

Téa Sernelj

Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti

Ključne besede: Xu Fuguan, moderno konfucijanstvo, zaskrbljena zavest, *youhuan yishi*, kitajske religije, osno obdobje

DOI: 10.4312/ars.10.1.189-205

1 Uvod: Xu Fuguanovo življenje in delo

Četudi sodi Xu Fuguan (1903–1982) med najpomembnejše kitajske filozofe 20. stoletja in čeprav so njegova teoretska dela v središču sodobne pozornosti širše akademske javnosti na Kitajskem in Tajvanu, pa tudi drugod po Vzhodni Aziji, je v zahodnem akademskem svetu še tako rekoč neznan in neraziskan.

Xu je bil rojen na pragu prejšnjega stoletja v provinci Hubei na kitajski celini. Njegov oče je bil tradicionalni kitajski učenjak, ki je Xuja že v otroških letih seznanil s kitajskimi klasiki, kar je pomenilo, da je ta razpolagal z izjemno dobrim poznavanjem antične kitajske filozofije. Kasneje je obiskoval gimnazijo v Wuhanu, prestolnici njegove rojstne province. Tam je bil prvič soočen z zahodno miselnostjo. Wuhan je odigral pomembno vlogo pri republikanski revoluciji, s katero se je na Kitajskem končala dvatisoč letna imperialna vladavina. Po tem razburkanem obdobju je Xu odpotoval na Japonsko, kjer je študiral na Univerzi Meiji in se dodobra seznanil s številnimi zahodnimi miselnimi strujami, vključno z marksizmom. Po študiju se je priključil vojski nacionalne stranke, kjer je dosegel čin nadpolkovnika. Potem ko je zapustil vojsko, je Xu poučeval na različnih pedagoških institucijah; poleg tega je izdajal akademsko revijo in se nazadnje pričel poklicno ukvarjati s politiko; vse do leta 1946 je delal kot politični svetnik. V začetku 40. let prejšnjega stoletja je srečal svojega najpomembnejšega učitelja Xiong Shilija, ki je bil eden najpomembnejših in najbolj znanih pionirjev moderne konfucijanske filozofije. Xu je bil nad njim zelo navdušen in Xiongov filozofski sistem je močno vplival na njegovo nadaljnje delo. Prav zaradi Xiong Shilija se je Xu Fuguan ponovno posvetil študiju in raziskovanju kitajske miselnosti (Ni, 2002, 283). Tik pred koncem državljanske vojne se je preselil na Tajvan, kamor se je leta 1949 umaknila Nacionalna stranka (Guomin dang 國民黨). Med letoma 1955 in 1969 je poučeval na Univerzi Donghai (東海大學), kasneje



pa tudi na znani akademiji Nova Azija (新亞學院) v Hong Kongu (Ni, 2002, 285), kjer je ostal vse do svoje smrti leta 1982.

Osrednja področja Xujevega dela so bila povezana s filozofijo, sociologijo kulture ter z literarno in umetnostno kritiko. Znan je kot eden prvih teoretikov specifične kitajske estetike v sodobni kitajski miselnosti.

Četudi je bil Xu v prvi vrsti izvrsten esejist, je bil odlično in zelo široko izobražen tudi na področju razvoja antične kitajske družbe, zlasti glede njenih političnih, duhovnih in kulturnih posebnosti. Ker so tovrstni posebni interesi pri njem prevladovali, je objavil precej manj ozko specializiranih in teoretsko poglobljenih filozofskih študij kot večina ostalih modernih konfucijancev. Njegov osnovni metodološki pristop, ki je opredelil njegovo specifično videnje konceptualnega razvoja tradicionalne kitajske duhovne kulture, je vse do današnjega dne poznan samo zelo ozkemu krogu strokovnjakov, četudi so rezultati njegovih študij izjemno pomembni in bi lahko predstavljali pomemben prispevek k nadaljnjemu razvoju primerjalnih kulturnih študij.

Kot bomo videli kasneje, so skoraj vsi moderni konfucijanci poudarjali pomen izdelave nove ontologije, ki naj bi služila kot osnova konfucijanske preнове. Xu Fuguan je bil praktično edini predstavnik t. i. druge generacije modernega konfucijanstva, ki je zagovarjal stališče, da metafizika in ontologija nista primerna instrumenta za razumevanje antične kitajske miselnosti in še manj za razvoj njene interpretacije, kajti bil je prepričan, da njeno pragmatično jedro nikoli ni privedlo do sestave ali strukturiranja kakršnegakoli metafizičnega sistema, kakršnega so ustvarili, denimo, starogrški filozofi (Xu, 2005, 43 ff).

Namesto tega so antični kitajski filozofi razvili idejo etike, ki je bila osnovana na »nebeški ali božanski« esenci človeških bitij, neposredno iz »primitivnih« stadijev religiozne in mitološke družbe.

2 Xu Fuguanov intelektualni kontekst: moderno konfucijansko gibanje in njegov pomen za sodobne kitajske sociološke in filozofske študije

Xu Fuguan je bil eden osrednjih predstavnikov modernega konfucijanstva (新儒學 *Xin Ruxue*), ki sodi med najbolj zanimive in relevantne teoretske struje moderne (in tudi sodobne) Kitajske in Tajvana.

Preporod konfucijanstva je zagotovo eden najpomembnejših preobratov v novejši kitajski zgodovini. Po koncu monarhije je bilo konfucijanstvo odvrženo »na smetišče zgodovine« kot disfunkcionalna ideologija, ki naj bi ovirala napredek in modernizacijo

Kitajske. V klasičnem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* je nemški sociolog Max Weber zagovarjal stališče, po katerem naj bi bil konfucianizem nezdržljiv z razvojem modernega ekonomskega sistema. V etiki protestantizma, ki je prevladal v severni Evropi, je namreč videl nadvse primeren etični sistem, ki je vseboval attribute, primerne za razvoj kapitalizma. Po Webrovem mnenju tradicionalne azijske religije in filozofije s tovrstnimi atributi niso razpolagale (Rošker, 2013, 89 ff). Zgodovina je pokazala, da Weber ni imel prav. Dandanes, na pragu 21. stoletja, je jasno, da so najuspešnejše kapitalistične države prav v Vzhodni Aziji, torej v regiji, ki se nahaja znotraj t. i. konfucijanske kulturne cone. Uspeh Japonske in t. i. »štirih azijskih tigrov« (Južne Koreje, Tajvana, Hong Konga in Singapurja) ter eksploziven razvoj L. R. Kitajske, ki smo mu priča v zadnjih dveh desetletjih, sta tesno povezana z osrednjimi konfucijanskimi vrtilinami, kamor sodijo, denimo, spoštovanje hierarhičnega ustroja skupnosti, samodisciplina, družbena harmonija, močne družinske vezi ter poudarjanje pomena izobrazbe. To je v zadnjih letih postopno privedlo do vse večjega zanimanja za konfucijanski idejni sistem.

Struja modernega konfucijanstva je bila osnovana na pragu 20. stoletja na Kitajskem, kasneje pa se je širila in razvijala predvsem na Tajvanu in v Hong Kongu; zelo kmalu je postala nadvse priljubljena tudi v Južni Koreji in na Japonskem. V zgodnjih 80. letih prejšnjega stoletja se je konfucijanstvo ponovno pričelo pojavljati tudi v L. R. Kitajski kot eden osrednjih ideoloških dejavnikov. Ta pojav je vsekakor vreden podrobnejše raziskave, saj bi bilo dobro izvedeti več o političnih, ekonomskih in socialnih razlogih za ta ideološki preobrat. Konfucijanski prepoved nam lahko torej marsikaj pove o času, v katerem živimo, in o usodi ene najpomembnejših filozofskih dediščin človeštva.

Moderno konfucijanstvo, torej struja, h kateri sodi tudi Xu Fuguan, je diskurz, znotraj katerega so se na najjasnejši način izkristalizirale smernice za rehabilitacijo kitajskega tradicionalizma. Kot že omenjeno, je ta struja nastala na pragu 20. stoletja, vendar kot taka uradno ni bila ustanovljena vse do leta 1957. Tistega leta – oziroma, točneje, na prvi dan leta 1958 – je namreč skupina tajvanskih in hongkonških teoretikov objavila znamenito Deklaracijo za ponovno priznanje kitajske kulture kot svetovne dediščine (為中國文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*). Ta dokument je osnovni manifest modernega konfucijanstva ter vsebuje najpomembnejše cilje in vsebine tega gibanja. Poleg Xu Fuguana so bili avtorji oziroma sopodpisniki te deklaracije še Zhang Junmai (Carsun Chang, 1887–1969), Mou Zongsan (1909–1995) in Tang Junyi (1909–1978).

Ti moderni konfucijanci še danes veljajo za uradne ustanovitelje tega gibanja, ki predstavlja sistem, s pomočjo katerega naj bi bilo možno osnovati sistematično

reinterpretacijo tradicionalne kitajske filozofije (s tem pa tudi kitajske kulture na splošno) skozi optiko bolj poglobljenega in širšega poznavanja zahodne, predvsem Platonove, Kantove in Heglove filozofije (Bresciani, 2001, 27).

Ti filozofi veljajo za osrednje predstavnike druge generacije modernega konfucijanstva (ibid.). Za razliko od pionirjev tega gibanja, ki so (vsaj do leta 1949, a večina od njih vse do svoje smrti) živeli in delovali na kitajski celini, so člani druge generacije v glavnem živeli na Tajvanu (in delno v Hong Kongu).

V procesu modernizacije so moderni konfucijanci večinoma videli vrsto racionalizacije sveta. V iskanju njegove nove filozofske osnove so se v glavnem osredotočili na vprašanja, povezana z ontologijo, ki so jo sami spoznali šele iz okvirov zahodnih filozofskih idej. Na splošno so sledili predpostavki, po kateri so prav vprašanja o najbolj notranji resničnosti univerzuma, substanci bivanja in Absolutnem tista, ki merodajno opredeljujejo smisel človeškega življenja (ibid.). Ta vprašanja so bila zanje osrednjega pomena za ustanovitev in razvoj nove, moderne družbe in za hkratno ohranitev integrirane, neodtujene kulturne in osebne identitete posameznikov na Kitajskem.

Struja modernega konfucijanstva je torej nastala iz poskusov sintetiziranja zahodne in kitajske tradicionalne miselnosti, pri čemer so bili v njenem času vsi ti poskusi opredeljeni s krizo obeh diskurzov (Rošker, 2013, 75).

Ideali modernih konfucijancev niso bili omejeni zgolj na prizadevanje za revitalizacijo in rehabilitacijo ideološke tradicije, iz katere so izhajali. S tega vidika je bilo jasno, da so lahko intelektualni proces modernizacije konfucijanstva začeli samo na osnovi njegove sinteze z idejami, uvoženimi iz evroameriške filozofije, saj je ta predstavljala kulturno ozadje, v katerem se je modernizacija dejansko pojavila.

Prizadevanja modernih konfucijancev niso izhajala samo iz težnje po iskanju rešitve njihove lastne tradicije, ampak tudi iz namere po rešitvi tuje ideološke tradicije, ki se je dokončno zapletla v lastne filozofske štrene (p. t.).

Na splošno so si predstavniki druge generacije prizadevali za ponovno oživitev lastne kulturne identitete v smislu »presaditve starih korenin« kitajske tradicije, saj so menili, da je to edini način za njeno preživetje. Ta transplantacija korenin pa ni služila zgolj kot orodje, ki bi omogočilo njeno preživetje. Predstavniki druge generacije (vključno s Xiong Shilijem) so iskreno upali, da bi lahko priskrbeli nove metode za izpopolnitev in nadaljnji razvoj filozofije in etike na globalni ravni.

Prepričani so bili, da bi lahko dosledna in natančna prenova kitajske idejne tradicije pripeljala do ustanovitve novega filozofskega sistema moderne kitajske misli, ki bi se lahko aktivno vključila v mednarodni dialog modernih družb.

Poleg zgoraj omenjenih argumentov je osrednja teza Deklaracije (poznana tudi kot Manifest) temeljila na predpostavki, da je v kitajski tradiciji, še posebej konfucijanstvu, mogoče najti »semena demokracije«. Kot bomo videli v nadaljevanju, je Xu to predpostavko nadalje razvil v svojem zgodovinskem in filozofskem delu in si prizadeval za vzpostavitev liberalne ustavne demokracije v modernizirani Kitajski. V tej nalogi je videl notranji predpogoj za nadaljnji razvoj kitajske tradicije (Chen, 2009, 19).

Poleg Xu Fuguana so tudi ostali avtorji Manifesta menili, da je veliko osrednjih idej in praks v kitajski tradiciji konsistentnih z duhom demokracije. Menili so, da se volja Neba (*tian zhi* 天志) odraža v volji ljudstva. Zato mora vladar slediti željam ljudi, še posebej ob upoštevanju konfucijanske predpostavke, da »vse pod Nebom pripada ljudstvu (*tianxia weigong* 天下為公)« in da ima vsak človek moralni potencial, da postane modrec, kar implicira enakost med ljudmi (Chen, 2009, 19).

Xu Fuguan je razvil nasprotje dvojnega subjekta (*shuang chong zhutixing*) znotraj kitajske zgodovine, ki predstavlja enega osrednjih pojmov v njegovi politični teoriji. Po resničnem oziroma pravem konfucijanskem mišljenju morajo biti ljudje subjekti (*zhuti*) oziroma primarni akterji v političnem redu. V praksi pa je bil, kot priča kitajska zgodovina, vladar oziroma cesar subjekt oziroma primarni akter v političnem redu. Po Xujevem mnenju konfucijanstvo zahteva, da vladar svoje interese postavi ob stran in služi izključno ljudstvu. Dejansko pa se je v kitajski zgodovini ta konfucijanski ideal le redko uresničil in konfucianizem kot tak tudi ni razvil zadostnih institucionalnih varnostnih mehanizmov, ki bi zavrli prakso absolutistične imperialne moči (Chen, 2009, 19).

Ena glavnih Xu Fuguanovih tez glede konfucianstva in demokracije je konfucijanska¹ predpostavka, da dobrotljivost »človeške narave« (*renxingshan* 人行善) omogoča moralno osnovo za demokracijo.² Ta pozitivni in optimistični pogled na človeško naravo potrjuje človeško dostojanstvo ter vodi k spoštovanju, zaupanju in veri v ljudi. Xu je menil, da je demokracija osnovana na tovrstnem pogledu oziroma temeljih. Trdil pa je tudi, da bi dojemanje človeške narave kot slabe oziroma zle vodilo k nasprotju demokracije: če so ljudje zlobni in jim ne moremo zaupati, je avtoritarna vladavina upravičena, ker preprečuje zlo v ljudeh. Xu je verjel, da je Zahodna liberalna demokracija univerzalno uporabna, in izpostavil, da ne obstaja specifičen kitajski slog demokracije. Xujevi zapisi tudi jasno potrjujejo temeljni predlog Deklaracije 1958: demokratizacija Kitajske ni samo konsistentna

1 Ali, bolje, neokonfucijanska, saj je ta teza osnovana na mencijanski interpretaciji izvornega konfucianizma, ki so jo ustoličili in nadalje razvijali glavni predstavniki šole strukture (理學) v času dinastije Song (Rošker, 2013, 87).

2 Glede Xu Fuguanovih praktičnih strategij za doseganje tega cilja glej Lee Su – San, 1998.

s konfucijansko kulturno dediščino, ampak bi predstavljala tudi naravni razvoj konfucijanske tradicije in omogočila, da bi se konfucijanski ideali realizirali bolje kot v preteklosti (Chen, 2009, 20 ff).

Četudi je bil Xu v celoti predan konfucianizmu, je prepoznal pomanjkljivosti in šibkosti znotraj konfucijanske tradicije. Izpostavil je, na primer, da konfucijanski koncept »petih temeljnih odnosov« (*wulun* 五倫) ni v zadostni meri obravnaval odnosa med vlado in ljudstvom. Prav tako pravi, da tradicionalni konfucianizem na politiko gleda s stališča vladajočega razreda in ne s stališča ljudstva. Opozoril je tudi na to, da sta konfucianizem in tradicionalna kitajska kultura v poudarjanju dolžnosti in obveznosti otežila razvoj posameznikovega samozavedanja, njegove oziroma njene subjektivnosti, legitimnih interesov in pravic. Zato Xu predlaga, naj modernizirana konfucijanska moralna filozofija ne pridiga samo o dosežkih moralne odličnosti, temveč tudi o svobodi, enakosti in človekovih pravicah (Xu, 2005, 20–23).

Istočasno Xu meni, da lahko konfucijanska ideja o človeški vesti in moralnem omejevanju v prepoznavanju interesov drugih omogoči vzpostavitev Zahodne liberalne demokracije – ki izvira iz boja za posameznikove pravice – na trdnejših moralnih temeljih. Tako pravi, da lahko konfucianizem ne samo omogoči demokracijo na Kitajskem, ampak zagotovi trdnejše korenine zanjo na Zahodu.

3 Koncept zaskrbljene zavesti in njegovi družbeno-kulturni izvori

Xu Fuguan je kot sopodpisnik zgoraj omenjene Deklaracije 1958 poskušal zajeti osrednjega oziroma temeljnega duha kitajske kulturne tradicije, ki bi povezal vse dele skupaj. Upal je, da bo skozenj pokazal vrednote kitajske tradicije ter jih revitaliziral in uprimeril, raje kot ustvaril teoretski sistem, ki bi pritiskal na tradicijo.

Po Xujevem mnenju temeljna značilnost kitajske filozofske tradicije izvira iz občutka »zaskrbljenosti« oziroma »zaskrbljene zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識), v nasprotju z začetkom zahodne filozofske tradicije, ki je zaznamovana z občutkom čudenja ali radovednosti v spoznavanju človeka in naravnega sveta:

The Greeks held rationality to be the defining feature of human being, and the love of wisdom or contemplation the source of happiness. They took knowing as a leisurely activity pursued for the sake of itself. These characteristics of Greek culture resulted in the pursuit of objective knowledge, especially the development of metaphysics and science. Modern Western thinkers inherited this tradition. However, while the Greeks took “knowing” as a way of education, modern Western thinkers shifted knowledge to be the

persistent search for power through possessing and controlling the external material world, as expressed by Francis Bacon's famous motto "knowledge is power." (Ni, 2002, 283)

Po Xujevem mnenju je občutek zaskrbljene zavesti kitajsko tradicijo vodil k iskanju kreposti in vrednot, ne pa k znanosti in razumevanju, ter k praktičiranju morale in ne k špekuliranju. Izvor zaskrbljene zavesti po Xujevem mnenju izhaja iz človekovega zavedanja svoje odgovornosti do sebe in sveta, katere negotovosti in dileme se sčasoma razrešijo, ker je človek moralno avtonomen (Ni, 2002, 284 ff).

Občutek zaskrbljene zavesti vodi v odkrivanje, razumevanje in transformacijo ljudi samih. Je psihološko stanje, v katerem se človek čuti odgovornega, da premaga težave na podlagi lastnih prizadevanj. Zaskrbljena zavest izvira iz moralne vesti in je pravzaprav občutek odgovornosti, odzivnosti, razsodnosti in samorefleksije (ibid.).

Zaskrbljena zavest vodi k idejam, kot so spoštovanje, predanost in manifestacija moralnega značaja. Ta občutek je ljudem omogočil dojeti smisel človeškega življenja s perspektive kozmične kreativnosti oziroma religije. Krščanska ideja o izvornem grehu in budistična ideja o trpljenju in minljivosti sta, nasprotno, vodili k iskanju pobega iz realnosti in odrešitve v Nebesih oziroma mirnem kraljestvu Nirvane:

憂患與恐怖，絕望是最大不同者點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深意熟考而從的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在興未上所應負的責任。憂患正是有這種責任感來的要以己力突破因難而尚未突破時的心理狀態。乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。

»Največja razlika med občutkom zaskrbljenosti ter občutkom groze in obupa je v tem, da občutek zaskrbljenosti izvira iz globokega razmišljanja in refleksije o dobri in slabi usodi (ali sreči), uspehu in neuspehu. Ta pogled vključuje odkritje tesne soodvisnosti med usodo in lastnim ravnanjem ter človekove odgovornosti do lastnega ravnanja. Zaskrbljenost je psihološko stanje, v katerem občutek odgovornosti človeka vodi v premagovanje določenih težav, prek katerih še ni šel oziroma jih ni premagal.«

V religioznem vzdušju, osredotočenem okoli vere, se človek opira oziroma zanaša na vero (upanje) v odrešitev. Vse svoje odgovornosti preloži na Boga in tako ni zaskrbljen. Njegova samozavest je v njegovem zaupanju v Boga. Samo takrat, ko človek prevzame odgovornost nase, bo občutil zaskrbljenost oziroma imel zaskrbljeno zavest. Ta občutek vključuje močno voljo ter duh samozaupanja in lastne odgovornosti (Xu, 2005, 20).

Konfucijanstvo s formalnega vidika ne predvideva nobenih verskih³ obredij, čeravno pozna idejo stvarnika, ki se manifestira kot *tiandao* 天道 (pot neba/narave) in je kreativnost po sebi, vendar s to razliko, da konfucijanska (oziroma kitajska) kreativnost ni personificirana.

4 Zaskrbljena zavest kot produkt odsotnosti božanstev

Antropomorfna božanstva so bila na Kitajskem poznana v času dinastij Shang (1600–1066 pr. n. št.) in Zhou, vendar sta Konfucij in Mencij prvotno antropomorfno obliko »Neba« oziroma Narave (*tian* 天) transformirala v koncept »nebeškega mandata« (*tianming* 天命), ki je bil moralni oziroma ideološki koncept. Zato konfucijancev ni zanimala personifikacija »Poti Neba« (*tiandao* 天道) in njena transformacija v zunanjega antropomorfnega boga. Bolj kot njena simbolna oblika stvaritve jih je zanimal način, kako jo posameznik lahko ponotranji. Večina modernih konfucijancev je kritično prepričevala etične sisteme, ki temeljijo na religiji zunanjih božanstev; po njihovem mnenju tovrstni sistemi predstavljajo primitivno obliko družbene vere, ki spada v zgodnjo fazo družbenega razvoja, v kateri ljudje še niso imeli notranje moči in avtonomije, ki bi jim omogočila soočenje z minljivostjo življenja in jim zagotovila možnost spopadanja z zunanjim svetom. Kot je izpostavila Jana S. Rošker, je Bog kot izraz višje, nedoumljive in neobvladljive sile, ki ima zmožnost odločanja o pogubi in odrešenju, v tem kontekstu dejansko samo tolažilna zavest, samo projekcija dejanske nemoči in nezmožnosti posameznika v spopadanju z dejstvi, ki omogočajo, določajo in omejujejo njegovo bivanje. V okviru etike, ki temelji na obstoju boga, posameznik oziroma subjekt ni avtonomen v smislu resnično ponotranjene zmožnosti prevzemanja etične odgovornosti za svoja dejanja (Rošker, 2013, 168).

Podobno kot velja antična grška družba za zibelko zahodne kulture v prevladujočih smernicah zahodnega zgodovinopisja, velja za večino kitajskih zgodovinarjev družba dinastije Zhou za zibelko Han – kitajske kulture (ibid., 170).

Xu Fuguan razloge za različne etične koncepte v kitajskih in zahodnih družbah vidi v različnih ideoloških odzivih na podobne pogoje družbenih tranzicij. Po njegovem mnenju imajo vse zgodnje družbe začetek v religiji, ki izvira iz čaščenja boga ali bogov. Posebnost kitajske kulture je v tem, da je to čaščenje iz t. i. nebeške sfere postopoma sestopilo v svet ljudi, h konkretnemu življenju in vedenju ljudi.

3 Tu religijo razumemo kot obliko duhovne vere, ki izhaja iz idej nesmrtnosti, božjega stvarnika in obstoja duše.

V času dinastije Zhou (1459–249 pr. n. št.) se je začela preokupacija z zemeljskimi zadevami. Prevladal je duh samozavedanja in ljudje so začeli razvijati jasno voljo in namere. Od religije so se obrnili k etiki. Od takrat dalje se Kitajci niso ukvarjali z metafiziko. Za razliko od Grkov, ki so se v istem zgodovinskem obdobju obrnili od religije k metafiziki, so se Kitajci obrnili od religije k etiki (Bresciani, 2001, 338).

Xu Fuguan je s konceptom zaskrbljene zavesti ustvaril plodne temelje za nadaljnji razvoj številnih vidikov znotraj moderne konfucijanske filozofije, ki so jih kasneje potrdili njegovi kolegi. Natančno je pokazal, kako se je pravzaprav razvil koncept zaskrbljene zavesti in kako je skozi konfucijanstvo postal del kitajske kulture (Bresciani, 2001, 23 ff).

Moralno sebstvo, ki ga je druga generacija modernih konfucijancev interpretirala v smislu ideološke osnove percepcije in kot možnega posameznikovega poistovetenja, se je razvilo v obdobju, ko so se med sabo spopadle različne lokalne kulture. Ta spopad je bil posledica tega, da so bile »fevdalne« državice dinastije Zhou osnovane na različnih tradicijah, ki so oblikovale mnogovrstne religiozne ideje.

Dinastija Zhou je bila naslednica dveh različnih kultur: bila je fuzija agrarnega sistema, ki je predstavljala tipično produkcijo in obliko premagane dinastije Shang (oziroma Yin, 1600–1066 pr. n. št.) na eni strani ter lovske in nabiralniške kulture, ki je predstavljala družbeno-ekonomsko obliko družbene produkcije nomadskih plemen, na drugi strani. Konceptualni svet dinastije Shang je temeljil na kultu plodnosti ter ekonomskem sistemu sodelovanja in delitve dela znotraj družinskega klana, pri čemer je nomadska religija zavojevalcev Zhou temeljila na Nebeškem kultu. V kulturnem smislu sta bila oba produkcijska načina dediščina družbe Zhou. Zmes elementov agrarnih in nomadskih religij je bila rezultat njenega zlitja. »Kult prednikov kot oblika obrednega čaščenja, ki vključuje oba vidika, je postopoma postal rdeča nit vseh obdobj kitajske zgodovine« (Bresciani, 2001, 23 ff). V sinologiji obstaja precej razširjeno mnenje, da je kult prednikov pravzaprav religija, ker je povezan z verovanjem v posmrtno življenje in iskanjem zaščite posameznika ter njenega oziroma njegovega klana pri duhovih prednikov. Ker pa je bil Konfucij agnostik (gl. Rošker, 2005, 49), kulta prednikov ne moremo razumeti kot religioznega, temveč raje kot obred morale. Takšno stališče je izpostavil tudi Xu Fuguan, in sicer predvsem v raziskavi o predqinski ideologiji:

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。

Kar se tiče običaja čaščenja duhov in božanstev, Konfucij ni mogel dokazati nujne potrebe za njegov obstoj na kognitivni ravni, poleg tega mu ni uspelo dokazati nujne potrebe za njegov neobstoj. Tako se je zavzemal za to, da se ta običaj prelevi v običaj spoštljivega čaščenja prednikov, s katerim lahko posameznik izrazi svoje kreposti iskrenega spoštovanja, sočlovečnosti in ljubezni. To čaščenje, ki se je začelo s Konfucijem in se nadalje razvijalo po njegovi smrti, ni nikakršna oblika religiozne dejavnosti. Pomen tega čaščenja je samo v očiščenju in bogatenju egocentričnega samozavedanja posameznika (Fang, Li, 1989, III/614).

Po drugi strani so številne študije že precej nedvoumno dokazale, da je bilo v večini človeških religij mogoče opazovati jasen razvojni vzorec transformacij iz narave v moralno sestvo.

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。

S stališča religiologije lahko trdimo, da je religija dinastije Yin še vedno spadala k »naravnim religijam« in da ni imela značilnosti, ki so tipične za »moralne religije«. Ta pomembna predpostavka je povezana s splošnimi zakonitostmi verskega razvoja. Razvojna zgodovina človeških družb je namreč jasno pokazala, da so se religije vselej razvijale iz naravnih v moralne in da ta proces tako rekoč nima izjem. Še ohranjeni napisi iz dinastije Yin nikjer ne vsebujejo moralnih modrosti ali moralnih terminologij (Chen, 1996, 23).

Bog ali »najvišji vladar« (*Shang di* 上帝), ki je predstavljal najvišjo versko entiteto v shangovski (yinški) kulturi, še ni bil povezan z medčloveško ali humanistično etiko (Yang, 2007, 2). Po Yang Zeboju to dejstvo jasno kaže, da je bila religija obdobja Shang še vedno vera, ki je bila v zelo zgodnjem razvojnem stadiju in je bila zato omejena na sfero narave. To se je potem, ko so dinastijo Shang (Yin) premagali okupatorji dinastije Zhou, radikalno spremenilo. Po Yangovem mnenju je razlog za transformacijo iz naravne religije v moralno, do katere je prišlo v obdobju nove dinastije Zhou, tičal v t. i. »zaskrbljeni zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識) vladajočega razreda, ki si je v času političnega in družbenega kaosa želel zagotoviti oblast in jo s pomočjo te ideologije ustrezno legitimirati (p. t.). (V tem kontekstu velja opozoriti na dejstvo, da je Yang Zebo, filozof celinske Kitajske, tu uporabil osrednje koncepte Xu Fuguanove teorije, ne da bi ga citiral ali sploh omenil.)

Lahko trdimo, da so se tradicionalni verski koncepti, ki so predstavljali osrednje dele dominantnih ver v zgodnji dinastiji Zhou, po vzpostavitvi nove kulture, ki je vsebovala tako agrarne kot tudi nomadske elemente, domala povsem razkrojili. Ta preobrat je bil izjemno pomemben, saj je nakazal, da je antična Kitajska v tem času že bila opredeljena z značilnostmi, tipičnimi za fazo, ki jo je Karl Jaspers (1956, 98) poimenoval »osno obdobje«.⁴

Chen Lai (1996, 4) izpostavlja razloge za ta preobrat v kitajski zgodovini. Trdi, da do te transformacije ni prišlo zaradi tega, ker bi ljudje spoznali oziroma se zavedli svojih omejitev, kar naj bi jih privedlo do iskanja nekakšne transcendentne in neskončne eksistence, kar bi lahko privedlo do vzpostavitve monoteistične vere. Prav nasprotno: po Chenovem mnenju je šlo prej za to, da so spoznali oziroma se zavedli omejitev božanstev, in so se zato raje osredotočili na resnični svet ter na probleme, povezane z regulacijo družbe in medčloveških odnosov. Chen Lai (p. t.) je zato prepričan, da ta pomemben preobrat v kitajski zgodovini nikakor ni predstavljal nekakšnega »preboja k transcendenци«, temveč ga prej lahko opredelimo kot »preboj k humanizmu«.

Vse to kaže na pomembne razlike v idejnih in duhovnih razvojih, do katerih je prišlo po t. i. »osnem obdobju« in ki so prevladali znotraj zgodovine kitajskih oziroma evropskih kultur. Medtem ko so slednje stopile na pot »razvitejših« oblik ali stadijev vere, pa kasnejši idejni razvoji kitajske družbe niso bili opredeljeni s preobrati v monoteizem, temveč so bili namesto tega usmerjeni v pragmatično definirana iskanja idealnega družbenega reda.

Razlog za tovrstno orientacijo tiči v dejstvu, da je na Kitajskem že pred pričetkom osnega obdobja prišlo do pomembne in globoke verske krize, v kateri je Nebo kot vrhovni Bog in vrhovna moralna instanca izgubil vso verodostojnost. In prav zato, ker je ta, dotlej moralno obarvana vera že v zgodnjem obdobju Zahodne dinastije Zhou izgubila ta svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je že prevladal v najširših krogih prebivalstva, in na novo vzpostavljati teološke koncepte, ki bi omogočili razvoj monoteistične vere. Zato so vrhovno božanstvo raje nadomestili z vero v racionalno strukturo kozmosa, medtem ko je koncept *tian* 天, ki je poprej pomenil »Nebo« (v duhovnem smislu), sedaj enostavno označeval samo še »naravo« (Yang, 2007, 3).

Xu Fuguan (in nekateri drugi predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva, predvsem Mou Zongsan) je sledil predpostavki, po kateri naj bi bil zgodovinski proces družbenih transformacij, značilen za antično Kitajsko, na idejnem

4 Jaspersovo »osno obdobje« se nanaša na veliki obrat v razumevanju človeškega duha (Geist) v človeški zgodovini, ki se je zgodil v obdobju od 8. do 3. stoletja pr. n. št. na različnih kulturnih in geografskih območjih t. i. Starega sveta, pri čemer med njimi ni bilo neposrednega kulturnega stika. V tem obdobju se pojavi vprašanje o transcendenци in pomenu moralne zavesti, kar je vodilo v razvoj večine glavnih svetovnih filozofskih in verskih tradicij.

področju povezan s tem, da se je ideja Neba ali narave iz antropomorfne *force majeure* transformirala v nekaj drugega, v nekaj, kar je značilno za notranjo resničnost vsakega človeškega bitja (Fang, Li, 1989, III/608). Xu Fuguan izpostavlja (2005, 15), da je izvorno konfucijanstvo poskušalo etablirati etično osnovo za moralne odločitve v ideji subjektivne pravičnosti, ki naj bi poslej služila kot njihov osrednji kriterij ter tako nadomestila prejšnji strah pred duhovi in demoni in ki ni primerljiva z monoteističnimi strahovi pred peklom in upanjem na sprejem v nebesa.

Xu pri tem izpostavi, da je – za razliko od transformacij, ki so vodile k monoteističnim religijam, ki so bile osnovane na ideji zunanjega Boga – razlog za takšno (torej »kitajsko«) transformacijo tičal v višji stopnji duhovnega razvoja. Po njegovem mnenju je ta transformacija privedla do specifične oblike humanizma, ki je osnovan na razmeroma visoki ravni »samozavedanja« ali »samoosveščenosti« (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 človeške kulture se prično z verami. Pri tem Kitajska ni nobena izjema. A kulture predstavljajo tudi sklope jasnih in razumnih idej, ki vplivajo na razvoj človeškega vedenja. Razviti morajo torej tudi določeno stopnjo samozavedanja človeških bitij. Primitivne vere so večinoma opredeljene s primitivnimi verovanji v čudežne nadnaravne moči, ki izvirajo iz občutkov groze pred izničenjem in nesrečami, ki jih povzroča Nebo/narava. V takšnih verah ni prostora za samoosveščenost. Visoko razvite vere pa se med seboj razlikujejo glede na družbo in obdobje, v katerem se pojavljajo. Ti konkretni pogoji lahko rast ali razvoj samoosveščenosti bodisi pospešijo bodisi zavrejo. Če si ogledamo bronaste posode, ki so bile ohranjene od obdobja Yin naprej, lahko vidimo, da je imela kitajska kultura v tistem času za seboj že precej dolgo zgodovino in je bila torej na precej visoki razvojni stopnji. A

če si po drugi strani ogledamo zapise, ki so se ohranili na kosteh in želvjih oklepih, lahko vidimo, da je bilo duhovno življenje ljudi v tistem času še na zelo primitivni ravni; ohranjeni oraklji namreč jasno kažejo, da so ljudje še vedno verjeli v to, da so njihova življenja popolnoma odvisna od vrhovnega vladarja Shangdija.⁵ Prispevek ljudi iz obdobja dinastije Zhou je bil v tem, da so znotraj tradicionalnih verovanj začeli razvijati občutek samoosveščanja. Tako jim je uspelo materialno kulturo povzdigniti na raven duhovnosti, s tem pa so veliko prispevali k vzpostavitvi in razvoju kitajskega humanističnega duha (Xu, 2005, 15–16).

Koncept *jing* 敬 (spoštovanje), ki se je pojavil v zgodnji dinastiji Zhou in ki je zrcalil tovrstno humanistično nastrojenost, je bil prav tako rezultat občutka zaskrbljenosti, ki se je, kot vidimo iz naslednjega citata, precej razlikoval od koncepta verske spoštljivosti:

宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而徹底故歸於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。

Verska spoštljivost je stanje duha, v katerem posameznik izniči svojo subjektivnost in se popolnoma preda Bogu, v katerem najde zatočišče. To, kar je bilo v zgodnji dinastiji Zhou najbolj spoštovanja vredno, pa je humanistični duh. Ta duh se vzpostavlja v koncentrirani obliki iz prejšnje razpršenosti; njegova telesna poželenja se razblinijo spričo lastne (moralne) odgovornosti, v njem pa se kaže racionalnost in avtonomija subjekta (Xu, 2005, 22).

Xu je raziskal proces konsolidacije te individualne avtonomije in analiziral, na kakšen način je bil povezan s konceptom zaskrbljene zavesti. Poleg tega je jasno pokazal, da so bile del tega procesa tudi številne osrednje konfucijanske kreposti.

Med drugim v ta kontekst sodi spoznanje ali prepričanje, da mora človek vsaj poskusiti najti vire za razreševanje težav znotraj samega sebe. Ta uvid je privedel do tega, da so antični kitajski misleci pričeli raziskovati in kultivirati »glavni del sebstva«, namreč t. i. *xin* 心 ali »srčno zavest«. Xu Fuguan meni, da je koncept, ki je v času Pomladi in Poletja (770–476 pr. n. št.) predstavljal *Ren wen* 人文 (humanizem), koncept *li* 禮 (obrednost – predpisi pravilnega vedenja). Konfucij je sedež te obrednosti (*li*) videl znotraj človeške srčne zavesti (*xin*), kjer se kaže kot *ren* 仁 (vzajemnost, sočlovečnost). *Ren* je zavedno stanje duha, ki vključuje trajno težnjo k samokultivaciji in zavest brezpogojnih obveznosti do soljudi. Zato je Konfucij ta zunanji sklop predpisov za urejanje medčloveških odnosov (*li*) obrnil navznoter in na ta način »notranji svet moralnega značaja« razkril kot osnovo moralnosti. Ta obrnjenost zunanjega navznoter

5 Shangdi je predstavljal najvišjega Boga.

je bila inovativna in se je razlikovala od prejšnjih ideologij, znotraj katerih je *ren* predstavljal notranjo kvaliteto, medtem ko je *li* predstavljal zunanjo manifestacijo te notranje kvalitete. Ta transformacija je bila del splošnega procesa vzpostavitve notranjega moralnega sestva. Če naj verjamemo Xu Fuguanu, je bil to Konfucijev največji prispevek h kitajski civilizaciji (Xu, 2005, 22).

5 Zaključek

Pričujoči članek obravnava Xu Fuguanovo teorijo občutka zaskrbljenosti ter njeno povezavo s tradicionalnimi kitajskimi filozofskimi in verskimi diskurzi. Študija je pokazala, da Xu Fuguanove sociološke, zgodovinske, teološke in moralno-filozofske raziskave predstavljajo pomembno nadgradnjo in nadaljnji razvoj Jaspersove teorije »osnega obdobja«. Poleg tega je Xujevo delo pomembno tudi v kontekstu sodobnih medkulturnih študij, saj je ta teoretik izpostavil določene kulturno pogojene elemente vere in filozofije, ki so odločilno vplivali na zgodnjo (in kasneje tudi na celotno tradicionalno) kitajsko kulturo in družbo.

Xu ni ustvaril samo kompleksnih analiz zgodovinskega in kulturnega ozadja specifično kitajskega »občutka zaskrbljenosti«, temveč je izpostavil tudi dejstvo, da je bil ta občutek tesno povezan s pojavom t. i. »izginjajočih božanstev« v antični Kitajski. Ti izsledki niso relevantni samo za medkulturno nadgradnjo teorije o »osnem obdobju«, temveč tudi za preučevanje moderne konfucijanske predpostavke o tem, da naj bi transformacija antičnih »zunanjih božanstev« v notranje »moralno sestvo« predstavljala pomemben, specifično kitajski prispevek k etični dediščini človeštva.

Nadaljnje raziskave bodo pokazale, ali je to predpostavko mogoče verificirati. To pa nam bo dalo tudi odgovor na vprašanje, ali lahko koncept »moralnega sestva« predstavlja primerno in trajnostno osnovo za vzpostavitev novih globalnih etičnih sistemov.

Literatura

- Bresciani, U., *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*, Tajpej 2001.
- Chen, A. H. Y., *Three Political Confucianisms and half a century*, Hong Kong 2009.
- Chen, L. 陈来., *Gudai zongjiao yulunli – rujia sixiangde genyuan* 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (*Ancient religion and Ethics – The Source of Confucian thought*), Peking 1996.
- Fang, K. 方克立, Li, Jinqun 李錦全, (ur.), *Xiandai xin ruxue yanjiu lunji* 現代新儒學研究論集 (*The Collection of Studies on Modern Confucianism*), Peking 1989.

- Jaspers, K., *The Origin and Goal of History*, New Haven 1965.
- Lee, M. H., *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig 2001.
- Lee, S. S., *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949–1969): A Cultural History of the Exile Generation*, Providence 1998.
- Ni, Peimin, Practical Humanism of Xu Fuguan, v: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, C. Y., Bunnin, N.), Oxford 2002, str. 281–305.
- Rošker, J. S., *Iskanje poti, prvi del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*, Ljubljana 2005.
- Sernelj, T., Xu Fuguan's Concept of Anxiety and its Connection to Religious Studies, *Asian Studies*, 1/2, 2013, str. 71–87.
- Rošker, J. S. *Subjektova nova oblačila (The Entity's New Clothes)*, Ljubljana 2013.
- Xu, F. 徐復觀, *Zhongguo renxinglun shi 中國人性論史 (The History of Human Nature in China)*, Peking 2005.
- Yang, Z. 杨泽波, Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian 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 (Challenging Mou Zongsan's Transcendental Ontology – Errors of Mou Zongsan's Transcendental Ontology through the Prism of Development Guidelines of the Pre-qin's Doctrine of Heaven/Nature.), v: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin*, 2007, doi: 060407/11563323 [15. 3. 2013].

Téa Sernelj

Xu Fuguanova študija osnega obdobja na Kitajskem in koncept zaskrbljene zavesti

Ključne besede: Xu Fuguan, moderno konfucijanstvo, zaskrbljena zavest, *youhuan yishi*, kitajske religije, osno obdobje

Četudi Xu Fuguan (1903–1982) sodi med najpomembnejše predstavnike modernega konfucijanstva, je zunaj Kitajske še precej neraziskan. Vendar je njegov koncept »zaskrbljene zavesti« (*youhuan yishi* 憂患意識) izjemno pomemben ne samo za teoretsko razjasnitev posebnih značilnosti, ki določajo ideološko (in s tem tudi politično) strukturo antične kitajske družbe, temveč tudi za medkulturno nadgradnjo Jaspersove teorije »osnega obdobja«. Pričujoči članek namerava ta koncept predstaviti širšim akademskim krogom v Evropi; avtorica v njem hkrati izdelava analizo njegove povezave z moderno konfucijansko hipotezo o odsotnosti zunanjega Boga (ali božanstev) v klasični kitajski kulturi.

Téa Sernelj

Xu Fuguan's Study of the Axial Period in China and the Concept of Concerned Consciousness

Keywords: Xu Fuguan, Modern Confucianism, concerned consciousness, *youhuan yishi*, Chinese religions, axial period

Although Xu Fuguan (1903–1982) belongs to the most important representatives of the Modern Confucian intellectual movement he is rather unknown outside China. However, his concept of “concerned consciousness” (*youhuan yishi* 憂患意識) is relevant not only for the recognition of the special characteristics which determine the ideological and political structure of ancient Chinese society, but also for the intercultural elaboration of Jaspers’ “axial age” theory. This article introduces the concept to the European academic readership and provides an analysis of its connection to the Modern Confucian hypothesis regarding the absence of an external God (or Deities) in classical Chinese culture.