranka Kitajske, je zagotovo najti v dejstvu, da so vrednote, ki jih razglaša v sklopu svojih osrednjih ideologij, izgubile vsakršen stik z družbeno realnostjo; nobeden od vladnih ideologov ne zna utemeljiti, na kakšen način naj bi bile vrednote »kolektivizma« ali »služenja ljudstvu«, ki zavzemajo pomembno mesto v t. i. socialistični morali, združljive s pogoji tržne ekonomije in ostre konkurence, ki le-to opredeljuje. Še toliko bolj to velja za koncepta zaščite delavskih pravic in socialne države, ki sta prav tako v ospredju socialističnih vrednot, a ju bomo na spisku prioritetnih ciljev KSK zaman iskali. Te diskrepance so privedle do t. i. vakuuma vrednot, ki se ne odraža zgolj v nereflektiranem potrošništvu in v pomanjkanju kritične refleksije političnih ukrepov in socialnih mehanizmov, temveč tudi v izgubi tradicionalnih identitet. Takšna stanja je Jürgen Habermas poimenoval z izrazom »kriza racionalnosti« (1973, 87), saj do njih prihaja v vsaki družbi, ki se znajde na razpotju med aktualnimi praksami in predpostavkami ideologij, ki so ustrezale preteklim praksam.

V podobnem položaju se je Kitajska znašla tudi na pragu prejšnjega stoletja, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoj prej prvenstveni položaj. Že po opijskih vojnah (1842–1844) se je izkazalo, da je konfucijanska ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še zdaleč ne ustreza več pogojem

nove dobe, katero je opredeljeval tudi ekonomski, politični in idejni stik s kolonialno premočjo zahodnih sil. Sredi 19. stoletja se je – v prvi vrsti kot posledica soočenja z zahodnimi silami – med kitajskimi izobraženci razplamtela debata o modernizaciji kot obdobju transformacije in odcepitve od tradicionalnih političnih, ekonomskih in aksioloških paradigem, ki so dotlej merodajno določale družbeno stvarnost t. i. Cesarstva sredine.

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne[1] in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evro-ameriških socioloških, kulturoloških in filozofskih diskurzih odločilno vplivale na njeno idejno refleksijo, moramo biti pozorni tudi na klasično definicijo, ki jo je osnoval že Hegel, kasneje pa so jo s pomočjo socio-teoretskih predpostavk razvijali tako Marx, kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki Frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta lingvistični preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo v postmodernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (Habermas 1998, 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od tradicionalnega.

Ko govorimo o procesih modernizacije na Kitajskem, moramo seveda vedeti, da gre pri tem za vrsto zaporednih, po več desetletij trajajočih faz, ki so bile – vsaka na svoj način – povezane bodisi s specifiko kitajske tradicije, bodisi s problemi sprejemanja in transformiranja »ne-

1 Ker gre pri terminu »moderna«, ki v splošnem označuje obdobje tovrstne družbene transformacije, za pojem, ki se je razvil v sklopih evro-ameriških teorij, se definicija »splošnih« teoretskih razvojev v tem okviru (spet enkrat) nanaša na teoretske razvoje t. i. zahoda. Pri tem pa vendarle velja opozoriti na dejstvo, da tukaj ne razpravljamo o obdobju moderne v smislu konkretnega, zaključenega obdobja t. i. »klasične moderne«, tj. zahodnega »novega veka«, temveč o obdobju moderne kot o procesu splošne socialne transformacije oziroma družbenega preporoda, povezanega z določenimi, karakteristilčnimi pogoji, ki narekujejo modernizacijo (denimo razsvetljenstvo oziroma dominantna vloga razuma na idejnem ali industrializacija na ekonomskem področju). Ta era je zaznamovana s procesi, ki so se v različnih kulturnih okoljih oziroma tradicijah odvijali na različne načine, vendar vselej v povezavi s transformacijo specifičnih pogojev tradicionalnih družb.

kitajskih« oblik proizvodnje in reprodukcije ter življenjskih stilov. Če torej poskušamo zgoraj orisana teoretska izhodišča prenesti na refleksijo obdobja »moderne« in aksiomov »modernizacije« na Kitajskem, moramo biti pri tem pozorni na naslednje posebnosti:

1. Tako sama modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa, kot tudi njena teoretska refleksija je na Kitajskem od vsega začetka potekala v znamenju soočanja z vdorom zahodne vojaške in tehnološke premoči; zato ni slučaj, da so postali tako zahodna tehnika, kot tudi zahodni politični sistemi in zahodna kultura neke vrste referenčni okvir za modernizacijo Kitajske (Geist 1996, 13).
2. Iz tega sledi, da je ta teoretska refleksija opredeljena z izenačitvijo tradicije z lastno, moderne pa z zahodno kulturo.
3. Zgodovinsko gledano, se je debata modernizacije na Kitajskem odvijala v okviru klasične kitajske diskurzivne metodologije, opredeljene s tradicionalnimi binarnimi kategorijami: v kontekstu modernizacije so kitajski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja poskušali razjasniti razmerje med modernostjo (zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence (ti 體)« in »funkcije (yong 用)«. V 19. stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal Zhang Zhidongov slogan

   中學為體, 西學為用.

   Esenca /ti/ naj bo kitajska, uporabnost /yong/ pa zahodna (Rošker 2008, 96).

V tem lahko vidimo poskus ohranitve kitajske tradicije kljub modernizaciji, ki je razumljena izključno kot prevzemanje zahodne tehnologije in uprave. Sodobni teoretik Li Zehou je v 20. stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije (ibid., 179); zanj je lahko modernizacija namreč samo transformacija esence v smislu splošne družbene zavesti, proizvodnih načinov in življenjskih stilov.

1. Notranja logika tradicionalne kitajske družbe je bila intrasistemska (Moritz 1993, 60) v smislu prioritetnega zagotavljanja stabilnosti in centriranosti družbenih skupnosti. Pri tem služi preteklost vseskozi kot osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in kot neke vrste kažipot za prihodnost (ibid., 61).

2. Razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esencialna predpostavka modernizacije, svojega dinamičnega in modifikacijskega potenciala zato v največji meri ni črpalo iz ustreznih osnov lastne idejne zgodovine, temveč iz prevzemanja zahodnih racionalnih tradicij.

Modernizacija, opredeljena z zgoraj omenjenimi specifičnimi značilnostmi, na Kitajskem torej ni predstavljala nekakšnega »naravnega« procesa (Luo 2008, 1) oziroma procesa, ki bi bil opredeljen zgolj z notranjo dinamiko avtohtonega razvoja kitajske družbe kot take, temveč se je v 19. stoletju pokazala kot nujna potreba po radikalnih spremembah obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki nikakor ni več ustrezal pogojem in zahtevam aktualne dobe. Pri tem ne moremo mimo dejstva, da so procesom modernizacije na Kitajskem botrovali stiki s tujino; v tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – vsekakor merodajno opredelila te procese. Seveda je po drugi strani jasno dejstvo, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena tudi z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa[2] in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenovo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

Kar je za našo razpravo pomembno, je dejstvo, da so ti viri preživeli vse do danes, četudi niso imeli več vloge osrednjih ideologij. V zadnjem stoletju smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, katere je vlak modernosti navidezno že povozil in jih odvrgel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje

2 Tukaj velja vsekakor ponovno opozoriti na dejstvo, da se evropocentični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravnajo po zahodnih paradigmah družbenih razvojev. Iz tovrstnih diskurzov je izhajal logičen sklep, da naj bi na Kitajskem nikoli ne prišlo do industrijske revolucije zaradi tega, ker njena proizvodnja in tehnologija, ki je bila pri njej uporabljena, nikoli ni dosegla stopnje razvoja, potrebne v ta namen. Vendar so raziskave, ki so privedle do v sinologiji precej znane teorije z imenom »zametki kapitalizma na Kitajskem« (Zhongguo zibenzhuyi mengya) jasno pokazale, da so bila proizvodna sredstva (proizvodna tehnologija) na Kitajskem že v 12. stoletju na dovolj visoki stopnji za začetek industrijske revolucije. Do nje pa seveda ni prišlo zaradi tega, ker ustroj in sestava tradicionalno kitajskega politično-ekonomskega sistema tovrstnega transferja ni omogočala – med drugim tudi za to ne, ker Kitajska – za razliko od Evrope – takrat ni bila soočena z ekonomsko krizo.

modernosti, temveč se dogaja pod njenim praporom. Tako moderni kitajski teoretiki nikoli niso zagovarjali vrnitve v pred-moderno obdobje. Tudi današnji akademiki v globalizaciji ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno historizacijo (Dirlik 2001, 17) v smislu usklajevanja tradicije s sedanjostjo, v kateri imata prosto tako modernizacija, kot tudi globalizacija.

Konfucianizem pod krinko komunistične ideologije

Ortodoksno komunistična vlada je že kmalu po ustanovitvi L. R. Kitajske pričela iskati pot usklajevanja tradicionalnih vrednot s socialistično ideologijo. Pri tem se je opirala predvsem na splošno razširjen kitajski čut pripadnosti k lastni skupnosti. Najvišja oblika te skupnosti naj bi seveda bila država, katere vseobsežna prisotnost je v najradikalnejših obdobjih »permanentne revolucije« pronicala vse do temeljnih plasti kitajske družbe. To je seveda večkrat privedlo do izredno represivnih oblik »uresničevanja« komunističnega ideala o premostitvi vseh meja med osebno in politično sfero. Družina kot temeljna celica družbe je v teh razgibanih desetletjih igrala različne vloge, vselej pač glede na potrebe trenutne politične linije. Včasih je bila trdna, konfucijansko (seveda pod krinko socialistične morale) urejena družina opevana kot temelj močne socialistične države, drugič posebej v času t. i. »velike proletarske kulturne revolucije« (Zichan jieji wenhua da geming 資產階級文化大革命), pa naj bi jo bilo zopet potrebno iztrebiti kot nosilko »fevdalističnih« in zatiralskih hierarhij, ter s tem napraviti prostor komunističnim strukturam nove družbe in njenega novega človeka.

Tudi gospodarska politika L. R. Kitajske je bila pod Mao Zedongom vselej podrejena temu cilju. Spremembe v gospodarskem ustroju države naj bi Kitajsko privedle do komunistične družbe. Te spremembe so temeljile na različnih ideologijah, ki so se izoblikovale v procesu frakcijskih bojev med ortodoksno in pragmatično usmerjenimi predstavniki vladajoče komunistične birokracije.

Čeprav so vsi pripadniki birokratske oligarhije seveda uživali takšne materialne in politične privilegije, o katerih navadno ljudstvo še sanjati ni moglo, pa je morda temeljna razlika med predstavniki levega, radikalnejšega in desnega, zmernejšega krila znotraj komunistične stranke v tem, da so prvi precej manj upoštevali stvarne ekonomske analize in da so poskušali vztrajati pri revolucionarnih ciljih, ki naj bi Kitajsko privedli v družbo, kjer ni socialnih razlik, materialne bede, a tudi ne pritiskov potrošništva in racionalizirane storilnosti, kakršni so značilni za

večino kapitalističnih držav. Mao Zedong je vselej zastopal mnenje, da je med ljudstvom potrebno ohranjati in negovati revolucionarno »duhovno moč«, ki naj bi izhajala iz »pravilnih idej«. Le-te pa so po njegovem edini duhovni potencial, ki se lahko, če ga ljudstvo resnično osvoji, materializira in tako dejansko spremeni celotni ustroj družbene stvarnosti. Sicer pa so ideologije posameznih kampanj izpolnjevale zlasti funkcijo orodja v boju za oblast znotraj partijskega vrha. Sodobna Kitajska ni samo pod bremenom neprestanih gospodarskih kriz in reform stokajoča dežela t. i. »tretjega sveta« na poti neizbežne integracije v okvir postindustrijskega svetovnega trga. Po manjših mestih, trgih in vaseh je prvotni družbeni ustroj z vsemi pritiski socialnega nadzora, pa tudi z relativno usklajenostjo potreb in njihove zadovoljitve (tako v materialnem, kot tudi v psihičnem smislu) kljub epohalnim spremembam novodobne Kitajske ostal v svojem bistvu še neokrnjen. Drugače pa je po velikih mestih, kjer so vplivi zahodne civilizacije in z njimi povezane spremembe tako v življenjskem ritmu vsakega posameznika, kot tudi v njihovem dojemanju sveta, iz dneva v dan vidnejši. Iste spremembe povzročajo razkroj tradicionalnih vrednot in načina življenja tudi v krajih, ki se v zadnjih letih lahko »pohvalijo« z eksplozivnim razvojem množičnega turizma. Prebivalstvu velemest in turističnih krajev je namreč često skupna izkoreninjenost, ta žalostna lastnost, ki je plod spreminjanja tradicionalnih družbenih ustrojev zaradi vpliva zahodnih gospodarskih teženj in razvoja. Ob tovrstni izgubi lastne kulture in njenih vrednot pa se ti ljudje le redko lahko pohvalijo tudi s temelji kakršne koli ponotranjene kulture zunaj kitajskega izvora. Nekaj osnovnih prvin tovrstne »uglajenosti« lahko najdemo kvečjemu pri redkih družinah intelektualcev in pri nekaterih predstavnikih novega meščanstva. To tragiko izkoreninjenosti prebivalcev tistih območij, kjer prihaja do neposrednega stika z zahodnim kapitalom v vseh njegovih pojavnih oblikah, lahko opazimo v večini dežel t. i. tretjega sveta. Vendar pa je za Kitajsko, ki je resnično, in to v prav vsakem pogledu, dežela ogromnih dimenzij, vsaj zaenkrat še mogoče reči, da sloji »izkoreninjenega« prebivalstva nikakor niso merodajni za kakršno koli sodbo o dejanskih odnosih in načinu življenja samih Kitajcev in Kitajk. Zakaj kljub dejstvu, da so ravno ti sloji zunanjim opazovalcem najbolj vidni, nikakor ne smemo pozabiti, da ogromna večina ljudi še vedno živi na podeželju, ki je priložnostnemu obiskovalcu težko dostopno in večkrat tudi nemikavno. Velika družina je tam še vedno temelj družbenega ustroja. Močan občutek pripadnosti lastni družini in zavest o organski povezanosti s skupnostjo sta

povsod prisotna. Težnja k oblikovanju klasične, »nuklearne« meščanske družine, ki predstavlja sociološko osnovo industrializirane družbe, se na kitajskem podeželju le trudoma in zelo počasi uveljavlja. Zato tega modela družine kljub vse bolj množični propagandi vladnih krogov vsaj zaenkrat še ne moremo prištevati med družbeno relevante dejavnike kitajske stvarnosti. Še slabše pa kaže za splošno uveljavitev zavesti o individualnosti posameznika. Pojem individuuma je zlasti med mestno mladino in sodobnimi izobraženci sicer zelo v modi, vendar pa za njegov realni nastanek in obstoj manjkajo skoraj vsi družbeni, psihološki, politični in celo gospodarski pogoji. Zato imajo celo tisti »moderni« Kitajci, ki naj bi bili nosilci družbenega razvoja v zahodnem smislu in ki najbolj goreče hrepene po dopustitvi svobode in možnosti pobude posameznika, največkrat zelo malo konkretnih predstav o dejanski vsebini svojih želja.

Za temi abstraktnimi vrednotami torej največkrat zaman iščemo izdelane politične teorije. Za pragmatične Kitajce pomenita ta pojma, kot rečeno, simboličen izraz nezadovoljstva s pritiskom nekaterih tradicionalnih prvin, ki se skrivajo pod masko »komunistične« ideologije in njene terminologije. Te prvine so bistvene za nemoteno delovanje kitajske družbe in jih je zato mogoče opazovati na vseh področjih vsakdanjega življenja. Najjasnejši izraz pa seveda najdejo v metodah delovanja same vlade, ne glede na to, kakšno dejansko politiko ta ravno zastopa. Zato so najpomembnejše zahteve vseh opozicijskih gibanj novodobne Kitajske ostale v bistvu enake, čeprav so bile naperjene proti zelo različnim političnim usmeritvam.

Ideje svobode in demokracije, zaradi katerih je bilo na trgu Nebeškega miru zverinsko umorjenih na tisoče mladih in nedolžnih življenj, so, kot rečeno, ogromni večini kitajskega naroda še vedno popolnoma tuje. Istovetenje lastne osebnosti s širšo skupnostjo, ki tvori temelj in poglavitni cilj kitajske socializacije, so oblastniki seveda vselej znali obrniti v svojo korist. Zato se država vendar ne kot skupek abstraktnih inštitucij, ampak v osebi soseda Zhanga, ki je slučajno partijski sekretar tvoje delovne enote, ali pa v osebi tetke Lin, ki je kader za družinska vprašanja v tvoji ulici lahko vmeša tudi v najbolj osebna in najintimnejša področja življenja vsakega posameznika. Tovrstna socialna kontrola, v kateri mnogi vidijo predvsem zunanji izraz diktature komunističnega državnega aparata, v svojem bistvu izhaja iz veliko bolj globokih korenin kitajske družbe. Vseobsegajoči nadzor posameznikov predstavlja enega od tradicionalnih temeljev omenjenega organsko univerzalističnega sistema, drugo, iz konfucijansko-legalističnega despotizma porojeno, plat

tiste medalje, ki ljudem nudi občutek harmonične povezanosti z naravo in družbo.

Despotizem in politična opozicija – nevaren konec tisočletja

Neposlušnost in kritično razmišljanje o obstoječi družbi ne sodita ravno k bistvenim vrlinam starokitajske tradicije. Do obsežnejših uporov je v tradicionalni Kitajski prihajalo vselej šele v trenutku, ko se je gospodarska kriza zaostrila do takšne stopnje, da je bila ogrožena eksistenca širših družbenih krogov. Ti tradicionalni upori poleg tega nikoli niso izhajali iz ideologij, ki bi na kakršen koli način prevpraševali smisel ali pravičnost obstoječega družbenega in političnega sistema. Zato so največkrat privedli samo do konca trenutne, in hkrati do začetka nove dinastije. Pojem političnega subjekta in z njim povezana težnja po samoodločbi posameznika je miselnost, ki je na Kitajsko prišla šele konec 19. in v začetku 20. stoletja in sicer v sklopu splošnega, predvsem ekonomsko pogojenega odpiranja te dežele zahodnemu svetu. Tak, v bistvu evropski način političnega mišljenja je torej pomenil eno od pojavnih oblik in posledic zahodnega kapitala, s katerim se je Kitajska prvič soočila ravno v tej dobi.

Medtem ko ogromna večina kitajskega prebivalstva, predvsem kitajski kmetje, vse do danes niti ne sluti poduhovljenosti in veličastne širine takšne politične filozofije, ki ima le malo neposredne povezave s popolnoma neabstraktno dnevno skodelo riža, pa so se zanjo že v začetku tega stoletja navdušili t. i. »novi intelektualci«. To so bili študentje in akademiki, ki so se šolali v tujini ali pa v eni od takrat nastalih kitajskih univerz zahodnega tipa. Ti, po zahodnih merilih izobraženi študentje in študentke so kritično razmišljali o družbenih razmerah in v sklopu t. i. »gibanja 4. maja« leta 1919 prvič nastopili tudi na prizorišču javnega življenja kot samostojen politični subjekt. Ta obsežni protest predstavlja na Kitajskem prvi mejnik intelektualne revolucije v smislu duhovnega in družbenega odpiranja zahodnemu svetu. Takratne demonstracije, ki so se iz Pekinga kmalu razširile na večino večjih mest, so zahtevale razdor »fevdalistične« konfucijanske tradicije. Takrat je mlada Kitajska prvič in na ves glas zavpila po »svobodi in demokraciji«. Ta, kitajski tradiciji popolnoma tuja pojma sta pomenila negacijo okostenelih hierarhičnih struktur gerokratske oblasti, pritiskov preživele morale in konfucijanskega sistema vrednot, ki je vnaprej zatiral vsakršno lastno pobudo posameznika, posebej pa mladine.

Zato ni čudno, da so množice demonstrantov, ki so se spomladi leta 1989, v tistih dnevih in tednih, ki bodo ostali za vselej s krvjo zapisani v zgodovini kitajskih bolečin, zbrale na pekinških ulicah, med drugim poudarjale svojo duhovno povezanost z revolucionarno tradicijo četrtomajskega gibanja, katerega simbolični pomen se je ohranil vse do danes.

Kljub vsemu pa nezadovoljstvo v zadnjih letih ne narašča samo med kritično mislečo mladino, temveč tudi v širših krogih prebivalstva. Družbo razjeda čedalje globlji prepad med majavo, v naglici postavljeno novogradnjo socialnega preustroja in na vseh koncih in krajih razpadajočo mrežo prej centralno organiziranega nadzora nad gospodarskim in političnim življenjem.

Inflacija in brezposelnost neustavljivo naraščata, obubožani kmetje so na brezupnem lovu za zaslužkom množično preplavili mesta, povprečni realni dohodek, ki je bil v letih začetkov reformske politike od 1978 do 1987 narastel za skoraj 133 %, pa se je odtlej letno spet znižal za 10 %.

Medtem ko so ljudske množice še januarja 1987 svarilno in karajoče zrle na prve obsežnejše povojne študentske demonstracije, je bil čas že dobri dve leti kasneje dovolj zrel, da se je jeziček na tehtnici javnega mnenja pri t. i. »pekinški pomladi« leta 1989 prevesil v korist demonstrantov. Ker se notranje razcepljena vlada ni mogla dovolj hitro zediniti, da bi lahko, kot ponavadi, hitro in učinkovito v kali zatrla »nemire« mladih nezadovoljnežev, je evforija uporništva kaj kmalu preplavila meje ozkega, samo študentskega gibanja. Mlada, dinamična generacija partijskih kadrov je zahtevala bolj odprt politični oder poleg novinarjev, ki so množično demonstrirali za pravico do svobodnega izražanja. Pridne gospodinje in čokati kmetje so javno razglašali svoje nezadovoljstvo nad katastrofalnim gospodarskim položajem. Študentje in mladi lastniki novih, majhnih zasebnih podjetij, ki so še pred nekaj meseci iz obojestranskega ljubosumja drug drugim razbijali nosove, pa so vzneseno, z roko v roki korakali po trgu Nebeškega miru, neločljivo združeni v strastni harmoniji uporništva. Vsi pa so bili bolj ali manj odločeni, da si bodo z nenasilnimi demonstracijami priborili zmago, četudi je bilo le malokateremu udeležencu popolnoma jasno, kaj naj bi ta zmaga čisto konkretno tudi pomenila.

Kajti demonstracije »pekinške pomladi« leta 1989 so glede na svojo gigantsko množičnost zdaleč prekosile vsa prejšnja opozicijska gibanja povojne Kitajske. Kljub temu pa vse demonstracije v zgodovini Ljudske republike povezuje nekaj bistvenih skupnih značilnosti. Vsa ta gibanja

so bila močno čustveno obarvana in spontana. Poleg tega jim je skupno tudi splošno pomanjkanje konkretnih političnih programov. Takšna gibanja le redko temeljijo na razumskem poudarku, še redkeje na izdelani ideologiji. Odlikujejo pa se tudi z določeno stopnjo lastne notranje dinamike, ki povzroči, da kar na lepem popusti tisti duhovni ventil, pod katerim sta se že dalj časa kopičila in grmadila nezadovoljstvo in gnev. Bolj, ko se je širila številčna razsežnost takšnih gibanj, bolj brezoblične in neotipljive so postajale njihove zahteve. Njihov skupni imenovalec pa se je vselej našel v zahtevi po »svobodi in demokraciji«, torej v tradicionalnem hrepenenju četrtomajskega gibanja.

Tako so demonstracije ob pogrebu priljubljenega liberalnega politika Zhou Enlaia pomenile upor proti »ultralevičarski« politiki »tolpe štirih«. Zanimivo je tudi, da je bil Deng Xiaoping malo po tistem, ko so ga bili po končani kulturni revoluciji politično rehabilitirali, osumljen skrivne podpore tem demonstracijam in so ga zato po njihovi zadušitvi ponovno odstavili s položaja. Že nekaj mesecev kasneje je umrl Mao Zedong in »tolpa štirih« je bila ob oblast. Deng se je že leta 1987 ponovno pojavil v vladnih krogih. T. i. »demokratično gibanje«, do katerega je prišlo leto dni kasneje, pa mu je hote ali nehote pomagalo utrditi položaj. Ko pa je »demokratično gibanje« zadostilo vlogi, ki je bila Deng Xiaopingu koristna, in je začelo groziti, da se bo razrastlo čez vse dovoljene meje, je prav Deng sam poskrbel za njegovo zadušitev. V posredni zvezi s temi dogodki je prišlo leta 1983 v okviru kampanje proti »duhovnemu onesnaženju« do obsežne čistke, v kateri je umrlo več kot 10.000 ljudi.

Že tri leta kasneje, torej pozimi leta 1986/87, pa je prišlo v okviru študentskih demonstracij do prvega opozicijskega gibanja, naperjenega že proti nepravilnostim in pomanjkljivostim nove reformske politike ... Zadušitve tega gibanja in tej sledeče »kampanje proti buržuazni liberalizaciji« pa študentska populacija Dengu nikoli ni povsem oprostila.

Vse to pa kaže še na eno skupno značilnost vseh povojnih opozicijskih gibanj na Kitajskem. Vsa so bila namreč bolj ali manj nasilno zadušena. Namesto v »svobodo in demokracijo« pa so vselej privedla v neposredne zaostritve političnega položaja. Vendar še nikoli poprej ni prišlo do tako grozovitega pokola nenasilnih demonstrantov in demonstrantk, kot prav ob zadušitvi »nemirov« spomladi leta 1989. To zadnje sredstvo, s katerim so oblastniki hoteli nasilno utišati mogočno manifestacijo vseljudskega uporniškega hrepenenja, pa je v bistvu samo razgalilo bedo in nemoč trenutne kitajske vlade. Po četrtojunijskih dogodkih, po tem krvavem zločinu nad nedolžnim idealizmom, je postalo celo

mnogim od najstarejših in najbolj tradicionalno nastrojenim občanom jasno, da je Deng Xiaopingova vladavina za vselej in neizbrisno izgubila »nebeški mandat«, to starokitajsko etično pravico do najvišje, cesarske oblasti.

Vendar je ljudstvo starodavnega »cesarstva Sredine« prvič v zgodovini Ljudske republike okusilo nalezljivo slast množičnega izraza politične volje. Te dragocene izkušnje pa ne bo moč izbrisati z nobenim krvavim obračunom. Ostala bo živa v kitajski duši, mogočna kot marmornata gora v panorami ciklične zgodovine.

Preporod konfucijanstva in ambivalnentnost pojma harmonije

Po ekonomski liberalizaciji, ki je opredeljevala Kitajsko od zgodnjih osemdesetih let prejšnjega stoletja naprej in se je pričela z novo politiko Deng Xiaopinga, se je v prevladujočih ideologijah razmerje med državo in posameznikom pričelo postopoma spreminjati.

Ideja »harmonične družbe« predstavlja enega osrednjih elementov aktualne ideologije v L. R. Kitajski. Četudi se koncept harmonije, ki služi kot osnova te ideje, pogosto eksplicitno označi kot izhajajoč iz konfucijanske miselnosti, pa so v L. R. Kitajski diskurzi modernega konfucijanstva ponovno prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija, kot tudi celotna konfucijanska tradicija, predmet številnih vladnih kritik. Konfucij (in njegov nauk) sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, katera naj bi ščitila zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrtomajskih kulturnih preobratov[1] in v luči marksističnih teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

Te kritike so dosegle vrhunec s kampanjo »Kritizirajmo Lina, kritizirajmo Konfucija« (批林批孔 pi Lin pi Kong), ki je sledila Lin Biaovi smrti v letalski nesreči leta 1971. »Konfucij in njegova misel sta bila

1 V svojem članku z naslovom *Kako razumeti slogan »Zaprimo konfucijansko prodajalno«* je Zhang Yixing zapisal: »Slogan 'četrtomajske' kulturne revolucije, ki se glasi 'Zaprimo konfucijanske prodajalne', daje vtis, kot da bi predstavniki četrtomajskega gibanja v celoti nasprotovali konfucijanski miselnosti in tradicionalni kulturi« (Zhang 2004, 1) (»五四«新文化运动中»打倒孔家店«这一著名口号给人的印象，似乎是»五四«那批代表人物都是全盘否定儒家思想和传统文化的).

v tej kampanji razumljena kot prototip reakcionarnosti in tradicionalizma, četudi je bila kampanja naperjena proti (že umrlemu) Lin Biaotu in proti zmernemu politiku Zhou Enlaiju« (Motoh 2009, 91).

A že slabi dve desetletji zatem se je ta kritika – za mnoge poznavalce povsem nepričakovano – sprevrgla v svoje nasprotje. Kot izpostavlja Helena Motoh (ibid.), se je eno prvih znamenj tega preobrata pojavilo v govoru Gu Muja, enega idejnih očetov kitajske modernizacije ob proslavi 2540. obletnice Konfucijevega rojstva (leta 1989). V njem je izpostavil pomen »pravilnega« (beri: popravljenega) odnosa do tradicionalne nacionalne kulture in se zavzel za ponovno oživljanje pozitivnih elementov konfucijanske miselnosti v okviru sintez z zahodnimi idejami. Zavzel se je tudi za to, da bi morala imeti kitajska tradicija znotraj te sinteze prednost pred zahodno (ibid.).

> *Ta »uradni« obrat h konfucijanstvu – sprememba partijske dikcije, ustanavljanje oddelkov in kateder za »nacionalne študije«*[2] *ter ustanovitev mreže »Konfucijevih inštitutov« – pa, kot v svoji knjigi China's New Confucianism analizira Daniel A. Bell (Bell 2008), nikakor ni ostal omejen le na deklarativne žanre političnega vrha, temveč so se h konfucijanstvu zatekli tudi številni intelektualci, da bi jim pomagalo osmisliti (tradicionalne) družbene prakse in da bi s pomočjo konfucijanstva lahko našli načine reševanja težavnega socialnega in političnega položaja, v kakršnem se je znašla Kitajska* (ibid.).

Pri tem velja omeniti tudi vrsto sorodnih pojavov (ibid.), kakršen je na primer fenomen populističnih knjižnih uspešnic Yu Dan 于丹, profesorice pekinške Univerze Renmin, v katerih je Konfucijeve Razprave (Lunyu 論語) interpretirala kot nekakšne priročnike za osebno rast, vpisne statistike fakultet, ki pričajo o tem, da imajo profesorji »konfucijanskih« predmetov nabito polne predavalnice, ter novo modo ustanavljanja zasebnih šol, ki nudijo študij konfucijanskih klasikov za vsakogar – od otrok in mladine pa vse do sodobnih poslovnežev. Številni teoretiki si prizadevajo za rehabilitacijo konfucijanstva tudi na ravni njegovega razmerja do kitajske modernizacije:

> 尊重孔子，在传统的边际上持续地创新，这样的现代化，才是保持国民共同体之主体性的现代化.
>
> *Šele na osnovi spoštovanja Konfucija in ustvarjalne nadgradnje njegove tradicije lahko vodi k modernizaciji, ki bo znala ohraniti subjektnost posameznika znotraj celovitosti naroda* (Qiu 2011, 1).

2 Nacionalne študije: Guo xue 國學. Dandanes je na Kitajskem govor celo o tako imenovani »vročici nacionalnih študij« (guo xue re 國學熱).

V zadnjih letih pa se v konfucijanskem nauku poudarja predvsem njegov pozitivni doprinos k idejam »harmonične družbe«.

> 儒家思想的创立及其发展，对一个社会的和谐稳定，对一个大国的统一治理，对人们的思想行为的规范和调整，确实产生过巨大而深远的影响。可以说，儒家思想从其社会目的性来看，是一种促使社会和谐、稳定发展的思想，对当前社会主义和谐社会的构建也许有一些借鉴和启发.
>
> *Nastanek in razvoj konfucijanske miselnosti je imel dejansko daljnosežen in ogromen pomen za stabilnost in harmoničnost družbe, za enotno vodenje velike države, ter za urejanje in prilagajanje miselnosti ljudi. Če se nanjo ozremo z vidika njenih družbenih ciljev, lahko trdimo, da konfucijanska miselnost pospešuje harmonijo in stabilen razvoj, in da lahko po vsej verjetnosti predstavlja vzor in inspiracijo za izgradnjo sodobne socialistične harmonične družbe* (Wang 2012, 2).

To seveda niti slučajno ni slučaj, saj sodi koncept »harmonične družbe« (和諧社會 hexie shehui), katere idejno jedro naj bi vsebovala že izvorna konfucijanska miselnost, k osrednjim elementom sodobnega ideološkega aparata v L. R. Kitajski. Leta 2005 je kitajski predsednik Hu Jintao 胡錦濤 javno objavil uvedbo politike »harmonične družbe«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila vsaj deloma plod prvih negativnih posledic rapidne ekonomske liberalizacije, katero je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. Hu je od svojih predhodnikov nasledil vse bolj razslojeno družbo. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v vse večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični nezaposlenosti in strukturni revščini ter v vse večjih ekoloških problemih, ki so pestile državo.

> *Hujevo idejo o harmonični družbi (oziroma o harmoničnem svetu) je vzpodbudila potreba po ponovnem razmisleku o politiki. Kitajska mora prilagoditi svoj odnos do nje; tako v pogledu zunanje, kot tudi v pogledu notranje politike mora država prevzeti aktivnejšo vlogo, če hoče soustvarjati svojo lastno usodo. »Razvoj znanosti« (kexuefazhan guan) in »harmonična družba« služita kot orodje, ki nudi Hujevemu domačemu občinstvu nove razvojne cilje. »Harmonični svet« je pokazatelj dejstva, da se Kitajska v danem trenutku premika na novo stopnjo razvoja. Ta nova mentaliteta in ta nov pristop – s katerim Kitajska končno »odhaja v svet«, sta tri desetletja po pričetku*

njene »politike odprtih vrat« nadvse uporabna tako za kitajsko notranjo, kot tudi za njeno zunanjo politiko. (Zheng in Tok 2007, 2)[3]

Četudi je bil koncept harmonične družbe kasneje, v poročilih 17. Kongresa Komunistične stranke Kitajske nekoliko zasenčen, kajti v novih amandmajih k ustavi stranke se je kot osrednji cilj pogosteje pojavljal zgoraj omenjeni slogan »znanstvenega razvoja« (kexue fazhan 科學發展), predstavlja »izgradnja harmonične družbe« (hexie shehui jianshe 和諧社會建設) še danes eno pomembnih načel celinske vlade. Uporabljen je bil celo v novi reformi kitajske zakonodaje; povezava med harmonijo in zakonodajo je namreč pogosto izpostavljena tudi v kitajskih akademskih člankih, ki obravnavajo implikacije načrtovane harmonične družbe:

以儒家文化为主导的中国古代社会，在建立法律制度和司法体系时，凸显儒家中庸之道所追求的«礼之用、和为贵、先王之道斯为美«的思想理念。«和为贵«既是古代中华文化的核心，也是中国古代法制观的终极价值取向。当代，我们重新提出了«创建和谐社会«的构想，并赋予了«和谐«二字新的内涵… 然而，现代和谐社会的基础是法治，其内涵包括法律、民智、公平、正义。和谐社会所倡导的是人类生活的安定有序、诚信友爱、协调发展，所追求的是人与自然互相融合，健康持续的发展。因此，一个和谐的现代社会必定首先是一个法治社会.

Antična kitajska družba, v kateri je prevladovala konfucijanska kultura, je v času izgradnje zakonodajnega in pravnega sistema izpostavila idejne koncepte »uporabe obrednosti, spoštovanja harmonije in upoštevanja metod starodavnih vladarjev«, za katere se je zavzemalo konfucijanstvo v svoji metodi »Poti sredine«. »Spoštovanje harmonije« predstavlja jedro antične kitajske kulture in hkrati osnovno vrednostno tendenco, na kateri sloni antični kitajski koncept pravnega sistema. Dandanes smo ponovno izpostavili idejni konstrukt »izgradnje harmonične družbe« in pri tem poudarili njeno vsebino, ki je osnovana na besedi »harmonija« … Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajeni razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in

3 Izvirnik: The need for a policy rethink spurred Hu's »harmonious society/world« idea. China now needs to adjust its attitude: a more proactive role is now necessary if the country is to shape its own destiny, both internally and externally. »Scientific development« (kexue fazhanguan) and »harmonious society« serve to provide Hu's domestic audience with new developmental objectives; »harmonious world« sends the signal that China is now moving into a new stage of development. This new mentality and approach – China finally »going out« – is applicable to both China's domestic and foreign policies, three decades into its »open door« policy.

narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno potrebno najprej vzpostaviti pravno družbo (Zhou 2010, 285).

Kot izpostavljata Leila Choukrone in Antoine Garapon, se je prav v debatah, ki se odvijajo okrog vprašanja te povezave, najjasneje pokazalo, da služi koncept harmonije v tem kontekstu predvsem kot inštrument disciplineiranja prebivalcev:

Ta teoretski okvir spreminja zakon v disciplinatorni princip, ki je služi konstrukciji družbene morale. Če je pravo razumljeno kot inštrument legitimizacije oblasti, ostaja implicitno, a v prvi vrsti podrejeno vzdržljivosti režima ... Glede na trenutno stanje stvari je harmonija bistvenega pomena tudi za Komunistično stranko, ki si na vsak način želi ohraniti svojo oblast nad celotno državo. (Choukrone in Garapon 2007, 3)[4]

V svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj po harmonični družbi objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika *People's Daily*, je Xiao Zhuoji, profesor na Oddelku za ekonomijo Pekinške univerze in podpredsednik Komiteja za družbene in pravne zadeve Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva, med drugim zapisal: »In poleg tega bomo zatrli najrazličnejše družbene bolezni, ki so gnojna bula harmonične družbe, in jih je zato treba odpraviti.« (Xiao 2007, 2)[5]

Tudi v akademskih člankih pogosto naletimo na odstavke, ki v kontekstu harmonične družbe poudarjajo pomen discipline in samo-restrikcije ter »pravilnega« odnosa do nadrejenih in skupnosti. Kot poudarja Li Ning, se lahko tovrstne prvine pridobijo samo na osnovi »harmoničnega stanja duha«:

所谓和谐心态,就是指社会成员能够正确面对社会现实,能够正确对待自己、他人和社会,具有乐观向上、积极进取、豁达平和的心理状态.

Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravilnega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravilen način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno. (Li 2010, 9)

4 Izvirnik: This theoretical framework turns law into a disciplinary principle dedicated to society's moral construction. If law is seen as an instrument for legitimizing power, it remains implicitly but primarily subordinate to the regime's durability... Thus, at the current juncture, »harmony« is also essential for a Party concerned over retaining its grip on the country.

5 Izvirnik: In addition, we will crack down on various social ills, which are a poisonous tumour in a harmonious society and must be eliminated.

Leila Choukrone in Antoine Garapon (2007, 3) sta izpostavili, da služi ideja harmoničnosti kot ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje, ki se uporablja kot orodje discipliniranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja vladajočega režima. Zato služi harmonija (kot domnevno esencialni del konfucijanskega nauka) tudi kot simbol takšnega Konfucija, ki je predstavljal in razširjal »pravilno« moralo, katera naj bi se kazala v podrejenosti posameznika »višjim« družbenim ciljem in v brezpogojni poslušnosti nadrejenim.

Koncept harmonije v besedilih klasičnega konfucijanstva

Četudi se v publikacijah L. R. Kitajske, ki so namenjene širitvi ideje harmonične družbe, pogosto omenja Konfucij ali konfucijanstvo kot temelj tega koncepta, pa spominjajo tovrstne konotacije koncepta harmonije na prvi pogled veliko bolj na diskurze legalistične, kot izvorno konfucijanske struje. Kljub temu ne gre prezreti dejstva, da je bila normativna funkcija »pravilnosti« (zheng) in primernosti, ki se kaže skozi izvajanje obredov (li 裡), pomemben element, ki je (poleg hierarhičnega ustroja družbe) v Dong Zhongshujevi reformi predstavljal dobro izhodišče za inkorporacijo legalističnih prvin v idejno ogrodje izvornega konfucijanstva. Za ponazoritev tega problema si lahko nekoliko podrobneje ogledamo pomenske konotacije koncepta harmonije (ali harmonizacije)[6] v kontekstu klasičnih besedil.

Konfucij je v svojih Razpravah (Lunyu 論語) sicer izrecno poudarjal razliko med enakostjo (in s tem uniformiranostjo, (tong 同) na eni, ter harmonijo oziroma harmonizacijo (he 和) na drugi strani, pri čemer je prvemu konceptu nasprotoval, drugega pa zagovarjal:

> 君子和而不同，小人同而不和.
>
> *Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so enaki in ne ustvarjajo harmonije.* (Kongzi 2014, *Zi lu*, 23)

6 Li Chenyang (2006, 583) izpostavlja, da je bil antični termin he 和 večinoma uporabljen v glagolski obliki (harmonizacija) oziroma kot izraz, ki označuje sam postopek oziroma proces harmoniziranja (pogosto v smislu uglaševanja). Vendar moramo to stališče nekoliko relativizirati, saj prvič to velja za večino (in tako reko za vse abstraktne) termine klasične kitajščine, kateri lahko nastopajo v različnih besednih funkcijah glede na konkreten kontekst, in drugič najdemo tudi v antičnih delih citate, v katerih je izraz he najbolj smiselno prevesti s samostalnikom harmonija (glej na primer Kongzi 2012a, *Xue er*, 12, 2. stavek, *Li ji* 2012, *Tan gong* I, 59, ali Zhuangzi 2012, *Shan xing*, 1 itd.). Mimogrede, tudi sodobni termin harmonija (hexie 和諧) lahko nastopa tako v pridevniški, kot tudi v samostalniški funkciji.

Idejo o tem, da je različnost predpogoj harmonije (Motoh 2009, 99), najdemo tudi v Konfucijevem klasiku Spomladansko-jesenski letopisi (Chun qiu lu):

> 君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之.
> *Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi to teknilo? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal?* (Kongzi 2012b, *Shao gong ershi nian*, 1)

Večina klasičnih besedil kaže na to, da je namreč harmonija v družbi zgolj projekcija oziroma metafora vzajemne usklajenosti tonov, ki je osnova dobre glasbe.

> 至夫哀樂，自以事會，先邁於心，但因和聲，以自顯發.
> *Kar se tiče žalosti in radosti, nastanejo ta čustva zaradi dogodkov, ki jih doživljamo; kot taka so že vnaprej vsebovana v človeški zavesti. Harmonična usklajenost zvokov in tonov povzroči samo, da se ta (že obstoječa) čustva, izrazijo in sprostijo.* (Ji 1962, 204)

Poglavje *O glasbi* (*Yue ji* 樂記) je pomemben del osrednjega konfucijanskega klasika *Knjiga obredov* (*Li ji* 禮記).[7] Kot vemo, je po klasičnem konfucijanstvu obrednost pomemben element družbenega delovanja, saj vodi ljudi k vzajemni harmonizaciji. Po mnenju klasičnih proto-filozofov, ki naj bi napisali to delo, je bila struktura glasbe sicer umetna struktura, ki jo lahko ustvari zgolj človeška zavest. Že ton je bil po njihovem mnenju kultivirana inačica zvoka, katere ne more ustvariti, niti sprejemati nobena druga vrsta:

> 是故，知聲而不知音者，禽獸是也.
> *Kdor pozna samo zvoke, ne pa tudi tonov, sodi k živalim.* (*Li ji* 2012, *Yue ji*, 5)

V strukturi glasbe so videli zapleteno zaporedje slušno dojemljivih tonalnih in ritmičnih vzorcev in sposobnost njenega ustvarjanja ter sprejemanja je bila zgolj privilegij najbolje izobraženih in najbolj kultiviranih »plemenitnikov«:

> 知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂.

7 Ker je »resnična«, »naravna« oziroma »pravilna« struktura vsega bivajočega po svojem bistvu enotna, lahko človek, ki se preda glasbi in se spoji z njeno notranjo ritmično in tonalno strukturo, doseže svojo izvorno enovitost s strukturo vesoljstva, ki prihaja do izraza v starodavni kitajski frazi »enotnost človeka in narave (tian ren heyi 天人和一)«. Zato nikakor ni slučaj, da predstavlja prav glasba tako pomemben element konfucijanske obrednosti (li 禮).

Kdor pozna tone, a ne razume glasbe, sodi k neizobraženemu, preprostemu ljudstvu. Samo plemenitnik lahko razume glasbo. (*Li ji* 2012, *Yue ji*, 5)

Vsekakor pa so bili sami toni po drugi strani dojeti tudi kot reakcija ljudi na zunanjo stvarnost in njihova struktura je bila primerljiva s strukturo družbe, s socialnim redom. Harmonična glasba je bila torej primerljiva s harmonično družbo:

凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。…是故，治世之音安以樂，其政和.

Vsi toni izhajajo iz človeške zavesti. Ko je ta pretresena zaradi čustev, se oblikuje kot ton … Če so torej toni tistega, ki vodi državo, umirejeni, potem je njegova vlada harmonična. (ibid., 3)

樂者，通倫理者也.

Glasba nas povezuje s strukturo etike (medčloveških odnosov). (ibid., 5)

Zato so obredi pomembna metoda doseganja harmonije med ljudmi:

禮之用，和為貴.

Pri izvajanju obredov je harmonija izjemno pomembna. (Kongzi 2012a, *Xue er*, 12).

Pri tem je pomembno vedeti, da imajo obredi tukaj tudi regulativno funkcijo. Harmonija, ki ni v skladu z obredi, v konfucijanstvu namreč ni primerna in ne predstavlja pozitivne vrednote:

知和而和，不以禮節之，亦不可行也.

Poznati harmonično usklajenost, a hkrati ustvarjati harmonijo brez njene regulacije preko obreda – to se ne sme izvajati! (ibid.)

Tukaj naletimo na izpostavljanje regulativne oziroma normativne funkcije osrednjega konfucijanskega koncepta li. Četudi je glasba, denimo, pomemben del konfucijanskih obredov, pa vsaka glasba še zdaleč ni primerna za ušesa kultiviranih ljudi. Funkcijo ritualnega zlitja narave in kulture, človeka in neba, posameznika in družbe lahko znotraj obrednosti prevzema samo »pravilna«, tj. »vzvišena glasba« (ya yue 雅樂). Podobno je torej tudi s harmonijo[8]. Zato ne moremo enostransko trditi, da je disciplinarna funkcija harmonije – v širšem pomenu – nekaj, kar je zgolj proizvod legalističnih diskurzov.

Kot vemo, sta se najpomembnejša Konfucijeva naslednika Mencij in Xunzi v svojih interpretacijah izvornega nauka razlikovala prav v nju-

8 Prav lahko si predstavljamo, da harmonična usklajenost med ljubimci, ki niso poročeni, ali so istega spola, ni bila ravno predmet Konfucijevega brezpogojnega odobravanja …

nem odnosu do človekovih prirojenih lastnosti. To je imelo seveda tudi posledice za njun različen pogled na razmerje med posameznikom in družbo, ter na njun odnos do družbene harmonije. Pri spodnjem kratkem pregledu njunih citatov moramo biti pozorni tudi na dejstvo, da velja delo Xunzi za interpretativno izhodišče legalistično naravnane Dong Zhongshujeve reforme, medtem ko so neokonfucijanci, (ki tvorijo tudi osrednje izhodišče filozofskih elaboracij modernega konfucijanstva), v glavnem izhajali iz Mencijevih interpretacij izvornega Konfucijevega nauka. To, kar nam pri tej raziskavi najprej pade v oči, je dejstvo, da je »legalistični« Xunzi ta koncept zelo pogosto postavljal v ospredje, medtem ko pri »humanističnem« Menciju tako rekoč ni bil prisoten. Medtem ko se v delu Mengzi pojavi samo trikrat, v delu Xunzi namreč nanj naletimo kar šestinsedemdesetkrat. Mencij je pri tem koncept he vselej uporabil v smislu medčloveške harmonije oziroma usklajenosti:

天時不如地利，地利不如人和.

Priložnosti, ki nam jih nudi nebo, niso tako pomembne kot koristi, katere nam nudi zemlja. Te pa so zopet manj pomembne od medčloveške harmonije. (Mengzi 2012, *Gongsun Chou III*, 10).

To stališče Mencij konkretno ponazori tudi na naslednjem primeru, v katerem analizira razloge za propad nekega mesta:

城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也.

Mestno obzidje ni bilo prenizko, in obrambni jarek okrog njega ni bil preplitev. Njegova vojska ni bila preslabotna in tudi zalog hrane ni primanjkovalo. Iz tega vidimo, da je harmonija med ljudmi veliko pomembnejša kot fizični pogoji (dob.: koristi, ki nam jih nudi zemlja) (ibid.).

Ta usklajenost je zanj pogojena s prilagajanjem, saj naletimo v njegovi uporabi termina he tudi na tovrstno pomensko konotacijo:

柳下惠，聖之和者也.

Hui iz Liuxiaja se je znal prilagajati modrecem (ibid., *Wang zhang* II/10).

Xunzi pri svojem razumevanju koncepta he izhaja iz njegovega izvornega pomena, ki je povezan z glasbeno harmonijo:

禮之敬文也，樂之中和也.

Obrednost je spoštovanje kulture, v glasbi pa je pomembna harmonija. (Xunzi 2014, *Quan xue*, 12).

Xunzi harmonično usklajenost med ljudmi večkrat izrecno poveže z zgoraj omenjenim konceptom regulativnosti (jie)[9].

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提慢；食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾.
Če hočemo, da bo vlada dobro delovala, morajo potekati vsa naša prizadevanja, naša volja in naše razmišljanje v skladu z obrednostjo. Če temu ni tako, bo izbruhnil kaos in trpljenje. Naša hrana, oblačila, naše bivanje in delovanje – vse to mora potekati v skladu z obrednostjo, kajti le na ta način bomo dosegli urejeno harmonijo. V nasprotnem primeru se bo nad nami zgrnila nesreča in bolezen. (ibid., *Xiu shen*, 2)

Ta regulativnost, ki naj bi urejala medčloveške odnose v harmonični družbi, zanj izhaja iz regulirane urejenosti narave, ki se med drugim izraža v urejenem sosledju letnih časov:

高者不旱，下者不水，寒暑和節，而五穀以時孰，是天之事也.
Delovanje v skladu z nebom/naravo pomeni, da v višinah ni suše in v nižinah ni poplav. Zima in poletje sta v urejenem harmoničnem soskladju in poljski pridelki dozore v primernem času. (ibid., 3)

To urejeno harmonijo narave je potrebno podkrepiti s kulturo in vojsko:

因天下之和，遂文武之業.
Zadeve, povezane s kulturo in vojsko naj sledijo harmoniji. (ibid., *Ru xiao,* 1)

Zato ni presenetljivo, da Xunzi razlikuje med »dobro« in »slabo« harmonijo:

以善和人者謂之順 …以不善和人者謂之諛.
Kadar s pomočjo dobrega ustvarimo harmonijo med ljudmi, bo vse teklo tako, kot je treba … Kdor pa ustvarja harmonijo med ljudmi s pomočjo slabega, je zgolj oportunist. (ibid., *Rongru,* 11)

»Dobra« harmonija je torej tista, ki je ustvarjena na osnovi regulativne urejenosti narave; ta se seveda mora odraziti tudi v ustreznem, hierarhičnem ustroju družbe. Tovrstne, nedvomno že precej legalistične, konotacije Xunzijevega pojmovanja harmonije prihajajo lepo do izraza v naslednjem citatu, v katerem ta konfucijanski filozof urejeno družbeno hierarhijo poveže s konceptom enotnosti. Ta koncept je seveda teme-

9 Sodobna pomenska konotacija termina jie 節, ki se nanaša na praznik ali festival, je izvorno pomenila spoštovanje pravilnih družbenih obredov. Tudi današnja sestavljenka, ki pomeni praznik, je namreč povezana z izrazom, ki sam zase pomeni obred (lijie 禮節). Regulativna funkcija besede jie je razvidna tudi iz njegove klasične konotacije varčevanja.

ljen za delovanje centralizirane države in je tudi v jasnem nasprotju s prej omenjenim Konfucijevim zagovarjanjem različnosti:

> 故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物.
> *Pravično je torej, da ustvarjamo harmonijo s pomočjo delitev. (Takšna) harmonija omogoča enotnost, enotnost pa zopet omogoča premoč. S premočjo lahko dosežemo skrajne meje (države) in premagamo nasprotnike* (ibid., *Wang zhi,* 19).

Poleg tega Xunzi ustvarjanje harmonije že eksplicitno poveže s konceptom kaznovanja:

> 刑政平，百姓和.
> *Z uvajanjem kazni bo vladanje uravnovešeno in ljudstvo bo živelo v harmoniji.* (ibid., 26)

Disciplinske konotacije, kakršnim smo priča v dojemanju in razširjanju »harmonične družbe« v sodobni L. R. Kitajski, se torej precej neposredno navezujejo na Xunzijeve interpretacije tega pojma. V tem smislu so sicer konfucijanske, vendar se po svoji osnovni naravnanosti opirajo na tisto nadgradnjo izvornega Konfucijevega nauka, ki je služila kot osnova integracije despotskih elementov v novo državno doktrino, formirano v obdobju dinastije Han.

Interpretacije modernih konfucijancev

V kontekstu pričujoče knjige je prav gotovo zanimivo pogledati, ali (in do kakšne mere) se sodobni koncept »harmonične družbe«, ki predstavlja pomemben element aktualne ideologije in se pogosto označuje kot dediščina konfucijanske tradicije, povezuje s stališči modernega konfucijanstva, ki predstavlja osrednjo strujo sodobne kitajske teorije.

Moderni konfucijanci so v glavnem izhajali iz neokonfucijanske filozofije, katere osnova pa ni bila Xunzijeva, temveč Mencijeva interpretacija izvornega nauka. Zato so v Xunziju pogosto videli heretika in ga niso prištevali k filozofom »pravega« konfucijanstva. Ta vidik je poudarjal že Xiong Shili, ki je bil učitelj večine predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva:

> *Konfucijanstvo ohranja izvirno človeško dobroto, ki predstavlja najbolj bleščeč vidik človeške narave. Ortodoksno konfucijanstvo, od Mencija pa vse do Wang Yangminga, vztraja pri prepričanju, da je človeška narava izvorno dobra (z izjemo Xunzija). Xiong sodi, da Xunzi ni dojel bistva konfucijanstva.* (Yu 2002, 131)[10]

10 Izvirnik: Confucianism upholds original human goodness, that is, the shining aspect of human nature. Orthodox Confucianism, from Mencius to Wang Yangming, insists that there is original benevolence in human nature (with the exception of Xunzi). Xiong judges that Xunzi fails to reach the essence of Confucianism.

Pomen oziroma interpretacijo koncepta harmonije si bomo na kratko ogledali tudi v kontekstu druge generacije modernega konfucijanstva, katere glavni predstavniki so Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀, Tang Junyi 唐君毅 in Fang Dongmei 方東美. Zato si tukaj na kratko oglejmo, kaj imajo povedati o legitimaciji konfucijanstva in harmoniji.

Eden najbolj nadarjenih Xiong Shilijevih 熊十力 učencev je nedvomno bil Mou Zongsan, ki velja za osrednjega in verjetno (v filozofskem smislu) najpomembnejšega predstavnika druge generacije modernih konfucijancev. Glede legitimnosti konfucijanskega nauka zastopa enako mnenje kot Xiong (gl. zgoraj). Mou namreč v svojem odgovoru na vprašanje »pravilnega« konfucijanstva v glavnem sledi kriterijem avtonomne etike in enote razuma in čustev; zato prišteva k »legitimni« liniji konfucijanstva iz obdobja Zhou samo Konfucija, Mencija in avtorje oziroma komentatorje klasičnih del *Pot sredine* (*Zhong yong* 中庸) ter *Knjiga premen* (*Yi jing* 易經). V nasprotju z njimi naj bi Xunzi pripadal stranski (torej ne povsem »legitimni«) liniji, saj naj bi zastopal tako imenovano »etiko heteronomije« (Lee 2001, 73).

Mou se z vprašanjem harmonije vsaj na eksplicitni ravni ne ukvarja veliko. Nekaj namigov na harmonično življenje v družbi najdemo v njegovem delu O Summum Bonum (Yuan shan lun), v katerem si prizadeva obrazložiti metodo harmonizacije (oziroma uskladitve) sreče in dobrote. V tem delu se na kratko posveti tudi vprašanju interpretacije izvorno konfucijanskega termina »harmonija ravnovesja« (zhong he 中和). Tukaj v prvi vrsti ne gre zgolj za družbeno konotacijo harmoničnosti, kakršno imajo v mislih novi ideologi L. R. Kitajske, temveč prej za njihove idejne osnove, ki temelje v popolnosti individualnega (in hkrati absolutno integralnega) moralnega sebstva.

> 我之個體生命之存在是既成的, 雖是既成的, 但可改善. 因此, 茲並無定性的存在, 此如佛家說無定性眾生, 推之, 凡天地萬物都是既成的存在, 但亦都非定性的存在. 一切存在都可涵泳在理性底潤澤中. 此既中庸所謂… »致中和, 天地位焉, 萬物育焉.
>
> *Obstoj mojega individualnega življenja je izpopolnjeno dejstvo, a vseeno vsebuje možnost izboljšanja. Zato to ni obstoj fiksno določene narave. Ta obstoj je, kot pravijo budisti, neopredeljeni obstoj vsega bivajočega. Vse, kar obstaja, je v tem izpopolnjenem dejstvu obstoja, a hkrati je ta obstoj neopredeljen (nima fiksno določene narave). Vse biva-*

nje je prepojeno z razumom in kali iz njega. To je to, na kar se nanaša Pot sredine,[11] *kjer je zapisano: »Ko se doseže harmonija ravnovesja, sta nebo in zemlja na svojem mestu in vse, kar obstoja, se razvija.* (Mou 1985, 306)

Tudi Xu Fuguan v svojem obravnavanju *Poti sredine* (*Zhong yong* 中庸) obravnava isti koncept (tj. koncept harmonije ravnovesja, zhong he), katerega označi kot termin, ki »se nanaša na 'naravo', katera v sebi združuje notranjost in vse, kar je onkraj nje, pa tudi na njeno funkcijo harmonizacije, ki v sebi zaobjema tako sebstvo, kot tudi vse objekte zunanjega sveta« (Ni 2002, 287):

中和之 »中«, 不僅是外在的中的根據, 而是 »中« 與 »庸« 的共同根據. 廣雅釋詁三: »庸, 和也«. 可見和亦即是庸. 但此處中和之 »和«, 不僅是 »庸« 的效果, 而是中與庸的共同效果. 中和之中, 外發而為中庸, 上則通與性與命, 所以謂之 »大本«. 中和之 »和«, 乃中庸之實效. 中庸有 »和« 的實效, 故可謂天下之達道… 中和的觀念, 可以說是 »率性之謂道« 的闡述., 亦即是 »中庸«向內通.

Izraz »ravnovesje /zhong/[12]*« se tukaj ne nanaša zgolj na osnovo nekakšnega zunanjega ravnovesja, temveč pomeni skupno osnovo »ravnovesja« /zhong/ in »lastne poti« /yong/. V tretjem komentarju Guang Yaja lahko o tem preberemo: »Lastna pot je harmonija«. Torej je harmonija enaka lastni poti. A izraz »harmonija,« ki nastopa znotraj sestavljene fraze »harmonija ravnovesja«, ni zgolj učinek »lastne poti«, temveč skupni učinek ravnovesja in lastne poti. Ravnovesje, ki nastopa v izrazu harmonija ravnovesja, navzven deluje kot pot sredine, na višji ravni pa povezuje človeške prirojene lastnosti z njegovim življenjem. Zato jo lahko poimenujemo tudi z izrazom »velika osnova«. »Harmonija«, ki nastopa v frazi harmonija ravnovesja, je učinek poti sredine /oziroma lastne poti ravnovesja, op. avt./. Pot sredine /ali lastna pot ravnovesja/ torej vsebuje stvarni /dejanski/ učinek /ali substančni efekt/ »harmonije« in zato lahko rečemo, da dosega dao vsega pod nebom ... Lahko torej trdimo,*

11 *Pot sredine* (*Zhong yong*) je eden od konfucijanskih klasikov in predstavlja besedilo, bogato s simbolnimi pomeni in vsebuje številne napotke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »brezmejno os« (»unswerving pivot« = Ezra Pound). Sredina (zhong) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (yong) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj bi nikoli ne zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom (prim.: *Li ji* 2012, *Zhong yong*, 33).

12 »Zhong« = »sredina«. Zaradi konkretne specifike besedila jo tukaj prevajam z ustreznejšim izrazom »ravnovesje«.

da je koncept harmonije ravnovesja izraz, ki opisuje »učinkovitost tega, čemur pravimo dao« in hkrati je ta koncept tisto, kar omogoča notranjo povezavo s potjo sredine /tj. z lastno potjo ravnovesja/. (Xu 2005, 127)

Harmonija ravnovesja je torej tista intimna osnova posameznika, ki mu sploh omogoča harmonično sobivanje s soljudmi. Kot bomo videli kasneje, je namreč v okviru moderno-konfucijanskega videnja sveta in človeka moralno sebstvo tisto, ki predstavlja osnovo vsakega posameznika in hkrati jedro kozmične racionalnosti. To seveda predpostavlja komplementarnost razmerja med posameznikom in njegovim (naravnim ter družbenim) okoljem. Z drugimi besedami: to pomeni, da je družbena harmonija neobhodno povezana s harmonično notranjostjo posameznika.

Ker je v moderno-konfucijanskem svetovnem nazoru kozmos oziroma vse, kar obstoja, prežeto z vrednoto dobrega, kar pomeni, da so tako pojavne oblike stvarnosti, kot tudi njeno substančno jedro, ki se odraža v ideji »stvari po sebi« ali noumenona, aksiološki pojmi, je harmonija človeškega bivanja najtesneje povezana z moralnimi predpostavkami. Za Xu Fuguana so te vrednote dobrega tesno povezane z estetiko občutenja lepote, ki je ena od temeljnih funkcij oziroma učinkov harmonije. Prav zaradi tega je bila glasba po Xujevem mnenju v okviru izvornega konfucijanstva tako zelo pomembna. Globoko doživetje glasbene harmonije namreč hkrati pomeni možnost projiciranja te harmonije v območje družbene stvarnosti:

中與和是孔門對樂所要求的美的標準. 在中與和後面, 便有善的意味, 便足以感動人之善心.

Ravnovesje (zhong) in harmonija sta bili v konfucijanstvu osrednja estetska kriterija glasbe. Za ravnovesjem in harmonijo se namreč skriva pomen dobrega, in to je tisto, kar lahko gane človeško srce in v njem vzbudi dobroto (Xu 2001, 14).

Na področju konkretne družbene politike se Xu Fuguan zavzema za politiko, ki bi omogočila doseganje »racionalne harmonije« na osnovi razumne tekmovalnosti. Sobivanje, ki ni zgolj stvar posameznika, bi moralo biti pogojeno z neodvisnostjo vsakega od njih in kolektivne pravice skupnosti bi morale biti osnovane na individualnih pravicah. (Ni 2002, 296–297)

Če pa je zrelost ljudi primerno razvita, in če so tudi vsi ostali pogoji izpolnjeni, tako da lahko ljudje, ki razpolagajo s političnimi pravicami, živijo drug z drugim v harmoniji, potem sistem pravic ni več tako zelo pomemben, ali pa postane celo nepotreben. Tako

izpostavlja Chenyang Li, da je med družinskimi člani, ki se med seboj dobro razumejo, nepotrebno ali celo destruktivno, če se drug z drugim pogajajo o pravicah, ki jih imajo eni glede na druge. In vendar: med stopnjo, na kateri so ljudje odvisni od modrecev in tisto, na kateri prevlada harmonija, mora konfucijanstvo pustiti prostor za nekaj manj idealnega. Kot pravi Shu-hsien Liu, moramo v danem zgodovinskem trenutku zanikati tradicijo prav zato, da bomo postali zmožni, ponovno potrditi njen ideal. (ibid., 298)[13]

Xu Fuguan se odkrito zavzema za takšno harmonijo človeških skupnosti, ki je osnovana na enkratnosti in neponovljivosti vsakega posameznika.

左轉昭公二十年晏子謂 »和如羹焉«, 羹是由各種不同的味，調和在一起，而得到統一之味的. 所一 »和« 是各種有個性的東西， 各不失其個性， 卻能彼此得到諧和統一之義.
V poglavju Dvajset let vojvode Zhaota iz Zuojevih komentarjev Spomladansko – jesenskih letopisov pravi Yanzi: »Harmonija je takšna kot brodet«. Brodet vsebuje najrazličnejše vrste okusa, ki se med seboj združijo v slastno celoto. Zato je pomen »harmonije« v tem, da jo sestavljajo najrazličnejše kombinacije individualnih posebnosti. Nobena od teh individualnih posebnosti v njej ne izgubi svoje enkratnosti, temveč se lahko druga z drugo harmonično združujejo (Xu 2005, 127).

Moralnost, kakršno posamezniku za zagotovitev družbene harmonije priporoča Tang Junyi, pa ni toliko osnovana na enkratnosti njegovega individualnega bivanja, za kakršno se zavzema Xu Fuguan, niti na avtonomni svobodi moralnega sebstva ter njegove neskončne zavesti, ki je v središču Mou Zongsanove pozornosti. Tangova ideja moralnosti veliko bolj neposredno temelji na občutku prirojene odgovornosti posameznika, ki naj bi mu, podobno kot neokonfucijanski koncept »praznanja« (liang zhi) služil kot kažipot skozi nepregledni pragozd vseh etičnih dilem in dvomov, s katerimi je soočen v svojem konkretnem življenju. Kot pokaže naslednji citat, bo posameznik lahko prispeval svoj doprinos k višjemu cilju družbene harmonije zgolj na osnovi poslušnosti temu notranjemu kažipotu odgovornosti:

13 Izvirnik: However, when the maturity of the people and the other conditions are adequately present so that people who enjoy political rights can live together harmoniously, the system of rights might also become less important or even unnecessary. As Chenyang Li suggests, between well-related family members, »it is meaningless or even destructive to talk about their rights against each other«. Yet between the stage that relies on sage rulers and the stage at which harmony prevails, Confucianism must provide room for something less ideal. As Shu-hsien Liu says, in the current historical state »we have to negate the tradition in order to reconfirm the ideal of the tradition«.

你不必問什麼是你該作的， 因為你自己知道你自己所該作. 但是你自己可以同時感到機種該作， 你感到他們間的矛盾, 你一時會不知道如何選擇其一， 或統一之於一種更高的和諧… 這些仍只有你自己去解決， 因為只有你自己， 才真知道你感該作時所據以為該作之理由.

Ni ti treba spraševati, kaj bi moral storiti, kajti ti sam si tisti, ki najbolje veš, kaj je potrebno storiti. Včasih pa se lahko zgodi, da hkrati občutiš več možnosti za to, kar bi moral storiti in morda lahko začutiš, da vlada med temi različnimi možnostmi protislovje. Morda ne boš takoj vedel, katero od njih naj izbereš, ali kako naj vse združiš, da bi dosegel še višjo raven harmonije … Vse to moraš vendarle reševati sam, kajti šele ti sam lahko spoznaš, v čem je razlog, da moraš storiti prav to (Tang 1985, 53–54).

V tej odgovornosti pravzaprav ni govora o tem, da naj bi bili interesi družbe pred interesi posameznika. Moralno osveščen posameznik se bo v vsakem primeru odločal na podlagi svoje odgovornosti, ne glede na to, ali gre za njegov lastni interes, ali za interes širše družbene skupnosti.

人不是物，人本身為一目的. 人本身為一目的涵義，亦包括個人不是社會之一工具， 國家之一工具， 此時代之人不是下不是下一時代人之工具… 我們說每一人不是社會之一工具, 不是說每一人可以自外與社會，個人亦不須視社會國家為達其個人目的之工具…而人的心性即是仁，既是愛. 人真求自盡其性的心， 絕不會自外於社會…我們人為只有以教化充兩發展人之此種道德的天性， 可以協調所為個人與社會的衝突， 超出個人與社會之對立的範疇， 使社會的存在支持個人之存在，個人的精神也支持社會之存在.

Človek ni stvar, človek je sam po sebi že cilj. To pomeni, da posameznik ni orodje družbe, niti orodje države. In sedanji ljudje prav tako niso orodje prihodnjih … A če pravimo, da človek ni orodje družbe, to ne pomeni, da smo ljudje zunaj družbe, in tudi posameznik ne bi smel na družbo in državo gledati kot na orodje za doseganje svojih ciljev … Ampak človekova zavest in to, kar mu je prirojeno, sta vzajemnost in ljubezen. Če si človek prizadeva za to, da dejansko in do obisti izživi to svojo prirojeno zavest, se nikakor ne bo mogle počutiti ločenega od družbe … Menim, da bomo samo preko izobraževanja ljudi v tem, da bodo čim bolj popolno razvili to svojo prirojeno moralno naravo, lahko uskladili konflikt med posameznikom in družbo. Le tako bomo lahko presegli binarno kategorijo individuuma in skupnosti ter dosegli, da bo obstoj družbe v prid posameznika in obratno (Tang 2000, 61–62).

Pri tem torej ne gre za poslušnost kakršnim koli zunanjim avtoritetam. Po svojih lastnih besedah ostaja Tang v tem pogledu zvest temeljnim načelom kitajske etike, katere značilnost naj bi bila najti v zave-

stnem prizadevanju za preseganje ločnice med sebstvom in drugimi in to prav na temelju harmoničnega delovanja medčloveških odnosov (Sin 2002, 320).

Ker pa etično sebstvo oziroma moralno osveščena zavest posameznika merodajno vpliva tudi na konkretne posebnosti kulture, v kateri je rojen in v kateri živi, pa lahko po Tangovem mnenju iz tovrstne prevladujoče naravnanosti duha posameznikov sklepamo tudi na naravnanost njihove kulture. Ena osrednjih razlik med kitajsko in zahodno kulturo je zanj v tem, da naj bi prva poudarjala etiko in umetnost, slednja pa religijo in znanost. Ta razlika je po Tang Junyijevem mnenju pogojena s tem, da prevladuje v kitajski kulturi duh harmonije, v zahodni pa duh distinkcij (ibid.).

Podobno (a nekoliko bolj pristransko) stališče glede različnosti obeh »kultur«[14] je zavzel tudi Fang Dongmei, katerega filozofija je po svojem bistvu osredotočena prav na obravnavo »tipično kitajskega« koncepta »ustvarjalne harmonije«. Medtem ko vidi zahodno filozofijo kot ujeto v mrežo nenehnih protislovij, iz katere se poskuša vselej znova reševati z nihilizmom (Li 2002, 265), je njegova lastna idejna tradicija zanj neprimerno bolj sofisticirana. Razlog za to superiornost pa naj bi tičal prav v njenem upoštevanju harmonije in harmoničnosti: »In contrast, Chinese philosophy maintains a balance between qing 情 and li 理. Through cultivation, Chinese philosophy aims at a grand harmony in life; it is like a symphony, with all notes contributing to its harmonious unity.« (Fang v Li 2002, 265)

Ta »harmonična enotnost« izhaja iz njegovega osrednjega koncepta »celovite harmonije«, ki temelji na vesoljstvu kot uravnovešenem in

14 Velikopotezno posploševanje različnih »kultur« (brez kakršne koli potrebe po opredelitvi tega, nadvse kompleksnega in pomensko nedorečenega pojma) je ena od značilnosti modernih konfucijancev, pa tudi modernih kitajskih teoretikov nasploh. Tovrstne tendence znotraj moderno konfucijanskih diskurzov bi lahko poimenovali z izrazom »obrnjeni orientalizem« (Hill 2000, 177) oziroma, kot zapiše Arif Dirlik, »orientalizem orientalcev« (Dirlik 1996, 103). Popolno nerazumevanje tega problema kaže na primer tudi naslednji odstavek Zi Zhongyuna, namestnika direktorja Inštituta za Ameriške študije kitajske Akademije za družbene znanosti: »Fortunately, the discussants did not waste time on semantics. There seemed to be a tacit general under-standing that ‚culture,' in its broad sense, implies both material and spiri-tual civilization, including ways of life, ways of thinking, social customs, generally accepted criteria for behavior, etc., as perceived by the man in the street; and in its narrow sense, implies mainly intellectual creations such as art, literature, religion, philosophy, ethics, etc., with philosophy as its core. ‚Chinese traditional culture' means, in general, the culture that prevailed in China from the pre-Qin Shi Huang days until the Opium War, a culture with Confucianism at its core, mixed first with Taoism and later with Buddhism. By ‚Western culture' one means, in general, the main stream stemming from the European Renaissance that found its roots in ancient Greek civilization. Of course, this is a very loose concept, but it serves as an adequate basis for discussion.« (Zi 1987, 443)

harmoničnem sistemu. Ker vidi v tovrstni paradigmi osnovo kitajske filozofije, je zanj tudi kitajski ideal življenja nujno harmoničen; v tem idealu ni prostora za konflikte, niti za sebičnost: »We keep up with ourselves the supreme excellence of balance and harmony, never tending to be selfish and partial, and never tending to be narrow and stubborn.« (ibid.)

> *Ta harmonija ni omejena zgolj na vesoljstvo, temveč predstavlja tudi kriterij za oblikovanje vedenjskih vzorcev in političnih idealov* (Fang 1980b, 93).

Na splošno pa se Fang Dongmei v svojem idealizmu ni pretirano pogosto ukvarjal z vprašanji konkretne družbene stvarnosti. Harmonija, ki je v ospredju njegove idealistične teorije, je v glavnem omejena na harmonijo enovitosti človeka in narave. Kot smo videli prej, pa so ostali predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva vprašanje družbene harmonije vendarle obravnavali nekoliko bolj konkretno in podrobno.

Razlike med otoškimi in celinskimi ideologijami

Če poskušamo potegniti vzporednico med sodobno ideologijo L. R. Kitajske, ki opeva ideal harmonične družbe na eni, in razpravami o harmoniji, ki so nastale pod peresi teh hongkonških in tajvanskih filozofov, ne moremo mimo nekaterih bistvenih distinkcij, ki oba diskurza v veliki meri razmejujejo, četudi se oboji sklicujejo na konfucijanstvo kot osrednji vir tovrstne družbene usklajenosti.

Zagotovo je največja razlika med njima v tem, da zagovarjajo prvi tak ideal harmonije, ki temelji na tradiciji legalistično usmerjenega Xunzija. Ideologija nove neoliberalno-nacionalne velesile je zato osnovana na precej bolj avtoritarnih in na poslušnosti državljanov temelječih predpostavkah, kot so tiste, ki opredeljujejo filozofske in ideološke osnove modernega konfucijanstva. Predstavniki slednjega namreč večinoma sledijo mehkejši in bolj humanistični liniji mencijanskih diskurzov, ki posameznika ne potiskajo v ozadje, temveč v ospredje svojih zanimanj. Vsekakor nudi mencijanski diskurz neprimerno boljšo osnovo za razvoj »demokratične«[15] družbe avtonomnih posameznikov. A ker je koncept moderno konfucijanske harmonične družbe hkrati še precej neizdelan in ostaja zgolj na ravni teorije, ima prvi, »disciplinarni« diskurz, za katerim stoji dobro opremljen, delno tudi ustrahovalen in hkrati visoko učinkovit propagandni aparat, morda vendarle boljše možnosti skoraj-

15 Čustva in razum.

šnje uresničitve. Zato ostaja vprašanje o tem, kakšna harmonija pravzaprav preži na Kitajce in Kitajke bližnje bodočnosti, še vedno odprto.

Povzetek

Mednarodne politološke teorije pogosto obravnavajo vprašanje o vrednotenju političnih akterjev, kot so, denimo, etnične skupine, družbeni razredi in zlasti države. Upravičenost teoretskih postopkov, ki so potencialno pomembni za razlago kulturne pogojenosti pred modernih državnih modelov, vključno s teorijami socializacije, ideologij in konstruiranja družbeno prevladujočih prepričanj, se kaže v njihovih doprinosih k splošnemu znanju o globinskih strukturah visoko diferenciranih socialnih inštitucij. Pričujoča knjiga je osnovana na predpostavki kulturne opredeljenosti družbenih, inštitucionalnih in političnih sistemov v tradicionalnih družbah in vsebuje predstavitve, analize in interpretacije kitajskih idejnih sistemov, povezanih s konstrukcijo države.

Avtorica zagovarja stališče, da razlike med sedanjostjo in preteklostjo v prvi vrsti ne gre iskati v izzivih evrocentrizma iz vidika različnih kulturnih perspektiv, temveč v priznavanju dejstva, da klasični kitajski model države do določene mere opredeljuje sodobno kitajsko politiko, in da problemi, ki nastajajo zaradi nje, niso omejeni zgolj na vzhodnoazijske kulture, temveč merodajno vplivajo tudi na evro-ameriške družbe.

Potreba po spoznavanju »drugačnih« državnih sistemov in ideologij predstavlja torej izziv tudi za evro-ameriške politološke in filozofske teorije, saj na novo vzpostavlja njihove meje oziroma samo definicijo državnosti kot take.

Na začetku knjige avtorica najprej obdela probleme in specifične vidike, ki določajo metodologijo medkulturnih raziskav in izpostavi pomembno posebnost kulturno bolj ozaveščenega raziskovanja kitajske fi-

lozofije, ki se kaže v tem, da se kitajskemu kulturno-jezikovnemu krogu približuje skozi optiko matičnega jezika in pisave. To izhodišče je temeljnega pomena že zato, ker je samo na ta način možno – vsaj v določenem okviru, ki ga zakoliči samo bistvo znanstvene metodologije – premostiti absolutno dihotomijo aktivnega subjekta in pasivnega objekta kulturoloških raziskav: uporaba primarnih virov v kitajščini omogoča vpogled v strukturo vprašanj in interpretacij, lastnih socializacijskim, vsebinskim in metodičnim izhodiščem družb, ki tvorijo predmet raziskav.

Soočanje in razumevanje tako imenovanih »tujih kultur« je vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane tako z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo subjekta, ki jih interpretira, kot tudi interpretiranega objekta. Medkulturne raziskave torej na vsak način vključujejo problematiko prevajanja. Pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem namreč pogosto prihaja do diskrepance med enakim etimološko-funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza na eni, in včasih popolnoma različnim dojemanjem istega izraza na nivoju splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta v obeh obravnavanih družbah na drugi strani. Ta problem avtorica konkretno ponazori s študijo o kulturni opredeljenosti različnega dojemanja pojma avtonomije v Evropi in na Kitajskem.

Jana S. Rošker je v pričujoči knjigi natančno raziskala posebnosti tradicionalnih kitajskih teorij države in z njimi sovpadajočih ideologij. Pri tem se je osredotočila predvsem na najvplivnejše struje v klasični kitajski idejni zgodovini, zlasti na državotvorni konfucianizem. Ta je (po dinastiji Han, 206–220 pr. n. št.) predstavljal osrednjo uradno državno doktrino, ki je prevladovala skozi celotni zgodovinski proces tradicionalne in predmoderne Kitajske. Poleg tega pa bralcem in bralkam predstavi tudi analizo drugih pomembnih diskurzov na tem področju, kot na primer državne teorije osrednjih predstavnikov moistične, nomenalistične in legalistične šole. Knjiga vsebuje tudi obsežno predstavitev daoističnih pristopov, ki so bili v glavnem opredeljeni z negacijo državnih inštitucij.

Avtorica na začetku knjige vzpostavi teoretsko osnovo same študije, kateri sledita opis in interpretacija zgodovinskega razvoja klasičnih kitajskih teorij države ter analiza njihovih povezav z različnimi civilnimi organizacijami. Knjiga se konča s predstavitvijo vpliva klasičnih državno-teoretskih diskurzov na sodobne kitajske državne ideologije.

Summary

International political theory continues to deal with the question of how to account for the behavior of political actors, such as ethnic groups, social classes or, especially, states. The viability of theoretical approaches that are potentially relevant to explaining the cultural conditioning of the state models, including theories of socialization, learning and persuasion, hinges on contributions to an universal knowledge about the in depth structure of highly differentiated social institutions. The present book is rooted in the presumption that the social, institutional and political systems in traditional societies have been culturally conditioned. It deals with the introduction, analyses and interpretation of traditional Chinese idea systems linked to the construction of the state.

The author believes that differences between past and present are not to be sought in the challenges of Eurocentrism from various cultural perspectives, but in recognizing the fact that the classic Chinese state model, has to a certain extent influenced the present Chinese politics, in which the problems it generates are no longer limited to so-called »non-European« cultures, but also affect Euro-American societies. The need to learn about »different« state systems and ideologies thus also represents a challenge for Euro-American political sciences and philosophies, for they redefine their limits or borders and the very definition of statehood as such.

The book opens with an elaboration of problems and issues defining the methodology of intercultural research. The author believes that research in the field of Chinese philosophy should approach the Chinese cultural and linguistic area through its own language and texts. This

approach is of key importance, for it is the only way (at least within a framework posited on an essential scientific methodology) to overcome an absolute dichotomy between the active subject and passive object in cultural research. In the Chinese language, the use of primary sources provides insights into the structure of issues and interpretations that are characteristic of the socialization process, as well as the contents and methodological approaches that form the research subjects.

The understanding of so-called »foreign cultures« is inextricably interwoven with the issue of the diversity of languages, traditions, histories and socialization processes. The interpretation of the various aspects and elements of »non-European« cultures are likewise determined by the geographic, political and economic positions of both the interpreter and the element being interpreted. Intercultural research always includes translation issues, but this is clearly not limited to merely rendering one language into another, but also involves the »translation« or transposition of different discourses. This form of translation involves interpretations of individual textual and speech structures, categories, concepts and values that differ depending on their socio-cultural contexts. For this reason, we often encounter a discrepancy between the etymological and the functional understanding of a given expression. In some cases, the same expression may even be understood completely differently, depending on the general social context of the two different societies in which it appears. The author exemplifies this problem with her concrete study dealing with the cultural conditionality defining different perception and understanding of the term autonomy in Europe and China respectively.

Jana Rošker's monograph explores in depth specific features of the traditional Chinese state theories and ideologies, focusing upon the most influential discourses in classical Chinese intellectual history. It mainly deals with Confucianism which represented (after the Han Dynasty, 206 B.C.–220) the central official state doctrine throughout the entire historical processes of traditional and pre-modern China, but also introduces and analyses other relevant discourses in this field, as for instance the state theories of the main representatives of the Mohist and Legalist school and of the School of names. It also offers an exhaustive introduction of Daoist approaches that were mainly conditioned by the negation of state institutions.

The book begins by laying a theoretical foundation, go on to trace the history of Chinese classical state theories, present evidence of their

involvement in a variety of civic associations, and concludes with discussion of classical influences upon the present Chinese state ideologies.

Viri in literatura

Abbeg, Lily. 1970. Ostasien denkt anders – eine Analyse der West--Östlichen Gegensätze. München: Verlag Kurt Desch

Bauer, Wolfgang. 1968. Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

–––. 1974. China und die Hoffnung auf Glück. München: DTV.

–––. 2000. Geschichte der chinesichen Philosophie. München: Verlag C.H.Beck.

Bell, Daniel A. 2008. *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

Bresciani, Umberto. 2001. Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.

Chen, Lai 陈来. 1996. Gudai zongjiao yu lunli – Rujia sixiangde genyuan 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (Antična religija in etika – izvorni temelji konfucijanske miselnosti). Beijing: Sanlian shudian.

Choukrone, Leila in Garapon, Antoine. 2007. "The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser." *China Perspectives (Online)* 3: 36–49. Dostop: 18.7.2012.

Dirlik, Arif, 1996. "Chinese History and the Question of Orientalism." History and Theory 35(4): 96–118.

–––. 2001. "Postmodernism and Chinese History." Boundary 4(28): 19–60.

Dong, Zhongshu 董仲舒. 2014. *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 *(Bogata rosa Pomladansko – jesenskih letopisov). Chinese Text Project. Pre--Qin and Han*. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/chun-qiu-fan-lu.

Eberhard, Wolfram. 1971. *Geschichte Chinas – von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Fang, Dongmei方東美. 2004. "Xin Rujia zhexue shiba jiang 新儒家哲學十八講 (Osemnajst predavanj iz neokonfucijanske filozofije)." V Fang Dongmei quan ji. Taibei: Liming wenhua chuban she.

Fang, Keli方克立 in Li, Jinquan李錦全, ur. 1989. Xiandai Xin Ruxue yanjiu lunji 現代新儒學研究論集 (Zbirka študij o modernem konfucijanstvu). Beijing: Zhongguo shehui kexue chuban she.

Fang, Thomé. 1980. *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony.* Taipei: Linking Publishing.

Feng, Youlan 馮友蘭. 1934. Zhongguo zhexue shi 中國哲學史 (Zgodovina kitajske filozofije). Šanghaj: Shangwu yinshuguan.

Forke, Alfred. 1934a. Geschichte der alten chinesischen Philosophie (II). Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.

–––. 1934b. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II). Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.

Franke, Wolfgang in Staiger, Brunhild. 1978. China Handbuch. Düsseldorf: Bertelsmann GmbH, Universitätsverlag.

Fung, Yu-lan. 1953. *A History of Chinese Philosophy,* (prev. Bodde, Derk). New Jersey: Princenton University Press.

Geist, Beate, 1996. Die Modernisierung der Chinesischen Kulted. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre. Hamburg: Institut für Asienkunde

Granet, Marcel. 1971. *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter*. München: R. Piper & Co.

–––. 1976. *Die chinesische Zivilisation – Familie, Gesellschaft, Herrschaft*. München: R. Piper & Co.

Guanzi 管子. 2014. *Guanzi* 管子 *(Mojster Guan). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/guanzi.

Habermas, Jürgen. 1983. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Han, Fei 韓非. 2014. *Han Feizi* 韓非子 *(Mojster Han Fei). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/hanfeizi.

Han Shu 漢書 *(Zgodovina dinastije Han).* 2014. *Dong Zhongshu zhuan* 董仲舒傳 *(Dong Zhongshujeva biografija). Chinese Text Pro-*

ject. Pre-Qin and Han. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/han-shu/zhuan.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. Vorlesungen über die Geschichte der Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hill, Michael, 2000. "'Asian Values' as Reverse Orientalism: Singapore." Asia Pacific Viewpoint 41(2): 177–190.

Hou, Wailu 侯外盧. 1980. *Zhongguo sixiang shi gang* 中國思想史綱 *(Oris zgodovine kitajske miselnosti)*. Beijing: Zhongguo qingnian chuban she.

Ji, Kang 嵇康. 1962. "Sheng wu aile lun 聲無哀樂論. (V glasbi ni žalosti, ne radosti)." V Ji Kang ji xiaozhu 嵇康集校注 (Komentirana zbirka Ji Kangovih spisov), uredil Dai Mingyang 戴明揚, 196–231. Beijing: Renmin wenxue chuban she.

Kongzi 孔子. 2012a. *Lunyu* 論語. (*Razprave*). *Chinese Text Project. Pre--Qin and Han*. Dostop: 7.7.2012. http://ctext.org/analects.

–––. 2012b. *Chun qiu lu* 春秋錄. *(Spomladansko-jesenski letopisi). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 18.7.2012. http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan.

Ladstätter, Otto in Linhart, Sepp. 1983. *China und Japan – die Kulturen Ostasiens*. Wien: Verlag Überreuter.

Laozi 老子 2014. *Daode jing* 道德經. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 07.02.2014. http://ctext.org/dao-de-jing.

Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Li, Chenyang. 2002. "Philosophy of Life, Creativity and Inclusiveness." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 258–280. Oxford: Blackwell Publishers.

Li ji 禮記. (*Knjiga obredov*). 2012. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 19.7.2012. http://ctext.org/liji.

Li, Ning 李宁. 2010. "Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti 构建和谐社会中的和谐心态问题. (Problem harmoničnega stanja duha v konstruiranje harmonične družbe)." *Jiaoyu jiaoxue luntan* 22: 8–14.

Li, Zehou 李澤厚. 1996. Zou wo zijide lu 走我自己的路. Taibei: Sanmin shudiuan.

Luo, Rongqu 羅榮渠, ur. 2008. Cong 'Xihua' dao 'xiandaihua' 從"西化"到現代化. Hefei: Huangshan shu she.

Mengzi 孟子. 2012. *Mengzi* 孟子*(Mojster Meng). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.7.2012. http://ctext.org/mengzi.

Mo, Di 墨翟 2014. *Mozi 墨子 (Mojster Mo). Chinese Text Project. Pre--Qin and Han*. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/mozi.

Moritz, Ralf 1993. "Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster." V Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne, uredili Karl-Heinz Pohl, Gudrun Wacker in Liu Huiru, 59–108. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Motoh, Helena. 2009. "Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu." *Dialogi* 9(9): 88–104.

Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuan shan lun 圓善論 (O Summum Bonum).* Taibei: Xuesheng shuju.

Ni, Peimin. 2002. "Practical Humanism of Xu Fuguan." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 281–304. Oxford: Blackwell Publishers.

Qiu, Feng秋风. 2011. "Zunzhong Kongzi, xiandaihua cai you yiyi 尊重孔子，现代化才有意义. " V Gongshi wang. Dostop: 18 julij 2012. http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011020729358.html.

Roetz, Heiner. 2008. "Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming." V Dao – Journal for Comparative Philosophy 2008(7): 367–380.

Rošker, Jana S. 1988. *Staatstheorien und anarchistische Staatskritik in China an der Schwelle des 20. Jahrhunderts.* (Neobjavljena doktorska dizertacija). Wien: Universität Wien.

———. 1996. *Metodologija medkulturnih raziskav.* Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

———. 2008. *Searching for the Way – Theories of Knowledge in pre-Modern and Modern China.* Hong Kong: Chinese University Press.

———. 2012. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li).* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

———. 2013. *Subjektova nova oblačila - idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Rubin, A. Vitaly. 1976. *Individual and State in Ancient China – Essays on Four Chinese Philosophers.* New York: Columbia University Press.

Sernelj, Tea. 2013. "Xu Fuguan's Concept of Anxiety and Its Connection to Religious Studies." Asian studies 1(2): 71–87.

Shang, Yang 商鞅. 2014. *Shang jun shu* 商君书 *(Knjiga gospoda Shanga). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 7.2.2014. http://ctext.org/shang-jun-shu.

Shi jing 詩經 *(Knjiga pesmi)*. 2014. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/book-of-poetry.

Shu jing 書經 *(Knjiga dokumentov)*. 2014. *Chinese Text Project. Pre--Qin and Han*. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/shang-shu.

Sin, Yee Chan. 2002. "Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung--Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.

Tang, Junyi 唐君毅. 1985. *Daode ziwozhi jianli* 道德自我之建立 *(Vzpostavitev moralnega sebstva)*. Taipei: Xuesheng shuju.

---. 2000. *Renwen jingshenzhi chongjian* 人文精神之重建 (*Ponovna vzpostavitev duha humanistike*). Taipei: Xuesheng shuju.

Wang, Ye 王燁. 2012. "Rujia hexie sixiang ji qi xiandaihua sikao 儒家和谐思想及其现代化思考." V Zhongguo Kongz wang 中國孔子網. Dostop: 08.07. 2012. http://www.chinakongzi.org/rjwh/guoxue/lzxd/201207/t20120704_7236633.htm.

Xiao, Zhuoji 萧灼基. 2007. "Harmonious Society." *China Daily* 29. september.

Xu, Fuguan 徐復觀. 2001. *Zhongguo yishu jingshen* 中國藝術精神 *(Duh kitajske umetnosti)*. Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.

---. 2005. *Zhongguo renxing lun shi* 中國人性論史 *(Zgodovina kitajskega dojemanja človeških prirojenih lastnosti)*. Beijing: Huadong shifan daxue chuban she.

Xunzi 荀子. 2014. Xunzi 荀子. Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/xunzi.

Yang, Zebo杨泽波. 2007. "Mou Zongsan chaoyue cunyoulun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kam Mou Zongsan chaoyue cunyou lun牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷 (Izpodbijanje Mou Zongsanove transcendentne ontologije – napake Mou Zongsanove transcendentne ontologije skozi optiko razvojnih smernic predqinskega nauka o nebu/naravi)." V *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin* (www.studa.net). Dostop: 15.07.2012. http://www.studa.net/guoxue/060407/11563323.html.

Yu, Jiyuan, 2002. "Xiong Shili's Metaphyscs of Virtue." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 127–146. Oxford: Blackwell Publishers.

Zhang, Dainian張岱年. 2003: *Zhongguo zhexue shi fangfalun fa fan*中國哲學史方法論發凡 *(Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije).* Beijing: Zhonghua shuju.

Zhang, Yixing 张翼星. 2004. "Zenyang lijie 'daodao Kong jia dian' 怎样理解"打倒孔家店." Guangming wang – Guangming ribao she, 28.03.2004. Dostop: 31.08. 2012. http://www.gmw.cn/01wzb/2004-03/28/content_8407.htm.

Zheng, Yongnian in Tok, Sow Keat, 2007. "'Harmonious Society' And 'Harmonious World': China's Policy Discourse Under Hu Jintao." The University of Notthingham, China Policy Institue: Briefing Series 26: 1–12.

Zhong yong 中庸 (Nauk o sredini). 2014. Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/liji/zhong-yong.

Zhu, Xi 朱熹. 1985. Zhuzi wenji朱子文集 (Zbrana dela Zhu Xija). Beijing: Zhonghua shuju.

–––. 2014. Zhuzi yulei 朱子語類 (Besedila mojstra Zhuja). Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/zhuzi-yulei.

Zhuangzi 莊子. 2014. Zhuangzi 莊子. Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Dostop: 2.2.2014. http://ctext.org/zhuangzi.

Zi, Zhongyun. 1987. "The Relationship of Chinese Traditional Culture to the Modernization of China: An Introduction to the Current Discussion." Asian Survey 27(4): 442–458.

Priloga 1

Kronološka tabela kitajskih dinastij, obdobij Kitajske republike in Ljudske republike Kitajske

夏 **Xia** 2100–1600 pr.n.št.
商**Shang** 1600–1066 pr.n.št.
周 **Zhou** 1066–256 pr.n.št.
    西周**Zahodna Zhou** 1066–771 pr.n.št.
    东周 **Vzhodna Zhou** 770–256 pr.n.št.
    春秋 **Chun Qiu (Pomlad–Jesen)** 770–476 pr.n.št.
    战国 Zhan Guo (Vojskujoče se države) 475–221 pr.n.št.
秦**Qin** 221–206 pr.n.št.
汉 **Han** 206 pr.n.št.–220
    西汉 **Zahodna Han** 206 pr.n.št.–23
    东汉 **Vzhodna Han** 25–220
三国 **San Guo (Tri cesarstva)**
    魏 **Wei** 220–265
    蜀 **Shu** 221–263
    吴 **Wu** 222–280
西晋 **Zahodna Jin** 265–316
东晋 **Vzhodna Jin** 317–420
十六国 **Šestnajst držav** 304–439
南北朝 **Severne in južne dinastije**
    南朝 **Južne dinastije**
        - 宋 **Song** 420–479
        - 齐 **Qi** 479–502
        - 梁 **Liang** 502–557
        - 陈 **Chen** 557–589

北朝 **Severne dinastije**
- 北魏 **Severna Wei** 386–534
- 东魏 **Vzhodna Wei** 534–550
- 北齐 **Severna Qi** 550–577
- 西魏 **Zahodna Wei** 535–557
- 北周 **Severna Zhou** 557–581

隋 **Sui** 581–618
唐 **Tang** 618–907
五代十国 **Pet dinastij in deset držav**
后梁 **Pozna Liang** 907–923
后唐 **Pozna Tang** 923–936
后晋 **Pozna Jin** 936–946
后汉 **Pozna Han** 947–950
后周 **Pozna Zhou** 951–960
十国 **Deset držav** 902–979
宋 **Song** 960–1279
北宋 **Severna Song** 960–1127
南宋 **Južna Song** 1127–1279
辽 **Liao** 916–1125
西夏 **Zahodna Xia** 1032–1227
金 **Jin** 1115–1234
元 **Yuan** 1271–1368
明 **Ming** 1368–1644
清 **Qing** 1644–1911
中華民國 **Republika Kitajska** 1911–1949 (na Tajvanu še traja)
中華人民共和國 **Ljudska republika Kitajska** od 1949 naprej

Priloga 2

Kronologija razvojnih faz konfucijanstva – proces transformacije filozofskega nauka v državno doktrino

Izvorno konfucijanstvo:
od okr. 525 do 221 pr. n. št. (Od konca obdobja Pomladi in jeseni ter obdobje Vojskujočih se držav do ustanovitve dinastije Qin)

Prva reforma izvornega konfucijanstva, integracija legalističnih elementov preko interpretacije Xunzija, uvedba konfucianizma kot uradne državne doktrine in obdobje formalizirane stagnacije:
od okr. 155 do 1050 (od sredine Zahodne dinastije Han do sredine Severne dinastije Song)

Druga reforma izvornega konfucianstva, nastanek in razvoj neokonfucijanske filozofije:
od okr. 1050 do 1911 (od sredine Severne dinastije Song do konca kitajskega cesarstva)

Tretja reforma konfucijanskega nauka: Moderno konfucijanstvo kot nadgradnja neokonfucijanstva in kot iskanje sintez z zahodno miselnostjo:
od 1911 do danes à 1. generacija: od 1859 do 1992
2. generacija: od 1899 do 1995
3. generacija: od 1930 naprej

Priloga 3
Indeks strokovnih terminov in lastnih imen v kitajščini

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Bu chaoguo yidingde jiexian	Kadar ne presegaš določenih omejitev	不超過一定的界限
Chu	Država v obdobju dinastije Zhou (1066–256 pr. n. št.)	楚
Da xue	*Veliki nauk*	大學
Dang you hen gao juewude geren zai mei you wailaide yuesu huo yingxiangxia qu jiechu shenghuo er fahui ziji jueding zijide xingwei nengli	Zelo visoka stopnja zavestnega soočenja z življenjem, v kateri razvije posameznik sposobnost samostojnega odločanja glede svojega vedenja in aktivnosti, brez zunanjih omejitev ali vplivov	當有很高覺悟的個人在沒有外來的約束　或影響下去接觸生活而發揮自己決定自己的行為能力
Dao	Pot, pranačelo	道
Dao jia	Šola daoizma	道家
Daode guifan, geren daode yuanze	etični ali moralni okviri, smernice ali načela posameznika	道德規範，個人道德原則
Di	Cesar, vrhovni vladar	帝
Dong Han	Vzhodna dinastija Han (206–24 pr. n. št.)	東漢
Dong Zhongshu	Antični filozof (179–104 pr. n. št.)	董仲舒
Dong Zhou	Vzhodna dinastija Zhou (771–221 pr. n. št.)	東周
Dui ziji fu zeren	odgovornost do samega sebe	對於自己付責任

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Fa	Zakon	法
Fa jia	Šola legalizma	法家
falü	Zakon	法律
Fang Dongmei	Moderni konfucijanec (1899–1977)	方東美
Gai zuode zuo, bu gai zuode bu zuo	počenjati tisto, kar je potrebno, in ne počenjati tistega, kar ni potrebno	該作的作，不該作的不作
Gao juewu huo xiushen	visoko stopnjo zavesti ali nege osebnosti	高覺悟或修身
Gaode juewu	visoko zavest	高的覺悟
Geren dui shehui guidingde ne-ihua	ponotranjenje družbenih norm s strani posameznice	個人對社會規定的內化
Guan Zhong	Guan Zhong, antični filozof (725–645 pr. n. št.)	管仲
Han	Dinastija Han (206–220 pr. n. št.)	漢
Han Fei	Antični filozof 280–233 pr. n. št.)	韓非
Han Yu	Srednjeveški mislec (768–824)	韓愈
He	Harmonija, biti v harmoniji, harmonizirati se (klasična kitajščina)	和
Hen gaode renge	visoka stopnja razvoja osebnosti oziroma značaja	很高的人格
Hexie shehui	Harmonična družba	和諧社會
Hexie shehui jianshe	Izgradnja harmonične družbe	(hexie shehui jianshe 和諧社會建設)
Hong fan	Veliki načrt (poglavje v *Knjigi Dokumentov*)	宏範
Hu Jintao	Predsednik L.R. Kitajske (2003–2013)	胡錦濤
Huang di	Cesar, Božanski vladar	皇帝
Jian ai	Vseobsežna ljubezen	兼愛
Jing	Spoštljivost	敬
Junzi	Plemenitnik, vladar, knez	君子
Kexue fazhan	Znanstveni razvoj	科學發展

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Kong fuzi	Mojster Kong (Konfucij), antični filozof (551–479 pr. n. št.)	孔夫子
Kongzi	Mojster Kong (Konfucij), antični filozof (551–479 pr. n. št.)	孔子
Laozi	Antični filozof, osrednji predstavnik klasičnega daoizma (okr. 5.–4. stoletje pr. n. št.)	老子
Li	Strukturni vzorec, strukturni princip (načelo)	理
Li	Obred, obrednost, ritual (kardinalna konfucijanska krepost)	禮
Li	Koristnost, profit, dobiček	利
Li ji	*Knjiga obredov*	禮記
lü	Zakon	律
Lunyu	*Razprave*	論語
Mengzi	Mencij, antični filozof	孟子
Mengzi	*Mengzi, delo istoimenskega avtorja*	孟子
Ming	Usoda, mandat, dekret	命
Ming	Dinastija (132–81644)	明
Ming jia	Šola dialektikov	名家
Mo Di	Antični filozof (372–289 pr. n. št.)	墨翟
Mo jia	Šola moistov	墨家
Mou ren gei ziji ding jiexian	kadar kdo samemu sebi postavlja omejitve	某人給自己定界限
Mou Zongsan	Tajvanski moderni konfucijanec (1909–1995)	牟宗三
Nan Song	Južna dinastija Song (1127–1280)	南宋
Nong jia	Šola agrarnih filozofov	农家
Panduan geren xingweide zhuguan biaozhun	subjektivni kriteriji nadzora ali vedenja posameznikov	判斷個人行為的主觀標準
Qi	Država v obdobju dinastije Zhou (1066–256 pr. n. št.)	齐
Qi	Princip tvornosti	氣
Qin	Dinastija Qin (221–206 pr. n. št.)	秦
Qin	Dinastija Qin (221–206)	秦

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Qin Shi huangdi	Prvi (in edini) cesar dinastije Qin (260–210 pr. n. št.)	秦始皇帝
Qing	Dinastija (644–1911)	清
Qing	Čustva, situacija	情
Ren	Sočlovečnost, vzajemnost, kitajski humanizem	仁
Ren dao	Življenjska pot posameznika	人道
Ren yi	Krepost sočlovečnosti in pravičnosti; kadar se uporabljata skupaj, pomeni ta besedna zveza konfucijansko moralo	仁義
Ren Zong	Mongolski cesar (1010–1063)	仁宗
Ru jia	Šola konfucijanstva (Šola izobražencev), konfucijanstvo	儒家
Ru jiao	Konfucianizem	儒教
san gang wu ji	Trije bistveni faktorji in pet osnovnih pravil	三綱五常/五級
Shang	Dinastija Shang (okr. 1600–1066 pr. n. št.)	商
Shang de	Visoka krepost, najvišja krepost ali vrlina	上德
Shang di	Najvišji gospod ali vladar, "Bog"	上帝
Shang jun shu	*Knjiga gospoda Shanga*	商君书
Shang Yang	Antični filozof (okr. 390 do 338 pr. n. št.)	商鞅
Shehui jiaoyu huo guifande neihua	proces socializacije oz. ponotranjenja družbenih norm	社會教育或規範的內化
Shen Buhai	Antični filozof (okr. 400 do 337 pr. n. št.)	申不害
Shen Dao	Antični filozof (350 do 275 pr. n. št.)	慎到
Sheng	Modrec	聖
Shi	Avtoriteta, moč, oblast	势
Shi jing	*Knjiga pesmi*	詩經
Shu	Popustljivost (kardinalna konfucijanska krepost)	恕

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Shu jing	*Knjiga dokumentov*	書經
Si shu	*Štiri knjige*	四書
Sishu wujing	*Štiri knjige in pet klasikov* – konfucijanski kanon	四書五經
Song	Dinastija (960–1279)	宋
Tang	Dinastija (618–906)	唐
Tang Junyi	Tajvanski Moderni konfucijanec (1909–1978)	
Tian	Nebo, narava	天
Tian dao	Pot (princip, načelo) Neba ali narave	天道
Tian zi	Sin neba, najvišji vladar, cesar	天子
Wang Anshi	Politik in reformator (1021–1086)	王安石
Wu di	Cesar dinastije Han (156–87 pr. n. št.)	武帝
Wu jing	*Pet klasikov*	五經
Xi Zhou	Zahodna dinastija Zhou (771–221 pr. n. št.)	西周
Xia	Dinastija Xia (okr. 2100–1600 pr. n. št.)	夏
Xiaoshuo jia	Šola esejistov ali Šola drobnih izrekov	小说家
Xin	zaupanje, zanesljivost	信
Xin	Zaupanje (kardinalna konfucijanska krepost)	信
Xiong Shili	Moderni konfucijanec (1885–1968)	熊十力
Xiu shen	Nega osebnosti, samouresničitev posameznika	修身
Xu Fuguan	Tajvanski Moderni konfucijanec (1902/1903–1982)	徐復觀
Xunzi	Antični filozof (okr. 312–230 pr. n. št.)	荀子
Ya yue	Vzvišena glasba	雅樂

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Yang Xiong	Antični filozof (52–18 pr. n. št.)	揚雄
Yi	ena, enota, celota	一
Yi	Pravičnost	義
Yi jing	*Knjiga premen*	易經
Yingyang jia	Šola naravnih filozofov	阴阳家
You zijide yuanzede tixi, mei you wailaide yingxiang	Sistem lastnih načel, brez zunanjih vplivov	有自己的原則的體系，沒有外來的影響
Yu Dan	Kontroverzna sodobna treoretičarka in interpretatorka konfucijanstva	于丹
Yuan	Dinastija (1271–1368)	元
Yue ji	*O glasbi* (Poglavje v *Knjigi obredov*)	樂記
Za jia	Šola eklektikov	杂家
Zai bu hai shehuide jichu shang zunzhong zijide renge	ceniti in upoštevati lastno osebnost brez kakršne koli škode za družbo	在不害社會的基礎上尊重自己的人格
Zheng ming	Pravilna imena, konfucijanska socialna paradigma	正名
Zhi	Modrost	智
Zhizhe	Vedci, modreci	智者
Zhong	Zvestoba (kardinalna konfucijanska krepost)	忠
Zhong he	Harmonija ravnovesja	中和
Zhong yong	*Nauk o sredini*	中庸
Zhongguo	Kitajska, dob.: Dežela (cesarstvo) sredine	中国
Zhu Xi	Srednjeveški filozof (1130–1200)	朱熹
Zichan jieji wenhua da geming	Velika proletarska kulturna revolucija	資產階級文化大革命
Ziji yangede yaoqiu ziji	postavljati samemu sebi najstrožje zahteve	自己嚴格的要求自己
Ziji yuesu ziji	omejevanje samega sebe	自己約束自己
Zijide zunshou daode guifan	samostojno upoštevanje etičnih okvirjev	自主的遵守道德規範
Zijuexing	Samozavedanje	自覺性

PINYIN	POMEN V SLOVENŠČINI	PISMENKE
Zilü	Avtonomija	自律
Ziran falü	naravno pravo	自然的法律
Ziwo guifan	samorestrikcija	自我規範
Ziwo jilü	samodisciplina	自我紀律
Ziwo kongzhi	samokontrola	自我控制
Ziwo yuesu	Samoomejevanje	自我約束
Zizhude zunshou guiding	samostojno upoštevanje pravil	自主的遵守規定

Zahvale/Acknowledgments

Avtorica se zahvaljuje tajvanski akademski fundaciji Chiang Ching-kuo za velikodušno podporo raziskav, katerih rezultat je pričujoča knjiga. Hvaležna je tudi prof. Andreju Uletu za prvo, izjemno natančno branje manuskripta in za vrsto pomembnih in konstruktivnih komentarjev, ki so knjigo precej izboljšali. Za podporo in pomoč se iskreno zahvaljuje tudi dolgoletnemu kolegu in prijatelju, prof. Igorju Ž. Žagarju, ki je omogočil objavo knjige v Digitalni knjižnici.

The author would like to thank the Taiwanese Chiang Ching-Kuo Foundation for her generous support of the research which has led to the present book. She is also grateful to Prof. Andrej Ule for his first, extraordinarily precise reading of the maniscript and for his important and constructive comments that have greatly improved the book. She also wants to express her gratitude to her longtime colleague and friend Igor Ž. Žagar, who made the publication in the framework of the Digital Library possible.

O avtorici

Prof. dr. Jana S. Rošker je ustanoviteljica in vodja katedre za sinologijo na Oddelku za azijske in afriške študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Je mednarodno priznana strokovnjakinja za kitajske študije.

Njeni raziskovalni interesi pokrivajo predvsem področja tradicionalne in sodobne kitajske epistemologije, klasične kitajske logike, kitajskih teorij modernizacije ter metodologije medkulturnih raziskav.

Na teh področjih je doslej objavila okrog sto znanstvenih člankov, štiri univerzitetne učbenike in sedem znanstvenih monografij. Rezultate svojega raziskovalnega dela redno objavlja tudi na mednarodnih znanstvenih srečanjih in v gostujočih predavanjih na tujih univerzah širom Evrope in Azije.

Imensko in stvarno kazalo

A

Anarhizem 117
- anarhistične teorije 111
- anarhistični program 120
- evropski 111

Avtonomija 16, 17, 18, 19, 20, 23, 156
- avtonomna etika 146
- avtonomna osebnost 55
- avtonomni posameznik 152
- avtonomni subjekt 23
- etimološki pomen 16

B

Bauer, Wolfgang 82, 116

Bog 28, 29, 33, 35, 36, 40, 62, 63, 70, 99
- antropomorfni 28, 29, 51, 99
- shangski 28

Božanstva 28, 29, 33, 34, 36, 37, 62, 63
- antropomorfna 33, 34

Brezvladje 112, 113
- brezvladna družba 117
- v naravi 112

C

Chen Lai 34

Choukrone, Leila 139, 140

D

Dao 27, 38, 41, 45, 50, 53, 55, 61, 69, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 147
- pot 55, 61, 69, 112, 148
- princip, pranačelo 76, 112, 117. Glejte red 45, 78

Daoizem 41, 53, 60, 72, 77, 80, 111, 112

Delitev dela 49, 95
- družbena 95
- kot splošno-utilarističen princip 91

Demokracija 108
- demokratična družba 152
- demokratično gibanje 132
- demokratično pravo 22, 67

Deng Xiaoping 108, 132, 133, 135, 137
Despotizem 56, 80, 129, 130
Dong Zhongshu 56, 57, 58, 59, 82, 83, 84, 94, 99, 140, 143
Družbena ureditev 56, 87
Družina 26, 31, 42, 54, 56, 67, 68, 74, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 127, 128

E

Enakost 140
pred zakonom 74
v družbi 119
vseh ljudi 49, 89
Etika 22, 28, 29, 35, 39, 42, 62, 65, 67, 69, 76, 83, 86, 103, 104, 105, 106, 107, 142, 146, 150
metafizična 28, 57
pragmatična 28, 37, 40

F

Fang Dongmei 28, 146, 151, 152
Fevdalno 62, 135

G

Garapon, Antoine 139, 140
Glasba 76, 118, 141, 142, 143, 148
struktura glasbe 66, 141
Gospodarstvo 108
gospodarska politika 127
Guan Zhong 42
Gu Mu 136

H

Han Fei (Han Feizi) 53, 55, 72, 76, 77, 78, 79, 80
Han Yu 60
Harmonija
harmonija ravnovesja (zhong he) 146, 147
Harmonija (he) 84, 118, 131, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152
Hierarhija 68, 94, 99
družbena 29, 45
hierahične strukture oblasti 51
hierarhične razlike 22, 67
hierarhične strukture oblasti 41, 96, 130
Holizem 66
enotnost človeka in narave 141
univerzalistično-holističen pogled na svet 66
Hu Jintao 137, 139

I

Ideologija 21, 22, 25, 34, 44, 51, 56, 57, 59, 63, 65, 81, 89, 91, 102, 105, 108, 123, 126, 127, 128, 132, 135, 145, 152
dr_avna 156
državna 51, 52, 56, 81, 82, 93
komunistična 108, 127, 129
konfucianska 82
konfucijanska 96, 123
Individualizacija 22, 25, 26, 44
Individuum 15, 21, 22, 23, 25, 26, 30, 43, 44, 48, 50, 52, 55, 56, 63, 67, 90, 129, 150
Inštitucije 21, 45, 69, 93, 97, 107, 113
državne 14, 90, 108
socialne 45, 108, 119
Institucije
državne 156

J

Jung, C. G. 26, 27

K

Kazen 19, 34, 44, 54, 55, 72, 74, 75, 78, 80, 84, 93, 145
Kolektivizem 22, 25, 27, 123
Kolektivna odgovornost 57, 81, 83, 88, 93
Komunistična stranka Kitajske (KSK) 105, 107, 123, 138
Konfucianizem 25, 40, 49, 51, 52, 55, 56, 59, 60, 62, 74, 81, 82, 85, 87, 93, 102, 123, 127, 156
Konfucijanstvo 22, 35, 40, 41, 43, 51, 55, 56, 68, 69, 85, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 145, 146, 148, 149, 152
Konfucij (Kongzi, Kong fuzi) 31, 35, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 54, 66, 67, 68, 69, 70, 86, 91, 99, 107, 135, 136, 140, 146
Kontrola 129
samokontrola 18
Krepost 31, 33, 39, 43, 44, 45, 48, 55, 66, 68, 70, 73, 75, 77, 80, 83, 86, 91, 92, 98, 108, 112, 114, 117, 118
Kriterij družbenih razmerij 20
Kritika družbe 121
Kultura 11, 13, 16, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 45, 56, 59, 72, 75, 84, 104, 108, 109, 117, 118, 120, 125, 128, 135, 136, 138, 142, 143, 144, 151, 156
stanje brez kulture 117
tradicionalna kitajska (hankitajska) 74
tradicionalna kitajska (hankitajska) 30

L

Laozi 79, 80, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 120
Legalizem 41, 52, 53, 56, 71, 72, 74, 77, 81, 83, 90, 102
Li Chenyang 140, 149
Li ji (Knjiga obredov) 26, 61, 141
Lin Biao 135
Liu Shu-hsien 149

M

Mao Zedong 106, 107, 109, 127, 128, 132
Mencij (Mengzi) 46, 47, 48, 54, 68, 85, 96, 142, 143
Metodologija 13, 51, 52, 125, 155
Ming jia (šola imen) 41
Moderni konfucijanci 145
Modernizacija 41, 124, 125, 126, 127, 135, 136, 181
Moderno konfucijanstvo 28, 30, 37, 40, 135, 143, 145, 146, 152
Mo Di 51, 52, 69, 70, 92, 98, 99
Moizem 51
Mo jia (moistična šola) 41
Moralno sebstvo 28, 30, 38, 146, 148, 149
Mou Zongsan 28, 146, 149

N

Nebo, narava (tian) 33, 34, 35, 37, 38, 39, 48, 95
Nega osebnosti (xiu shen) 19, 26, 27, 147
Nong jia (šola agronomov) 41

O

Obred, (li) 25, 59, 65, 66, 67, 68, 79, 83, 140, 141, 142, 144, 151

obrednost 21, 37, 39, 65, 68, 69, 71, 78, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 101, 109, 114, 117, 118, 138, 141, 142, 143, 144
Opozicija 111, 125
  politična 130

P

Pravičnost 15, 21, 35, 39, 43, 48, 52, 59, 65, 66, 68, 73, 75, 78, 83, 86, 99, 114, 118, 119, 120, 130, 138
Pravilna imena (zheng ming) 46, 50, 92
Pravo 19, 22, 62, 65, 66, 68, 74, 76, 78, 90, 96, 118, 121, 138, 139
  kazensko 71, 76
Propaganda 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 129

Q

Qin shi huangdi 102, 108

R

Religija 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 59, 76, 151
  agrarna 30, 32
  monoteistična 34, 35
  nomadska 30
Ren Zong 85
Roetz, Heiner 40, 41
Rubin, V.A. 52, 69, 70, 76, 81

S

Samodisciplina 18
Samoomejevanje 18, 19, 20
Samorazumevanje 22, 26, 28, 63, 65
Shang di (najvišji vladar) 29, 31, 33, 36, 51, 62
Shang Yang 53, 54, 55, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 93
Shen Buhai 53
Shen Dao 53, 78
Shi jing (Knjiga pesmi) 34, 44
Shu jing (Knjiga dokumentov) 28, 33, 41, 66, 91
Sočlovečnost (ren) 27, 30, 39, 59, 66, 75, 83
Svoboda 16, 17, 20, 23, 43, 44, 48, 50, 59, 67, 72, 77, 91, 95, 108, 113, 129, 130, 132, 149

Š

Šamani 31

T

Tang Junyi 28, 146, 149, 151
Trg Nebeškega miru (Tian an men) 108

U

Učenjaki (shi) 32, 56, 59
Utilitarizem 70

W

Wang Anshi 84
Wu di 55

X

Xiong Shili 28, 145, 146
Xu Fuguan 28, 29, 31, 34, 35, 37, 38, 40, 146, 147, 148, 149
Xunzi 49, 50, 52, 68, 69, 92, 98, 142, 143, 144, 145, 146, 152, 175

Y

Yang Xiong 91
Yang Zebo 34

Yi jing 146
Yu Dan 136
Yue ji 141

Z

Zakon (fa) 16, 17, 19, 20, 21, 23, 53, 58, 65, 67, 71, 73, 78, 81, 85, 90, 114, 139
Zhang Dainian 14
Zhong yong (Pot sredine) 85, 146, 147
Zhuangzi 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119
Zhu Xi 60, 61, 62, 63, 84, 85, 86, 87, 99