

Filozofija na Tajvanu: nadaljevanje tradicije ali ustvarjanje novih teoretskih paradigem?*

Jana S. ROŠKER**

Izvleček

Tajvanski filozofi in filozofinje igrajo v kontekstu ohranjanja kitajske idejne tradicije izjemno pomembno vlogo, četudi njihov topogledni pomen v svetu za zdaj še zdaleč ni dovolj ozaveščen. Osrednji cilj pričujočega članka je zato kritična predstavitev njihovega dela ter njegova umestitev v kontekst političnih, ekonomskih in idejnih pogojev druge polovice 20. stoletja. Vloga tajvanskih filozofskih raziskav je bila namreč še posebej odločilna ravno v obdobju od leta 1949 pa do konca devetdesetih let. Takrat je v filozofski produkciji na kitajski celini večinoma prevladovala cenzura in smernice vladne politike so raziskovalcem in raziskovalkam filozofije narekovale predvsem delo na področju sinizacije marksizma, medtem ko je bilo raziskovanje kitajske idejne tradicije nezaželeno. Članek nazorno prikaže razloge in pomen ohranjanja kontinuitete raziskovanja tradicionalne kitajske idejne zgodovine na Tajvanu in izpostavi, da bi bile brez te izjemno konstruktivne vloge tajvanskih filozofov in filozofinj tovrstne študije na kitajskem jezikovnem področju utišane za skoraj pol stoletja, zaradi česar bi filozofsko raziskovanje kitajske tradicije v matičnem kulturno-jezikovnem kontekstu utrpelo veliko škodo. Avtorica poleg tega prikaže, da pri delu tajvanskih filozofov in filozofinj tega obdobja ni šlo zgolj za ohranjanje kontinuitete kitajskih filozofskih raziskav, temveč so mnogi med njimi ustvarili tudi vrsto inovativnih metodoloških in teoretskih konceptov, ki so bistveno obogatili novejšo zgodovino raziskovanja in razvoja kitajske filozofije. Kot nazoren primer pri tem izpostavi, predstavi in kritično analizira inovativne filozofske koncepte glavnega predstavnika moderne tajvanske filozofije, Mou Zongsana.

Ključne besede: tajvanska filozofija, raziskave kitajske idejne tradicije, kitajska filozofija, konfucijanstvo, novi koncepti, nova metodologija

* Članek je nastal s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru dela programske skupine Azijski jeziki in kulture (P6-0243) in s podporo tajvanske akademske fundacije Chiang Ch'ing-kuo (CCKF) v okviru mednarodnega raziskovalnega projekta RG004-U-17.

** Jana S. ROŠKER, Profesorica sinologije, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija.
Elektronski naslov: jana.rosker[at]ff.uni-lj.si



Philosophy in Taiwan: the Continuation of Tradition and the Creation of New Theoretical Paradigms

Abstract

Taiwanese philosophers are playing a rather prominent role in the context of preserving the Chinese ideational tradition, even though their significance in this context is still widely unknown. The present article is thus focused upon the critical introduction of their work, and its positioning into the context of the political, economic and intellectual conditions of the second half of the 20th century. The role of the Taiwanese philosophy was especially important precisely in the period which begun in 1949 and lasted until the end of the century. In these five decades, the philosophical production on the mainland was mostly dominated by censorship, and the prevailing regulations of the Communist Party's policies mainly demanded that researchers working in philosophy stayed in the field of the sinization of Marxism, whereby investigating the Chinese intellectual tradition was not so much in favour. The article clearly exposes the reasons for and significance of the preservation of continued research into Chinese ideational history in Taiwan, and points out that without this extraordinarily constructive role of the Taiwanese philosophers, these studies would have suffered immense damage. The author also shows that the work carried out by the Taiwanese philosophers was not merely important in respect of preserving the continuation of Chinese philosophical research, but also because they have at the same time created numerous innovative methodological and theoretical concepts that have fundamentally enriched the recent history of investigating and developing Chinese philosophy. In this regard, the author exposes and critically analyses some of the central philosophical concepts of Mou Zongsan, who is among the most important representatives of modern Taiwanese philosophy.

Keywords: Taiwanese philosophy, research in the Chinese intellectual tradition, Chinese philosophy, Confucianism, new concepts, new methodologies

Uvod

Medtem ko so se v drugi polovici 20. stoletja filozofi na celini v skladu z ideološkimi direktivami ukvarjali predvsem z raziskovanjem marksističnih in leninističnih teorij ter njihovih prilagoditev specifičnim kitajskim razmeram in je bila kitajska idejna tradicija vse do osemdesetih let v veliki meri izgnana na smetišča »fevdalističnih ideologij«, so teoretiki na Tajvanu – podobno kot v Hongkongu – razvijali, nadgrajevali in modernizirali predvsem konfucijanske, delno pa tudi daoistične miselnosti. Pri tem nadaljevanju oziroma ohranjanju filozofskih raziskav, ki so bile osredotočene na kitajsko tradicijo, so bile še posebej pomembne raziskave konfucianizma in konfucijanstva, kajti ravno Konfucij kot simbol kitajske preteklosti je bil v takrat prevladujoči ideologiji predmet ostre kritike, idejni diskurzi konfucijanstva ter konfucianizma pa so bili videni kot reakcionarni produkti »razreda izkoriščevalcev«. Članek prikaže, da sodi filozofska struja revitalizacije

konfucijanstva k osrednjim in najpomembnejšim miselnim strujam tajvanske filozofije 20. stoletja. Seveda pa zaradi pomembne vloge tega intelektualnega gibanja, ki je postalo znano pod imenom novo ali moderno konfucijanstvo (Xin Ruxue 新儒學)¹, nikakor ne gre zanemarjati vseh drugih filozofskih raziskav, v okviru katerih so se ohranjali in razvijali mnogi drugi vidiki in druge smernice kitajske filozofije. Zato bom v nadaljevanju najprej predstavila široko paleto različnih filozofskih študij, ki so v zadnji polovici prejšnjega stoletja nastale pod peresi tajvanskih raziskovalcev in raziskovalk. Potem si bomo na kratko ogledali temeljne pogoje, ki so določili nastanek in razvoj različnih struj moderne in sodobne tajvanske filozofije. V nadaljevanju se bo članek osredotočil na vprašanje o tem, ali se pomen moderne in sodobne tajvanske filozofije kaže predvsem na področju ohranitev tistega stanja raziskav, ki je bilo doseženo v prvi polovici 20. stoletja (torej pred ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske in prevlado sinizacije marksizma-leninizma ter ma-oiistične miselnosti), ali pa se njena vrednost kaže tudi širše. V tem pogledu bom skozi optiko kritične analize izpostavila vrsto inovativnih konceptov in kategorij, ki so jih razvili tajvanski filozofi in filozofinje, ter v tem kontekstu ponovno opozorila na enega najplivnejših sodobnih kitajskih filozofskih sistemov, katerega idejni oče je tajvanski filozof Mou Zongsan.

Nastanek in razvoj sodobne tajvanske filozofije: vsebine, metode in osebnosti

V tem poglavju si bomo najprej nekoliko podrobneje ogledali razloge za dejstvo, da so tajvanski akademiki po eni strani bistveno doprinesli k ohranjanju kontinuitete kitajske, tj. predvsem konfucijanske, daoistične, pa tudi moistične, nomenalistične in budistične tradicije v kitajsko govorečem akademskem prostoru, po drugi strani pa so se izkazali kot inovativni pionirji nadaljnjega razvoja teh tradicij. Pri tem pa ne gre zanemariti niti dejstva, da so bili tajvanski teoretiki in teoretičarke pomembni tudi v izgrajevanju in razvoju mnogovrstnih stikov z idejno zgodovino Zahoda, ki je bila na celini prav tako dovoljena zgolj v okrnjeni obliki. Pri tem gre predvsem za raziskave, predstavitve in nadgradnje nemške klasične filozofije (zlasti treh osrednjih *Kritik* Immanuela Kanta) in določenih del ameriškega pragmatizma. Posebej pomemben pa je na tem področju tudi doprinos tajvanske neosholastične filozofije (Xin shilin zhexue 新士林哲學), ki je bila osnovana in

1 Četudi se dobesedni prevod imena te struje glasi »novo konfucijanstvo«, sama v izoginitev zamenjavam s strujo srednjeveškega konfucianizma dinastij Song in Ming, ki je na Zahodu znan pod imenom neokonfucijanstvo, raje uporabljam prevod »moderno konfucijanstvo«. Ta prevod sicer ni dobeseden, vendar je primeren tudi zaradi tega, ker gre pri tej struji konfucijanskega preporeda za smer, ki je bila osredotočena na probleme kitajske modernizacije in v tem okviru tudi na modernizacijo samega konfucijanstva.

se je razvijala na katoliški Univerzi Furen (輔仁大學). Najpomembnejši pionir in osrednji predstavnik te filozofske struje, Luo Guang 羅光, je pomemben ne zgolj zaradi tega, ker je širil znanja ter odstranjeval predsodke o zgodovini in vsebinah sholastične filozofije, temveč tudi zato, ker je izdelal precej inovativnih smernic za razvoj metodologije kitajske filozofije, zlasti njenih hermenevtičnih vidikov (Wang 1997, 67).

Osrednja in verjetno najbolj znana struja tajvanske filozofije je struja modernega konfucijanstva (*Xin ruxue* 新儒學), ki jo bomo zaradi njene izjemno pomembne vloge nekoliko podrobneje predstavili pozneje. Njeni najpomembnejši tajvanski predstavniki so Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐復觀 in Liu Shu-hsien 劉述先².

Vendar se je na Tajvanu izoblikovala tudi vrsta drugih diskurzov, katerih doprinos je prav tako pomemben in ga ne gre spregledati. Sem sodi, denimo, prej omenjena struja neosholastične tajvanske filozofije, ki je delovala predvsem na Univerzi Furen. Poleg tega moramo omeniti strujo tako imenovanega novega daoizma (*Xin dao* 新道家). Najpomembnejši predstavnik te smeri je Chen Guying 陳鼓應, ki si je že v osemdesetih letih pridobil sloves tudi na kitajski celini in odtlej redno predava na najboljši kitajski visokošolski instituciji Univerzi Beijing (Beijing daxue 北京大學). Chen je vzgojil vrsto mladih raziskovalcev in raziskovalk, med katerimi velja posebej izpostaviti mlado docentko Wu Huiling 吳惠齡, ki pod vodstvom profesorja Lee Hsien-chunga poleg novodaoističnih izvaja tudi raziskave na področju predqinske logike in metodologije kitajske filozofije.

V zadnjih letih pa postaja na tem področju vse bolj pomembna tudi skupina filozofov, ki se posvečajo raziskovanju filozofije koncepta vitalnega potenciala *qi* 氣. Ta skupina, ki samo sebe označuje kot strujo *qija* (*qi pai* 氣派), deluje pod strokovnim vodstvom Yang Rubina 楊儒賓 z Univerze Tsinghua (清華大學) v Xinzhuju. Kot zanimivost velja omeniti tudi dejstvo, da v okviru te struje deluje tudi filozof Fabian Heubel (He Fabi 何乏筆), ki je bil rojen v Nemčiji, kjer je tudi pridobil sinološko izobrazbo, vendar že več kot dvajset let živi in dela na Tajvanu kot redni član osrednje tajvanske znanstvenoraziskovalne ustanove Academia Sinica (*Zhongyang yanjiu yuan* 中央研究院). Na tej instituciji trenutno deluje vrsta izjemnih teoretikov, med katerimi velja omeniti Huang Kuan-mina 黃冠閔, ki je na področju kitajske filozofije zaslovel predvsem s svojimi raziskavami hermenevtike, ter dva sodobna pripadnika struje modernega konfucijanstva, namreč mednarodno odmevnega filozofa Lee Ming-hueija 李明輝 ter Mou Zongsanovo študentko Lin Yue-huei 林月惠.

2 Prva dva filozofa sodita v takim. drugo generacijo Modernega konfucijanstva, tretji pa v tretjo. Medtem ko sta prva dva živela do zadnjih desetletij dvajsetega stoletja, je tretji, torej Li Shu-hsien, preminil sele 7. junija leta 2016.

Na osrednji tajvanski univerzi, tj. na Državni univerzi Tajvan (Guoli Taiwan daxue 國立台灣大學), prav tako še vedno deluje vrsta izjemnih teoretikov in teoretičark, ki razvijajo in nadgrajujejo raziskave s področja kitajske filozofije. Poleg nekaterih profesorjev na Oddelku za kitajski jezik in literaturo (Zhongwen xi 中文系) je v tem pogledu seveda še zlasti pomemben Oddelek za filozofijo (Zhaxue xi 哲學系), na katerem deluje precej strokovnjakov in strokovnjakinj za kitajsko hermenevtiko (npr. Lin Ming-Chao 林明照) in budistične študije (npr. Duh Bao-Ruei 杜保瑞).

Tu ne moremo mimo pomembnega doprinosa dolgoletnega predstojnika tega oddelka in trenutnega prodekana Filozofske fakultete te univerze, profesorja Lee Hsien-chunga 李賢忠. Njegov izjemno pomemben prispevek se ne kaže zgolj v izvrstnih in mednarodno znanih objavah s področja klasične kitajske (zlasti moistične in nomenalistične, pa tudi konfucijanske) logike, temveč tudi v inovativnih študijah s področja razvoja metodologije raziskovanja kitajske filozofije. Na tem področju si je profesor Lee ustvaril mednarodni sloves s konstruiranjem novega metodološkega sistema, ki temelji na metodi t. i. miselnih enot (*sixiang danwei* 思想單位). Profesor Lee je poleg tega aktiven tudi kot urednik najpomembnejše tajvanske filozofske revije *Filozofija in kultura* (*Zhexue yu wenhua* 哲學與文化) in v vlogi predsednika najpomembnejše tajvanske filozofske organizacije Akademsko združenje za tajvansko filozofijo (Taiwan zhaxue xuehui 台灣哲學學會).

Na Državni univerzi Tajvan pa poleg tega deluje tudi Inštitut za podiplomske raziskave na področju družboslovja in humanistike (Renwen shehui gaodeng yanjiu yuan 人文社會高等研究院), katerega dolgoletni dekan je profesor Huang Chun-chieh 黃俊傑, ki je bil sicer zaposlen tudi kot redni član Academie Sinice in se je v zgodovino tajvanske teorije zapisal predvsem kot pomemben metodolog, idejni zgodovinar ter specialist za hermenevtiko klasične kitajske filozofije (zlasti mencijanske) in za konfucijanstvo v Vzhodni Aziji. V tem kontekstu se profesor Huang zelo veliko ukvarja tudi s proučevanjem in evalvacijo dela prej omenjenega vélikega tajvanskega teoretika in predstavnika druge generacije modernega konfucijanstva, Xu Fuguan³.

Kot že omenjeno, sodijo filozofi te struje na Tajvanu k osrednjim in najbolj znanim teoretikom moderne in sodobne dobe. Njihovo delo zagotovo sodi k tistim doprinosom nove tajvanske teorije, ki bodo v novejši zgodovini kitajske filozofije pustili neizbrisen pečat. Pričujoči članek izhaja iz predpostavke, po kateri tega doprinosa ne gre omejevati zgolj na funkcijo ohranjanja in reproduciranja izsledkov novejših raziskav klasične kitajske filozofije, temveč pri tem ne smemo pozabiti inovativnih razvojev in številnih konceptualnih ter metodoloških novosti, ki so nastale v tem

3 Za informativni pregled in kritično analizo Huangove evalvacije Xu Fuguanove metodologije glej Sernelj (2014, 19).

okviru. Ti razvoji in novosti pa so vsekakor povezane s specifičnimi idejnimi in političnimi pogoji, ki so v drugi polovici 20. stoletja opredeljevali življenje in delo izobražencev na Tajvanu. Zato bom v naslednjem poglavju podala kratek pregled teh pogojev in razvoj, ki so jim botrovali.

Idejno in politično ozadje tajvanske filozofije v drugi polovici 20. in na začetku 21. stoletja

Kot že omenjeno, je najvplivnejša in po vsej verjetnosti tudi vsebinsko najpomembnejša smer moderne in sodobne kitajske filozofije na Tajvanu struja t. i. modernega konfucijanstva⁴ (現代新儒學). Ta filozofska struja je bila v obdobju prvih petindvajsetih let Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana, vendar so njena izhodišča v tem času razvijali naprej predvsem tajvanski, in v nekoliko manjši meri tudi hongkonški teoretiki. V nasprotju z Ljudsko republiko Kitajsko, kjer je konfucijanstvo vse do osemdesetih let 20. stoletja⁵ veljalo za »ideologijo preživelega fevdalizma«, so se v Hongkongu in na Tajvanu, ki sta bila (vsak na svoj način) opredeljena z družbenimi diskurzi postkolonializma, posamični izobraženci namreč že v petdesetih letih začeli postavljati po robu vse obsežnejšemu pozahodenju svojih družb. Zaradi svojega kulturnega, nacionalnega in politično večplastnega položaja, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili v nadaljevanju, so tajvanski izobraženci pri tem že od vsega začetka imeli posebej pomembno vlogo.

Opozarjali so na dejstvo, da odvisnost otoka od zahodnih kolonialnih sil nikakor ni bila omejena zgolj na kulturo. Ker je po zmagi Komunistične stranke in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske Tajvan postal sedež eksilne vlade pod praporom

4 V mednarodni sinologiji se ta struja prevaja z različnimi imeni, ki obsegajo pisan spekter od *neokonfucijanstva* oziroma *sodobnega* ali *modernega neokonfucijanstva* preko *novega konfucijanstva* do *modernega* ali *sodobnega konfucijanstva*. Medtem ko je prvi sklop, ki vsebuje oznako neokonfucijanstvo, nepraktičen zaradi tega, ker se to ime pogosto zamenjuje z neokonfucijanstvom kot terminom, ki se je v zahodni sinologiji uveljavil za označevanje reformirane konfucijanske filozofije iz obdobja Song in Ming (*li xue* 理學 ali *xingli xue* 性理學), sama iz drugega sklopa večinoma uporabljam oziroma prevzemam termin *moderno konfucijanstvo*, saj gre pri njem predvsem za filozofijo kitajske moderne. Podobna zmeda prevladuje tudi v kitajskih diskurzih, ki to strujo največkrat označujejo z enim od naslednjih izrazov: 新儒學, 現代儒學, 當代儒學, 現代新儒學, 當代新儒學 itd. V kitajskem jeziku se mi zdi najprimernejši izraz 現代新儒學, saj pismenka, ki znotraj tega naziva označuje novo, ni problematična, ker se neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming v kitajščini (v nasprotju z evropskimi sinološkimi diskurzi) nikoli ni povezovalo s konceptom novega konfucijanstva 新儒學.

5 V zadnjih dveh desetletjih smo tudi v Ljudski republiki Kitajski priča vse živahnjejšim debatam in vse obsežnejšim raziskavam, ki izhajajo iz predpostavk teh novokonfucijanskih filozofij. Tu velja omeniti predvsem vlogo organizacije za *Raziskovanje idejne struje sodobnih Novih konfucijancev* (*Xiandai Xin rujia sichao yanjiu* 現代新儒家思潮研究), ki sta jo novembra leta 1986 ustanovila profesorja filozofije Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全.

dotlej vladajoče nacionalne stranke (Guomin dang 國民黨)⁶, je državica za svoje politično in ekonomsko preživetje seveda nujno potrebovala zunanjo pomoč. Predvsem ameriške donacije, ki so zlasti po korejski vojni postale običajni del njihove »protikomunistične« strategije, so za tajvansko vlado, ki je v prvih povojnih desetletjih izvajala mehko obliko avtokratskega režima, za več kot desetletje predstavljale nujni predpogoj uveljavljanja in ohranjanja gospodarske in politične stabilnosti. Obsežna tajvanska odvisnost od ameriških kapitalnih investicij, od njihove tehnologije in trga ni prenehala obstajati niti po uradnem izteku pomoči v letu 1965. Ameriškim donacijam in investicijam se je nedolgo zatem pridružila tudi Japonska, ki je že zelo kmalu po vojni ponovno⁷ prevzela prejšnjo ekonomsko prevlado nad otokom. Skupaj z ZDA je tako Japonska prevzela učinkovit nadzor nad tajvanskim industrijskim razvojem in njegovo zunanjo trgovino. Tako je leta 1970 ameriški in japonski kapital predstavljal kar 85 odstotkov vseh tajvanskih investicij (ibid.).

Ta dominacija ameriškega in japonskega kapitala je povzročila, da so bila nasprotja med delom in kapitalom pogosto dojeta kot vzporedna oziroma analogna nasprotjem med Kitajci in tujci. Namesto »razredne zavesti« se je med tajvansko populacijo v tem položaju hitreje razvijala »nacionalna identiteta«⁸, opredeljena s stremljenjem po nacionalni avtonomiji in neodvisnosti. Ta premik pogojuje dejstvo, da lahko tajvansko modernizacijo razumemo bolje, če jo obravnavamo skozi optiko postkolonializma.

Narava tajvanske identitete je bila vselej negotova. Otok, ki je bil izvorno naseljen s pripadniki različnih pacifiških ljudstev, je bil pravzaprav od leta 1683 pa vse do konca druge svetovne vojne pod nadzorom kolonialnih sil (Day 1999, 9). Prvi hankitajski imigranti so naseljevali dele Tajvana že od 17. stoletja naprej, torej še v času nizozemske kolonizacije. Po porazu in pregonu Nizozemcev je otok leta 1683 pripadel takrat mandžurski vladi celinske Kitajske.⁹ Ko so Japonci leta 1859 premagal Mandžure, so zasedli Tajvan kot eno svojih kolonij. Največji val hankitajskih migrantov (okrog milijon ljudi) pa je Tajvan zajel po končani državljanski vojni med Komunistično in Ljudsko stranko in ustanovitvi Ljudske republike Kitajske pod vodstvom prve. Soočenje z novimi prišleki je v prejšnjih, dotlej že »indigeniziranih« prebivalcih večinoma privedlo do okrepitve »tajvanske« etične in kulturne identitete. Razlikovanje med tajvansko in hankitajsko (celinsko) identiteto je v zadnjih desetletjih 20. stoletja merodajno vplivalo tako na politični

6 V nadaljevanju GMD.

7 Med letoma 1895 in 1945 je bil Tajvan japonska kolonija.

8 Tu velja opozoriti na splošno problematiko koncepta nacionalne identitete na Tajvanu. Vprašanje o tem, kaj naj bi bilo tisto, kar vzpostavlja tajvansko narodnost, postaja namreč vedno bolj kontroverzno.

9 Poslednja dinastija Qing 1644–1911.

kot tudi idejni razvoj otoka, ki se je – ob izdatni pomoči tujih investicij – hkrati pospešeno moderniziral. Ljudska stranka, ki je do leta 2000 predstavljala edino vladajočo stranko, je seveda vseskozi propagirala enotnost Kitajske in hankitajsko kulturno ter nacionalno identiteto, medtem ko je druga najpomembnejša stranka, ki je istega leta zmagala na splošnih volitvah (Stranka ljudskega napredka, *Minjin dang* 民進黨), poudarjala pomen specifične »tajvanske« identitete.

Vse to so razlogi za dejstvo, da sodi Tajvan, kamor se je po končani državljanski vojni zatekla poražena nacionalna vlada, k tistim področjem »moderne« Kitajske, kjer je nova filozofija modernega konfucijanstva naletela na najbolj plodna tla. Kitajski filozofi, ki so po letu 1949 živeli in delovali na Tajvanu in katerih funkcijo ter teoretske doprinose bomo nekoliko podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju, se niso ukvarjali toliko z vprašanji sinizacije marksizma in njegovih pomenskih konotacij, temveč so bili veliko prej kot njihovi kolegi na celini soočeni s problemom modernizacije in kapitalizma; tu je šlo torej za kontinuirani razvoj, ki se je na Kitajskem začel že ob koncu 19. stoletja in je bil za te diskurze prekinitven »zgolj« z vojnimi vihrami protijaponske in pozneje državljanske vojne (ibid.). V njihovih delih se odraža želja po reševanju nujnih praktičnih problemov na področjih politike, družbe, gospodarstva in kulture. Zaradi »milosrčne podpore« zahodnih držav, ki so si z ZDA na čelu prizadevale, ohraniti tajvansko »demokratsko alternativo« kot protiutež kitajskemu komunizmu, v Hongkongu pa zaradi njegovega polkolonialnega statusa, se je na tem področju že v petdesetih letih začel kazati razvoj eksplozivnega pozahodenja obeh družb. Procese njune integracije v svet sodobnega kapitalizma je v ideološkem smislu spremljala tradicionalna konfucijanska etika, ki temelji na hierarhičnem sistemu poslušnosti avtoritetam in se je že na Japonskem izkazala kot harmonično združljiva z zahtevami in pogosto nevzdržnimi socialnimi pogoji zgodnjega kapitalizma.

Ta trend mišljenja so močno podpirale izkušnje Japonske in štirih tako imenovanih »azijskih zmajčkov« – Koreje, Singapurja, Tajvana in Hongkonga –, katerih uspešno modernizacijo so imenovali »zмага konfucijanskega kapitalizma«¹⁰ (Wang 2000, 19).

Zato nikakor ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci že od vsega začetka etabliranja te filozofske struje svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s sistemom kapitalističnega razvoja. Elementi, ki tovrstno združevanje omogočajo, so mnogovrstni. Večina kitajskih teoretikov vidi to združljivost predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in t. i. »komunikativne metode delovanja« (Moritz 1993, 65), kakršna naj bi bila značilna

10 這一思想傾向特別的受到日本以及韓國，新加坡，台灣和香港等所謂‘亞洲四小龍’的鼓勵，這些國家和地區現代化的成功被視為‘儒教資本主義的勝利’。

za konfucianizem. A poleg že omenjenega hierarhičnega ustroja družbe na formalni kot tudi interakcijski ravni, ki prav tako predstavlja osnovo tradicionalno konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tukaj vsekakor omenimo tudi pomen osebne, pravzaprav intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto socialnega okolja posameznika. Koncept tovrstne identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenesen s klana na podjetje, kar omogoča učinkovito integracijo zaposlenih posameznikov. V povezavi z absolutno in nekritično poslušnostjo avtoritetam, ki temelji na specifični konfucijanskega videnja avtonomije sebstva – ta se je dokončno oblikovala v legalistično opredeljeni reformi izvorne nauka v obdobju dinastije Han –, lahko vodi transformacija tega koncepta identifikacije do presežkov v proizvodnji in dobičku.

V petdesetih letih je prišlo do polemike med modernimi konfucijanci, ki so delovali v Hongkongu in na Tajvanu, in liberalno strujo tajvanskih izobražencev. Na čelu slednjih je bil znani teoretik in politik Hu Shi 胡適. Polemika se je odvijala predvsem okrog vprašanja o tem, ali je tradicionalna kitajska kultura in zlasti konfucijanska miselnost primerna za razvoj znanosti, tehnologije in demokratičnega političnega sistema zahodnega tipa. Medtem ko so moderni konfucijanci zagovarjali stališče, da v tradicionalnem konfucijanstvu ti elementi sicer niso bili prisotni, vendar to še ne pomeni, da konfucijanska tradicija razvoj moderne države s temi atributi zavira, so bili liberalci prepričani o nasprotnem in so zato poudarjali, da mora Kitajska, če želi postati moderna, tehnološko razvita in demokratična država, odstraniti vse relikte konfucijanske miselnosti. V tej polemiki se je izkazalo, da so moderni konfucijanci sicer priznavali razliko med politiko in moralo, vendar so sistem politične svobode na teoretski ravni pogojevali z moralno svobodo. Predstavniki liberalnega tabora so zanikali njihovo predpostavko, po kateri naj bi bila politična svoboda osnovana na temelju morale, kajti to bi po njihovem mnenju v najboljšem primeru privedlo do »totalitarne demokracije«. V tem kontekstu sodobni tajvanski filozof Lee Ming-huei izpostavlja (2001, 89–129) razlikovanje med »pozitivno« in »negativno« svobodo, kakršno je leta 1969 v svoji knjigi *Štirje eseji o svobodi* (*Four Essays on Liberty*) vpeljal Isaiah Berlin¹¹. Lee v tem kontekstu zapiše tudi, da je to idejo dejansko omenjal že Chang Fo-chüan v svoji knjigi *Svoboda in človeške pravice* (*Ziyou yu renquan* 自由與人權), ki je izšla leta 1954. Tajvanski liberalci so izhajali iz tega pojmovnega para in izpostavili idejo, da je demokratični red možno vzpostaviti samo na osnovi »negativne svobode«. Uvedba »pozitivne svobode« bi po njihovem mnenju nujno privedla do totalitarizma. Moderni konfucijanci pa niso zagovarjali zgolj negativne svobode, temveč so bili tudi mnenja, da je bila tovrstna svoboda v kitajski kulturi premalo prisotna. Vendar so poleg tega poudarjali tudi, da mora biti na teoretski ravni negativna svoboda

11 Pojem »negativne svobode« tukaj označuje *svobodo od nečesa* v smislu odsotnosti heteronomije, medtem ko se pojem »pozitivne svobode« nanaša na *svobodo do nečesa* v smislu zagotovljenih pravic.

pogojena s pozitivno in da v praktičnem učinku teza »negativne svobode« ne zadostuje za to, da bi se bilo zgolj na njeni osnovi možno zoperstaviti totalitarizmu (Lee 2001, 78).

Številni teoretiki so izpostavili, da je tudi negativna svoboda nujno pogojena s pozitivno (Taylor 1985, 221–29). Vztrajanje predstavnikov liberalne struje na izključnem pomenu negativne svobode je torej pomenilo, da so izhajali iz individualističnega stališča, ki je temeljilo na ideji posameznika kot subjekta, popolnoma ločenega od skupnosti, torej na ideji »neobremenjenega sebstva«¹² (Sandel 1984, 81). Nekateri teoretiki so celo mnenja, da so bili moderni konfucijanci v tej polemiki precej bliže komunitarističnim stališčem, kot bi se zdelo na prvi pogled (Lee 2001, 78). To, kar so namreč iskali, bi lahko povzeli z izrazom »konfucijanski liberalizem«, torej liberalizem, ki naj bi se »naravno« razvil v kontekstu konfucijanske tradicije.

Novi koncepti, dodatni vsebinski vidiki in inovativne metodologije

Prej omenjeni »konfucijanski liberalizem«, ki se je brezdvomno razvil na osnovi antičnih protodemokratskih idej izvirnega konfucijanstva, kamor sodijo na primer ideje o »ljudstvu kot osnovi« (*min ben* 民本) ali »notranjem svetniku in zunanjem vladarju« (*neisheng waiwang* 內聖外王), pa nikakor ne predstavlja edinega izraza modifikacije ali modernizacije tradicionalnih filozofskih konceptov. To je dejstvo, ki je v širših akademskih krogih sodobne sinologije še vse premalo ozaveščeno, saj se tajvanska filozofija dandanes še vedno ne obravnava kot specifičen del sodobne kitajske filozofije. To, kar se ji večinoma le priznava, je kvečjemu njen doprinos v ohranjanju tistega stanja topoglednih raziskav, ki je bilo doseženo v prvi polovici 20. stoletja. Zato bom v nadaljevanju izpostavila vrsto inovativnih konceptov in idej, ki so jih razvili tajvanski filozofi in filozofinje. Te ideje in koncepte lahko razdelimo v tri kategorije. V prvi gre za metodološke, v drugi za teoretske, v tretji pa za sistemske inovacije. V spodnjih odstavkih bom na kratko obdelala vse tri kategorije po zgoraj omenjenem vrstnem redu. Seveda bom zaradi prostorskih omejitev v pričujočem članku lahko pri vsaki kategoriji eksemplarično navedla zgolj manjše število najvidnejših študij oziroma raziskovalk in raziskovalcev, ki v zadnji polovici stoletja ustvarjajo in razvijajo filozofske inovacije. Pomembna pa je kategorizacija kot taka, saj lahko iz nje razberemo specifično naravo tajvanskega doprinosa k razvoju sodobnih kitajskih filozofskih razprav.

Ad 1) Metodološke inovacije:

V zadnjih petih desetletjih so tajvanski filozofi izdelali in vzpostavili veliko

12 »neobremenjeno sebstvo«

različnih pristopov k preseganju evrocentričnih pristopov na področju metodologije raziskovanja kitajske filozofije. Pri tem so večinoma izhajali iz podmen primerjalne filozofije, saj so si bili edini v predpostavki o tem, da je za kitajsko (in tajvansko) modernizacijo nujno potrebno soočenje z njenimi teoretskimi osnovami, kakršne so se razvile na Zahodu. Četudi so večinoma zavračali evrocentrično hipotezo o tem, da kitajska tradicija sama ni imela potencialov za tehnološko, politično in idejno modernizacijo, so si bili vendarle vsi edini v priznavanju dejstva, da je bila modernizacija v takšni obliki, v kakršni se je udejanjila na Kitajskem, v Azijo preko Evrope in zato ni predstavljala avtohtonega procesa. Tudi za izdelavo konsistentnih in koherentnih teorij kitajske oziroma vzhodnoazijske modernizacije je bilo treba določene temeljne koncepte in kategorije kitajske tradicije modernizirati, kar pa brez referiranja na sorodne ideje, vsebovane v zahodni tradiciji, nikakor ni bilo možno, četudi je (bila) kitajska tradicija v delih teh filozofov večinoma obravnavana kot primarna in najpomembnejša.

Ta primerjalni pristop je kot prvi zakoličil že Hu Shi 胡適 (1922), prvi direktor tajvanske Academie Sinice. V svojem svetovno znanem delu *Razvoj logične metode v kitajski antiki* (*The Development of the Logical Method in Ancient China*)¹³ je poskušal kitajsko filozofijo sistematizirati skozi logiko formalno logičnih metod (Chan 1965, 6). Četudi je pri tem izhajal iz statičnih paradigem moderne zahodne filozofije in je zato pri tem popolnoma zanemaril temeljno esenco kitajske filozofije, ki se izraža skozi njeno dinamično-procesualno naravo, je bilo to delo pomembno, ker je bilo prvo, ki je predstavilo zgodovinski razvoj kitajske filozofije na sistematičen in koherenten način.

Tudi Luo Guang je v svojih delih poskušal združiti logiko in metafiziko zahodnih diskurzov z deli kitajskih klasikov, predvsem konfucijanstva. V svojih predstavitevah neosholastične filozofije je poskušal prikazati, da je njegova teologija združljiva ne samo s tradicionalnimi, temveč tudi z najnovejšimi logičnimi metodami, ki so temeljile na semantiki in semiotiki. V tem je videl stično točko, ki bi lahko omogočila dialog med konfucijansko in krščansko tradicijo, četudi se je na Tajvanu pogosto izkazalo, da ta dialog iz različnih razlogov, ki so bili pogosto povezani z osebnimi ambicijami in zamerami, v resnici ni možen (gl. Lin 2012, 2).

Če štejemo med tajvanske filozofe tudi Lao Sze-Kuana¹⁴, moramo na tem mestu omeniti tudi njegovo metodologijo, ki je temeljila na t. i. »metodi osnovnega vprašanja« (*jiben wenti fangfa*¹⁵ 基本問題方法). Četudi se je zelo podobna metoda v

13 Kitajski naslov te knjige, ki je bila izdana na osnovi njegove disertacije, napisane pod mentorstvom Johna Deweyja, je *Xian Qin mingxue shi* 先秦名學史 (Gl. Hu 1922, II).

14 To je nekoliko sporno, ker je Lao na Tajvanu živel in delal samo med letoma 1949 in 1955, ko se je bil prisiljen zaradi sporov z vladajočo Nacionalno stranko preseliti v Hongkong.

15 Gl. Lao 1986 in 1989.

zadnjih letih (neodvisno od Laojevega dela) oblikovala in razširila tudi znotraj zahodnih humanističnih znanosti¹⁶, pa je na Tajvanu in v Hongkongu v prvih letih po svojem nastanku vplivala na razmeroma široke kroge mladih filozofov in raziskovalcev kitajske filozofije. Svoje prve inspiracije je pri Laoju zagotovo črpal tudi sodobni metodolog in teoretik kitajske filozofije Lee Hsien-Chung (gl. npr. 2018, 40), ki je v zadnjem desetletju na podlagi svojih inovativnih analiz starokitajske semantične logike postopno razvil novo metodološko paradigmo »miselnih enot« (*sixiang danwei* 思想單位), ki v sebi nosi velik potencial nadaljnjih razvojev in nadgradenj in bo zagotovo močno vplivala na mlajše generacije sedanjih tajvanskih, pa tudi celinskih raziskovalcev in raziskovalk.

V razvoju novih metodoloških pristopov je zagotovo pomemben tudi Huang Chun-chieh, ki je svoje metodološke raziskave začel s sistematično analizo in kritiko Xu Fuguanove metodologije kitajske estetske, etične in politične misli (Huang 2009). V tem pogledu so zelo pomembne tudi njegove raziskave hermenevitične metodologije konfucijanskih klasikov, zlasti Mencija (ibid. 2002). V zadnjih letih se je v svojem metodološkem delu osredotočil na konfucijanstvo kot skupno idejno dediščino Vzhodne Azije, zlasti Japonske in Koreje. V tem okviru je skozi optiko koncepta *problematike* (*wenti yishi* 問題意識) razvil metodologijo vzhodnoazijskih idejnih izmenjav in pokazal, da so te potekale v znamenju kontinuiranih dekontekstualizacij in ponovnih rekontekstualizacij posamičnih vsebinskih konceptov (ibid. 2016).

Ad 2) Teoretske inovacije

Teoretske inovacije zadnjih petih desetletij lahko opazujemo tako na področju idejne zgodovine kot tudi na področju primerjalne filozofije in nadgradnje srednjeveških, zlasti neokonfucijanskih iztočnic. Kot pionirja na tem področju velja vsekakor omeniti Xu Fuguan in njegov izjemno vplivni koncept »zaskrbljene zavesti« (*youbuan yishi* 憂患意識, gl. Sernelj 2016).

V okviru struje modernega konfucijanstva je vrsto pomembnih teoretskih inovacij ustvaril osrednji in najbolj znani tajvanski filozof Mou Zongsan, čigar delo bomo obravnavali v ločeni točki sistemskih inovacij. A tudi mlajši predstavniki in predstavnice te struje so na tem področju vzpostavili nemalo inovativnih konceptov in kategorij. Pri tem lahko omenimo dva predstavnika četrte generacije, namreč Lee Ming-Hueija, ki si je v svetu pridobil sloves vodilnega strokovnjaka za kitajsko percepcijo Kantove filozofije, za primerjave med Kantovo in konfucijansko metafiziko ter za specifično tradicionalnega kitajskega humanizma in njegovega

16 Pri tem se lahko razgledamo po polnih policaх knjig, ki so bile v zadnjih letih napisane na temo raziskovalnega vprašanja njegove vzpostavitve, formuliranja, problematiziranja, razvoja in obdelave.

ovrednotenja v zrcalu globalnih humanističnih izhodišč (gl. npr. Lee 2013). Njegova kolegica Lin Yue-Huei je skozi optiko primerjalne (zlasti korejske) filozofije nadgradila vrsto konceptov neokonfucijanskih diskurzov, zlasti Wang Yangmingove ideje praznanja (*liangzhi* 良知, gl. npr. Lin 2009, 287), hkrati pa si v svojem teoretskem delu prizadeva izdelati skupne paradigme za dialog med konfucijanstvom in krščansko teologijo (ibid. 2012, 2).

Zelo pomemben tajvanski teoretik je bil tudi Fang Dongmei 方東美, ki brezdvomno sodi med pomembne in vplivne filozofe, katerih delo predstavlja precejšen doprinos na področju teoretske refleksije procesov kitajske modernizacije in poskusov ustvarjalnega razreševanja izzivov zahodne filozofije, s katerimi je bil v obdobju realizacije teh procesov soočen tako on sam kot tudi njegova domovina. Bil je tudi eden tistih novodobnih kitajskih filozofov, ki so odgovore na najbolj pereča idejna vprašanja svoje dobe iskali v revitalizaciji lastne tradicije, pri čemer sicer – v nasprotju z večino modernih konfucijancev – ni izhajal iz elaboracij neokonfucijanskih diskurzov, temveč predvsem neposredno iz zapuščine klasičnega konfucijanstva, oplemenitenega z estetskimi in metafizičnimi idejami klasičnega daoizma in siniziranega budizma. Njegov doprinos se kaže predvsem v tvornih vsebinskih in konceptualnih sintezah vseh teh treh osrednjih kitajskih idejnih sistemov. V središču Fangove filozofije je koncept življenja oziroma živega, živečega (*sheng* 生). Po Fangovem mnenju so vse struje tradicionalne kitajske miselnosti izhajale iz kozmologije, ki jo opredeljuje vseprevejajoči gon po življenju, po preživetju, vitalni impulz, ki nenehno ustvarja in poustvarja vse, kar obstaja (Fang 1957, 73). Koncepta *shengsheng* 生生 ali *shengshengbuxi* 生生不息, ki se pogosto pojavljata v kozmologiji *Knjige premen*, Fang interpretira kot koncept ustvarjalne ustvarjalnosti, ki naj bi simbolizirala tovrstno vitalnost življenja. Hkrati je zanj to tudi osnovni koncept logične racionalnosti bivanja. V vrsti svojih del se je posluževal tudi primerjave z indijsko filozofijo; preko tovrstnih študij je namreč lažje definiral posebnosti tradicionalne kitajske filozofije. Ena takšnih je zanj tudi temeljno izhodišče kitajske klasike, ki naj bi videla in razlagala svet ter bivanje izhajajoč iz epistemoloških temeljev, ki v prvi vrsti niso bili osnovani na matematičnih in protoznanstvenih, temveč prej na estetskih paradigmah (ibid., 195–235). Kljub temu je njegovo videnje ontologije tesno povezano z racionalno strukturo kozmosa, kakršna izhaja iz temeljne starokitajske klasike, *Knjige premen* (*Yi jing* 易經). Kot že omenjeno, je Fang namreč opisal proces kozmične premene (tj. nenehne ustvarjalne ustvarjalnosti bivanja) kot izraz racionalnosti, ki temelji na in hkrati zaobjema do potankosti razčlenjeni sistem »logike stvarstva« (ibid. 1981, 83–118).

Fang je bil profesor dveh svetovno znanih sodobnih strokovnjakov za raziskovanje kitajske filozofije; četudi trenutno oba živita v ZDA, sta študirala pod njegovim mentorstvom na Državni univerzi Tajvan. Vsak od njiju je razvil vrsto pomembnih teoretskih konceptov, ki merodajno opredeljujejo tako rekoč vse pomembne

raziskave kitajske filozofije, ki so nastale v zadnjih letih. Prvi je tajvanski filozof Cheng Zhongying 成中英, drugi pa kanadski sinolog Roger T. Ames. Prvi si je v širši akademski javnosti svojega področja ustvaril sloves predvsem s konceptom ontohermenevtike (*benti quanshi xue* 本體詮釋學¹⁷), drugi pa – v sodelovanju z ameriškim filozofom Davidom Hallom – z metodologijo polja in fokusa (gl. Hall in Ames 1998; Ames 1994), pa tudi s svojo inovativno konceptualizacijo relacijskega sebstva ter etike vlog (gl. Ames 2011).

Ad 3) Sistemske inovacije

Tretja kategorija se nanaša na inovacije, ki presegajo posamične koncepte, kategorije ali partikularne metode oziroma metodološke pristope. Prej bi lahko trdili, da sodijo vanjo samostojni, koherentni in v sebi zaključeni teoretski sistemi, ki vključujejo vse prej naštete elemente in njihove vzajemne relacije. V akademskem svetu prevladuje mnenje, da sta tak sistem med modernimi konfucijanci, ki so živeli in delovali zunaj kitajske celine, izdelala samo dva filozofa, in sicer Mou Zongsan in Tang Junyi 唐君毅. Ker pa je slednji večino svojega življenja po letu 1949 preživel v Hongkongu, ga ne moremo prištevati k »avtohtonim«¹⁸ tajvanskim filozofom. Zato se bom v predzadnjem poglavju pričujočega članka osredotočila samo na kritično interpretacijo filozofskega sistema, ki ga je ustvaril Mou Zongsan in ki še danes merodajno vpliva na delo mlajših generacij, ki delujejo na področju raziskovanja kitajske filozofije.

Novi tajvanski filozofski sistem: teorija moralne metafizike

Kot že omenjeno, je ta sistem nadvse kompleksen, saj vključuje elemente vseh treh zgoraj navedenih kategorij, ki so povezani v koherentno celoto. Ta sistem temelji na dvojni ontologiji, ki je umeščena v sestav t. i. imanentne transcendence. Zaobjema tako logične in epistemološke diskurze kot tudi elemente etike in politične teorije. Srž tega teoretskega sistema pa je najti v teoriji moralne metafizike. Avtor te kompleksne filozofske teorije je Mou Zongsan (1909–1995), ki je velik del svojega življenja preživel na Tajvanu¹⁸ in sodi med osrednje in najvplivnejše kitajske filozofe 20. stoletja.

Mou je bil inovativen teoretik, ki je bil od osemdesetih let 20. stoletja pa pravzaprav

17 Profesor Cheng je to teorijo razvil v delu *Ontologija premenologije* (*Yixue bentiljun* 醫學本體論) (gl. Cheng 2008).

18 Kot večina najpomembnejših tajvanskih teoretikov je tudi Mou emigriral na Tajvan s celine po porazu Nacionalne stranke (GMD) in ustanovitvi Ljudske Republike Kitajske leta 1949, ko je štel natančno štirideset let. Na Tajvanu je ostal vse do svoje smrti leta 1995.

vse do smrti najpomembnejši tajvanski – in prav gotovo tudi eden najpomembnejših kitajskih filozofov; bil je tudi najbolj znani predstavnik prej omenjene druge generacije modernega konfucijanstva.

Ukvarjal se je predvsem z logiko in metafiziko, obrobno pa včasih tudi z določeniimi vprašanji, ki sodijo v politično teorijo. Med drugim je bil tudi znan in precej radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter posledično tudi prevladujočih ideologij Ljudske republike Kitajske. V splošnem metodološkem pogledu je Mou nadaljeval tradicijo svojega profesorja Xiong Shilija, kar pomeni, da se je osredotočal na reevalvacijo kitajske idejne tradicije. V nasprotju s Xiongom se je sam tega ponovnega ovrednotenja loteval predvsem skozi optiko novoveške evropske, zlasti Kantove filozofije.

Kljub tem temeljnim razlikam lahko trdimo, da je bil Mou pravzaprav edini filozof modernega konfucijanstva, ki se je izvornim naukom približal skozi optiko logike; četudi je jasno videl pomanjkljivosti njenih metod, se pravzaprav nikoli ni popolnoma nehal ukvarjati z njo (Tang 2002, 328). Podobno kot Zhang Dongsun in marsikateri drugi kitajski teoretik tistega časa se je tudi Mou Zongsan v prvih treh desetletjih 20. stoletja z logiko ukvarjal predvsem zato, da bi nasprotoval pripadnikom marksizma in da bi izpodbil teorijo dialektičnega materializma. Vendar se je njegov interes glede študija logike kmalu preusmeril, kar se je pokazalo v njegovi knjigi *Logične paradigme* (*Luoji dianfan* 邏輯典範), ki je izšla v Hongkongu leta 1941. Knjiga predstavlja poskus preseganja logičnih formalizmov, ki jih je Mou vse pogosteje videl kot nekaj, kar resnično filozofijo ne zgolj pogojuje, ampak jo v določenih pogledih tudi onemogoča oziroma ovira. Na tej točki se je začel vse bolj intenzivno ukvarjati s konceptom razuma, njegovih funkcij, njegovega delovanja in njegove strukture; v ta namen je podrobno proučil filozofijo Kanta, zlasti njegove tri *Kritike*. Na osnovi Kantove filozofije je Mou poskušal najti pot, ki bi ga prek logike privedla k metafiziki. Rezultat te transformacije oziroma poskusov povezovanja obeh disciplin je njegova knjiga *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinde pipan* 認識心的批判), ki jo je pisal več kot deset let in je izšla leta 1965. V njej je izhajal iz predpostavke, po kateri logika ni odvisna od konkretne stvarnosti in relacij znotraj nje. Zato je v svojih študijah poskušal najti nekakšen prazvor vseh logičnih metod, in v teku tega pisanja je, kot je sam zapisal (Mou 1989, 72), »potrkal na vrata, ki vodijo do subjekta spoznanja« (Rošker 2013, 65). O tem, kaj ga je čakalo za temi vrati in kakšne posledice je imelo to srečanje za nadaljnji razvoj njegovega filozofskega sistema – in tudi same teorije modernega konfucijanstva –, bomo podrobneje spregovorili pozneje.

Leta 1939 je Mou je spoznal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, s katerim je ostal v stiku, vse dokler so zunanje (politične) razmere to dopuščale. Xiong je v mladem filozofu zagotovo zapustil neizbrisen pečat, saj ga je uvedel v »nauk o življenju« (*shengmingde xuewen* 生命的學問), ki je zanj predstavljal ne

zgolj pojmovno, temveč »eksistenčno« dojemanje življenja (Lee 2001, 66).

V prvih letih življenja na otoku se je Mou – kot vsi ostali predstavniki modernega konfucijanstva – zelo veliko ukvarjal z vprašanjem, zakaj je tradicionalna kitajska kultura s svojimi paradigmatskimi vzorci mišljenja in socialnih interakcij državo privedla na rob propada in jo pahnila v zaostalost. Upal je, da bo odgovor na to vprašanje – in hkrati rešitev iz te zaostalosti – našel v tradicionalnem konceptu »notranjega svetnika in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang* 內聖外王)«, ki ponazarja (v idealnem primeru komplementarno) razmerje med moralnim sebstvom in politično učinkovitostjo. Kot vsi zagovorniki tradicije je bil tudi Mou namreč vseskozi prepričan, da bi morala biti praktična politika vselej tesno povezana s samokultivacijo posameznikov, kar pomeni, da je videl možne rešitve vseh družbenih problemov v višji stopnji njihove moralne ozaveščenosti oziroma zrelosti. Zaradi teh prepričanj se je postopoma začel ponovno vse bolj osredotočati na raziskave klasične kitajske filozofije. Pri tem se ni ukvarjal zgolj s konfucijanstvom, temveč tudi z daoizmom in predvsem z budistično filozofijo, zlasti z njenimi epistemološkimi raziskavami. Te študije kitajske tradicionalne miselnosti je nadgrajeval v obdobju svojega poučevanja na hongkonški Kitajski univerzi (Xianggang Zhongwen daxue 香港中文大學), kjer je redno deloval do srede sedemdesetih let.

Po svojem petdesetem rojstnem dnevu je ustvaril večino svojih najpomembnejših del, med katerimi moramo najprej navesti knjigo *Fizična narava in metafizični razum* (*Caixing yu xuanli* 才性與玄理, 1963), v kateri je obravnaval filozofijo dinastij Wei in Jin in obdobje Severnih in Južnih dinastij, pa tudi obširni deli *Substanca srčne zavesti in prirojena moralna substanca* (*Xinti yu xingti* 心體與性體, 1968) in *Od Lu Xiangshana do Liu Jishana* (*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到劉蕺山, 1979), v katerih je objavil predvsem svojo reinterpreteracijo osrednjih konceptov, vsebin in zgodovinskega razvoja neokonfucijanske filozofije dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644).

V zrelih letih je Mou ponovno odkril tudi budizem, kar se odraža v njegovi leta 1977 objavljeni knjigi *Budina narava in prajna* (*Foxing yu bore* 佛性與般若), pri čemer je poskušal predstaviti predvsem epistemološke vidike šole Huayan 華嚴, zlasti pa šole Tiantai 天台. Vsa ta dela so sicer obravnavala določene posebnosti posamičnih obdobj in struj oziroma šol iz zgodovine kitajske filozofije, vendar pri njih ne gre toliko za same predstavitve njenega razvoja kot za raziskovanje in iskanje lastnega fundamentalnega, a hkrati izvirnega filozofskega izhodišča, torej za postopno sestavljanje mozaika lastnega filozofskega sistema.

V letu 1971 je objavil svoje morda najbolj znano delo *Intuitivni zor in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學), v katerem se je osredotočil na specifično kitajsko razumevanje ustroja bivanja; pri tem je opozoril tudi na vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in poudaril nedoslednosti v Kantovi teoriji. Immanuel Kant je za tega sodobnega tajvanskega filozofa vse

do njegove smrti predstavljal osrednjo inspiracijo in hkrati predmet ostre kritike. Po eni strani je bil (zaradi eksistenčnega pomena, ki ga je ta pripisal morali) mnenja, da predstavlja ta nemški teoretik vrhunec evropske, pa tudi celotne zahodne filozofije; po drugi pa mu je očital, da je njegov teoretski sistem porozen in logično nekonsistenten (kajti na žalost Kant pač ni imel priložnosti pridobitve solidne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi po Moujevem mnenju prav gotovo pomagala zapolniti luknje v njegovem videnju sveta). Zato ni čudno, da je osnovno sporočilo te knjige Mou Zongsana domnevna »dopolnitev« in »poprava« Kantove filozofije.

Pri tem se Mou opre tudi na svoje zgodnejše, prej omenjeno delo z naslovom *Kritika spoznavne zavesti* (*Renshi xinzhì pìpán* 認識心之批判), v katerem je že zastavil osnove svojega modela rehabilitacije konfucijanstva in njegove nadgradnje, zlasti na področju kitajske ontoepistemologije. Kot drugi dve najpomembnejši deli njegovega opusa se v sodobni sinološki literaturi večinoma navajata razpravi *Pojavi in stvari po sebi* (*Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身) ter *O Summum Bonum* (Yuan shan lun 圓善論). V knjigi *Pojavi in stvari po sebi* poskuša skozi optiko tradicionalne kitajske filozofije na novo opredeliti *noumenon* in pojav ter njuno vzajemno razmerje; ob pisanju te knjige je hkrati izdelal tudi natančne prevode Kantovih treh kritik v kitajščino. Na tej na novo dojeti razliki med pojavi in »stvarmi po sebi« je Mou utemeljil idejo nekakšne »dvojne ontologije« (Lee 2001, 70). Ta je temeljila na predpostavki, da je »človek končen in je hkrati lahko tudi neskončen«. Zaradi tega je Mou poudarjal, da potrebujemo ontologijo dveh ravni. Prva je ontologija *noumenalne* sfere in jo lahko imenujemo tudi »ontologija neoprijemljivosti«. Druga je ontologija sfere pojavnosti in jo lahko imenujemo tudi »ontologija oprijemljivega« (Mou 1975, 30).

Dvojna ontologija se torej po njegovem mnenju deli na *noumenalno* in *fenomenalno* ali, z drugimi besedami, na ontologijo oprijemljivosti oziroma neoprijemljivosti. Po Moujevem mnenju ustreza »neoprijemljivost« temu, kar imenuje »svobodna in neomejena srčna zavest« (v smislu Wang Yangmingove jasne srčne zavesti kognitivnega subjekta). »Oprijemljivost« pa v njegovem sistemu ustreza »oprijemljivosti spoznavnega subjekta« (ibid., 39).

V noumenalno ontologijo, ki zanj ni zgolj »neoprijemljiva« (*wuzhì cunyou lun* 無執存有論), temveč hkrati tudi »transcendentna« (ibid.), umešča tudi konfucijansko metafiziko. Takšna metafizika je možna zato, ker ljudje razpolagamo z intuitivnim razumom (*zhìde zhìjue* 智的直覺). Zato tovrstna »ontologija neoprijemljivosti« ustreza svobodni in neskončni srčni zavesti (*zìyóude wúxiàn xīn* 自由的無限心). Vzporedno s tem je ontologija pojavnosti hkrati »ontologija oprijemljivega«. Tako pojem »neoprijemljivosti« kot tudi njegov protipol »oprijemljivosti« se seveda našata na spoznavni subjekt oziroma na spoznavno zavest.

Tudi v svojem delu *O Summum Bonum* izhaja Mou Zongsan iz kritike Kantove

moralne filozofije, v okviru katere enota sreče in dobrote (*summum bonum*; *yuan shan* 圓善) v nepopolnem tuzemskem svetu ni možna, temveč se lahko udejanji zgolj v popolnosti Božjega sveta. Mou je v tem kontekstu poudarjal vrednost in doprinos filozofske pragmatike, na kakršni sloni tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost. Ta je vseskozi usmerjena predvsem na tuzemsko življenje; osredotočena je na tukajšnji in zdajšnji trenutek, v katerem ni potrebe po pobegu v druge, »nadnaravne« svetove. Seveda tudi kitajska filozofija ni uspela »rešiti« Kantovega problema o *summum bonum*, vendar Mou v svojem istoimenskem delu izpostavi problematičnost samega načina zastavitve tega problema znotraj zahodnih, zlasti kantovskih diskurzov (Rošker 2008, 209).

Moralno sestvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingtǐ* 性體) naj bi po Mouju v sebi združevalo vse tri esencialne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. Mou vseskozi poudarja (gl. npr. 1975, 45), da vzporedna postavitev svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga ne more obstajati, kakor hitro se v človeku manifestira edina neskončna zavest substance.

Mou Zongsan torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker ni možno, da bi hkrati obstajalo več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substancia. Povzamemo jo lahko v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin* 本心), ki je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (*wuxiande zhixin* 無限的智心). Zato Mou zaključí, da je moralno sestvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani 2001, 375). Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu popolnoma odvečna in moteča, zato bi bil moral Kant Boga odstraniti, kot so storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka. Zato naj bi Kant po Moujevem mnenju ne bil zmožen popolnoma razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju s prevladujočimi stališči, ki ne razlikujejo med konfucijanskim filozofskim naukom in konfucianistično državno doktrino in ki predpostavljajo avtoritarnost vseh tovrstnih diskurzov, je bil Mou prepričan, da je konfucijanski nauk vseboval koncept resnične individualne avtonomije. V tem pogledu naj bi celo presegal Kantovo filozofijo, saj naj bi bil ta nemški filozof omejen s svojim krščanskim ozadjem; zato je lahko videl svobodno voljo zgolj kot enega od postulatov praktičnega razuma. Na ta način je lahko Kant vzpostavil samo metafiziko morale (ali vrsto moralne teologije), ne pa tudi moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je bila v tem pogledu kitajska filozofija veliko naprednejša (Liu 2003, 484).

V Moujevih zrelih letih je postajalo vse bolj jasno, da je osnovno izhodišče njegove filozofije slonelo prav na tej predpostavki moralne metafizike. To izhodišče je, kot

nazorno pokaže v svojem delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije* (*Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講) hkrati osnovno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou 1983, 71–76). Tradicionalni koncept *tian* 天 (narava, nebo) je tudi zanj – kot za večino ostalih pripadnikov struje modernega konfucijanstva – prazvor vsega obstoječega oziroma razlog za obstoj vsega, kar obstaja (ibid., 75). Združitev sebstva s tem prazvorom vsega obstoječega je seveda možna šele prek neskončne srčne zavesti ali, z drugimi besedami, kadar se človek prepusti učinkom svoje prirojene moralne substance (*xingti*), kajti pri tem intuitivno spozna tudi lastno sebstvo (*neibude zhibue* 內部的直覺; Mou 1971, 132).

Nadvse pomembno je tudi njegovo dognanje o obstoju koncepta avtonomije znotraj tradicionalne kitajske oziroma konfucijanske miselnosti, ki smo ga omenili zgoraj. S svojo podrobno analizo poglavja *Gaozi* 告子 v Mencijevem osrednjem delu *Mengzi* 孟子 nazorno dokaže, da Mencijev koncept inherentne morale (*renyi neizai* 仁義內在) ustreza kantovskemu razumevanju avtonomije (Mou 1985, 1–58). To spoznanje je izjemno pomembno prav za zahodne bralce, kajti v njem postane jasno, da je Heglova (in pozneje tudi Webrova) kritika konfucijanstva napačna in da temelji na nerazumevanju oziroma nepoznavanju jedra kitajske filozofije. Za Hegla je konfucijanstvo namreč zastopalo zgolj nekakšno »populistično« moralo; po njegovem mnenju v konfucijanski miselnosti ni nikakršnega prostora (niti nikakršnega dejanskega potenciala) za spekulativno filozofijo. Za Webra pa je konfucijanstvo zgolj nekakšna ideologija prilagajanja pogojem zunanjega sveta. Moujeva analiza nazorno prikaže enostranskost tovrstnega videnja konfucijanstva.

Poudarek na etičnih vprašanjih, ki je značilen za celotno strujo modernega konfucijanstva, je tudi v Mou Zongsanovem delu vseskozi močno prisoten. Vendar zastopa Mou stališče, da moralna filozofija ni edina prioriteta starokitajske miselnosti. Eksplicitno je kritiziral trditve, da naj bi se konfucijanstvo ukvarjalo zgolj z moralno in da naj ne bi imelo nobenega opravka z eksistenco (Tang 2002, 330–331).

Po njegovem mnenju gre pri vseh treh osrednjih filozofskih diskurzih kitajske klasike za vertikalne sisteme (prim. Mou 1983, 29–103), ki na različne načine obravnavajo metafiziko. Vendar vidi tudi na področju metafizike konfucijanstvo kot tisto strujo, ki je največ doprinesla k oblikovanju teh, specifično kitajskih diskurzov (Rošker 2008, 206).

Prav ta absolutizacija konfucijanstva kot edine resnično pomembne teorije pa je tisto, kar najbolj moti tudi njegove številne kritike; samovšečnost pripadnika domnevno »edino pravilni« struji (daotong) mu očitata tako Fang Dongmei kot tudi Fangov učenec Chen Guying, ki mu poleg tega očita tudi aroganco in zagovarjanje absolutne avtoritete samega sebe kot učitelja. Ta dogmatizem naj bi imel hude posledice tudi za ohranjanje stilne lepote in konciznosti jezika kitajskih humanističnih znanosti, saj naj bi njegovi študentje, ki so bili vajeni nekritično prevzemati njegove vsebine, prav tako nekritično prevzemali tudi njegove stilne

posebnosti, kar naj bi privedlo do hudega »jezikovnega onesnaženja« (Chen 1998, 95). Vendar Mou kljub kritikam njegove filozofije (in njegove osebnosti), ki seveda ne prihajajo samo s strani tajvanskih, temveč tudi celinsko kitajskih teoretikov, vseskozi velja za enega najbolj inovativnih in pomembnih tajvanskih filozofov modernega časa. Njegov filozofski sistem, ki je vzpostavljen na osnovi kitajske (zlasti konfucijanske) tradicije, brezdvomno predstavlja tudi izjemno obogatitev sodobne kitajske teorije.

Zaključek

Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, pomena tajvanske filozofije 20. stoletja nikakor ni možno omejiti samo na funkcijo ohranjanja nepretrgane kontinuitete raziskovanja kitajske idejne tradicije in klasične filozofije. Vrsta tajvanskih teoretikov in teoretičark je v tem obdobju izdelala nekaj popolnoma novih, enkratnih in neponovljivih teoretskih inovacij, ki še naprej merodajno vplivajo na razvoj topoglednih raziskav. V zadnjih desetletjih smo tako bili na Tajvanu priča pojavu novih paradigem na področjih metodologije, teorije in sistematike kitajske filozofije. Ta pojav je vsekakor povezan z dejstvom, da so bili kitajski izobraženci in izobraženke v drugi polovici 20. stoletja že veliko bolje seznanjeni z zahodno filozofijo kot njihovi predhodniki. To je pomembno zaradi tega, ker je večina zgoraj omenjenih inovacij – zaradi ključne vloge, ki jo je pri njihovem nastanku imela potreba po teoretiziranju kitajskega modela modernizacije – nastala v dialogu z zahodno miselnostjo oziroma v okviru primerjalne filozofije. Po drugi strani pa pri tem nikakor ne gre zanemariti dejstva, da je leta 1949 kitajsko celino zapustilo razmeroma veliko število izjemno potencialnih teoretikov, od katerih je večina poslej živela in delovala na Tajvanu.

Viri in literatura

- Bresciani, Umberto. 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chan, Wing-Tsit. 1965. "Hu Shih and Chinese Philosophy." *Philosophy East and West* (6): 3–12.
- Chen, Guying 陳鼓應. 1998. "Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學." (Chen Guying ocenjuje sodobne nove konfucijance)." V: *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzhong wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命 – 仲介三種文化危機與二十世紀之告別 (Tajvanska filozofska revolucija – posredovanje med tremi kulturnimi krizami in slovo od dvajsetega stoletja), uredil Wang Yingming, 95–98. Taipei: Shuxiang wenhua shiye.

- Day, Wan-Wen. 1999. "The Pathology of Modernity? Cultural Dialogue & Taiwan Small-Scale Media." PhD Disertation. University of Colorado.
- Hu, Shih. 1922. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company.
- Huang, Chun-Chieh 黃俊傑. 2002. *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- . 2009. *Dongya ruxue shiyue zhongde Xu Fuguan jiqi sixiang 東亞儒學視域中的徐復觀及其思想 (Xu Fuguan in njegova miselnost skozi optiko vzbodnoazijskega konfucijanstva)*. Taipei: Taida chuban zhongxin.
- . 2016. *Sixiang shi shiyezhongde Dongya 思想史視野中的東亞 (Vzbodna Azija iz idejnozgodovinske perspektive)*. Taipei: Taida chuban zhongxin.
- Lao, Sze-Kan 勞思光. 1986. "Xin bian zhong guo zhe xue shi 新編中國哲學史 (Nova izdaja zgodovine kitajske filozofije)." Taipei: San Min. Taipei: Taida chuban zhongxin.
- . 1989. "On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal." V: *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, uredil Robert E. Allinson, 265–93. Hong Kong: Oxford University Press.
- Lee, Ming-Huei. 2001. *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- . 2013. *Konfuzianischer Humanismus – Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Lee, Hsien-Chung 李賢中. 2018. "Lun 'gainian' zaiti zhaxue sixiangde zuoyong yu xianzhi. 论“概念”载递哲学思想的作用与限制' (Funkcije in restrikcije prenašanja konceptov v kitajski filozofiji)." *Hangzhou shifan daxue xuebao* 2018 (1): 32–41.
- Lin, Yue-Huei 林月惠. 2009. "Liangzhi yu zhijue – xilun Luo Zhengyanyu Ouyang Nanyede lunbian 良知與直覺 – 析論羅整菴與歐陽南野的論辯. (Praznanje in zor – analiza disputa med Luo Zhengyanom in Ouyang Neyejem)." *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 3: 287–317.
- . 2012. "Luo ye guigen: Wo dui Mou Zongsan xiansheng zongjiao xinlingde mogan 落葉歸根：我對牟宗三先生宗教心靈的默感 (Ko se odpadlo listje vrača h koreninam: tihi spomini na duhovne razsežnosti gospoda Mou Zongsana)." Dostop 13. januar 2019. http://blog.sina.com.cn/s/blog_a6a4604e-01012z2l.html.
- Liu, Shu-Hsien. 2003. "Mou Zongsan (Mou Tsung-san)." V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, uredil Antonio S. Cua, 480–85. New York: Routledge.
- 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.

- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuitivni um in kitajska filozofija*). Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Taipei: Xuesheng shuju
- . 1989. *Wushi zishu* 五十自述 (*Samoizpoved pri petdesetih*). Taipei: Penghu chuban she.
- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hong Kong: Chinese University Press
- . 2013. *Subjektova nova oblačila. Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije*. *Moderne konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sandel, Michael. 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory* 12 (1): 81–96.
- Sernelj, Tea. 2014. "The Unity of Body and Mind in Xu Fuguan's Theory." *Asian studies* 2 (1): 83–95.
- . 2016. "Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti." *Ars & humanitas* 10 (1): 189–203.
- Tang, Refeng. 2002. "Mou Zongsan on Intellectual Intuition." V: *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Taylor, Charles. 1985. "What's Wrong with Negative Liberty?" V: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, 2. zv., uredil Charles Taylor, 211–29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, Hui 汪暉. 2000. "Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題. (Sodobna kitajska misel in vprašanje modernosti)." *Taiwan shehui yanjiu* 37 (1): 1–43.
- Wang, Qishui 王其水. 1997. "Taiwan Xin shilin zhexue gainian 台灣新士林哲學概念' (Koncepti tajvanske neosholastične filozofije)." *Taiwan yanjiu – wen shi zhe* 台灣研究–文史哲3: 67–71.