

BIBLIOTEKA
SAZVEŽDA

29

UREDNIK
MILOŠ STAMBOLIĆ

CRTEŽ NA KORICAMA: DUŠAN RISTIĆ • TEHNIČKI UREDNIK: BOGDAN ČURČIN • KOREKTOR: DOBRILA MAKSIMOVIĆ • IZDAVAC: IZDAVAČKO PREDUZEĆE NOLIT, BEOGRAD, TERAZIJE 27 • ŠTAMPA: ŠTAMPARIJA BIROGRAFIKA, SUBOTICA • TIRAŽ: 8.000 PRIMERAKA

FUNG JU-LAN

ISTORIJA KINESKE FILOSOFIJE

DRUGO IZDANJE

NOLIT • BEOGRAD
1977

Naslov originala

FUNG YU-LAN

A SHORT HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY

COPYRIGHT 1948. BY THE MACMILLAN COMPANY,
NEW YORK

PREVEO

BRANKO VUČIĆEVIĆ

ISTORIJA KINESKE FILOSOFIJE

PREDGOVOR

Kratka istorija ma čega ne bi trebalo da bude naprosto skraćeno izdanje obimnije istorije. Ona treba da bude slika potpuna po sebi, a ne puki inventar imena i »izama«. Da bi se to postiglo, pisac valja da ima, kao što veli jedan kineski izraz, »celu istoriju u glavi«. Tek onda može dati čitaocu zadovoljavajuć i zaokrugljen pregled unutar ograničenog opsega za koji se opredelio.

Prema kineskoj istoriografiji, dobar istoričar mora posedovati obimno naučno znanje kako bi savladao sav raspoloživ materijal, dobro rasuđivanje kako bi načinio pogodan izbor iz njega i književni dar kako bi svoju priču ispričao na zanimljiv način. Pišući kratku istoriju, namenjenu širokoj publici, pisac svakako ima manje mogućnosti da pokaže svoje naučno znanje, ali mu je potrebno selektivnije prosuđivanje i veći književni dar no da piše duže i strogo naučno delo.

Pripremajući ovo delo, pokušao sam da najbolje prosudim šta smatram važnim i bitnim u materijalima kojima sam ovladao. Međutim, imao sam veliku sreću da mi priređivač bude dr Derk Bode, koji je upotrebio svoj književni dar da bi stil ove knjige učinio zanimljivim, čitljivim i shvatljivim za zapadnog čitaoca. On je, takođe, davao sugestije u pogledu izbora i rasporeda materijala.

Budući kratka istorija, ova knjiga služi samo kao uvod u proučavanje kineske filosofije. Ukoliko čitalac želi da sazna više o tome predmetu, uputio bih ga na moje obimnije delo — *Istorija kineske filosofije*. Njen

prvi tom preveo je dr Bode, a sad prevodi drugi. A, takođe, i na moje skorašnje delo — *Duh kineske filosofije*, u prevodu g. E. R. Hjuza sa Oksfordskog univerziteta. Oba dela se pominju u bibliografiji na kraju ove knjige koju je sastavio dr Bode. Dugujem zahvalnost i dr Bodeu i g. Hjuzu, iz čijih sam knjiga pozajmio prevode izvesnih kineskih tekstova.

Objavljajući ovu knjigu, radujem se mogućnosti da izrazim svoju zahvalnost Rokfelerovoj (Rockefeller) zadužbini na stipendiji koja mi je omogućila da iz Kine dođem na Pensilvanijski univerzitet kao gostujući profesor tokom 1946—47, i koja je urodila pisanjem ove knjige. Takođe želim da zahvalim za saradnju i ohrabrenje svojim kolegama i studentima sa katedre orijentalistike, a naročito dr Bodeu, docentu za kineski jezik. Takođe sam zahvalan dr A. V. Hamelu (A. W. Hummel), šefu Azijskog odeljenja Kongresne biblioteke, za ohrabrenje i pomoć u izdavanju ove knjige.

Fung Ju-lan

Juni 1947.

Pensilvanijski univerzitet

I POGLAVLJE

DUH KINESKE FILOSOFIJE

Mesto koje je filosofija zauzimala u kineskoj civilizaciji moglo bi se uporediti sa mestom religije u drugim civilizacijama. Filosofija je u Kini bila briga svake obrazovane osobe. U davna vremena, ukoliko je čovek uopšte bio obrazovan, prvo obrazovanje koje je dobijao bilo je filozofsko. Kada su deca odlazila u školu, prvo što su učila da čitaju bile su *Četiri knjige*, koje se sastoje od *Konfucijanskog štiva*, *Mencijevih dela*, *Velikog znanja* i *Doktrine sredine*. *Četiri knjige* su predstavljale najvažnije tekstove neokonfucijanske filosofije. Ponekad, kad su deca tek počinjala da uče znakove, davano im je da čitaju neku vrstu udžbenika. Ovaj je bio poznat kao *Troznačno klasično delo*, a tako je nazvan jer se svaka rečenica u knjizi sastojala od tri znaka raspoređena tako da pri recitovanju daju ritmički učinak, te tako pomognu deci da ih lakše upamte. Ova knjiga je, u stvari, početnica, a prva tvrdnja u njoj jeste da je »čovekova priroda prvobitno dobra«. To je jedna od suštinskih ideja Mencijeve filosofije.

Mesto filosofije u kineskoj civilizaciji

Zapadnjaku, koji vidi da je život kineskog naroda prožet konfucijanstvom, izgleda da je konfucijanstvo religija. Međutim, konfucijanstvo, zapravo, nije ništa više religija no, recimo, platonizam ili aristotelizam. Tačno

je da su *Četiri knjige* bile Biblija kineskog naroda, ali u ovim knjigama nema priče o stvaranju, niti se pominju raj ili pakao.

Naravno, i pojam filozofija i pojam religija su višesmisleni. Filozofija i religija mogu imati sasvim različite smisao za različite ljude. Kad ljudi govore o filozofiji ili religiji, oni mogu pri tom imati sasvim različite predstave o ovima. Što se mene tiče, ono što nazivam filozofijom jeste sistematsko, reflektivno razmišljanje o životu. Svaki čovek koji još nije umro živ je. Ali nema mnogo onih koji reflektivno razmišljaju o životu, a još su malobrojniji oni čije je reflektivno razmišljanje sistematski. Filozof mora da filozofira; to jest, mora reflektivno da razmišlja o životu i potom sistematski izrazi svoje misli.

Ova vrsta razmišljanja naziva se reflektivnim, jer za svoj predmet uzima život. Iz ovog tipa mišljenja nastaje svaka teorija života, teorija svemira i teorija spoznaje. Teorija svemira nastaje zato što je svemir pozadina života — pozornica na kojoj se odigrava drama života. Teorija spoznaje nastaje zato što je samo mišljenje spoznaja. Po nekim zapadnim filozofima, da bismo mislili, moramo najpre otkriti šta možemo misliti; to će reći, pre no što počnemo da mislimo o životu, moramo najpre »misliti svoje mišljenje«.

Sve takve teorije proizvodi su reflektivnog mišljenja. Sam koncept života, sam koncept svemira i sam koncept spoznaje takođe su proizvodi reflektivnog mišljenja. Bez obzira da li razmišljamo o životu ili o njemu govorimo, mi smo svi usred života. I bez obzira da li mislimo ili govorimo o svemiru, mi smo svi njegov deo. No ono što filozofi nazivaju svemirom nije isto- vetno sa onim što fizičari imaju na umu kad pominju svemir. Ono što filozofi nazivaju svemirom jeste *ukupnost svega što postoji*. To je jednako onome što je drevni kineski filozof Hui Ši (Hui Shih) nazivao »Velikim«, što se definiše kao »ono iza čega ničeg nema«. Tako se svak i sve moraju smatrati delom svemira. Kad čovek razmišlja o svemiru, on razmišlja reflektivno.

Kad mislimo o spoznaji, ili kad govorimo o spoznaji, samo to mišljenje i govorenje jesu spoznaja. Da upotrebimo Aristotelov izraz, to je »mišljenje o mišljenju«, a to je reflektivno mišljenje. To je začarani krug u kojem se kreću filozofi koji nastoje da pre no što mislimo najpre moramo misliti o svome mišljenju, kao da imamo neku drugu sposobnost kojom bismo mogli misliti o mišljenju! U stvari, sposobnost kojom mislimo o mišljenju ista je ona kojom mislimo. Ukoliko smo skeptični u pogledu sposobnosti našeg mišljenja u odnosu na život i svemir, imamo isti razlog da budemo skeptični prema sposobnosti našeg mišljenja u odnosu na mišljenje.

Religija je, takođe, u izvesnoj vezi sa životom. U srcu svake velike religije postoji izvesna filozofija. Zapravo, svaka velika religija jeste filozofija s izvesnom količinom nadgradnje, koja se sastoji od praznoverica, dogmi, rituala i institucija. To nazivam religijom.

Ako čovek shvati pojam religija u tom smislu, koji se zapravo baš mnogo ne razlikuje od uobičajene upotrebe, sagledava da se konfucijanstvo ne može smatrati religijom. Ljudi su se navikli da govore kako u Kini postoje tri religije: konfucijanstvo, taoizam i budizam. Ali, kao što smo videli, konfucijanstvo nije religija. Što se taoizma tiče, postoji razlika između taoizma kao filozofije, koji se naziva *Tao chia* (taoistička škola) i taoističke religije (*Tao chiao*). Njihova učenja nisu samo različita već su čak protivurečna. Taoizam kao filozofija uči doktrini sleđenja prirode, dok taoizam kao religija propoveda doktrinu delanja *protiv* prirode. Na primer, prema Lao Ceu i Čuang Ceu* (Chuang Tzu), život kojem sledi smrt prirodni je tok i čovek valja da smireno sledi taj prirodni tok. Međutim, glavno učenje taoističke religije jeste načelo i tehnika izbegavanja smrti, što je izrično delanje *protiv* prirode. Taoistička religija ima naučni duh, duh pokoravanja prirode. Ukoliko nekog zanima

* Kako bi olakšao korišćenje bibliografije prevodilac se u pisanju kineskih imena pridržavao transkripcije date u izvorniku. Od ovog načela je odstupio jedino kod imena dvojice kineskih filozofa čija je drukčija transkripcija kod nas već odomaćena (Lao Ce umesto Lao Cu i Čuang Ce umesto Čuang Cu). (Prev.)

istorija kineske nauke, spisi religioznih taoista pružice mu obilje obavještenja.

Što se budizma tiče, i tu postoji razlika između budizma kao filosofije, koji se naziva *Fo hsüeh* (budistička nauka) i budizma kao religije, koji se naziva *Fo chia* (budistička vera). Za obrazovanog Kineza budistička filosofija je mnogo zanimljivija od budističke religije. Veoma se često može videti kako i budistički i taoistički kaluderi istovremeno učestvuju u kineskim pogrebnim obredima. Kinezi čak i svoju religiju shvataju filofsfski.

Sada je mnogim zapadnjacima poznato da su se Kinezi manje od drugih naroda bavili religijom. Na primer, u jednom od svojih napisa pod naslovom »Preovlađujuće ideje u oblikovanju kineske kulture«, profesor Derk Bode kaže: »Oni (Kinezi) nisu narod za koji religiozne ideje i delatnosti čine najvažniji i najzaokupljajućiji deo života... Duhovnu bazu u kineskoj civilizaciji pruža etika (naročito konfucijanska), a ne religija (ili bar ne religija zvaničnog, organizovanog tipa)... Sve to, naravno, obeležava suštinsku razliku između Kine i većine drugih velikih civilizacija u kojima su crkva i sveštenstvo igrali vodeću ulogu«.

U jednom smislu, ovo je potpuno tačno. Ali možemo zapitati: Zašto je tako? Ako čežnja za onim što je iza sadašnjeg, stvarnog sveta nije jedna od urođenih čežnji ljudskog roda, otkud činjenica da za većinu ljudi religiozne ideje i delatnosti čine najvažniji i najzaokupljajućiji deo života? Ako je ta čežnja jedna od osnovnih čežnji ljudskog roda, zašto bi Kinezi bili izuzetak? Kad se kaže da je etika, a ne religija, pružala spiritualnu osnovu kineske civilizacije, da li to podrazumeva da Kinezi nisu svesni vrednosti koje su više od moralnih?

Vrednosti koje su više od moralnih mogu se nazvati nadmoralnim. Ljubav prema čoveku je moralna vrednost, dok je ljubav prema Bogu nadmoralna vrednost.

* *Journal of American Oriental Society*, tom 62, br. 4, str. 293—9. Preštampano u *China* (uredio H. F. MacNair, University of California Press), str. 18—28.

Izvesni ljudi mogu biti skloni da ovu vrstu vrednosti nazovu religioznom vrednošću. Međutim, po mome mišljenju, ova vrednost nije ograničena na religiju, sem ako ono što se ovde podrazumeva pod religijom nije različito od njenog gore opisanog značenja. Na primer, ljubav prema Bogu je u hrišćanstvu religiozna vrednost, dok ljubav prema Bogu u Spinozinoj (Spinoza) filosofiji to nije, jer ono što je Spinoza nazivao Bogom, u stvari je svemir. Strogo uzev, ljubav prema Bogu u hrišćanstvu nije stvarno nadmoralna. Zato što je Bog u hrišćanstvu ličnost, te se sledstveno čovekova ljubav prema Bogu može uporediti sa sinovljevom ljubavlju prema ocu, koja je moralna vrednost. Otuda je ljubav prema Bogu u hrišćanstvu izložena sumnji kao nadmoralna vrednost. Ona je kvazi-nadmoralna vrednost, dok je ljubav prema Bogu u Spinozinoj filosofiji stvarna nadmoralna vrednost.

U odgovor na gornja pitanja, rekao bih da je čežnja za nečim iza sadašnjeg stvarnog sveta jedna od urođenih čežnji ljudskog roda i da Kinezi nisu izuzetak od ovog pravila. Oni se nisu mnogo bavili religijom jer su se toliko bavili filosofijom. Oni nisu religiozni zato što su filofsfski. Oni filosofijom zadovoljavaju svoju čežnju za onim što je iza sadašnjeg stvarnog sveta. Oni, takođe, u filosofiji poseduju izraz i štovanje nadmoralnih vrednosti, a te nadmoralne vrednosti se iskušuju životom u skladu sa filosofijom.

Prema tradiciji kineske filosofije, njena funkcija nije povećavanje pozitivnog znanja (pod pozitivnim znanjem podrazumevam podatke o činjenicama), već uzdizanje duha — posezanje za onim što je iza sadašnjeg stvarnog sveta i za vrednostima višim od moralnih. U knjizi *Lao-tzu* je rečeno: »Raditi na znanju znači rasti iz dana u dan; raditi na *Taou* (Put, Istina) znači smanjivati se iz dana u dan« (vidi gl. 48). Mene ne zanima razlika između povećavanja i smanjivanja, niti se u svemu slažem sa ovom izrekom iz *Lao-tzu*. Navodim je samo da bih pokazao kako u tradiciji kineske filosofije postoji razlika između rada na sticanju znanja i rada na *Taou* (Putu). Svrha prvog je ono što nazivam povećavanjem pozitivnog zna-

nja, svrha drugog — uzdizanje duha. Filozofija spada u potonju kategoriju.

Shvatanje da funkcija filozofije, a naročito metafizike, nije povećavanje pozitivnog znanja izložila je »bečka škola« savremene zapadne filozofije, mada iz drugog ugla i u drugu svrhu. Ja se ne slažem sa ovom školom da je funkcija filozofije samo razjašnjavanje ideja, a priroda metafizike samo lirika koncepata. Pri svem tom, iz njihovih argumenata se sasvim jasno vidi da bi filozofija, a pogotovo metafizika, postala besmislica ukoliko bi stvarno pokušala da pruža obaveštenja o činjenicama.

Religija stvarno pruža obaveštenja o činjenicama. Ali obaveštenja koja daje religija nisu u skladu sa onim koja daje nauka. Tako je na Zapadu postojao sukob religije i nauke. Gde nauka napreduje, religija uzmiče; a autoritet religije ustupa pred napretkom nauke. Tradicionalisti su žalili zbog te činjenice i sažaljevali ljude koji su postali nereligiozni, smatrajući da su se degenerisali. Zaista ih je trebalo žaliti, ako, osim religije, nisu imali nikakvog drugog pristupa višim vrednostima. Kad se ljudi otarase religije a nemaju zamenu, oni gube i više vrednosti. Moraju se ograničiti na svetovne stvari i nemaju nikakve veze sa duhovnim. Međutim, na sreću, pored religije postoji filozofija, koja čoveku pribavlja pristup višim vrednostima — pristup koji je neposredniji od onog što ga pribavlja religija, jer u filozofiji čovek da bi upoznao više vrednosti, ne mora da ide zaobilaznim putem što ga pružaju molitve i rituali. Više vrednosti koje čovek upoznaje kroz filozofiju su čistije čak od onih stečenih religijom, jer nisu pomešane sa plodovima mašte i praznoverjem. U budućem svetu čovek će umesto religije imati filozofiju. To je saglasno kineskoj tradiciji. Nije potrebno da čovek bude religiozan, ali *jeste* potrebno da bude filozofski nastrojen. Kad je filozofski nastrojen, poseduje najbolje blagodati religije.

Problem i duh kineske filozofije

Ovo je bilo opšte razmatranje prirode i funkcije filozofije. U sledećim opaskama govoriću određenije o kineskoj filozofiji. U istoriji kineske filozofije postoji glavna struja koja se može nazvati duhom kineske filozofije. Da bismo shvatili taj duh, moramo prvo razjasniti problem koji je pokušavala da reši većina kineskih filozofa.

Postoje sve moguće vrste i prirode ljudi. U pogledu ma koje od tih vrsta, postoji najviši vid dostignuća za koje je čovek bilo koje od tih vrsta sposoban. Na primer, ima ljudi koji se bave praktičnom politikom. Najviši vid dostignuća u toj kategoriji ljudi jeste dostignuće velikog državnika. Tako je i na polju umetnosti najviši vid dostignuća za koje su umetnici sposobni — dostignuće velikog umetnika. Mada postoje različite kategorije ljudi, ipak su svi njihovi pripadnici ljudi. Šta je najviši vid dostignuća za koje je sposoban čovek *kao čovek*? Prema kineskoj filozofiji, to nije ništa manje do biti mudrac, a najviše dostignuće mudraca jeste poistovećenje pojedinca sa svemirom. Problem je da li ljudi, ukoliko žele da postignu to poistovećenje, nužno moraju napustiti društvo ili čak negirati život?

Prema nekim filozofima, ovo je potrebno. Buda je rekao da je sam život koren i izvor patnje života. Slično ovome, Platon je kazao da je telo tamnica duše. A neki taoisti su govorili da je život guka, otekline, a da smrt treba shvatiti kao provaljivanje otekline. Sve ove ideje predstavljaju gledište koje povlači odvajanje od onog što se može nazvati sputavajućom mrežom materijalnošću zagađenog sveta, te, stoga, ukoliko se želi ostvariti najviše dostignuće dostupno mudracu, ovaj mora da napusti društvo, pa i sam život. Jedino tako se može postići konačno oslobođenje. Ova vrsta filozofije je opšte poznata kao »nadzemaljska filozofija«.

Postoji druga vrsta filozofije koja naglašava ono što je deo društva, ljudske odnose i poslove. Ta vrsta filozofije govori samo o moralnim vrednostima, a nije kadra, ili ne želi, da govori o nadmoralnim. Ta vrsta filozofije

se obično opisuje kao »ovozemaljska«. Sa stanovišta ovozemaljske filozofije, nadzemaljska filozofija je suviše idealistička, lišena praktične upotrebljivosti i negativna. Sa stanovišta nadzemaljske filozofije, ovozemaljska je suviše realistička, odveć površna. Ona može biti pozitivna, ali to je kao brz hod čoveka koji je krenuo pogrešnim putem: što brže ide, sve više skreće s pravog puta.

Ima mnogo ljudi koji vele da je kineska filozofija ovozemaljska. Teško je reći da su ti ljudi potpuno u pravu ili da uopšte nisu u pravu. Sa puko površnog stanovišta, ne može se reći da ljudi koji zastupaju ovo stanovište greše, jer, prema njihovom shvatanju, kineska filozofija se, bez obzira na svoje različite škole misli, neposredno ili posredno bavi državom i etikom. Stoga se, na površini, ona uglavnom bavi društvom, a ne sve-mirom, svakodnevnim funkcijama ljudskih odnosa, a ne paklom i rajem; čovekovim ovozemaljskim životom, a ne njegovim životom u svetu koji predstoji. Kad ga je jednom učenik upitao za smisao smrti, Konfucije je odgovorio: »Kad još ne razumeš život, kako bi mogao razumeti smrt?« (*Štivo*, XI, 11). A Mencije je rekao: »Mudrac je vrhunac ljudskih odnosa« (*Mencijeva dela*, IVa, 2), što shvaćeno doslovno, znači da je mudrac moralno savršen čovek u društvu. Gledano površno, pošto idealni čovek pripada ovom svetu, izgleda da je ono što kineska filozofija naziva mudracem osoba sasvim drukčijeg reda no Buda u budizmu ili sveci u hrišćanskoj religiji. Površno, to kao da naročito važi za konfucijanskog mudraca. Zato su u drevna vremena taoisti toliko ismevali Konfucija i konfucijance.

Ovo je, međutim, samo površinski izgled stvari. Kineska filozofija se ne može razumeti pomoću preteranih pojednostavljenja ove vrste. Što se tiče glavnog načela njene tradicije, ako ga pravilno shvatimo, ne može se reći da je potpuno ovozemaljsko, baš kao što se, naravno, ne može reći ni da je potpuno nadzemaljsko. Ono istovremeno pripada i ovom i onom svetu. Govoreći o neokonfucijanstvu iz razdoblja dinastije Sung, jedan filozof ga je ovako opisao: »Nije odvojeno od svakodnevnih

nih običnih delatnosti, ali ide pravo onome što je pret-hodilo Nebu«. To je ono čemu je težila kineska filozofija. Posedujući ovakav duh, ona je istovremeno i krajnje idealistička i krajnje realistička, i veoma praktična, mada ne na površan način.

Ovozemaljskost i nadzemaljskost su međusobno suprotstavljene poput realizma i idealizma. Zadatak kineske filozofije jeste da postigne sintezu ovih antiteza. To ne znači da ih treba ukinuti. One su još prisutne, ali su objedinjene u sintetičku celinu. Kako se to može postići? To je problem koji pokušava da reši kineska filozofija.

Prema kineskoj filozofiji, čovek koji postigne tu sintezu, ne samo u teoriji već i delom, jeste mudrac. On je i ovozemaljski i nadzemaljski. Duhovno dostignuće kineskog mudraca odgovara dostignuću sveca u budizmu i zapadnoj religiji. Ali kineski mudrac nije čovek koga ne zaokupljaju svetovni poslovi. Njegov karakter je opisan kao »unutarnja mudrost i spoljašnje kraljevstvo«. To će reći, svojom unutarnjom mudrošću postiže spiritualno kultivisanje, svojim spoljašnjim kraljevstvom funkcioniše u društvu. Nije nužno da mudrac zaista bude poglavar vlasti u svome društvu. Sa stanovišta praktične politike, mudrac, uglavnom, svakako nema izgleda da bude glava države. Izreka »unutarnja mudrost i spoljašnje kraljevstvo« znači samo da bi onaj ko poseduje najplemenitiji duh teorijski trebalo da bude kralj. Nevažno je da li on stvarno ima ili nema izgleda da bude kralj.

Pošto je, prema kineskoj tradiciji, karakter mudraca unutarnja mudrost i spoljašnje kraljevstvo, zadatak je filozofije da čoveku omogući da takav karakter razvije. Stoga je predmet razmatranja filozofije ono što kineski filozofi opisuju kao *Tao* (Put ili osnovna načela) unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva.

Ovo zvuči kao Platonova teorija filozofa-kralja. Po Platonu, u idealnoj državi filozof treba da bude kralj ili kralj filozof; a da bi postao filozof, čovek mora proći kroz dug period filozofske obuke pre no što se njegov um bude mogao »preobratiti« iz sveta promenljivih stvari

u svet večnih ideja. Stoga je, prema Platonu, kao i prema kineskim filosofima, zadatak filosofije da čoveku omogući posedovanje karaktera unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva. Međutim, po Platonu, kad filosof postaje kralj, on to čini protiv svoje volje — drugim rečima, to je nešto nametnuto i povlači veliku žrtvu s njegove strane. Isto su mislili i drevni taoisti. Postoji priča o jednom mudracu koji je, kad ga je narod izvesne države zamolio da im bude kralj, pobegao i sakrio se u planinsku špilju. Međutim, ljudi su pronašli špilju, isterali su ga dimom i prisilili ga da preuzme teški posao (*Lü-shih Ch'un-ch'iu*, I, 2). To je jedna sličnost između Platona i drevnih taoista, a ujedno pokazuje nadzemaljski karakter taoističke filosofije. Sledeći glavnu tradiciju kineske filosofije, neotaoist Kuo Hsijang (Kuo Hsiang), iz trećeg veka pre naše ere, revidirao je ovo stanovište.

Prema konfucijanstvu, svakodnevni zadatak bavljenja društvenim poslovima u ljudskim odnosima nije nešto strano mudracu. Izvršavanje ovog zadatka sama je suština razvoja usavršavanja njegove ličnosti. On ga ne obavlja samo kao građanin društva već i kao »građanin svemira«, *t'ien min*, kako je to nazvao Mencije. On mora biti svestan da je građanin svemira, inače njegova dela neće imati nadmoralnu vrednost. Kad bi mu se pružila prilika da postane kralj, on bi radosno služio narodu, obavljajući time svoju dužnost i kao građanin društva i kao građanin svemira.

Pošto je predmet razmatranja filosofije *Tao* (Put) unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva, sledi da filosofija mora biti nerazdvojna od političke misli. Bez obzira na razlike među školama kineske filosofije, filosofija svake škole istovremeno predstavlja i njenu političku misao. To ne znači da razne filosofske škole ne obuhvataju metafiziku, etiku, logiku. To znači samo da su svi ovi činioци, na ovaj ili onaj način, povezani sa političkom mišlju, baš kao što Platonova *Republika* predstavlja celu njegovu filosofiju a istovremeno je njegova politička misao.

Poznato je, na primer, da se Škola imena odavala argumentima kao što su »beli konj nije konj«, koji, iz-

gleda, imaju malo veze sa politikom. Ipak je voda ove škole Kung-sun Lung (Kung-sun Lung) »želeo da proširi argumente ove vrste da bi ispravio odnos između imena i činjenica, kako bi time preobrazio svet«. U našem današnjem svetu videli smo kako svaki državnik govori da njegova država želi samo mir, ali, zapravo, dok govori o miru on se često priprema za rat. Tu, dakle, postoji pogrešan odnos imena i činjenica. Po Kung-sun Lungu, ovu vrstu pogrešnog odnosa treba ispraviti. To je, zapravo, prvi korak ka preobražaju sveta.

Pošto je predmet filosofije *Tao* unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva, izučavanje filosofije nije jednostavno pokušaj sticanja te vrste znanja već i pokušaj da se razvije takav karakter. Filosofija nije, naprosto, nešto što treba *znati*, već i nešto što valja *iskusiti*. Ona nije naprosto neka vrsta intelektualne igre, već nešto kudikamo ozbiljnije. Kao što je moj kolega profesor J. L. Čin (Y. L. Chin) istakao u jednom neobjavljenom rukopisu: »Svi kineski filosofi su, u različitoj meri, bili sokrati. To je bilo otud što su etika, politika, refleksivno mišljenje i znanje bili objedinjeni u filosofu; u njemu su znanje i vrlina sjedinjeni i nerazdvojni. Njegova filosofija iziskuje da je proživi; on sam je njen nosilac. Život u skladu sa vlastitim filosofskim ubeđenjima predstavlja deo njegove filosofije. Njegov je zadatak bio da se stalno i uporno školuje da bi dosegao ono čisto iskustvo u kojem su sebičnost i egocentričnost prevaziđene kako bi se sjedinio sa svemirom. Očito, ovaj proces školovanja se nije mogao zaustaviti, jer bi zaustavljanje značilo pojavu njegovog ega i gubitak njegovog svemira. Stoga je on stalno spoznajno tražio, a voljno se stalno dolično ponašao ili pokušavao da se dolično ponaša. Pošto se ovo dvoje ne mogu odvojiti, u njemu je postojala sinteza filozofa u prvobitnom značenju tog pojma. Poput Sokrata, on se filosofijom nije bavio samo u »radnom vremenu«. Niti je bio prašnjavi, plesnivi filosof zatvoren u svoju radnu sobu koji u naslonjači sedi na periferiji života. Za njega filosofija jedva da je ikad bila samo obrazac ideja koji se izlaže da bi ih ljudi shvatili,

već je bila sistem pravila sadržanih njegovim ponašanjem, a u krajnjim slučajevima čak bi se moglo reći da je njegova filosofija — njegova biografija.«

Način na koji su se izražavali kineski filosofi

Zapadni proučavalac koji počinje da izučava kinesku filosofiju odmah se sučeljava sa dve prepreke. Prva je, naravno, jezička barijera; druga je poseban način na koji su se izražavali kineski filosofi. Najpre ću govoriti o drugoj.

Kad čovek počne da čita kineska filofska dela, prvi utisak koji stiže je možda utisak o kratkoći i nepovezanosti izreka i spisa njihovih autora. Otvorite *Konfucijansko štivo* i videćete da se svaki stav sastoji, samo od nekoliko reči, a da jedva postoji ikakva veza između jednog stava i sledećeg. Otvorite knjigu koja sadrži filosofiju Lao Cea i utvrdićete da se cela knjiga sastoji od oko pet hiljada reči — nije duža od članka u časopisu, a ipak ćete u njoj naći celu njegovu filosofiju. Proučavalac naviknut na složeno umovanje i iscrpne argumente bio bi na mucu da shvati šta ti kineski filosofi kažu. Bio bi sklon pomisli da u samoj misli postoji nepovezanost. Kad bi tako bilo, kineska filosofija ne bi postojala. Jer nepovezana misao teško da je dostojna imena filosofije.

Može se reći da je prividna nepovezanost izreka i spisa kineskih filofska plod činjenice da te izreke i spisi nisu formalna filofska dela. Prema kineskoj tradiciji, izučavanje filosofije nije profesija. Svako treba da izučava filosofiju, baš kao što na Zapadu svako treba da ide u crkvu. Svrha izučavanja filosofije jeste da čoveku kao čoveku omogući da bude čovek, a ne čovek neke određene vrste. Druga izučavanja — a ne izučavanje filosofije — omogućavaju čoveku da bude čovek neke posebne vrste. Tako nisu postojali profesionalni filosofi, a ne profesionalni filosofi nisu morali da stvaraju formalne filofske spise. U Kini je bilo daleko više filofska koji uopšte nisu stvorili formalne filofske spise no onih

koji jesu. Ako čovek želi da izučava filosofiju ovih ljudi, mora se obratiti zapisima njihovih izreka ili pismima koja su pisali učenicima i prijateljima. Ta pisma nisu pripadala samo jednom razdoblju života osobe koja ih je pisala, niti je zapise zabeležila samo jedna osoba. Stoga valja očekivati njihovu nepovezanost ili čak nedoslednost.

Prethodno izlaganje, možda, objašnjava zašto su spisi i izreke nekih filofska nepovezani, ali ne objašnjava njihovu kratkoću. U izvesnim filofska spisima, kao što su Mencijevi i Hsin Cuovi (Hsün Tzu), nalazimo sistematsko mišljenje i argumente. Ali u poredenju sa filofska spisima Zapada, još uvek nisu dovoljno sistematski povezani. Činjenica je da su kineski filosofi bili naviknuti da se izražavaju u obliku aforizama, jezgrovitih izreka, ili aluzija i primera. Cela knjiga *Lao-tzu* sastoji se od aforizama, a većina poglavlja knjige *Chuang-tzu* puna je aluzija i primera. To je veoma uočljivo. Ali čak i u spisima kao što su gore pomenuti Mencijevi i Hsin Cuovi, još uvek ima suviše aforizama, aluzija i primera u poredenju sa filofska delima Zapada. Aforizmi moraju biti vrlo kratki, aluzije i primeri moraju biti nepovezani.

Aforizmi, aluzije i primeri nisu stoga dovoljno sistematski povezani. Nedostatak sistematske povezanosti je, međutim, nadoknađen njihovom sugestivnošću. Sistematska povezanost i sugestivnost su, naravno, nesaglasljive. Što je jedan izraz sistematskije povezan, manje je sugestivan — baš kao što je izraz ukoliko je prozaičniji, manje poetičan. Izreke i spisi kineskih filofska su toliko malo sistematski povezani, da je njihova sugestivnost skoro bezgranična.

Sugestivnost, a ne sistematska povezanost, ideal je vaskolike kineske umetnosti, bila to poezija, slikarstvo ili ma šta drugo. U poeziji, ono što pesnik namerava da saopšti često nije ono što je pesmom neposredno rečeno, već ono što njome nije rečeno. Po kineskoj književnoj tradiciji, u dobroj poeziji »broj reči je ograničen, ali su ideje koje ona nagoveštava bezgranične«. Tako intelligen-

tan čitalac poezije čita ono što je izvan pesme, a dobar čitalac knjiga »ono što je između redova«. Takav je ideal kineske umetnosti, a taj ideal se odražava u načinu na koji su se izražavali kineski filozofi.

Ideal kineske umetnosti nije bez svoje filozofske pozadine. U dvadeset šestom poglavlju knjige *Chuang-tzu* se kaže: »Mreža služi za hvatanje ribe, ali kad čovek uhvati ribu, nema potrebe da dalje misli o mreži. Klopka služi za hvatanje zečeva, ali kad čovek uhvati zeca, nema potrebe da dalje misli o klopci. Reči služe da sadrže ideje, ali kad čovek shvati ideju, nema potrebe da dalje misli o rečima. Kad bih samo mogao naći nekog ko je prestao da misli o rečima pa da s njim razgovaram!« Razgovarati s nekim ko je prestao da misli o rečima, ne znači razgovarati rečima. U knjizi *Chuang-tzu* se veli da su se dva mudraca srela ne izmenivši ni jednu jedinu reč, »jer kad su im se pogledi susreli, *Tao* beše tu«. Po taoizmu, *Tao* (Put) se ne može izreći već samo nagovestiti. Te kad se koriste reči, njihova sugestivnost otkriva *Tao*, a ne njihove utvrđene sadržine i značenja. Reči su nešto što valja zaboraviti kad postignu svoju svrhu. Zašto bismo se oko njih mučili više no što je potrebno? To važi za reči i slikove u poeziji i za linije i boje u slikarstvu.

Tokom trećeg i četvrtog veka pre naše ere najuticajnije filozofija bila je neotaoistička škola poznata u kineskoj istoriji kao *hsüan hsüeh* (tamna ili mistična nauka). U to vreme postojala je knjiga s naslovom *Shih-shuo Hsin-yü*, koja predstavlja zapise oštroumnih izreka i romantičnih aktivnosti slavnih ljudi tog razdoblja. Većina izreka je veoma kratka, neke se sastoje samo od par reči. U toj knjizi (gl. 4) kaže se kako je jednom neki veoma visoki zvaničnik upitao filozofa (visoki zvaničnik je i sam bio filozof) u čemu je razlika i sličnost između Lao-Čuanga (tj. Lao Cea i Čuang Cea) i Konfucija. Filozof je odgovorio: »Zar nisu jedno isto?« Zvaničnik je bio veoma zadovoljan odgovorom i smesta je postavio filozofa za svog sekretara. Pošto se odgovor na kineskom sastoji samo od tri reči, ovaj filozof je bio poznat kao »sekretar od tri reči«. On nije mogao reći da Lao-Čuang

i Konfucije nemaju ničeg zajedničkog niti je mogao reći da im je sve zajedničko. Zato je dao svom odgovoru oblik pitanja, što je odista bio dobar odgovor.

Kratke izreke u *Konfucijanskom štivu* i filozofiji knjige *Lao-tzu* nisu jednostavno zaključci izvedeni iz izvesnih premisa koje su izgubljene. One su aforizmi puni sugestivnosti. Njihova je sugestivnost privlačna. Čovek može da skupi sve ideje koje nade u knjizi *Lao-tzu* i ispiše ih u vidu nove knjige koja će se sastojati od pedeset ili čak pet stotina hiljada reči. Međutim, bez obzira kako se to dobro obavi, to će biti samo jedna nova knjiga. Ona se može čitati naporedo sa originalnim *Lao-tzu* i može mnogo pomoći ljudima da shvate original, ali nikad ne može zameniti original.

Kuo Hsijang, koga sam već pomenuo, bio je jedan od velikih komentatora Čuang Cea. Njegov komentar je i sam klasično delo taoističke književnosti. On je aluzije i metafore Čuang Cea pretvorio u jedan vid umovanja i argumentacije, a preveo je njegove pesme u vlastitu prozu. Njegovi spisi su mnogo sistematskije povezani od Čuang Ceovih. Ali ako treba da se opredele između sugestivnosti Čuang Ceovog originala i sistematske povezanosti Kuo Hsijangovog komentara, ljudi još uvek mogu pitati: Koji je bolji? Jedan monah budističke č'an (Ch'an) ili zen škole iz kasnijeg razdoblja rekao je jednom: »Svi kažu da je Kuo Hsijang napisao komentar Čuang Cea, ja bih rekao da je Čuang Ce napisao komentar Kuo Hsijanga«.

Jezička barijera

Za sve filozofske spise važi da ih čovek može teško u potpunosti razumeti i oceniti ako ih ne čita u originalu. To je posledica jezičke barijere. Usled sugestivne prirode kineskih filozofskih spisa, jezička barijera postaje još teže savladiva. Sugestivnost izreka i spisa kineskih filozofa je nešto što se jedva može prevesti. Kad ih čovek čita u prevodu, izmiče mu sugestivnost, a to znači da mu izmiče mnogo.

Na kraju krajeva, prevod je samo jedno tumačenje. Kad čovek prevede jednu rečenicu, recimo, iz knjige *Lao-tzu*, on daje vlastito tumačenje njenog značenja. Ali prevod može preneti samo jednu ideju, dok, u stvari, original može da sadrži mnogo drugih ideja pored one koju daje prevodilac. Original je sugestivan, a prevod nije i ne može biti. Tako prevod gubi mnogo od bogatstva sadržanog u originalu.

Postoje mnogi prevodi knjiga *Lao-tzu* i *Konfucijansko štivo*. Svaki prevodilac je smatrao nezadovoljavajućim prevode drugih. Ali bez obzira koliko prevod bio dobro urađen, on mora biti siromašniji od originala. Za otkrivanje bogatstva knjige *Lao-tzu* i *Konfucijanskog štiva* u njihovom originalnom vidu potreban je spoj svih postojećih i još mnogih neobavljenih prevoda.

Kumaradživa (Kumarajiva), iz petog stoleća naše ere, jedan od najvećih prevodilaca budističkih tekstova na kineski, rekao je da je prevodilački posao poput žvakanja hrane koju treba drugima staviti u usta. Ako čovek ne može sam da žvače hranu, mora mu se dati već sažvakana. Međutim, nakon takve operacije, hrana mora imati lošiji ukus i aromu no original.

II POGLAVLJE

POZADINA KINESKE FILOSOFIJE

U prethodnom poglavlju sam rekao da je filozofija sistematsko refleksivno razmišljanje o životu. Misliočevo razmišljanje obično je uslovljeno okolinom u kojoj živi. Postojeći u izvesnoj okolini, on oseća život na izvestan način, te stoga u njegovoj filozofiji ima izvesnih naglašavanja ili ispuštanja što čine osobenosti te filozofije.

Ovo važi za pojedinca kao što važi i za narod. U ovom poglavlju pokušaću da nešto kažem o geografskoj i ekonomskoj pozadini kineskog naroda, da bih pokazao kako su i zašto kineska civilizacija uopšte i kineska filozofija posebno onakve kakve jesu.

Geografska pozadina kineskog naroda

U *Konfucijanskom štivu* Konfucije veli: »Mudar čovek uživa u vodi, dobar čovek uživa u planinama. Mudri se kreću, dobri počivaju. Mudri su srećni, dobri duraju« (VI, 21). Čitajući ovu izreku, osećam da ona sadrži nešto što nagoveštava jednu od razlika između naroda drevne Kine i drevne Grčke.

Kina je kontinentalna zemlja. Za stare Kineze njihova zemlja bila je ceo svet. U kineskom jeziku postoje dva izraza koja se mogu prevesti kao »svet«. Jedan je »sve pod nebom«, a drugi »sve unutar četiri mora«. Ljudima iz primorske zemlje, kakvi su Grci, bilo bi nepojmljivo da ovakvi izrazi mogu biti sinonimi. Ali u kineskom jeziku jesu i ne bez razloga.

Od vremena Konfucija pa do kraja prošlog veka nijedan kineski mislilac nije iskusio otiskivanje na otvoreno more. Ukoliko razmišljamo služeći se savremenim pojmovima o razdaljini, Konfucije i Mencije nisu živeli daleko od mora, a ipak u *Šivu* Konfucije samo jednom pominje more. Zabeleženo je da je kazao: »Ako moj način ne prevlada, popeću se na splav i otploviti morem. Onaj koji će poći sa mnom biće (Čung) Ju« (Chung Yu) (V, 6). Čung Ju je bio Konfucijev učenik poznat po svojoj hrabrosti i junaštvu. U istom delu se kaže da je Čung Ju, kad je čuo ove reči, bio veoma zadovoljan. Konfucije, međutim, nije bio naročito zadovoljan Čung Juovim preteranim oduševljenjem, te primećti: »Ju je hrabriji od mene. Ne znam šta da radim s njim« (*ibid.*).

Mencijevo pominjanje mora je takođe kratko: »Onome ko je video more«, kaže on, »teško je da išta misli o drugim vodama, a onome ko je odlutao do kapije mudraca, teško je da išta misli o rečima drugih« (VIIa, 24). Mencije nije ništa bolji od Konfucija, koji je samo mislio da »otplovi morem«. Koliko su bili drukčiji Sokrat, Platon i Aristotel, koji su živeli u primorskoj zemlji i lutali sa ostrva na ostrvo!

Ekonomska pozadina kineskog naroda

Drevni kineski i grčki filosofi nisu živeli samo pod različitim geografskim već i ekonomskim uslovima. Pošto je Kina kontinentalna zemlja, Kinezi su morali da stiču sredstva za život zemljoradnjom. Čak se i danas procenjuje da deo kineskog stanovništva koji se bavi zemljoradnjom iznosi od 75 do 80 posto. U agrarnoj zemlji glavni temelj bogatstva jeste zemljište. Otuda su se tokom kineske istorije društveno i ekonomsko mišljenje i politika usredsređivali na upotrebu i raspodelu zemlje.

Poljoprivreda je u takvoj ekonomiji podjednako važna i u miru i u ratu. Tokom razdoblja Zaraćenih država

(480—222. p.n.e.), razdoblja u mnogo čemu sličnog našem, kada je Kina bila podeljena na mnogobrojna feudalna kraljevstva, svaka država je posvećivala veću pažnju onome što se tada nazivalo »veštinama zemljoradnje i ratovanja«. Konačno je država Č'in, jedna od sedam vodećih država tog doba, zadobila prevlast i u zemljoradnji i u ratovanju, te je, kao plod toga, uspela da pokori druge države i tako prvi put u istoriji Kine ostvari ujedinjenje.

U socijalnoj i ekonomskoj misli kineskih filozofa postoji razlika između onog što nazivaju »korenom« i »granom«. »Koren« se odnosi na zemljoradnju, a »grana« na trgovinu. Tome je razlog što se zemljoradnja bavi proizvodnjom, dok se trgovina bavi samo razmenom. Mora postojati proizvodnja pre no što se može imati razmena. U agrarnoj zemlji zemljoradnja je glavni vid proizvodnje, i zato su tokom cele kineske istorije društvene i ekonomske teorije i politika pokušavale da »naglasе koren, a umanje značaj grane«.

Stoga se s visine gleda na ljude koji se bave »granom«, to jest na trgovce. Oni su poslednji i najniži od četiri tradicionalna društvena staleža, a ostala tri čine učenjaci, ratari i zanatlije. Učenjaci su obično bili zemljoposednici, a ratari — seljaci koji su stvarno obrađivali zemlju. To su bile dve profesije poštovane u Kini. Porodica koja poseduje »tradiciju proučavanja i ratarstva« bila je nešto čime se čovek ponosio.

Iako »učenjaci« nisu sami stvarno obrađivali zemlju, pošto su obično bili zemljoposednici, njihove sudbine su ipak bile vezane za zemljoradnju. Dobra ili loša žetva značila je za njih dobru ili lošu sreću, te su stoga njihove reakcije na svemir i njihovo shvatanje života u suštini bili zemljoradnički. Pored toga, njihovo obrazovanje dalo im je sposobnost da izraze ono što je stvarni ratar osećao ali sam nije bio kadar da izrazi. Taj izraz je poprimio oblik kineske filosofije, književnosti i likovne umetnosti.

Vrednost zemljoradnje

U delu *Lü-shih Ch'un ch'iu*, pregledu raznih filozofskih škola napisanom u trećem veku pre naše ere, postoji poglavlje s naslovom »Vrednost zemljoradnje«. U tom poglavlju se ocrta kontrast između načina života ljudi koji se bave »korenskim« zanimanjem — zemljoradnika i onih koji se bave zanimanjem »granom« — trgovaca. Ratari su primitivni i bezazleni i stoga uvek spremni da primaju zapovesti. Oni su detinjasti i nevini i stoga nesebični. Njihova materijalna imovina je složena i teško pokretljiva, te zato ne napuštaju svoju zemlju kad joj zapreti opasnost. S druge strane, trgovci su pokvareni i zato nisu poslušni. Oni su verolomni i zato sebični. Njihova imovina je jednostavna i lako prenosiva, te stoga obično napuštaju svoju zemlju kad je u opasnosti. Zato ovo poglavlje tvrdi ne samo da je zemljoradnja ekonomski važnija od trgovine već i da je način života seljaka vredniji od načina života trgovaca. U tome počiva »vrednost zemljoradnje« (XXVI, 3). Pisac tog poglavlja je otkrio da je način života ljudi uslovljen njihovom ekonomskom pozadinom, a njegova ocena zemljoradnje, opet, pokazuje da je i sam bio uslovljen ekonomskom pozadinom svog vremena.

U ovoj opasci *Lü-shih Ch'un-ch'iu* nalazimo koren i izvor dva glavna smera kineske misli, taoizma i konfucijanstva. Oni su na suprotnim polovima, ali su ipak ujedno dva pola jedne iste ose. Oba, na ovaj ili onaj način, izražavaju stremljenja i nadahnuća zemljoradnika.

»Preokretanje je kretanje Tao-a«

Pre no što razmotrimo razliku između ovih dveju škola, pozabavimo se prvo jednom teorijom koju su obe zastupale. Po njoj, i u sferi prirode i u čovekovoju, kad razvoj bilo čega dovede do jedne krajnosti, dolazi do preokreta u drugu krajnost: to jest, da pozajmimo izraz od Hegela (Hegel), sve sadrži svoju negaciju. To je jed-

na od glavnih teza Lao Ceove filosofije, a takođe i *Knjige promena*, kako su je tumačili konfucijanci. Ona je, nema sumnje, bila nadahnuta kretanjem Sunca i Meseca i smenjivanjem četiri godišnja doba, na koje zemljoradnici moraju posebno paziti kako bi obavljali svoj posao. U »Dodacima« *Knjizi promena* kaže se: »Kad ode hladnoća, dolazi toplota, a kad dođe toplota, odlazi hladnoća« (III dodatak). I opet: »Kad Sunce dosegne vrhunac, opada, a kad Mesec postane pun, počinje da opada« (I dodatak). Takva kretanja se u »Dodacima« nazivaju »vraćanjem«. Tako »I dodatak« veli: »U vraćanju vidimo duh Neba i Zemlje«. U knjizi *Lao-tzu* nalazimo slične reči: »Preokretanje je kretanje *Tao-a*« (gl. 40).

Ova teorija je imala veliki uticaj na Kineze i mnogo je doprinela njihovom uspehu u savladavanju mnogih teškoća na koje su nailazili u svojoj dugoj istoriji. Ubedeni u ovu teoriju, oni ostaju oprezni čak i u vreme napretka, a nadaju se čak i u razdoblju najveće opasnosti. U prošlom ratu, ovaj koncept je naoružao kineski narod svojevršnim psihološkim oružjem, tako da je čak i u njegovim najmračnijim razdobljima većina ljudi živela od nade izražene izrekom: »Uskoro će svanuti zora«. Ta »volja da se veruje« pomogla je Kinezima da prođu kroz rat.

Ova teorija je ujedno pružila glavni argument za doktrinu zlatne sredine, kojoj su podjednako bili skloni i konfucijanci i taoisti. »Nikad suviše« bila je максима i jednih i drugih. Jer, po njima, bolje je da čovek pogreši imajući premalo, no da pogreši imajući suviše, i bolje je pogrešiti ostavivši stvari neučinjene, no da se pogreši preterivanjem u njihovom obavljanju. Jer posedovanjem suvišnog i preterivanjem u delanju čovek se izlaže opasnosti da postigne suprotno od onog što želi.

Idealizacija prirode

Taoizam i konfucijanstvo se razlikuju, jer su racionalizacija ili teorijski izraz različitih strana života zemljoradnika. Život ratara je jednostavan, a njihova misao nevinna. Sagledavajući stvari sa njihovog stanovišta, taoisti su idealizovali jednostavnost primitivnog društva i osuđivali civilizaciju. Oni su takođe idealizovali nevinost dece i prezirali znanje. U knjizi *Lao-tzu* se kaže: »Nek imamo malu zemlju s malobrojnim stanovništvom... Neka se ljudi vrate na upotrebu uzica s čvorovima (za beleženje). Neka im hrana bude slatka, odeća krasna, kuće udobne, poljski poslovi prijatni. Susedna država bi mogla biti tako blizu da se čuje kako u njoj petlovi kukuriču i psi laju. No ljudi bi starili i umirali a da u njoj nikad nisu bili« (gl. 80). Zar ovo nije idilična slika ratarske zemlje?

Ratari su uvek u dodiru sa prirodom, te se prirodno dive i vole je. Taoisti su do krajnosti razvili to divljenje i ljubav. Oni su oštro razlikovali ono što je prirodno od onog što je čovekovo, prirodno od veštačkog. Po njima, ono što je od prirode, izvor je ljudske sreće, a ono što je čovekovo — koren vaskolike ljudske patnje. Oni su, kako reče konfucijanac Hsin Cu, bili »zaslepljeni prirodom i uopšte nisu poznavali čoveka« (*Hsün-tzu*, gl. 21). Na konačnom razvojnom stupnju ovog misaonog smera, taoisti su tvrdili da najviše dostignuće u spiritualnoj kultivaciji mudraca počiva u njegovom poistovećavanju s vaskolikom prirodom, tj. svemirom.

Porodični sistem

Zemljoradnici moraju da žive na svojoj zemlji koja je nepokretna, a isto važi i za učenjake-zemljoposjednike. Ukoliko ne poseduje neki naročit dar ili nije posebno srećan, čovek mora da živi onde gde je živeo njegov otac ili ded i gde će nastaviti da žive njegova deca. To će reći, porodica u širem smislu mora iz ekonomskih razloga da živi zajedno. Tako se razvio kineski porodi-

čni sistem, koji je, bez sumnje, jedan od najsloženijih i najbolje organizovanih u svetu. Veliki deo konfucijanstva jeste racionalno opravdanje ili teorijski izraz ovog društvenog sistema.

Porodični sistem je bio društveni sistem Kine. Od pet tradicionalnih društvenih odnosa, koje čine odnos između vladara i podanika, oca i sina, starijeg i mlađeg brata, muža i žene, prijatelja i prijatelja, tri su porodični odnosi. Preostala dva, mada nisu porodični odnosi, mogu se izraziti terminima porodice. Tako se odnos vladara i podanika može izraziti terminima odnosa oca i sina, a odnos dvojice prijatelja terminima odnosa između starijeg i mlađeg brata. To je, zaista, i bio način na koji su obično shvatani. No to su samo glavni porodični odnosi, a postoje još mnogi. *Erh Ya*, najstariji rečnik kineskog jezika, koji prethodi našoj eri, daje preko sto izraza za različite porodične odnose, od kojih za većinu nema protivvrednosti u engleskom jeziku.

Iz istog razloga se razvilo i obožavanje predaka. U porodici koja živi na nekom određenom mestu, obožavani predak je obično bio prvi član porodice koji je sebe i svoje potomke ustoličio na tom zemljištu. On je time postao simbol jedinstva porodice, a velikoj i složenoj organizaciji takav simbol bio je neophodan.

Veliki deo konfucijanstva predstavlja racionalno opravdanje ovog društvenog sistema ili njegov teorijski izraz. Ekonomski uslovi su pripremili njegov temelj, a konfucijanstvo je izrazilo njegov etički smisao. Pošto je ovaj društveni sistem bio izdanak izvesnih ekonomskih uslova, a ovi uslovi su opet bili posledica geografske sredine, za Kineze su i sistem i njegov teorijski izraz bili veoma prirodni. Zbog toga je konfucijanstvo prirodno postalo ortodokсна filozofija, i to je ostalo dok najezda industrijalizacije iz moderne Evrope i Amerike nije izmenila ekonomsku osnovu kineskog života.

Ovozemaljskost i nadzemaljskost

Konfucijanstvo je filozofija društvene organizacije, te je ujedno i filozofija svakodnevnog života. Konfucijanstvo naglašava čovekove društvene odgovornosti, dok taoizam naglašava ono što je u njemu prirodno i spontano. U knjizi *Chuang-tzu* se kaže da konfucijanci lutaju unutar granica društva, dok taoisti lutaju izvan njih. U trećem i četvrtom stoleću, kada je taoizam ponovo postao uticajan, ljudi su govorili da je Konfucije cenio *ming chiao* (učenje o imenima koja označavaju društvene odnose), dok su Lao Ce i Čuang Ce cenili *tzu jan* (spontanost ili prirodnost). Ova dva smera kineske filozofije približno odgovaraju tradicijama klasicizma i romantizma u zapadnoj misli. Pročitajte pesme Tu Fua (Tu Fu) i Li Poa (Li Po) i videćete razliku između konfucijanstva i taoizma. Ova dva pesnika živela su u istom razdoblju (osmi vek) i istovremeno su u svojim pesmama izrazila dve glavne tradicije kineske misli.

Zato što »luta unutar granica društva«, konfucijanstvo izgleda ovozemaljskije od taoizma, a zato što »luta izvan granica društva«, taoizam izgleda nadzemaljskiji od konfucijanstva. Ta dva smera misli su se sporila, ali i dopunjavala. Ona su uspostavljala neku vrstu ravnoteže snaga. To je Kinezima dalo bolji osećaj ravnoteže u pogledu ovozemaljskosti i nadzemaljskosti.

U trećem i četvrtom veku bilo je taoista koji su pokušavali da taoizam više približe konfucijanstvu, a u jedanaestom i dvanaestom veku bilo je i konfucijanaca koji su pokušavali da konfucijanstvo približe taoizmu. Te taoiste nazivamo neotaoistima, a te konfucijance — neokonfucijancima. Kao što sam pokazao u prethodnom poglavlju, ta dva pokreta učinila su kinesku filozofiju ujedno ovozemaljskom i nadzemaljskom.

Kinesko slikarstvo i poezija

Konfucijanci su umetnost shvatali kao oruđe moralnog vaspitanja. Taoisti nisu posedovali formalne rasprave o umetnosti, ali su njihovo divljenje slobodnom kretanju duha i njihova idealizacija prirode pružili duboko nadahnuće velikim umetnicima Kine. Pošto je tako, nije čudo što je većina velikih umetnika Kine uzela za temu prirodu. Većinu remek-dela kineskog slikarstva čine slike predela, životinja i cveća, drveća i bambusa. Na slici predela uvek nalazimo čoveka koji sedi u podnožju planine ili na obali potoka diveći se lepoti prirode i kontemplanšući *Tao* ili Put koji prevazilazi i prirodu i čoveka.

Na sličan način, u kineskoj poeziji nalazimo pesme kao što je ova T'ao Č'ijenova (T'ao Ch'ien) (372—427):

Sagradio sam kolibu u predelu ljudskih staništa,
A ipak u mojoj blizini nema buke konja ili kola,
Da li biste znali kako je to moguće?
Udaljeno srce oko sebe pustinju stvara.
Berem krizanteme pod istočnom živicom,
Zatim dugo gledam daleka letnja brda.
U suton planinski vazduh je svež;
Ptice se vraćaju u parovima.
U tim stvarima počiva dubok smisao
Ali kad bismo hteli da ga izrazimo, reči nas
odjednom izdaju.

Ovde imamo taoizam u najboljem vidu.

Metodologija kineske filozofije

U kineskoj filozofiji zemljoradnički pogled na svet nije uslovio samo njenu sadržinu, na primer da je preokretanje kretanje *Tao*-a, već je, što je važnije, uslovio i njenu metodologiju. Profesor Nortrop (Northrop) je rekao da postoje dva glavna tipa koncepata, onaj koji se postiže intuicijom i onaj koji se postiže postulacijom.

»Intuitivni koncept«, veli on, »jeste onaj koji označava i čije potpuno značenje daje ono što je neposredno opaženo. ‚Plavo‘ u značenju opažene boje jeste intuitivan koncept... Postulativan koncept je onaj čije je potpuno značenje označeno postulatima deduktivne teorije u kojoj se javlja... ‚Plavo‘ u značenju broja jedne talasne dužine u elektromagnetskoj teoriji postulativan je koncept.«*

Nortrop takođe veli da postoje tri moguća tipa intuitivnog koncepta: »koncept diferenciranog estetičkog kontinuuma; koncept neodređenog ili neizdiferenciranog estetičkog kontinuuma; koncept diferencijacije« (*ibid.*, str. 187). Po njemu, »konfucijanstvo se može definisati kao stanje duha u kojem se koncept neodređene intuitivno spoznate mnogostrukosti premešta u pozadinu misli, a konkretne diferencijacije u njihovim relativističkim, humanističkim, prolaznim pojavama i nestajanjima oblikuju sadržaj filozofije« (*ibid.*, str. 205). Međutim, u taoizmu sadržinu filozofije oblikuje koncept neodređenog ili neizdiferenciranog estetičkog kontinuuma (*ibid.*).

Ne slažem se u potpunosti sa svim što je Nortrop rekao u ovom ogledu, ali mislim da je on ovde shvatio suštinsku razliku između kineske i zapadne filozofije. Kad proučavalac kineske filozofije počne da izučava zapadnu filozofiju, on se obrađuje videvši da su i grčki filozofi pravili razliku između Bića i Nebića, ograničenog i neograničenog. Ali se prilično iznenadi kad otkrije da su grčki filozofi smatrali da su Nebići i neograničeno manje vredni od Bića i ograničenog. U kineskoj filozofiji stvar je upravo obrnuta. Razlog za ovu razliku je u činjenici što su Biće i ograničeno određeni, dok su Nebići i neograničeno neodređeni. Filozofi koji polaze od postulativnih koncepta skloni su određenom, dok oni koji polaze od intuicije cene neodređeno.

Ako povežemo ovo što je Nortrop ovde istakao sa onim što sam pomenuo u početku ovog poglavlja, vidimo da je koncept diferenciranog estetičkog kontinuuma,

* Filmer S. C. Northrop: »The Complementary Emphases of Eastern Intuition Philosophy and Western Scientific Philosophy«, u *Philosophy, East and West*, (ur. C. A. Moore, Princeton University Press 1946), str. 187.

iz kojeg proizlaze i koncept neizdiferenciranog estetičkog kontinuuma i koncept diferencijacije (*ibid.*, str. 187), u suštini zemljoradnički koncept. Sve ono čime zemljoradnici moraju da se bave, kao što su njihovo imanje i žetva, jesu stvari koje oni neposredno opažaju. I u svojoj primitivnosti i naivnosti oni cene ono što tako neposredno opažaju. Nije onda čudo što su i njihovi filozofi uzeli neposredno opažanje stvari za polaznu tačku svoje filozofije.

Ovo takođe objašnjava i zašto se u kineskoj filozofiji nikad nije razvila epistemologija. Kineski filozofi nikad nisu ozbiljno razmatrali da li je sto koji vidimo pred sobom stvaran ili iluzoran i da li je samo predstava u našem duhu ili zauzima objektivni prostor. Takvi epistemološki problemi ne mogu se naći u kineskoj filozofiji (izuzev u budizmu, koji je došao iz Indije), jer se epistemološki problemi javljaju samo kad se naglašava granica između subjekta i objekta. A u estetičkom kontinuumu takva granica ne postoji. U njemu su onaj koji spoznaje i ono što se spoznaje jedna celina.

Ovo takođe objašnjava zašto je jezik koji koristi kineska filozofija sugestivan, ali ne i sistematski povezan. Nije sistematski povezan, jer ne predstavlja koncepte u bilo kakvom deduktivnom umovanju. Filozof nam samo kazuje šta vidi. I zbog toga je ono što govori bogato sadržinom, mada verbalno jezgrovito. To je razlog zašto su njegove reči više sugestivne no tačne.

Primorske i kontinentalne zemlje

Grci su živeli u primorskoj zemlji i svoj su prosperitet održavali trgovinom. Oni su bili prvenstveno trgovci. A ono čime trgovci najpre moraju da se bave jesu apstraktni brojevi korišćeni u njihovim trgovačkim računima, a tek onda konkretne stvari koje se kroz te brojeve mogu neposredno opaziti. Takvi brojevi su ono što je Nortrop nazvao postulativnim konceptima. Otuda su grčki filozofi takođe uzeli postulativni koncept za svoju

polaznu tačku. Razvili su matematiku i matematičko mišljenje. Zato su imali epistemološke probleme i zato je njihov jezik bio tako sistematski povezan.

No trgovci su i građani. Njihove delatnosti iziskuju da zajedno žive u gradu. Stoga imaju oblik društvene organizacije koja nije toliko zasnovana na zajedničkom interesu porodice, koliko na interesu grada. To je razlog zašto su Grci svoje društvo organizovali oko grada-države, za razliku od kineskog društvenog poretka koji se može nazvati sistemom *porodične* države, jer se u njemu država shvata terminima porodice. U gradu-državi društvena organizacija nije autokratska, jer u istoj klasi građana ne postoji moralni razlog da jedan bude važniji ili superiorniji od drugog. Međutim, u porodičnoj državi društvena organizacija je autokratska i hijerarhijska, jer je u porodici autoritet oca prirodno veći od sinovljevog.

Činjenica da su Kinezi bili zemljoradnici objašnjava i zašto u Kini nije bilo industrijske revolucije, koja je oruđe uvođenja modernog sveta. U knjizi *Lieh-tzu* postoji priča koja veli da je vladar države Sung jednom zatražio od nekog veštog zanatlije da od komada žada izrezbari list drveta. Nakon tri godine, zanatlija je dovršio posao, a kad je veštački list stavljen na drvo, bio je tako čudesno urađen da ga niko nije mogao razlikovati od pravog lišća. Vladar je bio veoma zadovoljan. Ali kad je za to čuo Lije Cu (Lieh Tzu), rekao je: »Kad bi prirodni bilo potrebno tri godine da načini jedan list, bilo bi malo lisnatog drveća!« (*Lieh-tzu*, gl. 8). To je stanovište čoveka koji se divi prirodnom, a osuđuje veštačko. Način života zemljoradnika jeste sleđenje prirode. Oni se dive prirodi i osuđuju veštačko, a njih je, u njihovoj primitivnosti i nevinosti, lako zadovoljiti. Oni ne žele, niti mogu zamisliti, ikakvu promenu. U Kini je bilo ne malo značajnih izuma ili otkrića, ali često utvrđujemo da su ova pre obeshrabrivana no podsticana.

Među trgovcima u primorskoj zemlji uslovi su drukčiji. Oni imaju veće mogućnosti da viđaju drukčije ljude, s drugim običajima i jezicima, naviknuti su na promenu i ne plaše se novine. Štaviše, da bi imali dobro tržište za

svoju robu, oni moraju da podstiču novine u proizvodnji onoga što će prodavati. Nije slučajno što je na Zapadu industrijska revolucija najpre počela u Engleskoj, koja je takođe primorska zemlja i održava svoj prosperitet trgovinom.

Ono što je u ovom poglavlju ranije navedeno o trgovcima iz knjige *Lü-shih Ch'un-ch'iu*, može se reći i za ljude primorskih zemalja, pod uslovom da umesto da kažemo kako su pokvareni i verolomni, kažemo da su prefinjeni i inteligentni. Možemo, takođe, parafrazirati Konfucija, rekavši da su ljudi primorskih zemalja mudri, dok su oni iz kontinentalnih — dobri. I tako ponavljamo ono što je rekao Konfucije: »Mudar čovek uživa u vodi, dobar čovek uživa u planinama. Mudri se kreću, dobri počivaju. Mudri su srećni, dobri duraju«.

Nije svrha ovog poglavlja da nabraja primere za dokazivanje veze između geografskih i ekonomskih uslova Grčke i Engleske, s jedne strane, i razvoja zapadne naučne misli i demokratskih institucija, sa druge. No činjenica da su geografski i ekonomski uslovi Grčke i Engleske sasvim različiti od onih u Kini dovoljna je da tvori negativan dokaz za moju tezu u pogledu istorije Kine, pomenutu u ovom poglavlju.

Trajno i promenljivo u kineskoj filosofiji

Napredak nauke je pokorio geografiju i Kina više nije izolovana »unutar četiri mora«. I ona prolazi kroz industrijalizaciju, i mada je znatno zaostala za zapadnim svetom, bolje ikad nego nikad. Nije ispravno ako se kaže da je Zapad izvršio najezdu Istoka. Ovo je pre slučaj kad je savremeno izvršilo najezdu srednjovekovnog. Da bi živela u modernom svetu, Kina mora biti moderna.

Ostaje da se postavi jedno pitanje: ako je kineska filosofija bila toliko vezana za ekonomske uslove života Kineza, da li ono što je izraženo kineskom filosofijom poseduje vrednost samo za ljude koji u tim uslovima žive?

Odgovor glasi: da i ne. U filozofiji ma kog naroda ili vremena uvek postoji jedan deo koji poseduje vrednost samo u vezi sa ekonomskim uslovima tog naroda ili vremena, ali uvek postoji drugi deo koji je više od ovoga. Ono što nije relativno, ima trajnu vrednost. Oklevam da kažem da je to apsolutna istina, jer je određivanje šta je apsolutna istina pretežak posao za bilo koje ljudsko biće i rezervisan je samo za Boga, ukoliko postoji.

Uzmimo jedan primer iz grčke filozofije. Aristotelovo racionalno opravdanje robovlasničkog sistema mora se smatrati teorijom vezanom za ekonomske uslove grčkog života. Ali reći ovo ne znači da u Aristotelovoj društvenoj filozofiji nema ničeg što nije nerelativno. Isto važi i za kinesku misao. Kad se Kina bude industrijalizovala, moraće da ode i stari porodični sistem, a sa njim i njegovo konfucijansko racionalno opravdanje. Ali ova tvrdnja ne znači da u društvenoj filozofiji konfucijanstva ne postoji ništa nerelativno.

Ovome je razlog činjenica da društva drevne Grčke i drevne Kine, iako različita, pripadaju opštoj kategoriji koju nazivamo društvom. Teorije koje su teorijski izraz grčkog ili kineskog društva su tako delom izrazi društva uopšte. Mada u njima postoji ono što pripada samo grčkom ili kineskom društvu *per se*, mora postojati i nešto univerzalnije što pripada društvu uopšte. Ovo drugo nije relativno i poseduje trajnu vrednost.

Isto važi i za taoizam. Taoistička teorija svakako greši kad kaže da je utopija čovečanstva primitivnost jednog minulog doba. Polazeći od ideje progresiva, mi, savremeni ljudi, mislimo da je idealno stanje ljudskog postojanja nešto što valja stvoriti u budućnosti, a ne nešto izgubljeno u prošlosti. Ali ono što izvesni moderni ljudi smatraju idealnim stanjem ljudskog postojanja, na primer anarhizam, nije sasvim različito od onog na koje su mislili taoisti.

Filozofija nam takođe pruža ideal života. Deo tog ideala, kako ga daje filozofija izvesnog naroda ili vremena, mora pripadati samo onom načinu života proizašlom iz društvenih uslova tog naroda ili vremena. Ali

mora postojati i deo koji pripada životu uopšte, te zato nije relativan, već ima trajnu vrednost. To kao da ilustruje konfucijanska teorija idealnog života. Po toj teoriji, idealan život je život čoveka koji, mada u veoma velikoj meri poima svemir, ipak ostaje u granicama pet osnovnih ljudskih odnosa. Priroda tih ljudskih odnosa može se menjati prema okolnostima. Ali se sam ideal ne menja. Grešimo dakle ako tvrdimo da pošto neki od tih pet ljudskih odnosa moraju nestati, mora nestati i konfucijanski ideal života. A grešimo i kad tvrdimo da se, pošto je ovaj ideal života poželjan, moraju održati svih pet ljudskih odnosa. Mora se izvršiti logička analiza da bi se razlikovalo šta je u istoriji filozofije trajno, a šta promenljivo. Svaka filozofija sadrži nešto trajno, a svim filozofijama nešto je zajedničko. Zato se filozofije, mada različite, mogu porediti i prevoditi iz termina jedne filozofije u termine druge.

Da li će se metodologija kineske filozofije promeniti? To će reći, hoće li nova kineska filozofija prestati da se ograničava na »intuitivne koncepte«? Svakako da hoće i nema razloga zašto ne bi. Zapravo, ona se već menja. U poslednjem poglavlju ove knjige imaću nešto više da kažem o ovoj promeni.

III POGLAVLJE

POREKLO ŠKOLA

U prethodnom poglavlju sam rekao da su konfucijanstvo i taoizam dva glavna toka kineske misli. Međutim, oni su to postali tek nakon duge evolucije, a od petog do trećeg veka pre naše ere bili su samo dve od mnogih suparničkih škola misli. Tokom tog razdoblja broj škola je bio tako velik da su ih Kinezi označavali izrazom »sto škola«.

Su-ma T'an i Šest škola

Kasniji istoričari su pokušali da obave klasifikaciju ovih »sto škola«. Prvi koji je to učinio bio je Su-ma T'an (Ssu-ma T'an) (umro 110. g. p. n. e.), otac Su-ma Č'ijena (Ssu-ma Ch'ien) (145-ca 86. p. n. e.) i u zajednici s njim autor prve kineske velike istorije dinastija *Shih Chi*, ili *Istorijski zapisi*. U poslednjem poglavlju tog dela Su-ma Č'ijen citira jedan ogled svog oca pod naslovom »O suštinskim idejama Šest škola«. U tom ogledu Su-ma T'an na sledeći način razvrstava filozofe nekoliko prethodnih vekova u šest glavnih škola:

Prva je *Yin-Yang chia*, ili *Yin-Yang* škola, škola kosmologa. Njeno je ime izvedeno iz načela *Yin* i *Yang*, koja se u kineskoj misli smatraju dvama glavnim načelima kineske kosmologije. *Yin* je žensko načelo, a *Yang* muško, te Kinezi smatraju da iz njihovog spajanja i međudejstva nastaju sve pojave u svemiru.

Druga je *Ju chia* ili Škola literata. Ova škola je u zapadnoj literaturi poznata kao konfucijanska škola, ali reč *ju* doslovno znači »literatus« ili učenjak. Stoga je zapadni naziv unekoliko varljiv, jer ispušta implikaciju da su sledbenici ove škole bili i učenjaci i mislioci; oni su, više no svi ostali, bili nastavnici drevnih klasika, te otud naslednici drevne kulturne baštine. Naravno, Konfucije je bio vodeća ličnost ove škole i može se s pravom smatrati njenim osnivačem. Pri svem tom, izraz *ju* ne znači samo »Konfucijeva« ili »konfucijanska«, već ima i šire implikacije.

Treća škola je *Mo chia*, ili Mocistička. Ta škola je imala zbijenu organizaciju i strogu disciplinu pod vođstvom Mo Cua (Mo Tzu). Njeni sledbenici su sebe stvarno nazivali mocistima. Zato naziv ove škole nije izmislilo Su-ma T'an, kao što je to slučaj sa nazivima nekih drugih škola.

Četvrta škola je *Ming chia*, ili Škola imena. Sledbenike ove škole je zanimalo razlikovanje i uzajamni odnos između onog što su nazivali »imenima« i »datostima«.

Peta škola je *Fa chia*, ili Legalistička. Kineska reč *fa* znači obrazac ili zakon. Ova škola je potekla iz skupine državnika koji su zastupali shvatanje da dobra vlada mora biti zasnovana na utvrđenom kodeksu zakona umesto na moralnim institucijama, čiji su značaj za vladanje naglašavali »literati«.

Šesta škola jeste *Tao-Te chia*, ili Škola Puta i njegove Moći. Sledbenici ove škole usredsredili su svoju metafiziku i filozofiju društva oko koncepta Nebića, koje je *Tao* ili put, i njegove koncentracije u pojedincu u vidu čovekove prirodne vrline, koja je *Te*, što se prevodi kao »vrlina«, ali se bolje izražava kao »moć« koja pripada svakoj pojedinoj stvari. Ova grupa, koju je Su-ma T'an nazvao *Tao-Te* školom, bila je kasnije poznata jednostavno kao *Tao chia*, a u zapadnoj literaturi se označava kao Taoistička škola. Kao što je istaknuto u prvom poglavlju, nju treba brižljivo razlikovati od taoističke religije.

Liju Hsin i njegova teorija o počecima škola

Drugi istoričar koji je pokušao da klasifikuje »sto škola« bio je Liju Hsin (Liu Hsin) (ca 46. p. n. e. — 23). On je bio jedan od najvećih učenjaka svog vremena, a sa svojim ocem Liju Hsiangom (Liu Hsiang) izvršio je sranjivanje knjiga u Carskoj knjižnici. Tako nastali opisni katalog Carske knjižnice, poznat kao »Sedam kratkih pregleda«, uzeo je Pan Ku (Pan Ku) (32—92) za osnovu poglavlja *Yi Wen Chih*, ili »Traktata o književnosti«, koje je sadržano u njegovoj dinastičkoj istoriji, *Istoriji bivše dinastije Han*. U tom »Traktatu« vidimo da Liju Hsin razvrstava »sto škola« u deset glavnih grupa. Od njih su šest istovetne s onima koje nabroja Su-ma T'an. Preostale četiri su *Tsung-Heng chia*, ili Škola diplomata, *Tsa chia*, ili Škola eklektičara, *Nung chia*, ili Škola agraraca i *Hsiao-shuo chia*, ili Škola pripovedača. Liju Hsin piše u zaključku: »Razni filosofi sačinjavaju deset škola, ali treba pomenuti samo devet«. Ovom tvrdnjom on hoće da kaže da Škola pripovedača nema važnost ravnu ostalim školama.

Samom ovom klasifikacijom, Liju Hsin nije otišao mnogo dalje od Su-ma T'ana. Međutim, ono što je zaista novo jeste njegov pokušaj da, prvi put u istoriji Kine, sistematski ocrtta istorijsko poreklo različitih škola.

Liju Hsinovu teoriju su znatno razradili kasniji učenjaci, naročito Čang Hsije-č'eng (Chang Hsüeh-ch'eng) (1738—1801) i pokojni Čang Ping-lin (Chang Ping-lin). U suštini, ova teorija tvrdi da u prvim vekovima vladavine dinastije Ču (1122?—255. p. n. e.), pre no što su se raspale društvene institucije tog razdoblja, nije postojalo »odvajanje zvaničnika i učitelja«. Drugim rečima, zvaničnici izvesnog odeljenja državne vlasti bili su istovremeno prenosnici one grane nauke koja se na taj odeljak odnosi. Ti zvaničnici, poput feudalaca tog vremena, zauzimali su svoje položaje na osnovu nasleđa. Stoga je tada postojala samo »zvanična nauka«, ali ne i »privatno poučavanje«. To će reći, niko nije kao privatni pojedinac poučavao bilo kojoj grani znanja. Svaku takvu pouku izvodili su jedino zvaničnici u svojstvu pripadnika ovog ili onog odeljka vlasti.

Međutim, prema ovoj teoriji, kad je vladarska kuća Ču, u toku poznih vekova vladavine dinastije Ču, izgubila moć, zvaničnici odeljaka vlasti izgubili su svoje ranije položaje i razišli se širom zemlje. Onda su u privatnom svojstvu počeli da daju pouke iz svojih posebnih grana znanja. Tako više nisu bili »zvaničnici«, već samo privatni »učitelji«. A različite škole su proizašle iz ovog odvajanja zvaničnika i učitelja.

Cela Liju Hsinova analiza glasi ovako: »Poreklo pripadnika *Ju škole* jeste u Ministarstvu obrazovanja... Ova škola je uživala u izučavanju *Liu Yi* (Šest klasika ili šest slobodnih umetnosti) i poklanjala je pažnju stvarima koje se tiču čovekoljublja i ispravnosti. Oni su smatrali Jaoa (Yao) i Šuna (Shun) (dva drevna mudraca-cara za koje se pretpostavlja da su živeli u dvadeset četvrtom i dvadeset trećem veku p. n. e.) precima svoje škole, a kralja Vena (Wen) (1120?—1108? p. n. e.) iz dinastije Ču i kralja Vua (Wu) (sin kralja Vena) sjajnim primerima. Da bi svom učenju dali autoritet, poštovali su Čung-nija (Chung-ni) (Konfucija) kao uzvišenog učitelja. Njihovo učenje je najviša istina. 'Ono čemu se divimo mora se proveriti'. Slava Jaoa i Šuna, napredak za vreme dinastija Jin i Ču postignuća Čung-nija jesu rezultati otkriveni proverom njihovog učenja.

Poreklo pripadnika Taoističke škole je od zvaničnih istoričara. Proučavajući istorijske primere uspeha i neuspeha, očuvanja i uništenja, nesreće i napretka, od drevnih do skorašnjih vremena, oni su naučili da drže suštinu i dohvate bitno. Čuvali su sebe čistotom i prazninom, a održavali se poniznošću i smernošću... U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo pripadnika *Yin-Yang škole* je od zvaničnih astronoma. Oni su s poštovanjem sledili zračno nebo i sukcesivne simbole Sunca i Meseca, zvezda i sazvežđa i podele vremena i godišnjih doba. U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo pripadnika Legalističke škole je iz Ministarstva pravde. Oni su naglašavali strogost pri nagrađivanju i kažnjavanju u svrhu podržavanja sistema ispravnog ponašanja. U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo pripadnika Škole imena je iz Ministarstva ceremonija. Za drevne ljude, kada su se razlikovale titule i položaji, bile su različite i ceremonije vezane za njih. Konfucije je kazao: 'Ako su imena netačna, govor neće slediti svoj prirodni redosled. Ako govor ne sledi svoj prirodni redosled, ništa se ne može uspostaviti.' U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo pripadnika Mocističke škole je od čuvara hrama. Hram je bio sagrađen od običnih drvenih rogova i imao je slamnate krovove; otuda je njihovo učenje naglašavalo štedljivost. Hram je bio mesto gde se odavalo poštovanje Trojici Staraca i Petorici Iskusnih, otuda je njihovo učenje naglašavalo univerzalnu ljubav. Ceremonija izborna javnih zvaničnika i ceremonija vojnih vežbanja takođe su održavane u hramu; otud njihovo učenje naglašava usavršavanje vrline i sposobnosti. Hram je bio mesto za prinošenje žrtava precima i odavanje pošte očevima; stoga je njihovo učenje bilo poštovanje duhova. Oni su prihvatili tradicionalno učenje da čovek u svome ponašanju valja da sledi četiri godišnja doba; otuda je njihovo učenje bilo protiv fatalizma. Oni su prihvatili tradicionalno učenje da širom sveta valja ispoljavati sinovljevo poštovanje; stoga su izlagali učenje o 'slaganju sa starijim'. To je jaka strana ove škole.

Poreklo pripadnika Škole diplomata je od Ministarstva ambasada . . . (Oni su poučavali veštini) sleđenja opštih zapovesti (u diplomatiji) umesto doslovnog pridržavanja uputstava. U tome je snaga njihovog učenja.

Poreklo Škole eklektičara je od savetnika. Oni su pozajmljivali i od konfucijanaca i od mocista, i uskladili su Školu imena i Legaliste. Znali su da su naciji potrebni i jedni i drugi i uviđali su da kraljevska vlast ne sme propustiti da ih ujedini. U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo Zemljoradničke škole je od Ministarstva zemljišta i žitarica. Oni su poučavali veštini sejanja raznih vrsta žitarica i podsticali ljude da oru i gaje dud kako bi bilo dovoljno odeće i hrane za narod . . . U tome je jaka strana ove škole.

Poreklo Škole pripovedača je od Malih kancelarija. Ovu školu su stvorili ljudi koji su skupljali ulična i sokačka prepričavanja i ponavljali to što su čuli kuda god bi otišli . . . Čak i ako se iz njihovog učenja može odabrati samo jedna jedina reč, i to je izvestan doprinos («Traktat o književnosti» u *Istoriji bivše dinastije Han*).

To kaže Liju Hsin o istorijskom poreklu deset škola. Njegovo tumačenje značaja škola ne zadovoljava, a njegovo pripisivanje nekih od njih izvesnim »ministarstvima« je, u izvesnim slučajevima, proizvoljno. Na primer, opisujući učenje taoista, on pominje samo ideje Lao Cea, a potpuno izostavlja ideje Čuang Cea. Sem toga, izgleda da nema sličnosti između učenja Škole imena i funkcija Ministarstva ceremonija, sem što su i jedno i drugo naglašavali pravljenje razlika.

Revizija Liju Hsinove teorije

No, mada pojedinosti Liju Hsinove teorije mogu biti pogrešne, njegov pokušaj da ocrta poreklo škola polazeći od izvesnih političkih i društvenih okolnosti svakako predstavlja ispravno stanovište. Opširno sam ga citirao, jer je njegov opis raznih škola i sam klasično mesto kineske historiografije.

Proučavanje kineske istorije u Kini veoma je napredovalo u skorašnje vreme, a naročito u toku nekoliko godina pred japansku najeđu 1937. Stoga sam u svetlosti nedavnih istraživanja uobličio vlastitu teoriju porekla filozofskih škola. Po duhu, ova teorija se slaže sa Liju Hsinovom, ali se mora izraziti na drukčiji način. To znači da se stvari moraju sagledati iz novog ugla.

Zamislimo kako je Kina politički i društveno izgledala, recimo, u desetom veku pre naše ere. Na vrhu političke i društvene strukture nalazio se kralj iz vladarskog doma Ču, koji je bio »zajednički gospodar« svih različitih država. Pod njegovom vlašću su se nalazile stotine država, a svakom od njih upravljao je princ čije je ona vlasništvo i bila. Neke od ovih država su uspostavili osnivači

dinastije Ču, koji su svojim rođacima dodelili novoosvojenu teritoriju kao feudalno dobro. Drugima su upravljali raniji suparnici kuće Ču, koji su, međutim, sad priznavali kralja Čua kao svog »zajedničkog gospodara«.

Unutar svake države, pod upravom princa, zemlja se opet delila na mnoga dobra, svako sa svojim feudalcem koji je bio prinčev rođak. U to vreme politička moć i ekonomska kontrola bile su jedno te isto. Oni koji su posedovali zemlju bili su politički i ekonomski gospodari te deo i ljudi koji su na njoj živeli. Oni su bili *chiün tzu*, izraz koji doslovno znači »sinovi prinčeva«, no koji je upotrebljavan kao zajednička oznaka za stalež feudalaca.

Drugi društveni stalež bio je stalež *hsiao jen*, što znači mali ljudi, ili *shu min*, što će reći prost svet ili masa. To su bili kmetovi feudalaca koji su u miru obrađivali zemlju za *chiün tzu* i borili se za njih u vreme rata.

Aristokrate nisu bili samo politički upravljači i zemljoposednici već i jedine osobe koje su imale mogućnosti da dobiju obrazovanje. Tako kuće feudalaca nisu bile samo središta političke i ekonomske moći već i središta znanja. Njima su bili pripojeni zvaničnici koji su posedovali specijalizovana znanja iz raznih struka. Običan svet pak nije imao mogućnosti da stekne obrazovanje, te među njima nije bilo učenih ljudi. Ovo je činjenica koja stoji iza Liju Hsinove teorije da u prvim vekovima vladavine dinastije Ču »nije bilo odvajanja zvaničnika i učitelja«.

Ovaj feudalni sistem zvanično je ukinuo prvi car dinastije Č'in, 221. g. p. n. e. Ali već stotinama godina pre toga sistem je počeo da se raspada, dok su se hiljadama godina kasnije ekonomski zaostaci feudalizma još održali u vidu moći staleža zemljoposjednika.

Istoričari modernog doba se još nisu složili u pogledu uzroka raspada feudalnog sistema. Niti je svrha ovog poglavlja da razmatra te uzroke. Za naše potrebe, dovoljno je reći da je u kineskoj istoriji razdoblje između sedmog i trećeg stoleća pre naše ere bilo razdoblje velikih društvenih i političkih preobražaja i promena.

Mi nismo sigurni kada je tačno počeo raspad feudalnog sistema. Već u sedmom stoleću bilo je aristokrata

koji su u ratu, ili iz drugih razloga, izgubili svoje posede i titule i tako pali na razinu prostog sveta. Bilo je, takođe, običnih ljudi koji su, blagodareći veštini ili favoritizmu, postali visoki državni zvaničnici. To ilustruje stvarni značaj raspada dinastije Ču. To nije bio samo raspad političke moći određene kraljevske kuće već — što je važnije — celokupnog društvenog poretka.

Tim raspadom, raniji zvanični predstavnici raznih grana znanja raštrkali su se među običan svet. Oni su bili ili i sami pravi plemići ili stručnjaci koji su zauzimali nasledne položaje u službi aristokratskih vladajućih porodica. To je smisao Liju Hsinovog citata iz Konfucija u onom istom »Traktatu« iz kojeg smo delimično već navodili: »Kada se /na dvoru/ izgube ceremonije, valja ih tražiti na selu«.

Tako su ovi bivši plemići ili zvaničnici, kad su se raštrkali širom zemlje, zarađivali za život nastavljajući da, u privatnom svojstvu, upražnjavaju svoje specijalizovane sposobnosti ili veštine. Oni među njima koji su svoje ideje izražavali drugim privatnim pojedincima postali su profesionalni »učitelji«, te je tako došlo do odvajanja učitelja i zvaničnika.

U ovom poglavlju reč »škola« je prevod kineske reči *chia*, koja se istovremeno upotrebljava za označavanje porodice ili kuće, stoga nagoveštava nešto lično ili privatno. Nije mogla postojati nikakva *chia* misli dok nije bilo osoba koje su u privatnom svojstvu izlagale vlastite ideje.

I slično, postojale su različite vrste *chia*, jer su ovi učitelji bili stručnjaci raznih grana znanja i veština. Tako su neki bili stručnjaci za predavanje klasika, izvođenje ceremonija i muziku. Oni su bili poznati kao *ju*, ili »literati«. Postojali su i stručnjaci za veštinu ratovanja. To su bili *hsieh*, ili vitezovi. Postojali su stručnjaci za umetnost besedništva poznati kao *pien-che*, ili raspravljači. Bilo je stručnjaka za magiju, proricanje, astrologiju i numerologiju poznatih kao *fang-shih*, ili upražnjivači okultnih veština. Postojali su, takođe, praktični političari koji su mogli delati kao privatni savetnici feudalnih vladara, a bili su poznati kao *fan-shu chih shih*, ili »ljudi metoda«. I, konačno

postojali su izvesni ljudi koji su posedovali znanje i obdarenost, ali su bili toliko ogorčeni političkim neredima svoga vremena, da su se povukli iz ljudskog društva u svet prirode. Oni su bili poznati kao *yin-che*, ili pustinjaci odnosno osamljenici.

Po mojoj teoriji, od ovih šest različitih vrsta ljudi nastalo je šest škola misli koje nabraja Su-ma T'an. Parafrazirajući Liju Hsina ja bih, stoga, rekao:

Pripadnici *Ju* škole potekli su od literata.

Pripadnici Mocističke škole potekli su od vitezova.

Pripadnici Taoističke škole potekli su od pustinjaka.

Pripadnici Škole imena potekli su od raspravljača.

Pripadnici *Yin-Yang* škole potekli su od upražnivača okultnih veština.

Pripadnici Legalističke škole potekli su od »ljudi metoda«.

Objašnjenja ovih tvrdnji naći će se u sledećim poglavljima.

IV POGLAVLJE

KONFUCIJE: PRVI UČITELJ

Konfucije je latinizovano ime osobe koja je u Kini bila poznata kao K'ung Cu (K'ung Tzu), ili Učitelj Cu*. Njegovo prezime je bilo K'ung a ime Č'iju. Rodio se 551. g. p. n. e. u državi Lu, južnom delu sadašnje provincije Šantung u istočnoj Kini. Njegovi preci pripadali su vojvodskoj kući države Sung, poreklom iz kraljevske kuće Šang, dinastije koja je prethodila dinastiji Ču. Zbog političkih neprilika, porodica je, pre rođenja Konfucija, izgubila svoj visoki položaj i preselila se u Lu.

Najpodrobniji opis Konfucijevog života jeste biografija koja sačinjava četrdeset sedmo poglavlje *Istorijskih zapisa (Shih Chi)* (prve kineske dinastičke istorije, završene oko 86. g. p. n. e.). Iz nje saznajemo da je Konfucije u mladosti bio siromašan, ali je ušao u državnu službu Lu i do pedesete godine postigao visok zvanični položaj. Međutim, usled političke spletke, uskoro je bio prisiljen da podnese ostavku i ode u izgnanstvo. Narednih trinaest godina putovao je iz države u državu, stalno se nadajući da će naći priliku da ostvari svoj ideal političke i društvene reforme. Ali nigde nije uspeo i konačno se kao starac vratio u Lu, gde je, tri godine kasnije, umro 479. g. p. n. e.

* Reč »Tzu« ili učitelj je sufiks koji se iz učivosti dodaje imenima većine filozofa iz vremena dinastije Ču, npr. Čuang Cu, Hsin Cu itd., a znači: »Učitelj Čuang«, »Učitelj Hsin« itd.

Konfucije i Šest klasičnih dela

U prošlom poglavlju sam rekao da je uspon filozofskih škola počeo sa praksom privatnog poučavanja. Koliko moderna nauka može da odredi, Konfucije je bio prvi čovek u istoriji Kine koji je tako, u privatnom svojstvu, poučavao veliki broj učenika koji su ga pratili na njegovim putovanjima po raznim državama. Prema predanju, on je imao nekoliko hiljada učenika, od kojih su nekoliko desetina postali slavni mislioci i učenjaci. Prva brojka nesumnjivo predstavlja veliko preterivanje, ali nema sumnje da je Konfucije bio veoma uticajan učitelj i, što je važnije i jedinstveno, prvi privatni učitelj u Kini. Njegove ideje se mogu najbolje upoznati kroz *Konfucijansko štivo (Lun Yü)*, zbirku njegovih rastrkanih izreka koju je sastavio neki od njegovih učenika.

Konfucije je bio *ju* i osnivač *ju*-škole, koja je na Zapadu bila poznata kao Konfucijanska škola. U prethodnom poglavlju smo videli kako je Liju Hsin o ovoj školi pisao da je »uživala u izučavanju *Liu Yi* i naglašavala stvari koje se tiču čovekoljublja i ispravnosti«. Izraz *Liu Yi* znači »šest umetnosti«, tj. šest slobodnih umetnosti, ali se češće prevodi kao »Šest klasičnih dela«. To su *Yi*, ili *Knjiga promena*, *Shih*, ili *Knjiga oda* (ili *Pesništvo*), *Shu*, ili *Knjiga o istoriji*, *Li*, ili *Rituali* ili *Obredi*, *Yüeh*, ili *Muzika* (koja nije sačuvana kao posebno delo) i *Ch'un Ch'iu*, ili *Prolećni i jesenji anali*, istorijska hronika Konfucijeve države Lu, od 722. do 479. g. p. n. e., godine Konfucijeve smrti. Priroda ovih klasičnih dela jasna je iz njihovih naslova, s izuzetkom *Knjige promena*. Konfucijanci su ovo delo kasnije tumačili kao traktat o metafizici, ali je prvobitno bilo knjiga za predskazivanje.

U pogledu Konfucijeve veze sa Šest klasičnih dela, postoje dve tradicionalne naučne škole. Jedna tvrdi da je Konfucije bio autor svih ovih dela, a druga da je Konfucije bio pisac *Prolećnih i jesenjih anala*, komentator *Knjige promena*, reformator *Rituala* i *Muzike* i urednik *Knjige o istoriji* i *Knjige oda*.

Međutim, Konfucije, u stvari, nije bio ni autor, ni komentator, pa čak ni urednik nijednog od ovih klasičnih dela. Naravno, on je u izvesnim pogledima bio konzervativac koji je održavao tradiciju. Tako je u ritualima i muzici zaista pokušao da ispravi sva skretanja od tradicionalne prakse ili standarda, a *Lun Yü* ili *Štivo* daje primere takvih njegovih postupaka. No sudeći po onome što se o njemu veli u *Štivu*, Konfucije nije nikad nameravao da ma šta napiše za buduća pokolenja. Pisanje knjiga u privatnom, a ne u zvaničnom svojstvu još je bilo nepoznata praksa koja se razvila tek nakon Konfucijevog vremena. On je bio prvi kineski privatni učitelj, ali ne i prvi privatni pisac.

Šest klasičnih dela postojala su pre Konfucijevog doba i sačinjavala su kulturnu baštinu prošlosti. Tokom prvih vekova feudalizma, za vlade dinastije Ču, ona su bila osnova za vaspitavanje aristokrata. Međutim, kad je feudalizam počeo da se raspada, približno od sedmog veka pre naše ere, učitelji aristokrata ili čak i neke aristokrate — ljudi koji su izgubili svoje položaje i titule, ali su dobro poznavali klasična dela — počeli su da odlaze u narod. Kao što smo u prethodnom poglavlju videli, oni su zarađivali za život poučavajući ljude »Klasičnim delima« ili delajući kao vešti »pomoćnici«, dobro upućeni u rituale, prilikom sahrana, prinošenja žrtava, venčanja i drugih ceremonija. Ta vrsta ljudi bila je poznata kao *ju* ili »literati«.

Konfucije kao vaspitač

Konfucije je, međutim, bio nešto više od »literata« u uobičajenom značenju te reči. Tačno je da u *Štivu* vidimo da je, s jednog stanovišta, prikazan samo kao vaspitač. On je želeo da njegovi učenici budu »zaokruženi ljudi« koji će biti korisni državi i društvu, te ih je poučavao raznim granama znanja, zasnovanim na raznim klasičnim delima. On je smatrao da je njegova osnovna funkcija

učitelja da svojim učenicima tumači drevno kulturno nasleđe. Zato je, po vlastitim rečima, zabeleženim u *Štivu*, bio »prenosilac a ne začetnik« (*Štivo*, VII, 1). Ali to je samo jedna strana Konfucija, a postoji i druga. Ova se sastoji u tome što je Konfucije, prenoseći tradicionalne institucije i ideje, ovima davao tumačenja izvedena iz vlastitih moralnih koncepata. Primer je njegovo tumačenje starog običaja da nakon smrti roditelja sin valja da ga žali tri godine. Konfucije je to ovako prokomentarisao: »Dete ne može da napusti naručje svojih roditelja pre no što napuni tri godine. Zato se ljudi širom sveta pridržavaju trogodišnje žalosti« (*Štivo*, XVII, 21). Drugim rečima, sin je potpuno zavisio od roditelja bar prve tri godine svoga života; stoga nakon njihove smrti valja da ih žali isto toliko kako bi izrazio svoju zahvalnost. Slično ovome, Konfucije je dajući pouku iz Klasičnih dela, ovima davao nova tumačenja. Tako je, govoreći o *Knjizi pesništva*, naglašavao njenu moralnu vrednost, govoreći: »U *Knjizi pesništva* ima tri stotine pesama. Ali njihova suština može se obuhvatiti jednom rečenicom: 'Nemoj imati pokvarenih misli« (*Štivo*, II, 2). Na ovaj način Konfucije je bio nešto više do puki prenosilac, jer je, prenoseći, začeo nešto novo.

Ovaj duh začinjanja kroz prenošenje produžili su sledbenici Konfucija, koji su, naporedo s predavanjem klasičnih tekstova iz pokolenja u pokolenje, napisali nebrojene komentare i tumačenja. Veliki deo onoga što je u potonja vremena postalo poznato pod imenom Trinaest klasičnih dela nastalo je na ovaj način u vidu komentara prvobitnih tekstova.

Ovo je Konfucija izdvojilo od običnih »literata« njegovog vremena i učinilo ga osnivačem jedne nove škole. Pošto su sledbenici te škole istovremeno bili učenjaci i stručnjaci za Šest klasičnih dela, škola je postala poznata kao Škola literata.

Ispravljanje imena

Pored novih tumačenja koja je Konfucije dao klasičnim delima, on je imao svoje ideje o pojedincu i društvu, Nebu i čoveku.

U odnosu na društvo, Konfucije je smatrao da je, da bi se imalo dobro uređeno društvo, najvažnije izvesti ono što je nazivao ispravljanjem imena. To će reći, stvari se u zbilji moraju uskladiti sa implikacijama koje im pridaju imena. Jednom je neki učenik zapitao šta bi prvo učinio kad bi bio vladar neke države, na šta Konfucije odgovori: »Stvar koja je najpre potrebna jeste ispravljanje imena« (*Štivo*, XIII, 3). Drugom prilikom jedan od vojvoda tog vremena upita Konfucija koje je ispravno načelo vladanja, na šta ovaj odgovori: »Neka vladar bude vladar, ministar — ministar, otac — otac, a sin — sin« (*Štivo*, XII, 11). Drugim rečima, svako ime sadrži izvesne implikacije koje čine suštinu vrste stvari na koju je to ime primenljivo. Takve stvari se stoga moraju slagati sa ovom idealnom suštinom. Suština vladara je ono što bi vladar idealno trebalo da bude ili ono što se na kineskom naziva »vladarski način«. Ako vladar postupa u skladu s ovim vladarskim načinom, on je onda zaista vladar u stvarnosti i po imenu. Tu postoji slaganje između imena i datosti. No ako tako ne postupa, on nije vladar, mada ga svi mogu takvim smatrati. Svako ime u društvenim odnosima podrazumeva izvesne odgovornosti i dužnosti. Vladar, ministar, otac i sin — sve su to imena takvih društvenih odnosa, a pojedinci koji ih nose moraju ispunjavati svoje odgovornosti i dužnosti u skladu s tim. To je implikacija Konfucijeve teorije ispravljanja imena.

Čovekoljublje i ispravnost

U pogledu vrlina pojedinca, Konfucije je naglašavao čovekoljublje i ispravnost, a naročito prvo. Ispravnost (*yi*) znači ono što u izvesnoj situaciji »treba« učiniti. To je kategorički imperativ. Svaki pojedinac u društvu mora

činiti izvesne stvari koje treba činiti radi samih stvari, jer su to stvari koje je moralno ispravno činiti. Ako ih međutim, čini samo iz drugih ne-moralnih pobuda, tad, i ako čini ono što treba, njegov postupak više nije ispravan. Da upotrebimo jednu reč koju su Konfucije i potonji konfucijanci često nipodaštavali, on tada tako postupa radi »čara«. U konfucijanstvu su *yi* (ispravnost) i *li* (čar) dijametralno suprotni pojmovi. Sam Konfucije veli: »Viši čovek shvata *yi*; sitan čovek shvata *li*« (*Štivo*, IV, 16). U tome počiva ono što su potonji konfucijanci nazivali »razlikom između *yi* i *li*«, razlika koju su smatrali prevashodnom u moralnom poučavanju.

Pojam *yi* je prilično formalan, ali pojam *jen* (čovekoljublje) mnogo je konkretniji. Formalna suština čovekovih dužnosti u društvu jeste njihova »potrebnost«, jer su sve te dužnosti ono što čovek treba da čini. Ali materijalna suština tih dužnosti jeste »ljubav prema drugima«, tj. *jen* ili čovekoljublje. Otac postupa u skladu s načinom na koji treba da postupa otac koji voli svoga sina; sin postupa u skladu s načinom na koji treba da postupa sin koji voli oca. Konfucije kaže: »Čovekoljublje se sastoji u ljubavi prema drugima« (*Štivo*, XII, 22). Čovek koji zaista voli druge je čovek kadar da obavlja svoje dužnosti u društvu. Zato u *Štivu* vidimo da Konfucije ponekad upotrebljava reč *jen* ne samo da označi neku posebnu vrstu vrline već da označi spoj svih vrlina, tako da izraz »čovek *jen-a*« postaje sinonim u svakom pogledu vrlog čoveka. U takvim kontekstima *jen* se može prevesti kao »savršena vrлина«.

Chung i Shu

U *Štivu* nalazimo sledeći stav: »Kad je Čung Kung upitao za značenje reči *jen*, učitelj reče: . . . ne čini drugima što sebi ne želiš . . .« (XII, 2). I opet, u *Štivu* je zabeleženo da je Konfucije kazao: »Čovek *jen-a* jeste onaj koji želeći da sebe održi, održava druge, i želeći da razvija sebe — razvija druge. Biti kadar izvući iz svog ja paralelu

za ponašanje prema drugima, to se može nazvati načinom upražnjavanja *jen-a*« (VI, 28).

Tako se upražnjavanje *jen-a* sastoji u obziru prema drugima. »Želeći da sebe održi, čovek održava druge; želeći da razvije sebe, razvija druge.« Drugim rečima: »Čini drugima ono što sebi želiš«. To je pozitivna strana upražnjavanja, koju je Konfucije nazvao *chung*, ili »savesnost prema drugima«. A negativni vid, koji je Konfucije nazivao *shu*, ili »altruizam«, jeste: »Ne čini drugima što sebi ne želiš«. Praksa kao celina naziva se načelo *chung* i *shu*, tj. »način upražnjavanja *jen-a*«.

Ovo načelo je izvesnim kasnijim konfucijancima bilo poznato kao »načelo primenjivanja aršina«. Što će reći, to je načelo po kome čovek koristi sebe kao merilo za regulisanje vlastitog ponašanja. U *Velikom znanju*, (ili *Ta Hsüeh*) koje predstavlja poglavlje *Knjige obreda*, (*Li Chi*), zbirke rasprava što su je napisali konfucijanci u trećem i drugom veku pre naše ere, kaže se: »Ne koristi ono što ne voliš kod svojih starešina, zapošljavajući svoje potčinjene. Ne koristi ono što ne voliš kod svojih potčinjenih u službi svojim starešinama. Ne koristi ono što ne voliš kod onih koji su napred da bi pretekao one koji su pozadi. Ne koristi ono što ne voliš kod onih koji su pozadi da bi sledio one koji su napred. Ne koristi prema levici ono što ne voliš kod desnice. Ne koristi prema desnici ono što ne voliš kod levice. To se zove načelo primenjivanja aršina.«

U *Doktrini sredine*, *Chung Yung*, koja čini drugo poglavlje *Knjige obreda*, a pripisuje se Cu-suu (Tzu-ssu), Konfucijevom unuku, kaže se: »*Chuang* i *shu* nisu daleko od Puta. Što ne voliš da se tebi čini, ne čini drugima . . . Služi oca svojega kao što bi od svog sina tražio da tebi služi . . . Služi svog vladara kao što bi od svojih potčinjenih tražio da tebi služe . . . Služi svojeg starijeg brata kao što bi od svog mlađeg brata tražio da tebi služi . . . Postavi primer, ponašajući se prema prijateljima kao što bi tražio da se oni ponašaju prema tebi . . .«

Primer dat u *Velikom znanju* naglašava negativan vid načela *chung* i *shu*; primer u *Doktrini sredine* naglašava

njegov pozitivan vid. U svakom slučaju, »aršin« za određivanje ponašanja jeste u čovekovom ja, a ne u drugim stvarima.

Načelo *chung* i *shu* istovremeno je načelo *jen-a*, te upražnjavanje načela *chung* i *shu* znači upražnjavanje *jen-a*. A to upražnjavanje vodi izvršavanju čovekovih odgovornosti i dužnosti u društvu, što čini svojstvo ispravnosti, ili *yi*. Stoga načelo *chung* i *shu* postaje alfa i omega čovekovog moralnog života. U *Štivu* nalazimo sledeći stav: »Učitelj reče: 'Šene (Shen) /ime Ceng Cua — Tseng Tzu jednog od njegovih učenika/, sva moja učenja povezuje — jedno načelo'. 'Sasvim tačno', odgovori Ceng Cu. Kad je učitelj izašao iz odaje, učenici upitaše: 'Šta je time mislio?' Ceng Cu odgovori: 'Učenje našeg učitelja sastoji se u načelu *chung* i *shu* i to je sve'« (IV, 5).

Svako u sebi ima »aršin« ponašanja i može ga upotrebiti u svakom trenutku. Ova metoda upražnjavanja *jen-a* tako je jednostavna, da je Konfucije rekao: »Da li je *jen* zaista udaljen? Žudim za *jen-om* i, gle! *jen* mi je na domaku ruke!« (*Štivo*, VII, 29).

Spoznaja *Ming-a*

Iz ideje ispravnosti konfucijanci su izveli ideju »delanja ni zbog čega«. Čovek čini ono što treba da čini naprosto jer je to moralno ispravno činiti, a ne iz nekih pobuda izvan ove moralne prinude. U *Štivu* nam se kaže da je izvesni pustinjač ismevao Konfucija kao »čoveka koji zna da ne može uspeti, a ipak neprestano pokušava« (XIV, 41). Takođe čitamo da je jedan Konfucijev učenik rekao drugom pustinjaku: »Razlog zašto viši čovek pokušava da uđe u politiku jeste što smatra da je to ispravno, čak i ako je potpuno svestan da njegovo načelo ne može prevladati« (XVIII, 7).

Kao što ćemo videti, taoisti su izlagali teoriju »nedelanja«, dok su konfucijanci zastupali teoriju »delanja ni zbog čega«. Po konfucijanstvu, čovek ne može da ništa ne čini, jer za svakog čoveka postoji nešto što treba

da čini. Pri svem tom, ono što čini je »ni zbog čega«, jer vrednost činjenja onog što treba da čini počiva u samom delanju, a ne u spoljašnjem rezultatu.

Život samog Konfucija je svakako dobar primer ovog učenja. Živeći u razdoblju velikog društvenog i političkog nereda, on je sve učinio da reformiše svet. Putovao je svukuda i poput Sokrata govorio svima. Mada su njegovi napori bili uzaludni, nikad nije bio razočaran. Znao je da ne može uspeti, ali je i dalje pokušavao.

O samom sebi Konfucije je kazao: »Ako moja načela prevladaju u svetu, to je *Ming*. Ako padnu na tlo, to je takođe *Ming*« (*Štivo*, XIV, 38). On je pokušavao koliko je mogao, ali je ishod prepuštao *Ming-u*. *Ming* se često prevodi kao Usud, Sudbina ili Zapovest. Za Konfucija je značio Zapovest ili Volju Neba; drugim rečima, shvatan je kao svrhovita sila. U poznijem konfucijanstvu, međutim, *Ming* jednostavno znači ukupnost postojećih uslova i sila celog svemira. Za spoljašnji uspeh naše delatnosti uvek je potrebna saradnja tih uslova. Ali ta saradnja je potpuno izvan naše kontrole. Otuda je za nas najbolje da jednostavno pokušamo da izvršimo ono što znamo da treba da izvršimo, ne hajući da li ćemo pri tom uspeti ili omašiti. Delati na taj način znači »spoznati *Ming*«. Spoznaja *Ming-a* je važan preduslov da bi se bilo viši čovek, u konfucijanskom značenju tog pojma, te Konfucije veli: »Onaj ko nije spoznao *Ming*, ne može biti viši čovek« (*Štivo*, XX, 2).

Otud spoznati *Ming* znači priznati neminovnost sveta kako postoji i tako zanemariti spoljašnji uspeh ili neuspeh. Ako možemo da delamo na taj način, mi, u izvesnom smislu, nikad nećemo omanuti. Jer ako obavljamo svoju dužnost, ta dužnost je samim našim činom moralno obavljena, bez obzira na spoljašnji uspeh ili neuspeh našeg delanja.

Posledica toga je da ćemo uvek biti oslobođeni zebnje u pogledu uspeha ili straha od neuspeha, te ćemo biti srećni. Zato je Konfucije rekao: »Mudri su slobodni od sumnji; vrlji od zebnje; hrabri od straha« (*Štivo*, IX, 28). Ili opet: »Viši čovek je uvek srećan; sitan čovek — tužan« (VII, 36).

Konfucijev duhovni razvoj

U taoističkom delu *Chuang-tzu* vidimo da su taoisti često ismevali Konfucija kao čoveka koji se ograničio na moral čovekoljublja i ispravnosti, te je svestan samo moralnih, a ne nadmoralnih vrednosti. Površno gledano, bili su u pravu, ali su, u stvari, grešili. Tako je, govoreći o svom duhovnom razvoju, Konfucije rekao: »U petnaestoj godini žarko sam želeo znanje. U tridesetj sam mogao da stojim. U četrdesetj nisam imao sumnji. U pedesetj sam spoznao Zapovest Neba. U šezdesetj sam već slušao /tu Zapovest/. U sedamdesetj sam mogao da sledim želje svoga duha ne prekoračujući granice /onog što je ispravno/« (*Štivo*, II, 4.)

»Znanje« koje Konfucije ovde ima na umu nije ono što bismo mi nazvali znanjem. U *Štivu* Konfucije kaže: »Želi *Tao*« (VII, 6). I opet: »Čuti *Tao* ujutru i onda umreti uveče, to bi bilo sasvim u redu« (IV, 9). Ovde *Tao* znači Put ili Istina. Taj je *Tao* Konfucije u petnaestoj godini žarko želeo da nauči. Ono što sad nazivamo znanjem, znači povećavanje našeg znanja, no *Tao* je ono čime možemo uzdići svoj duh.

Konfucije je, takođe, kazao: »Neka vam uporište budu *li* (rituali, ceremonije, dolično ponašanje)« (*Štivo*, VIII, 8). I opet je govorio: »Ne znati *li*, znači nemati sredstva da se stoji« (XX, 3). Tako, kad Konfucije kaže da je u tridesetj godini mogao da »stoji«, on time misli da je tada shvatio *li*, te je mogao da upražnjava dolično ponašanje.

Njegova tvrdnja da u četrdesetj nije imao sumnji znači da je tada postao mudrac. Jer, kao što je ranije navedeno: »Mudri su slobodni od sumnji«.

Do tog razdoblja svoga života Konfucije je možda bio svestan samo moralnih vrednosti. Ali sa pedeset i šezdeset godina on je spoznao Zapovest Neba i pokoravao joj se. Drugim rečima, tada je bio svestan i nadmoralnih vrednosti. U ovom pogledu, Konfucije je poput Sokrata. Sokrat je mislio da ga je božanska zapovest određila da probudi Grke, a Konfucije je posedovao sličnu svest

o božanskom poslanju. Na primer, kad mu je u mestu zvanom K'uang zapretilo fizičko nasilje, on reče: »Da je Nebo želelo da pusti da civilizacija izumre, potonjim pokolenjima (poput mene) ne bi bilo dozvoljeno da u njoj učestvuju. Ali pošto Nebo nije pozelelo da pusti civilizaciju da izumre, šta mi ljudi iz K'uang mogu učiniti?« (*Štivo*, IX, 5). Jedan od njegovih savremenika takođe je rekao: »Svet je dugo bio bez reda. Ali sada će Nebo upotrebiti učitelja kao zvono za buđenje« (*Štivo*, III, 24). Tako je Konfucije, čineći ono što je činio, bio ubeđen da sledi Zapovest Neba i da ga Nebo podržava; bio je svestan vrednosti koje su više od moralnih.

Međutim, nadmoralna vrednost koju je iskusio Konfucije nije, kao što ćemo videti, bila sasvim istovetna sa onom koju su iskusili taoisti. Jer ovi su potpuno napustili ideju o inteligentnom i svrhovitom Nebu, pa su umesto toga težili mističnom spajanju sa neizdiferenciranom celinom. Nadmoralna vrednost koju su oni spoznali i iskusili bila je stoga u većoj meri oslobođena običnih koncepta ljudskih odnosa.

Kao što je gore rečeno, Konfucije je u sedamdesetj godini dozvoljavao svome duhu da sledi sve što želi, a ipak je sve što je činio samo od sebe bilo prirodno ispravno. Njegovim postupcima više nije bio potreban svesni vodič. On je delao bez napora. To predstavlja poslednji stupanj u razvoju mudraca.

Konfucijevo mesto u istoriji Kine

Konfucije je na Zapadu verovatno poznatiji od moga drugog Kineza. Međutim u samoj Kini, mada je uvek bio slavan, njegovo mesto u istoriji znatno se menjalo iz jednog razdoblja u drugo. Govoreći sa istorijskog staništa, on je prvenstveno bio učitelj, to jest samo jedan od mnogih učitelja. Ali nakon njegove smrti, postepeno su počeli da ga smatraju Učiteljem koji nadmaša sve ostale. A u drugom veku pre naše ere bio je još više uzdignut. Prema mnogim konfucijancima tog razdoblja, Kon-

fucija je, u stvari, odredilo Nebo da počne novu dinastiju koja bi sledila dinastiji Ču. Mada u stvarnosti nije posedovao krunu ili vlast, on je, idealno govoreći, postao kralj koji je vladao celim carstvom. Ti konfucijanci bi rekli da se objašnjenje kako je došlo do ove prividne protivrečnosti može naći proučavanjem ezoteričnih značenja koja navodno sadrže *Prolećni i jesenji anali*. Oni su pretpostavljali da ovi nisu hronika Konfucijeve domovine (kao što su zapravo bili), već značajno političko delo koje je Konfucije napisao da bi izrazio svoje etičke i političke ideje. Potom, u prvom veku pre naše ere, Konfucija su počeli da smatraju čak nečim višim od kralja. Po mnogim ljudima toga doba, on je bio živi bog među ljudima — božansko biće koje je znalo da će nakon njegovog vremena jednog dana doći dinastija Han (206. g. p. n. e. — 220) i koje je, stoga, u *Prolećnim i jesenjim analima* izložilo jedan politički ideal koji će biti dovoljno potpun da ga ljudi iz doma Han ostvare. Ova apoteoza bila je vrhunac Konfucijeve slave, a konfucijanstvo se sredinom vladavine dinastije Han moglo opravdano nazvati religijom.

Razdoblje glorifikacije, međutim, nije naročito dugo trajalo. Već počev od prvog veka naše ere, konfucijanci jednog racionalističnijeg tipa počinju da zadobijaju prevlast. Stoga u poznijim razdobljima Konfucije više nije smatran božanskim bićem, mada je njegov položaj najvećeg *Učitelja* ostao visok. Istina, pred sam kraj devetnaestog veka došlo je do kratkovečnog oživljavanja teorija da je Konfucije bio božanski određen da bude kralj. Međutim, ubrzo potom, sa stvaranjem kineske republike, njegov ugled je opadao, dok ga nisu sveli na manje od Najvećeg Učitelja, a danas bi većina Kineza kazala da je on bio prvenstveno učitelj, i nepobitno veliki učitelj, ali daleko od toga da bude jedini.

Međutim, već u svoje vreme Konfucije je bio priznat kao čovek veoma širokog znanja. Na primer, jedan od njegovih savremenika je rekao: »Vaistinu je velik Učitelj K'ung! Njegovo je znanje tako široko da se on ne može nazivati samo jednim imenom« (*Štivo*, IX, 2). Iz ranije navedenih citata možemo videti da je Konfucije sebe

smatrao naslednikom i nastavljачem drevne civilizacije, a da su ga takvim smatrali i neki njegovi savremenici. Svojim delom začinjanja prenošenjem, on je učinio da njegova škola iznova protumači civilizaciju doba koje mu je prethodilo. On je podržavao ono što je smatrao najboljim u starini i stvorio je moćnu tradiciju koja je poštovana sve do sasvim nedavnih godina kada se Kina, kao u vreme samog Konfucija, ponovo suočila sa ogromnim ekonomskim i društvenim promenama. Povrh toga, on je bio prvi kineski učitelj. Stoga, mada je istorijski govoreći bio samo jedan od učitelja, možda nije nerazumno što je u kasnijim razdobljima smatran najvećim Učiteljem.

V POGLAVLJE

MO CU, PRVI KONFUCIJEV PROTIVNIK

Sledeći veliki filosof nakon Konfucija bio je Mo Cu. Njegovo je prezime bilo Mo, a ime Ti (Ti). Pošto *Istorijski zapisi (Shih Chi)* ne govore odakle je bio, i zapravo nam skoro ništa ne kazuju o njegovom životu, postojala su različita mišljenja o njegovoj domovini. Izvesni učenjaci smatraju da je bio rodom iz Sunga (u onom što su danas istočni Honan i zapadni Šantung), a drugi da je bio iz Lua, iste države iz koje je Konfucije. Takođe su neizvesni tačni datumi njegovog rođenja i smrti, ali je verovatno živio između 479. i 381. g. p. n. e. Glavni izvor za izučavanje njegove misli jeste knjiga koja nosi njegovo ime, *Mo-tzu*, sadrži 53 poglavlja i predstavlja zbirku spisa njegovih sledbenika, kao i njegovih vlastitih.

Mo Cu je bio osnivač škole koja je kasnije, po njegovom imenu, bila poznata kao mocistička. U stara vremena njegova slava bila je ravna Konfucijevoj, a njegovo učenje ne manje uticajno. Kontrast između ova dva čoveka je zanimljiv. Konfucije je pokazivao saučesno razumevanje za tradicionalne institucije, rituale, muziku i književnost iz ranog razdoblja vladavine dinastije Ču i pokušao je da ih racionalizuje i opravda etikom; Mo Cu je, naprotiv, dovodio u pitanje njihovu vrednost i korisnost i pokušao je da ih zameni nečim jednostavnijim, ali, po njegovom mišljenju, korisnijim. Ukratko, Konfucije je racionalizovao i opravdavao drevnu civilizaciju, dok je Mo Cu bio njen kritičar. Konfucije je bio prefinjeni gospodin, a Mo Cu borbeni propovednik. Glavni cilj nje-

govog propovedanja bilo je suprotstavljanje i tradicionalnim institucijama, i načinima delanja, i teorijama Konfucija i konfucijanaca.

Društvena pozadina Mocističke škole

Tokom feudalnog razdoblja dinastije Ču, svi kraljevi, prinčevi i feudanci imali su svoje vojne stručnjake. Ovi su bili nasledni ratnici koji su predstavljali kičmu armija tog vremena. S raspadom feudalizma, koji se odigrao u kasnijem razdoblju vladavine dinastije Ču, ovi ratnici-stručnjaci su, međutim, izgubili svoje položaje i titule, rastrkali se širom zemlje i zarađivali za život nudeći svoje usluge svakome ko je sebi mogao priuštiti da ih uposli. Ljudi iz tog staleža bili su poznati kao *hsieh* ili *yu hsieh*, a oba naziva se mogu prevesti kao »vitezovi-lutalice«. *Istorijski zapisi* vele o tim vitezovima-lutalicama: »Njihove reči bile su uvek iskrene i pouzdane, a njihova dela vazda brza i odlučna. Uvek su ispunjavali obećano, i ne vodeći računa o sebi, jurnuli bi u pogibelji što drugima prete« (gl. 124). Takva je bila njihova profesionalna etika. Veliki deo Mo Cuovog učenja bio je proširenje te etike.

U istoriji Kine i *ju*, ili »litterati«, i *hsieh*, ili vitezovi lutalice, nastali su kao stručnjaci vezani za aristokratske kuće, a i sami su bili pripadnici viših staleža. Kasnije su *ju* nastavili uglavnom da dolaze iz višeg ili srednjeg staleža, ali su *hsieh*, naprotiv, češće regrutovani iz nižih staleža. U stara vremena društvene rasonode kao što su rituali i muzika bile su isključivo namenjene aristokratima; sa stanovišta običnog čoveka, one su stoga bile luksuz lišen ma kakve praktične upotrebljivosti. Mo Cu i mocisti su sa tog stanovišta kritikovali tradicionalne institucije i one koji su ih racionalizovali, Konfucija i konfucijance. Ta kritika, zajedno sa razradom i racionalizacijom profesionalne etike njihovog vlastitog društvenog staleža, staleža vitezova-lutalice, sačinjavala je jezgro mocističke filosofije.

Postoji obilje činjenica za zaključak da su Mo Cu i njegovi sledbenici potekli od vitezova-lutalica. Na osnovu knjige *Mo-tzu*, kao i drugih savremenih izvora, znamo da su mocisti sačinjavali strogo disciplinovanu organizaciju sposobnu za vojnu akciju. Vođa mocističke organizacije nosio je naziv *Chü Tzu*, »Veliki učitelj« i odlučivao je o životu i smrti članova grupe. Takođe nam vele da je Mo Cu bio prvi »Veliki učitelj« svoje grupe i da je bar jednom zaista poveo svoje sledbenike da se pripreme za vojnu odbranu Sunga, kad je toj državi zapretila naježda iz susedne države Č'u.

Priča o toj epizodi je zanimljiva. U knjizi *Mo-tzu* se veli da je poznati izumitelj mehaničkih naprava Kung-šu Pan (Kung-shu Pan), tada u službi države Č'u, bio dovršio konstrukciju novog oruđa za probijanje gradskih bedema. Država Č'u se pripremala da tim novim oruđem napadne Sung. Čuvši za to, Mo Cu otide u Č'u da ubedi njegovog vladara da se okane ratnih nauma. Tamo su on i Kung-šu Pan pred kraljem demonstrirali svoja oruđa za napad i odbranu. Mo Cu je prvo otpasao pojas i od njega načinio grad, upotrebljavajući štapić kao oruđe. Na to je Kung-šu Pan postavio devet raznih minijaturnih sprava za napad, ali ga je Mo Cu devet puta odbio. Konačno je Kung-šu Pan potrošio sve svoje sprave za napad, dok je Mo Cuova odbrana bila daleko od toga da bude iscrpljena. Tad reče Kung-šu Pan: »Znam kako bih te mogao poraziti, ali neću da kažem«. Na to Mo Cu odgovori: »Znam šta je to, ali ni ja neću da kažem.«

Kad ga je kralj upitao šta time misle, Mo Cu nastavi: »Kung-šu Pan se nosi misliti da me ubije. Međutim, moj učenik Č'in Ku-li (Ch'in Ku-li) i ostali, trista ljudi na broju, već su naoružani mojim odbrambenim oruđima i čekaju na bedemima Sunga napadače iz Č'ua. Mada mene možete ubiti, njih ne možete istrebiti.« Na ovo Kralj uzviknu: »Vrlo dobro! Onda da ne napadamo Sung« (gl. 50).

Ako je ova priča istinita, pružila bi dobar primer za sređivanje razmirica između dve zemlje u našem današnjem svetu. Ne bi bilo potrebno da se rat vodi na bojištu. Sve što bi bilo potrebno jeste da naučnici i inženjeri

dveju zemalja demonstriraju svoja laboratorijska oružja za napad i odbranu i ishod rata bi se odlučio bez borbe!

Bez obzira da li je priča istinita ili nije, ona ilustruje prirodu mocističke organizacije, koju potvrđuju i drugi izvori. Tako se u knjizi *Huai-nan-tzu*, delu iz drugog veka pre naše ere, veli da je »Mo Cuovih učenika bilo sto osamdeset na broju, a da je on svima mogao narediti da uđu u vatru ili hode po oštricama mačeva i da ih čak ni smrt ne bi naterala u bekstvo« (gl. 20). A u samoj knjizi *Mo-tzu* ne manje od devet poglavlja posvećeno je taktici vođenja defanzivnog rata i tehnikama građenja oružja za odbranu gradskih bedema. Sve to pokazuje da su mocisti, kako su prvobitno konstituisani, bili grupa ratnika.

Međutim, Mo Cu i njegovi sledbenici su se u dva pogleda razlikovali od običnih vitezova-lutalica. Prvo, ovi drugi su bili ljudi spremni da uđu u svaku borbu pod jedinim uslovom da za svoj trud budu plaćeni ili da im feudalci budu skloni. Mo Cu i njegovi sledbenici su, na protiv, bili žestoki protivnici agresivnog rata; stoga su pristajali da se bore samo u ratovima koji su bili strogo odbrambeni. Drugo, obični *hsieh* su se u potpunosti ograničavali na svoj kodeks profesionalne etike. Mo Cu je, međutim, razradio tu profesionalnu etiku i dao joj racionalističko opravdanje. Tako je Mo Cu, mada je njegova pozadina bila viteška, istovremeno postao osnivač jedne nove filofske škole.

Mo Cuova kritika konfucijanstva

Po Mo Cuu, »načela konfucijanaca na četiri načina upropašćavaju svet«: (1) Konfucijanci ne veruju u postojanje Boga ili duhova, »što ima za posledicu da su Bog i duhovi nezadovoljni«. (2) Konfucijanci nastoje na komplikovanim sahranama i trogodišnjoj žalosti nakon smrti roditelja, te se time traće bogatstvo i energija ljudi. (3) Konfucijanci pridaju važnost upražnjavanju muzike, što vodi istovetnom rezultatu. (4) Konfucijanci veruju u predodređenu sudbinu, prouzrokujući time da ljudi budu le-

nji i da se mire s tom sudbinom (*Mo-tzu*, gl. 48). U drugom poglavlju, pod naslovom »Antikonfucijanstvo«, u knjizi *Mo-tzu* se takođe veli: »Čak ni oni čiji je život dug ne mogu iscrpiti znanje potrebno za njina (konfucijanska) izučavanja. Čak ni ljudi mladalačke krepkosti ne mogu izvršiti sve ceremonijalne dužnosti. Čak ni oni koji su nakupili bogatstvo ne mogu sebi priuštiti muziku. Oni (konfucijanci) uveličavaju lepotu pokvarenih umetnosti i zavode svog vladara na stranputicu. Njihovo učenje ne može zadovoljiti potrebe vremena, niti njihovo znanje može vaspitati narod« (gl. 39).

Ove kritike otkrivaju različitu društvenu pozadinu konfucijanaca i mocista. Već pre Konfucija, osobe koje su bile obrazovanije i kultivisanije, napuštale su verovanje u postojanje ličnog boga i božanskih duhova. Svet iz nižih staleža je, međutim, kao i uvek u takvim stvarima, zaostajao za ovim usponom skepticizma, a Mo Cu je zastupao stanovište nižih staleža. To je smisao prve tačke njegove kritike konfucijanaca. Druga i treća tačka takođe polaze sa istog stanovišta. Međutim, četvrta tačka je, u stvari, bila irelevantna, jer konfucijanci, mada su često govorili o *Ming*-u (Sudbini, Zapovesti) nisu time podrazumevali predodređenu sudbinu koju napada Mo Cu. Na to je ukazano u prethodnom poglavlju, gde smo videli da je *Ming*, za konfucijance, značio nešto izvan ljudske kontrole. Ali postoje druge stvari čija kontrola ostaje u čovekovo moći ako hoće da se potruđi. Tek pošto je učinio sve što može sam da učini, čovek valja spokojno i pomireno da prihvati ono što potom dolazi kao neminovno. To su konfucijanci mislili kad su govorili o »spoznajni *Ming*-a«.

Sveobuhvatna ljubav

Mo Cu ne kritikuje središnju konfucijansku ideju *jen*-a (čovekoljublja) i *yi*-a (ispravnosti); u delu *Mo-tzu*, on, zapravo, često govori o ovim dvama svojstvima i o čoveku *jen*-a i čoveku *yi*-a. Međutim, ono što podrazu-

meva ovim izrazima, unekoliko se razlikuje od načina na koji su ih shvatili konfucijanci. Za Mo Cua *jen* i *yi* znače sveobuhvatnu ljubav, a čovek *jen*-a i čovek *yi*-a osobe su koje upražnjavaju tu sveobuhvatnu ljubav. Ovo je središnji koncept filosofije Mo Cua, a predstavlja logično proširenje profesionalne etike staleža vitezova-lutalica (*hsieh*) iz kojeg je Mo Cu ponikao. Ta etika je, naime, bila da unutar svoje grupe *hsieh* »podjednako uživaju i podjednako pate«. (To je bila uobičajena izreka vitezova iz kasnijih vremena.) Uzimajući kao osnovu ovaj grupni koncept, Mo Cu je pokušao da ga proširi, propovedajući učenje da svako u svetu valja da voli sve druge, podjednako i bez diskriminacije.

U knjizi *Mo-tzu* postoje tri poglavlja posvećena temi sveobuhvatne ljubavi. U njima Mo Cu najpre pravi razliku između onog što naziva načelima »diskriminacije« i »sveobuhvatnosti«. Čovek koji se pridržava načela diskriminacije veli: Besmisleno je da za prijatelje brinem koliko bih brinuo za sebe i da se za njihove roditelje staram kao što bih se starao za svoje. Posledica ovoga je da takav čovek ne čini bogzna šta za svoje prijatelje. Međutim, čovek koji se pridržava načela sveobuhvatnosti naprotiv kaže: Moram se za svoje prijatelje brinuti koliko i za sebe, a za njihove roditelje kao što bih se brinuo za svoje. Posledica je da on za svoje prijatelje čini sve što može. Pošto je načinio ovu razliku, Mo Cu postavlja pitanje: Koje je od ova dva načela ispravno?

Mo Cu potom primenjuje svoje »probe rasuđivanja« da bi odredio koje je načelo ispravno odnosno pogrešno. Po njemu, svako načelo mora se ispitati trima probama, i to: »njegova osnova, njegova proverljivost i njegova primenljivost«. Zdravo i ispravno načelo »treba da se zasniva na Volji Neba i duhova i na delima drevnih mudraca-kraljeva«. Onda ga »valja proveriti čulima sluha i vida običnih ljudi«. I, konačno, »treba ga primeniti, usvajanjem u vladanju, i posmatrati da li je blagotvorno po zemlju i narod« (*Mo-tzu*, gl. 35). Od ove tri probe, poslednja je najvažnija. »Blagotvornost po zemlju i narod« jeste merilo kojim Mo Cu određuje sve vrednosti.

To isto merilo je glavno merilo koje Mo Cu koristi da bi dokazao poželjnost sveobuhvatne ljubavi. U trećem od pomenuta tri poglavlja, koja sva nose naslov »Sveobuhvatna ljubav«, on umuje:

»Zadatak čovekoljubivog čoveka je da svetu pribavi blagodati, a otkloni nesreće. Koje su dakle najveće među svim sadašnjim nesrećama u svetu? Velim da su nesreće u svetu napadi velikih država na male, uznemiravanje, malih kuća od strane velikih, ugnjetavanje slabih od strane jakih, zlopotreba nekolicine od strane mnoštva, varanje naivnih od strane lukavih i preziranje poniženih od strane poštovanih... Kad počnemo da razmišljamo o uzrocima svih ovih nesreća — pitamo se kako su nastale? Jesu li proizašle iz ljubavi prema drugima i napora da se drugima učini dobro? Moramo odgovoriti da nije tako. Pre bismo rekli da su nastale iz mržnje prema drugima i povredivanja drugih. Ako klasifikujemo one koji u svetu mrze druge i nanose im povrede, da li ćemo ih nazvati 'diskriminatorskim' ili 'sveobuhvatnim'? Moramo reći da su 'diskriminatorski'. Nije li onda 'uzajamna diskriminacija' uzrok svih velikih nesreća u svetu? Stoga je načelo 'diskriminacije' pogrešno.

Ko god kritikuje druge, mora imati nešto čime će zameniti ono što kritikuje. Zato velim: 'Zamenite diskriminaciju sveobuhvatnošću'. Koji je razlog da sveobuhvatnost može zameniti diskriminaciju? Odgovor glasi: da kad svako poštuje države drugih kao što poštuje vlastitu, ko će napasti te druge države? Drugi će se poštovati kao što čovek poštuje sebe. Kad svako bude poštovao gradove drugih kao vlastiti, ko će osvojiti te druge gradove? Drugi će se poštovati kao što čovek sebe poštuje. Kad svako bude poštovao kuće drugih kao što poštuje svoju, ko će uznemiravati te druge kuće? Drugi će se poštovati kao što čovek sebe poštuje.

A sad, kad države i gradovi jedni druge ne napadaju i ne osvajaju i kad klanovi i pojedinci jedni druge ne uznemiravaju i ne nanose štetu, je li to za svet nesreća ili blagodat? Moramo reći da je to blagodat. Kad počnemo da razmatramo poreklo raznih blagodati, postavljamo pitanje

kako su nastale? Jesu li nastale iz mržnje prema drugima i nanošenja povreda drugima? Moramo reći da nije tako. Rekli bismo da su nastale iz ljubavi prema drugima i iz rada za njihovo dobro. Ako klasifikujemo one u svetu koji vole druge i rade za njihovo dobro, hoćemo li ih nazvati 'diskriminatorskim' ili 'sveobuhvatnim'? Moramo reći da su 'sveobuhvatni'. Zar nije onda ta 'uzajamna sveobuhvatnost' uzrok velikoj blagodati za svet? Stoga velim da je načelo 'sveobuhvatnosti' ispravno« (*Mo-tzu*, gl. 16).

Tako Mo Cu, upotrebljavajući utilitaristički argument, dokazuje da je načelo sveobuhvatne ljubavi apsolutno ispravno. Čovekoljubiv čovek, čiji je zadatak da pribavi svetu blagodati a otkloni nesreće, mora uspostaviti sveobuhvatnu ljubav kao merilo delanja i za sebe i za sve ostale u svetu. Kad svako u svetu postupa u skladu s ovim merilom, »tada će pažljive uši i oštre oči odgovoriti kako bi služile jedne drugima, udovi će biti ojačani da bi radili jedni za druge, a oni koji znaju ispravno načelo, neumorno će poučavati druge. Tako će stari i udovci imati podršku i hranu da dokončaju svoju starost, a mladi, slabi i siročad imaće mesto podrške u kome će moći da odrastu. Kad se kao merilo usvoji sveobuhvatna ljubav, onda su takve blagodati što iz toga slede« (*ibid.*). Ovo je dakle Mo Cuov idealni svet koji se može stvoriti jedino upražnjavanjem sveobuhvatne ljubavi.

Božja volja i postojanje duhova

Ostaje, međutim, jedno suštinsko pitanje: Kako ubediti ljude da ovako vole jedni druge? Može im se reći, kao što je gore rečeno, da je upražnjavanje sveobuhvatne ljubavi jedini način da se radi za dobro sveta i da je čovekoljubiv čovek svaki onaj koji upražnjava sveobuhvatnu ljubav. No ljudi mogu ipak pitati: Zašto bih ja lično delao za dobro sveta i zašto bih bio čovekoljubiv čovek? Čovek može onda dalje razlagati da, ako se radi za dobro sveta kao celine, to znači raditi i za dobro svakog pojedinca u svetu. Ili kao što kaže Mo Cu: »Onog koji

voli druge, moraju i drugi voleti. Onom koji čini dobro drugima, moraju i drugi činiti dobro. Onog ko mrzi druge, moraju i drugi mrzeti. Onom ko drugima nanosi povrede, moraju i drugi nanositi povrede» (*Mo-tzu*, gl. 17). Ljubav prema drugima je, tako, svojevrsno lično osiguranje ili investicija, koja se, kako bi rekli Amerikanci, »isplaćuje«. Većina ljudi je, međutim, odveć kratkoviđa da sagleda vrednost dugoročne investicije ove vrste, a ima nekoliko primera u kojima se takva investicija odista ne isplati.

Stoga Mo Cu, da bi naveo ljude da upražnjavaju načelo sveobuhvatne ljubavi, povrh prethodnih argumenata, uvodi izvestan broj religioznih i političkih sankcija. Tako u knjizi *Mo-tzu* postoje poglavlja o »Volji Neba, a takođe i poglavlja pod naslovom »Dokaz postojanja duhova«. U njima čitamo da Bog postoji, da voli ljudski rod i da je njegova volja da se svi ljudi uzajamno vole. On stalno nadzira delatnost ljudi, a naročito delatnosti vladara nad ljudima. On nesrećama kažnjava osobe koje ne poslušaju njegovu volju, a nagrađuje srećom one koji se povinjavaju. Osim Boga, postoje i brojni manji duhovi koji takođe nagrađuju ljude što upražnjavaju sveobuhvatnu ljubav a kažnjavaju one koji upražnjavaju »diskriminaciju«.

S tim u vezi postoji jedna zanimljiva priča o Mo Cuu: »Kad se Mo Cu jednom razboleo, dođe mu Tije Pi (Tieh Pi) i upita: 'Gospodaru, vi tvrdite da su duhovi razumni i da kontrolišu nesreće i blagodati. Nagrađuju dobre i kažnjavaju zle. A vi ste mudrac. Kako onda možete biti bolesni? Da li vaše učenje nije sasvim tačno ili duhovi ipak nisu razumni?' Mo Cu odgovori: 'Iako sam ja bolestan, zašto bi duhovi bili nerazumni? Ima mnogo načina na koje čovek može da navuče bolesti. Neke se dobijaju od hladnoće ili vrućine, neke od umora. Ako postoji sto vrata a samo su jedna zatvorena, zar nema puta kojim razbojnici mogu da uđu?'« (*Mo-tzu*, gl. 48). Savremenom logičkom terminologijom Mo Cu bi rekao da je kazna duhova dovoljan, ali ne i nužan, razlog za čovekovu bolest.

Jedna prividna nedoslednost

Sada je trenutak da se istakne da su, izgleda, i mocisti i konfucijanci nedosledni u svom stavu prema postojanju duhova i obavljanju rituala vezanih za duhove. Svakako, izgleda nedosledno od mocista što su verovali u postojanje duhova, a istovremeno se suprotstavljali složenim ritualima izvođenim prilikom sahrana i prinošenju žrtava precima. Takođe izgleda nedosledno da su konfucijanci isticali značaj ovih pogrebnih i žrtvenih rituala, a ipak nisu verovali u postojanje duhova. Sa svoje strane, mocisti su bili sasvim spremni da ukažu na ovu prividnu nedoslednost kad se radi o konfucijancima. Tako u knjizi *Mo-tzu* čitamo: »Kung-meng Cu (Kung-meng Tzu, konfucijanac) reče: 'Duhovi ne postoje'. I opet je kazao: 'Viši čovek valja da nauči žrtvene rituale'. Mo Cu je rekao: 'Držati da duhovi ne postoje, a ipak učiti žrtvene ceremonije isto je kao da se uče ceremonije gostoprimstva kad gostiju nema, ili da se bacaju mreže kad nema ribe'« (gl. 48).

No prividne nedoslednosti konfucijanaca i mocista su nestvarne. Po prvima, razlog za izvođenje žrtvenih rituala više nije verovanje da duhovi odista postoje, mada nema sumnje da je to bio prvobitni razlog. Taj čin preproističe iz osećanja poštovanja prema preminulim precima što ga ima čovek koji žrtvu prinosi. Zato je značenje ceremonija poetsko, a ne religiozno. Ovu teoriju su kasnije podrobno razvili Hsin Cu i njegova konfucijanska škola, kao što ćemo videti u trinaestom poglavlju ove knjige. Otud uopšte ne postoji stvarna nedoslednost.

Isto tako u mocističkom stanovištu nema stvarne nedoslednosti, jer je Mo Cuovo dokazivanje postojanja duhova obavljeno pre svega da bi mogao uvesti religioznu sankciju za svoje učenje o sveobuhvatnoj ljubavi, a ne iz ikakvog stvarnog zanimanja za natprirodno. Tako u svom poglavlju o »Dokazu postojanja duhova«, on postojeću zbrku u svetu pripisuje »sumnji /među ljudima/ u pogledu postojanja duhova i tome što ne uspevaju da shvate da ovi mogu nagraditi dobre a kazniti zle«. On

potom pita: »Kad bi se moglo postići da svi ljudi na svetu poveruju da duhovi mogu da nagrade dobre, a kazne zle, da li bi onda svetom vladao kaos?» (gl. 31). Tako njegovo učenje o Božjoj volji i postojanju duhova služi samo da navede ljude da veruju kako će biti nagrađeni ako upražnjavaju sveobuhvatnu ljubav, a kažnjeni ako to ne čine. Takvo verovanje među ljudima bilo je korisno, zato ga je Mo Cu želeo. »Štedljivo trošenje« prilikom pogrebnih i žrtvenih službi takođe je bilo korisno, zato je Mo Cu želeo i njega. Sa njegovog ultrautilitarističkog stanovišta nema nedoslednosti u tome što se žele obe stvari, jer su obe korisne.

Poreklo države

Da bi ljudi upražnjavali sveobuhvatnu ljubav, nužne su, pored religioznih, i političke sankcije. U knjizi *Mo-tzu* postoje tri poglavlja pod naslovom »Slaganje sa starijim«, u kojima Mo Cu izlaže svoju teoriju porekla države. Prema toj teoriji, vlast vladara države potiče iz dva izvora: volje naroda i Božje volje. Povrh toga, glavni zadatak vladara jeste da nadzire delatnosti naroda, nagrađujući one koji upražnjavaju sveobuhvatnu ljubav, a kažnjavajući one koji to ne čine. Da bi to uspešno obavljao, njegova vlast mora biti apsolutna. Na ovom mestu možemo zapitati: Zašto bi se ljudi dobrovoljno opredelili da nad sobom imaju takvu apsolutnu vlast?

Za Mo Cua odgovor je da ljudi prihvataju takvu vlast ne zato što je više vole, već zato što nemaju drugog izbora. Po njemu, ljudi su pre stvaranja organizovane države živeli u onom što je Tomas Hobs (Thomas Hobbes) nazvao »prirodnim stanjem«. U tom ranom vremenu, »svako je imao svoje merilo za pravo i krivo. Gde je bio jedan čovek, postojalo je jedno merilo. Gde su bila dva, postojala su dva merila. Gde je bilo deset ljudi, postojalo je deset merila. Što je bilo više ljudi, bilo je više merila. Svaki čovek je smatrao da je u pravu, a da ostali greše«. »Svet je bio u velikom neredu, a ljudi

podobni pticama i zverinju. Oni su shvatili da svi neredi u svetu proističu iz činjenice što nema političkog vladara. Stoga su odabrali najvrljijeg i najsposobnijeg čoveka u svetu i postavili ga za Sina Neba« (*Mo-tzu*, gl. 11). Tako je vladara države prvobitno uspostavila volja ljudi kako bi se izbacili od anarhije.

U drugom poglavlju, koje nosi isti naslov, Mo Cu kaže: »Kada su u drevna vremena Bog i duhovi uspostavili državu i gradove i postavili vladare, nisu to uradili da bi njihov položaj učinili visokim ili njihove koristi znatnim... Već da pribave blagodati ljudima i otklone njihove nesreće, da obogate siromašne i umnože malobrojne i da opasnost zamene bezbednošću, a zbrku redom« (gl. 12). Po ovoj tvrdnji, dakle, država i njen vladar uspostavljeni su Božjom voljom.

Bez obzira na koji je način zadobio moć, vladar, pošto je uspostavljen, prema Mo Cuu, izdaje naredbu ljudima u svetu, kojom veli: »Čuvši za dobro ili zlo, svak će to preneti svome starijem. Ono što stariji smatra ispravnim, svi će smatrati ispravnim. Ono što stariji smatra pogrešnim, svi će smatrati pogrešnim« (gl. 11). Ovo je Mo Cua navelo da sroči sledeću izreku: »Uvek se slaži sa starijim, nikad ne sledi potčinjenog« (*ibid.*).

Tako, razlaže Mo Cu, država mora biti totalitarna, a vlast njenog vladara apsolutna. To je neizbežan zaključak na osnovu njegove teorije o poreklu države. Jer država je stvorena upravo zato da se okonča nered koji je postojao zbog pobrkanih merila pravog i krivog. Stoga je, da citiramo Mo Cua, osnovna funkcija države »da objedini merila«. Unutar države može postojati samo jedno merilo, a to mora biti ono koje utvrđuje sama država. Nikakva druga merila ne mogu se trpeti, jer kad bi postojala, ljudi bi se brzo vratili u »prirodno stanje«, u kojem ne može biti ničeg osim nereda i haosa. U ovoj političkoj teoriji možemo uočiti Mo Cuovo razvijanje profesionalne etike vitezova-lutalica, sa njenim naglašavanjem grupne poslušnosti i discipline. Ona, nema sumnje, odražava i nemirne političke uslove Mo Cuovog vremena, koji su mnoge ljude naveli da blagonaklono gledaju na centralizovanu vlast, pa makar bila autokratska.

Može dakle postojati samo jedno merilo ispravnog i neispravnog. Ispravno je, po Mo Cua, upražnjavanje »uzajamne sveobuhvatnosti«, a neispravno upražnjavanje »uzajamne diskriminacije«. Pozivanjem na ovu političku sankciju, uz religioznu, Mo Cu se nadao da će navesti sve ljude sveta da upražnjavaju njegovo načelo sveobuhvatne ljubavi.

Takvo je bilo učenje Mo Cua, a svi onovremeni izvori jednoglasno izveštavaju da je svojim postupcima bio njegovo istinsko oличење.

VI POGLAVLJE

PRVA FAZA TAOIZMA: JANG ČU

U *Konfucijanskom štivu* nam se veli da je Konfucije, putujući iz države u državu, sretao mnoge ljude koje je nazivao *yin che*, »oni koji se skrivaju« i opisao ih kao »osobe koje su pobile iz sveta« (XIV, 39). Ovi osamljenici su ismevali Konfucija zbog njegovih, po njima uzaludnih napora da spase svet. Jedan od njih opisao ga je kao »čovaka koji zna da ne može uspeti, a ipak to i dalje pokušava« (XIV, 41). Cu Lu (Tzu Lu), Konfucijev učenik, ovako je odgovorio na te napade: »Nije ispravno odbijati zvaničnu službu. Ako se ne odbacuju odredbe odnosa između starih i mladih u porodičnom životu, kako ćete onda odbaciti dužnost što postoji između vladara i podanika? U svojoj želji da očuvate ličnu čistotu, vi podrivate veliki društveni odnos (odnos između vladara i podanika)« (*ibid.*, XVIII 7).

Prvi taoisti i osamljenici

Osamljenici su, dakle, bili individualisti koji su »želeli da očuvaju ličnu čistotu«. Oni su, u izvesnom smislu, takođe bili defetisti koji su smatrali da je svet toliko rdav da se za njega ništa ne može učiniti. *Štivo* izveštava da je jedan od njih rekao: »Svet je nadošla bujica, postoji li iko ko to može promeniti?« (XVIII, 6). Taoisti su, verovatno, prvobitno postajali od ljudi ovog kova, čija je većina živela daleko od drugih ljudi, u svetu prirode.

Taoisti, međutim, nisu bili obični osamljenici koji su »pobegli iz sveta«, želeći da »očuvaju ličnu čistotu« i koji, osamivši se, nisu uopšte pokušavali da ideološki opravdaju svoje ponašanje. Naprotiv, bili su to ljudi koji su, povukavši se u osamu, pokušali da razviju misaoni sistem koji bi dao smisao njihovom postupku. Jang Ču (Yang Chu) je, izgleda, među njima bio najraniji istaknuti pobornik toga.

Datumi rođenja i smrti Jang Čua nisu jasni, ali je morao živeti između razdoblja Mo Cua (c. 479— c. 381. g. p. n. e.) i Mencija (c. 371— c. 289. g. p. n. e.). Na to ukazuje činjenica da je, mada ga Mo Cu ne pominje, do Mencijevog vremena već bio postao uticajan koliko i mocisti. Da navedemo samog Mencija: »Reči Jang Čua i Mo Tija ispunjavaju svet« (*Mencijeva dela*, IIIb, 9). U taoističkom delu poznatom pod naslovom *Lieh-tzu* postoji poglavlje »Jang Ču«, koje, po tradicionalnom shvatanju, predstavlja filosofiju Jang Čua.* Međutim, savremena nauka je u velikoj meri osporavala autentičnost *Lieh-tzu*, a shvatanje izraženo u najvećem delu poglavlja »Jang Ču« nije u saglasnosti sa idejama Jang Čua kako o njima izveštavaju drugi rani pouzdani izvori. Tu se izlažu načela krajnjeg hedonizma (otud Forkov naslov *Jang Čuov vrt uživanja*), dok ni u jednom drugom ranom spisu ne nalazimo da se Jang Ču optužuje kao hedonist. Stvarne ideje Jang Čua se, na žalost, nigde ne opisuju naročito konsektivno, već se moraju izvesti iz pominjanja rasutih u izvesnom broju dela drugih pisaca.

Osnovne ideje Jang Čua

U *Mencijevim delima* se veli: »Načelo Jang Čua jeste: 'Svak za sebe'. Makar mogao dobiti čitav svet time što će iščupati jednu jedinu vlas, on to ne bi učinio« (VIIa, 26). U *Lü-shih Ch'un-ch'iu* (iz trećeg stoleća pre naše ere) veli se: »Jang Šeng je cenio vlastito ja« (XVII,

* Vidi: Anton Forke: *Yang Chu's Garden of Pleasure* i James Legge: *The Chinese Classics*, tom II, *Prolegomena*, str. 92—9.

7). U knjizi *Han-fei-tzu* (takode iz trećeg veka) kaže se: »Postoji čovek čija je politika da ne ulazi u grad koji je u opasnosti, niti da ostaje u vojsci. Čak ni za veliku dobit — čitav svet — on ne bi trampio jednu dlaku sa svoga gnjata... To je čovek koji prezire stvari a cení život« (gl. 50). A *Huai-nan-tzu* (iz drugog veka pre naše ere) kaže: »Čuvati svoj život i održavati ono što je u njemu istinsko, ne dozvoljavajući stvarima da čoveka upetljaju: to je postavio Jang Ču« (gl. 13).

Skorašnji izučavaoci su dokazali da je Jang Šeng iz *Lü-shih Ch'un-ch'iu* Jang Ču, dok čovek koji »za veliku dobit — čitav svet — ne bi trampio jednu dlaku sa svoga gnjata« takode mora biti Jang Ču ili jedan od njegovih sledbenika, jer se ne zna da je neki drugi čovek tog vremena zastupao takvo načelo. Spajajući ove izvore, možemo zaključiti da su dve osnovne ideje Jang Čua bile: »Svak za sebe« i »preziranje stvari a cenjenje života«. Takve ideje su sušta suprotnost idejama Mo Cua, koji je zastupao načelo sveobuhvatne ljubavi.

Tvrdnja Han Feja da se Jang Ču ne bi odrekao jedne dlake sa svoga gnjata čak i kad bi *dobio* ceo svet, unekoliko se razlikuje od onoga što veli Mencije, to jest da Jang Ču ne bi žrtvovao ni jednu dlaku čak ni za dobro celog sveta. Međutim, obe tvrdnje su u saglasnosti sa osnovnim idejama Jang Čua. Ova druga je u skladu sa njegovom doktrinom »svak za sebe«; prva sa doktrinom »preziranja stvari i cenjenja života«. Može se reći da su to samo dve strane jedne teorije.

Primeri za Jang Čuove ideje

U taoističkoj literaturi mogu se naći primeri za oba pomenuta aspekta Jang Čuove ideologije. U prvom poglavlju knjige *Chuang-tzu* postoji priča o susretu legendarnog mudraca-vladara Jaoa i pustinjaka po imenu Hsi Ju (Hsü Yu). Jaou je bilo stalo da upravljanje svetom prepusti Hsi Juu, ali je ovaj to odbio rekavši: »Ti upravljaš svetom i u njemu već vlada mir. Pretpostavi da ja zauzmem tvoje mesto, da li bih to učinio zbog ti-

tule? Titula je samo senka stvarnog dobitka. Da li bih to učinio zarad stvarnog dobitka? Senica što u gorostasnoj šumi gradi gnezdo zauzima tek jednu grančicu. Tapir, utoljavajući žeđ u reci, pije samo koliko da popuni trbuh. Vratiti se i budi miran. Meni svet nije potreban.« To je bio pustinjač koji nije hteo da uzme svet čak ni kad bi mu ga davali badava. Izvesno je, onda, da ga ne bi trampio ni za jednu dlaku sa svog gnjata. To ilustruje Han Fej Cuov opis Jang Čua.

U gore pomenutom poglavlju pod naslovom »Jang Ču« u knjizi *Lieh-tzu* postoji druga priča koja glasi: »Č'in Cu upita Jang Čua: 'Kad bi iščupavši jednu jedinu dlaku sa svojeg tela mogao da spaseš ceo svet, bi li to učinio?' Jang Ču odgovori: 'Ceo svet se jamačno ne može spasti jednom dlakom.' Č'in Cu reče: 'Ali pretpostavljajući da je moguće, bi li to učinio?' Jang Ču nije ništa odgovorio. Č'in Cu onda izađe i ovo ispriča Meng-sun Jangu. Ovaj odgovori: 'Ti ne shvataš Učiteljev duh. Objasniću ti. Pretpostavljajući da bi dobio deset hiljada zlatnika ako otkineš komadić svoje kože, bi li to učinio?' Č'in Cu reče: 'Bih'. Meng-sun Jang nastavi: 'Pretpostavljajući da bi, ako odsečeš jedan od svojih udova, dobio celo kraljevstvo, bili to učinio?' Č'in Cu je neko vreme ćutao. Onda reče Meng-sun Jang: 'U poređenju s kožom, dlaka je beznačajna. U poređenju s udom, komadić kože je beznačajan. Ali mnogobrojne dlake važne su zajedno koliko komad kože. Mnogi komadi kože važni su zajedno koliko ud. Dlaka je jedan od deset hiljada delova tela. Kako to možeš da prenebregneš?' Ovo je ilustracija drugog aspekta teorije Jang Čua.

U istom poglavlju knjige *Lieh-tzu* zabeleženo je da je Jang Ču rekao: »Čak da su mogli povredivši jednu vlas da postignu dobro za svet, ljudi iz drevnih vremena ne bi to učinili. Da im je svet ponuđen u isključivo vlasništvo, oni ga ne bi uzeli. Kad bi svako odbio da iščupa makar i jednu dlaku i kad bi svako odbio da primi svet kao dobitak, svet bi bio u savršenom redu.« Ne možemo biti sigurni da je ovo odista izreka Jang Čua, ali vrlo dobro sažima dva aspekta njegove teorije i političku filosofiju prvih taoista.

*Izraz Jang Čuovih ideja u knjigama
Lao-tzu i Chuang-tzu*

Održi glavnih ideja Jang Čua mogu se naći u delovima knjige *Lao-tzu* i izvesnim poglavljima dela *Chuang-tzu* i *Lü-shih Sh'in-ch'iu*. U ovom drugom delu postoji poglavlje pod naslovom »Značaj svoga ja«, u kome se kaže: »Naš život naš je vlastiti posed a blagodati od njega veoma su velike. U pogledu njegova dostojanstva, čak se ni počast carevanja ne može uporediti. Po značaju, čak se ni bogatstvo posedovanja sveta ne bi za nj zamienilo. U pogledu njegove sigurnosti, kad bismo ga izgubili, makar samo za jedno jutro, nikad ga ne bismo mogli povratiti. To su tri stvari na koje paze oni koji shvataju« (I, 3). Ovaj odlomak objašnjava zašto čovek valja da prezire stvari i ceni život. Čak i izgubljeno carstvo se može jednog dana ponovo zadobiti, ali kad čovek jednom umre, više nikad neće ponovo oživeti.

Lao-tzu sadrži odlomke koji izražavaju istu ideju. Na primer: »Onome koji u svojem ophođenju više ceni svoje telo no svet, može se dati svet. Onome koji svojim ophođenjem pokazuje da više voli sebe no svet, može se poveriti svet« (gl. 13). Ili: »Šta je dragocenije: ime ili osoba? Šta je važnije: ličnost ili bogatstvo?« (gl. 44). Tu se ponovo javlja ideja preziranja stvari i cenjenja života.

U trećem poglavlju knjige *Chuang-tzu*, pod naslovom »Osnovi kultivisanja života«, čitamo: »Kad učinite štogod dobro, čuvajte se reputacije: kad učinite nešto zlo, čuvajte se kazne. Sledite srednji put i uzmite to za svoje stalno načelo. Onda ćete moći da očuvate svoju ličnost, hranite roditelje i ispunite svoj prirodni životni vek.« I ovde se sledi misaona linija Jang Čua, a prema prvim taoistima, to je najbolji način da čovek sačuva svoj život od zala što dolaze iz ljudskog sveta. Ako je čovekovo ponašanje tako loše da ga društvo kažnjava, to očito nije način na koji će ovaj očuvati život. Ali ako je čovek toliko dobar u svom ponašanju da stekne odličnu reputaciju, ni to nije način da očuva život. Drugo

poglavlje knjige *Chuang-tzu* nam veli: »Drveće u gori vlastiti je neprijatelj, a razigrani plamen uzrok svojeg gašenja. Cimet je jestiv, zato se poseca cimetovo drvo. *Ch'i*-ulje je korisno, zato se zacepljuje *ch'i* drvo« (gl. 4). Čovek na glasu zbog sposobnosti i korisnosti doživljava sudbinu cimetovog i *ch'i* drveta.

Tako u knjizi *Chuang-tzu* nalazimo delove u kojima se izražava divljenje korisnosti beskorisnog. U upravo navedenom poglavlju postoji opis svetog hrasta, koji je, pošto je njegovo drvo bilo neupotrebljivo, bio pošteden sekire i koji je nekom čoveku rekao u snu: »Dugo vremena učio sam da budem beskoristan. Bilo je nekoliko prilika u kojima sam skoro uništen, ali sam sad uspeo da budem beskoristan, što mi je od najveće koristi. Da sam koristan, kako bih mogao postati tako gorostasani?« Zatim se veli da »svet poznaje samo korisnost korisnog, ali ne poznaje korisnost beskorisnog« (gl. 4). Biti beskoristan jeste način da se sačuva život. Čovek vešt u očuvanju života ne sme da čini mnogo zla, ali ni mnogo dobra. Mora živeti na sredokračiću između dobra i zla. Pokušava da bude beskoristan, što se, na kraju, pokazuje za nj najkorisnijim.

Razvoj taoizma

U ovom poglavlju smo videli prvu fazu razvoja rane taoističke filosofije. Sve u svemu, postojale su tri glavne faze. Ideje pripisivane Jang Čuu predstavljaju prvu. Ideje izražene u većem delu knjige *Lao-tzu* predstavljaju drugu fazu. A one izražene u većem delu knjige *Chuang-tzu* predstavljaju treću i poslednju. Kažem — u većem delu knjiga *Lao-tzu* i *Chuang-tzu*, jer se u prvoj mogu takođe naći ideje koje predstavljaju prvu i treću fazu, a u knjizi *Chuang-tzu* ideje prve i druge faze. Ove dve knjige, poput mnogih drugih knjiga drevne Kine, zapravo su zbirke taoističkih spisa i izreka koje su razne ličnosti sastavile u razna vremena, a ne jedinstveno delo jedne osobe.

Polazna tačka taoističke filosofije jeste očuvanje života i izbegavanje povrede. Jang Čuova metoda da se to postigne jeste »bežanje«. To je metoda običnog osamljenika koji beži iz društva i krije se u planinama i šumama. Čineći to, on misli da može izbeći zla ljudskog sveta. Međutim, stvari su u ljudskom svetu toliko složene, da bez obzira koliko se čovek dobro skrio, još uvek ima zala koja ne može izbeći. Stoga postoje vremena kad metoda »bežanja« ne vredi.

Ideje izražene u većem delu knjige *Lao-tzu* predstavljaju pokušaj otkrivanja zakona na kojima se zasnivaju promene stvari u svetu. Stvari se menjaju, ali zakoni na kojima se zasnivaju promene ostaju nepromenljivi. Ako čovek razume te zakone i svoje činove podešava u skladu sa njima, onda može sve da okrene u svoju korist. To je druga faza u razvoju taoizma.

Međutim, čak i tako nema apsolutnog jemstva. Pri promenama stvari, i u prirodnom i u čovekovom svetu, uvek postoje nevidljivi sačinioči. Tako, uprkos svoj opreznosti, ostaje mogućnost da čovek pretrpi povredu. Zato knjiga *Lao-tzu*, sa još većom pronicljivošću, veli: »Razlog moje goleme nevolje je to što imam telo. Kad ne bi bilo tela, kakva bi nevolja mogla postojati?« (gl. 13). Ove reči, znak većeg razumevanja, razvijene su u velikom delu knjige *Chuang-tzu*, gde se javljaju koncepti izjednačavanja života sa smrću i istovetnosti čovekovog ja sa drugima. To znači sagledati život i smrt, sebe i druge sa jednog višeg stanovišta. Sagledavajući stvari sa ovog višeg stanovišta, čovek može da prevaziđe postojeći svet. To je, takođe, jedan oblik »bežanja«, međutim, ne iz društva u planine i šume, već pre iz ovog u drugi svet. To je treća i poslednja faza razvoja taoizma drevnih vremena.

Sve ove razvoje ilustruje jedna priča pod naslovom »Drvo u planini«, koju nalazimo u dvadesetom poglavlju knjige *Chuang-tzu*. Priča glasi:

»Čuang Ce je putovao planinama i ugledao visoko drvo dobro pokriveno lišćem. Kraj njega stajao je drvo-seča, ali ga nije posekao. Čuang Ce ga upita za razlog,

a ovaj odgovori: 'Neupotrebljivo je.' Čuang Ce onda reče: 'Zahvaljujući tome što ne poseduje nikakva izuzetna svojstva, ovo drvo uspeva da ispuni svoj prirodni životni vek.'

Kad je učitelj (Čuang Ce) napustio planine, zaustavio se u kući jednog prijatelja. Prijatelj se obradova i naredi sluzi da zakolje i skuva gusku. Sluga upita: 'Jedna od gusaka ume da gače, a druga ne ume. Koju da zakoljem?' Učitelj reče: 'Zakolji onu koja ne ume da gače.' Sutradan, jedan učenik postavi Čuang Ceu pitanje: 'Juče je drvo u planini, blagodareći neposedovanju izuzetnih svojstava, uspeo da ispuni svoj životni vek. A sad je guska našeg domaćina, zato što nije posedovala izuzetno svojstvo, morala da umre. Kakav će biti vaš stav?'

Čuang Ce se nasmeja i reče: 'Moj stav će biti između posedovanja i neposedovanja izuzetnih svojstava. No taj stav samo izgleda ispravan, a zapravo nije. Stoga oni koji upražnjavaju ovu metodu, nisu kadri da se sasvim oslobode nevolja. Ako čovek luta sa *Tao*-om i *Te*-om (put i njegova spiritualna moć), biće drukčije.'

Zatim je Čuang Ce nastavio rečima da je onaj koji se povezuje sa *Tao*-om i *Te*-om, »sa praroditeljem stvari, koristi stvari kao stvari, ali ga ne koriste stvari kao stvari. Kada je tako, šta bi ga onda moglo uznemiriti!«

Prvi deo ove priče ilustruje teoriju očuvanja života kako ju je upražnjavao Jang Ču, dok drugi deo izlaže teoriju Čuang Cea. »Posedovanje izuzetnog svojstva« odgovara činjenju dobrih dela, pomenutom u prethodnom citatu iz trećeg poglavlja knjige *Chuang-tzu*. »Neposedovanje izuzetnog svojstva« odgovara činjenju zla iz istog navoda. A položaj između ove dve krajnosti odgovara srednjem putu naznačenom u tom navodu. Međutim, ako čovek ne može da sagleda stvari sa višeg stanovišta, nijedna od ovih metoda ne može ga sa sigurnošću zaštititi od opasnosti i povrede. Sagledati stvari sa višeg stanovišta, međutim, znači ukinuti svoje ja. Možemo reći da su prvi taoisti bili sebični. No, u njihovom potonjem razvoju ta sebičnost se preokrenula i sama sebe uništila.

VII POGLAVLJE

IDEALISTIČKO KRILO
KONFUCIJANSTVA: MENCIIJE

Po *Istorijskim zapisima* (gl. 74), Mencije (371?—289? g. p. n. e.) bio je rodom iz države Cu, u sadašnjem južnom delu provincije Šantung u istočnoj Kini. U vezi je sa Konfucijem preko svojih studija kod jednog učenika Cu-sua, koji je bio Konfucijev unuk. U to vreme kraljevi Čija, jedne veće države, takođe u današnjem Šantungu, bili su veliki poštovaoci znanosti. Blizu zapadne kapije svoje prestonice, kapije poznate pod nazivom Či, uspostavili su znanstveni centar koji su nazvali *Chi-hsia*, to jest »podno Čija«. Svi učenjaci koji su onde živeli »smatrani su visokim dostojanstvenicima, a odavana im je čast i ugadano im je na taj način što su za njih na glavnom drumu podizane velike kuće. Ovo je trebalo da pokaže svim gostima feudalaca da država Či može da privuče najuglednije učenjake sveta« (*ibid.*).

Mencije je izvesno vreme bio jedan od tih uglednih učenjaka, ali je putovao i po drugim državama, uzalud pokušavajući da njihovim vladarima izloži svoje ideje. Kako nam kažu *Istorijski zapisi*, konačno se povukao i sa svojim učenicima sastavio *Mencijeva dela* u sedam knjiga. Ovo delo beleži razgovore Mencija i feudalnih vladara njegovog doba i njega i njegovih učenika, a u kasnija vremena mu je odmeta počast svrstavanjem u slavne »Četiri knjige«, koje su proteklih hiljadu godina predstavljale temelj konfucijanskog vaspitanja.

Mencije predstavlja idealističko krilo konfucijanstva, a nešto pozniji Hsin Cu — realističko krilo. Kako budemo išli dalje, razjasniće se smisao ove tvrdnje.

Dobrota ljudske prirode

Videli smo da je Konfucije veoma mnogo govorio o *jen*-u (čovekoljubivosti) i pravio oštru razliku između *yi* (ispravnosti) i *li* (čara). Svaki čovek valja, bez pomisli na ličnu korist, bezuslovno da čini ono što treba da čini i bude ono što treba da bude. Drugim rečima, on valja da »se proširi tako da u sebe uključi druge«, što je, u suštini, upražnjavanje *jen*-a. Mada je zastupao ova učenja, Konfucije je propustio da objasni *zašto* čovek treba da postupa na ovaj način. Mencije je, međutim, pokušao da pruži odgovor na ovo pitanje i tako je razvio teoriju po kojoj je i najproslavljeniji: teoriju prvobitne dobrote ljudske prirode.

Da li je ljudska priroda dobra ili rdava — to će reći, kakva je tačno priroda ljudske prirode — bio je jedan od najspornijih problema u kineskoj filosofiji. Prema Menciju, u njegovo doba su pored njegove postojale još tri teorije o ovom predmetu. Prva je glasila da ljudska priroda nije ni dobra ni zla. Druga — da ljudska priroda može biti ili dobra ili rdava (što, izgleda, znači da u čovekovoј prirodi postoje i dobri i rdavi elementi), a po trećoj, priroda izvesnih ljudi je dobra a drugih loša (*Mencijeva dela*, VIa, 3—6). Prvu od ovih teorija je zastupao Kao Cu (Kao Tzu), filosof koji je bio Mencijev savremenik. Iz dugih rasprava između njega i Mencija, sačuvanih u *Mencijevim delima*, o ovoj teoriji znamo više no o ostalima.

Kad Mencije tvrdi da je ljudska priroda dobra, on time ne misli da se svaki čovek rađa kao Konfucije, što će reći mudrac. Njegova teorija poseduje izvesnu sličnost sa jednim vidom druge ranije pomenute teorije: da u čovekovoј prirodi postoje dobri elementi. On, dakako, priznaje da postoje i drugi elementi koji po sebi nisu ni dobri ni rdavi, ali koji, ukoliko se dolično ne obuzdavaju, mogu voditi zlu. Međutim, po Menciju, to su elementi koje čovek deli sa drugim živim stvorovima. Oni predstavljaju »životinjsku« stranu čovekovog života, te ih, strogo govoreći, ne treba smatrati delom »ljudske« prirode.

Da bi podupro svoju teoriju, Mencije izlaže brojne argumente, a među njima i sledeći: »Svi ljudi imaju duh koji ne podnosi (da gleda) patnje drugih... I ako sad ljudi odjednom ugledaju dete koje tek što nije palo u bunar, oni će, bez izuzetka, iskusiti osećaj uznemirenosti i mučnine... Iz ovog slučaja možemo uočiti da onaj kome nedostaje osećaj saučešća nije čovek; da onaj kome nedostaje osećaj stida i gađenja nije čovek; da onaj kome nedostaje osećaj skromnosti i popustljivosti nije čovek i da onaj kome nedostaje osećaj za pravo i krivo nije čovek. Osećaj saučešća je začetak čovekoljublja. Osećaj stida i gađenja začetak je ispravnosti. Osećaj skromnosti i popustljivosti začetak je pristojnosti. Osećaj za pravo i krivo začetak je mudrosti. Čovek poseduje ova četiri začetka baš kao što poseduje četiri uda... Pošto svi ljudi u sebi nose ova četiri začetka, neka znaju da ih potpuno razviju i upotpune. Rezultat će biti podoban vatri što počinje da gori ili vrelu koje je počelo da nalazi slobodan tok. Pustite ih da se potpuno razviju i biće dovoljni da zaštite sve unutar četiri mora. Ako im se taj razvoj uskrati, neće biti dovoljni čak ni da služe čovekove vlastite roditelje« (*Mencijeva dela*, IIa, 6).

Prvobitna priroda svih ljudi poseduje ova »četiri začetka« koja, ako se u potpunosti razviju, postaju »četiri stalne vrline« što ih konfucijanstvo toliko naglašava. Ukoliko nisu ometene spoljnim uslovima, ove vrline se prirodno razvijaju iznutra, baš kao što drvo samo od sebe raste iz semena, ili cvet iz pupoljka. Ovo je osnova Mencijevog spora sa Kao Cuom, po kome ljudska priroda po sebi nije ni dobra ni zla i za koga je, otud, moral nešto veštački dodato spolja.

Preostaje drugo pitanje, koje glasi: zašto bi čovek dozvolio slobodan razvoj svoja »četiri začetka«, umesto onome što bismo mogli nazvati njegovim nižim nagonima? Mencije odgovara da se čovek po ta četiri začetka razlikuje od životinja. Stoga ih treba razvijati, jer je jedino njihovim razvojem čovek odista »čovek«. Mencije veli: »Ono čime se čovek razlikuje od ptica i životinja

malo je. Mnoštvo ljudi to odbacuje, dok ga viši čovek čuva» (*Mencijeva dela*, IVb, 19). Tako on odgovara na pitanje koje Konfuciju nije palo na um.

Osnovna razlika između konfucijanstva i mocizma

Tu otkrivamo osnovnu razliku između konfucijanstva i mocizma. Jedan od zadataka koje je Mencije sam sebi postavio bilo je »suprotstavljanje Jang Čuu i Mo Tiju«. On kaže: »Jangovo načelo 'svak za sebe' svodi se na oduzimanje ma kakvog značaja vladaru. Moovo načelo 'sveobuhvatne ljubavi' svodi se na oduzimanje ma kakvog značaja ocu. Nemati oca ni vladara znači biti poput ptica i zveri... Ova štetna mišljenja zavode ljude i preprečuju put čovekoljublju i ispravnosti» (*Mencijeva dela*, IIIb, 9). Sasvim je jasno da se Jang Čuova teorija suprotstavlja čovekoljublju i ispravnosti, pošto je suština ove dve vrline činiti dobro drugima, dok je načelo Jang Čua činiti dobro sebi. Međutim, Mo Cuovo načelo sveobuhvatne ljubavi takođe je usmereno na korist drugih, i on je u tom pogledu bio čak otvoreniji od konfucijanaca. Zašto ga, onda, Mencije u svojoj kritici stavlja na istu gomilu sa Jang Čuom?

Tradicionalni odgovor glasi da po mocističkom učenju ljubav ne sme u sebi sadržavati stupnjeve veće ili manje ljubavi, dok je, po konfucijanstvu, istina obrnuto. Drugim rečima, mocisti su u ljubavi prema drugima naglašavali jednakost, dok su konfucijanci naglašavali stupnjevitost. Ova se razlika ispoljava u jednom stavu knjige *Mo-tzu* u kojem se iznosi da je izvesni Vu-ma Cu (Wu-ma Tzu) rekao Mo Cuu: »Ja ne mogu da upražnjam sveobuhvatnu ljubav. Više volim ljude iz Cua (obližnje države) no ljude iz Jieha (jedne udaljene države). Ljude iz Lua (njegove domovine) volim više no ljude iz Cua. Ljude iz mog okruga volim više no one iz Lua. Svoje saplemenike volim više no ljude iz mog okruga. Svoje roditelje volim više no svoje saplemenike. A sebe volim više no roditelje» (*Mo-tzu*, gl. 46).

Vu-ma Cu je bio konfucijanac, a opis po kome on veli: »Sebe volim više no svoje roditelje« potiče iz mocističkog izvora i verovatno je preteran. On izvesno nije u skladu sa konfucijanskim naglašavanjem sinovljeg poštovanja. Međutim, osim po ovom izuzetku, Vu-ma Cuov iskaz je, uglavnom, u skladu sa konfucijanskim duhom. Jer prema konfucijancima, u ljubavi moraju postojati različiti stupnjevi.

Govoreći o tim stupnjevima, Mencije kaže: »U svom odnosu prema stvarima, viši čovek ih voli, ali nema osećaj čovekoljublja. U svom odnosu prema ljudima, on poseduje čovekoljublje, ali ne i duboko čuvstvo porodične odanosti. Čovek valja da ima osećaj porodične odanosti prema članovima svoje porodice, a čovekoljublje prema ljudima; čovekoljublje prema ljudima, no ljubav prema stvarima« (*Mencijeva dela*, VIIa, 45). U raspravi s jednim mocistom čije je ime bilo Ji Či (Yi Chih), Mencije ga upita da li zaista veruje da ljudi vole decu svojih suseda kao što vole decu svoje braće; ljubav prema bratovljevom detetu je, prirodno, veća (*Mencijeva dela*, IIIa, 5). To je, po Menciju, sasvim na svome mestu: tu ljubav valja proširiti dok ne uključi i dalje pripadnike društva. »Ponašaj se prema starima u svojoj porodici kako treba i proširi takvo postupanje na stare u porodicama drugih ljudi. Ponašaj se prema mladima u svojoj porodici kako treba i proširi to postupanje na mlade u porodicama drugih ljudi« (*Mencijeva dela*, Ia, 7). To je ono što Mencije naziva »proširivanjem opsega delatnosti, kako bi se uključili drugi« (*ibid.*). To je proširivanje zasnovano na načelu stupnjevite ljubavi.

Proširiti ljubav prema svojoj porodici tako da uključuje i osobe izvan porodice znači upražnjavanje onog »načela *chung*-a (savesnosti spram drugih) i *shu*-a (altruizma)« koje je zastupao Konfucije, što je, opet, ravno upražnjavanju čovekoljublja. Ni u jednoj od ovih praksi nema ničeg prinudnog, jer je u prvobitnoj prirodi svih ljudi prisutno osećanje saučešća, koje im onemogućava da podnose da gledaju patnju drugih. Razvoj ovog »začetka« dobrote prirodno navodi ljude da vole druge, ali je podjednako prirodno da svoje roditelje vole više no ljude uopšte.

Takvo je konfucijansko stanovište. Mocisti, naprotiv, nastoje da ljubav prema drugim ljudima bude ravna ljubavi prema roditeljima. Bez obzira da li ovo znači da čovek treba roditelje da voli manje ili druge više, ostaje činjenica da stupnjevitu ljubav konfucijanskog tipa treba izbegavati po svaku cenu. Mencije to ima na umu kad napada mocističko načelo sveobuhvatne ljubavi, tvrdeći da to znači da se čovek ponaša prema ocu kao da nema nikakvog značaja.

Na ovu razliku između konfucijanske i mocističke teorije ljubavi veoma su jasno ukazali Mencije i mnogi drugi posle njega. Međutim, pored ove, postoji i druga razlika suštinskije prirode. Ona je u tome što su konfucijanci čovekoljublje smatrali odlikom koja se prirodno razvija iz čovekove prirode, dok su mocisti sveobuhvatnu ljubav smatrali nečim što se čoveku veštački dodaje spolja.

Za Mo Cua se takođe može reći da je odgovorio na pitanje koje Konfuciju nije padalo na um, naime: Zašto bi čovek upražnjavao čovekoljublje i ispravnost? Međutim, njegov se odgovor temelji na utilitarizmu, a njegovo naglašavanje natprirodnih i političkih sankcija u svrhu prisiljavanja i navođenja ljudi da upražnjavaju sveobuhvatnu ljubav nije u saglasnosti sa konfucijanskim načelom da vrlinu treba upražnjavati zarad nje same. Ako uporedimo poglavlje knjige *Mo-tzu* posvećeno »Sveobuhvatnoj ljubavi«, kako je navedeno u petoj glavi, sa ovde datim navodima iz *Mencijevih dela* o četiri moralna začetka u čovekovoј prirodi, sasvim jasno sagledavamo suštinsku razliku između ove dve škole.

Politička filozofija

Ranije smo videli da je mocistička teorija porekla države takođe utilitaristička. Konfucijanska teorija se i tu razlikuje. Mencije veli: »Ukoliko su ljudi utolili glad, imaju odelo i žive spokojno ali im nedostaje dobro učenje, oni su blizu ptica i zveri. To je brinulo mudraca (Šuna, legendarnog mudraca-vladara), te je postavio Hsi-

jea za zvaničnog učitelja da poučava ljude osnovnim životnim odnosima. Otac i sin treba da vole jedan drugog. Vladar i podanik treba da budu pravedni jedan prema drugom. Muž i žena treba da razlikuju svoja područja. Starija i mlada braća treba da imaju osećaj za prirodno starešinstvo. A među prijateljima treba da postoji poverenje (*Mencijeva dela*, IIIa, 4). Postojanje ljudskih odnosa i na njima zasnovanih moralnih načela je ono što čoveka odvaja od ptica i zveri. Poreklo države i društva je u postojanju tih ljudskih odnosa. Stoga, po mocistima, država postoji jer je korisna. No, po konfucijancima, ona postoji zato što treba da postoji.

Ljudi svoje puno ostvarenje i razvoj nalaze samo u ljudskim odnosima. Kao i Aristotel, Mencije tvrdi da je »čovek politička životinja« i da te odnose može u potpunosti razviti jedino unutar države i društva. Država je moralna institucija, a glavar države treba da bude moralni vod. Stoga, po konfucijanskoј političkoј filozofiji, jedino mudrac može biti istinski kralj. Mencije prikazuje ovaj ideal kao nešto što je postojalo u jednoј idealizovanoј prošlosti. Po njemu, postojalo je vreme kada je mudrac Jao (koji je navodno živeo u dvadeset četvrtom veku pre naše ere) bio car. Kad je ostario, izabrao je mlađeg mudraca Šuna, kojeg je naučio da vlada, tako da je, po Jaovoj smrti, Šun postao car. Slično ovome, kad je Šun ostario, on je opet izabrao jednog mlađeg mudraca Jia (Yü) za svog naslednika. Tako je presto predavan od mudraca mudracu, što je, po Menciju, onako kako treba da bude.


Ako vladaru nedostaju etička svojstva koja čine dobrog vođu, ljudi imaju moralno pravo na revoluciju. U tom slučaju, čak ni ubijanje vladara više nije zločin kraljoubstva. Ovo otud što, po Menciju, ako vladar ne postupa idealno, on, moralno gledano, prestaje biti vladar, te je, po Konfucijevoј teoriji ispravljanja imena, »običan svat«, kako to veli Mencije (*Mencijeva dela*, IIb, 8). Mencije takođe kaže: »Narod je najvažniji činilac /u državi/; duhovi tla i žita su po važnosti, drugi, a vladar poslednji« (*Mencijeva dela*, VIIb, 14). Ove Mencijeve ideje vršile su ogroman uticaj u istoriji Kine, čak do revolucije 1911,

koja je dovela do uspostavljanja Kineske Republike. Tačno je da su u tom događaju svoju ulogu odigrale i savremene demokratske ideje sa Zapada, ali je drevni domaći koncept »prava na revoluciju« imao veći uticaj na narodne mase.

Ako mudrac postane kralj, njegova se vlada naziva kraljevskom. Po Menciju i poznijim konfucijancima, postoje dve vrste vladavine. Jedna je vladavina *wang*-a, ili (mudraca) kralja; druga vladavina *pa*-a, ili ratničkog glavešine. Ove se potpuno razlikuju po vrsti. Mudrac-kralj vlada moralnim poučavanjem i vaspitanjem; ratni glavešina pomoću sile i prinude. Moć vlade *wang* je moralna, moć vlade *pa* je fizička. S tim u vezi; Mencije veli: »Onaj koji umesto vrline koristi silu jeste *pa*. Onaj koji je vrlin i upražnjava čovekoljublje jeste *wang*. Kad neko ljude podvlašćuje silom, oni mu se u srcu ne potčinjavaju već samo spolja, jer nemaju dovoljno snage da se odupru. Ali kad neko zadobije sledbenike vrlinom, ovi su u srcu zadovoljni i potčinjavaće se sami od sebe kao što se sedamdeset učenika potčinjavalo Konfuciju« (*Mencijeva dela*, IIa, 3).

Kasniji kineski politički filosofi uvek su zadržali ovo razlikovanje *wang*-a i *pa*-a. Služeći se pojmovima moderne politike, možemo reći da je demokratska vlada *wang*-vlada, jer predstavlja slobodnu asocijaciju ljudi, dok je fašistička vlada *pa*-vlada, pošto upravlja pomoću terora i fizičke sile.

Mudrac-kralj svojom kraljevskom vladavinom čini sve što može za dobrobit i korist naroda, što znači da njegova država mora biti izgrađena na zdravom ekonomskom temelju. Pošto je Kina uvek bila pretežno zemljoradnička zemlja, prirodno je da, po Menciju, najvažniji ekonomski temelj kraljevske vladavine predstavlja podela zemljišta na ravne časti. Njegov idealni zemljišni sistem bio je poznat kao sistem »bunar-polje«. Po tom sistemu svaki kvadratni *li* (otprilike trećina milje) zemljišta treba da bude podeljen na devet kvadrata od kojih će svaki imati sto kineskih jutara. Središnji kvadrat je poznat kao »javno polje« dok osam okolnih čine privatno zemljište

osmorice ratara sa njihovim porodicama, pri čemu svaka porodica ima jedan kvadrat. Ti ratari zajednički obrađuju »javno polje«, a pojedinačno sopstvena polja. Plodovi sa javnog polja idu državi, dok svaka porodica zadržava ono što uzgaji na svome polju. Raspored devet kvadrata  po obliku liči na kineski znak za »bunar«, 井 to je razlog što se ovaj sistem zove »sistem bunar-polje« (*Mencijeva dela*, IIIa, 3).

Opisujući dalje ovaj sistem, Mencije kaže da svaka porodica treba da posadi dudove oko svog petojutarskog okućja, tako da se njeni ostareli članovi mogu odevati u svilu. Svaka porodica treba da gaji i živinu i svinje, tako da se njeni ostareli članovi mogu hraniti mesom. Ako se tako postupi, svako pod kraljevskom vladavinom može »bez i najmanjeg nezadovoljstva da hrani žive i sahranjuje mrtve, što obeležava početak kraljevskog načina« (*Mencijeva dela*, Ia, 3).

Međutim, obeležava samo »početak«, jer je to isključivo ekonomski temelj za višu kulutru naroda. Tek kad svako dobije izvesno vaspitanje i dođe do poimanja ljudskih odnosa, kraljevski način postaje potpun.

Upraznjavanje tog kraljevskog načina nije nešto strano ljudskoj prirodi, već pre neposredan proizvod razvoja »osećaja saučešća« koji ostvaruje mudrac-kralj. Kao što veli Mencije: »Svi ljudi poseduju duh koji ne podnosi /da gleda patnju/ drugih. Prvi kraljevi su, posedujući duh koji to ne podnosi, imali i državu koja to ne podnosi« (*Mencijeva dela*, IIa, 6). »Duh koji ne podnosi« i osećaj saučešća su u Mencijevoj misli jedno isto. Kao što smo videli, po konfucijancima, vrlina čovekoljublja nije ništa drugo do razvijanje tog osećanja saučešća; ovo se osećanje pak može razviti jedino upražnjavanjem ljubavi, a upražnjavanje ljubavi nije ništa više do »proširivanje opsega čovekove delatnosti kako bi se uključili drugi«, što je način *chung*-a i *shu*-a. Kraljevski način ili kraljevska vladavina nije ništa drugo do kraljevo upražnjavanje ljubavi, *chung*-a i *shu*-a.

Prema Menciju, u kraljevskom načinu nema ničeg ezoteričnog ili teškog. *Mencijeva dela* (Ib, 9) beleže da je jednom prilikom, kad su vodili vola da ga prinesu na žrtvu, kralj Hsijan iz Č'ija to video i nije mogao »izdržati njegov preplašen izgled nevine osobe koju vode na gubilište«. Stoga je naredio da se vo zameni ovcom. Mencije je onda kazao kralju da je to primer njegovog »duha koji ne podnosi« i da će, ako uzmogne da ga proširi tako da njime obuhvati i ljudske poslove, onda moći da vlada na kraljevski način. Kralj odgovori da to ne može, jer ima manju da voli bogatstvo i žensku lepotu. Na to Mencije reče kralju da svi muškarci vole te stvari. Ako bi kralj, shvatajući vlastite želje, uspeo da shvati i želje celog svog naroda i preduzeo mere da narodu omogućiti da te želje zadovolji, to bi dovelo do kraljevskog načina i ni do čega drugog.

Ono što je Mencije rekao kralju Hsijanu, nije ništa drugo do »proširivanje opsega čovekove delatnosti kako bi se uključili drugi«, što je, upravo, upražnjavanje *chung-a* i *shu-a*. Tu vidimo kako je Mencije razvio Konfucijeve ideje. U svome izlaganju ovog načela, Konfucije se ograničio na njegovu primenu na samousavršavanje pojedinca, dok je Mencije proširio njegovu primenu na državu i politiku. Za Konfucija je to bilo samo načelo »unutarnje mudrosti«, a Mencije ga je proširio da bi postalo i načelo »spoljašnjeg kraljevstva«.

Čak i u ranijem značenju »unutarnje mudrosti«, Mencije je jasnije od Konfucija izrazio svoj koncept ovog načela. On kaže: »Onaj ko je potpuno razvio svoj duh, poznaje svoju prirodu. Onaj ko je spoznao svoju prirodu, spoznao je Nebo« (*Mencijeva dela*, VIIa, 1). Duh koji se ovde pominje jeste »duh koji ne podnosi«, ili »osećaj saučešća«. On je suština naše prirode. Otud kad potpuno razvijemo taj duh, poznajemo svoju prirodu. A po Menciju, naša priroda je »ono što nam je dalo Nebo« (*Mencijeva dela*, VIa, 15). Stoga, kad smo spoznali svoju prirodu, spoznali smo i Nebo.

Misticizam

Po Menciju i njegovoj školi konfucijanstva, svemir je u suštini moralni svemir. Moralna načela čovekova ujedno su metafizička načela svemira, a priroda čovekova potvrda je ovih načela. Mencije i njegova škola imaju na umu taj moralni svemir kad govore o Nebu, a poimanje tog moralnog svemira je ono što Mencije naziva »spoznajom Neba«. Ako je čovek spoznao Nebo, on nije samo građanin društva, već i »građanin Neba«, *t'ien min*, kako veli Mencije (*Mencijeva dela*, VIIa, 19). Mencije dalje pravi razliku između »ljudskih počasti« i »nebeskih počasti«. On kaže: »Postoje nebeske i ljudske počasti. Čovekoljublje, ispravnost, odanost, poverenje i neumorno upražnjavanje dobra — to su nebeske počasti. Vladari, ministri i dostojanstvenici — to su ljudske počasti« (*Mencijeva dela*, VIa, 16). Drugim rečima, nebeske počasti su one koje čovek može postići u svetu vrednosti, dok su ljudske počasti čisto materijalni koncepti u ljudskom svetu. Građanin Neba, baš zato što je građanin Neba, ceni samo nebeske počasti, a ne ljudske.

Mencije takođe primećuje: »Sve stvari su potpune u nama. Nema veće slasti no to ostvariti samousavršavanjem. A nema boljeg puta do čovekoljublja od upražnjavanja načela *shu-a*« (*Mencijeva dela*, VIIa, 1). Drugim rečima, punim razvojem svoje prirode, čovek ne samo što spoznaje Nebo već se može sjediniti sa Nebom. Isto tako, kad čovek u potpunosti razvije duh koji ne podnosi, on u sebi poseduje vrlinu čovekoljublja, a najbolji put do čovekoljublja jeste upražnjavanje *chung-a* i *shu-a*. Ovim upražnjavanjem postepeno se smanjuju čovekov egoizam i sebičnost. A kad se smanje, čovek dolazi do osećanja da više nema razlike između njega i drugih, te ni razlike između pojedinca i svemira. To će reći, čovek se poistovećuje sa svemirom kao celinom. To vodi poimanju »da su sve stvari potpune u nama«. U ovoj rečenici uočavamo mistični sačinilac Mencijeve filosofije.

Taj misticizam ćemo bolje razumeti ako posegnemo za Mencijevim razmatranjem onoga što on naziva *Hao Jan Chih Ch'i*, pojam koji ja prevodim kao »Veliki moral«. U tom razmatranju Mencije opisuje razvoj vlastitog spiritualnog usavršavanja.

U *Mencijevim delima* (IIa, 2) se kaže da je jedan učenik upitao Mencija u čemu je stručnjak. Mencije odgovori: »Razaznajem tačno i netačno u govoru i vešt sam u negovanju svog *Hao Jan Chih Ch'i*«. Pitač onda upita šta je to, a Mencije odgovori: »To je *Ch'i*, najveći, najjači. Ako se neposredno neguje bez poteškoća, onda prožima sve između Neba i Zemlje. To je *Ch'i*, koji se postiže spojem ispravnosti i *Tao*-a (puta, istine), a bez ovih će oslabiti«.

Hao Jan Chih Ch'i je specijalan Mencijev izraz. U potonja vremena, sa porastom uticaja Mencija, počeo je često da se upotrebljava, ali se u davnini javlja samo u pomenutom poglavlju. Što se njegovog značenja tiče, čak i Mencije priznaje da ga je »teško izreći« (*ibid.*). Kontekst ovog razmatranja, međutim, uključuje preliminarnu raspravu o dvojici ratnika i njihovoj metodi negovanja hrabrosti. Iz toga zaključujem da je Mencijev *Ch'i* (reč koja doslovno znači para, gas, spiritualna sila) istovetan sa rečju *ch'i* kako se javlja u izrazima kao što su *yung-ch'i* (hrabrost, neustrašivost) i *shih ch'i* (moral armije). Zato *Hao Jan Chih Ch'i* prevodim kao »Veliki moral«. On je iste prirode kao moral ratnika. Razlika je, međutim, u tome što se ovaj *Ch'i* dalje opisuje kao *hao jan*, što znači »u najvećoj meri veliki.« Moral koji neguju ratnici stvar je koja se tiče čoveka i čoveka, te je samo moralna vrednost. No Veliki moral je stvar koja se tiče čoveka i svemira, te je otud, nadmoralna vrednost. To je moral čoveka koji se poistovećuje sa svemirom, te Mencije o njemu veli da »prožima sve između Neba i Zemlje«.

Metoda negovanja Velikog morala ima dva aspekta. Jedan se može nazvati »poimanjem *Tao*-a«, što će reći puta, ili načela, što vodi uzdizanju duha. Drugi aspekt je ono što Mencije naziva »pribiranje ispravnosti«, to jest stalno činjenje onog što čovek treba da čini u sve-

miru kao »građanin svemira«. Spoj ova dva aspekta Mencije naziva »spojem ispravnosti i *Tao*-a«.

Pošto je čovek došao do poimanja *Tao*-a, i nakon dugog pribiranja ispravnosti, Veliki moral će se prirodno pojaviti sam po sebi. Najmanje prisiljavanje dovedeće do neuspeha. Kao što veli Mencije: »Ne treba da budemo kao onaj čovek iz Sunga. Bio jednom čovek iz Sunga kojeg je žalostilo što mu žito ne raste dovoljno brzo, pa ga je cimao naviše. Onda se sasvim naivno vratio kući i rekao svojim ukućanima: 'Danas sam umoran, jer sam pomagao žitu da raste.' Njegov sin istrča da pogleda i otkri da je sve žito uvenulo« (*ibid.*).

Kad čovek nešto uzgaja, mora, s jedne strane, nešto učiniti, ali, s druge, ne sme tome »nikad pomagati da raste«. Negovanje Velikog morala je u svemu slično raščinju žita. Čovek mora nešto činiti, a to je upražnjavanje vrline. Mada Mencije ovde pre govori o ispravnosti no o čovekoljublju, tu nema nikakve praktične razlike, jer je čovekoljublje unutarnja sadržina čiji je spoljašnji izraz ispravnost. Ako čovek stalno upražnjava ispravnost, Veliki moral će prirodno izaći iz samog jezgra njegovog bića.

Mada ovaj *Hao Jan Chih Ch'i* zvuči prilično tajanstveno, ipak ga, po Menciju, može postići svaki čovek. Ovo otud što on nije ništa drugo do najpotpuniji razvoj čovekove prirode, a svaki čovek ima u suštini istu prirodu. Njegova priroda je ista, baš kao što je telesni oblik svakog čoveka isti. Mencije, u vidu primera, primećuje da obućar, čak i kad ne zna tačnu meru stopala svojih mušterija, uvek pravi cipele, a ne kotarice (*Mencijeva dela*, VIa, 7). To je tako, jer je sličnost stopala svih ljudi mnogo veća no razlika. I, slično tome, mudrac je po svojoj prvobitnoj prirodi sličan svim ostalima. Otud, svaki čovek može postati mudrac ako samo u potpunosti razvije svoju prvobitnu prirodu. Kako tvrdi Mencije: »Svi ljudi mogu postati Jao ili Šun (dva ranije pomenuta legendarna mudraca-vladara)« (*Mencijeva dela*, VIb, 2). U tome je Mencijeva teorija vaspitanja, koje su se pridržavali svi konfucijanci.

VIII POGLAVLJE ŠKOLA IMENA

Izraz *Ming chia* je ponekad preveden kao »sofisti«, a katkad kao »logičari« ili »dijalektičari«. Tačno je da postoji izvesna sličnost između *Ming chia* i sofista, logičara i dijalektičara, ali je takođe tačno da nisu sasvim isti. Da bi se izbegla zabuna, bolje je *Ming chia* doslovno prevesti sa Škola imena. Taj prevod ujedno pomaže da se zapadnjacima predoči jedan od važnih problema koje raspravlja kineska filozofija, naime problem odnosa između imena (*ming*) i datosti (*shih*).

Škola imena i raspravljači

Govoreći sa logičkog stanovišta, kontrast između imena i datosti u drevnoj kineskoj filozofiji sličan je onom između subjekta i predikata na Zapadu. Na primer, kad kažemo: »Ovo je sto« ili »Sokrat je čovek«, »ovo« i »Sokrat« su *shih* ili datost, dok su »sto« i »čovek« *ming* ili ime. To je sasvim očito. Pokušajmo, međutim, da tačnije analiziramo šta je *shih* ili *ming* i kakav je njihov odnos. Tada se lako možemo zapetljati u neke prilično paradoksalne probleme čije nas rešenje dovodi u samu srž filozofije.

Pripadnici Škole imena bili su u drevna vremena poznati kao *pien che* (raspravljači, ljudi koji diskutuju, pretresaju). U poglavlju dela *Chuang-tzu*, pod naslovom »Jesenja poplava«, jedan od vođa Škole imena Kung-sun Lung prikazan je kako govori: »Ja sam objedinio sličnost i razliku, a odvojio sam tvrdoću i belinu. Dokazao sam

nemogućno kao moguće i tvrdio ono što drugi poriču. Oспорio sam znanje svim filozofima i pobio sve argumente što su protiv mene izneseni« (*Chuang-tzu*, gl. 17). Ove reči su, u stvari, primenljive na Školu imena kao celinu. Njeni pripadnici su bili poznati kao osobe koje iznose paradoksalne tvrdnje, koje su spremne da se spore sa drugima i koje su namerno tvrdile ono što drugi poriču i poricale ono što drugi tvrde. Su-ma T'an (umro 110. g. p. n. e.) je, na primer, pisao u svom ogledu »O suštinskim idejama Šest škola«: »Škola imena je obavljala podrobna ispitivanja beznačajnih stvari u vidu složenih i razrađenih iskaza, što je drugima onemogućavalo da pobijaju njihove ideje« (*Istorijski zapisi*, gl. 120).

Hsin Cu, konfucijanac iz trećeg veka pre naše ere, opisuje Teng Hsija (Teng Hsi) (umro 501. g. p. n. e.) i Huj Šija kao filozofe koji su »voleli da se bave čudnim teorijama i upuštaju u neobične sudove« (*Hsün-tzu*, gl. 6). Slično ovome, *Lü-shih Ch'un-ch'iu* pominje Teng Hsija i Kung-sun Lunga kao ljude poznate po paradoksalnim argumentima (XVIII, 4 i 5). A u poglavlju knjige *Chuang-tzu*, pod naslovom »Svet«, nakon navođenja u to vreme slavni paradoksalni argumenata, pominju se imena Huj Šija, Huan T'uana (Huan T'uan) i Kung-sun Lunga. Ti ljudi su, stoga, izgleda bili najvažniji vođi ove škole.

O Huan T'uanu ne znamo ništa više, ali za Teng Hsija znamo da je bio slavni advokat svog vremena, no njegovi spisi nisu sačuvani, a knjiga koja danas nosi naslov *Teng-hsi-tzu* nije autentična. U knjizi *Lü-shih Ch'un-ch'iu* se veli da je u vreme kada je Cu-č'an (Tzu-ch'an), slavni državnik, bio ministar u državi Čeng, njegov glavni protivnik bio Teng Hsi, rodom iz te države. On je pomagao ljudima u sudskim sporovima i za te usluge je tražio kaput kao platu za krupan spor, a čakšire za neznatniji. Bio je tako vešt da su mu se obraćali mnogi ljudi; kao njihov advokat, on je uspevao da pravo pretvori u krivo, a krivo u pravo, dok na kraju nisu ostala nikakva merila pravog i krivog, te se ono što se smatralo mogućnim i nemogućnim menjalo iz dana u dan (XVIII, 4).

Druga priča u istom delu opisuje kako se za vreme izlivanja reke Vej udavio izvesni bogataš iz države Čeng. Jedan čamdžija je izvadio njegov leš, ali kad je bogataševa porodica otišla po telo, čovek koji ga je našao tražio je ogromnu nagradu. Na to su članovi porodice otišli Teng Hsiju po savet. On im reče: »Samo čekajte. Sem vas nema nikog ko želi telo.« Porodica je prihvatila njegov savet i čekala dok se čovek koji je našao leš nije veoma uznemirio i takođe otišao Teng Hsiju. Njemu je Teng Hsi rekao: »Samo čekaj. Oni samo od tebe mogu dobiti telo« (*ibid.*). Ne kaže se kakav je bio konačan ishod ove epizode!

Po ovome, izgleda da je Teng Hsijeva ujdurma bila da formalno slovo zakona tumači tako da mu po volji u različitim slučajevima daje različita tumačenja. Zato je bio kadar da »obavlja podrobna ispitivanja beznačajnih stvari u vidu složenih i razrađenih iskaza, što je drugima onemogućavalo da pobijaju njegove ideje«. On se tako posvetio tumačenju i analiziranju slova zakona, dok je zanemarivao njegov duh i vezu sa datošću. Drugim rečima, njegova je pažnja bila usmerena na »imena« umesto na »datosti«. Takav je bio duh Škole imena.

Iz ovoga vidimo da su *pien che* prvobitno bili advokati, među kojima je Teng Hsi očito bio jedan od prvih. On je, međutim, bio samo početnik u analizi imena i nije dao nikakav stvaran doprinos filosofiji kao takvoj. Zato su stvarni osnivači Škole imena bili pozniji Huj Ši i Kung-sun Lung.

O toj dvojici nam *Lü-chih Ch'un-ch'iu* veli: »Huj Cu (Huj Ši) je pripremao zakonik za kralja Huja iz Vēja (370—319). Kad je dovršen i obnarodovan, ljudi su ga smatrali dobrim« (XVIII, 5). I zatim: »Države Čao i Č'in sklopile su sporazum koji je glasio: 'Od sad pa nadalje Čao će pomagati državi Č'in u svemu što želi da preduzme, a u svemu što država Čao zaželi da preduzme ima joj pomagati Č'in.' Ali ubrzo p tom Č'in je napala državu Vej i Čao se pripremala da pritekne u pomoć državi Vej. Kralj Č'ina je uložio protest državi Čao, tvrdeći da je to narušavanje sporazuma, a kralj

države Čao je o tome izvestio Vladara P'ing-jiana, koji je to opet ispričao Kung-sun Lungu. Kung-sun Lung reče: »I mi možemo odaslati izaslanika da uloži protest kod kralja Č'ina i kaže: 'Prema sporazumu, svaka strana ugovornica jemči da će pomoći drugoj u svemu što zaželi da preduzme. Sada je naša želja da spasemo državu Vej, a ako nam ne pomognete da to učinimo, optužićemo vas za kršenje sporazuma'« (*ibid.*).

A u delu *Han-fei-tzu* se opet veli: »Kad se jave rasprave o 'tvrdoći i belini' i o 'neposedovanju debljine', državni zakoni gube dejstvo« (gl. 41). Videćemo dalje da je doktrina o »tvrdoći i belini« — doktrina Kung-sun Lunga, dok je doktrina o »neposedovanju debljine« Huj Šiova.

Iz ovih priča vidimo da su Huj Ši i Kung-sun Lung bili u izvesnoj meri povezani sa legalnim delatnostima svog doba. U stvari, Kung-sun Lungovo tumačenje sporazuma između država Čao i Č'in je odista u Teng Hsi-ovom duhu. Han Fej Cu je smatrao da je učinak »govora« ove gospode na zakon isto toliko loš koliko učinak Teng Hsi-ove prakse. Može izgledati čudno što se Han Fej Cu, i sam legalista, zbog njihovog razornog delovanja na zakone, suprotstavljao »raspravama« škole koja je nastala među advokatima. Ali, kao što ćemo videti u četrnaestom poglavlju, Han Fej Cu i drugi legalisti su, zapravo, bili političari, a ne pravnici.

Huj Ši i Kung-sun Lung predstavljali su dva smer-a Škole imena, od kojih je jedan naglašavao relativnost postojećih stvari, a drugi apsolutnost imena. Ova razlika postaje očigledna kad čovek počne da analizira odnos imena prema datostima. Uzmimo jednostavnu tvrdnju »Ovo je sto«. Tu reč »ovo« ukazuje na konkretnu datost koja je prolazna, te može nastati i nestati. Reč »sto«, međutim, upućuje na apstraktnu kategoriju ili ime, koje je nepromenljivo i uvek ostaje takvo kakvo je. »Ime« je apsolutno, a »datost« relativna. Tako je »lepota« ime onog što je apsolutno lepo, no »lepa stvar« to može biti samo relativno. Huj Ši je naglašavao činjenicu da su postojeće stvari promenljive i relativne, dok je Kung-sun Lung naglašavao činjenicu da su imena stalna i apsolutna.

Huj Šiova teorija relativnosti

Huj Ši (fl. 350—260) je bio žitelj države Sung u današnjoj provinciji Honan. Znamo da je jednom postao prvi ministar kralja Huja od Veja (370—319), a i da je bio čuven po velikoj učenosti. Njegovi spisi su, na žalost, izgubljeni, a ono što o njegovim idejama znamo, može se izvesti samo iz niza od »deset tačaka«, sačuvanih u poglavlju knjige *Chuang-tzu* čiji je naslov »Svet«.

Prva od tih tačaka jeste: »Iza najvećeg nema ničeg i zove se Veliko. U najmanjem nema ničeg, te se zove Malo.« Ove dve tvrdnje čine ono što se naziva analitičkim sudovima. One ne iznose nikakve tvrdnje u pogledu stvarnog, jer ne kažu ništa o tome šta je u stvarnom svetu najveća a šta najmanja stvar. Jedino obuhvataju apstraktne koncepte ili imena: »najveće« i »najmanje«. Da bismo ova dva suda u potpunosti shvatili, valja da ih uporedimo sa jednom pričom u poglavlju knjige *Chuang-tzu* čiji je naslov »Jesenja poplava«. Tu će se pokazati da su u jednom pogledu Huj Ši i Čuang Ce imali veoma mnogo zajedničkog.

Ta priča opisuje kako je u jesen, kad se izlila Žuta reka, Rečni duh, koji bejaše veoma ponosan na svoju veličinu, krenuo niz reku ka moru. Tamo je sreo Duha mora i prvi put shvatio da je njegova reka, ma koliko velika, odista mala u poredenju sa morem. Ipak, kad je pun divljenja razgovarao sa Duhom mora, ovaj odgovori da i on sam, u svom odnosu spram Neba i Zemlje, nije ništa više do zrno žita što leži u velikoj žitnici. Zato se za nj moglo kazati samo da je »mali«, ali ne da je »veliki«. Rečni duh na to upita Duha mora: »Da li smo onda u pravu kad kažemo da su Nebo i Zemlja najveći, a da je vrh vlasi najmanji?« Duh mora odgovori: »Ono što ljudi znaju, manje je od onog što ne znaju. Vreme u kome su živi, kraće je od vremena u kome nisu živi... Kako možemo znati da je vrh vlasi vrhunac malenosti, a Nebo i Zemlja vrhunac veličine?« Pa je nastavio, definišući najmanje kao ono što nema oblika, a najveće

kao ono što (ničim drugim) ne može biti obuhvaćeno. Ova definicija najvećeg i najmanjeg slična je onoj koju daje Huj Ši (*Chuang-tzu* gl. 17).

Reći da su Nebo i Zemlja najveće od svih stvari, a da je vrh vlasi najmanja, znači iznositi tvrdnje o datom, *shih*. Time se ne daje nikakva analiza imena datošti (*ming*). Ova dva suda su takozvani sintetički sudovi i oba mogu biti pogrešna. Oni imaju svoju osnovu u iskustvu i stoga je njihova istinitost samo mogućna, ali ne i nužna. U iskustvu su stvari koje su velike i stvari koje su male relativno takve. Da opet navedemo *Chuang-tzu*: »Ako jednu stvar nazovemo velikom zato što je veća od nečeg drugog, onda u svetu nema stvari koja nije velika. Ako nazovemo jednu stvar malom zato što je manja od nečeg drugog, onda u svetu nema ničeg što nije malo.«

Na osnovu stvarnog iskustva, mi ne možemo da odlučimo šta je među postojećim stvarima najveće, a šta najmanje. Ali, nezavisno od iskustva, možemo reći da je ono iza čega nema ničega najveće, a ono u čemu nema ničeg — najmanje. Ovako definisani, »najveće« i »najmanje« su apsolutni i nepromenljivi koncepti. Tako je, analizirajući imena »Veliko« i »Malo«, Huj Ši došao do koncepta onog što je apsolutno i nepromenljivo. Sa stanovišta ovog koncepta, on je shvatio da su svojstva i razlike datih konkretnih stvari relativni i podložni promeni.

Kad jednom shvatimo ovaj stav Huj Šija, možemo sagledati da njegov niz »tačaka«, kako je dat u knjizi *Chuang-tzu*, mada se obično smatra paradoksim, zapravo uopšte nije paradoksalan. S izuzetkom prve, sve tačke su ilustracije relativnosti stvari i izraz onog što se može nazvati jednom teorijom relativnosti. Proučimo ih jednu po jednu.

»Ono što ne poseduje debljinu, ne može uvećati /debljinu/, a ipak je tako veliko da može pokriti hiljadu milja«. Ovim se postavlja da su veliko i malo samo relativno takvi. Ono što ne poseduje debljinu, ne može da bude debelo. U tom smislu može se nazvati malim. Pri svem tom, idealna geometrijska ravan, mada nema

debljine, može istovremeno biti veoma duga i široka. U tom smislu se može nazvati velikom.

»Nebesa su niska kao zemlja, planine su na istoj visini kao močvare.« I ovim se postavlja da su visoko i nisko samo relativno takvi. »Sunce u zenitu—sunce je na zalasku; stvor koji se rađa, stvor je na umoru«. Ovim se postavlja da je u stvarnom svetu sve promenljivo i da se menja.

»Velika sličnost razlikuje se od male. To se naziva malom sličnošću i razlikom. Sve stvari su u jednom pogledu sasvim slične, a u drugom sasvim različite. To se naziva velikom sličnošću i razlikom.« Kad kažemo da su svi ljudi životinje, mi time priznajemo da su sva ljudska bića slična po činjenici da su ljudska bića, a takođe su slična po činjenici da su životinje. Međutim, njihova sličnost kao ljudskih bića veća je od sličnosti kao životinja, jer biti ljudsko biće podrazumeva biti životinja, ali biti životinja nužno ne podrazumeva biti ljudsko biće. Jer postoje i druge vrste životinja koje se razlikuju od ljudskih bića. Stoga Huj Ši tu vrstu sličnosti i razlike naziva malom sličnošću i razlikom. No ako »bića« uzmemo kao jednu univerzalnu kategoriju, time priznajemo da su sva bića slična po činjenici da su bića. Ali ako uzmemo svakog stvora kao individuu, time priznajemo da svaka individua ima svoju individualnost, te se razlikuje od drugih stvari. Ova vrsta sličnosti i razlike je ono što Huj Ši naziva velikom sličnošću i razlikom. Otud, pošto možemo reći da su sve stvari slične, a i da su sve stvari različite, ovo pokazuje da su i njihova sličnost i razlika relativne. Ovaj argument Škole imena bio je slavan u drevnoj Kini, a bejaše poznat kao »argument za jedinstvo sličnosti i razlike«.

»Jug nema granice, a ipak ima granicu.« »Jug nema granica«, bila je česta izreka tog vremena. U to vreme, Jug je bio malo poznata zemlja, baš kao američki Zapad pre dvesta godina. Za rane Kineze Jug nije bio ograničen morem poput Istoka, niti golom pustinjom kao što to behu Sever i Zapad. Zato je u narodu smatran

bezgraničnim. Huj Šiov iskaz je zato možda samo izraz njegovog većeg poznavanja geografije, saznanja da je i Jug, konačno, takođe ograničen morem. Međutim, on najverovatnije znači da su i ograničeno i neograničeno to samo relativno.

»Danas odlazim u državu Jie, a stigao sam juče.« Ovo postavlja da su »danas« i »juče« relativni pojmovi. Jučerašnjica današnjeg dana bila je danas jučerašnjeg dana, a današnjica današnjeg dana biće juče sutrašnjeg dana. U tome počiva relativnost sadašnjosti i prošlosti.

»Povezani prstenovi mogu se razdvojiti.« Povezani prstenovi ne mogu se razdvojiti ukoliko se ne unište. Ali, sa drugog stanovišta, uništenje može biti stvaranje. Ako čovek pravi drveni sto, sa stanovišta drveta to je uništenje, ali je sa stanovišta stola — stvaranje. Pošto su uništenje i stvaranje relativni, »povezani prstenovi mogu se razdvojiti« a da ne budu uništeni.

»Znam gde je središte sveta. Na severu je od Jena, a južno od Jiea.« Među onovremenskim državama Jen je bila na krajnjem severu, a Jie na krajnjem jugu. Kinezi su smatrali da je Kina ceo svet. Stoga je bilo zdravorazumski smatrati da je središte sveta južno od Jena, a severno od Jiea. Huj Šiovu suprotnu tvrdnju ovde lepo tumači Su-ma Pijao (Ssu-ma Piao), komentator iz trećeg veka, koji veli: »Svet je bezgraničan i zato je središte svuda, baš kao što pri crtanju kruga svaka tačka linije može biti polazište.«

»Volite sve stvari podjednako; Nebo i Zemlja jedno su telo.« U prethodnim postavkama Huj Ši tvrdi da su sve stvari relativne i u stanju toka. Među njima ne postoji apsolutna razlika ili apsolutna odeljenost. Sve se neprestano menja u nešto drugo. Stoga je logičan zaključak da su sve stvari jedno i da zato treba da sve stvari volimo podjednako, bez podvajanja. U knjizi *Chuang-tzu* se takođe kaže: »Ako stvari sagledamo sa stanovišta njihove različnosti, onda su čak i moja jetra i žučni mehur međusobno udaljeni koliko države Ču i Jie. Ako stvari sagledamo sa stanovišta njihove sličnosti, sve je jedno« (gl. 5).

Kung-sun Lungova teorija univerzalija

Drugi glavni vođa Škole imena bio je Kung-sun Lung (fl. 284—259), koji je u svoje vreme bio opšte poznat po svojim sofističkim argumentima. Pričalo se da su mu jednom, kad je prelazio granicu, graničari rekli: »Konjima je zabranjem prolaz«. Kung-sun Lung odgovori: »Moj konj je beo, a beo konj nije konj«. Te, rekavši to, prođe s konjem.

Umesto da, kao Huj Ši, naglašava da su postojeće stvari relativne i promenljive, Kung-sun Lung je isticao da su imena apsolutna i trajna. Na taj način je došao do istog onog koncepta platonovskih ideja ili univerzalija koji je tako upadljiv u zapadnoj filosofiji.

U njegovom delu pod naslovom *Kung-sun Lung-tzu* postoji poglavlje nazvano »Rasprava o belom konju«. Glavna postavka u njemu jeste tvrdnja da »beli konj nije konj«. Kung-sun Lung je pokušao da tu postavku dokaže trima argumentima. Prvi je: »Reč 'konj' označava oblik; reč 'beli' označava boju. Ono što označava boju nije ono što označava oblik. Zato velim da beli konj nije konj«. Služeći se terminima zapadne logike, možemo reći da ovaj argument naglašava razliku u sadržini pojmova »konj«, »beli« i »beli konj«. Sadržina prvog pojma jeste jedna vrsta životinje, sadržina drugog — jedna vrsta boje, a trećeg — jedna vrsta životinje plus jedna vrsta boje. Pošto je sadržina svakog od ova tri pojma drukčija, beli konj nije konj.

Drugi argument glasi: »Kad se traži konj, može se dovesti žut ili crn konj, ali kad čovek traži belog konja, ne može se dovesti žuti ili crni konj... Stoga su i žuti i crni konj — konji. Oni mogu da odgovore samo na zahtev za konjem, ali ne mogu odgovoriti na zahtev za belim konjem. Jasno je da beli konj nije konj.« I zatim »Pojam 'konj' ne isključuje niti uključuje ikakvu boju, stoga mu mogu odgovoriti žuti i crni konj. Ali pojam 'beli konj' ujedno isključuje i uključuje boju. Žuti i crni konji su isključeni zbog svoje boje. Stoga samo beli konj može odgovarati onome što se traži. Ono što nije

isključeno nije isto ono što je isključeno. Zato velim da beli konj nije konj.« Služeći se terminima zapadne logike, možemo reći da ovaj argument naglašava razliku u opsegu pojmova »konj« i »beli konj«. Opseg pojma »konj« uključuje sve konje, bez podvajanja prema boji. Opseg pojma »beli konj«, međutim, uključuje samo bele konje, uz odgovarajuće podvajanje po boji. Pošto su opsezi pojmova »konj« i »beli konj« različiti, beli konj nije konj.

Treći argument glasi: »Konji izvesno imaju boju. Stoga postoje beli konji. Pretpostavimo da postoji konj bez boje, onda postoji samo konj kao takav. Ali kako onda dobijamo belog konja? Zato beli konj nije konj. Beli konj je 'konj' zajedno sa 'belim'. 'Konj' sa 'belim' nije konj.« Ovim argumentom Kung-sun Lung, izgleda, naglašava razliku između univerzalije »konjstvo« i univerzalije »belokonjstvo«. Univerzalija »konjstvo« bitan je atribut svih konja. Ona ne podrazumeva nikakvu boju i naprosto je »konj kao takav«. Takvo »konjstvo« razlikuje se od »belokonjstva«. To će reći, konj kao takav razlikuje se od belog konja kao takvog. Zato beli konj nije konj.

Pored konja kao takvog, postoji i belo kao takvo, to jest belina. U istom poglavlju se veli: »Belo /kao takvo / ne označava šta je belo. Međutim, 'beli konj' označava šta je belo. Označeno belo nije belo«. Označeno belo jeste konkretna bela boja koja se vidi na ovom ili onom određenom belom predmetu. Reč koja je ovde prevedena sa »označeno« je *ting*, koja ima i značenje »određeno«. Bela boja koja se vidi na ovom ili onom predmetu određena je ovim ili onim predmetom. Univerzalija »belina«, međutim, nije određena nijednim posebnim predmetom. To je neoznačena belina.

Kung-sun Lung-tzu sadrži jedno drugo poglavlje s naslovom »Rasprava o tvrdoći i belini«. Glavna postavka u tom poglavlju jeste da su »tvrdoća i belina odeljene«. Kung-sun Lung pokušava da ovo dokaže na dva načina. Prvi je izražen sledećim dijalogom: »/Pretpostavljajući da postoji tvrd i beo kamen/, može li se reći da tvrdo, belo i kamen čine troje? Ne može. Mogu li biti dvoje? Da. Kako to? Kad čovek nađe ono što je

belo bez tvrdoće, to daje dvoje. Kad nađe ono što je tvrdo bez beline, to daje dvoje. Gledanje nam ne daje ono što je tvrdo, već samo ono što je belo, a u ovome nema ničeg tvrdog. Pijanje nam ne daje ono što je belo, već samo ono što je tvrdo, a u ovome nema ničeg belog.« Ovaj dijalog koristi epistemološki dokaz da pokaže da su tvrdoća i belina odeljene jedna od druge. Imamo tvrd i beo kamen. Ako koristimo oči da ga vidimo, dobijamo samo ono što je belo, tj. beo kamen. Ali ako koristimo ruke da ga opipamo, dobijamo samo ono što je tvrdo, tj. tvrd kamen. Dok opažamo da je kamen beo, ne možemo opaziti da je tvrd, a dok opažamo da je tvrd, ne možemo opaziti da je beo. Govoreći epistemološki, tu stoga postoji samo *beo kamen* ili *tvrd kamen* ali ne *tvrd i beo kamen*. To je smisao izreke: »Kad se nađe ono što je belo bez tvrdoće, to daje dvoje. Kad se nađe ono što je tvrdo bez beline, to daje dvoje.«

Drugi argument Kung-sun Lunga je metafizički. Njegova je osnovna ideja da su i tvrdoća i belina, kao univerzalije, neoznačene u pogledu toga koji je poseban predmet tvrd ili beo. One se mogu ispoljiti u ma kom predmetu koji je beo ili tvrd, ili u svim predmetima koji su beli ili tvrdi. Zapravo, čak i kad u materijalnom svetu uopšte ne bi bilo tvrdih ili belih predmeta, ipak bi univerzalija tvrdoća nužno ostala tvrdoća, a univerzalija belina — belina. Takva tvrdoća i belina su potpuno nezavisne od postojanja materijalnog kamenja ili drugih predmeta koji su tvrdi i beli. Činjenicu da su to nezavisne univerzalije dokazuje činjenica da u materijalnom svetu ima izvesnih predmeta koji su tvrdi a nisu beli, i drugih predmeta koji su beli, ali nisu tvrdi. Te je očigledno da su tvrdoća i belina međusobno odeljene.

Ovim epistemološkim i metafizičkim argumentima Kung-sun Lung je zasnovao svoju postavku da su tvrdoća i belina odeljene. Ta postavka je bila slavna u drevnoj Kini, a bila je poznata kao »argument za odeljenost tvrdoće i beline«.

U knjizi *Kung-sun Lung-tzu* postoji jedno drugo poglavlje pod naslovom »Rasprava o *chih* i *wu*«. Pod *wu*

Kung-sun Lung podrazumeva konkretne posebne stvari, dok pod *chih* podrazumeva apstraktne univerzalije. Doslovno imeničko značenje reči *chih* jeste »prst« ili »pokazatelj«, a glagolsko »ukazivati«. Mogu se dati dva objašnjenja zašto Kung-sun Lung upotrebljava reč *chih* za označavanje univerzalija. Zajednički naziv, to jest ime, da upotrebimo terminologiju Škole imena, označava kategoriju posebnih stvari i obuhvata zajedničke attribute te kategorije. Apstraktan pojam, naprotiv, označava atribut ili univerzaliju. Pošto u kineskom jeziku ne postoji promena imenica, između zajedničkog i apstraktnog pojma nema razlike. Tako ono što bi zapadnjaci nazvali zajedničkim nazivom može na kineskom označavati i univerzaliju. Slično tome, u kineskom jeziku ne postoje članovi. Stoga u kineskom jeziku pojmove kao što su »konj«, »taj konj« ili »neki konj« označava jedna reč: *ma* ili »konj«. Zato izgleda da, u suštini, reč *ma* označava univerzalni koncept »konj«, dok su drugi izrazi: »neki konj«, »taj konj« itd. jednostavno partikularizovane primene ovog univerzalnog koncepta. Na osnovu ovoga se može reći da je u kineskom jeziku univerzalija ono na šta ime ukazuje, tj. označava. Zato Kung-sun Lung govori o univerzalijama kao *chih* ili »pokazateljima«.

Drugo objašnjenje zašto Kung-sun Lung upotrebljava reč *chih* za označavanje univerzalije predstavlja činjenica da je reč *chih* (prst, pokazatelj itd.) skoro istovetna sa drugom reči koja se takođe izgovara *chih* i skoro isto piše a znači »ideja« ili »koncept«. Dakle, prema ovom objašnjenju, kad Kung-sun Lung govori o *chih*-u (pokazatelju), on time, zapravo, podrazumeva »ideju«, ili »koncept«. No kao što se može videti iz njegovih navedenih argumentata, ova »ideja« za njega nije subjektivna ideja o kojoj se govori u filosofiji Berklija (Berkeley) i Hjuma (Hume), već pre objektivna ideja kakvu nalazimo u Platonovoj filosofiji. Ona je univerzalija.

U završnom poglavlju knjige *Chuang-tzu* nalazimo niz od dvadeset jednog argumenta koji se, bez bližeg određenja, pripisuju sledbenicima Škole imena. Očito je, međutim, da su neki od argumentata zasnovani na idejama

Huj Šija, a drugi na idejama Kung-sun Lunga i da se mogu sledstveno tome i objasniti. Nekad su smatrani paradoksimi, ali prestaju to biti kad jednom shvatimo osnovne ideje njihovih tvoraca.

Značaj teorija Huj Šija i Kung-sun Lunga

Tako su filosofi Škole imena, analizirajući imena i njihov odnos ili razlike sa datostima, otkrili ono što se u kineskoj filosofiji naziva »onim što leži izvan oblika i odlika«. U kineskoj filosofiji se pravi razlika između »onog što počiva unutar oblika i odlika« i »onog što počiva izvan oblika i odlika«. »Ono što počiva unutar oblika i odlika« jeste dato, *shih*. Na primer, veliko i malo, četvrtasto i okruglo, dugačko i kratko, belo i crno predstavljaju, svako za sebe, jednu kategoriju oblika i odlika. Sve što je predmet, ili moguć predmet iskustva, ima oblik i odliku i počiva unutar stvarnog sveta. I obrnuto, ma koji predmet u stvarnom svetu koji ima oblik i odliku jeste predmet, ili moguć predmet, iskustva.

Kad je Huj Ši objavio prvu i poslednju iz svog niza »tačaka«, on je govorio o onom što počiva iza oblika i odlika. »Iza najvećeg«, rekao je, »nema ničega. To se zove Veliko«. Ovim se definiše na koji je način najveće ono što jeste. »Volute sve stvari podjednako; Nebo i Zemlja su jedno«. Ovim se definiše od čega se sastoji najveće. Ovaj poslednji iskaz izražava ideju da je sve — jedno, a jedno — sve. Pošto je sve jedno, iza svega ne može biti ničega. Sve je samo najveće, a pošto iza svega ne može biti ničega, sve ne može da bude predmet iskustva. To otud što predmet iskustva uvek stoji naporedo sa onim koji iskustveno doživljava. Te ako kažemo da sve može biti predmet iskustva, moramo reći i da postoji nešto što stoji naporedo sa svim i iskustveno ga doživljava. Drugim rečima, moramo kazati da ono iza čega ničeg nema istovremeno ima nešto iza sebe, što je očita protivrečnost.

Kung-sun Lung je, takođe, otkrio šta leži iza oblika i odlika, jer univerzalije koje je on razmatrao takođe

ne mogu biti predmet iskustva. Čovek može da vidi nešto belo, ali ne i univerzalnu belinu kao takvu. Sve univerzalije označene imenima počivaju u svetu izvan oblika i odlika, mada sve univerzalije u tom svetu nemaju imena kojima su označene. U tome je svetu tvrdoća — tvrdoća, a belina — belina, ili kao što reče Kung-sun Lung: »Svako je sam i istinski« (*Kung-sun Lung-tzu*, gl. 5).

Huj Ši je govorio da treba »podjednako voleti sve stvari«, a Kung-sun Lung je, takođe, »želeo da proširi svoj argument kako bi ispravio odnose između imena i datosti, te da tako preobrazi ceo svet« (*ibid.*, gl. 1). Obobjica su, dakle, očito smatrala da njihova filosofija sadrži »*Tao* unutarne mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva«. Međutim, ostalo je na taoistima da u potpunosti primene otkriće Škole imena o onome što počiva iza oblika i odlika. Taoisti su bili protivnici ove škole, ali i njeni istinski naslednici. To ilustruje činjenica da je Huj Ši bio veliki prijatelj Čuang Cea.

IX POGLAVLJE

DRUGA FAZA TAOIZMA: LAO CE

Prema predanju, Lao Ce (ime koje doslovno znači »stari učitelj«) rođen je u državi Č'u, u južnom delu današnje provincije Honan, a bio je stariji savremenik Konfucija, koga je, po pričama, poučavao u izvođenju ceremonija. Knjiga koja nosi njegovo ime *Lao-tzu*, a u kasnijim vremenima poznata i kao *Tao Te Čing* (*Klasično delo o Putu i Moći*) je, stoga, tradicionalno smatrana prvim filozofskim delom u istoriji Kine. Moderna nauka nas je, međutim, prisilila da potpuno promenimo ovo mišljenje i da nastanak knjige postavimo znatno nakon Konfucija.

Lao Ce — čovek i Lao-tzu — knjiga

S tim u vezi postavljaju se dva pitanja. Jedno u pogledu datuma rođenja i smrti čoveka Lao Cea (čije je prezime, kako se veli, bilo Li, a ime Tan) i drugo, o datumu nastanka knjige. Veza između ovog dvoga ne mora nužno postojati, jer je sasvim moguće da je zaista živio čovek poznat kao Lao Tan, stariji od Konfucija, a da je knjiga nazvana *Lao-tzu* nastala kasnije. To je stanovište koje ja zauzimam, a ono nužno ne protivreči tradicionalnim opisima Lao Cea-čoveka, jer u tim opisima nema tvrdnje da je čovek Lao Ce odista napisao knjigu koja se tako zove. Stoga sam spreman da prihvatim tradicionalne priče o čoveku Lao Ceu, dok,

istovremeno, postavljam knjigu *Lao-tzu* u kasnije razdoblje. Zapravo, sad verujem da je datum nastanka knjige pozniji no što sam pretpostavljao kad sam pisao svoju *Istoriju kineske filozofije*. Sad verujem da je knjiga napisana, ili sastavljena, nakon Huj Šija i Kung-sun Lunga, a ne pre njih, kao što sam onde naznačio. Ovo stoga što *Lao-tzu* sadrži podosta razmatranja Bezimenog, a da bi se to postiglo, verovatno je da su ljudi najpre morali postati svesni postojanja samih imena.

Moj stav ne iziskuje tvrdnju da ne postoji nikakva veza između Lao Cea-čoveka i knjige *Lao-tzu*, jer knjiga možda zaista sadrži nekoliko izreka stvarnog Lao Cea. Ono što tvrdim, međutim, jeste da misaoni sistem u knjizi kao celini ne može biti proizvod razdoblja pre ili za vreme Konfucijevog života. Međutim, na sledećim stranicama, kako bih izbegao pedantstvo, ja ću govoriti da je Lao Ce rekao to i to, umesto da kažem da se u knjizi *Lao-tzu* veli to i to, baš kao što danas još govorimo o izlasku i zalasku Sunca, mada vrlo dobro znamo da Sunce zapravo ne izlazi niti zalazi.

Tao, Ono što se ne može imenovati

U prethodnom poglavlju smo videli da su filozofi iz Škole imena, proučavanjem imena, uspeali da otkriju »ono što leži izvan oblika i odlika«. Većina ljudi, međutim, misli samo u pojmovima »onog što počiva unutar oblika i odlika«, to jest postojećeg sveta. Sagledavajući dato, oni nemaju teškoća da ga izraze, i mada za to koriste imena, nisu svesni da su to imena. Te je, kad su filozofi iz Škole imena počeli da razmišljaju o samim imenima, ova njihova misao predstavljala veliki korak napred. Misлити o imenima znači misлити o mišljenju. To je misao o misli, te je zato misao na višoj razini.

Sve stvari što »počivaju unutar oblika i odlika« imaju imena ili bar poseduju mogućnost da imaju imena. One se mogu imenovati. Ali, Lao Ce, kao o suprotnosti onome što se može imenovati, govori o onome što se ne može

imenovati. Nije sve što počiva izvan oblika i odlika ono što se ne može imenovati. Univerzalije, na primer, počivaju izvan oblika i odlika, ali nisu ono što se ne može imenovati. No, s druge strane, ono što se ne može imenovati sasvim nepobitno počiva izvan oblika i odlika. *Tao* ili taoistički Put jeste koncept ove vrste.

U prvoj glavi knjige *Lao-tzu* nalazimo tvrdnju: »*Tao* koji se može obuhvatiti rečima nije večni *Tao*; ime koje se može imenovati nije trajno ime. Ono što se ne može imenovati početak je Neba i Zemlje; ono što se može imenovati majka je svih stvari«. A u glavi trideset drugoj: »*Tao* je večan, nema imena, neisklesana je gromada... Kad se gromada jednom iskleše, postoje imena.« Ili u četrdeset prvoj glavi: »*Tao*, što skriven leži, imena nema«. U taoističkom sistemu postoji razlika između *yu* (bića) i *wu* (nebića), i između *yu-ming* (posedovanja imena, spadanja u ono što se može imenovati) i *wu-ming* (nemanja imena, ono što se ne može imenovati). Ove dve razlike su, u stvari, jedna, jer su *yu* i *wu*, zapravo, samo skraćeni termini za *yu-ming* i *wu-ming*. Nebo, Zemlja i sve stvari mogu se imenovati. Tako Nebo ima ime Nebo, Zemlja ime Zemlja, a svaka vrsta stvari ima ime te vrste. Budući da postoje Nebo, Zemlja i sve stvari, sledi da postoje imena Neba, Zemlje i svih stvari. Ili, kao što kaže Lao Ce: »Kad se gromada jednom iskleše, postoje imena«. *Tao* se, međutim, ne može imenovati; istovremeno kroza nj nastaje sve što se može imenovati. Zato Lao Ce veli: »Ono što se ne može imenovati, početak je Neba i Zemlje; ono što se može imenovati, majka je svih stvari.«

Pošto se *Tao* ne može imenovati, ne može se obuhvatiti rečima. Ali pošto želimo da govorimo o njemu, prinuđeni smo da mu damo neku vrstu oznake. Zato ga nazivamo *Tao*, što, zapravo, uopšte nije ime. To će reći, nazvati *Tao* *Tao*-m nije isto kao nazvati sto stolom. Kad sto nazovemo stolom, time mislimo da poseduje neka svojstva po kojima se može imenovati. Ali kad *Tao* nazovemo *Tao*-m, mi time ne mislimo da poseduje bilo kakva svojstva koja se mogu imenovati. To je naprosto oznaka, ili da

upotrebimo jedan izraz čest u kineskoj filozofiji, *Tao* je ime koje nije ime. U dvadeset prvoj glavi knjige *Lao-tzu* kaže se: »Iz prošlosti do sadašnjosti njegovo /*Tao*-vo/ ime nije prestajalo da postoji i videlo je početak /svih stvari/.« *Tao* je ono kroza šta nastaje bilo šta i sve. Pošto stvari uvek postoje, *Tao* nikad ne prestaje da postoji, a ime *Tao* takođe ne prestaje da postoji. Ono je početak svih početaka i zato je videlo početak svih stvari. Ime koje nikad ne prestaje da postoji jeste trajno ime, a takvo ime, u stvari, uopšte nije ime. Zato se veli: »Ime koje se može imenovati, nije trajno ime.«

»Ono što se ne može imenovati, početak je Neba i Zemlje.« Ova postavka je samo formalna, a ne pozitivna. To će reći ne daje nikakav podatak o činjeničnim stvarima. Taoisti su mislili da, pošto postoje stvari, mora postojati nešto kroza šta sve te stvari nastaju. To »nešto« označavali su kao *Tao*, što, međutim, u stvari nije ime. I koncept *Tao* je formalan, a ne pozitivan. To će reći ne opisuje ništa od onog kroza šta sve stvari nastaju. Sve što možemo reći jeste da *Tao*, budući ono kroza šta nastaju sve stvari, nužno nije puka stvar među tim ostalim stvarima. Jer kad bi bio takva stvar, ne bi istovremeno mogao biti ono kroza šta *sve* stvari nastaju. Svaka vrsta stvari ima svoje ime, ali sam *Tao* nije stvar. Stoga »nema imena, neisklesana je gromada«.

Sve što nastaje jeste biće i postoje mnoga bića. Nastajanje bića podrazumeva da pre svega postoji Biće. Reći »pre svega« ovde ne znače prvo po vremenu, već prvo u logičkom smislu. Na primer, ako kažemo da je prvo postojala životinja izvesne vrste, pa onda čovek, reč »prvo« u ovom slučaju označava vremensko prvenstvo. Ali ako kažemo da prvo moraju postojati životinje pre no što postoje ljudi, reč »prvo« u tom slučaju znači prvo u logičkom smislu. Iskaz o »poreklu vrsta«, sud je o činjenicama, a pre no što je mogao biti donet, iziskivao je od Čarlsa Darvina višegodišnja posmatranja i proučavanja. Međutim, naša druga izreka ne donosi nikakav sud o činjenicama. Ona jednostavno kaže da postojanje ljudi logično podrazumeva postojanje životinja. Na isti način, postojanje

svih stvari podrazumeva postojanje Bića. To je smisao Lao Ceove izreke: »Sve stvari u svetu nastaju iz Bića /Yu/, a Biće nastaje iz Nebića /Wu/« (gl. 40).

Ova Lao Ceova izreka ne znači da je bilo neko vreme kada je postojalo samo Nebiće, a da je onda došlo vreme kad je Biće nastalo iz Nebića. Ona jednostavno znači da, ako analiziramo postojanje stvari, sagledavamo da prvo mora postojati Biće pre no što mogu nastati ma koje stvari. *Tao* je ono što se ne može imenovati, Nebiće, i ono kroza šta nastaju sve stvari. Stoga pre postojanja Bića mora postojati Nebiće iz kojeg nastaje Biće. Ovo što je ovde rečeno pripada ontologiji, a ne kosmologiji. Nema nikakve veze sa vremenom i datošću. Jer u vremenu i datosti ne postoji Biće, već samo bića.

Postoje mnoga bića, ali samo jedno Biće. U knjizi *Lao-tzu* se kaže: »Iz *Tao*-a nastaje jedan. Iz jednog nastaje dva. Iz dva nastaje tri. Iz tri nastaju sve stvari« (gl. 42). »Jedan«, o kome se ovde govori, odnosi se na Biće. Reći da »iz *Tao*-a nastaje jedan«, isto je kao kad se kaže da iz Nebića nastaje Biće. Što se tiče »dva« i »tri«, postoje mnoga tumačenja. No ta izreka da »iz jednog nastaje dva, iz dva nastaje tri, iz tri nastaju sve stvari« može naprosto biti isto kao kad se kaže da iz Bića nastaju sve stvari. Biće je jedan, a dva i tri su početak mnoštva.

Nepromenljivi zakon prirode

U »Svetu«, završnom poglavlju knjige *Chuang-tzu*, veli se da su vodeće ideje Lao Cea ideje *T'ai Yi* ili »Nadjednog« i Bića, Nebića i nepromenljivog. »Nadjedan« jeste *Tao*. Iz *Tao*-a nastaje jedan, te je otud sam *Tao* »Nadjedan«. »Nepromenljivo« je prevod kineske reči *ch'ang*, koja se, takođe, može prevesti kao večno ili trajno. Mada su stvari vazda promenljive i menjaju se, sami zakoni koji upravljaju ovim menjanjem stvari nisu promenljivi. Zato se u knjizi *Lao-tzu* reč *ch'ang* upotrebljava da pokaže ono što je uvek tako ili, drugim rečima, što

se može smatrati pravilom. Lao Ce nam, na primer, veli: »Osvajanje sveta uvek proizlazi iz nedelanja« (gl. 48). Ili opet: »Put Neba nema miljenika, uvek je na strani dobrog čoveka« (gl. 79).

Među zakonima koji upravljaju promenama stvari najbitniji je da »kad stvar dosegne jednu krajnost, ona se onda kreće u suprotnom pravcu«. To nisu stvarne reči Lao Cea, već uobičajena kineska izreka, čija ideja nesumnjivo potiče od Lao Cea. Lao Ceove stvarne reči bile su: »Preokretanje je kretanje *Tao*-a« (gl. 40) i: »Ići sve dalje i dalje znači opet se vraćati« (gl. 25). Ideja je da ako ma šta razvija izvesna ekstremna svojstva ta se svojstva uvek preokreću kako bi postala vlastita suprotnost.

To čini zakon prirode. Stoga: »Sreća se oslanja o nesreću, nesreća se oslanja o sreću« (gl. 58). »Oni koji malo imaju steći će, koji mnogo imaju skrenuće s puta« (gl. 22). »Orkan nikad ne traje celo jutro, niti pljusak traje ceo dan« (gl. 23). »Najpopustljivije stvari na svetu zavladavaju najnepopustljivijim« (gl. 43). »Smanji stvar i uvećaće se. Uvećaj stvar i smanjiće se« (gl. 42). Sve ove paradoksalne teorije više nisu paradoksalne ako čovek shvati osnovni zakon prirode. No običnim ljudima koji pojma nemaju o tome zakonu izgledaju odista paradoksalne. Zato Lao Ce kaže: »Čuvši Istinu, džentlmen niskog reda smeja joj se gromoglasno. Da se nije smeja, ne bi zadovoljavala kao Istina« (gl. 41).

Može se upitati: Neka je tačno da jedna stvar, dosegavši krajnost, ide u suprotnom smeru, no šta se podrazumeva pod »krajnošću«? Postoji li neka apsolutna granica razvoja ma čega čije bi prelazanje značilo odlazak u krajnost? U knjizi *Lao-tzu* ne postavlja se takvo pitanje, te nije dat nikakav odgovor. Ali da je takvo pitanje postavljeno, Lao Ce bi, mislim, odgovorio da se ne može propisati nikakva apsolutna granica za sve stvari u svim okolnostima. Ukoliko je reč o ljudskim delatnostima, granica napredovanja jednog čoveka ostaje vezana za njegova subjektivna osećanja i objektivne okolnosti. Isak Njutn (Isaac Newton), je, na primer, osećao da u poređenju sa vaskolikim svemirom njegovo znanje o ovome nije ništa

veće od znanja o moru što ga poseduje dečak koji se igra na žalu. Osećajući se tako, Njuttu je, uprkos svojim već velikim dostignućima na području fizike, još bio daleko od dosezanja granica napredovanja svog znanja. Ako, međutim, student, pošto je upravo savladao svoj udžbenik fizike, misli da zna sve što se može znati o nauci, on svakako ne može dalje napredovati u znanju i isto tako izvesno će »nazadovati«. Lao Ce nam kaže: »Ako su ljudi bogati i na visokom položaju oholi, prepustaju se neizbežnoj propasti« (gl. 9). Oholost je znak da je čovekovo napredovanje doseglo krajnju granicu. To je prvo što treba izbegavati.

Granica napredovanja u datoj delatnosti je povezana i sa objektivnim okolnostima. Kad čovek suviše jede, pati. Od preteranog jela, ono što je obično dobro za telo, postaje štetno. Čovek treba da jede samo potrebnu količinu hrane. Ali ta potrebna količina zavisi od čovekovih godina, zdravlja i kvaliteta hrane koju jede.

To su zakoni koji upravljaju promenama stvari. Lao Ce ih naziva nepromenljivostima. On kaže: »Spoznaja nepromenljivosti naziva se prosvetljenje« (gl. 16). I opet: »Onaj koji je spoznao nepromenljivo, liberalan je. Budući liberalan, on nema predrasuda. Budući bez predrasuda, on je obuhvatan. Budući obuhvatan, on je ogroman. Budući ogroman, sjedinjen je sa Istinom. Budući sjedinjen sa Istinom, on traje večno i tokom celog života ne može omašiti« (*ibid.*).

Ljudsko ponašanje

Lao Ce nas upozorava: »Ne poznavati nepromenljivo i delati slepo znači srljati u propast« (*ibid.*). Čovek treba da poznaje zakone prirode i vodi svoje delatnosti u skladu s njima. To se, po Lao Ceu, zove »upražnjavanje prosvetljenja«. Opšte pravilo za čoveka koji »upražnjava prosvetljenje« jeste da ako želi ma šta da postigne, krene od njegove suprotnosti, a da ako želi što da zadrži, pri-pusti i nešto od suprotnosti dotične stvari. Ako čovek želi

da bude jak, mora krenuti od osećanja da je slab, a ako neko želi da očuva kapitalizam, mora u nj pripustiti izvesne elemente socijalizma.

Stoga nam Lao Ce kaže: »Povlačeći se u pozadinu, mudrac je vazda u prvom redu. Ostajući spolja, uvek je prisutan. Zar se svi njegovi lični ciljevi ne ispunjavaju upravo zato što on ne teži nikakvim ličnim ciljevima?« (gl. 7). I opet: »On se ne pokazuje, zato ga svuda vide. Ne definiše se, zato je razgovetan. Ne ističe sebe, i zato uspeva. Ne hvališ se svojim poslom, zato traje. Ne spori se, i upravo iz tog razloga niko na svetu ne može da se s njime spori« (gl. 22). Ove izreke ilustruju prvu tačku opšteg pravila.

U knjizi *Lao-tzu* takođe čitamo: »Najsavršenijem kao da nešto nedostaje, a ipak je njegova upotrebljivost neokrnjena. Najpunije izgleda prazno, a ipak je njegova upotrebljivost neiscrpna. Najpravije izgleda krivo. Najveća veština izgleda kao nespretnost. Najveća rečitost deluje kao mucanje« (gl. 45). Pa zatim: »Budi krnj i bićeš ceo. Budi kriv i bićeš prav. Budi prazan i napunićeš se. Budi dro-njav i ponovićeš se. Imaj malo i dobićeš. Ali imaj mnogo i bićeš pometen« (gl. 22). Ovo ilustruje drugu tačku opšteg pravila.

To je način na koji smotren čovek može bezbedno da živi u svetu i postigne svoje ciljeve. To su Lao Ceovo pitanje i rešenje prvobitnog problema taoista — kako sačuvati život i izbeći štetu i opasnost u ljudskom svetu. (Vidi kraj VI poglavlja.) Čovek koji živi smotreno, mora biti krotak, smeran i malim zadovoljan. Biti krotak jeste put da sačuvate snagu i budete jaki. Smernost je neposredna suprotnost oholosti, i ukoliko oholost predstavlja znak da je čovekovo napredovanje doseglo svoju krajnju granicu, smernost je suprotan znak koji govori da je granica daleko od toga da bude dosegnuta. A osećaj zadovoljstva štiti čoveka od odlazanja predaleko, te stoga i od dosezanja krajnosti. Lao Ce kaže: »Umeti biti zadovoljan, znači izbeći poniženja; znati gde se valja zaustaviti, znači izbeći povredu« (gl. 45). I opet: »Mudrac zato odbacuje preterano, ekstravagantno, krajnje« (gl. 29).

Sve ove teorije mogu se izvesti iz opšte teorije da je »preokretanje kretanje *Tao*-a«. Iz ove opšte teorije, može se izvesti i poznata taoistička teorija *wu-wei*. *Wu-wei* se može doslovno prevesti kao »nemanje delatnosti« ili »nedelanje«. Ali, pri korišćenju ovog prevoda, valja imati na umu da taj izraz zapravo ne označava potpuno odsustvo delatnosti ili nedelanje. Ono što on znači jeste manja delatnost ili manje delanje. On takođe znači delanje bez izveštačenosti i proizvodljivosti.

Delatnosti su poput mnogih drugih stvari. Ako ih imate suviše, postaju štetne umesto blagotvorne. Sem toga, svrha nekog delanja jeste da se nešto učini. Ali ako je delatnost preterana, dovodi do preteranosti u nečemu, što može biti gore no da stvar uopšte nije učinjena. Poznata kineska priča opisuje kako su se jednom dvojica takmičila u crtanju zmije, pobednik je imao biti onaj koji prvi dovrši crtež. Jedan, završivši crtež, vide da je drugi čovek daleko zaostao, te odluči da poboljša crtež dodajući svojoj zmiji noge. Na to drugi čovek reče: »Izgubio si, jer zmije nemaju noge«. To je ilustracija preterivanja koje osujećuje vlastitu svrhu. U knjizi *Lao-tzu* čitamo: »Osvajanje sveta uvek proizlazi iz nedelanja; čineći nešto, čovek ne može osvojiti svet« (gl. 48). Izraz »nedelanje« ovde, zapravo, znači »nepreterivanje u delanju«.

Artificijelnost i proizvodljivost su suprotnost prirodnosti i spontanosti. Po Lao Ceu, *Tao* je ono iz čega sve stvari proizlaze. U tom procesu nastajanja svaka pojedina stvar dobija nešto od univerzalnog *Tao*-a, a to nešto naziva se *Te*. *Te* je reč koja znači »moć« ili »vrlina«, i u moralnom i u ne-moralnom značenju potonjeg pojma. *Te* neke stvari jeste ono što ta stvar prirodno jeste. Lao Ce veli: »Sve stvari štiju *Tao* i cene *Te*« (gl. 51). Ovo otud što je *Tao* ono iz čega proizlaze, a *Te* ono po čemu su ono što jesu.

Po teoriji »nedelanja« čovek treba da ograniči svoje delatnosti na ono što je nužno i prirodno. »Nužno« znači nužno za postizanje izvesnog cilja, a nikad preterivanje u delanju. »Prirodno« znači slediti svoj *Te* bez nametnutog napora. Pri tom čovek treba da uzme jednostavnost kao rukovodeće načelo života. Jednostavnost (*p'u*) važna je

ideja Lao Cea i taoista. *Tao* je »neisklesana gromada« (*p'u*) koja je jednostavnost sama. Nema ničega što može biti jednostavnije od *Tao*-a koji se ne može imenovati. *Te* je sledeći po jednostavnosti, a čovek koji sledi *Te* mora voditi najjednostavniji moguć život.

Život koji sledi *Te* počiva s onu stranu razlika između dobra i zla. Lao Ce nam kaže: »Ako svi ljudi na svetu znaju da je lepota lepota, onda već postoji ružnoća. Ako svi ljudi na svetu znaju da je dobro dobro, onda već postoji zlo« (gl. 2). Lao Ce je zato prezirao konfucijanske vrline kao što su čovekoljublje i ispravnost, jer, po njemu, ove vrline predstavljaju izrođavanje *Tao*-a i *Te*-a. Zato kaže: »Kad se izgubi *Tao*, ostaje *Te*. Kad se izgubi *Te*, ostaje (vrlina) čovekoljublje. Kad se izgubi čovekoljublje, ostaje (vrlina) ispravnosti. Kad se izgubi ispravnosti, ostaju ceremonije. Ceremonije su izrođavanje odanosti i poverenja i početak nereda u svetu« (gl. 38). Ovde uočavamo direktan sukob između taoizma i konfucijanstva.

Ljudi su izgubili prvobitni *Te*, jer imaju suviše želja i previše znanja. Zadovoljavajući želje, ljudi traže sreću. Ali kad pokušaju da zadovolje suviše želja, postižu suprotan rezultat. Lao Ce kaže: »Pet boja zaslepljuju oko. Pet nota zaglušuju uvo. Pet ukusa zamaraju usta. Jahanje i lov rastrojavaju duh. Retka blaga ometaju ispravno ponašanje« (gl. 5). Stoga »nema veće nesreće od toga da čovek ne zna da se zadovolji onim što ima; nema većeg greha od želje za sticanjem« (gl. 46). Zato Lao Ce ističe da ljudi valja da imaju malo želja.

Lao Ce slično naglašava da ljudi treba malo da znaju. Samo znanje je predmet želje. Ono, takođe, omogućuje ljudima da više znaju o predmetima želje i služi kao sredstvo za sticanje tih predmeta. Ono je ujedno gospodar i sluga želje. Kako im se znanje uvećava, ljudi više nisu u stanju da znaju kako da budu zadovoljni i gde da se zaustave. Zato je, kaže se u knjizi *Lao-tzu*, »s pojavom znanja i inteligencije počela Opšta Laž« (gl. 18).

Politička teorija

Lao Ce iz ovih teorija izvodi svoju teoriju politike. Taoisti se slažu sa konfucijancima da je idealna država ona na čijem je čelu mudrac. Jedino mudrac može i treba da upravlja. Razlika između ove dve škole je pak u tome što, po konfucijancima, kad mudrac postane vladar, valja da čini mnoge stvari za narod, dok po taoistima, dužnost mudraca-vladara nije da čini stvari, već pre da poništava učinjeno ili da uopšte ništa ne čini. Po Lao Ceu, razlog za to je činjenica da nesreće sveta ne nastaju zato što mnoge stvari još nisu učinjene, već zato što je suviše stvari učinjeno. U knjizi *Lao-tzu* čitamo: »Što u svetu ima više ograničenja i zabrana, ljudi će biti siromašniji. Što ljudi imaju više oštrog oružja, zemlja će biti nemirna. Što ima više veštih zanatlija, pojaviće se više pogubnih sprava. Što se više zakona obznanjuje, biće sve više lopova i razbojnika« (gl. 27).

Prvi čin mudrog vladara je, stoga, da sve ovo poništi. Lao Ce veli: »Izopštite mudrost, odbacite znanje i ljudima će biti stotruko bolje. Izopštite čovekoljublje, odbacite ispravnost i ljudi će biti odani dužnosti i samilosni. Izopštite veštinu, odbacite čar, pa će iščeznuti lopovi i razbojnici« (gl. 19). I opet: »Ne uznosite dostojnike, i ljudi više neće biti svadljivi. Ne cenite blaga od kojih se teško dolazi, pa više neće biti lopova. Ako ljudi uopšte ne budu vidali stvari koje pobuđuju želju, njihov duh neće biti pometen. Stoga mudrac vlada ljudima ispražnjujući im duhove, puneći im trbuhe, slabeći im volju i jačajući mišiće, neprestano čineći da ljudi nemaju znanja ni želja« (gl. 3).

Mudar vladar bi poništio sve uzroke nemira u svetu. Nakon toga, vladao bi nedelanjem. Nedelanjem on ništa ne čini, a ipak se sve postiže. U knjizi *Lao-tzu* se kaže: »Ne delam i ljudi se sami od sebe preobražavaju. Volim mirovanje, a ljudi sami od sebe idu pravo. Ni o čemu ne brinem, a ljudi su sami od sebe uspešni. Nemam želja, a ljudi su sami od sebe jednostavni« (gl. 57).

»Ne čini ništa, pa ništa neće ostati neučinjeno«. To je druga, na izgled paradoksalna, ideja taoista. U knjizi

Lao-tzu čitamo: »*Tao* vazda ništa ne čini, a ipak nema stvari koja nije učinjena« (gl. 37). *Tao* je ono kroza šta sve stvari nastaju. On sam nije stvar i stoga ne može delati kao što takve stvari čine. A ipak sve stvari nastaju. Tako *Tao* ništa ne čini, a ipak ništa ne ostaje neučinjeno. On svakoj stvari dozvoljava da učini ono što sama može. Po taoistima, vladar države treba da se ugleda na *Tao*. I on ne treba ništa da čini i valja da pusti da ljudi sami čine ono što mogu. To je drugo značenje nedelanja (*wu-wei*), koje je, kasnije, uz izvesne modifikacije, postalo jedna od važnih teorija legalista (*Fa chia*).

Deca imaju ograničeno znanje i mali broj želja. Ona nisu daleko od prvobitnog *Te*. Njihova jednostavnost i nevinost odlike su koje bi svaki čovek, po mogućstvu, trebalo da zadrži. Lao Ce kaže: »Ne udaljiti se od nepromenljivog *Tao*-a, znači vratiti se u stanje ranog detinjstva« (gl. 28). I opet: »Onaj koji pritežava *Tao* u svoj njegovoj čvrstini, može se uporediti sa malim detetom« (gl. 55). Pošto je život deteta bliži idealnom životu, mudar vladar bi voleo da ceo njegov narod bude poput male dece. Lao Ce kaže: »Mudrac se prema svima ophodi kao prema deci« (gl. 49). On »ih ne prosvetljuje već ih održava u neznanju« (gl. 65).

»Neznanje« je ovde prevod kineske reči *yu*, koja znači neznanje u smislu jednostavnosti i nevinosti. Mudrac ne želi da samo njegov narod bude u neznanju već i da sam to bude. Lao Ce veli: »Moj duh je duh veoma neukog« (gl. 20). U taoizmu *yu* nije porok već velika vrlina.

No da li je *yu* mudraca zaista isto što *yu* deteta i prostog sveta? Svakako da nije. Mudračevo *yu* plod je svešnjeg procesa negovanja. To je nešto više od znanja, nešto više, a ne manje. Postoji jedna uobičajena kineska izreka: »Velika mudrost nalik je neznanju«. *Yu* mudraca jeste velika mudrost, a ne *yu* deteta ili običnih ljudi. Ova druga vrsta neznanja prirodni je dar, dok je mudračevo neznanje postignuće duha. Između njih postoji velika razlika. Međutim, u mnogim slučajevima taoisti su ih, izgleda, brkali. To ćemo jasnije uočiti kad budemo razmatrali filosofiju Čuang Cea.

X POGLAVLJE

TREĆA FAZA TAOIZMA: ČUANG CE

Čuang Ču (Chuang Chou), poznatiji kao Čuang Ce (c. 369—c. 286) možda je najveći među ranim taoistima. O njegovom životu malo znamo, sem podatka da je rodom iz države Meng, na granici današnjih provincija Šantung i Honan, gde je živio pustinjačkim životom, ali je ipak bio slavan po svojim idejama i spisima. Priča se da je kralj Vej iz Čua, čuvši za njegovo ime, jednom poslao glasnike s darovima da ga pozovu u njegovu državu, obećavajući da će ga postaviti za glavnog ministra. Čuang Ce se, međutim, samo nasmejao i rekao im: »... Odlazite, ne prljajte me ... Više volim da uživam u svojoj slobodnoj volji« (*Istorijski zapisi*, gl. 63).

Čuang Ce — čovek i Chuang-tzu knjiga

Mada je Čuang Ce bio savremenik Mencija i prijatelj Hui Šija, knjigu pod naslovom *Chuang-tzu*, kakvu danas znamo, verovatno je sastavio Kuo Hsiang (Kuo Hsiang), veliki komentator Čuang Cea iz trećeg veka naše ere. Stoga nismo sigurni koja je poglavlja knjige *Chuang-tzu* odista napisao sam Čuang Ce. To je, zapravo, zbirka različitih taoističkih spisa, od kojih neki predstavljaju prvu, neki drugu a neki treću fazu razvoja taoizma. Samo poglavlja koja predstavljaju misao te treće, vrhunske faze mogu se s pravom nazvati filozofijom samog Čuang Cea,

mada, možda, čak ni njih nije u celosti napisao Čuang Ce. Jer mada se ime Čuang Cea može smatrati reprezentativnim za poslednju fazu ranog taoizma, verovatno su njegov sistem misli u potpunosti dovršili tek njegovi sledbenici. Izvesna poglavlja knjige *Chuang-tzu*, na primer, sadrže iskaze o Kung-sun Lungu, koji je svakako živio nakon Čuang Cea.

Put postizanja relativne sreće

Prva glava knjige *Chuang-tzu*, pod naslovom »Srećni izlet«, jednostavan je tekst, pun zabavnih priča. Njihova je osnovna ideja da postoje različiti stepeni postizanja sreće. Slobodan razvoj naše prirode može nas dovesti do vrste relativne sreće; apsolutna sreća se postiže višim razumevanjem prirode stvari.

Da bi se ostvario prvi od ovih zahteva, slobodan razvoj naše prirode, treba da imamo mogućnost za potpuno i slobodno ispoljavanje naše prirodne sposobnosti. Ta sposobnost je naš *Te*, koji proističe neposredno iz *Tao*-a. U pogledu *Tao*-a i *Te*-a, Čuang Ceova ideja je istovetna sa Lao Ceovom. On, na primer, veli: »U velikom početku postojalo je Ne-biće. Nije imalo ni bića ni imena, a iz njega je proizišao Jedan. Kad je nastao Jedan, postojao je Jedan, ali još nije imao oblik. Kad su stvari stekle ono čime nastaju, to je nazvano *Te*« (gl. 12). Tako je naš *Te* ono što nas čini onim što smo. Srećni smo kad se taj *Te*, ili naša prirodna sposobnost, potpuno i slobodno ispoljava, to jest kad je naša priroda potpuno i slobodno razvijena.

U vezi sa ovom idejom slobodnog razvoja, Čuang Ce suprotstavlja ono što je prirodno onome što je čovekovo. »Ono što je prirodno«, veli on, »unutarnje je. Ono što je čovekovo, spoljašnje je... Prirodno je da volovi i konji imaju četiri noge. Stavljanje ulara konju na glavu ili uzice u gubicu vola čovekovo je delo« (gl. 17). Sledenje onoga što je prirodno, tvrdi Čuang Ce, izvor je vaskolike

sreće i dobrote, dok je sleđenje onoga što je čovekovo izvor vaskolikog bola i zla.

Stvari su po svojoj prirodi različite, pa i njihove prirodne sposobnosti nisu iste. Međutim, zajedničko im je da su podjednako srećne kad u potpunosti i slobodno ispoljavaju prirodnu sposobnost. U »Srećnom izletu« ispričana je priča o veoma velikoj i maloj ptici. Njihove sposobnosti su sasvim različite. Jedna može da leti hiljadama milja, a druga jedva može da dospe sa drveta na drvo. Ipak su obe srećne kad čine ono što mogu i vole da čine. Tako ne postoji apsolutna jednoobraznost prirode stvari, niti postoji potreba za takvom jednoobraznošću. Drugo jedno poglavlje knjige *Chuang-tzu* nam kaže: »Noge patke su kratke, ali ako pokušamo da ih produžimo patka će osetiti bol. Ždralove noge su duge, ali ako pokušamo da ih skratimo, ždral će osećati bol. Stoga ne treba da skraćujemo ono što je po prirodi dugo, niti produžavamo ono što je po prirodi kratko« (gl. 8).

Politička i socijalna filozofija

Međutim, to je upravo ono što pokušava artificijelnost. Svrha svih zakona, morala, institucija i vlada jeste uspostavljanje jednoobraznosti i ukidanje razlika. Pobude ljudi koji pokušavaju da sprovedu ovu jednoobraznost mogu biti sasvim za poštovanje. Kad nađu nešto što je za njih dobro, može im ležati na srcu staranje da i drugi to imaju. Međutim, ova njihova dobra namera samo čini situaciju još tragičnijom. Knjiga *Chuang-tzu* sadrži priču koja glasi: »U drevno vreme, kad je jedna morska ptica sletela pred bedeme prestonice Lua, Markiz je izašao da je dočeka, napojio je vinom u hramu i naredio da svira *Chiu-shao* muzika da bi se razonodila i da se zakolje june da bi je nahranio. Ali ptica je bila ošamućena i suviše sramežljiva da bi išta pojela ili popila. Za tri dana je uginula. Tu se čovek prema ptici ponašao kao prema sebi, a ne prema ptici kao ptici . . . Voda je za ribe život, ali je čoveku smrt. Budući drugačije sačinjeni, njihove sklonosti i nesklonosti

moraju se nužno razlikovati. Stoga prvi mudraci nisu težili da uspostave jednoobraznost sposobnosti i zanimanja« (gl. 18). Kad se Markiz prema ptici ponašao na način koji je smatrao najpočasnijim, on je svakako imao dobre namere. Ali je rezultat bio upravo suprotan njegovim očekivanjima. To se događa kad vlada i društvo nameću pojedincu jednoobrazne kodekse zakona i morala.

Zato se Čuang Ce žestoko suprotstavlja ideji upravljanja kroz formalni mehanizam države i smatra da je najbolji način upravljanja neupravljanje. On kaže: »Čuo sam za ostavljanje ljudskog roda na miru, ali ne i za upravljanje ljudskim rodom. Ostavljanje na miru proizlazi iz straha da će ljudi uprljati svoju unutarnju prirodu i odbaciti svoj *Te*. Kad ljudi ne prljaju svoju unutarnju prirodu i ne odbacuju svoj *Te*, ima li potrebe za upravljanjem ljudskim rodom?« (gl. 11).

Ako čovek ne uspe da ostavi ljude na miru i umesto toga pokuša da njima vlada uz pomoć zakona i institucija, taj proces je podoban stavljanju ulara konju oko vrata ili uzice u nozdrve vola. On takođe liči na produžavanje pačjih ili skraćivanje ždralovih nogu. Prirodno i spontano menja se u nešto veštačko, što Čuang Ce naziva »preovladavanjem onog što je od prirode onim što je čovekovo« (gl. 17). Njegov plod mogu biti jedino beda i nesreća.

Tako i Čuang Ce i Lao Ce zastupaju vladanje nevladanjem, ali iz, unekoliko, drukčijih razloga. Lao Ce naglašava svoje opšte načelo da je »preokretanje kretanje *Tao-a*«. Što čovek više upravlja, tvrdi on, sve manje postiže željeni rezultat. A Čuang Ce naglašava razliku između prirodnog i čovekovog. Ukoliko drugo više savladava prvo, biće više bede i nesreće.

Dosad smo videli samo Čuang Ceov način postizanja relativne sreće. Takva relativna sreća se postiže kad čovek jednostavno sledi ono što je u njemu prirodno. To može učiniti svaki čovek. Čuang Ceova politička i socijalna filozofija teži da postigne upravo takvu relativnu sreću za svakog čoveka. To i ništa više jeste najviše što ikakva politička i socijalna filozofija može očekivati da postigne.

Osećanje i razum

Relativna sreća je relativna zato što mora od nečeg da zavisi. Tačno je da je čovek srećan kad u potpunosti i slobodno ispoljava svoje prirodne sposobnosti. Ali postoje mnogi načini kojima se to ispoljavanje može sprečiti. Postoji, na primer, smrt, koja je kraj svih ljudskih delatnosti. Postoje bolesti, koje otežavaju ljudske delatnosti. Tu je starost, koja čoveku pričinjava iste tegobe. Te nije bez razloga što budisti ove smatraju trima od četiri ljudske bede, dok je, po njima, četvrta beda sam život. Otud je sreća, koja zavisi od potpunog i slobodnog ispoljavanja čovekovih prirodnih sposobnosti, ograničena i stoga relativna.

Knjiga *Chuang-tzu* obuhvata mnoga razmatranja o najvećoj od nesreća koje mogu zadesiti čoveka, o smrti. Strah od smrti i zebnja zbog njenog dolaska spadaju u glavne izvore ljudske nesreće. Takav strah i zebnja mogu se, međutim, umanjiti ako posedujemo ispravno shvatanje prirode stvari. U knjizi *Chuang-tzu* postoji priča o smrti Lao Cea. Kad je Lao Ce umro, njegov prijatelj Čin Ši (Chin Shih), koji je došao nakon smrti, kritikovao je žestoke žalopojke drugih ožalošćenih, govoreći: »To je kršenje načela prirode i pojačavanje čovekovih osećanja, zaboravljanje onog što smo /od prirode/ primili. To su drevni mudraci nazivali kaznom za narušavanje načela prirode. Kad je Učitelj došao, to je bilo otud što je imao priliku da se rodi. Kad je otišao, jednostavno je sledio prirodni tok. One koji su tihi u odgovarajućoj prilici i slede prirodni tok, ne mogu zahvatiti tuga ili radost. Njih su drevni smatrali božjim ljudima koji su se oslobodili ropstva« (gl. 3).

U meri u kojoj su osećali žalost, ostali ožalošćeni su patili. Njihova patnja bila je »kazna za narušavanje načela prirode«. Mentalno mučenje koje čoveku nanose njegova osećanja ponekad je isto toliko bolno koliko ma koja fizička kazna. Ali koristeći razum, čovek može da umanjiti svoja osećanja. Na primer, razuman čovek se neće ljutiti kad ga kiša spreči da izađe napolje, ali dete često hoće. Razlog je u tome što čovek poseduje veće razumevanje,

te trpi manje razočaranje ili ogorčenje no dete koje se ljuti. Kao što je rekao Spinoza: »Ukoliko duh shvata sve stvari kao nužne, utoliko ima veću moć nad afektima, ili manje trpi od njih« (*Etika*, 5. deo, postavka VI).^{*} To je, po rečima taoista, »raspršivanje osećanja razumom«.

Ovo lepo ilustruje jedna priča o samom Čuang Ceu. Veli se da je njegov prijatelj Huj Si otišao da ga uteši kad mu je umrla žena. Na svoje zaprepašćenje zatekao je Čuang Cea kako pevajući sedi na zemlji, a kad ga je upitao kako može da bude tako neprijatan prema svojoj ženi, Čuang Ce mu reče: »Neposredno po njenoj smrti nisam mogao da ne budem ojađen. Uskoro sam, međutim, ispitao stvar polazeći od samog početka. U samom početku, ona nije živela, nije imala oblika, pa čak ni supstancu. Ali, na ovaj ili onaj način, potom je postojala njena supstanca, pa njen oblik a onda njen život. Sada je, jednom novom promenom, umrla. Ceo proces je podoban sledu četiri godišnja doba, proleća, leta, jeseni i zime. Da idem unaokolo plačuci i naričuci dok ona ovako počiva u velikom dvorcu svemira, značilo bi da proglašavam svoje nepoznavanje prirodnih zakona. Zato sam prestao« (*Chuang-tzu*, gl. 18). Veliki komentator Kuo Hsiang ovako komentariše ovaj odlomak: »Dok je bio neuk, osećao je žalost, kad je shvatio, više nije bio potresen. To čoveka uči da razumom raspršuje osećanje«. Osećanje se može suzbiti razumom i poimanjem. Takvo je bilo mišljenje Spinoze, a i taoista.

Taoisti su smatrali da mudrac, koji potpuno shvata prirodu stvari, otud nema osećanja. To, međutim, ne znači da mu nedostaje osetljivost. To pre znači da ga osećanja ne uznemiravaju i da uživa ono što se može nazvati »duševnim mirom«. Kao što veli Spinoza, »neznalica, sem toga što je na mnogo načina gonjen od spoljnih uzroka, i što ne poseduje nikad pravo zadovoljenje /mirnoću/ duše, živi uz to kao nesvestan sebe, i Boga, i stvari, i čim prestane da trpi, u isto vreme prestaje, takođe i da postoji. Naprotiv, mudrac, ukoliko se kao takav posmatra, jedva poznaje duševni nemir; nego, prema izvesnoj večnoj mu-

^{*} Prevod dr Ksenije Atanasijević (Kultura, Beograd, 1959), str. 245.

drosti, svestan sebe, i Boga, i stvari, nikad ne prestaje da postoji, nego uvek poseduje istinito zadovoljenje duše« (*Etika*, 5. deo, Post. XLII, Primedba).*

Tako, zahvaljujući razumevanju prirode stvari, na mudraca više ne utiču promene u svetu. Na taj način on ne zavisi od spoljnih stvari i stoga njegova sreća nije njima ograničena. Za nj se može reći da je postigao apsolutnu, sreću. Takav je jedan pravac taoističke misli u kome ima ne malo atmosfere pesimizma i resignacije. To je pravac koji naglašava neizbežnost prirodnih procesa i čovekovo fatalističko mirenje sa njima.

Put postizanja apsolutne sreće

Međutim, postoji drugi pravac taoističke misli koji naglašava relativnost prirode stvari i poistovećavanje čoveka sa svemirom. Da bi postigao to poistovećenje, čoveku su potrebni znanje i razumevanje na još višoj razini, a sreća proizašla iz tog poistovećavanja zaista je ona apsolutna sreća opisana u Čuang Ceovom poglavlju o »Srećnom izletu«.

U tom poglavlju, nakon opisa sreće velikih i malih ptica, Čuang Ce dodaje da je među ljudskim bićima postojao čovek po imenu Lije Cu, koji je čak mogao da jaše vetar. »Među onima koji su postigli sreću«, veli on, »takav čovek je retkost. Mada se otarasio hodanja, on je ipak i dalje morao da zavisi od nečega.« To nešto bio je vetar, a pošto je morao da zavisi od vetra, njegova sreća je, u toj meri, bila relativna. Potom Čuang Ce pita: »Ali pretpostavimo da postoji čovek koji se vozi u normalnosti svemira, jaše na preobražavanju šest elemenata i tako pravi izlet u beskonačnost, od čega on mora da zavisi? Zato se kaže da savršen čovek nema svoje ja; da spiritualan čovek nema postignuća, a istinski mudrac nema imena« (gl. 1).

Ovo što Čuang Ce ovde veli, opisuje čoveka koji je postigao apsolutnu sreću. On je savršen čovek, spiritualan čovek i istinski mudrac. Apsolutno je srećan, jer preva-

* Citirani prevod, str. 270.

zilazi obične razlike među stvarima. On takođe prevazilazi razliku između bića i sveta, između »ja« i »ne-ja«. Stoga nema svog ja. On je sjedinjen sa *Tao*-m. *Tao* ništa ne čini, a ipak ništa ne ostaje neučinjeno. *Tao* ništa ne čini i stoga nema postignuća. Mudrac je sjedinjen s *Tao*-m i stoga, takođe, nema postignuća. On može vladati celim svetom, ali se njegova vladavina sastoji samo u tome da ljudski rod ostavlja na miru i svakog pušta da potpuno i slobodno ispoljava vlastitu sposobnost. *Tao* je bezimen, i tako je mudrac koji je sjedinjen sa *Tao*-m takođe bezimen.

Ograničeno stanovište

Pitanje koje preostaje jeste: Kako neko može postati takav savršen čovek? Da bismo na njega odgovorili, moramo obaviti analizu drugog poglavlja knjige *Chuang-tzu*, *Ch'i Wu Lun* ili »O jednakosti stvari«. U »Srećnom izletu« Čuang Ce razmatra dva nivoa sreće, a u poglavlju »o jednakosti stvari« razmatra dva nivoa znanja. Počnimo našu analizu prvim ili nižim nivoom. U poglavlju o Školi imena rekli smo da postoji izvesna sličnost Huj Šija i Čuang Cea. Tako u poglavlju *Ch'i Wu Lun*, Čuang Ce razmatra znanje nižeg reda, koje je slično onom iz Huj Šiovih tzv. deset paradoksa.

Poglavljje *Ch'i Wu Lun* počinje opisom vetra. Kad duva vetar, čuju se različite vrste zvukova od kojih svaki ima svoju osobenost. Ovo poglavljje ih naziva »zvucima zemlje«. No sem njih postoje drugi zvuci poznati kao »čovekovi zvuci«. Zvuci zemlje i čovekovi zvuci zajedno sačinjavaju »zvuke Neba«.

Čovekovi zvuci se sastoje od reči (*yen*) koje se izgovaraju u ljudskom svetu. Oni se razlikuju od »zvukova zemlje«, kao što su oni prouzrokovani vetrom, utoliko što reči, kad se izgovore, predstavljaju ljudske ideje. One predstavljaju tvrdnje, i poricanja, i sudove koje svaki pojedinac donosi sa svog posebnog ograničenog stanovišta. Budući time ograničeni, ovi sudovi su nužno jednostrani. Ipak,

većina ljudi, ne znajući da se njihovi sudovi temelje na ograničenim stanovištima, uvek smatra vlastita mišljenja ispravnim a mišljenja drugih pogrešnim. »Rezultat su«, kako se veli u poglavlju *Ch'i Wu Lun*, »tvrdnje i poricanja konfucijanaca i mocista, pri čemu jedni smatraju ispravnim ono što drugi smatraju pogrešnim, a pogrešnim ono što drugi smatraju ispravnim.«

Kad ljudi ovako raspravljaju, svaki prema svom jednostranom shvatanju, nema načina da se dođe do konačnog zaključka ili da se odredi koja strana zaista ima pravo, a koja zaista greši. *Ch'i Wu Lun* kaže: »Uzmimo da raspravljaš sa mnom. Ako ti mene potučeš, umesto da ja tebe potučem u raspru, da li ti nužno imaš pravo i da li ja nužno grešim? Ili, ako potučem ja tebe, a ne ti mene, da li sam nužno ja u pravu i da li ti nužno grešiš? Ima li jedan od nas pravo, a drugi krivo? Ili smo obojica u pravu ili obojica grešimo? Ni ti ni ja ne možemo znati, a drugi su u još većoj nedoumici. Od koga ćemo tražiti da ispovrta pravu odluku? Možemo zamoliti nekoga ko se slaže s tobom, ali pošto se slaže s tobom, kako može presuditi? Možemo zamoliti nekoga ko se slaže sa mnom, ali pošto se slaže sa mnom, kako može presuditi? Možemo zamoliti nekoga ko se slaže i s tobom i sa mnom, ali pošto se slaže sa obojicom, kako može presuditi? Možemo zamoliti nekog ko se razlikuje i od tebe i od mene, ali pošto se razlikuje i od tebe i od mene, kako može presuditi?«

Ovaj odlomak podseća na način argumentisanja koji je primenjivala Škola imena. Ali dok pripadnici te škole ovako argumentišu da bi pobili zdrav razum običnog sveta, svrha poglavlja *Ch'i Wu Lun* jeste da pobije sledbenike Škole imena. Jer ova škola je odista verovala da se raspravom može presuditi šta je stvarno ispravno i stvarno pogrešno.

S druge strane, Čuang Ce tvrdi da koncepte ispravnog i pogrešnog izgrađuje svaki čovek na temelju svog ograničenog stanovišta. Sva ta stanovišta su relativna. Kao što se veli u poglavlju *Ch'i Wu Lun*: »Kad postoji život, postoji smrt, a kad postoji smrt — postoji život. Gde po-

stoji mogućnost, postoji nemogućnost, a gde postoji nemogućnost — postoji mogućnost. Zato što postoji ispravno, postoji pogrešno. Zato što postoji pogrešno, postoji ispravno.« Stvari su vazda podložne promeni i imaju mnoge aspekte. Stoga se može imati mnogo shvatanja o jednoj istoj stvari. Kad to kažemo, pretpostavljamo da postoji jedno više stanovište. Ako prihvatimo tu pretpostavku, nema potrebe da sami presudujemo šta je ispravno, a šta pogrešno. Argument sam sebe objašnjava.

Više stanovište

Prihvatiti ovu premisu znači sagledati stvari sa višeg stanovišta, ili, kako se to naziva u poglavlju *Ch'i Wu Lun* sagledati stvari »u svetlosti Neba«. »Sagledati stvari u svetlosti Neba«, znači sagledati stvari sa stanovišta onog što prevazilazi ograničeno, a to je *Tao*. U poglavlju *Ch'i Wu Lun* veli se: »'Ovo' je takođe 'ono'. 'Ono' je takođe 'ovo'. 'Ono' ima jedan sistem ispravnog i pogrešnog. 'Ovo' takođe ima sistem ispravnog i pogrešnog. Da li zaista postoji razlika između 'onog' i 'ovog'? Ili zapravo nema razlike između 'onog' i 'ovog'? Sama je suština *Tao*-a da 'ono' i 'ovo' prestaju biti suprotnosti. Jedino je suština, kao neka osovina, središte kruga što odgovara na beskrajne promene. Ispravno je jedna beskrajna promena. Pogrešno je takođe beskrajna promena. Stoga se kaže da nema ničeg boljeg od upotrebljavanja 'svetlosti'. Drugim rečima, 'ono' i 'ovo', u svojoj uzajamnoj suprotstavljenosti ispravnog i pogrešnog, nalik su krugu koji se vrti u beskonačnost. Međutim, čovek koji stvari sagledava sa stanovišta *Tao*-a, kao da stoji u središtu kruga. On shvata sve što se zbiva u kretanjima kruga, ali sam u tim kretanjima ne učestvuje. Ne zbog svoje nedelatnosti ili rezignacije, već zato što je prevazišao ograničeno i stvari sagledava sa višeg stanovišta. U knjizi *Chuang-tzu* ograničeno stanovište se poredi sa pogledom na svet bunarske žabe. Žaba u bunaru vidi samo komadić neba, te misli da je nebo samo toliko.

Sa stanovišta *Tao*-a, sve je samo ono što jeste. U poglavlju *Ch'i Wu Lun* se veli: »Moguće je moguće. Nemoguće je nemoguće. *Tao* sazda je stvari, a one su ono što jesu. Šta su? One su ono što jesu. Šta nisu? Nisu ono što nisu. Sve je nešto i dobro je za nešto. Nema ničeg što nije nešto ili nije za nešto dobro. Tako postoje crepovi i stubovi, ružnoća i lepota, osobeno i izvanredno. Sve se to posredstvom *Tao*-a ujedinjuje i postaje jedno.« Mada se sve stvari razlikuju, one su iste po tome što sve nešto sačinjavaju i za nešto su dobre. Sve podjednako proizlaze iz *Tao*-a. Stoga su sa stanovišta *Tao*-a sve stvari, mada različite, ipak objedinjene i postaju jedno.

U poglavlju *Ch'i Wu Lun* se dalje kaže: »Praviti razliku, znači praviti izvesnu konstrukciju. Međutim, konstrukcija je isto što i destrukcija. Za stvari kao celinu ne postoji ni konstrukcija ni destrukcija, već se usmeravaju jedinstvu i postaju jedno«. Na primer, kad se od drveta pravi sto, sa stanovišta stola to je čin konstrukcije. No sa stanovišta drveta ili stabla to je čin destrukcije. Međutim, takva konstrukcija, ili destrukcija to jeste samo sa ograničenog stanovišta. Sa stanovišta *Tao*-a, nema ni konstrukcije ni destrukcije. Sve ove razlike relativne su.

Razlika između »ja« i »ne-ja« takođe je relativna. Sa stanovišta *Tao*-a »ja« i »ne-ja« se takođe sjedinjuju i postaju jedno. *Ch'i Wu Lun* kaže: »Na svetu nema ničeg većeg od vrha vlasi, a ipak je Gora T'aj mala. Nema ničeg starijeg od mrtvog deteta, a ipak je Peng Cu (legendarni kineski Metusalem) umro pre vremena. Nebo, Zemlja i ja nastali smo zajedno, a sve stvari sa mnom čine jedno.« Tu opet imamo Huj Šijovu izreku: »Volite sve stvari podjednako, Nebo i Zemlja jedno su telo«.

Viša razina znanja

Ovom stavu u poglavlju *Ch'i Wu Lun*, međutim, neposredno sledi druga tvrdnja: »Pošto su sve stvari jedno, koji prostor ostaje za govor? Ali pošto sam već govorio o jednom, zar to već nije govor? Jedan plus govor čine dva. Dva plus jedan čine tri. Kad se odavde pođe dalje,

čak ni najveštiji računčija neće moći da dospe do kraja, a još manje prost svet! Ako idući od ničeg ka nečem možemo da dosegne tri, koliko ćemo više dosegnuti ako od nečeg idemo ka nečemu! Ne idimo dalje. Zaustavimo se tu.« Ovim iskazom *Ch'i Wu Lun* ide korak dalje od Huj Šija i počinje da razmatra višu vrstu znanja. Ovo više znanje jeste »znanje koje nije znanje«.

Ne može se raspravljati, pa čak ni zamisliti, šta je stvarno »jedan«. Jer čim čovek počne o njemu da misli i raspravlja, to postaje nešto što postoji izvan osobe koja razmišlja i govori. Te, pošto je time izgubljena njegova sveobuhvatna jedinstvenost, to zapravo više uopšte nije pravi »jedan«. Huj Ši je rekao: »Iza najvećeg ničeg nema, a zove se Veliko«. Tim rečima je odista veoma dobro opisao Veliko, a ipak je ostao nesvestan činjenice da je, pošto iza Velikog ničeg nema, nemoguće misliti ili govoriti o njemu. Jer ma šta o čemu se može misliti ili govoriti ima nešto iza sebe, naime, misao i govor. Taoisti su, naprotiv, shvatili da se o »jednom« ne može misliti i ne može izraziti. Tako su istinski shvatili »jedan« i napredovali korak dalje od Škole imena.

U poglavlju *Ch'i Wu Lun* se takođe kaže: »Što se tiče ispravnog i pogrešnog, 'takvog' i 'ne-takvog': ako je ispravno zaista ispravno, ne treba da raspravljamo o tome čime se razlikuje od pogrešnog; ako je 'tako' zaista tako, ne treba da raspravljamo čime se razlikuje od 'ne tako'... Zaboravimo život. Zaboravimo razliku između ispravnog i pogrešnog. Nadimo radost u području beskonačnog i ostanimo tamo.« Područje beskonačnog jeste područje u kojem živi čovek koji je postigao *Tao*. Takav čovek ne samo da je spoznao »jedan« već ga je odista iskusio. Ovo iskustvo jeste iskustvo života u području beskonačnog. Taj čovek je zaboravio sve razlike među stvarima, čak i onim povezanim sa njegovim vlastitim životom. U njegovom iskustvu ostaje samo ono što se ne može izdiferencirati, usred čega on živi.

Opisan poetskim jezikom, to je čovek koji se »vozi na normalnosti svemira, jaše na preobražajima šest elemenata i tako pravi izlet u beskonačno«. On je odista nezavisan čovek, te je njegova sreća apsolutna.

Ovde vidimo kako je Čuang Ce postigao konačno razrešenje prvobitnog problema ranih taoista. To je problem kako očuvati život, a izbeći štetu i opasnost. Međutim, za pravog mudraca to prestaje da bude problem. Kao što se veli u knjizi *Chuang-tzu*: »Svemir je jedinstvo svih stvari. Ako postignemo to jedinstvo i poistovetimo se sa njim, onda su udovi našeg tela samo prah i blato, dok su život i smrt, kraj i početak samo smenjivanje dana i noći, koje ne može poremetiti naš unutarjni mir. Koliko ćemo se manje uzbuđivati zbog ovozemaljskog gubitka i dobitka, dobre i loše sreće!« (gl. 20). Tako je Čuang Ce rešio prvobitni problem ranih taoista naprosto ga ukinuvši. To je stvarno filozofski način rešavanja problema. Filozofija ne pruža podatke o činjenicama te nijedan problem ne može da reši na konkretan i materijalan način. Ona, na primer, ne može pomoći čoveku ni da zadobije dugovečnost ni da prkosi smrti, niti mu može pomoći da se obogati i izbegne siromaštvo. Međutim, ona može čoveku dati jedno stanovište sa koga on može da sagleda da život nije ništa više od smrti, a da je gubitak jednak dobitku. Sa »praktičnog« stanovišta, filozofija je beskorisna, ali nam može pružiti jedno stanovište koje je vrlo korisno. To je, da upotrebimo jedan izraz iz knjige *Chuang-tzu*, »korisnost beskorisnog« (gl. 4).

Spinoza je rekao da, u izvesnom smislu, mudar čovek »nikada ne prestaje da postoji«. To je i Čuang Ceovo mnjenje. Mudrac ili savršen čovek sjedinjen je s Velikim Jednim, to će reći sa svemirom. Pošto svemir nikad ne prestaje da postoji, ni mudrac nikad ne prestaje da postoji. U šestoj glavi knjige *Chuang-tzu* čitamo: »Čamac se može skloniti u zatonu; mreža se može skloniti u jezeru; za njih se može reći da su sasvim bezbedni. Međutim, snažan čovek može da dođe u ponoć i odnese ih na leđima. Neuki ne vide da, bez obzira koliko dobro sklanjate stvari — manje u veće — uvek postoji mogućnost da se izgube. Ali ako svemir sklonite u svemir, neće imati više gde da se izgubi. To je velika istina stvari. Stoga mudrac pravi izlete u ono što se ne može izgubiti i ostaje zajedno s tim.« U tom smislu mudrac nikad ne prestaje da postoji.

Metodologija misticizma

Da bi se sjedinio sa Velikim Jednim, mudrac mora da prevaziđe i zaboravi razlike među stvarima. Način da se to postigne je odbacivanje znanja, a to je metoda koju su taoisti koristili za postizanje »unutarnje mudrosti«. Zadatak znanja, u običnom smislu tog pojma, je razlikovanje; znati jednu stvar, znači znati razliku između nje i drugih stvari. Stoga odbaciti znanje znači zaboraviti te razlike. Kad su jednom sve razlike zaboravljene, preostaje samo ono što se ne može diferencirati, a to je velika celina. Može se reći da je postizanjem ovog stanja mudrac stekao znanje drukčijeg i višeg reda, koje taoisti nazivaju »znanjem koje nije znanje«.

U knjizi *Chuang-tzu* ima mnogo mesta koja se bave metodom zaboravljanja razlika. Na primer, u šestom poglavlju daje se izveštaj o jednom imaginarnom razgovoru između Konfucija i njegovog omiljenog učenika Jen Huja (Yen Hui). Priča glasi: »Jen Huj reče: 'Postigao sam izvestan napredak.' 'Šta hoćeš da kažeš?' upita Konfucije. 'Zaboravio sam čovekoljublje i ispravnost', odgovori Jen Huj. 'Vrlo dobro, ali to nije dovoljno', reče Konfucije. Drugog dana Jen Huj je opet video Konfucija, pa reče: 'Postigao sam izvestan napredak.' 'Šta hoćeš da kažeš?' upita Konfucije. 'Zaboravio sam rituale i muziku', odgovori Jen Huj. 'Vrlo dobro, ali to nije dovoljno', reče Konfucije. Drugog dana Jen Huj je opet video Konfucija, pa reče: 'Postigao sam izvestan napredak.' 'Šta hoćeš da kažeš?' upita Konfucije. 'Sedim u zaboravu', odgovori Jen Huj.

Konfucije se na to promeni u licu, pa upita: 'Šta misliš kad kažeš da sediš u zaboravu?' Jen Huj na to odgovori: 'Moji udovi su obamrli a poimanje utuljeno. Napustio sam svoje telo i odbacio svoje znanje. Tako sam se sjedinio sa Beskonačnošću. To mislim kad kažem da sedim u zaboravu.' Onda reče Konfucije: 'Ako si se sjedinio sa Beskonačnošću, onda nemaš ličnih sklonosti i nesklonosti. Ako si se sjedinio sa Velikom evolucijom (svemira), ti si čovek koji samo sledi njene promene. Ako si zaista ovo postigao, voleo bih da te sledim'.

Tako je Jen Huj, odbacivši znanje, postigao »unutarnju mudrost«. Plod odbacivanja znanja jeste posedovanje ne-znanja. Međutim, postoji razlika između »nemanja znanja« i »posedovanja ne-znanja«. Stanje »nemanja znanja« jeste stanje prvobitne neukosti, dok »posedovanje ne-znanja« dolazi tek pošto je čovek prošao kroz prethodnu fazu posedovanja znanja. Prvo je dar prirode, dok je drugo postignuće duha.

Izvesni taoisti su veoma jasno sagledavali ovu razliku. Značajno je da su upotrebljavali reč »zaboraviti« da bi izrazili osnovnu ideju svoje metode. Mudraci nisu osobe koje ostaju u stanju prvobitne neukosti. Oni su svojevrmeno posedovali obično znanje i pravili su uobičajene razlike, ali su ih potom zaboravili. Razlika između njih i čoveka s prvobitnom neukošću velika je koliko i razlika između hrabrog čoveka i čoveka koji se ne plaši naprosto zato što je neosetljiv na strah.

Bilo je, međutim, taoista, kao što su pisci nekih poglavlja knjige *Chuang-tzu*, koji nisu uspeali da uoče ovu razliku. Oni su se divili primitivnom stanju društva i duha i poredili su mudrace sa decom i neukima. Deca i neuki nemaju znanja i ne prave razlike, te kao da pripadaju onom što se ne može diferencirati. No to njihovo pripadanje potpuno je nesvesno. Oni ostaju u onome što se ne može diferencirati, ali nisu svesni te činjenice. Oni nemaju znanje, ali nisu ti koji poseduju ne-znanje. Ovo potonje, stečeno stanje ne-znanja jeste ono što ga taoisti nazivaju stanjem »znanja koje nije znanje«.

XI POGLAVLJE KASNIJI MOCISTI

U knjizi *Mo-tzu* postoji šest poglavlja (40—45) koja se po karakteru razlikuju od ostalih i imaju poseban logički značaj. Među tim poglavljima četrdeseto i četrdeset prvo imaju naslov »Kanoni«, a sastoje se od definicija logičkih, moralnih, matematičkih i naučnih ideja. Četrdeset drugo i četrdeset treće poglavlje nose naslov »Objašnjenja kanona« i sastoje se od objašnjenja definicija iz prethodna dva poglavlja. A poglavlje četrdeset četvrto i četrdeset peto nose naslov »Glavni primeri« odnosno »Sporadni primeri«. U njima se razmatra nekoliko predmeta od logičkog značaja. Opšta svrha svih šest glava jeste potvrđivanje mocističkog stanovišta i logičko pobijanje argumenata Škole imena. Ova poglavlja su, kao celina, obično poznata pod imenom »Mocistički kanoni«.

U prethodnom poglavlju smo videli da je Čuang Ce u glavi *Ch'i Wu Lun* razmatrao dva nivoa znanja. Na prvom nivou dokazao je relativnost stvari i došao do istih zaključaka do kojih i Huj Ši. Međutim, na drugoj razini otišao je dalje od njega. Na prvoj razini on se slagao sa Školom imena i kritikovao je zdrav razum sa jednog višeg stanovišta. Međutim, na drugoj razini je sad kritikovao Školu imena sa jednog još višeg stanovišta. Tako su taoisti pobijali i argumente Škole imena, ali su argumenti koje su upotrebljavali, sa stanovišta logike, na višem nivou od argumenata Škole imena. Da bi se shvatili i njihovi argumenti i argumenti Škole imena, potreban je napor refleksivnog mišljenja. I jedni i drugi se suprotstavljaju uobičajenim zdravorazumskim kanonima.

S druge strane, kao i neki konfucijanci, mocisti su bili filosofi zdravog razuma. Mada su se ove dve grupe razlikovale po mnogo čemu, slagale su se u tome što su bile praktične. Nasuprot argumentima Škole imena, oni su razvili, po misaonoj usmerenosti, skoro slične epistemološke i logičke teorije u odbranu zdravog razuma. Ove teorije se pojavljuju u »Mocističkim kanonima« i u glavi pod naslovom »O ispravljanju imena« u knjizi *Hsün-tzu*, čiji je pisac, kao što ćemo videti u trinaestom poglavlju, bio jedan od najvećih konfucijanaca ranog razdoblja.

Rasprave o spoznaji i imenima

Epistemološka teorija izložena u »Mocističkim kanonima« jeste neka vrsta naivnog realizma. Postoji, tvrdi ona, jedna spoznajna moć, što će reći »ono čime čovek spoznaje, ali koja sama nužno ne spoznaje« (gl. 42). Razlog za ovo je činjenica da se spoznajna moć, da bi došlo do spoznaje, mora suočiti sa predmetom spoznaje. »Spoznaja je ono u čemu se spoznajna /moć/ nalazi sa predmetom i kadra je da opazi njegov oblik i obris« (gl. 42). Osim čulnih organa spoznaje, kao što su organi vida i sluha, postoji i duh koji je ono »čime čovek shvata predmet spoznaje« (*ibid.*). Drugim rečima, duh tumači utiske o spoljašnjim predmetima koje mu donose čula.

»Mocistički kanoni« takođe pružaju različita logička razvrstavanja spoznaje. Po izvoru, spoznaju valja razvrstati u tri tipa: spoznaju na osnovu ličnog iskustva onog koji spoznaje; spoznaju koju su mu preneli autoriteti (tj. koju je stekao na osnovu čuvenja ili pisanih dokumenata); i spoznaju na osnovu zaključivanja (tj. stečenu izvođenjem dedukcija na osnovu onog što se zna o nepoznatom). A s obzirom na različite predmete spoznaje, ova se ima razvrstati u četiri vrste: spoznaju imena, datosti, saobraznosti i akcije (gl. 40).

Čitalac će se setiti da su imena, datosti i njihove međusobne veze bili predmet posebnog interesovanja Škole imena. Po »Mocističkim kanonima«, »ime je ono čime se

govori o nekoj stvari«, dok je »datost ono o čemu se govori« (gl. 42). Kad kažemo: »Ovo je sto«, »sto« je ime i to je ono čime govorimo o »ovom«, dok je »ovo« datost o kojoj se govori. Izraženo pojmovima zapadne logike, ime je predikat izvesne tvrdnje, a datost njen subjekt.

U »Mocističkim kanonima« imena su razvrstana u tri vrste: opšta, razvrstavajuća i lična. »'Stvar' je opšte ime. Sve datosti moraju da nose to ime. 'Konj' je razvrstavajuće ime. Sve datosti te vrste moraju imati to ime. 'Cang' (ime osobe) jeste lično ime. Ovo ime ograničeno je na tu datost« (gl. 42).

Spoznaja saobraznosti jeste znanje o tome koje ime odgovara kojoj datosti. Takva vrsta spoznaje neophodna je za iznošenje tvrdnje kao što je: »Ovo je sto«. Kad čovek raspolaže ovom vrstom spoznaje, on zna da su »imena i datosti spareni« (gl. 42).

Spoznaja akcije jeste znanje o tome kako izvesti neku stvar. To je ono što se narodski zove »znanje i umenje«.

Rasprave o dijalektici

Veliki deo poglavlja pod naslovom »Sporedni primeri« posvećen je raspravama o dijalektici. U tom poglavlju se kaže: »Dijalektika služi razjašnjavanju razlike između ispravnog i pogrešnog, razlikovanju reda i nereda, obelodanjivanju tačaka sličnosti i različnosti, ispitivanju načela imena i datosti, pravljenju razlike između onog što je blagotvorno i onog što je štetno, i uklanjanju sumnji i nezvesnosti. Ona prati zbivanje svih stvari i istražuje poredak i odnos raznih sudova. Ona koristi imena za označavanje datosti, postavke za izražavanje ideja, tvrdnje za izlaganje uzroka, i uzimanje i davanje prema kategorijama« (gl. 45).

Prvi deo ovog stava bavi se svrhom i funkcijom dijalektike; drugi njenom metodologijom. U drugom delu iste glave kaže se da postoji sedam dijalektičkih metoda: »Partikularni sud označava ono što nije u svemu tako. Hipotetičan sud označava ono što trenutno nije tako. Imi-

tacija se sastoji u uzimanju uzora. Ono što se imitira je ono što se uzima kao uzor. Ako je uzrok u skladu sa imitacijom, tačan je. Ako nije u skladu sa imitacijom, nije tačan. To je metoda imitacije. Metoda poređenja se sastoji u korišćenju jedne stvari za objašnjavanje druge. Metoda paralele sastoji se u doslednom i do kraja sprovedenom poređenju dva niza postavki. Metoda analogije veli: "Ti si takav. Zašto samo ja ne bih bio takav?" Metoda ekstenzije se sastoji u pripisivanju istog onome što se ne zna i onome što se zna. Kada se za drugo kaže da je isto (kao ovo), kako mogu reći da je drukčije?" (gl. 45).

Metoda imitacije o kojoj se govori u ovom stavu istovetna je sa metodom »korišćenja tvrdnji za izlaganje uzroka« iz prethodnog citata. A metoda ekstenzije istovetna je sa »uzimanjem i davanjem prema kategorijama« iz prethodnog odlomka. To su dve najvažnije metode i približno odgovaraju deduktivnoj i induktivnoj metodi zapadne logike.

Pre no što pobliže objasnimo ove dve metode, moramo nešto reći o onome što se u »Mocističkim kanonima« naziva uzrokom. Uzrok se definiše kao »ono čime nešto postaje« i takođe se razvrstava u dve vrste, glavni i sporedni (gl. 40). »Sporedni uzrok je ono čime nešto ne mora nužno biti tako, ali bez čega nikad neće biti tako.« »Glavni uzrok je ono čime će nešto nužno postati tako i bez čega nikad neće biti tako« (gl. 42). Očigledno je da je to što »Mocistički kanoni« nazivaju sporednim uzrokom ono što bi se u modernoj logici nazvalo nužnim uzrokom, dok je ono što »Mocistički kanoni« nazivaju glavnim uzrokom ono što bi moderna logika opisala kao nužan i dovoljan uzrok. Moderna logika razlikuje još jednu vrstu uzroka, dovoljan uzrok, to je onaj zbog čega će nešto nužno biti tako, ali bez čega može ili ne mora biti tako. Mocisti nisu uspeli da uoče ovu razliku.

U modernom logičkom umovanju, ako želimo da znamo da li je neka opšta postavka tačna ili nije, mi je proveravamo činjenicama ili opitom. Ako, na primer, želimo da se uverimo da su izvesne bakterije uzrok nekoj bolesti, način da se stvar proveri je uzeti kao obrazac opštu postavku da je bakterija *A* uzrok bolesti *B* i potom obaviti

opit kako bi se videlo da li pretpostavljeni uzrok zaista proizvodi očekivani rezultat ili ga ne proizvodi. Ako ga proizvodi, zaista je uzrok; ako ga ne proizvodi — nije. To je deduktivno umovanje, a ujedno ono što »Mocistički kanoni« nazivaju metodom imitacije. Jer uzeti opštu postavku kao obrazac, znači uzeti je kao uzor, a obaviti opit s njom, znači načiniti njenu imitaciju. Da pretpostavljeni uzrok proizvodi očekivani rezultat, znači da je »uzrok u skladu sa imitacijom«. A ukoliko ne proizvodi, to znači da »uzrok nije u skladu sa imitacijom«. Na taj način možemo razlikovati pravi od pogrešnog uzroka i odrediti da li je uzrok glavni ili sporedni.

Što se tiče drugog vida, umovanja ekstenzijom, on se može ilustrovati izrekom da su svi ljudi smrtni. Možemo to reći, jer znamo da su svi ljudi u prošlosti bili smrtni, a da su ljudi današnjice i budućnosti po vrsti istovetni sa ljudima iz prošlosti. Otud izvlačimo opšti zaključak da su svi ljudi smrtni. Pri ovom induktivnom umovanju koristimo »metodu ekstenzije«. Činjenica da su ljudi iz prošlosti bili smrtni je ono što se zna. A da su ljudi današnjice smrtni i da će ljudi budućnosti biti smrtni je ono što se ne zna. Stoga reći da su svi ljudi smrtni znači »pridavati isto svojstvo onome što se ne zna kao onome što se zna«. Možemo to učiniti, jer se »veli da je drugo isto (kao ovo)«. »Dajemo i uzimamo prema kategoriji.«

Razjašnjenje sveobuhvatne ljubavi

Vični dijalektičkoj metodi, kasniji mocisti su mnogo učinili na razjašnjavanju i odbrani filozofskog stava svoje škole.

Sledeći tradiciju Mo Cuove utilitarističke filosofije, kasniji mocisti tvrde da sve ljudske delatnosti streme postizanju koristi i izbegavanju štete. Tako nam se u »Glavnim primerima« kaže: »Kad čovek odseče prst da bi sačuvao ruku, to znači odabrati veću korist a manju štetu. Izabrati manju štetu ne znači izabrati štetu, već izabrati korist... Ako, naišavši na razbojnika, čovek izgubi prst

da bi spasao život, to je korist. Susret sa razbojnikom je šteta. Izbor veće koristi nije stvar koja se čini pod prisudom. Izbor manje štete je stvar koja se čini pod prisudom. Prvi znači odabiranje između onog što još nije zadobijeno. Drugi znači odbacivanje onog čime je čovek već opterećen« (gl. 44). Tako je pravilo za sve ljudske delatnosti: »Među koristima, odaberi najveću; među štetama, odaberi najmanju« (*ibid.*).

I Mo Cu i kasniji mocisti poistovećavali su dobro sa korisnim. Korisnost je suština dobra. Ali šta je suština korisnosti? Mo Cu ne pokreće ovo pitanje, ali su kasniji mocisti to učinili i dali odgovor. U prvom »Kanonu« se kaže: »Korisno je ono čije sticanje godi čoveku. Štetno je ono čije sticanje čoveku ne godi« (gl. 40). Tako su kasniji mocisti pružili hedonističko opravdanje utilitarističke filosofije mocističke škole.

Ovaj stav nas podseća na »načelo korisnosti« Džeremija Bentama (Jeremy Bentham). U svome *Uvodu u načela morala i zakonodavstva*, Bentam veli: »Priroda je ljudski rod stavila pod vlast dva suverena gospodara, bola i zadovoljstva. Jedino je na njima da ukazuju šta valja da činimo... Načelo korisnosti priznaje ovu potčinjenost i uzima je za temelj sistema čija je svrha da rukama razuma i zakona istka tkivo sreće« (D. 1). Tako Bentam svodi dobro i loše na pitanje zadovoljstva i bola. Po njemu, svrha morala jeste »najveća sreća najvećeg broja ljudi« (*ibid.*).

To čine i kasniji mocisti. Definisavši »korisno«, oni nastavljaju i definišu vrline u svetlu ovog koncepta. Tako u prvom »Kanonu« nalazimo: »Ispravnost se sastoji u činjenju korisnog«. »Odanost se sastoji u tome da čovek koristi svome vladaru.« »Sinovlje poštovanje sastoji se u tome da čovek bude koristan svojim roditeljima.« »Zasluzno postignuće sastoji se u tome da čovek bude koristan ljudima« (gl. 40). »Biti koristan ljudima«, znači raditi za »najveću sreću najvećeg broja ljudi«.

U pogledu teorije sveobuhvatne ljubavi, kasniji mocisti su zastupali mišljenje da je njena glavna odlika sveobuhvatni karakter. U »Sporednim primerima« čitamo:

»Voleći ljude, čovek treba da voli *sve* ljude pre no što može smatrati da voli ljude. Kad ne voli ljude, nije potrebno da čovek ikog ne voli /pre no što može smatrati da ne voli ljude/. Ne posedovati sveobuhvatnu ljubav, znači ne voleti ljude. Kad čovek jaše, nema potrebe da jaše sve konje da bi smatrao da jaše konja. Jer čak i ako jaše samo nekoliko konja, čovek ipak jaše konje. Ali kad ne jaše konja, čovek mora da uopšte ne jaše da bi smatrao da ne jaše konje. U tome je razlika između sveobuhvatnosti /u slučaju ljubavi prema ljudima/ i odsustva sveobuhvatnosti /kada se radi o jahanju konja/« (gl. 44).

U stvari, svaki čovek nekoga voli. Svaki čovek, na primer, voli svoju decu. Otud sama činjenica da čovek nekoga voli ne znači da voli ljude uopšte. Ali, ako se razmotri negativna strana, činjenica da čovek nekome nanosi zlo, pa čak i vlastitoj deci, znači da ne voli ljude. Takvo je umovanje mocista.

Obrana sveobuhvatne ljubavi

U to vreme, ovom gledištu kasnijih mocista upućivane su dve glavne zamerke. Prva: da je broj ljudi u svetu beskonačan, te kako jedan čovek može da ih sve voli? Ova zamerka je obrađena pod naslovom: »Beskonačnost je nespojiva sa sveobuhvatnom ljubavlju«. A druga je zamerka bila: ukoliko propust da se voli jedan jedini čovek znači propust da se vole ljudi uopšte, ne bi trebalo da postoji kazna kao što je »ubijanje razbojnika«. Ova zamerka je bila poznata pod nazivom: »Ubiti razbojnika, znači ubiti čoveka«. Kasniji mocisti su koristili svoju dijalektiku pokušavajući da opovrgnu ove zamerke.

U drugom »Kanonu« iznosi se tvrdnja: »Beskonačnost nije nespojiva sa sveobuhvatnošću. Razlog je dat pod 'pun ili nepun'« (gl. 40). Drugo »Objašnjenje kanona« razvija ovu tvrdnju na sledeći način: »Beskonačnost. /Zamerka:/ 'Ako Jug ima granicu, može se uključiti *in toto*./ U drevnoj Kini je bilo prošireno verovanje da Jug nema granice./ Ako granice nema, ne može se uključiti *in toto*. Nemo-

guće je znati ima li granice ili nema, te je stoga nemoguće znati da li se može ili ne može uključiti. Nemoguće je znati da li ljudi ispunjavaju ovaj /prostor/ ili ga ne ispunjavaju, te je stoga nemoguće znati da li se mogu ili ne mogu uključiti *in toto*. Pošto je to tako, naopako je smatrati da sve ljude možemo obuhvatiti svojom ljubavlju'. /Odgovor:/ 'Ako ljudi ne ispunjavaju ono što je bezgranično, onda /broj ljudi/ ima granicu, a nema nikakve teškoće da se obuhvati ma šta ograničeno /brojčano/. Ali ako ljudi odista ispunjavaju ono što je neograničeno, onda je to što je /navodno/ neograničeno — ograničeno, a nema nikakve teškoće da se obuhvati ono što je ograničeno' (gl. 43).

»Ubiti razbojnika, znači ubiti čoveka« predstavlja drugu glavnu zamerku upućivanu mocistima, jer ubistvo čoveka nije saglasno sa podjednako i opštom ljubavlju prema svim ljudima. Na tu zamerku »Sporedni primeri« odgovaraju na sledeći način:

»Beli konj je konj. Jahati belog konja, znači jahati konja. Crni konj je konj. Jahati crnog konja, znači jahati konja. Huo /ime neke osobe/ je čovek. Voleti Huoa, znači voleti jednog čoveka. Cang /ime osobe/ je čovek. Voleti Canga, znači voleti jednog čoveka. To znači tvrditi ono što je ispravno.

No Huovi roditelji su ljudi. Ipak, služeći svoje roditelje, on ne služi ljudima. Njegov mlađi brat je lep čovek. Ipak, kad voli svog mlađeg brata, Huo ne voli lepe ljude. Kola su drvo, ali voziti se u kolima, ne znači voziti se u drvetu. Čamac je drvo, ali voziti se u čamcu, ne znači voziti se u drvetu. Razbojnik je čovek, ali činjenica da ima mnogo razbojnika, ne znači da ima mnogo ljudi, niti činjenica da nema razbojnika znači da nema ljudi.

Kako se ovo objašnjava? Mrzeti postojanje mnogih razbojnika, ne znači mrzeti postojanje mnogih ljudi. Želeti da nema razbojnika, ne znači želeti da nema ljudi. Po tom pitanju se svi uglavnom slažu. A pošto je tako, mada je razbojnik-čovek čovek, ipak voleti razbojnika ne znači voleti ljude, niti ne voleti razbojnika znači ne voleti

ljude. Takođe, ubiti razbojnika-čoveka ne znači ubiti čoveka. U ovoj postavci nema ničeg nerešivog« (gl. 45).

Takvom dijalektikom su kasniji mocisti pobijali zamerku da je ubijanje razbojnika u neskladu sa njihovim načelom sveobuhvatne ljubavi.

Kritika drugih škola

Koristeći svoju dijalektiku, kasniji mocisti ne samo da pobijaju zamerke koje im upućuju druge škole već i sami kritikuju te škole. »Mocistički kanoni«, na primer, sadrže izvestan broj zamerki na argumente Škole imena. Čitalac će se setiti da se Huj Ši zalagao za »jedinstvo sličnosti i razlike«. U svojih deset paradoksa on je od premise da su »sve stvari slične« došao do zaključka: »Voli sve stvari podjednako. Nebo i Zemlja jedno su telo«. Za kasnije mociste to je bio pogrešan zaključak, proizšao iz dvosmislenosti kineske reči *t'ung*. Reč *t'ung* se upotrebljava na različite načine da bi značila »identitet«, »saglasnost« ili »sličnost«. U prvom »Kanonu« postoji tvrdnja koja glasi: »*T'ung*: postoji *t'ung* istovetnost, *t'ung* odnosa dela i celine, *t'ung* naporednog postojanja i *t'ung* povezanosti po vrsti« (gl. 40). A u »Objašnjenju« se dalje razjašnjava: »*T'ung*: postojanje dva imena za istu stvar jeste istovetnost. Uključivanje u jednu celinu jeste odnos dela i celine. Kad su dve stvari u istom prostoru, to je naporedno postojanje. Posedovanje izvesnih tačaka sličnosti jeste povezanost po vrsti« (gl. 42). Isti »Kanon« i »Objašnjenje« sadrže i razmatranje »razlike« koja je samo suprotnost *t'ung*-a.

»Mocistički kanoni« propuštaju da pomenu Huj Šija po imenu. U stvari, u tim poglavljinama ne pominje se nijedno ime. Ali iz ove analize reči *t'ung* postaje jasna pogrešnost zaključka Huj Šija. Činjenica da su sve stvari slične, znači da su povezane po vrsti, da spadaju u istu kategoriju, kategoriju »stvari«. Međutim, tvrdnja da su Nebo i Zemlja jedno telo, znači da se nalaze u odnosu dela

i celine. Istinitost jedne tvrdnje primenjene na određenu situaciju ne može se izvesti iz istinitosti druge, mada se u oba slučaja upotrebljava ista reč, *t'ung*.

Što se tiče Kung-sun Lungovog argumenta o »odvajanju tvrdoće i beline«, kasniji mocisti su razmišljali samo o konkretnim tvrdim i belim kamenovima koji stvarno postoje u materijalnom svetu. Stoga su tvrdili da su svojstva tvrdoće i beline jednovremeno inherentna u kamenu. Posledica je da se »uzajamno ne isključuju«, već se »moraju uzajamno prožimati« (gl. 40, 42).

Kasniji mocisti su kritikovali i taoiste. U drugom »Kanonu« čitamo: »Znanje je korisno. Razlog daju oni koji mu se protive« (gl. 41). Drugo »Objašnjenje« to ovako komentariše: »Znanje: tvrdeći da ljudi ne znaju da je znanje beskorisno, time ih obavestavamo o toj činjenici. To obavještenje da je znanje beskorisno i samo predstavlja poučavanje. Tako, smatrajući da je znanje beskorisno, čovek poučava. To je izopačeno« (gl. 43).

Ovo je kritika sledeće tvrdnje u knjizi *Lao-tzu*: »Ukinite znanje i neće biti jada« (gl. 20). Po kasnijim mocistima, znanje i poučavanje vezani su pojmovi. Ako treba ukinuti znanje, treba ukinuti i poučavanje. Jer ako postoji poučavanje, postoji i znanje, a ako je poučavanje korisno, znanje ne može biti nekorisno. Poučavanje da je znanje nekorisno samo po sebi dokazuje da jeste korisno.

U drugom »Kanonu« čitamo: »Reći da u raspravi nema pobjednika, nužno je netačno. Razlog se daje pod 'rasprava'«. Drugo »Objašnjenje« to ovako komentariše: »Pri govoru, ono što ljudi kazuju jeste slaganje ili neslaganje. Slaganje postoji kad jedna osoba kaže da je nešto štene, a druga da je to pas. Postoji neslaganje kad jedan za nešto kaže da je vo, a drugi da je to konj. /To će reći gde postoji neslaganje, tu je i rasprava/. Kad nijedan ne pobjedi, nema rasprave. Rasprava je situacija kad jedna osoba kaže da je nešto tako a druga da nije. Onaj ko je u pravu, pobjeđiće« (gl. 43).

U drugom »Kanonu« čitamo i ovo: »Tvrđiti da je svaki govor izopačen, jeste izopačeno. Razlog se daje pod

'govor'« (gl. 41). Drugo »Objašnjenje« to ovako komentariše: »Nije dopušteno /smatrati da je svaki govor/ izopačen. Ako je govor čoveka /koji zastupa to učenje/ dopustiv, onda bar taj govor nije izopačen, te postoji neki govor koji je dopustiv. Ako govor tog čoveka nije dopustiv, onda je pogrešno prihvatiti ga kao tačan« (gl. 43).

Drugi »Kanon« takođe kaže: »Izopačeno je tvrditi da su znanje i neznanje isto. Razlog se daje pod 'nema mogućnosti'« (gl. 41). A drugo »Objašnjenje« komentariše: »Kad postoji znanje, tu je i rasprava o njemu. Ukoliko nema znanja, nema mogućnosti /za raspravu/« (gl. 43).

Drugi »Kanon« pak postavlja sledeće: »Osuđivati kritiku je izopačeno. Razlog je dat pod 'ne osuđivati'« (gl. 41). Drugo »Objašnjenje« to ovako komentariše: »Osuditi kritiku, znači osuditi vlastitu osudu. Ako je čovek ne osuđuje, nema ničeg za osudu. Kad čovek ne može da osuđuje, to znači ne osuđivati kritiku« (gl. 43).

Sve ovo su kritike upućene Čuang Ceu. Čuang Ce je tvrdio da se ništa ne može odlučiti raspravom. Čak i ako neko pobjedi u raspravi, kaže on, pobjednik nije nužno u pravu niti gubitnik nužno greši. Međutim, po kasnijim mocistima, Čuang Ce je, upravo izražavanjem ove doktrine, pokazao da se ne slaže sa drugima i sam je raspravljao. Ako je pobjedio u raspravi, zar sama ta činjenica ne dokazuje da je grešio? Čuang Ce je takođe rekao: »Velikoj raspravi nisu potrebne reči«. A zatim: »Govor koji raspravlja, ne postiže svoju svrhu« (*Chuang-tzu*, gl. 2). Stoga je »svaki govor izopačen«. Sem toga, on je smatrao da je svako na svoj način, i po svome mišljenju, u pravu i da čovek ne treba da kritikuje druge (*ibid.*). Međutim, po kasnijim mocistima, ono što je Čuang Ce rekao, sastoji se od govora i samo predstavlja kritiku drugih. Te, ako je svaki govor izopačen, zar nije i ova izreka Čuang Cea takođe izopačena? A ako treba osuditi svaku kritiku drugih, onda se na prvom mestu mora osuditi Čuang Ceova kritika. Čuang Ce je mnogo pričao i o važnosti posedovanja ne-znanja. Ali takva rasprava je sama po sebi oblik znanja. Kad nema znanja, ne može biti rasprave o njemu.

Kritikujući taoiste, kasniji mocisti su ukazali na izvesne logičke paradokse koji su se pojavili i u filosofiji Zapada. Ti paradoksi su rešeni tek nedavno, sa razvojem jedne nove logike. Tako, u savremenoj logici, kritika kasnijih mocista više nije punovažna. Ipak je zanimljivo primetiti da su kasniji mocisti bili toliko logički nastrojani. Više no ijedna druga škola u drevnoj Kini, oni su pokušali da stvore jedan čist sistem epistemologije i logike.

XII POGLAVLJE

YIN-YANG ŠKOLA I RANA KINESKA
KOSMOGONIJA

U drugom poglavlju ove knjige, rekao sam da je *Yin-Yang* škola potekla od okultista. U drevna vremena, ti okultisti bili su poznati kao *fang shih*, što će reći upražnivači okultnih veština. U »Traktatu o književnosti«, obuhvaćenom *Istorijom bivše dinastije Han* (gl. 30), koji se temelji na *Sedam kratkih pregleda* Liju Hsina, ove okultne veštine svrstane su u šest kategorija.

Šest kategorija okultnih veština

Prva je astrologija. »Astrologija«, veli to poglavlje *Istorije dinastije Han*, »služi za sređivanje dvadeset i osam sazvežđa i za uočavanje kretanja pet planeta, Sunca i Meseca kako bi se zabeležile pojave sreće i nesreće«.

Druga kategorija se bavi kalendarima. »Kalendar«, kaže isti traktat, »služe za raspoređivanje četiri godišnja doba u odgovarajući raspored, za podešavanje vremena ravnodnevice, dugodnevice i kratkodnevice i uočavanje saglasnosti perioda Sunca, Meseca i pet planeta da bi se time ispitale datosti hladnoće i vrućine, života i smrti... Ovom veštinom se obelodanjuju jadi nesreća i sreća napretka.«

Treća kategorija je povezana sa Pet elemenata. »Ova veština«, kaže »Traktat o književnosti«, »nastaje iz kruženja Pet sila (Pet elemenata) i ako se proširi do svojih najdaljih granica, ne postoji ništa što neće dosegnuti«.

Četvrta je predskazivanje pomoću stabljika hajdučke trave i pomoću kornjačevine ili volujskih lopatica. To su bile dve glavne metode predskazivanja u drevnoj Kini. Po ovoj drugoj metodi, gatar bi prosvrdlao rupu u kornjačevini ili pljosnatom parčetu kosti, a zatim bi ovu metalnom šipkom zagrejao tako da pukotine idu zrakasto od rupe. Gatar je prema konfiguraciji pukotina tumačio odgovor na postavljeno pitanje. Po prvoj metodi, gatar je baratao stabljikama hajdučke trave tako da daju izvesne brojčane kombinacije koje su se mogle tumačiti pomoću *Knjige promena*. Takvo tumačenje bilo je osnovna svrha prvobitnog korpusa ovog dela.

Petu kategoriju čine razna gatanja, a šesta je sistem formi. Ova kategorija je uključivala fizionomiju sa onim što je kasnije bilo poznato pod nazivom *feng-shui*, doslovno »vetar i voda«. *Feng-shui* se zasniva na konceptu da je čovek proizvod svemira. Zato njegova kuća ili mesto sahranjivanja moraju biti podešeni tako da budu u skladu sa prirodnim silama, tj. sa »vetrom i vodom«.

U vreme kad je feudalizam bio na vrhuncu, u prvim vekovima vladavine dinastije Ču, pri svakom aristokratskom domu postojali su nasledni stručnjaci za ove razne okultne veštine, koji su morali biti konsultovani kad god se pomišljalo na bilo koji važniji čin. Međutim, sa postepenim raspadom feudalizma, mnogi od ovih stručnjaka izgubili su svoje nasledne položaje i razišli su se širom zemlje, gde su nastavili da upražnjavaju svoje veštine među narodom. Potom su dobili ime *fang shih*, ili upražnjivači okultnih veština.

Sam okultizam, ili magija, temelji se, naravno, na sujeverju, ali je često bio ishodište nauke. Okultne veštine dele sa naukom želju da se priroda tumači na jedan pozitivan način i da se obezbede usluge prirode time što će je čovek pokoriti. Okultizam postaje nauka kad se odrekne verovanja u natprirodne sile i pokuša da svemir tumači samo prirodnim silama. Shvatanja o tome šta su prirodne sile mogu u početku izgledati prilično naivna i primitivna, ali u njima ipak nalazimo začetke nauke.

To je bio doprinos *Yin-Yang* škole kineskoj misli. Ova škola predstavlja naučan smer u tom smislu što je pokušala da pruži pozitivno objašnjenje prirodnih zbivanja, isključivo ih tumačeći prirodnim silama. Pod rečju pozitivno podrazumevam ono što je u vezi sa konkretnim stvarima.

U drevnoj Kini postojala su dva smera misli koja su tako pokušavala da tumače strukturu i nastanak svemira. Jedan se nalazi u spisima *Yin-Yang* škole, dok se drugi nalazi u izvesnim »Dodacima« koje su anonimni konfucijanci dodali prvobitnom tekstu *Knjige promena*. Ta dva smera misli su se, izgleda, nezavisno razvila. U »Velikoj normi« i »Mesečnim zapovestima«, koje ćemo dalje razmotriti, naglašava se važnost Pet elemenata, ali se ne pominju *Yin* i *Yang*; u »Dodacima« *Knjizi promena* se, naprotiv, mnogo govori o *Yin*-u i *Yang*-u, a ništa o Pet elemenata. Međutim, kasnije su se ova dva smera misli izmešala. To je već bio slučaj u vreme Su-ma T'ana (umro 110. g.p.n.e), tako da ih on u *Istorijskim zapisima* trpa zajedno kao *Yin-Yang* školu.

Pet elemenata po opisu u »Velikoj normi«

Izraz *Wu Hsing* se obično prevodi sa Pet elemenata. Međutim, njih ne treba da shvatimo kao nešto statično, već pre kao pet dinamičnih sila koje uzajamno deluju. Kineska reč *hsing* znači »delati« ili »činiti«, te bi, doslovno preveden, izraz *Wu Hsing* značio Pet delatnosti ili Pet činilaca. Oni su takođe poznati kao *Wu Te*, što znači Pet sila.

Izraz *Wu Hsing* se javlja u jednom tekstu za koji se, po predanju, veli da prethodi dvadesetom veku pre naše ere. (V. *Knjigu istorije*, III deo, II knjiga, gl. I, 3.) Međutim, autentičnost ovog teksta ne može se dokazati, a čak i kad bi bila dokazana, ne možemo biti sigurni da li izraz *Wu Hsing* u ovom tekstu znači isto što i u drugim čiji je datum nastanka pouzdanije utvrđen. Prvo zaista autentično izlaganje o *Wu Hsing* se, stoga, može naći u

drugom odeljku *Knjige istorije* (V deo, knjiga 4), poznatom kao *Hung Fan*, ili »Veliki plan«, ili »Velika norma«. Tradicija tvrdi da je »Velika norma« zapis govora koji je kralju Vuu, iz dinastije Ču, održao vikont od Čija, vladar iz dinastije Šang, koju je kralj Vu pokorio krajem dvanaestog veka pre naše ere. U tom govoru vikont od Čija, sa svoje strane, pripisuje svoje ideje Jiu, po predanju utemeljaču dinastije Hsija, za koga se veli da je živio u dvadeset drugom veku pre naše ere. Ova predanja se pominju kao primer načina na koji je pisac ovog traktata pokušao da prida važnost teoriji *Wu Hsing*. Što se tiče stvarnog datuma nastanka »Velike norme«, savremena nauka je sklona da ga smesti u četvrti ili treći vek pre naše ere.

U »Velikoj normi« nam se daje spisak »Devet kategorija«. »Prva /među njima/, čitamo, »jeste kategorija *Wu Hsing*. Prvi /od tih pet elemenata/ zove se Voda; drugi Vatra; treći Drvo; četvrti Metal; peti Tlo./Priroda je/ Vode da vlaži i da se spušta; priroda je Vatre da plamsa i penje se; priroda je Drveta da bude krivo i da se ispravlja; priroda je Metala da popušta i da se oblikuje; priroda je Tla da obezbeđuje setvu i žetvu«.

Potom dolazi kategorija Pet funkcija. »Druga je kategorija«, čitamo, »kategorija Pet funkcija. Prva /od njih/ jeste lični izgled; druga — govor; treća — vid; četvrta — sluh; peta — misao. Lični izgled treba da bude pristojan; govor treba da sledi red; vid treba da bude jasan; sluh — razgovetan; misao — duboka. Pristojnost daje dostojanstvenost; sleđenje reda — pravilnost; jasnoća — inteligenciju; razgovetnost — promišljenost; dubina — mudrost«.

Ako sad skočimo na osmu od ovih Devet kategorija, dolazimo do onog što »Velika norma« naziva različitim znacima. »Osma je kategorija raznih znakova. To su kiša, sunce, toplota, hladnoća, vetar i pravovremenost. Kad se ovih pet znakova pojave u potpunosti i u svom pravilnom redosledu, razne biljke biće obilne i bujne. Ako u ma kom od njih bude krajnjih preteranosti, sledi nesreća. Sledeći znaci su povoljni: vladarevoj dostojanstvenosti slediće kiša u pravo vreme; njegovoj pravilnosti — sunce u pravo

vreme; inteligenciji — toplota u pravo vreme; promišljenosti — hladnoća u pravo vreme; mudrosti — vetar u pravo vreme. Sledeći znaci su nepovoljni: vladarevom ludilu slediće neprestana kiša; njegovoj drskosti — neprestano sunce; njegovoj lenjosti — neprestana pripeka; njegovoj brzopletosti — neprestana hladnoća; njegovom neznanju — neprestani vetar.«

U »Velikoj normi« zapažamo da je predstava o *Wu Hsing* još primitivna. Govoreći o njima, pisac još o njima razmišlja kao o stvarnim materijama, vodi, vatri, itd., umesto kao o apstraktnim silama koje nose ta imena, kako će *Wu Hsing* biti shvatani kasnije. Pisac nam, takode, veli da su svetovi ljudi i prirode u uzajamnoj vezi; rdavo ponašanje vladara ima za posledicu pojavu nenormalnih fenomena u svetu prirode. Ova teorija, koju je u potonja vremena veoma razvila *Yin-Yang* škola, bila je poznata kao teorija »uzajamnog uticaja prirode i čoveka«.

Iznošene su dve teorije kako bi se objasnio razlog ovog uzajamnog dejstva. Jedna je teleološka. Ona tvrdi da loše ponašanje vladara prouzrokuje ljutnju Neba. Ta ljutnja dovodi do nenormalnih prirodnih pojava, koje predstavljaju upozorenja Neba vladaru. Druga teorija je mehanicistička. Ona tvrdi da loše ponašanje vladara automatski dovodi do prirodnih poremećaja i time mehanički izaziva nenormalne pojave. Ceo svemir je jedan mehanizam. Kad se jedan njegov deo pokvari, to mora mehanički uticati na drugi deo. Ova teorija predstavlja naučni duh *Yin-Yang* škole, dok druga odražava njeno okultno poklo.

»Mesečne zapovesti«

Drugi po važnosti dokument *Yin-Yang* škole jesu »Mesečne zapovesti«, ili *Yüeh Ling*, koje su se prvi put pojavile u knjizi *Lü-shih Ch'un-ch'iu*, delu s kraja trećeg veka pre naše ere, a kasnije su uključene i u *Knjigu obreda (Li Chi)*. »Mesečne zapovesti« duguju svoj naziv činjenici što predstavljaju mali kalendar koji vladaru, i ljudima uopšte, kazuje šta treba da čine iz meseca u mesec kako bi

održali harmoniju sa prirodnim silama. U njemu se struktura svemira opisuje terminima *Yin-Yang* škole. Ta struktura je prostorno-vremenska, to će reći odnosi se i na prostor i na vreme. Budući smešteni na severnoj polulopti, stari Kinezi su, sasvim prirodno, smatrali jug stranom toplote, a sever stranom hladnoće. Stoga je *Yin-Yang* škola povezala četiri godišnja doba s četiri strane sveta. Leto je povezano sa jugom; zima sa severom; proleće sa istokom, jer na toj strani sunce izlazi; a jesen sa zapadom, jer na toj strani sunce zalazi. Škola je, takođe, smatrala da promene tokom dana i noći predstavljaju, u minijaturi, smenjivanje četiri godišnja doba. Tako je jutro minijaturna predstava proleća; podne — leta; veče — jeseni, a noć — zime.

Jug i leto su vreli, jer je jug strana, a leto doba, kojima dominira Sila ili Element vatre. Sever i zima su hladni, jer je sever strana sveta, a zima doba, kojima dominira Sila vode, a voda je povezana sa ledom i snegom, koji su hladni. Slično ovome, Sila drveta dominira na istoku i u proleće, jer je proleće doba kad biljke (simbolično predstavljene »drvetom«) počinju da rastu, a istok je povezan sa prolećem. Sila metala dominira na zapadu i u jesen, jer se metal smatra nečim tvrdim i oštrim, a jesen je sumorno doba kad rašćenje biljaka dolazi svome kraju, dok je zapad povezan s jeseni. Tako su objašnjene četiri od Pet sila, a jedino Sila Tla ostaje bez utvrđenog mesta i doba. Međutim, po »Mesečnim zapovestima«, Tlo je središnja od Pet sila, te tako zauzima mesto u preseku četiri strane sveta. Tvrdi se da je njeno doba dominacije kratko međuvreme između leta i jeseni.

Škola *Yin-Yang* je takvom kosmološkom teorijom pokušala da objasni prirodne pojave, i prostorno i vremenski, a još je tvrdila da su ove pojave u tesnoj vezi sa ljudskim ponašanjem. Stoga, kao što je gore izloženo, »Mesečne zapovesti« postavljaju pravila o delovanju vladara iz meseca u mesec, što je razlog imena koje nose.

Tako nam se kaže: »U prvom mesecu proleća istočni vetar rasteruje hladnoću. Životinje koje su prespavale zimu počinju da se miču... U tom mesecu pare neba silaze, a pare zemlje se uzdižu. Nebo i zemlja skladno saraduju. Sve biljke pupe i rastu« (*Knjiga obreda*, gl. 4).

Pošto čovekovo ponašanje treba da bude u skladu sa kretanjem prirode, kaže nam se da u ovom mesecu »on /vladar/ nalaže svojim pomoćnicima da šire /po-uke/ o vrlini i usklađuju državne naredbe kako bi došlo do izraza njegovo zadovoljstvo i da ukazuju njegovu milost milionima ljudi... Zabranjuje se sečenje drveća. Gnezda se ne smeju bacati sa grana... U ovom mesecu ne treba preduzimati nikakve ratne operacije; njihovom preduzimanju izvesno bi usledile nesreće sa Neba. To izbegavanje ratnih operacija znači da ih mi ne smemo započinjati«.

Ako vladar svakog meseca propusti da se ponaša na način koji tom mesecu odgovara, već se ponaša na način prikladan za drugi mesec, uslediće nenormalne prirodne pojave. »Ako se u prvom mesecu proleća preduzimaju državničke radnje prikladne za leto, kiša će padati u ne-vreme, biljke i drveće će istrunuti pre vremena, a država će biti u neprestanom strahu. Ako se izvode postupci prikladni za jesen, među ljudima će zavladati velika morija, burni vetrovi će pokazivati svoju žestinu, a kiša će padati kao bujica... Ako se izvode postupci prikladni za zimu, jezera vode izazvaće razorne posledice, a sneg i mraz pokazaće se veoma pogubnim...«

Cu Jen

Krupna figura *Yin-Yang* škole u trećem veku pre naše ere bio je Cu Jen (Tsou Yen). Prema *Istorijskim zapisima* (ili *Shih Chi*) Su-ma Č'ijena, Cu Jen je bio rodom iz države Č'i, u središnjem delu sadašnje provincije Šantung, a živio je nešto nakon Mencija. »Pisao je oglede koji pre-mašuju sto hiljada reči«, ali su svi kasnije izgubljeni. Međutim, u samim *Istorijskim zapisima* Su-ma Č'ijen prilično podrobno izlaže teorije Cu Jena.

Prema tom delu (gl. 74), Cu Jenova metoda je bila da »prvo ispituje male predmete, a onda to proširuje na velike, dok nije dosegao ono što nema granica«. Njegovo interesovanje se, izgleda, usredsređivalo na geografiju i istoriju.

Što se geografije tiče, Su-ma Č'ijen piše: »Počeo je klasifikujući najpoznatije planine Kine, njene velike reke i povezujuće doline; njene ptice i zverinje; plodove njenih voda i zemljišta i njene retke proizvode, a odatle je svoj pregled proširio na ono što je preko mora i što ljudi ne mogu da vide . . . Tvrđio je da ono što učenjaci nazivaju Srednjim kraljevstvom (tj. Kina), u celini sveta zauzima mesto samo jednog od osamdeset i jednog dela. Kinu je nazvao Duhovnim kontinentom Crvenog područja . . . Pored Kine /postoje drugi kontinenti/ slični Duhovnom kontinentu Crvenog područja, što, s Kinom, čini ukupno devet kontinenata. . . Svaki od ovih okružuje malo more, tako da ljudi i životinje ne mogu da prelaze sa jednog na drugi. Tih /devet kontinenata/ čine jedan odeljak. Postoji devet takvih odeljaka. Duž njihovog spoljašnjeg ruba pruža se ogromni okean koji ih okružuje na mestu gde se sastaju nebo i zemlja.«

Što se tiče Cu Jenovih istorijskih koncepata, Su-ma Č'ijen piše: »Prvo je govorio o savremenosti, a odatle se vratio vremenu Huang Tija /legendarnog Žutog cara/, što su sve zabeležili učenjaci. Povrh toga, pratio je velika zbivanja tokom uspona i opadanja era, beležio njihova znamenja i ustanove i proširio svoje ispitivanje unazad do vremena kad još nisu bili nastali nebo i zemlja, na ono što je bilo duboko i skriveno i što ne treba ispitivati . . . Polazeći od vremena odvajanja Neba i Zemlje naovamo, navodio je kruženja i preobražaje Pet elemenata i /različite načine/ vladanja i razna znamenja prikladna za svaku od ovih Sila.«

Filosofija istorije

Poslednjih nekoliko redaka ovog navoda pokazuju da je Cu Jen razvio jednu novu filozofiju istorije po kojoj se istorijske promene tumače u skladu sa kruženjima i preobražajima Pet sila. Su-ma Č'ijen ne izveštava o pojednostima te teorije, ali je ova obrađena u jednom odeljku knjige *Lü-shih Ch'un-ch'iu*, mada se u tom odeljku Cu Jenovo ime izričito ne pominje. Tako ovo delo veli (XIII, 2):

»Kad god treba da se pojavi neki car ili kralj, Nebo mora prvo da pokaže prostom svetu neko povoljno znamenje. U vreme Žutog cara, Nebo je prvo učinilo da se pojave ogromne kišne gliste i rovcii. Žuti car reče: 'Sila Tla je nadmoćna.' Stoga je za svoju boju uzео žuto, a Tlo kao uzor u svojim poslovima.

U vreme Jia /osnivača dinastije Hsija/, Nebo je najpre učinilo da se pojave trava i drveće koji nisu umirali u jesen i u zimu. Ji reče: 'Sila Drveta je nadmoćna.' Stoga je za svoju boju uzео zeleno, a drvo kao uzor u svojim poslovima.

U vreme T'anga /utemeljača dinastije Šang/, Nebo je učinilo da se u vodi pojave ostrice noževa. T'ang reče: 'Sila Metala je nadmoćna.' Stoga je za svoju boju uzео belo, a Metal kao uzor u svojim poslovima.

U vreme kralja Vena /utemeljača dinastije Ču/, Nebo je učinilo da se pojavi plamen, a crvena ptica sa crvenom knjigom u kljunu sletela je na oltar Zemlje u Domu Čua. Kralj Ven reče: 'Sila Vatre je nadmoćna.' Stoga je za svoju boju uzео crveno, a Vatru kao uzor u svojim poslovima.

Voda će neminovno biti naredna sila koja će uslediti Vatri. Nebo će prvo učiniti da se ispolji nadmoć Vode. Pošto je sila Vode nadmoćna, crno će biti uzeto kao njena boja, a Voda kao uzor u poslovima . . . Kad se krug zatvori, proces će se opet vratiti Tlu.«

Yin-Yang škola je tvrdila da Pet elemenata stvaraju jedan drugi, a takođe i savladavaju jedan drugog po utvrđenom redosledu. Ona je takođe tvrdila da je redosled godišnjih doba usklađen sa ovim procesom uzajamnog stvaranja elemenata. Tako Drvo, koje dominira prolećem, stvara Vatru, koja dominira letom. Vatra pak stvara Tlo, koje dominira »sredinom«; Tlo onda stvara Metal, koji dominira jeseni; Metal stvara Vodu, koja dominira zimom; a Voda opet stvara Drvo, koje dominira prolećem.

Prema gornjem citatu, smenjivanje dinastija je na sličan način usklađeno sa prirodnim smenjivanjem elemenata. Tako je Tlo, pod čijom je silom vladao Žuti car, savladalo Drvo dinastije Hsija. Drvo te dinastije savladao je Metal dinastije Šang; Metal je nadvladala Vatra dinastije

Ču, a Vatru će opet nadvladati Voda bilo koje dinastije koja je imala da usledi dinastiji Ču. Vodu te dinastije će onda nadvladati Tlo sledeće dinastije, tako upotpunjujući ciklus.

Ovo je, kako je opisano u knjizi *Lü-shih Ch'in-ch'iu*, bila samo teorija, ali je ubrzo potom imala efekat u praktičnoj politici. Tako je 221. g.p.n.e. Prvi car iz dinastije Č'in, poznat kao Č'in Ši-Huang-Ti (Ch'in Shih-Huang-Ti) (246—210. g. p. n. e.), pokorio sve suparničke feudalne države i tako stvorio ujedinjeno kinesko carstvo pod vlašću dinastije Č'in. Kao naslednik dinastije Ču, on je zaista verovao da je »sila Vode u usponu«, te je, prema *Istorijskim zapisima* Su-ma Čijena, »za svoju boju uzeo crno«, a »Vodu kao uzor u svojim poslovima«. »Žuta reka« kažu *Istorijski zapisi*, »prekrštena je u Silnu vodu, jer je to, navodno, trebalo da obeleži početak Sile Vode. O svemu je odlučivao zakon, grubo i nasilno i sa krajnjom strogošću. Jer kažnjavanjem i ugnjetavanjem, a ne upražnjavanjem čovekoljublja ili ljubaznosti, već jedino strogim održavanjem pravde biće uspostavljen sklad sa /preobražajima/ Pet sila« (gl. 6).

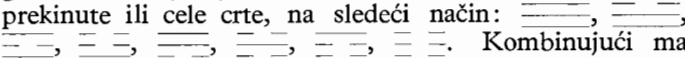
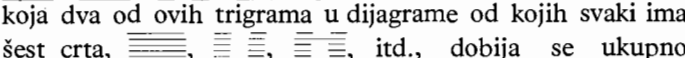
Upravo zbog te surovosti, dinastija Č'in nije dugo potrajala i uskoro je smenjuje dinastija Han (206. g. p. n.e. — 220. g.n.e.). Carevi iz kuće Han su takođe verovali da su postali carevi »posredstvom« jedne od pet sila, ali se prilično sporilo o tome koja je to sila. Do toga je došlo otud što su neki tvrdili da je kuća Han naslednik Č'ina, te stoga vlada posredstvom Tla, dok su drugi tvrdili da je vladavina dinastije Č'in bila suviše surova i kratka da bi se mogla računati kao legitimna dinastija, te da je dinastija Han, u stvari, nasledila dinastiju Ču. Obe strane su nalazile potvrdu u mnogim znamenjima podložnim različitim tumačenjima. Konačno, 104. g.p.n.e., car Vu presudio je i zvanično objavio da je Tlo sila dinastije Han. Međutim, čak i potom su postojala različita mišljenja.

Nakon dinastije Han, ljudi više nisu poklanjali naročitu pažnju ovom pitanju. Još 1911, kada je Kineska republika okončala vlast poslednje dinastije, zvanična careva titula još je glasila »Car po /Punomoćstvu/ Neba i u skladu sa kretanjima /Pet sila/«.

Načela Yin i Yang po opisu u »Dodacima« Knjige promena

Teorija Pet elemenata tumačila je strukturu svemira, ali nije objašnjavala nastanak sveta. To objašnjenje je pružila teorija o *Yin-u* i *Yang-u*.

Reč *yang* prvobitno je značila: sunčeva svetlost ili ono što pripada sunčevoj svetlosti i svetlu uopšte; a *yin* odsustvo sunčeve svetlosti, tj. senku ili tamu. U kasnijem razvoju, *Yang* i *Yin* su se počeli smatrati dvama kosmičkim načelima ili silama koje predstavljaju muškost, aktivnost, toplotu, svetlost, suvoću, tvrdoću (*Yang*); odnosno ženstvenost, pasivnost, hladnoću, tamu, vlažnost, mekoću itd. (*Yin*). Sve pojave u svemiru nastaju uzajamnim dejstvom ova dva osnovna načela. Ovaj koncept je sve doskora prevladavao u kineskim kosmološkim spekulacijama. Jedan rani pomen javlja se već u delu *Kuo Yü* ili *Rasprave o državama* (koje je, međutim, i samo sastavljeno, po svoj prilici, tek u četvrtom ili trećem veku pre naše ere). Ovo istorijsko delo beleži da je jedan naučnik, kad je 780. g. p. n. e. došlo do zemljotresa, objasnio: »Kad se *Yang* skriva i ne može da izađe i kad je *Yin* potisnut te ne može da izađe, nastaju zemljotresi« (*Chou Yü*, I, 10).

Kasnije se teorija *Yin-a* i *Yang-a* uglavnom povezivala sa *Knjigom promena*. Prvobitni korpus ove knjige sastoji se od onog što je poznato pod imenom osam trigrama, od kojih je svaki sastavljen od kombinacija tri prekinute ili cele crte, na sledeći način: . Kombinujući ma koja dva od ovih trigrama u dijagrame od kojih svaki ima šest crta,  itd., dobija se ukupno šezdeset četiri kombinacije koje su poznate kao šezdeset četiri heksagrama. Originalni tekst *Knjige promena* sastoji se od tih heksagrama i opisa njihovog navodno simboličnog značenja.

Prema predanju, osam trigrama izmislio je Fu Hsi (Fu Hsi), prvi legendarni vladar Kine, koji je prethodio čak i Žutom caru. Po nekim učenjacima, Fu Hsi je sam kombinovao osam trigrama kako bi dobio šezdeset četiri

heksagrama; po drugima, to je učinio kralj Ven iz dva-naestog veka pre naše ere. Tekstualna tumačenja heksagrama kao celine i njihovih *hsiao* (pojedinih crta u svakom heksagramu) je, po nekim učenjacima, napisao kralj Ven; po drugima, kralj Ven je napisao komentare heksagrama, dok je pisac komentara pojedinih crta vojvoda od Čua, slavni sin kralja Vena. Bila tačna ili ne, ova pripisivanja svedoče o važnosti koju su Kinezi pridavali svakom od osam trigrama i šezdeset četiri heksagrama.

Moderna nauka je iznela teoriju da su trigrami i heksagrami izmišljeni u početku vladavine dinastije Ču kao imitacije pukotina na komadu kornjačevine ili kosti, nastalih primenom metode predskazivanja koja je upražnjavana za vlade dinastije Šang (1766? — 1123? g. p. n. e.), dinastije koja je prethodila dinastiji Ču. Ova metoda je već pomenuta u početku ovog poglavlja. Sastojala se od izlaganja oklopa ili kosti toploti, a potom određivanja odgovora o predmetu predskazivanja na osnovu nastalih pukotina. Međutim, takve pukotine mogle su poprimiti neograničen broj različitih konfiguracija, te je bilo teško tumačiti ih prema ma kakvom utvrđenom obrascu. Stoga je tokom ranog razdoblja vladavine dinastije Ču ovu metodu, izgleda, zamenila druga po kojoj su stabljike jedne biljke, poznate kao hajdučka trava, mešane tako da se dobiju različite kombinacije neparnih i parnih brojeva. Broj tih kombinacija bio je ograničen, te su se mogle tumačiti po utvrđenim obrascima. Sada se veruje da su cele i prekinute (tj. neparne i parne) crte trigrama i heksagrama bile grafički prikazi tih kombinacija. Tako su gatar, mešajući stabljike hajdučke trave, mogli da dobiju datu crtu ili sklop crta, a onda, čitajući komentare o tom sklopu sadržane u *Knjizi promena*, da daju odgovor na pitanje koje je bilo predmet gatanja.

To je, dakle, bilo verovatno poreklo *Knjige promena*, a to objašnjava i njen naslov, koji se odnosi na promenljive kombinacije crta. Kasnije su, međutim, *Knjizi promena* dodata mnoga dopunska tumačenja, od kojih su neka bila moralna, neka metafizička, a neka kosmološka. Ona nisu sastavljena pre poznog razdoblja vladavine dinastije Ču,

ili čak ranijeg dela vladavine sledeće dinastije Han, a sadržana su u nizu podataka koji su poznati kao »Deset krila«. U ovom poglavlju ćemo razmotriti samo kosmološka tumačenja, ostavljajući preostala za petnaestu glavu.

Pored koncepta *Yin* i *Yang*, druga značajna ideja u »Dodacima« jeste ideja broja. Pošto su stari Kinezi gatanje smatrali metodom otkrivanja tajne svemira, a pošto se gatanje pomoću stabljika hajdučke trave zasnivalo na kombinaciji različitih brojeva, ne iznenađuje što su anonimni pisci »Dodataka« bili skloni da veruju kako se tajna svemira može naći u brojevima. Stoga su po njima brojevi *Yang*-a uvek neparni, a brojevi *Yin*-a uvek parni. Tako čitamo u »III dodatku«: »Broj Neba /tj. *Yang*-a/ jeste jedan; broj Zemlje /tj. *Yin*-a/ jeste dva; Neba — tri; Zemlje — četiri; Neba — pet; Zemlje — šest; Neba — sedam; Zemlje — osam; Neba — devet; Zemlje deset. Brojevi Neba i Zemlje su saobrazni i uzajamno se dopunjavaju. /Zbir/ brojeva Neba iznosi dvadeset pet; /zbir/ brojeva Zemlje iznosi trideset; ukupan /zbir/ brojeva Neba i Zemlje iznosi pedeset pet. Kroz te brojeve se odvijaju evolucije i tajna svemira«.

Kasnije je *Yin-Yang* škola pokušala da pomoću brojeva poveže Pet elemenata sa *Yin*-om i *Yang*-om. Tako je tvrdila da jedan, broj Neba, stvara Vodu, a da je šest, broj Zemlje, upotpunjuje. Dva, broj Zemlje, stvara Vaju, a upotpunjuje je sedam, broj Neba. Tri, broj Neba, stvara Drvo, a upotpunjuje ga osam, broj Zemlje. Četiri, broj Zemlje, stvara Metal, a upotpunjuje ga devet, broj Neba. Pet, broj Neba, stvara Tlo, a upotpunjuje ga deset, broj Zemlje. Tako su jedan, dva, tri, četiri i pet brojevi koji stvaraju Pet elemenata; šest, sedam, osam, devet i deset su brojevi koji ih upotpunjuju.* Ovo je, stoga, teorija koja je korišćena za objašnjavanje upravo navedene tvrdnje: »Brojevi Neba i Zemlje su saobrazni i uzajamno se dopunjavaju«. Ovo je neobično slično teoriji pitagorejaca u drevnoj Grčkoj kako je prenosi Diogen Laercije, po

* Vidi Čeng Hsijanov (Cheng Hsüan) (127—200) komentar »Mesečnih zapovesti« u *Knjizi obrada*, gl. 4.

kojoj su četiri elementa grčke filosofije, to će reći: Vatra, Voda, Zemlja i Vazduh, izvedena, istina posredno, iz brojeva.*

U Kini je to, međutim, teorija koja se javila srazmerno kasno, a u samim »Dodacima« se uopšte ne pominju Pet elemenata. U tim »Dodacima« se uzima da svaki od osam trigrama simboliše izvesne stvari u svemiru. Tako u »V dodatku« čitamo: »/Trigram/ *Ch'ien* ☰ je Nebo, okruglo i otac... /Trigram/ *K'un* ☷ je Zemlja i majka... /Trigram/ *Chen* ☱ je grmljavina... /Trigram/ *Sun* ☲ je drvo i vetar... /Trigram/ *K'an* ☵ je voda... i mesec... /Trigram/ *Li* ☲ je vatra i sunce... /Trigram/ *Ken* ☶ je planina... /Trigram/ *Tui* ☴ je močvara.

U trigramima cele crte simbolišu načelo *Yang*, a prekinute načelo *Yin*. Trigrami *Ch'ien* i *K'un*, budući u potpunosti sastavljeni od celih odnosno prekinutih crta, simboli su *par excellence* za *Yang* i *Yin*, dok su preostalih šest trigrama, navodno, nastali spojem glavna dva. Tako su *Ch'ien* i *K'un* otac i majka, dok se u »Dodacima« o ostalim trigramima obično govori kao o njihovima »sinovima i kćerima«.

Tako prva crta (odozdo) trigrama *Ch'ien* ☰ kombinovana sa drugom i trećom crtom trigrama *K'un* ☷, daje *Chen* ☱, koji se naziva najstarijim sinom. Prva crta trigrama *K'un*, na sličan način kombinovana sa trigramom *Ch'ien*, daje *Sun* ☲, koji se naziva najstarijom kćerkom. Druga crta trigrama *Ch'ien*, kombinovana sa prvom i trećom crtom trigrama *K'un*, daje *K'an* ☵, koji se naziva drugim sinom. Druga crta trigrama *K'un* na sličan način kombinovana sa trigramom *Ch'ien*, daje *Li* ☲, koji se naziva drugom kćerkom. Treća crta trigrama *Ch'ien*, kombinovana sa prvom i drugom crtom trigrama *K'un*, daje *Ken* ☶, koji se naziva najmlađim sinom. A treća crta trigrama *K'un* na sličan način kombinovana sa trigramom *Ch'ien*, daje *Tui* ☴, koji se naziva najmlađom kćerkom.

* Vidi *Živote i mišljenja istaknutih filozofa*, knjiga VIII, gl. 19.

Ovaj proces kombinovanja ili spajanja *Ch'ien* i *K'un*, koji ima za plod stvaranje preostalih šest trigrama, grafički simboliše proces spajanja *Yin*-a i *Yang*-a, kojim nastaju sve stvari na svetu. Činjenica da svet stvari nastaje takvim spajanjem *Yin*-a i *Yang*-a podobna je činjenici da živa bića nastaju spajanjem mužjaka i ženke. Čitalac će se setiti da je *Yang* muško načelo, a *Yin* — žensko.

U »III dodatku« *Knjige promena* čitamo: »Blagotvorni uticaji Neba i Zemlje se mešaju i sve se stvari izobilno preobražavaju. Seme prođe iz mužjaka u ženku i nastaju sve stvari«. Nebo i Zemlja su fizički prikazi *Yin*-a i *Yang*-a, dok su *Ch'ien* i *K'un* njihovi simbolički prikazi. *Yang* je načelo koje stvarima »daje početak«, *Yin* — načelo koje ih »upotpunjuje«. Tako je proces kojim *Yang* i *Yin* sazdaju stvari u svemu analogan procesu kojim mužjak i ženka stvaraju živa bića.

U religiji primitivnih Kineza bilo je moguće zamisliti boga-oca i bogomajku koji su stvarno rodili svet stvari. Međutim, u *Yin-Yang* filosofiji takvi antropomorfnih koncepti zamenjeni su, ili tumačeni, načelima *Yin* i *Yang*, koja su, mada analogna ženki i mužjaku u živih bića, bila ipak shvatana kao potpuno bezlične prirodne sile.

XIII POGLAVLJE

REALISTIČKO KRILO
KONFUCIJANSTVA: HSIN CU

Tri najveće figure Škole literata za vlade dinastije Ču bili su Konfucije (551—479), Mencije (371? — 289?) i Hsin Cu. Datumi rođenja i smrti potonjeg nisu tačno utvrđeni, ali, verovatno, stoje između 298. i 238. godine pre naše ere.

Hsin Cuovo ime bilo je K'uang, ali je bio poznat i po alternativnom imenu Hsin Č'ing. Bio je žitelj države Čao, u južnom delu današnjih provincija Hopej i Šansi. U njegovoj biografiji, u *Istorijskim zapisima* ili *Shih Chi* (gl. 74), veli se da je u pedesetoj godini otišao u državu Č'i, gde je bio verovatno poslednji veliki mislilac akademije Či-hsija, velikog onovremenog središta znanja. Knjiga koja nosi njegovo ime sadrži trideset dva poglavlja, od kojih mnoga čine iscrpne i logički razvijene oglede, verovatno izašle neposredno iz njegovog pera.

Među literatima, misao Hsin Cua antiteza je Mencijeve. Neki vele da Mencije predstavlja levo krilo škole, dok Hsin Cu predstavlja desno. Mada sugestivna, ova izjava je odveć uprošćeno uopštavanje. Mencije je bio levičar po tome što je naglašavao individualnu slobodu, ali je bio desničar po tome što je cenio nadmoralne vrednosti, te je, stoga, bio bliži religiji. Hsin Cu je bio desničar po tome što je naglašavao društvenu kontrolu, a levičar po tome što je zastupao naturalizam, te se, stoga, neposredno suprotstavljao ma kakvoj religioznoj ideji.

Čovekov položaj

Hsin Cu je najpoznatiji po svojoj teoriji da je ljudska priroda prvobitno zla. To je potpuno suprotno Mencijevoj teoriji, po kojoj je ljudska priroda prvobitno dobra. Površno može izgledati da je Hsin Cu imao veoma loše mišljenje o čoveku, no istina je upravo suprotno. Hsin Cuova filozofija se može nazvati filozofijom kulture. Njegova je opšta teza da je sve dobro i vredno plod ljudskog truda. Vrednost proističe iz kulture, a kultura je čovekovo dostignuće. Po tome čovek u svemiru ima istu važnost koju imaju Nebo i Zemlja. Kao što kaže Hsin Cu: »Nebo ima svoja godišnja doba, Zemlja svoja blaga, a čovek svoju kulturu. To je smisao reči da je čovek kadar da oblikuje trojstvo /sa Nebom i Zemljom/« (*Hsün-tzu*, gl. 17).

Mencije je rekao da čovek, razvijajući do kraja svoj duh, spoznaje svoju prirodu, a spoznajući svoju prirodu — spoznaje Nebo (*Mencijeva dela*, VIIa, 1). Tako, po Menciju, mudrac, da bi postao mudrac, mora »spoznati Nebo«. Međutim, Hsin Cu, naprotiv, tvrdi: »Jedino je mudrac onaj koji ne pokušava da spozna Nebo« (*Hsün-tzu*, gl. 17).

Po Hsin Cuu, svaka od tri sile u svemiru, Nebo, Zemlja i čovek, ima svoje posebno poslanje: »Zvezde opisuju svoje krugove; Sunce i Mesec sijaju naizmenice; četiri godišnja doba smenjuju jedno drugo; Yin i Yang prolaze kroz svoje velike preobražaje; vetar i kiša su svud raspoređeni; sve stvari postižu svoju harmoniju i imaju svoj život« (*ibid.*). To je poslanje Neba i Zemlje. Međutim, čovekovo je poslanje da iskoristi ono što nude Nebo i Zemlja i tako stvori vlastitu kulturu. Hsin Cu pita: »Nije li mnogo bolje gomilati bogatstvo i povoljno ga upotrebljavati no uzdizati Nebo i razmišljati o njemu?« (*ibid.*). Pa zatim nastavlja: »Ako zanemarimo ono što čovek može da učini i razmišljamo o Nebu, ne uspevamo da shvatimo prirodu stvari« (*ibid.*). Jer, po Hsin Cuu, postupajući tako, čovek zaboravlja svoje poslanje; usuđujući se da »misli« o Nebu, on prisvaja poslanje Neba. To znači »odreći se onog čime čovek može da obrazuje trojstvo sa Nebom i Zemljom, a ipak želiti takvo trojstvo. To je velika iluzija« (*ibid.*).

Teorija ljudske prirode

Ljudsku prirodu treba takođe kultivisati, jer, sa Hsin Cuovog stanovišta, sama činjenica da je nekultivisana, znači da ne može biti dobra. Teza Hsin Cua jeste da je »čovjekova priroda zla; njegova dobrota je stečena obukom« (*Hsin-tzu*, gl. 23). Po njemu, »priroda je sirova građa originala; ono što je stečeno jesu dostignuća i prefinjavanja postignuta kulturom. Bez prirode ne bi postojalo ono čemu bi se dodavalo stečeno. Bez stečenog priroda ne bi mogla sama postati lepa« (*ibid.*).

Mada je Hsin Cuovo shvatanje ljudske prirode potpuno suprotno Mencijevom, on se slaže s ovim da svaki čovek, ako zaželi, može postati mudrac. Mencije je rekao da bilo koji čovek može postati Jao ili Šun (dva mudraca iz predanja). A Hsin Cu, takođe, veli da »bilo koji čovek sa ulice može postati Ji (jedan drugi mudrac iz predanja)« (*ibid.*). Ovo slaganje navelo je neke ljude da kažu kako, na kraju krajeva, između ova dva konfucijanca nema stvarne razlike. Međutim, u stvari, uprkos ovom prividnom slaganju, razlika je veoma stvarna.

Po Menciju, čovek se rađa sa »četiri začetka« četiri postojane vrline. U potpunosti razvijajući ove začetke, postaje mudrac. Međutim, po Hsin Cuu, čovek ne samo što se rađa bez ikakvih začetaka dobrote, već, naprotiv, u sebi nosi stvarne »začetke« zlosti. U poglavlju pod naslovom »O zlosti ljudske prirode« Hsin Cu pokušava da dokaže kako se čovek rađa sa urođenom žudnjom za ćarom i čulnim uživanjem. Međutim, uprkos ovim začecima zla, on tvrdi da čovek istovremeno poseduje inteligenciju i da mu ova omogućuje da postane dobar. Po njegovim rečima: »Svaki čovek sa ulice ima sposobnost spoznaje čovekoljublja, ispravnosti, pokoravanja zakonu i čestitosti, kao i sredstva da ostvari ta načela. Te je očigledno da može postati Ji« (*ibid.*). Tako, dok Mencije veli da svaki čovek može postati Jao ili Šun, jer je prvobitno dobar, Hsin Cu zastupa mišljenje da svaki čovek može postati Ji, jer je prvobitno inteligentan.

Poreklo morala

Ovo vodi pitanju: Kako onda čovek može da postane moralno dobar? Jer ako se svako rađa zao, u čemu je poreklo dobra? Da bi odgovorio na ovo pitanje, Hsin Cu iznosi dva niza argumenata.

Pre svega, Hsin Cu tvrdi da ljudi ne mogu živeti bez neke vrste društvene organizacije. Razlog ovome je činjenica da su ljudima, da bi bolje živeli, potrebne saradnja i uzajamna podrška. Hsin Cu veli: »Pojedincu je potrebna podrška dostignuća stotina radnika. Međutim, sposoban čovek može biti kvalifikovan samo u jednoj delatnosti, a jedan čovek ne može istovremeno vršiti dve dužnosti. Ako svi ljudi žive sami i ne čine usluge jedni drugima, nastaje siromaštvo« (gl. 10). Isto tako, potrebno je da se ljudi ujedine kako bi savladali druge stvorove: »Čovjekova snaga nije ravna snazi vola; njegov trk nije ravan trku konja, a ipak on koristi vola i konja. Otkud to? Ja tvrdim da je to zato što su ljudi kadri da obrazuju društvene organizacije, dok ostala stvorenja nisu... Ujedinjeni, ljudi poseduju veću snagu; kad poseduju veću snagu, postaju moćni; budući moćni, mogu da savladaju ostale stvorove« (*ibid.*).

Iz ta dva razloga ljudi moraju posedovati neku društvenu organizaciju. A da bi imali društvenu organizaciju, potrebna su im pravila ponašanja. To su *li* (obredi, ceremonije, uobičajena pravila života), koji zauzimaju važno mesto u konfucijanstvu uopšte, a Hsin Cu ih posebno naglašava. Govoreći o poreklu *li*, on veli: »Odakle nastaju *li*? Odgovor glasi da se čovek rađa sa željama. Kad te želje nisu zadovoljene, on ne može a da ne traži njihovo zadovoljenje. Kad to traženje zadovoljenja nema mere ili granice, može biti samo raspre. Gde ima raspre, tu je nered. Kad zavlada nered, svemu je kraj. Kraljevi iz ranog razdoblja su mrzeli taj nered, te su ustanovili *li* /pravila ponašanja/ i *yi* /ispravnost, moral/ da bi okončali tu pometnju« (gl. 19).

U drugom poglavlju Hsin Cu piše: »Ljudi žele i mrze iste stvari. Njihovih želja je mnogo, a stvari malo. Pošto ih ima malo, neminovno će nastati borba« (gl. 10). Hsin Cu ovde ukazuje na jednu od osnovnih nevolja ljudskog

života. Kad svi ljudi ne bi želeli i mrzeli iste stvari — na primer kad bi jedan voleo da pokorava a drugi uživao da se pokorava — između njih ne bi bilo neprilika i oni bi sasvim skladno živeli zajedno. Ili, ako bi svih stvari koje svi žele bilo u izobilju, poput vazduha, ni onda ne bi bilo neprilika. Ili, pak, kad bi ljudi mogli da žive sasvim odvojeni jedni od drugih, problem bi bio mnogo jednostavniji. Međutim, svet nije tako idealan. Ljudi moraju da žive zajedno, a da bi to činili bez sukoba, mora se svakome nametnuti ograničenje u zadovoljavanju njegovih želja. Funkcija je *li* da postave to ograničenje. Kad postoje *li*, postoji moral. Onaj koji dela u skladu sa *li*, postupa moralno. Onaj ko ih narušava, postupa nemoralno.

Ovo je jedan smer Hsin Cuovog umovanja u svrhu objašnjenja porekla moralne dobrote. Sasvim je utilitarno i podseća na Mo Cuovo.

Hsin Cu upotrebljava i drukčije argumente. On piše: »Čovek nije istinski čovek zato što jedino on ima dve noge a nema dlaka /po telu/, već pre zato što pravi socijalna razlikovanja. Ptice i životinje imaju očeve i potomstvo, ali ne i ljubav između oca i sina. One su muške i ženske, ali kod njih ne postoji dolična odeljenost muških i ženskih. Stoga u Putu ljudskom mora biti razlikovanja. Nema većih razlikovanja od onih u društvu. Nema većih društvenih razlikovanja no što su *li*« (gl. 5).

Ovde Hsin Cu ukazuje na razliku između prirodnog i kulturnog, ili, kako to izražava Čuang Ce, prirodnog i čovekovog. Činjenica da ptice i životinje imaju očeve i potomstvo i da su ili muške ili ženske prirodna je činjenica. Društveni odnosi između oca i sina, muža i žene su, naprotiv, proizvod kulture i civilizacije. Oni nisu darovi prirode, već postignuća duha. Čovek valja da ima društvene odnose i *li*, jer se njima razlikuje od ptica i životinja. Prema ovom smeru umovanja, čovek mora imati moral, ne zato što ne može drukčije, već zato što treba da ga ima. Ova vrsta argumenata srodnija je Mencijevoj.

Li je, u konfucijanstvu, veoma obuhvatna ideja. Može se prevesti kao ceremonija, rituali ili pravila društvenog ponašanja. *Li* je sve to, ali se u navedenim razlaganjima

više-manje uzima u trećem značenju. Po tom značenju, funkcija *li* je da reguliše. *Li* obezbeđuju regulisanje zadovoljavanja čovekovih želja. No u značenju ceremonija i rituala, *li* imaju drugu funkciju, funkciju prefinjavanja. U tom smislu, *li* prefinjuju i pročišćavaju čovekova osećanja. Ovom tumačenju Hsin Cu je takode dao veliki doprinos.

Teorija obreda i muzike

Najvažnije ceremonije za konfucijance jesu ceremonije žalosti za umrlima i prinošenja žrtve (naročito precima). U to vreme ove ceremonije su bile opšte prihvaćene, a vidovi njihovog upražnjavanja u narodu sadržavali su dosta sujeverja i mitologije. Konfucijanci su im, međutim, opravdavajući ih, dali nova tumačenja i uneli u njih nove ideje. Te ideje nalazimo u knjizi *Hsün-tzu* i *Knjizi obreda* (ili *Li Chi*).

Među klasičnim konfucijanskim delima, dva su posvećena obredima. Jedno je *Yi Li* ili *Knjiga etiketije i ceremonijala*, koja predstavlja činjeničan opis ceremonijalnih postupaka primenjivanih u to vreme. Drugo je *Li Chi*, koje se sastoji od tumačenja ceremonija što su ih dali konfucijanci. Ja verujem da su većinu poglavlja dela *Li Chi* napisali sledbenici Hsin Cua.

Naš um ima dve strane, intelektualnu i emocionalnu. Kad naši mili i dragi umru, mi znamo, intelektom, da su mrtvi — mrtvi i da nema racionalne osnove za verovanje u besmrtnost duše. Stoga, kad bismo delali isključivo usmereni svojim intelektom, ne bi nam bili potrebni rituali žalosti. Ali pošto naš um ima i emocionalnu stranu, to nas navodi da se, kad naši mili i dragi umru, nadamo da mrtvi mogu oživeti i da, možda, postoji duša koja će nastaviti da postoji u drugom svetu. Kad tako popuštamo svojoj uobrazilji, mi uzimamo praznoverice za istinu i poričemo sud svojeg intelekta.

Tako postoji razlika između onog što znamo i onog čemu se nadamo. Znanje je važno, ali ne možemo živeti

samo od znanja. Potrebno nam je i emocionalno zadovoljenje. Pri određivanju svog stava prema mrtvima, moramo uzeti u obzir obe strane stvari. U tumačenju konfucijanaca, obredi žalosti i prinošenja žrtve činili su upravo to. Rekao sam da ti rituali prvobitno nisu bili lišeni praznoverice i mitologije. Međutim, tumačenjima konfucijanaca ti aspekti su pročišćeni. Njihovi religiozni sačinioči preobraženi su u poeziju, tako da više nisu bili religiozni, već naprosto poetični.

I religija i poezija izraz su čovekove mašte. U obema se mešaju uobrazilja i stvarnost. Razlika između njih je u tome što religija ono što sama kazuje uzima za istinu, dok poezija ono što kazuje uzima kao laž. Ono što poezija prikazuje nije stvarnost i poezija to zna. Ona stoga sebe obmanjuje, ali to je svesna samoobmana. Poezija je vrlo nenaučna, ali ipak ne protivreči nauci. Poezijom postižemo emocionalno zadovoljenje bez ometanja razvoja intelekta.

Po konfucijancima, kad izvodimo obrede žalosti za umrlima i žrtvovanja, mi sebe obmanjujemo stvarno se ne obmanjujući. U *Knjizi obreda* se izveštava da je Konfucije rekao: »Ako u odnosu na mrtve postupamo kao da su zaista mrtvi, to znači nedostatak ljubavi i to ne treba činiti. Ako postupamo kao da su zaista živi, to znači nedostatak mudrosti i to ne treba činiti« (gl. 2). To će reći, prema mrtvima se ne možemo ponašati naprosto shodno onome što znamo ili želimo da su. Srednji je put postupati prema njima istovremeno kao što znamo i nadamo se da jesu. Taj način se sastoji u tome da se prema mrtvima ponašamo kao da su živi.

U svome »Traktatu o obredima« Hsin Cu kaže: »Obredi su veoma smotreni u odnosu na čovekov život i smrt. Život je početak čoveka, smrt — kraj. Ako su početak i kraj čoveka dolični, Put ljudski je potpun . . . Ako svojim roditeljima odajemo dužnu pažnju dok su živi, ali ne i kad su mrtvi, to znači da roditelje poštujemo dok poseduju znanje, ali ih zanemarujemo kad ga ne poseduju. Čovekova smrt znači da je zauvek otišao. To je poslednja prilika podniku da služi svome vladaru, a sinu da služi roditeljima . . . Obredi žalosti služe da mrtve ukrase živima, da se mrtvi

otprate kao da su još živi i da se odaje ista pažnja mrtvima kao i živima, pažnja jednoobrazna od početka do kraja . . . Stoga je funkcija obreda žalosti da razjasne značenje života i smrti, da isprate mrtve tugom i poštovanjem i tako upotpune čovekov kraj« (gl. 19).

U istom poglavlju Hsin Cu veli: »Žrtveni obredi su izraz čovekove žudnje proizašle iz odanosti. Oni predstavljaju vrhunac pobožnosti i vernosti, ljubavi i poštovanja. Oni predstavljaju i upotpunjenje doličnosti i prefinjenosti. Njihov smisao jedino mudraci mogu shvatiti u potpunosti. Mudraci shvataju njihov smisao. Ljudi višeg reda uživaju u njihovom upražnjavanju. Oni postaju ustaljeno ponašanje časnika. Oni postaju običaj naroda. Ljudi višeg reda smatraju ih čovekovom delatnošću, dok ih prost svet smatra nečim što je u vezi sa duhovima i sablastima . . . Oni postoje da bi se mrtvima odavala ista pažnja kao živima, izgubljenim kao onim što postoje. Ono čemu služe nema oblika pa čak ni senke, a ipak upotpunjuju kulturu i prefinjenost.« Ovim tumačenjem smisao obreda žalosti i prinošenja žrtve postaje potpuno poetski, a ne religiozan.

Pored žrtava koje se prinose precima, postoje i druge. Hsin Cu ih tumači sa istog stanovišta. U njegovom poglavlju »Traktat o prirodi« jedan odlomak glasi: »Zašto pada kiša kad ljudi prinesu žrtve za kišu? Hsin Cu je rekao: 'Za to nema razloga. To je isto kao da je kiša pala bez molitve. Kad nastupi pomračenje Sunca i Meseca, mi priređujemo ophode da bi ih spasli. Kad nema kiše, molimo da padne. A kad se pojave važni poslovi, mi gatamo pre no što donesemo ikakvu odluku. Te stvari ne činimo zato što njima možemo dobiti ono što želimo. One su, jednostavno, neka vrsta pristojnog ponašanja; čovek višeg reda ih smatra nekom vrstom pristojnog ponašanja, dok običan svet smatra da poseduju natprirodnu moć. Čovek će biti srećan ako ih smatra jednom vrstom pristojnog ponašanja; neće biti srećan ako smatra da poseduju natprirodnu moć« (gl. 17).

Mi molimo za kišu i gatamo pre donošenja ma koje važne odluke, jer želimo da izrazimo svoju zebnju. To je sve. Ukoliko bismo mislili da molitva stvarno može da

dirne bogove ili da gatanje stvarno može da predskaje budućnost, to bi dovelo do praznoverja sa svim njegovim posledicama.

Hsin Cu je, takođe, pisac »Traktata o muzici«, u kojem piše: »Čovek ne može bez radosti, a kad postoji radost, ona mora imati fizičko otelovljenje. Kad to otelovljenje nije saobrazno ispravnom načelu, vladace nered. Prvi kraljevi su mrzeli taj nered, te su ustanovili muziku *Ya* i *Sung-a* (dva odeljka *Knjige oda*) da ga usmeravaju. Učinili su da ta muzika bude radosna i neizopačena, a njena lepota razgovetna i neograničena. Učinili su da svojim posrednim i neposrednim dejstvom, svojom složenošću i jednostavnošću, svojom škrtošću i bogatstvom, svojim pauzama i notama u duhovima ljudi budi dobrotu, a zla osećanja spreči da nađu ikakvo uporište. Na taj način su rani kraljevi ustanovili muziku« (gl. 20). Tako muzika, za Hsin Cua, dejstvuje kao oruđe moralnog odgoja. To je bilo preovlađujuće konfucijansko shvatanje muzike.

Logičke teorije

U knjizi *Hsin-tzu* postoji poglavlje pod naslovom »O ispravljanju imena«. To je stara konfucijanska tema. Sam pojam stvorio je Konfucije, kao što smo videli u četvrtom poglavlju. On je rekao: »Neka vladar bude vladar, podanik podanik; neka otac bude otac, a sin sin« (*Štivo*, XII, 11). Mencije veli slično: »Živeti bez vladarskog i očinskog odnosa znači biti poput životinja« (*Mencijeva dela*, IVb, 9). Pošto su interesovanja ova dva mislioca bila čisto etička, njihova primena ispravljanja imena je, na isti način, bila ograničena poglavito na područje etike. Međutim, Hsin Cu je živio u razdoblju procvata Škole imena. Stoga njegova teorija ispravljanja imena ima i logički i etički značaj.

U svom poglavlju »O ispravljanju imena«, Hsin Cu prvo opisuje svoju epistemološku teoriju, koja je slična teoriji kasnijih mocista. On piše: »Ono čime čovek saznanje /zove se sposobnošću/ saznavanja. Ono što u /spo-

sobnosti/ saznavanja odgovara /spoljašnjim stvarima/, zove se znanje« (gl. 22). Sposobnost saznavanja sastoji se od dva sačinioaca. Prvi je ono što naziva »prirodnim čulima«, kao što su uši i oči. Drugi je sam um. Prirodna čula primaju utiske, a um ih tumači i daje im smisao. Hsin Cu piše: »Um daje smisao utiscima. On daje smisao utiscima i tek se onda, posredstvom uha, može spoznati zvuk; posredstvom oka — oblici . . . Kad pet čula nešto opaze, a ne mogu to da klasifikuju, i kad um pokuša to da identifikuje, ali ne uspe da mu da smisao, može se jedino reći da nema znanja« (*ibid.*).

Što se tiče nastanka i upotrebe imena, Hsin Cu kaže: »Imena su načinjena da bi označavala datosti, s jedne strane, da obelodane razlike između viših i nižih /u društvu/, a, s druge, za razaznavanje sličnosti i razlika« (*ibid.*). To će reći, imena su nastala delom iz etičkih, a delom iz logičkih razloga.

Što se tiče logičke upotrebe imena, on veli: »Imena se daju stvarima. Kad su stvari iste, isto se i nazivaju; kad su različite, različito se i nazivaju . . . Čovek koji zna da različite datosti imaju različita imena i koji stoga različite datosti nikad ne pominje drukčije no različitim imenima, neće iskustiti nikakvu zabunu. Tako i onaj koji pominje iste datosti ne treba da upotrebljava ikakva druga imena osim istih« (*ibid.*).

U pogledu logičke klasifikacije imena, on dalje piše: »Mada stvarima nema broja, ima trenutaka kad želimo da o svima njima govorimo uopšte, te ih nazivamo 'stvarima'. 'Stvari' su najopštiji pojam. Idemo dalje i uopštavamo, uopštavamo i uopštavamo sve više, dok napokon ne ostane ništa opštije. Tek tada stajemo. Postoje trenuci kad želimo da govorimo o jednom aspektu, pa kažemo 'ptice i životinje'. 'Ptice i životinje' su obuhvatan klasifikacioni pojam. Nastavljamo i klasifikujemo. Klasifikujemo i klasifikujemo, sve dok ne ostane ni jedna klasifikacija koju valja obaviti i onda stajemo« (*ibid.*). Tako Hsin Cu razlikuje dve vrste imena, opšta i klasifikujuća. Opšte ime je proizvod sintetičkog procesa našeg umovanja, dok je klasifikujuće ime proizvod analitičkog procesa.

Sva imena je stvorio čovek. Dok su izmišljena, nije postojao razlog zašto bi jedna datost bila nazvana pre ovim no onim imenom. Životinja koja će biti nazvana »psom« mogla se umesto toga podjednako lepo nazvati »mačkom«. Međutim, kad su jednom izvesna imena po konvenciji počela da se primenjuju na izvesne datosti, mogla su se pridavati samo tim datostima i nikakvim drugim. Kao što objašnjava Hsin Cu: »Ne postoje imena koja su sama po sebi nužno odgovarajuća. Imena su davana po konvenciji. Ali kad je konvencija uspostavljena, postala je uobičajena i to se naziva odgovarajućim imenom« (*ibid.*).

On, takođe, piše: »Ako se pojavi istinski kralj, on svakako mora slediti stare nazive i stvoriti nove« (*ibid.*). Tako je izmišljanje novih imena i određivanje njihovih značenja funkcija vladara i njegove vlade. Hsin Cu kaže: »Kad su kraljevi regulisali imena, imena su utvrđena i uspostavljene su razlike među datostima. Tako su njihova načela mogla da se ostvaruju, a njihova volja da se obelodanjuje. Time su narod brižljivo priveli jedinstvu. Stoga se pravljenje neovlašćenih razlika među rečima i izmišljanje novih reči, čime se unosi pometnja u ispravnu nomenklaturu, ljudi dovode u zabunu i izazivaju mnogi sporovi, nazivalo velikom pokvarenošću. To je bio zločin poput korišćenja lažnih svedodžbi ili mera« (*ibid.*).

Pogreške drugih škola

Hsin Cu je smatrao da se većina argumenata Škole imena i kasnijih mocista zasniva na logičkim sofizmima i da su stoga pogrešni. Razvrstao ih je u tri kategorije pogrešaka.

Prva je ono što naziva »pogreškom kvarenja imena imenima« (*ibid.*). U tu kategoriju Hsin Cu uključuje mocistički argument da »ubiti razbojnika ne znači ubiti čoveka«. To otud što, prema Hsin Cuu, sama činjenica da je neko razbojnik, podrazumeva i da je čovek, jer, proširenjem, kategorija koja nosi ime »čovek«, uključuje kategoriju

čije je ime »razbojnik«. Kad se govori o razbojniku, time se podrazumeva biće koje je istovremeno i čovek.

Hsin Cu drugu kategoriju naziva »pogreškom kvarenja imena datostima« (*ibid.*). U ovu grupu uključuje argument da su »planine i ambisi u istoj ravni«, što je Hsin Cuova parafraza Huj Šiovog argumenta da su »planine i močvare u istoj ravni«. Budući konkretne, datosti su pojedinačni slučajevi, dok imena, budući apstraktna, predstavljaju opšte kategorije ili pravila. Kad čovek pokuša da opovrgne opšte pravilo pojedinačnim izuzecima, posledica je kvarenje imena datošću. Tako određen ambis, koji je smešten na visokoj planini, može zaista biti u istoj ravni sa određenom planinom, koja je na nižem zemljištu. Ali iz ovog izuzetnog slučaja ne može se izvući zaključak da su svi ambisi u istoj ravni sa svim planinama.

Treću kategoriju čini ono što Hsin Cu naziva »pogreškom kvarenja datosti imenima« (*ibid.*). Tu uključuje mocistički argument da »vo i konj nisu konj«, argument po vrsti istovetan sa Kung-sun Lungovom tvrdnjom da »beli konj nije konj«. Ako ispitamo ime »vo i konj«, vidimo da zaista nije istovetno sa imenom »konj«. Ipak, u stvarnosti, neke od životinja koje pripadaju grupi poznatoj kao »vo i konj« kao datosti, zaista jesu konji.

Hsin Cu potom zaključuje da je pojava svih ovih pogrešaka posledica činjenice da ne postoji mudrac-kralj. Kad bi takav mudrac-kralj postojao, on bi upotrebio svoj politički autoritet da objedini duhove ljudi i dovede ih do pravog načina života u kome nema mesta, ili potrebe, za prepirke i raspre.

Hsin Cu ovde odražava duh svog nemirnog vremena. To je bilo doba u kojem su ljudi očajnički žudeli za političkim ujedinjenjem koje bi prekratilo ove nevolje. Takvo ujedinjenje, mada je ono, u stvari, bilo samo ujedinjenje Kine, ti ljudi su smatrali ravnim ujedinjenju celog sveta.

Dva najslavnija Hsin Cuova učenika bili su Li Su (Li Ssu) i Han Fej Cu, a obojica će imati veliki uticaj na istoriju Kine. Li Su je kasnije postao prvi ministar prvog cara dinastije Č'in, čoveka koji je konačno, silom,

ujedinio Kinu, 221. godine pre naše ere. Zajedno sa svojim gospodarom, on je radio ne samo na političkom već i na ideološkom objedinjavanju; taj pokret je dosegao vrhunac spaljivanjem knjiga 213. g. p. n. e. Drugi učenik, Han Fej Cu, postao je vodeća ličnost Legalističke škole, koja je pružila teoretsko opravdanje za to političko i ideološko objedinjavanje. Ideje ove škole biće opisane u sledećem poglavlju.

XIV POGLAVLJE

HAN FEJ CU I LEGALISTIČKA ŠKOLA

Feudalno društvo rane dinastije Ču dejstvovalo je na osnovu dva načela: prvo načelo je bilo načelo *li* (rituali, ceremonije, pravila ponašanja, običaji); drugo — načelo *hsing* (kazne). *Li* su obrazovali nepisani kodeks časti koji je upravljao ponašanjem aristokrata, poznatih pod nazivom *chün tzu* (izraz koji doslovno znači: sin kneza, ugledan čovek ili džentlmen); *hsing* su, naprotiv, primenjivane samo na ljude prostog porekla poznate kao *shu jen* (prost svet) ili *hsiao jen* (mali ljudi). To je smisao izreke iz *Knjige obreda (Li Chi)*: »*Li* ne silaze do prostog sveta, *hsing* se ne uspinju do ministara« (gl. 10).

Društvena pozadina legalista

Ovo je bilo moguće, jer je struktura kineskog feudalnog društva bila srazmerno jednostavna. Kraljevi, kneževi i feudalcu bili su svi u srodstvu, bilo krvnom ili bračnom. Teorijski, svi kneževi jedne države bili su potčinjeni kralju, a feudalcu u toj državi su, opet, bili podređeni svome knezu. Međutim, u stvarnosti ti plemići koji su odavno nasledili svoja prava od predaka, počeli su vremenom da smatraju da ta prava postoje nezavisno od njihove teorijske vazalske dužnosti prema pretpostavljenima. Tako su mnoge države koje su pripadale hegemoniji koju je teorijski kontrolisao glavni kralj iz dinastije Ču u stvari bile polunezavisne, a unutar svake od tih država su takođe postojali

mnogi polunezavisni »domovi« sitnijih plemića. Pošto su bili u srodničkim odnosima, ovi vazali su održavali društvene i diplomatske veze, a svaki posao, ako ga je bilo, obavljali su u skladu sa svojim nepisanim kodeksom »džentlmenskih sporazuma«. To će reći, njihovim ponašanjem upravljali su *li*.

Kraljevi i kneževi na vrhu nisu imali nikakvog neposrednog dodira sa prostim svetom. Takve stvari su prepuštali manjim feudalcima, od kojih je svaki upravljao prostim svetom koji je živio na njegovom posedu. Pošto ti posedi obično nisu bili veliki, broj njihovih stanovnika bio je ograničen. Stoga su plemići mogli u znatnoj meri da upravljaju svojim potčinjenima lično. Primenjivali su kazne da bi svoje podanike držali u pokornosti. Tako vidimo da su u ranom kineskom feudalnom društvu odnosi, i na vrhu i u nižim slojevima, održavani na osnovu ličnog uticaja i dodira.

Raspad ovog tipa društva u kasnijim stolicima vladavine dinastije Ču doneo je dalekosežne društvene i političke promene. Društvene razlike između klase plemenitih ljudi, s jedne strane, i malih ljudi, s druge, više nisu bile tako apsolutno ocrtane. Vidimo kako su već u doba Konfucija aristokrati ponekad gubili posede i titule, a kako su pripadnici prostog sveta, obdarenošću ili srećom, uspevali da postanu društveno i politički ugledni. Stara ustaljenost društvenih klasa se raspadala. Kako je vreme odmicalo, teritorije većih država su na sličan način, agresijom i osvajanjem, postajale još veće. Da bi vodile ili pripremale rat, ovim državama je bila potrebna jaka vlast, to će reći vlast s velikom koncentracijom moći. Posledica ovog je bila da su i struktura i funkcije vlasti postale još složenije.

Nove situacije donosile su nove probleme. Takvi su bili uslovi sa kojima su se sučeljavali svi onovremski vladari feudalnih država, a sve škole misli od Konfucija nadalje zajednički su pokušavale da reše te probleme. Međutim, većina predloženih rešenja nije bila dovoljno realistička da bi bila praktična. Vladarima nisu bili potrebni idealis-

tički programi kako da čine dobro svome narodu, već realističke metode za izlaženje na kraj sa novim situacijama što su postavljale pred njihovu vladu.

Bilo je ljudi koji su se izvršno razumevali u realnu i praktičnu politiku. Onovremski vladari su tražili savete od tih ljudi a ako bi se njihovi predlozi pokazali uspešni, oni su često postajali pouzdani savetnici vladara, a u izvesnim slučajevima i prvi ministri. Takvi savetnici su bili poznati kao *fang shu chih shih*, ili »ljudi metode«.

Zvali su ih tako, jer su razvili metode upravljanja velikim područjima; metode koje su ličnosti vladara ostavljale veliku usredsređenu moć, a koje su, kako su se hvalisali, bile nepogrešive. Po njima, sasvim je nepotrebno bilo da vladar bude mudrac ili natčovok. Predano primenjujući njihove metode, osoba čak i samo prosečne inteligencije mogla je da vlada, i to dobro. Bilo je i nekih »ljudi metode« koji su išli dalje i pružali racionalno opravdanje ili teorijski izraz svojih postupaka. Tako se uspostavila misao Legalističke škole.

Stoga je pogrešno povezivati misao Legalističke škole sa jurisprudencijom. Izraženo savremenim pojmovima, ova škola je davala pouke iz teorije i metode organizacije i rukovođenja. Ako čovek želi da organizuje ljude i bude im vođa, otkriće da su teorija i praksa legalista još poučne i upotrebljive, ali samo ako je voljan da ide totalitarnim putevima.

Han Fej Cu, objedinitelj Legalističke škole

U ovom poglavlju uzimam Han Fej Cua kao predstavnika vrhunca Legalističke škole. On je bio potomak kraljevske kuće države Han, u današnjoj provinciji zapadni Honan. *Istorijski zapisi* (ili *Shih Chi*) vele o njemu: »Zajedno sa Li Suom studirao je kod Hsin Cua. Li Su je smatrao da nije dorastao Han Feju« (gl. 63). Han Fej Cu je bio sposoban pisac i sastavio je dugačko delo u pedeset pet poglavlja koje nosi njegove ime. Ironijom sudbine umro je 233. g. p. n. e. u zatvoru u Č'inu, državi koja je

više no ijedna druga primenjivala njegova načela i tako pokorila ostale države. Uzrok je bila politička intriga njegovog bivšeg saučesnika Li Sua, koji je bio časnik u Činu i koji je, možda, bio zavidan zbog sve veće milosti koja je ukazivana Han Fej Cuu.

Pre Han Fej Cua, koji je bio poslednji i najveći teoretičar Legalističke škole, postojale su tri grupe, svaka sa svojim misaonim smerom. Jednu je predvodio Šen Tao (Shen Tao), Mencijev savremenik, koji je smatrao da je *shih* najvažniji činilac u politici i upravi. Drugu je predvodio Šen Pu-haj (Shen Pu-hai) (umro 337. g. p. n. e.), koji je isticao da je najvažniji činilac *shu*. Treću je predvodio Šang Jang (Shang Yang), takođe poznat kao gospodar Šang (umro 338. g. p. n. e.) koji je, sa svoje strane, naglašavao značaj *fa*. *Shih* znači moć ili autoritet; *fa* — zakon ili uredba; *shu* — metoda ili veština vođenja poslova i manipulisanja ljudima, tj. »državništvo«.

Han Fej Cu je smatrao sve tri stvari podjednako nepohodnim. Rekao je: »Pametan vladar sprovodi svoje uredbе kao što bi činilo Nebo, a manipulise ljudima kao da je božansko biće. Budući poput Neba, on ne čini greške, a budući poput božanskog bića, ne zapada u teškoće. Njegova moć [*shih*] sprovodi njegove stroge naredbe, a ništa od onog na šta naiđe ne opire mu se... Samo kad je tako, mogu se njegovi zakoni [*fa*] sprovesti saobrazno« (*Han-fei-tzu*, gl. 48). Pametan vladar je podoban Nebu, jer dela u skladu sa zakonom, pravično i nepristrasno. To je funkcija *fa*. On je podoban božanskom biću, jer poseduje veštinu manipulisanja ljudima tako da se ljudima manipulise a da oni i ne znaju kako. To je funkcija *shu*. I on poseduje autoritet ili moć da sprovodi svoje naredbe. To je funkcija *shih*. Te tri stvari zajedno čine »oruđa careva i kraljeva« (gl. 43) od kojih se ni jedno ne može zanemariti.

Legalistička filozofija istorije

Možda kinesko tradicionalno poštovanje iskustva prošlosti proističe iz načina mišljenja pretežno zemljoradničkog stanovništva. Ratari su ukorenjeni u zemljištu i samo retko putuju. Oni obrađuju svoju zemlju u skladu s promenama godišnjih doba, koje se ponavljaju iz godine u godinu. Iskustvo prošlosti je dovoljan vodič u njihovom radu, te kad god žele da pokušaju nešto novo, najpre traže presedan u prošlom iskustvu.

Ovaj mentalitet je, u velikoj meri, uticao na kinesku filozofiju, te se od vremena Konfucija većina filozofa pozivala na drevne autoritete kao opravdanje svojih učenja. Tako su Konfucijevi drevni autoriteti bili kralj Ven i vojvoda od Čua, iz početka vladavine dinastije Ču. Da bi nadmašio Konfucija, Mo Cu se pozivao na autoritet legendarnog Jia, koji je, navodno, živio hiljadu godina pre kralja Vena i vojvode od Čua. Da bi prevazišao mociste, Mencije je otišao još dalje u prošlost, do Jaoa i Šuna, koji su, navodno, prethodili Jiu. I, konačno, taoisti su se, da bi izborili mesto za svoje ideje nasuprot idejama konfucijanaca i mocista, pozivali na autoritet Fu Hsija i Šen Nunga, za koje se verovalo da su živeli nekoliko vekova pre Jaoa ili Šuna.

Tim osvrtanjem na prošlost, ovi filozofi su sazdali je-dno regresivno shvatanje istorije. Mada su pripadali raznim školama, svi su se slagali da čovekovo zlatno doba spada pre u prošlost, no u budućnost. Kretanje istorije otada bilo je kretanje sve veće degeneracije. Stoga se čovekovo spasenje ne sastoji u stvaranju nečeg novog, već u povratku na ono što je već postojalo.

Legalisti, poslednja velika škola razdoblja Čua, oštro su se suprotstavili ovakvom shvatanju istorije. Oni su u potpunosti shvatili izmenjene potrebe svog vremena i posmatrali su ih realistički. Mada su priznavali da su ljudi drevnih vremena bili neviniji i u tom smislu možda s više vrlina, oni su tvrdili da je to pre posledica materijalnih okolnosti no neke urođene veće dobrote. Tako je, po Han Fej Cuu, u davnini »bilo malo ljudi, a zaliha u

izobilju, te se ljudi nisu sporili. Ali danas ljudi porodicu s petoro dece ne smatraju velikom, a svako dete opefima petoro dece, te u času smrti dede može postojati dvadeset petoro unučića. Posledica je mnogo ljudi a malo zaliha, te čovek mora tegobno da radi za oskudnu naknadu. Zbog toga ljudi zapadaju u sporove» (*Han-fei-tzu*, gl. 49).

Po Han Fej Cuu, zbog ovih potpuno novih okolnosti, novi problemi se mogu rešiti jedino novim merama. Jedino budala neće shvatiti tu očiglednu činjenicu. Han Fej Cu ilustruje tu vrstu gluposti jednom pričom: »Bio jednom neki čovek iz Sunga koji je orao polje. Usred polja stajalo je stablo, a jednog dana zec nalete u punom trku na to stablo, slomi vrat i uginu. Na to čovek ostavi plug i stade kraj drveta čekajući u nadi da će uhvatiti drugog zeca. Ali nikad više nije uhvatio zeca, te su ga ljudi iz Sunga ismevali. Međutim, ako danas želite da vladate narodom metodama vladavine ranih kraljeva, činite upravo što i čovek koji je čekao kraj drveta... Stoga se poslovi obavljaju u skladu sa vremenom, a pripreme se vrše u skladu sa poslovima« (*ibid*).

Pre Han Fej Cua, gospodar Šang je već rekao nešto slično: »Kad rukovodeća načela naroda postanu neprilagođena okolnostima, moraju se menjati merila vrednosti. Kako se menjaju okolnosti u svetu, primenjuju se i različita načela« (*Knjiga gospodara Šanga*, II, 7).

Ovo shvatanje istorije kao procesa promene opšte je mesto za naš moderni duh, ali je u odnosu na preovlađujuće teorije drugih škola u drevnoj Kini bilo revolucionarno.

Način vladavine

Da bi udovoljili novim okolnostima, Legalisti su predlagali nove načine vladavine za koje su, kao što je gore rečeno, tvrdili da su nepogrešivi. Po njima, prvi nužan korak bilo je ustanovljenje zakona. Han Fej Cu piše: »Zakon je ono što je zapisano u knjigama, uspostavljeno u državnim kancelarijama i narodu obznanjeno« (*Han-fei-tzu*,

gl. 38). Zakonima se ljudima kazuje šta treba, a šta ne treba da čine. Kad su zakoni jednom obznanjeni, vladar mora budno da motri na ponašanje naroda. Pošto poseduje *shih*, ili autoritet, on može da kažnjava one koji krše njegove zakone, a nagrađuje one koji im se povinuju. Čineći tako, on može uspešno da vlada narodom, ma koliko bio brojan.

Han Fej Cu piše o ovome: »U svom upravljanju državom, mudrac se ne oslanja na to da ljudi čine dobro, već udešava tako da ne mogu činiti zlo. Unutar granica jedne države nema više od deset ljudi koji će sami od sebe činiti dobro; pri svem tom, ako se udesi da ljudi ne mogu da čine zlo, cela država može se održati u miru. Onaj ko upravlja zemljom, iskorišćava većinu a zanemaruje nekolicinu, te se ne brine za vrlinu, već za zakon« (gl. 50).

Tako vladar, zakonom i autoritetom, upravlja svojim narodom. Nije potrebno da raspolaže nikakvom posebnom sposobnošću ili velikom vrlinom, niti da, kao što su tvrdili konfucijanci, daje lični primer dobrog ponašanja ili da vlada ličnim uticajem.

Može se zameriti da ovaj postupak nije odista potpuno siguran zato što su vladaru potrebni sposobnost i znanje da bi sastavio zakone i pazio na ponašanje naroda, koji može biti mnogobrojan. Legalisti odgovaraju na ovu zamerku govoreći da nije potrebno da vladar sam čini sve ovo. Ako samo poseduje *shu*, veštinu manipulisanja ljudima, može navesti prave ljude da sve obavljaju umesto njega.

Koncept *shu* ima filozofski značaj. On je ujedno jedan aspekt stare doktrine ispravljanja imena. Izraz koji Legalisti upotrebljavaju za tu doktrinu jeste: »smatrati datosti odgovornim za njihova imena« (*Han-fei-tzu*, gl. 43).

Pod »datostima« Legalisti podrazumevaju osobe koje drže državne položaje, dok pod »imenima« podrazumevaju titule tih položaja. Te titule ukazuju šta bi trebalo da osobe koje zauzimaju dotični položaj idealno postignu. Stoga tvrdnja da »treba datosti smatrati odgovornim za njihova imena«, znači držati osobe koje zauzimaju izvesne polo-

žaje odgovornim za ostvarivanje onog što na tim položajima treba idealno postići. Dužnost vladara je da određeno ime prida određenoj osobi, to će reći da dati položaj dodeli datoj osobi. Funkcije vezane za taj položaj već su definisane zakonom i označene imenom koje mu je dato. Stoga vladar ne treba, i ne sme, da se brine o metodama korišćenim za obavljanje tog posla, dokle god se posao dobro obavlja. Ako se posao dobro obavlja, vladar nagrađuje časnika; ako se ne obavlja, kažnjava ga. To je sve.

Možemo se upitati kako će vladar znati koji je čovek najpogodniji za neku dužnost. Legalisti odgovaraju da se i to može znati pomoću iste metode državištva (ili *shu*). Han Fej Cu kaže: »Kad ministar tvrdi da nešto može, vladar mu dodeljuje posao prema onome što je tvrdio, ali ga drži potpuno odgovornim za postignuća koja tome poslu odgovaraju. Kad je postignuće saobrazno tom poslu, a posao saobrazan onome što je časnik tvrdio da može učiniti, on se nagrađuje. Ako postignuće nije saobrazno poslu, niti posao saobrazan onome što je čovek za sebe tvrdio, on se kažnjava« (gl. 7). Pošto je ovaj postupak primenjen u nekoliko slučajeva, a ukoliko je vladar strogo pravedan u nagradivanju i kažnjavanju, nesposobni ljudi se više neće usuditi da prihvate položaj, čak i ako im se ponudi. Tako su svi nesposobni odstranjeni, čime su državni položaji prepušteni samo onima koji ih mogu uspešno zauzimati.

No problem ostaje i dalje: Kako će vladar znati da li jedna »datost« odista odgovara svome »imenu«? Legalisti odgovaraju da zavisi od vladareve volje da, ukoliko nije siguran, proveriti rezultat. Ako nije siguran da je njegov kuvar zaista dobar, on može rešiti stvar jednostavno time što će probati njegovo jelo. Međutim, on ne mora uvek lično da ocenjuje rezultate. Može postaviti druge da ocenjuju umesto njega, a te sudije će onda i same biti smatrane strogo odgovornim za svoja imena.

Tako je po Legalistima njihov način vladavine stvarno siguran. Vladar treba u svojim rukama da zadrži samo moć nagradivanja i kažnjavanja. Onda će vladati »ne čineći ništa, a opet ništa neće ostati neučinjeno«.

Takve nagrade i kazne su ono što Han Fej Cu naziva »vladarevim dvema ručkama« (gl. 7). Njihova efikasnost proističe iz činjenice da je u čovekovoj prirodi da traži čar, a izbegava štetu. Han Fej Cu veli: »Upravljajući svetom, mora se delati u skladu sa ljudskom prirodom. U ljudskoj su prirodi osećaji sklonosti i nesklonosti, te su stoga nagrade i kazne delotvorne. Kad su nagrade i kazne delotvorne, mogu se ustanoviti zabrane i naredbe i način vladavine je upotpunjen« (gl. 48).

Kao učenik Hsin Cua, Han Fej Cu je bio ubeden da je ljudska priroda zla. Ali se od Hsin Cua razlikovao po tome što ga nije zanimalo isticanje kulture kao sredstva menjanja ljudske prirode da bi se od nje načinilo nešto dobro. Po njemu i drugim legalistima, legalistički način vladavine je praktičan upravo zbog toga što je ljudska priroda takva kakva jeste. Legalisti su predlagali ovaj način vladavine polazeći od pretpostavke da je čovek takav kakav jeste, tj. po prirodi zao, a ne od pretpostavke da ga treba preobratiti u ono što treba da bude.

Legalizam i taoizam

»Ništa se ne čini, a opet ništa ne ostaje neučinjeno.« Ovo je taoistička ideja *wu wei*, nedelanja, ali je ujedno i legalistička. Po Han Fej Cuu i legalistima, jedna velika vrlina koja se od vladara traži jeste da sledi tok nedelanja. On ne treba ništa sam da čini, već samo da pušta druge da sve čine za nj. Han Fej Cu kaže: »Kao što sunce i mesec sijaju, godišnja doba odmiču, oblaci se rasprostiru i vetar duva, tako vladar ne treba da svoj um opterećuje znanjem, a sebe sebičnošću. Za ispravno vladanje ili nered oslanja se na zakone i metode */shu/*; pušta da se pravo i krivo sređuju nagradama i kaznama, a lakoću i težinu prenosi na tasove vage« (gl. 29). Drugim rečima, vladar poseduje oruđa i mehanizam kojima se obavlja vladavina, te, pošto ima njih, ništa ne čini, a ipak ništa ne ostaje neučinjeno.

Taoizam i legalizam predstavljaju dve krajnosti kineske misli. Taoisti su tvrdili da je čovek prvobitno potpuno nevin; a legalisti da je potpuno zao. Taoisti su zastupali apsolutnu slobodu pojedinca; legalisti apsolutnu kontrolu društva. Međutim, te dve krajnosti se sastaju u ideji nedelanja. To će reći, tu imaju izvesno zajedničko tlo.

Nešto drukčije izražen, legalistički način vladanja su zastupali i kasniji taoisti. U delu *Chuang-tzu* nalazimo jedan odlomak koji govori o »načinu korišćenja ljudskog društva«. U tom odlomku se prave razlike između delanja i nedelanja i između toga da »čoveka svet iskorišćava« i »čovekovog iskorišćavanja sveta«. Nedelanje je način iskorišćavanja sveta; delanje je način da svet iskorišćava čoveka. Razlog postojanja vladara jeste da vlada celim svetom. Stoga njegova funkcija i dužnost nisu da sam obavlja stvari, već da naređuje drugima da ih obavljaju umesto njega. Drugim rečima, njegova metoda vladavine jeste iskorišćavanje sveta nedelanjem. Dužnost i funkcija potčinjenih su, sa druge strane, da primaju naredbe i u skladu s njima obavljaju stvari. Drugim rečima, funkcija je potčinjenih da ih svet iskorišćava delanjem. Isti odlomak veli: »Da bi iskorišćavao svet, starešina ne sme delati, ali potčinjeni moraju delati da bi ih svet iskorišćavao. To je vazda tako« (*Chuang-tzu*, gl. 13).

Chuang-tzu nastavlja: »Stoga vladari iz davnine nisu sami mislili, mada se njihovo znanje prostiralo širom vascelog svemira. Mada je njihova rečitost ulepšavala sve stvari, sami nisu govorili. Mada su njihove sposobnosti iscrpljivale sve stvari unutar četiri mora, sami nisu delali« (*ibid.*). Vladar treba da bude takav, jer ako jednom misli o nečemu, to znači da postoji nešto drugo o čemu ne misli, a njegova čitava dužnost i funkcija jesu da misli o *svim* stvarima pod njegovom vlašću. Rešenje otud nije da sam pokušava da misli, govori i dela, već samo da drugima naređuje da misle, govore i delaju umesto njega. Na taj način ništa ne čini, a opet ništa ne ostaje neučinjeno.

Što se tiče podrobnosti postupka kojim vladar treba tako da »iskorišćava svet«, isti odlomak veli: »Oni što su

u davnini učinili da se ispolji veliki *Tao*, prvo su ispoljili *Nebo*, a potom su došli *Tao* i *Te*. Pošto su se pojavili *Tao* i *Te*, došle su vrline čovekoljublja i ispravnosti. Pošto su se ove pojavile, došla je podela dužnosti. Pošto se ova pojavila, došli su datosti i imena. Pošto su se ovi pojavili, došlo je iskorišćavanje bez ometanja. Pošto se ovo pojavilo, došla su ispitivanja i razlikovanja. Pošto su se ova pojavila, došlo je ocenjivanje ispravnog i pogrešnog. Pošto se ovo pojavilo, došle su nagrade i kazne. Kad su se pojavile nagrade i kazne, budalasti i mudri zauzeli su odgovarajuće položaje, plemeniti i prosti zauzeli su odgovarajuća mesta, a vrlji i bezvredni korišćeni su prema svojoj prirodi... To je savršen mir, vrhunac dobre vladavine« (*ibid.*).

Jasno je da je drugi deo ovog programa istovetan sa programom legalista. Ipak, u produžetku ovog odlomka se kaže: »Oni koji su u davnini govorili o velikom *Tao*-u, pominjali su datosti i imena tek na petom stupnju, a nagrade i kazne tek na devetom. Onaj ko odmah govori o datostima i imenima, ne poznaje temelje /na kojima počivaju/. Onaj ko odmah govori o nagradama i kaznama, ne zna njihov početak... Takav čovek poznaje oruđa vladavine, ali ne i njena načela. Njega svet može iskorišćavati, ali on nije dorastao da iskorišćava svet. On je jednostran čovek i jedino zna da govori« (*ibid.*).

Tu vidimo zamerke taoista legalistima. Legalistički način vladavine iziskuje nesebičnost i nepristrasnost vladara. On mora da kažnjava one koje treba kazniti, čak i ako su mu prijatelji i rođaci, a mora nagrađivati one koje treba nagraditi, čak i ako su mu neprijatelji. Ako samo nekoliko puta propusti da to učini, ceo mehanizam se raspada. Takvi zahtevi su preveliki za čoveka prosečne pameti. Onaj koji ih može zaista ispuniti, nije ništa manje od mudraca.

Legalizam i konfucijanstvo

Konfucijanci su tvrdili da narodom treba upravljati pomoću *li* i morala, a ne zakonom i kažnjavanjem. Oni su podržavali tradicionalni način vladanja, ali nisu shvalili da su se okolnosti koje su svojevremeno činile taj način praktičnim već izmenile. U tom pogledu bili su konzervativni. Međutim, u drugom pogledu oni su istovremeno bili revolucionarni i svojim idejama su odražavali promene tog vremena. Tako više nisu podržavali tradicionalne klasne razlike koje su se zasnivale samo na slučajnostima rođenja ili sreće. Naravno, Konfucije i Mencije su i dalje govorili o razlici između plemenitog i malog čoveka. Međutim, za njih je ta razlika zavisila od moralne vrednosti pojedinca, a nije se nužno temeljila na nasleđenim klasnim razlikama.

Ukazao sam u početku ovog poglavlja da se u ranom kineskom feudalnom društvu plemićima upravljalo u skladu sa *li*, ali da se prostim svetom upravljalo samo kaznama. Otud je konfucijanski uporan zahtev da se ne samo plemićima već i narodnom masom upravlja pomoću *li* no kaznama bio, u stvari, zahtev da se na narod primeni više merilo ponašanja. U tom smislu konfucijanci su bili revolucionarni.

Ni u legalističkoj misli nisu postojale klasne razlike. Pred zakonom i vladarem svi su bili jednaki. Međutim, umesto da prost svet uzdignu do višeg merila ponašanja, legalisti su, odbacivanjem *li* i isključivim oslanjanjem na nagrade i kazne za sve podjednako, spustili plemiće na niže merilo ponašanja.

Konfucijanske ideje su idealističke, dok su ideje legalista realističke. To je razlog što su tokom istorije Kine konfucijanci uvek optuživali legaliste da su niski i prosti, dok su legalisti optuživali konfucijance da su knjiški i nepraktični.

XV POGLAVLJE

KONFUCIJANSKA METAFIZIKA

U dvanaestom poglavlju smo videli da je *Knjiga promena* ili *Yi Ching* (takode poznata jednostavno kao *Yi*) prvobitno bila knjiga za gatanje. Kasnije su joj konfucijanci dali kosmološka, metafizička i etička tumačenja koja sačinjavaju »Dodatke« što se sada mogu naći u *Knjizi promena*.

Kosmološka teorija sadržana u »Dodacima« već je razmatrana u dvanaestom poglavlju, a ponovo ćemo se vratiti na nju u dvadeset trećoj glavi. U ovom poglavlju ćemo se ograničiti na metafizičke i etičke teorije obuhvaćene »Dodacima« i poglavljem *Chung Yung*.

Chung Yung, ili *Doktrina sredine*, čini jedno od poglavlja *Knjige obreda (Li Chi)*. Prema predanju, pisac je Cu-su, Konfucijev unuk, ali je, u stvari, njen veliki deo, izgleda, napisan nešto kasnije. »Dodaci« i *Chung Yung* predstavljaju poslednji stupanj metafizičkog razvoja drevnog konfucijanstva. Njihov metafizički značaj je zapravo toliki da su neotaoisti iz trećeg i četvrtog veka naše ere smatrali *Yi* jednim od tri glavna dela spekulativne filozofije — druga dva su *Lao-tzu* i *Chuang-Tzu*. Slično ovome, car Vu (502—549) iz dinastije Lijang, inače budista, pisao je komentare *Doktrine sredine*, a u desetom i jedanaestom veku, monasi budističke Č'an sekte takode su pisali takve komentare koji su obeležili početak neokonfucijanstva.

Načela stvari

Najznačajnija metafizička ideja u »Dodacima«, kao i u taoizmu, jeste ideja *Tao*-a. Ipak, ona se potpuno razlikuje od taoističkog koncepta *Tao*-a. Za taoiste *Tao* nema imena, ne može se imenovati. Međutim, za pisce »Dodataka« ne samo da se *Tao* može imenovati već se, strogo uzev, jedino *Tao* može tako imenovati.

Možemo načiniti razliku između ova dva koncepta označavajući *Tao* taoizma kao *Tao*, a onaj iz »Dodataka« kao *tao*. *Tao* taoizma je jedno »ono« iz kojeg proizlaze nastanak i menjanje svih stvari u svemiru. *Tao*-i »Dodataka« su, naprotiv, mnogostruki i čine načela koja upravljaju svakom posebnom kategorijom stvari u svemiru. Kao takvi, oni se unekoliko poklapaju sa konceptom »univerzalija« u filosofiji Zapada. Kao što smo videli, Kung-sun Lung je tvrdoću smatrao univerzalijom te vrste, pošto tvrdoća omogućuje konkretnim predmetima u našem materijalnom svetu da budu tvrdi. Slično ovome, u terminologiji »Dodataka« ono čime su tvrde stvari tvrde nazivalo bi se *tao*-om tvrdoće. Ovaj *tao* tvrdoće može se odvojiti od tvrdoće pojedinih materijalnih predmeta i čini metafizičko načelo koje se može imenovati.

Postoji mnogo takvih *tao*-a kao što su *tao* vladarstva i ministროvanja ili očinstva i sinovstva. Oni su ono što vladar, ministar, otac i sin *treba* da budu. Svaki od njih je predstavljen imenom, a pojedinac treba idealno da postupi u skladu s tim raznim imenima. Tu nalazimo staru Konfucijevu teoriju ispravljanja imena. No kod Konfucija je to samo etička teorija, dok u »Dodacima« postaje i metafizička.

Kao što smo videli, *Yi* je u početku bila knjiga za gatanje. Manipulacija stabljika hajdučke trave dovodi čoveka do izvesne crte izvesnog heksagrama čiji komentari u *Knjizi promena*, navodno, pružaju obaveštenje koje se traži. Stoga te komentare treba primenjivati na razne konkretne slučajeve u stvarnom životu. Ovaj postupak je pisce »Dodataka« doveo do koncepta obrasca. Sagledavajući *Yi* sa tog stanovišta, oni su smatrali komentare heksa-

grama i pojedinih crta tih heksagrama obrascima od kojih svaki predstavlja jedan ili više *tao*-a ili opštih načela. Tako navodno komentari svih šezdeset četiri heksagrama i njihovih 384 crta predstavljaju sve *tao*-e u svemiru.

Heksagrami i njihove sastavne crte se uzimaju kao grafički simboli tih univerzalnih *tao*-a. »III dodatak« veli: »*Yi* se sastoji od simbola«. Ti simboli su slični onom što se u simboličkoj logici naziva varijablama. Varijabla služi kao zamena za jednu ili više kategorija konkretnih predmeta. Jedan predmet koji pripada određenoj kategoriji i zadovoljava izvesne uslove može se pomoću izvesne varijable uklopiti u izvestan obrazac, to će reći može se uklopiti u komentar izvesnog heksagrama ili izvesne crte u heksagramu, pri čemu se ti heksagrami ili crte uzimaju kao simboli. Taj obrazac predstavlja *tao* kome predmeti te kategorije treba da se pokoravaju. Sa stanovišta gatanja, ukoliko se pokoravaju, služiće ih sreća, ali ako se ne pokoravaju, snaći će ih nesreća. Sa stanovišta moralnog učenja, ako se pokoravaju, onda su dobri, ali ako se ne pokoravaju, onda greše.

Prvi od šezdeset četiri heksagrama *Ch'ien*, na primer, navodno je simbol muževnosti; dok je drugi heksagram, *K'un*, simbol poslušnosti. Sve što zadovoljava uslov muževnosti može se uklopiti u obrazac u kojem se pojavljuje simbol *Ch'ien*, a sve što zadovoljava uslov poslušnosti, može se uklopiti u obrazac u kojem se pojavljuje simbol *K'un*. Stoga se uzima da komentari heksagrama *Ch'ien* i njegovih pojedinih crta predstavljaju *tao* svih stvari u svemiru koje su muževne; komentari heksagrama *K'un* i njegovih pojedinih crta predstavljaju *tao* svih stvari koje su poslušne.

Tako odeljak »I dodatka« koji se bavi heksagramom *K'un* veli: »Ako preuzme inicijativu, pomešće se i izgubiće put. Ako sledi, poslušno će izbiti na pravi /put/«. A u »IV dodatku«: »Mada *Yin* poseduje svoje lepote, drži ih u stezi u službi kralju i ne usuđuje se da za sebe pritežava uspeh. To je *tao* Zemlje, supruge, i podanika. *Tao* Zemlje jeste: ne pritežavati za sebe zaslugu postignuća, već drugog radi dovoditi stvari do odgovarajućeg kraja«.

Heksagram *Ch'ien*, simbol Neba, muža, vladara, sa-
svim je suprotan. Sudovi zasnovani na ovom heksagramu
i njegovim pojedinim crtama predstavljaju *tao* Neba, mu-
ža, vladara.

Stoga, ako čovek želi da sazna kako da bude vladar
ili muž, treba da pogleda šta u *Knjizi promena* stoji pod
heksagramom *Ch'ien*, a ako želi da zna kako da bude po-
danik ili supruga, treba da pogleda pod heksagram *K'un*.
Tako se u »III dodatku« veli: »S proširenjem upotrebe
heksagrama i njihovom primenom na nove kategorije obu-
hvaćeno je sve što čovek može da učini u svetu«. I dalje:
»Šta postiže *Yi*? *Yi* otvara vrata ka mirijadi stvari u pri-
rodi i dovršava čovekov posao. Obuhvata sva vladajuća
načela sveta. To, i ništa više ili manje, jeste ono što po-
stiže *Yi*«.

Veli se da ime *Yi* ima tri značenja: (1) lakoća i je-
dnostavnost, (2) preobražaj i promena, i (3) nepromen-
ljivost*. Preobražaj i promena se odnose na pojedine stvari
u svemiru. Jednostavnost i nepromenljivost se odnose na
njihove *tao*, ili temeljna načela. Stvari se stalno menjaju,
ali su *tao*-i nepromenljivi. Stvari su složene, ali su *tao*-i
laki i jednostavni.

Tao sazdanja stvari

Pored *tao*-a za svaku kategoriju stvari, postoji i drugi
Tao za sve stvari kao celinu. Drugim rečima, pored od-
ređenih mnogostrukih *tao*-a, postoji opšti jedinstveni *Tao*,
koji upravlja sazdanjem i preobražavanjem svih stvari.
»III dodatak« veli: »Jedan *Yang* i jedan *Yin*: to se zove
Tao. Ono što iz njega proističe, jeste dobrota, a ono što
se time upotpunjuje, jeste priroda /čoveka i stvari/.« To
je *Tao* sazdanja stvari, a to sazdanje najveće je po-
stignuće svemira. U »III dodatku« se kaže: »Stvaranje je
najviša vrlina Neba«.

* Vidi Čeng Hsijanovo (127—200) *Razmatranje Knjige promena* koje navodi
Kung Jing-ta (574—648) u Predgovoru svog potkomentara Vang Pijevih (226—49)
Komentara Knjige promena.

Kad se sazda neka stvar, mora postojati ono što je
kadro da je sazda, a takođe i ono što čini građu od koje
se ta tvorevina sazda. Prvo je aktivan, a drugo pasivan
sačinilac. Aktivni sačinilac je muževan, *Yang*; pasivni sa-
činilac je poslušan, *Yin*. Za sazdanje stvari potrebno je
sadejstvo ova dva sačinioća. Otud reči: »Jedan *Yang* i
jedan *Yin*: to je *Tao*«.

Sve može biti u jednom pogledu *Yang*, a u drugom
Yin, već prema odnosu spram drugih stvari. Na primer,
muškarac je *Yang* u odnosu na svoju ženu, ali je *Yin* u
odnosu na svog oca. Metafizički *Yang* koji sazda stvari
može, međutim, biti samo *Yang*, a metafizički *Yin* od
koga se sve sazda može biti samo *Yin*. Otud su u me-
tafizičkom iskazu: »Jedan *Yang* i jedan *Yin*: to se zove
Tao«, *Yang* i *Yin* o kojima se ovo kaže, *Yin* i *Yang* u
apsolutnom smislu.

Čitalac će zapaziti da se u »Dodacima« pojavljuju dve
vrste iskaza. Prvu čine iskazi o svemiru i konkretnim stva-
rima u njemu; drugu iskazi o sistemu apstraktnih sim-
bola same *Knjige promena*. U »III dodatku« se kaže: »U
Knjizi promena je vrhunska konačnost koja stvara dva ob-
lika. Dva oblika stvaraju četiri simbola, a ta četiri sim-
bola stvaraju osam trigrama«. Mada je ova izreka kasnije
postala temelj neokonfucijanske metafizike i kosmologije,
ona se ne odnosi na stvaran svemir, već pre na sistem
simbola u *Knjizi promena*. Međutim, po »Dodacima«, ovi
simboli i obrasci imaju svoje istovetne parnjake u samom
svemiru. Stoga su ove dve vrste iskaza odista uzajamno
zamenljive. Tako je izreka »jedan *Yang* i jedan *Yin*: to
se zove *Tao*« iskaz o svemiru. Ipak se može zameniti dru-
gom izrekom: da je »u *Yi* vrhunska konačnost koja stvara
dva oblika«. *Tao* je ravan vrhunskoj konačnosti, dok *Yin*
i *Yang* odgovaraju dvama oblicima.

»III dodatak«, takođe, veli: »Stvaranje je najveća vr-
lina Neba«. I dalje: »Funkcija je *Yi*-a da stvara i um-
nožava«. I tu opet imamo dve vrste iskaza. Prva se od-
nosi na svemir, a druga na *Yi*. Ipak su, istovremeno, uza-
jamno zamenljivi.

Tao *preobražaja stvari*

Jedno od značenja imena *Yi*, kao što smo videli, jeste preobražaj i promena. »Dodaci« naglašavaju da su sve stvari u svemiru vazda u procesu menjanja. Komentar treće crte jedanaestog heksagrama veli: »Nema ravnice bez nizbrdice, ni odlaska bez povratka«. U »Dodacima« se smatra da je ova izreka obrazac po kome sve stvari prolaze kroz promene. To je *Tao* preobražaja svih stvari.

Ako jedna stvar treba da dosegne svoju potpunost, a to stanje potpunosti da se održi, njeno dejstvo mora se odvijati na pravom mestu, na pravi način i u pravo vreme. U komentarima *Knjige promena* ova »pravost« se, obično, označava rečima *cheng* (ispravno, prikladno) i *chung* (sredokrača, središte, sredina). »I dodatak« veli o *cheng*-u: »Pravo mesto ženino jeste unutra, a muškarčevo — spolja. Ispravnost položaja muškarca i žene veliko je načelo Neba i Zemlje... Kad je otac otac, a sin sin; kad je stariji brat — stariji brat, a mlađi brat — mlađi brat; kad je muž — muž, a žena — žena, porodični je Put ispravan. Kad je on ispravan, biće utvrđeno sve pod Nebom«.

Chung znači ni previše ni premalo. Čovekova je prirodna sklonost da uzima previše. Zato i »Dodaci« i *Lao-tzu* smatraju preterivanje velikim zlom. *Lao-tzu* govori o preokretanju (*fan*; gl. 40) i vraćanju (*fu*; gl. 16), a u »Dodacima« se, takođe, govori o vraćanju. Među heksagramima odista postoji jedan nazvan *Fu* (dvadeset četvrti heksagram). O tom heksagramu »I dodatak« veli: »U heksagramu *fu* vidimo duh Neba i Zemlje«.

Koristeći ovaj koncept *fu*-a, »VI dodatak« tumači raspored šezdeset četiri heksagrama. *Yi* je prvobitno bila podeljena na dve knjige. Ovaj »Dodatak« smatra da se prva knjiga bavila svetom prirode, a druga čovekovim svetom. O prvoj knjizi se kaže: »Postojanju Neba i Zemlje usledilo je sazdanje svih stvari. Prostor između Neba i Zemlje pun je svih tih stvari. Stoga /heksagramu/ *Ch'ien* /Nebo/ i /heksagramu/ *K'un* sledi heksagram *Tun*, koji znači ponoć.« Potom »Dodatak« pokušava da pokaže ka-

ko svakom heksagramu obično sledi drugi, suprotnog karaktera.

Isti »Dodatak« kaže o drugoj knjizi: »Postojanju Neba i Zemlje sledi postojanje svih stvari. Postojanju svih stvari sledi razlikovanje muškog i ženskog. Ovom razlikovanju sledi razlika između muža i žene. Ovoj razlici sledi razlika između oca i sina. Ovoj razlici sledi razlika između vladara i podanika. Ovoj razlici sledi razlika između višeg i nižeg položaja. Ovoj razlici slede društveni poredak i pravda«. Potom, kao u slučaju prvog dela *Knjige promena*, »Dodatak« pokušava da pokaže kako jednom heksagramu obično sledi drugi, suprotnog karaktera.

Šezdeset treći heksagram je *Chi-chi*, koji znači da je nešto postignuto. Na tome mestu ovaj »Dodatak« kaže: »Međutim, stvari nikad ne mogu imati kraj. Zato heksagramu *Chi-chi* sledi *Wei-chi* (šezdeset četvrti heksagram, koji označava nešto još nepostignuto). Ovim heksagramom završava se /*Knjiga promena*/«.

Prema ovom tumačenju, raspored heksagrama podrazumeva najmanje tri ideje: (1) da sve što se zbiva u svemiru, i prirodnom i ljudskom, čini neprekinut lanac prirodnog niza; (2) da u procesu razvoja sve uključuje svoju negaciju; (3) da u procesu razvoja »stvari nikad ne mogu imati kraj«.

»Dodaci« se slažu sa knjigom *Lao-tzu* da čovek, da bi nešto uspešno učinio, mora paziti da ne bude odveć uspešan; a da bi čovek izbegao da nešto izgubi, mora to upotpuniti nečim od njegove suprotnosti. Tako »III dodatak« veli: »Čovek koji ne smetne s uma opasnost, zadržaće svoj položaj. Čovek koji ima na umu propast, preživće. Čovek u čijem je duhu nered, poseduje spokojstvo. Zato čovek višeg reda ne zaboravlja opasnost kad je sve mirno. Kad dela, ne zaboravlja propast. Kad kontroliše društvo, ne zaboravlja nered. Zato može, kad je njegova ličnost bezbedna, da štiti državu.«

»Dodaci« se, takođe, slažu sa knjigom *Lao-tzu* da su skromnost i smernost velike vrline. U »I dodatku« se primćuje: »Način je Neba da unizi naduvene a uzvisi skrom-

ne. Način je Zemlje da ruši naduvene, a utire put skromnima . . . Čovekov je način da mrzi naduvene, a voli skromne. Našavši se na visokom položaju, skromnost mu daje sjaj, na niskom položaju ne može proći neprimjećena. To je konačni cilj čoveka višeg reda.»

Sredina i sklad

Ideja *chung*-a u potpunosti je razvijena u *Doktrini sredine* (*Chung Yung*). *Chung* je sličan aristotelovskoj ideji »zlatne sredine«. Neki bi to shvatili prosto kao da se stvari rade samo dopola, no to je sasvim pogrešno. Pravo značenje izraza *chung* jeste ni suviše ni premalo, to će reći tačno koliko treba. Pretpostavimo da neko ide iz Vašingtona za Njujork. Ako stane u Njujorku, to će biti tačno kako treba, ali ako ode pravo u Boston, to će biti previše, a ako se zaustavi u Filadelfiji — premalo. Sung Ji (Sung Yü) iz trećeg veka pre naše ere opisuje u jednoj pesmi u prozi ovim rečima neku lepu devojku: »Kad bi imala samo palac više, bila bi previsoka. Kad bi imala palac manje, bila bi odveć mala. Kad bi upotrebljavala puder, lice bi joj bilo suviše belo. Kad bi upotrebljavala ruž, lice bi joj bilo suviše crveno« (*Wen Hsüan*, knj. 19). Ovaj opis znači da su njen stas i lice bili baš kako treba. »Baš kako treba« jeste ono što konfucijanci nazivaju *chung*.

Vreme je važan sačinilac ideje da sve bude kako treba. Nositi bundu zimi jeste kako treba, nositi je leti — nije. Stoga konfucijanci često upotrebljavaju reč *shih* (vreme, pravovremeno) u spoju sa rečju *chung*, kao u izrazu *shih chung* ili »pravovremena sredina«. Mencije, na primer, veli za Konfucija: »Kad je trebalo otići u kancelariju, odlazio je; kad je trebalo ostati izvan kancelarije, ostao je; kad je trebalo u njoj dugo ostati, ostajao je dugo; kad je trebalo brzo je napustiti, brzo je napuštao: takav bejaše Konfucije« (*Mencijeva dela*, IIa, 22). Zato je »među mudracima Konfucije bio pravovremen« (*ibid.*, Vb, 1).

Doktrina sredine kaže: »Ne dozvoliti da navru osećaji zadovoljstva ili gneva, tuge ili radosti; to se opisuje kao stanje *chung*. Kad ova osećanja navru, ali u doličnoj meri — to se opisuje kao stanje *ho* /sklad/. *Chung* je glavni temelj sveta. *Ho* je veliki drum sveta. Kad se jednom uspostave *chung* i *ho*, Nebo i Zemlja zadržavaju odgovarajuće položaje, a svi stvorovi imaju hrane« (gl. 1). Kad se osećanja uopšte ne pojavljuju, um ne ide predaleko niti podbacuje. Baš je kako treba. Ovo je primer za stanje *chung*. A kad se osećanja pojave, ali u doličnoj meri, to je, takođe, stanje *chung*, jer iz *chung*-a proizilazi sklad, a *chung* služi da uskladi ono što bi inače moglo biti neskladno.

Ovo što je rečeno o osećanjima važi i za želje. U ličnom ponašanju, kao i u društvenim odnosima, postoje srednje tačke koje služe kao ispravne granice zadovoljavanja želja i izražavanja osećanja. Kad su sve želje jedne osobe zadovoljene, a osećanja izražena u pravoj meri, ta osoba postiže u sebi sklad čija je posledica dobro duševno zdravlje. Slično ovome, kad su sve želje i osećanja raznih tipova ljudi što čine društvo zadovoljene i izražene u pravoj meri, društvo postiže unutarnji sklad koji vodi do mira i reda.

Sklad je izmirenje razlika i spajanje u skladnu celinu. *Tso Chuan* prenosi govor državnika Jen Cua (Yen Tzu) (umro 493. g. p. n. e.) u kome uspostavlja razliku između sklada i jednoobraznosti ili istovetnosti. Sklad se, kaže on, može ilustrovati kuvanjem. Za spremanje ribe upotrebljavaju se voda, sirće, turšija, so i šljive. Od tih sastojaka nastaje nov ukus koji nije ni ukus sirćeta ni ukus turšije. Jednoobraznost ili istovetnost može se, sa druge strane, uporediti sa pokušajem da se voda začini vodom ili da se muzički komad svede na jednu notu. U oba slučaja ne nastaje ništa novo.* U tome je razlika između kineskih reči *t'ung* i *ho*. *T'ung* znači jednoobraznost ili istovetnost, koja je nespojiva sa razlikom. *Ho* znači sklad koji nije nespojiv sa razlikom; naprotiv, sklad nastaje kad se razlike objedine da bi obrazovale jedinstvo. Međutim, da bi se

* Vidi *Tso Chuan*, Dvadeseta godina vojvode Čaoa (522).

postigao sklad, potrebno je da svaka razlika bude prisutna baš u svojoj tačnoj meri, što je *chung*. Tako je funkcija *chung*-a da ostvari sklad.

Dobro organizovano društvo je skladna celina u kojoj ljudi različitih darova i poziva zauzimaju odgovarajuća mesta, obavljaju odgovarajuće funkcije i podjednako su zadovoljni, a nisu u međusobnom sukobu. Idealni svet je i skladna celina. U delu *Chung Yung* se kaže: »Sve stvari rastu zajedno, ne povređujući jedna drugu. Svi tokovi idu bez sudara. To čini Nebo i Zemlju velikim« (gl. 30).

Sklad ove vrste, koji ne obuhvata samo ljudsko društvo već prožima vaskoliki svemir, zove se Vrhunski sklad. U »I dodatku« *Knjige promena* veli se: »Kako je ogromna stvaralačka moć /heksagrama/ *Ch'ien* . . . Ujedinjeno čuvati Vrhunski sklad: to je vaistinu korisno i povoljno«.

Prosto i obično

Chung Yung veli: »Ono što daje Nebo naziva se prirodom. Sleđenje te prirode zove se Put (*Tao*). Negovanje tog Puta zove se spiritualna kultura. Put je ono bez čega nijedan čovek ne može ni za trenutak. Ono bez čega čovek može nije Put« (gl. 1). Ovde dotičemo ideju o važnosti prostog i običnog, koja je drugi značajan koncept u delu *Chung Yung*. Taj koncept je izražen u naslovu ovog dela rečju *yung*, koja, znači prosto ili obično.

Svak mora svakog dana da jede i pije. Zato su jedenje i pijenje proste i obične delatnosti ljudskog roda. One su proste i obične upravo zato što su toliko važne da nijedan čovek bez njih nikako ne može. Isto važi za ljudske odnose i moralne vrline. One nekim ljudima izgledaju toliko proste i obične da malo vrede. Međutim, one su takve upravo zato što su toliko važne da nijedan čovek ne može bez njih. Jestiti, piti i održavati ljudske odnose i moralne vrline znači slediti prirodu čoveka. To nije ništa drugo do Put ili *Tao*. Ono što se naziva spiritualnom kulturom ili moralnom poukom nije ništa drugo do negovanje ovog Puta.

Pošto je Put ono bez čega u stvarnosti ne može nijedan čovek, čemu spiritualna kultura? Odgovor je da, iako svi ljudi u izvesnoj meri stvarno slede Put, nisu svi dovoljno prosvetljeni da toga budu svesni. *Chung Yung* veli: »Među ljudima nema nijednog koji ne jede i ne pije, ali je malo onih koji stvarno osećaju ukus« (gl. 4.). Funkcija spiritualne kulture je da ljudima otkrije da svi, u većoj ili manjoj meri, zapravo slede Put, te da učini da budu svesni onog što čine.

Sem toga, mada su svi ljudi iz nužnosti prisiljeni da u izvesnoj meri slede Put, ne mogu ga svi slediti savršeno. Tako niko ne može živeti u društvu potpuno lišen ljudskih odnosa; istovremeno postoji samo mali broj ljudi koji mogu savršeno da zadovolje sve zahteve koje ti ljudski odnosi postavljaju. Funkcija spiritualne kulture je da usavrši ono što čovek zapravo već, u većoj ili manjoj meri, čini.

Tako se u delu *Chung Yung* kaže: »Put čoveka višeg reda očigledan je, a ipak nejasan. Običan muškarac i obična žena u svom svojem neznanju mogu ga ipak poznavati, ali kad dosegne savršenstvo, čak i mudrac u njemu nalazi nešto što ne zna. Običan muškarac i obična žena, kraj sve svoje gluposti, mogu ga upražnjavati, međutim, kad dosegne savršenstvo, čak i mudrac u njemu nalazi nešto što ne može upražnjavati . . . Tako put čoveka višeg reda počinje odnosom između muža i žene, ali kad dosegne najpuniju meru, obuhvata sve što postoji na Nebu i na Zemlji« (gl. 12). Zato je spiritualna kultivacija ipak potrebna da ljude dovede do prosvetljenja i savršenstva, mada svi ljudi, čak i u svome neznanju i gluposti, u izvesnoj meri slede Put.

Prosvetljenje i savršenstvo

U delu *Chung Yung* to savršenstvo se opisuje kao *ch'eng* (iskrenost, stvarnost) i ide zajedno sa prosvetljenjem. *Chung Yung* kaže: »Razvoj od savršenstva do prosvetljenja zove se priroda. Razvoj od prosvetljenja do savršen-

stva zove se spiritualna kultura. Kad postoji savršenstvo, tu je i prosvetljenje. Kad postoji prosvetljenje, tu je i savršenstvo« (gl. 21). To će reći, kad čovek jednom u potpunosti shvati smisao običnih i prostih činova svakodnevnog života, kao što su jedenje, pijeње i ljudski odnosi, već je mudrac. Isto važi kad čovek savršeno radi ono što shvata. Čovek ne može u potpunosti shvatiti smisao ovih stvari ukoliko ih ne upražnjava. Niti ih može savršeno upražnjavati ukoliko u potpunosti ne shvata njihov smisao.

U delu *Chung Yung* se dalje veli: »Svojstvo *ch'eng* se ne sastoji naprosto u samousavršavanju. To je ono čime čovek usavršava sve ostale stvari. Savršenstvo čovekovog ja sastoji se u svojstvu čovekoljublja (*jen*). Savršenstvo ostalih stvari počiva u mudrosti. U tome je vrlina prirode. To je način na koji se ostvaruje spoj unutarnjeg i spoljašnjeg« (gl. 25). Značenje ovog odlomka izgleda jasno, no ipak se pitam ne bi li trebalo da reči čovekoljublje i mudrost razmene mesta.

Chung Yung takođe kaže: »Jedino onaj koji poseduje najveću meru svojstva *ch'eng* može do kraja da razvije svoju prirodu. Budući kadar da to učini, kadar je da isto učini sa prirodom drugih ljudi. Budući kadar da to učini, kadar je da isto učini sa prirodom stvari. Budući kadar da to učini, kadar je da potpomogne preobražajne i negovateljske procese Neba i Zemlje. Budući to kadar, kadar je da sa Nebom i Zemljom obrazuje trojstvo« (gl. 22).

Usavršavajući sebe, čovek se ujedno mora postarati da se i drugi tako usavršavaju. Čovek ne može usavršavati sebe prenebregavajući usavršavanje drugih. Ovome je razlog činjenica da čovek može do kraja da razvije svoju prirodu jedino kroz ljudske odnose, to jest unutar sfere društva. Ovo se nadovezuje na tradiciju Konfucija i Mencija, da čovek u cilju samousavršavanja mora upražnjavati *chung*, *shu*, i čovekoljublje; to će reći da se samousavršavanje sastoji u pomaganju drugih. Usavršiti sebe — znači do kraja razviti ono što je primljeno od Neba. A pomagati drugima — potpomagati preobražajne i negovateljske procese Neba i Zemlje. Puno poimanje značaja

ovih stvari osposobljava čoveka da obrazuje trojstvo sa Nebom i Zemljom. Takvo poimanje je ono što *Chung Yung* naziva prosvetljenjem, a obrazovanje trojstva na ovaj način, ono je što naziva savršenstvom.

Da li je za postizanje tog trojstva potrebno nešto izuzetno? Nije. Ne traži se ništa više od obavljanja prostih i običnih stvari i njihovog obavljanja na »pravi način«, uz poimanje njihovog punog smisla. Čineći to, čovek može postići spoj unutarnjeg i spoljašnjeg, koji ne predstavlja samo trojstvo Neba, Zemlje i čoveka, već znači i spoj čoveka sa Nebom i Zemljom. Na ovaj način čovek može postići nadzemaljskost a da pri tom ne izgubi ovozemaljskost. Kasniji neokonfucijanci su razvijanjem ove ideje napadali nadzemaljsku filosofiju budizma.

To je konfucijanski način uzdizanja duha u stanje kad se pojedinac sjedinjuje sa svemirom. Razlikuje se od taoističke metode, koja se sastoji u uzdizanju duha negacijom znanja iznad zemaljskih razlikovanja »ovog« i »drugog«. S druge strane, konfucijanska metoda se sastoji u uzdizanju duha posredstvom proširivanja ljubavi iznad uobičajenih razlika između čovekovog ja i drugih stvari.

XVI POGLAVLJE

SVETSKA POLITIKA I SVETSKA FILOSOFIJA

Kaže se da se »istorija ne ponavlja«, ali i da »nema ničeg novog pod kapom nebeskom«. Možda je cela istina u spoju ovih dveju izreka. Sa kineskog stanovišta, ukoliko je reč o međunarodnoj politici, istorija našeg sveta u ovom veku i onim što su mu neposredno prethodili izgleda kao ponavljanje razdoblja *Ch'un Ch'iu* i *Chan Kuo* u kineskoj istoriji.

Političko stanje koje je prethodilo ujedinjenju pod dinastijom Č'in.

Razdoblje *Ch'un Ch'iu* (722—481. g. p. n. e.) nazvano je tako jer je to razdoblje obuhvaćeno delom *Ch'un Ch'iu* ili *Prolećni i jesenji anali*. A ime razdoblja *Chan Kuo* (480—222. g. p. n. e.), koje znači Zračene države, proizlazi iz činjenice da je to bilo doba zaoštrene borbe između feudalnih država. Kao što smo videli, ljudsko ponašanje tokom doba feudalizma određivali su *li* (ceremonije, obredi, pravila doličnog ponašanja). Nisu postojali samo *li* koji su određivali ponašanje pojedinca već i oni koji su se odnosili na državu. Neke od njih valjalo je primenjivati u doba mira, no drugi su bili smišljeni za upotrebu u ratu. Ti mirnodopski i ratni *li*, kako su ih se države pridržavale u međusobnim odnosima, bili su jednaki onome što bismo danas nazvali međunarodnim pravom.

Vidimo da je odskora međunarodno pravo sve neefikasnije. Tokom poslednjih godina bilo je mnogo slučajeva da jedna nacija napadne drugu ne poslavši najpre ultimatum i bez objave rata, ili da avioni jedne nacije bombarduju bolnice druge, praveći se pri tom da nisu videli crveni krst. A u pomenutim razdobljima istorije Kine primećujemo slično opadanje efikasnosti *li*-ja.

U razdoblju *Ch'un Ch'iu* bilo je još ljudi koji su poštovali međunarodne *li*. *Tso Chuan* izveštava o slavnoj bici kod Hunga, do koje je došlo 638. g. p. n. e., između država Č'u i Sung. Starovremski vojvoda Hsijang iz Sunga lično je komandovao snagama Sunga. U jednom trenutku, vojska države Č'u prelazila je reku da bi obrazovala bojne linije, na šta je zapovednik podređen vojvodi Hsijangu smesta zatražio dozvolu da napadne vojsku za vreme prelaska. Vojvoda je, međutim, na to odgovorio da nikad ne bi napao neku vojsku pre no što obrazuje svoje linije. Posledica je bio katastrofalan poraz vojske države Sung u kome je ranjen i sam Vojvoda. Međutim, uprkos tome, on je i dalje branio svoju prvobitnu odluku govoreći: »Čovek višeg reda ne zadaje drugu ranu onome ko je već ranjen, niti zarobljava onog čija je kosa seda«. To je razbesnelo jednog od njegovih zapovednika, koji reče Vojvodi: »Ako je dobro uzdržati se od zadavanja druge rane, zašto uopšte ranjavati? Ako je dobro uzdržavati se od zarobljavanja onih sa sedom kosom, zašto se ne predati neprijatelju?« (*Tso Chuan*, dvadeset druga godina vojvode Hsija). Vojvodine reči bile su u skladu sa tradicionalnim *li*-jima, koji su oličavali viteški duh feudalnih vitezova. Zapovednikove reči predstavljale su praksu vremena koje se menja.

Zanimljivo je, mada obeshrabrujuće, zapaziti da su sve poznate metode koje primenjuju današnji državnici, pokušavajući da očuvaju mir među narodima, uglavnom iste one koje su državnici iz ovih ranih razdoblja istorije Kine okušavali bez uspeha. Na primer, 551. g. p. n. e. održana je konferencija za ograničenje naoružanja (*Tso Chuan*, dvadeset sedma godina vojvode Hsi-janga). Nešto kasnije predloženo je da se »svet« tog vremena podeli na dve

»uticajne sfere«; jednu na istoku, koju će kontrolisati kralj Č'ija s titulom Istočnog cara; drugu na zapadu, koju će kontrolisati kralj Č'ina s titulom Zapadnog cara (*Istorijski zapisi*, gl. 46). Takođe je dolazilo do različitih međusobnih saveza država. Tokom razdoblja Zaraćenih država, ovi su se raspoređivali po dva opšta obrasca: »vertikalnom«, koji je išao od severa do juga i »horizontalnom«, od zapada do istoka. U to vreme postojalo je sedam glavnih država; među kojima je Č'in bila najagresivnija. Vertikalni tip saveza bio je savez šest drugih država uperen protiv države Č'in, a zvao se tako jer je Č'in bila na krajnjem zapadu, dok su ostalih šest država bile raspoređene istočno od nje, prostirući se sa severa na jug. S druge strane, horizontalni tip saveza bio je onaj u kojem se Č'in udruživala s jednom ili nekoliko od tih šest država da bi napala ostale, te se stoga prostirao od zapada na istok.

Politika Č'ina je bila da »sklapa saveze sa udaljenim državama, a napada one koje su blizu«. Na taj način, država Č'in je uvek na kraju, uspela da razbije vertikalne saveze koji su joj se suprotstavljali. Blagodareći nadmoći u »ratarstvu i ratovanju« i širokoj primeni tehnika »pete kolone« u drugim državama, Č'in je, nakon niza krvavih ratnih pohoda, uspela da jednu po jednu pokori ostalih šest država, te je konačno ujedinila Kinu 221. g. p. n. e. Na to je kralj Č'ina sebi dodelio grandioznu titulu Prvog cara Č'ina (Ch'in Shih Huang-ti), po kojoj je poznat u istoriji. On je, istovremeno, ukinuo feudalizam i tako po prvi put u istoriji stvorio centralizovano kinesko carstvo pod vlašću dinastije Č'in.

Ujedinjenje Kine

Mada je Prvi car time prvi ostvario stvarno jedinstvo, već dugo pre toga svi ljudi su gajili želju za takvim jedinstvom. U *Mencijevim delima* se veli da je kralj Li-janga Huj zapitao: »Kako svet može biti u miru?« Na šta je Mencije odgovorio: »Kad bude jedinstva, biće i mir«. »Ali ko može da ujedini svet?« upita kralj. »Onaj

ko ne uživa u ubijanju ljudi, može ga ujediniti«, odgovorio je Mencije (Ia, 6). Ova tvrdnja jasno izražava težnju tog vremena.

Ovde upotrebljena reč »svet« prevod je kineskog izraza *t'ien-hsia* koji doslovno znači »sve pod nebom«. Ne-ki prevodioci ga prevode sa »carstvo«, jer tvrde oni, ono što su Kinezi u drevna vremena nazivali *t'ien-hsia* svodilo se samo na granice kineskih feudalnih država. To je sasvim tačno. Ali ne smemo brkati sadržinu jednog pojma s njegovim opsegom kako su ga shvatali ljudi nekog određenog vremena. Ovaj je ograničen poznavanjem činjenica što su ga ti ljudi posedovali, a sadržina je, međutim, stvar definicije. Na primer, ne možemo reći da reč *jen* (osobe) treba prevoditi kao »Kinezi« naprosto zato što je ono što su u drevna vremena Kinezi podrazumevali pod tom rečju bilo ograničeno na ljude kineske rase. Kada su stari Kinezi govorili o *jen*-u oni su time, u stvari, mislili na ljudska bića, mada je u to doba njihovo poznavanje ljudskih bića bilo ograničeno na ljude u Kini. Na isti način, govoreći o *t'ien-hsia*, oni su mislili na svet, mada u ta rana vremena njihovo poznavanje sveta nije prelazilo granice kineskih država.

Od vremena Konfucija, Kinezi uopšte, a njihovi politički mislioci posebno, počeli su da o političkim stvarima razmišljaju u terminima čitavog ostalog sveta. Stoga je ujedinjenje Kine, koje je obavila država Č'in, ljudima tog doba izgledalo umnogome kao što bi nama danas izgledalo ujedinjenje celog sveta. Od ujedinjenja 221. g. p. n. e., pa više od dve hiljade godina potom, s izuzetkom izvesnih razdoblja koja su smatrali nenormalnim, Kinezi su živeli pod jednom vladom u jednom svetu. Tako su navikli na centralizovanu organizaciju koja radi za stvar svetskog mira. Međutim, odnedavno su bačeni u svet u kome vladaju međunarodni politički uslovi slični onima iz dalekih razdoblja *Ch'un Ch'iu* i »Zaraćenih država«. U tom procesu bili su prisiljeni da izmene svoje ustaljene načine mišljenja i delanja. U tom pogledu, sa stanovišta Kineza, istorija se ponovila, što je mnogo doprinelo njihovim sadašnjim patnjama (vidi belešku na kraju ovog poglavlja).

Veliko znanje

Da bismo ilustrovali internacionalističku prirodu kineske filosofije, pozabavimo se sada nekim idejama iz *Velikog znanja* ili *Ta Hsüeh*. *Veliko znanje* je, poput *Doktrine sredine* (*Chung Yung*), poglavlje *Knjige obreda* (*Li Chi*), a neokonfucijanci su ga tokom vladavine dinastije Sung (960—1279) grupisali zajedno sa *Doktrinom sredine*, *Konfucijanskim štivom* i *Mencijevim delima* u »Četiri knjige« koje su sačinjavale osnovne tekstove neokonfucijanske filosofije.

Neokonfucijanci, su, mada bez stvarnih dokaza, pripisivali autorstvo *Velikog znanja* Ceng Cuu (Tseng Tzu), jednom od glavnih Konfucijevih učenika. Smatrali su ga važnim priručnikom za učenje *Tao*-a. Uvodni odeljak glasi:

»Nauk *Velikog znanja* jeste da čovek pokaže svoju sjajnu vrlinu, da voli ljude i počiva u najvećem dobru . . . Ljudi iz davnine koji su želeli da pokažu sjajnu vrlinu širom sveta prvo su dobro sredili vlastite države. Želeći da dobro srede svoje države, prvo su sredili vlastite porodice. Želeći da srede vlastite porodice, prvo su kultivisali svoje ja. Želeći da kultivišu svoje ja, prvo su ispravili vlastite umove. Želeći da isprave vlastite umove, prvo su težili potpunoj iskrenosti misli. Želeći potpunu iskrenost misli, prvo su proširivali svoje znanje. To proširivanje znanja sastoji se u ispitivanju stvari.

Tek pošto su stvari ispitane, proširilo se njihovo znanje. Tek pošto se proširilo njihovo znanje, njihova misao postala je iskrena. Tek pošto je njihova misao postala iskrena, ispravljen je njihov um. Tek pošto je njihov um ispravljen, njihovo ja postalo je kultivisano. Tek pošto je njihovo ja kultivisano, sredene su njihove porodice. Tek pošto su sredene njihove porodice, ispravno se vladalo njihovim državama. Tek pošto se ispravno vladalo njihovim državama, mogao je u svetu biti mir.«

Ove tvrdnje bile su poznate kao tri »glavna užeta« i osam »sporednih žica« *Velikog znanja*. Po kasnijim konfucijancima, tri užeta zapravo čine samo jedno, koje je »pokazivanje svoje sjajne vrline«. »Voleti ljude« jeste na-

čin »pokazivanja svoje sjajne vrline«, dok »počivati u najvećem dobru« znači »pokazati svoju sjajnu vrlinu« u najvećem savršenstvu.

I »osam žica« su zapravo samo jedna žica, a to je kultivisanje vlastitog ja. U gornjem citatu, stupnjevi koji prethode kultivisanju vlastitog ja, kao što su ispitivanje stvari, proširivanje znanja itd., predstavljaju puteve i načine kultivisanja svoga ja. A stupnjevi koji slede kultivisanju svoga ja, kao što su sređivanje porodice itd., jesu načini i sredstva kultivisanja svoga ja do najvećeg savršenstva, ili, kao što tekst kaže, radi »počivanja u najvećem dobru«. Čovek ne može razviti svoju prirodu do savršenstva ukoliko se ne trudi da što bolje ume obavlja svoje dužnosti u društvu. On ne može da usavrši sebe, a da istovremeno ne usavršava druge.

»Pokazati svoju sjajnu vrlinu« isto je što i »kultivisati svoje ja«. Prvo je samo sadržina drugog. Tako je nekoliko ideja svjedeno na jednu, koja zauzima središnje mesto u konfucijanstvu.

Nepotrebno je da čovek bude glava države ili neke svetske organizacije da bi nešto učinio za uvođenje dobrog reda u državi i za mir u svetu. Čovek treba samo da čini što više može za dobro države, kao pripadnik države, i za dobro sveta, kao pripadnik sveta. Tada daje svoj puni udeo zavodenju dobrog reda u državi i uspostavljanju mira u svetu. Iskreno pokušavajući da učini sve što može, čovek počiva u najvećem dobru.

Za svrhu ovog poglavlja dovoljno je ako se istakne da je autor *Velikog znanja* razmišljao u terminima svetske politike i svetskog mira. On nije prvi mislio na taj način, ali je značajno da je to činio tako sistematično. Za njega, dobar red u vlastitoj državi nije konačan cilj, ni u pogledu politike ni u pogledu spiritualnog kultivisanja svoga ja.

Nema potrebe da ovde razmatramo problem kako ispitivanje stvari može biti način i sredstvo spiritualnog kultivisanja svoga ja. Na taj problem ćemo se vratiti kasnije kad se budemo pozabavili neokonfucijanstvom.

Eklektička tendencija u delu Hsün-tzu

U svetu kineske filosofije kraj trećeg veka pre naše ere bio je svedok jake tendencije ka sinkretizmu i eklektizmu. U to vreme sastavljeno je glavno delo Škole eklektičara *Lü-shih Ch'un-ch'iu*. Međutim, ovo delo, iako povesćuje poglavlja većini škola tog vremena, nije dalo teorijsko opravdanje ideje eklektizma kao takve. I konfucijanski i taoistički pisci su, međutim, izložili takvu teoriju, što pokazuje da su, uprkos ostalim razlikama, i jedni i drugi odražavali eklektički duh vremena.

Ti pisci su se slagali da postoji jedna jedina apsolutna Istina, koju su nazvali *Tao*. Većina škola je sagledala neki određeni vid *Tao*-a, te su, u tom smislu, dale izvestan doprinos njegovom ispoljavanju. Konfucijanski pisci su, međutim, tvrdili da je Konfucije bio taj koji je sagledao celu Istinu, te da su ostale škole potčinjene konfucijanskoj, mada je, u izvesnom smislu, dopunjavaju. Taoistički pisci su, naprotiv, tvrdili da su Lao Ce i Čuang Ce sagledali celu Istinu, te da stoga taoizam više vredi no sve druge škole.

U knjizi *Hsün-tzu* postoji poglavlje s naslovom »O slobodi od slepila«, u kojem čitamo:

»U prošlosti su putujući učenjaci bili zaslepljeni, te su imali različite škole misli. Mo Cu je bio zaslepljen korisnošću i nije poznao vrednost kulture. Sung Cu /Sung Tzu/, /Mencijev savremenik, koji je tvrdio da ljudi zapravo imaju veoma malo želja/ bio je zaslepljen željom, ali nije znao /da ljudi žude za/ dobiti. Šen Cu /Šen Tao, pripadnik legalističke škole/ bio je zaslepljen zakonom, ali nije poznao /vrednost/ obdarenosti. Šen Cu /Šen Pu-haj, drugi pripadnik Legalističke škole/ bio je zaslepljen autoritetom, ali nije poznao mudrost. Huj Cu /Huj Ši iz Škole imena/ bio je zaslepljen rečima, ali nije znao činjenice. Čuang Ce je bio zaslepljen onim što je od prirode, ali nije poznao ono što je čovekovo.

Sa stanovišta korisnosti, *Tao* nije ništa više do traženje dobiti. Sa stanovišta /malobrojnosti/ želja, *Tao* nije ništa više do zadovoljenje. Sa stanovišta zakona, *Tao* nije

ništa više do uredbe. Sa stanovišta autoriteta, *Tao* nije ništa više do čef. Sa stanovišta onog što je od prirode, *Tao* nije ništa više do *laissez-faire*. Sa stanovišta reči, *Tao* nije ništa više do argumentacija.

Ova različita stanovišta predstavljaju pojedine vidove *Tao*-a. Suština *Tao*-a je nepromenljiva i uključuje sve promene. Ne može se uhvatiti za jedan čošak. Ljudi izopačenog znanja koji vide samo jedan aspekt *Tao*-a neće moći da shvate njegovu sveukupnost. Konfucije je bio čovekoljubiv i mudar a nije bio zaslepljen. Stoga je shvatio *Tao*, te je vredeo toliko da bude izravnian sa prvim vladarima (gl. 21).

U drugom poglavlju Hsin Cu kaže: »Lao Ce je bio jasnovid kad se radilo o mirovanju, ali nije video delanje. Mo Cu je bio jasnovid u pogledu jednoobraznosti, ali nije video individualnost. Sun Cu je bio jasnovid u pogledu /činjenice da izvesni ljudi imaju malo želja/, ali nije sagledavao /činjenicu da ih drugi ljudi imaju/ mnogo« (gl. 17). Po Hsin Cuu, jasnovidost i slepilo filozofa idu zajedno. On je jasnovid, ali ga obično istovremeno zaslepljuje njegova jasnovidost. Stoga je izvrsnost njegove filosofije ujedno njena mana.

Eklektička tendencija u knjizi Chuang-tzu

Pisac poslednjeg poglavlja knjige *Chuang-tzu*, »Svet«, ili *T'ien Hsia*, pruža taoističko shvatanje sinkretizma. To poglavlje je zapravo sažet prikaz drevne kineske filosofije. Nismo sigurni ko je njegov pisac, no on je izvesno bio jedan od najboljih istoričara i kritičara rane kineske filosofije.

To poglavlje najpre uspostavlja razliku između cele Istine i delimične istine. Cela Istina je *Tao* »unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva«, čije se izučavanje naziva »*Tao* metodom«. Delimična istina je neki određen vid cele Istine, čije se izučavanje naziva »umetničkom metodom«. To poglavlje veli: »U svetu je mnogo onih koji primenjuju umetničku metodu. Svaki vlastitu /misao/ sma-

tra toliko savršenom da joj nije potrebno ništa dodavati. Gde je onda ono što su drevni mudraci nazivali *Tao*-metodom? . . . To je ono blagodareći čemu mudrac cveta; to je ono čime kralj upotpunjuje svoje postignuće. Jedan je začetnik oboga. «

Jedan je »*Tao* unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva«. Poglavlje potom uspostavlja razliku između temelja i ogranka, tananog i grubog u *Tao*-u. Ono kaže: »Kako su bili savršeni ljudi drevnih vremena . . . Shvatali su osnovna načela i povezivali ih sa detaljnim uredbama koje su dosezale do sve četiri strane sveta, obuhvatajući veliko i malo, tanano i grubo; njihov uticaj se svuda osećao.

Neka njihova učenja koja su bila ispravno otelovljena merama i institucijama još su očuvana u drevnim zakonima i zapisima istoričara. Učenja zabeležena u knjigama *Poezije*, *Istorije*, *Obreda* i *Muzike* bila su poznata većini plemića i učitelja u /državama/ *Cu* i *Lu* (tj. konfucijancima). *Knjiga poezije* opisuje ciljeve; *Knjiga istorije* opisuje zbivanja; *Obredi* usmeravaju ponašanje; *Muzika* obezbeđuje sklad. *Knjiga promena* [*Yi*] pokazuje načela *Yin* i *Yang*. *Prolećni i jesenji anali* [*Ch'un Ch'iu*] pokazuju imena i dužnosti. «

Tako poglavlje *T'ien Hsia* tvrdi da su konfucijanci imali izvesnu vezu sa *Tao*-om. No to što su znali bilo je ograničeno na »mere i institucije«. Ništa nisu znali o osnovnom načelu. To će reći, oni su poznavali samo grublje vidove i sporedne ogranke *Tao*-a, a ne ono što je u njemu tanano i osnovno.

Poglavlje *T'ien Hsia* nastavlja i kaže: »Sada je svet u velikom neredu. Vrlji i mudri bačeni su u zasenak. *Tao* i vrlina gube svoje jedinstvo, a mnogi u svetu se dokopavaju nekog dela celine da u njemu sami uživaju. To je slično čulima sluha, vida, mirisa i ukusa, koja imaju posebne funkcije, ali ne mogu jedno drugo zameniti. Ili veštini raznih zanatlija, od kojih je svaki izvrstan u svojoj vrsti i koristan, ali koji nisu sveobuhvatni. Svaki je proučavalac nekog aspekta . . . Tako se *Tao* unutarnje mudrosti i spoljašnjeg kraljevstva zamućuje i gubi jasnoću; biva potisnut i gubi svoj razvoj. «

Onda isti traktat obavlja klasifikaciju različitih škola, priznajući svakoj da je »čula« neki aspekt *Tao*-a, no istovremeno oštro kritikujući mane dotične škole. *Lao Ce* i *Čuang Ce* su veoma cenjeni. Ipak, začudo, ova dva vođa taoizma se, poput ostalih škola, implicitno kritikuju opaskom da su i oni »čuli samo jedan aspekt *Tao*-a«.

Izgleda da je implikacija poglavlja *T'ien Hsia* da su konfucijanci poznavali konkretne »mere i institucije«, ali ne i njihovo temeljno načelo, dok su taoisti poznavali načelo, ali ne i mere i institucije. Drugim rečima, konfucijanci su poznavali »ogranke« *Tao*-a, ali ne i njegov osnovni vid, dok su taoisti poznavali njegov osnovni vid, ali ne i ogranke. Samo spoj ovog dvoga čini celu Istinu.

Eklektizam Su-ma T'ana i Liju Hsina

Ovaj eklektički smer nastavljen je i za vladavine dinastije Han. *Huai-nan-tzu* ili *Knjiga kneza od Huaj-nana* delo je iste prirode kao *Lü-shih Ch'un Ch'iu*, mada sa izraženijom usmerenošću ka taoizmu. Pored te knjige dva istoričara, *Su-ma T'an* (umro 110 g. p. n. e.) i *Liju Hsin* (ca. 46. g. p. n. e. — 23), citirana u trećem poglavlju, takođe ispoljavaju eklektičke tendencije. *Su-ma T'an* je bio taoist. U ogledu »O suštinskim idejama Šest škola«, citiranom u trećem poglavlju, on veli: »U 'Velikom dodatku' ('III dodatku') *Knjige promena* postoji tvrdnja: 'U svetu postoji jedna svrha, ali ima stotinu ideja o njoj; postoji jedna meta, ali se putevi do nje razlikuju'. Upravo je tako sa raznim školama misli . . . koje sve traže poredak u društvu, ali slede veoma različite puteve u svojim objašnjenjima, od kojih su neka jasna, a druga nisu« (*Istorijski zapisi*, gl. 130). Zatim pominje vrline i mane šest filozofskih škola, ali zaključuje uzimajući taoizam kao spoj najboljih strana ostalih škola te stoga vredniji od svih.

Liju Hsin je, s druge strane, bio konfucijanac. U svojim *Sedam sažetih pregleda*, kako ih citira poglavlje o književnosti u *Istoriji bivše dinastije Han*, on nabraja deset škola misli i navodi isti odlomak »III dodatka« *Knjige promena*,

koji navodi Su-ma T'an. Potom zaključuje: »Svaka škola je razvila svoje jake strane i svaka je razvila znanje i istraživanje do najvećeg stepena da bi jasno izložila svoje glavne ciljeve. Mada su imale predrasude i mane, ipak sažet pregled njihovih učenja pokazuje da su bile ogranci i poslednici *Šest klasičnih dela* [Liu Yi]... Kad bi čovek mogao da neguje Liu Yi i pridržava se izreka devet škola /izostavljajući Školu pripovedača kao filozofski beznačajnu/, odbacujući njihove greške a objedinjujući njihove dobre strane, bilo bi moguće ovladati mnogostrukim vidovima misli« (*Istorija bivše dinastije Han*, gl. 30).

Sve ove tvrdnje odražavaju snažnu žudnju za jedinstvom, koja je postojala čak i u svetu misli. Ljudi u trećem veku pre naše ere, obeshrabreni stolicima ratova između država, čeznuli su za političkim ujedinjenjem; njihovi filozofi su, sledstveno tome, takođe pokušali da izvrše ujedinjenje na području misli. Eklektizam je bio prvi takav pokušaj. Međutim, sam po sebi, eklektizam ne može da izgradi objedinjen sistem. Eklektičari su verovali u celu Istinu i nadali se da će se, probirajući »jake strane« raznih škola, domoći te Istine ili *Tao*-a. Međutim, bojim se da je ono što su nazivali *Tao*-om bila naprosto mešavina mnogih raznorodnih elemenata, nepovezana ma kakvim osnovnim organskim načelom, te zato nedostojna visoke titule koju su joj pridali.

Beleška o kineskom shvatanju nacionalizma
(vidi str. 207)

Dr Derk Bode piše: »Ja bih osporio ovo tvrđenje. Razdoblja Šest dinastija (od trećeg do šestog veka), Jian (1280—1367) i Č'ing (1644—1911), na primer, bila su, u stvari, toliko dugotrajna da Kineze naviknu na ideju o razjedinjenosti ili stranoj dominaciji, mada je takvo stanje teorijski smatrano 'nenormalnim'. Pored toga, čak i u 'normalnim' periodima jedinstva često je dolazilo do zamašnog političkog manevrisanja i vojnih akcija protiv niza spoljašnjih naroda, kao što je Hsijung-nu, kao i protiv pobu-

njenika unutar carstva. Stoga bih teško mogao smatrati da sadašnji uslovi predstavljaju za Kineze nepoznatu situaciju, mada su njihove posledice naglašene činjenicom da dejstvuju u zaista svetskim razmerama.«

Istorijske činjenice koje pominje dr Bode nesumnjivo su tačne, međutim ono što me u ovom stavu zanima nisu same te istorijske činjenice, već pitanje kako su se Kinezi do kraja prošlog, ili čak početkom ovog veka, osećali u odnosu na njih. Naglašavanje strane dominacije dinastija Jian i Č'ing vrši se sa stanovišta modernog nacionalizma. Tačno je da su Kinezi od najranijih vremena pravili oštru razliku između *Chung Kuo* ili *hua hsia* (Kineza) i *yi ti* (varvara), ali je naglasak u toj razlici pre kulturnan no rasan. Kinezi su tradicionalno smatrali da postoje tri vrste živih bića: Kinezi, varavri i životinje. Među ovim Kinezi su najkulturniji, potom dolaze varvari, dok su životinje potpuno nekulturne.

Kad su Mongoli i Mandžurci pokorili Kinu, oni su već u znatnoj meri bili usvojili kulturu Kineza. Politički su dominirali Kinezima, ali su Kinezi kulturno dominirali njima. Stoga nisu izazvali izražen prekid ili promenu u kontinuitetu i jedinstvu kineske kulture i civilizacije, do kojih je Kinezima bilo najviše stalo. Stoga su Kinezi, tradicionalno, smatrali dinastije Jian i Č'ing naprosto dvema od mnogih dinastija koje su se smenjivale tokom istorije Kine. To se može videti iz zvaničnog rasporeda dinastičkih istorija. Dinastija Ming je, na primer, u jednom smislu predstavljala nacionalističku revoluciju protiv dinastije Jian; pri svem tom, zvanična *Istorija dinastije Jian*, sastavljena za vlade dinastije Ming, uzima vladare iz kuće Jian kao normalne naslednike čisto kineske dinastije Sung. Slično tome, Huang Cung-hsi (Huang Tsung-Hsi) (1610—1695), jedan od nacionalističkih učenjaka koji su se suprotstavljali Mandžurcima, u svojoj *Biografskoj istoriji konfucijanskih filozofa iz vremena dinastija Sung i Jian* ili *Sung Yüan Hsüeh-an*, ne stavlja nikakve moralne zamerke učenjacima kakvi su Hsi Heng (Hsü Heng) (1209—1281) i Vu Čeng (Wu Ch'eng) (1249—1333), koji su s visokim zvaničnim činovima služili dinastiji Jian iako su bili Kinezi.

Kineska republika je na sličan način sastavila zvaničnu *Istoriju dinastije Č'ing*, u kojoj se ta dinastija uzima kao normalni naslednik dinastije Ming. Tu istoriju je kasnije zabranila sadašnja vlada, jer je obrada izvesnih zbivanja u vezi sa revolucijom 1911. smatrana nezadovoljavajućom. Stoga je moguće da će nova zvanična *Istorija dinastije Č'ing* biti konačno napisana na sasvim drugi način. Međutim, ono što mene ovde zanima jeste tradicionalno shvatanje. Što se tradicije tiče, dinastije Jian i Č'ing bile su »normalne« koliko i ostale. Može se reći da Kinezima nedostaje nacionalizam, ali to je upravo ono što ja tvrdim. Nacionalizam im nedostaje, jer su navikli da misle u terminima sveta, *t'ien hsia*.

Što se tiče činjenice da su Kinezi morali da se bore protiv nekineskih grupa kao što su Hsijung-nu i dr., Kinezi su tradicionalno imali osećaj da ponekad moraju da se bore protiv varvara, baš kao što je ponekad nužno boriti se sa životinjama. Oni nisu imali osećaj da su narodi kao što je Hsijung-nu bili u položaju da dele svet sa Kinom, baš kao što Amerikanci ne osećaju da su crvenokošci u položaju da sa njima dele Ameriku.

Pošto Kinezi nisu mnogo naglašavali rasne razlike, posledica je bila da je u trećem i četvrtom veku naše ere raznim nekineskim narodima dozvoljeno da slobodno ulaze u Kinu. Taj pokret je činio ono što se naziva »unutar-njom kolonizacijom« i bio je osnovni uzrok političkim neprilikama tokom razdoblja Šest dinastija. Takva »unutar-nja kolonizacija« je upravo ono što je Hitler u *Mein Kampf*-u kritikovao sa supernacionalističkog stanovišta.

Uvođenje budizma je, izgleda, mnogim Kinezima otkrilo da pored Kineza postoje i drugi civilizovani narodi; međutim, u pogledu Indije, tradicionalno su postojale dve vrste mišljenja. Kinezi koji su se suprotstavljali budizmu smatrali su da su Indijci naprosto još jedno varvarsko pleme. S druge strane, oni koji su verovali u budizam smatrali su Indiju »čistom zemljom Zapada«. Oni su hvalili Indiju kao carstvo koje prevazilazi ovozemaljski svet. Stoga čak ni uvođenje budizma, uprkos ogromnom dejstvu na kineski život, nije izmenilo verovanje Kineza da su jedini civilizovan narod u *ljudskom* svetu.

Kao posledica ovih shvatanja, Kinezi su u šesnaestom i sedamnaestom veku, došavši prvi put u dodir sa Evropljanima, mislili da su Evropljani naprosto varvari slični prethodnim varvarima, te su govorili o njima kao o varvarima. Stoga se nisu naročito uznemiravali, mada su u borbama s njima pretrpeli mnoge poraze. Međutim, počeli su da se uznemiravaju kada su otkrili da Evropljani poseduju civilizaciju, istina drukčiju ali ravnu kineskoj. U toj situaciji nije bilo novo što postoje ljudi koji nisu Kinezi, već što je njihova civilizacija podjednako moćna i značajna. U kineskoj istoriji se paralela za takvu situaciju može pronaći samo u razdobljima *Ch'un Ch'iu* i *Chan Kuo*, kada su postojale različite ali podjednako civilizovane države koje su se borile među sobom. Zato Kinezi sad osećaju da se istorija ponavlja.

Ako čovek čita spise velikih državnika prošlog stoleća kakvi su Ceng Kuo-fan (Tseng Kuo-fan) (1811—1872) i Li Hung-čang (Li Hung-chang) (1823—1901), naći će puno dokaza da su se oni upravo tako osećali u odnosu na uticaj Zapada. Ova beleška pokušava da opiše razloge takvom njihovom osećanju.

XVII POGLAVLJE

TUNG ČUNG-ŠU, TEORETIČAR
CARSTVA HAN

Mencije je jednom rekao da će oni koji ne uživaju u ubijanju ljudi ujediniti svet (*Mencijeva dela*, Ia, 6). Izgleda kao da nije bio u pravu, jer nekih stotinu godina kasnije, celu Kinu je ujedinila država Č'in. U odnosu na druge države, Č'in je bila nadmoćna u veštinama »ratarstva i ratovanja«, to jest bila je nadmoćna i ekonomski i vojnički. U to vreme bila je poznata kao »država tigrova i vukova«. Golom oružanom silom, spojenom sa bezobzirnom ideologijom legalista, ona je uspjela da pokori sve svoje suparnike.

Spajanje Yin-Yang škole i Konfucijanske škole

Ipak, Mencije nije potpuno grešio, jer je dinastija Č'in, uspostavljena nakon ujedinjenja, 221. g. pre naše ere, trajala samo petnaestak godina. Ubrzo po smrti prvog cara, njegovo se carstvo raspalo u nizu pobuna protiv surove vladavine Č'ina, a nasledila ga je dinastija Han (206. g. p. n. e. — 220). Vladari Han su nasledili od Č'ina koncept političkog jedinstva i nastavili nedovršen posao, to jest izgradnju novog političkog i društvenog poretka.

Tung Čung-šu (Tung Chung-shu) (c. 179 — c. 104. g. p. n. e.) bio je veliki teoretičar tog pokušaja. Rodom iz južnog dela sadašnje pokrajine Hopej, on je bio, uglavnom, zaslužan za pretvaranje konfucijanstva u ortodoksnu veru dinastije Han, na račun drugih škola misli. On se takođe istakao u stvaranju institucionalne osnove za ovu

konfucijansku ortodoksnost, slavnog kineskog sistema ispita koji je počeo da se uobličava za njegovog života. Po tom sistemu, ulaženje u redove državnih službenika koji upravljaju zemljom nije zavisilo od porekla ili bogatstva, već više od uspeha na nizu povremenih ispita koje je država istovremeno sprovodila širom zemlje, a koji su, uz beznačajne izuzetke, bili otvoreni za sve pripadnike društva. Naravno, ti ispiti su za dinastije Han još bili u začetku, a tek nekoliko vekova kasnije postali su zaista univerzalni. Međutim, Tung Čung-šuu služi na čast što je bio među prvima koji su ih predlagali, a takođe je značajno što je pri tom nastojao na konfucijanskim klasicima kao ideološkoj osnovi za njihovo sprovođenje.

O Tung Čung-šuu se priča da je bio toliko predan svojim književnim proučavanjima, da jednom tri godine nije čak ni pogledao kroz prozor u vrt. Tako je napisao opsežno delo poznato kao *Ch'un-ch'iu Fan-lu*, ili *Raskošna rosa iz Prolećnih i jesenjih anala*. Takođe se veli da je obično izlagao svoje učenje skriven iza zavese, a da su ovo njegovi učenici prenosili jedan drugom na velike udaljenosti, tako da je bilo učenika kojima nikad nije ukazana čast da vide njegov lik. (Vidi njegovu biografiju u *Istoriji bivše dinastije Han*, gl. 56.)

Tung Čung-šu je pokušao da da neku vrstu teorijskog opravdanja novog političkog i društvenog poretka svoga doba. Po njemu, pošto je čovek deo Neba, opravdanje za ponašanje prvog mora se naći u ponašanju potonjeg. Zajedno sa *Yin-Yang* školom on je smatrao da postoji tesna uzajamna povezanost Neba i čoveka. Polazeći od ove premise, spojio je metafizičko opravdanje, izvedeno uglavnom iz *Yin-Yang* škole, sa političkom i društvenom filosofijom, koja je bila pretežno konfucijanska.

Reč Nebo prevod je kineske reči *T'ien*, koja se ponekad prevodi kao »Nebo«, a ponekad kao »Priroda«. Međutim, nijedan prevod ne odgovara u potpunosti, pogotovo kad se radi o filosofiji Tung-Čung-šua. Moj kolega profesor J. L. Čin je rekao: »Ukoliko rečju *T'ien* podrazumevamo i prirodu i božanstvo koje prirodom upravlja, pri čemu je naglasak ponekad na jednom a ponekad na drugom, možda

se približavamo značenju kineskog izraza « (neobjavljen rukopis). Ova tvrdnja nije tačna u izvesnim slučajevima, na primer u slučaju Lao Cea i Čuang Cea, ali je svakako tačna u slučaju Tung Čung-šua. Kad se u ovom poglavlju pojavi reč Nebo, molim čitaoca da se priseti ove tvrdnje profesora Čina kao definicije značenja reči *T'ien* u filozofiji Tung Čung-šua.

U dvanaestom poglavlju je ukazano da su u drevnoj Kini postojala dva različita smera misli, *Yin* i *Yang* i Pet elemenata, od kojih je svaki davao pozitivno tumačenje strukture i nastanka svemira. Međutim, kasnije su se ova dva smera spojila, a taj spoj je naročito uočljiv u filozofiji Tung Čung-šua. Tako u njegovoj filozofiji nalazimo i teoriju *Yin*-a i *Yang*-a i teoriju Pet elemenata.

Kosmološka teorija

Po Tung Čung-šuu, svemir ima deset sačinilaca: Nebo, Zemlju, *Yin* i *Yang*, Pet elemenata (Drvo, Vatra, Tlo, Metal i Voda) i, konačno, čoveka.* Njegovo shvatanje *Yin*-a i *Yang*-a veoma je konkretno. On kaže: »Unutar svemira postoje eteri *Yin*-a i *Yang*-a. Ljudi su stalno u njima kao što su ribe stalno u vodi. Razlika između etera *Yin*-a i *Yang*-a i vode jeste u tome što je voda vidljiva, dok su eteri nevidljivi« (gl. 81).

Redosled Pet elemenata kako ga daje Tung Čung-šu razlikuje se od onog koji daje »Velika norma« (vidi XII poglavlje ove knjige). Po njemu, prvi element je Drvo, drugi Vatra, treći Tlo, četvrti Metal, a peti Voda. Svaki od ovih Pet elemenata »stvara sledeći, a savladava ga onaj nakon sledećeg u nizu« (gl. 42). Tako Drvo stvara Vatra, Vatra Tlo, Tlo stvara Metal, Metal Vodu, a Voda Drvo. To je proces njihovog uzajamnog stvaranja. Međutim, Drvo savladava Tlo, Tlo savladava Voda, Vodu savladava Vatra, Vatra Metal, a Metal Drvo. To je proces njihovog uzajamnog savladavanja.

* Vidi *Ch'un-ch'iu Fan-lu*, gl. 81. Ukoliko nije drukčije naznačeno, svi navodi u ovom poglavlju iz tog su dela.

Za Tung Čung-šua, kao i za *Yin-Yang* školu, Drvo, Vatra, Metal i Voda upravljaju svako po jednim godišnjim dobom, kao i jednom od četiri strane sveta. Drvo upravlja istokom i prolećem, Vatra jugom i letom, Metal zapadom i jeseni, Voda severom i zimom. Tlo upravlja sredinom i pomaže svim ostalim elementima. Smenjivanje godišnjih doba objašnjava se dejstvima *Yin*-a i *Yang*-a (gl. 42).

Yin i *Yang* rastu i opadaju i slede utvrđene putanje koje ih vode preko sve četiri strane sveta. Kad *Yang* prvi put raste, ide da pomogne Drvetu na istoku i tada dolazi proleće. Kako mu raste snaga, ide na jug, gde pomaže Vatri i tada nastupa leto. Ali po opštem zakonu »preokretanja«, kako ga zastupaju delo *Lao-tzu* i »Dodaci« *Knjige promena*, rastu mora slediti opadanje. Stoga *Yang*, dosegovši svoj krajnji vrhunac, počinje da opada, dok *Yin* istovremeno počinje da raste. Rastući, *Yin* ide na istok da pomogne Metalu* i tada nastupa jesen. Još većma ojačavajući, ide na sever da pomogne Vodi i tad nastupa zima. Ali pošto onde dosegne vrhunac, počinje da opada, dok istovremeno *Yang* započinje novi ciklus rasta.

Tako promene godišnjih doba proizilaze iz rastućeg i opadajućeg kretanja *Yin*-a i *Yang*-a, te je njihovo smenjivanje, zapravo, smenjivanje *Yin*-a i *Yang*-a. Tung Čung-šu veli: »Stalno načelo svemira jeste smenjivanje *Yin*-a i *Yang*-a. *Yang* je blagotvorna sila Neba, dok je *Yin* njegova pogubna sila ... U Nebeskom toku postoje tri doba /proleće, leto, jesen/ stvaranja i rašćenja i jedno /doba/ /zima/ žalosti i smrti« (gl. 40).

Po Tungu, ovo pokazuje da »Nebo ima poverenja u *Yang*, ali ne i u *Yin*; ono voli blagotvornost, ali ne i pogubnost« (gl. 47). To takode pokazuje da »Nebo ima svoja čuvstva radosti i gneva i duh koji oseća tugu i zadovoljstvo, poput čovekovih. Tako, ako se obavlja grupisanje po vrsti, Nebo i čovek jesu jedno« (gl. 49).

Otud je čovek, i po fiziološkim i po mentalnim svojstvima, replika ili kopija Neba (gl. 41). Kao takav, on je

* Ali ne na zapad, mada je zapad strana jeseni. Po Tungu, ovome je razlog što »Nebo ima poverenja u *Yang*, ali ne i u *Yin*«.

daleko nadmoćan u odnosu na sve ostale stvari u svetu. Čovek, Nebo i Zemlja »začetnici su svih stvari«. »Nebo ih rađa, Zemlja ih hrani, a čovek im daje savršenstvo« (gl. 19). U pogledu načina na koji čovek postiže to savršenstvo, Tung veli da se to čini pomoću *li* (rituala) i *yüeh* (muzike), to će reći civilizacijom i kulturom. Kad ne bi bilo civilizacije i kulture, svet bi bio kao nedovršeno delo, a sam svemir bi patio od nesavršenstva. Tako veli o Nebu, Zemlji i čoveku: »Ovo troje povezani su međusobno kao ruke i noge; ujedinjeni daju dovršen fizički oblik, tako da se bez ijednog ne može« (gl. 19).

Teorija ljudske prirode

Pošto Nebo ima svoj *Yin* i *Yang*, a čovek je replika Neba, ljudski duh sledstveno tome takođe sadrži dva elementa: *hsing* (ljudsku prirodu) i *ch'ing* (čuvstva ili osećanja). Tung Čung-šu upotrebljava reč *hsing* ponekad u širem, a ponekad u užem značenju. U užem značenju to je nešto što postoji odvojeno i suprotstavljeno *ch'ing*-u, dok u širem značenju obuhvata *ch'ing*. U ovom drugom značenju Tung ponekad označava *hsing* kao »osnovnu materiju« (gl. 35). Ova osnovna materija čovekova sastoji se od *hsing*-a (uzetog u užem značenju) i *ch'ing*-a. Iz *hsing*-a proizlazi vrlina čovekoljublja, dok iz *ch'ing*-a proizlazi porok pohlepe. Ovaj *hsing* sa užim značenjem jednak je Nebeskom *Yang*-u, a *ch'ing* — *Yin*-u (gl. 35).

S tim u vezi, Tung Čung-šu nastavlja stari spor o tome da li je ljudska priroda, to jest čovekova osnovna materija, dobra ili zla. On ne može da se složi sa Mencijem da je priroda dobra, jer veli: »Dobrota je kao klas žita, a priroda je kao rastuća stabljika žita. Mada biljka proizvodi klas, sama se ne može nazvati klasom. (Slično tome) mada *hsing* (ovde upotrebljen u svom širem značenju, tj. osnovna materija) proizvodi dobrotu, on sam se ne može nazvati dobrotom. I klas i dobrotu dovodi do potpunosti čovekovo nastavljanje dela Neba i izvan su ovoga. Ne leže (u opsegu) onoga što samo Nebo čini. Ono što Nebo

čini ide donekle i onda staje. Ono što leži do ove tačke zastajanja pripada Nebu. Ono što leži izvan nje pripada učenju, kulturi (*chiao*) (mudraca) — kraljeva. *Chiao* (mudraca) — kraljeva počiva izvan *hsing*-a (osnovne materije), no bez njega se *hsing* ne može u potpunosti razviti« (gl. 36).

Tako Tung Čung-šu naglašava vrednost kulture, koja je odista ono što čoveka čini ravnim Nebu i Zemlji. U tom pogledu on se približava Hsin Cuu. Međutim, od ovoga se razlikuje po tome što ne smatra da je osnovna materija čovekova stvarno zla. Dobrota je nastavak prirode a ne njeno posuvraćivanje.

Utoliko što je kultura za Tunga nastavak prirode, on se približava i Menciju. Tako on piše: »Neki vele, pošto (čovekova) priroda sadrži začetak dobrote a duh osnovnu materiju dobrote, kako je onda moguće da (sama priroda) nije dobra? Ali ja odgovaram da nije tako. Jer svilena čaura sadrži svilena vlakna, a ipak sama nije svila, jer jaje sadrži pile, a ipak samo nije pile. Ako sledimo ove analogije, zar može biti sumnje?« (gl. 5). Ovde pokrenuto pitanje predstavlja Mencijevo gledište. Odgovarajući na njega, Tung Čung-šu razjašnjava razliku između sebe i Mencija.

Međutim, razlika između ova dva filozofa zapravo je samo u rečima. Sam Tung Čung-šu veli: »Mencije procenjuje (čovekovu osnovnu materiju) u poređenju sa postupcima ptica i životinja, te stoga kaže da je ljudska priroda već sama po sebi dobra. Ja je procenjujem u poređenju sa uzvišenim mudracima i zato velim da ljudska priroda još nije dobra« (gl. 25). Tako se razlika između Mencija i Tung Čung-šua svodi na razliku između fraza »već dobra« i »još nije dobra«.

Društvena etika

Prema Tung Čung-šuu, teorija *Yin*-a i *Yang*-a ujedno je metafizičko opravdanje društvenog poretka. On piše: »Sve stvari moraju imati korelate. Tako ako postoji više, mora postojati niže. Ako postoji levo, mora postojati

desno... Ako postoji hladnoća, mora postojati vrelina. Ako postoji dan, mora postojati noć. Sve su to korelati. *Yin* je korelat *Yang*-a, žena korelat muža, podanik korelat vladara. Ne postoji ništa bez korelata, a u svakoj uzajamnoj vezi postoje *Yin* i *Yang*. Tako su odnosi vladara i podanika, oca i sina, muža i žene izvedeni iz načela *Yin* i *Yang*. Vladar je *Yang*, podanik je *Yin*; otac je *Yang*, sin je *Yin*; muž je *Yang*, žena je *Yin*... Tri konopca (*kang*) Puta /istinskog/ kralja mogu se tražiti na Nebu« (gl. 53).

Po konfucijancima ranijih razdoblja, u društvu postoji pet glavnih ljudskih odnosa, i to: odnosi između vladara i podanika, oca i sina, muža i žene, starijeg i mlađeg brata, i između prijatelja. Tung je odabrao tri i nazvao ih je tri *kang*-a. *Kang* doslovno znači glavni konopac u mreži za koji su pričvršćene sve ostale niti. Tako je vladar *kang* svojih podanika, to jest njihov gospodar. Slično tome, muž je *kang* žene, a otac *kang* sina.

Pored tri *kang*-a, postoje pet *ch'ang*-a, koje su podržavali svi konfucijanci. *Ch'ang* znači norma ili konstanta, a pet *ch'anga*-a su pet stalnih vrline konfucijanstva, naime: *jen* (čovokoljublje), *yi* (ispravnost), *li* (pristojnost, rituali, pravila doličnog ponašanja), *chih* (mudrost) i *hsin* (dobronamernost). Mada to Tung Čung-šu nije posebno naglašavao, svi učenjaci iz vremena dinastije Han smatrali su da ovih pet vrlina imaju svoje korelate u Pet elemenata. Tako je čovokoljublje povezano sa Drvetom na istoku; ispravnost sa Metalom na zapadu; pristojnost sa Vatrom na jugu; mudrost sa Vodom na severu, a dobronamernost sa Tlom u sredini.*

Pet *ch'ang*-a čine vrline pojedinca, a tri *kang*-a etiku društva. Složena reč *kang-ch'ang* značila je u stara vremena moral ili moralni zakon uopšte. Čovek mora razvijati svoju prirodu u smeru moralnih zakona, koji su suština kulture i civilizacije.

* Vidi *Pai Hu Tung Yi* ili *Opšta načela iz (Kućice) belog tigra*, delo sastavljeno 79. godine, knjiga 8.

Politička filosofija

Međutim, svi ljudi to ne mogu postići sami. Stoga je funkcija države da im pomaže u njihovom razvoju. Tung Čung-šu piše: »Nebo je stvorilo ljude čija priroda sadrži osnovnu materiju dobrote, ali koji nisu sami kadri da budu dobri. Stoga je Nebo zarad njih uspostavilo /instituciju/ kralja kako bi ih učinilo dobrim. To je svrha Neba« (gl. 35).

Kralj upravlja pomoću dobročinstava, nagrada, kazni i pogubljenja. Ova »četiri načina vladanja« imaju za uzor četiri godišnja doba. Tung veli: »Dobročinstva, nagrade, kazne i pogubljenja odgovaraju proleću, letu, jeseni, odnosno zimi, kao što se uklapaju /dva dela/ celine. Stoga kažem da je kralj jednak Nebu, misleći time da Nebo ima četiri godišnja doba, dok kralj ima četiri načina vladanja. To je zajedničko Nebu i čoveku« (gl. 55).

Organizacija države takođe je uređena po obrascu četiri godišnja doba. Po Tungu, činjenica da su državni službenici razvrstani u četiri čina ima za uzor činjenicu da godina ima četiri godišnja doba. Slično tome, činjenica da svaki službenik u svakom činu ima pod sobom tri pomoćnika ima za uzor činjenicu da se svako godišnje doba sastoji od tri meseca. Službenici /u svako doba/ razvrstani, jer ljudi prirodno spadaju u četiri stupnja po svojoj sposobnosti i vrlini. Stoga vlada izabira sve ljude koji zaslužuju da budu izabrani i upotrebljava ih prema tim prirodnim stupnjevima vrline i sposobnosti. »Tako Nebo odabira četiri godišnja doba i dovodi ih do potpunosti kroz dvanaest /meseci/; na taj način u potpunosti se izražavaju preobražaji Neba. A jedino je mudrac kadar na sličan način u potpunosti da izrazi sve čovekove mene i uskladi ih sa Nebeskim« (gl. 24).

Pošto je veza Neba i čoveka tako bliska i prisna, tvrdi Tung, svi pogrešni postupci u ljudskoj upravi moraju dovesti do ispoljavanja nenormalnih pojava u svetu prirode. Kao što je već bila učinila *Yin-Yang* škola, on pruža i teleološko i mehanicističko objašnjenje ove teorije.

Govoreći teleološki, kad nešto nije u redu u ljudskoj vladi, to nužno prouzrokuje nezadovoljstvo i gnev Neba. To nezadovoljstvo ili gnev izražava se prirodnim nesrećama ili nepovoljnim znamenjima, kao što su zemljotresi, pomračenja sunca ili meseca, suše ili poplave. To je način na koji Nebo upozorava vladara da ispravi svoje pogreške.

Međutim, sa mehanicističkog stanovišta, po Tung Čung-šuu, »sve stvari izbegavaju ono od čega se razlikuju, a prijanjaju uz ono čemu su slične« i »stvari nepobitno privlače sebi istovrsne stvari«. Stoga nenormalnosti čovekove nužno izazivaju nenormalnosti prirode. Protivrečici vlastitoj teleološkoj teoriji izloženoj na drugom mestu, Tung Čung-šu tvrdi da je to prirodni zakon i da u tome nema ničeg natprirodnog (gl. 57).

Filosofija istorije

U dvanaestom poglavlju smo videli da je Cu Jen zastupao teoriju da na promene dinastija u istoriji utiču kretanja Pet sila. Izvesna dinastija, budući povezana sa izvesnom Silom, mora vladati na način saobražen toj Sili. Tung Čung-šu modifikuje ovu teoriju, tvrdeći da se smenjivanje dinastija ne usklađuje sa kretanjem Pet sila, već sa nizom onog što je nazvao »Trima vladavinama«. To su Crna, Bela i Crvena vladavina. Svaka ima svoj sistem upravljanja, a svaka dinastija predstavlja jednu Vladavinu (gl. 23).

U stvarnoj istoriji Kine, po Tungu, dinastija Hsija (po predanju od 2205—1766. g. p. n. e.) predstavljala je Crnu vladavinu; dinastija Šang (1766?—1122?) Belu, a dinastija Ču (1122?—255. g. p. n. e.) Crvenu vladavinu. To je činilo jedan ciklus u istorijskom razvoju. Nakon dinastije Ču, nova dinastija će ponovo predstavljati Crnu vladavinu i ponoviće se isti niz.

Zanimljivo je primetiti da su u moderno vreme boje, takođe, korišćene za označavanje različitih sistema organizacije društva i da su to iste one tri Tung Čung-šuoove boje.

Tako bismo, sledeći njegovu teoriju, mogli reći da fašizam predstavlja Crnu vladavinu, kapitalizam Belu, a komunistizam Crvenu.

To je, naravno, samo slučajna podudarnost. Po Tung Čung-šuu, ove tri Vladavine se u suštini ne razlikuju. On tvrdi da kad novi kralj osnuje dinastiju, on to čini jer je primio od Neba poseban mandat. Stoga mora izvršiti neke spoljašnje promene da bi pokazao da je primio novi mandat. Te promene uključuju premeštanje prestonice u novo mesto, usvajanje nove titule, promenu datuma početka godine i promenu boje odeće koja se nosi u zvaničnim prilikama. »Što se tiče velikih veza ljudskih odnosa«, veli Tung, »i morala, načina vladanja, moralne pouke, običaja i značenja reči, oni ostaju u svemu isti kao ranije. Jer, zašto bi se zapravo menjali? Stoga kralj iz nove dinastije uživa glas da je promenio institucije, a u stvari ne menja osnovna načela« (gl. 1).

Ta osnovna načela jesu ono što Tung naziva *Tao*. U njegovoj biografiji u *Istoriji bivše dinastije Han* (gl. 56) navode se njegove reči: »Veliki izvor *Tao*-a potiče sa Neba; Nebo se ne menja, pa se ne menja ni *Tao*«.

Teorija da vladar vlada na osnovu mandata Neba nije nova. U *Knjizi istorije* nalazimo izreke koje podrazumevaju ovu teoriju, a Mencije ju je već dovoljno jasno izložio. Međutim, Tung Čung-šu je bolje izrazio tu teoriju, uklopivši je u svoju opštu filosofiju prirode i čoveka.

U feudalizmu su svi vladari nasledivali svoj autoritet od predaka. Čak ni prvi car dinastije Č'in nije bio izuzetak. Međutim, utemeljač dinastije Han je bio drukčiji. Uzdigavši se od prostog čoveka, on je uspeo da postane car celog civilizovanog sveta (po shvatanju Kineza). Za to je bilo potrebno izvesno opravdanje, a to opravdanje pružio je Tung Čung-šu.

Njegova teorija da vladar vlada na osnovu mandata Neba opravdavala je upražnjavanje carske vlasti, a istovremeno joj je postavljala izvesna ograničenja. Car je morao budno da pazi na ispoljavanja zadovoljstva ili nezadovoljstva Neba i da dela u skladu s njima. Praksa careva iz dinastije Han, a u većoj ili manjoj meri i careva iz po-

tonjih dinastija, bila je da preispituju sebe i politiku svojih vlada i da pokušavaju da ih reformišu kad bi im nenormalne prirodne pojave dale povoda za uznemirenost.

Tungova teorija smenjivanja vladavina takođe je postavila izvesnu granicu trajanju vladavine jedne dinastije. Bez obzira koliko može biti dobra jedna carska kuća, dužina njene vladavine ograničena je. Kad dođe kraj, ona mora ustupiti mesto drugoj dinastiji čiji je utemeljitelj primio novi mandat. To su mere kojima su konfucijanci pokušali da ograniče moć apsolutne monarhije.

Tumačenje Prolećnih i jesenjih anala

Po Tung Čung-šuu, ni kuća Č'in ni kuća Han nisu bile neposredni naslednici dinastije Ču. U stvari, tvrdio je on, Konfucije je primio mandat Neba da nasledi dinastiju Ču i predstavlja Crnu vladavinu. On nije bio kralj *de facto*, već *de jure*.

Ovo je čudna teorija, ali su je Tung Čung-šu i njegova škola stvarno zastupali i u nju verovali. Oni su (pogrešno) pretpostavljali da su *Prolećni i jesenji anali*, ili *Ch'un Ch'iu*, koji su prvobitno predstavljali hroniku Konfucijeve rodne države Lu, bili veoma značajno Konfucijevo političko delo kojim je ovaj koristio svoja prava kao novi kralj. On je predstavljao Crnu vladavinu i izveo sve promene koje s tom vladavinom idu. Tung Čung-šu je bio slavan po svome tumačenju *Prolećnih i jesenjih anala* i bio je u stanju da opravda sve aspekte svoje filosofije citatima iz njih. Zapravo, on je obično navodio *Ch'un Ch'iu* kao glavni izvor svog autoriteta. Zato njegovo delo nosi naslov *Ch'un-ch'iu Fan-lu* ili *Raskošna rosa iz Prolećnih i jesenjih anala*.

Tung je podelio vekove obuhvaćene *Analima* (722—481. g. p. n. e.) u tri razdoblja, koja naziva »tri doba«. To su: (1) doba čiji je očevidac bio Konfucije; (2) doba o kojem je čuo usmena svedočanstva starijih suvremenika; (3) doba o kome je saznao iz sačuvanih zapisa. Po Tung Čung-šuu, pišući *Ch'un Ch'iu*, Konfucije je upotrebljavao različite reči ili fraze za beleženje događaja koji su se

zbili u ova tri razdoblja. Proučavanjem načina na koji se upotrebljavaju te reči ili fraze, može se otkriti ezoterično značenje *Prolećnih i jesenjih anala*.

Tri stupnja razvoja društva

Napisana su tri značajna komentara *Anala*, a od vremena dinastije Han oni su i sami postali klasična dela. To su *Coov komentar*, poznat kao *Tso Chuan* (koji prvobitno, verovatno, nije bio napisan *in toto* kao komentar *Anala*, već je kasnije priključen tom delu) i komentari Kung Janga (Kung Yang) i Ku Lijanga (Ku Liang). Sva tri su, navodno, nazvana po autorima koji su ih sastavili. Od ova tri komentara, Kung Jangov naročito tumači *Anale* u skladu sa teorijama Tung Čung-šua. Tako u tom komentaru nalazimo istu teoriju »tri doba«. Krajem vladavine dinastije Han, Ho Hsiju (Ho Hsiu) (129—182) napisao je komentar Kung Jangovog *Komentara* u kojem je dalje razradio ovu teoriju.

Po Ho Hsiju, *Anali* su hronika procesa kojim je Konfucije na idealan način preobrazio doba propadanja i nereda u doba »približavanja miru« i, konačno, u doba »sveopšteg mira«. Najranije od tri razdoblja, »doba o kojem je Konfucije saznao po sačuvanim zapisima«, on identifikuje kao doba »propadanja i nereda«. U tom razdoblju Konfucije je posvetio svu pažnju svojoj državi Lu i uzeo je Lu za centar svojih reformi. Sledeće razdoblje, »doba o kojem je Konfucije slušao usmena svedočanstva«, Ho Hsiju identifikuje kao doba »približavanja miru«. To je bilo doba u kojem je Konfucije, pošto je vlastitoj državi dao dobru upravu, potom doneo mir i red svim ostalim kineskim državama unutar granica »Srednjeg kraljevstva«. Konačno, poslednje od tri razdoblja, »doba čiji je očevidac bio Konfucije«, Ho Hsiju identifikuje kao doba »sveopšteg mira«. To je bilo doba u kojem je Konfucije, pošto je sve kineske države doveo u red i mir, civilizovao i sva okolna varvarska plemena. U tom razdoblju, veli Ho Hsiju, »ceo

svet, dalek i blizak, veliki i mali, bio je kao jedna celina.* Naravno, Ho Hsiju nije time mislio da je Konfucije zaista postigao sve ovo. On je hteo da kaže da je to ono što bi Konfucije postigao da je u stvarnosti imao moć i vlast. Međutim, čak i tako teorija ostaje fantastična, jer je Konfucije živio samo pri kraju poslednjeg od tri razdoblja kojima se *Anali* navodno bave.

Ho Hsijuov opis načina na koji je Konfucije, dejstvujući iz vlastite države, idealno doneo celom svetu mir i red sličan je stupnjevim postizanja svetskog mira izloženim u *Velikom znanju*. Stoga *Anali*, u tom pogledu, postaju objašnjenje *Velikog znanja* u vidu primera.

Ova teorija tri stupnja razvoja društva nalazi se i u »Razvoju obreda«, ili *Li Yün*, jednom od poglavlja *Knjige obreda*. Po ovom traktatu, prvi stupanj je svet nereda, drugi stupanj »malog spokojsva« a treći — stupanj »velikog jedinstva«. »Razvoj obreda« na sledeći način opisuje ovo konačno razdoblje: »Kad se primenjivao veliki *Tao*, svet je pripadao svima; ljudi daroviti, vrlji i sposobni bili su odabrani; iskrenost je isticana, a prijateljstvo negovano. Stoga ljudi nisu voleli samo svoje roditelje, niti su se samo prema svojim sinovima ophodili kao prema deci. Dovoljna opskrba bila je obezbeđena starima sve do smrti, sposobnima je dato zaposlenje, a obezbeđena su sredstva za podizanje mladih. Ljubaznost i saučestće ukazivani su udovicama, siročićima, ljudima bez dece i bolešću onesposobljenima, tako da su svi imali od čega da žive. Muškarci su imali odgovarajući posao, a žene svoje kuće. Mrzeli su da vide kako bogatstvo prirodnih blaga stoji nerazvijeno /te su ga razvijali, ali/ ne da se sami okoriste. Mrzeli su nerad /te su radili, ali njihovom radu/ nije bila svrha da sami dođu do dobiti . . . To se zvalo veliko jedinstvo« (*Li Chi*, gl. 7).

Mada je pisac »Razvoja obreda« smestio ovo veliko jedinstvo u zlatno doba prošlosti, ono je svakako predstavljalo savremeni san ljudi iz vremena dinastije Han koji su sigurno voleli da vide nešto više od prostog političkog jedinstva carstva.

* Vidi Ho Hsijuov *Komentar Kung Jangovog komentara Prolaćnih i jesenjih anala*, I godina vojvode Jina, 722. g. p.n.e.

NADMOĆ KONFUCIJANSTVA I PREPOROD TAOIZMA

Dinastija Han nije bila samo hronološki naslednik dinastije Č'in već i njen nastavljajući u mnogo kom pogledu. Ona je stabilizovala ujedinjenje koje je prvi put postigla dinastija Č'in.

Objedinjavanje misli

Medu mnogim političkim potezima koje je dinastija Č'in usvojila u tom cilju, jedan od najvažnijih bila je politika objedinjavanja misli. Pošto je država Č'in pokorila sve suparničke države, njen prvi ministar Li Su (Li Ssu) podneo je prvom caru Č'ina (*Č'in Chih-huang-ti*) memorandum u kome se kaže: »U staro vreme svet je bio rascepkan i u pometnji . . . Ljudi su cenili ono što su sami privatno naučili, omalovažavajući time ono što su njihovi pretpostavljeni uspostavili. Sada je Vaše veličanstvo ujedinilo svet . . . Ipak, ima ljudi koji svojim privatnim učenjima potpomažu jedni druge i omalovažavaju institucije zakona i uputstva . . . Ukoliko se takve okolnosti ne zabrane, carska vlast će na vrhu opasti, a dole će se stvoriti strančarstvo« (*Istorijski zapisi*, gl. 87).

Potom je izneo krajnje drastičnu preporuku: svi istorijski dokumenti, izuzev dokumenata dinastije Č'in, svi spisi »sto škola« misli i sva ostala književnost, izuzev one na čuvanju kod zvaničnih erudita i dela o medicini, farmaciji, gatanju, ratarstvu i gajenju drveća, imaju se

predati vlastima i spaliti. A što se tiče pojedinaca koji bi mogli poželeti da uče, oni treba da »uzmu zvaničnike za učitelje« (*ibid.*, gl. 6).

Prvi car je odobrio ovu preporuku i naredio 213. godine pre naše ere da se sprovede u delo. U stvari, ma koliko bila zamašna, ona nije bila ništa drugo do logična primena jedne ideje koja je odavno postojala u legalističkim krugovima. Tako je Haj Fej Cu već bio rekao: »U državi pametnog vladara ne postoji literatura knjiga i zapisa, već zakoni služe kao pouke. Nema izreka ranijih kraljeva, već zvaničnici delaju kao učitelji« (*Han-fei-tzu*, gl. 49).

Svrha Li Suove preporuke je očigledna. On je želeo da bude siguran da će postojati samo jedan svet, jedna vlada, jedna istorija i jedan način mišljenja. Knjige o medicini i drugim praktičnim predmetima stoga su izuzete iz opšteg uništavanja, jer su, kao što bismo danas rekli, bile stručna dela te nisu imale nikakve veze sa »ideologijom«.

Međutim, sama nasilnost dinastije Č'in dovela je do njenog brzog pada, a nakon uspona dinastije Han, dobar deo stare književnosti i spisa »sto škola« ponovo je izašao na svetlo dana. No, iako su osuđivali ekstremne mere svojih prethodnika, vladari iz kuće Han postepeno su došli do zaključka da treba učiniti drugi, drukčije usmeren pokušaj da se objedini misao carstva ukoliko se želi duže održanje političkog jedinstva. Taj novi pokušaj izvršio je car Vu (140—87. g. p. n. e.), koji je pri tom sledio preporuku Tung Čung-šua.

U memorandumu podnetom caru oko 136. g. p. n. e., Tung je pisao: »Načelo Velikog objedinjenja iz *Ch'un Ch'iu* stalna je osnovna nit što prolazi kroz svemir i izraz onog što je dolično koji se proteže iz prošlosti u sadašnjost. Međutim, današnji učitelji imaju različite Puteve, ljudi različite doktrine, a svaka filofska škola ima svoj poseban stav i razlikuje se po idejama koje izlaže. Stoga vladari ne poseduju ništa čime bi mogli izvršiti sveopšte ujedinjenje.« Te je zaključio svoj memorandum preporučujući: »Sve što nije u okviru *Šest klasičnih dela* (*Liu Yi*) valja prekratiti i ne sme mu se dozvoliti dalji razvoj«. (*Istorija bivše dinastije Han*, gl. 56).

Car Vu je odobrio ovu preporuku i zvanično je objavio da konfucijanstvo, u kome je Šest klasičnih dela zauzimalo dominantan položaj, ima da bude zvanično državno učenje. Naravno, bilo je potrebno prilično vremena dok su konfucijanci učvrstili svoj ponovo zadobijeni položaj, a u tom procesu oni su usvojili mnoge ideje ostalih suparničkih škola, učinivši time konfucijanstvo veoma različitim od ranog konfucijanstva iz vremena dinastije Ču. U prošlom poglavlju smo videli kako se odvijao ovaj proces eklektičkog spajanja. Pri svemu tom, od vremena cara Vua, država je konfucijancima davala bolje mogućnosti da izlažu svoja učenja no ostalim školama.

Načelo Velikog ujedinjenja koje pominje Tung Čung-šu takođe se razmatra u *Kung Jangovom komentaru Prolećnih i jesenjih anala*. Tako uvodna rečenica *Anala* glasi: »Prva godina [vojvode Jina], proleće, prvi Kraljev mesec«. *Komentar* ovo propraća opaskom: »Zašto (*Anali*) govore o 'prvom Kraljevom mesecu'? To je aluzija na Veliko ujedinjenje«. Po Tung Čung-šuu i školi Kung Janga, ovo Veliko ujedinjenje bilo je jedan od programa koje je Konfucije postavio svojoj idealno uspostavljenoj novoj dinastiji kada je pisao *Prolećne i jesenje anale*.

Mere koje je car Vu preduzeo po preporuci Tung Čung-šua bile su pozitivnije a ipak umerenije od onih koje je Li Su predložio prvom caru Č'ina, mada su obojica podjednako težila intelektualnom objedinjenju celog carstva. Umesto da odbace sve filofske škole bez razlike, što su bile mere vladara Č'in, tako ostavljajući prazninu u svetu misli, merama vladara Han izabrana je jedna od »sto škola« — konfucijanstvo i dato joj je preimućstvo kao državnom učenju. Druga razlika je u tome što merama vladara Han nije uspostavljena kazna za privatno poučavanje ideja drugih škola. Jedino je određeno da osobe koje žele da se kandiduju za službene položaje moraju proučavati *Šest klasičnih dela* i konfucijanstvo. Načinivši od konfucijanstva temelj državnog vaspitanja, ova mera je položila temelje čuvenom kineskom ispitnom sistemu korišćenom za regrutovanje državnih službenika. Na taj način, mera vladara Han je, zapravo, bila kompromis između mere

dinastije Č'in i ranije prakse privatnog poučavanja, koja je nakon Konfucija postala uobičajena. Zanimljivo je da je prvi kineski privatni učitelj sada postao prvi kineski državni učitelj.

Položaj Konfucija u misli razdoblja Han

Posledica svega ovoga bila je da je Konfucijev položaj sredinom prvog veka pre naše ere postao veoma visok. Otprilike u to vreme pojavio se jedan novi tip književnosti poznat kao *wei shu* ili apokrifi. Reč *shu* znači knjiga ili spis, a *wei* doslovno znači potka tkanine i upotrebljava se u apoziciji sa rečju *chung*, koja se obično prevodi kao klasično delo, ali doslovno znači nit. Mnogi ljudi iz razdoblja Han verovali su da je Konfucije, napisavši *Šest klasičnih dela*, to jest, šest niti svog učenja, ipak ostavio nešto neizrečeno. Stoga je, mislili su oni, potom napisao šest potki, koje odgovaraju šestorma nitima, kao dodatak. Tako bi spoj šest niti i šest potki činio celovito Konfucijevo učenje. Naravno, apokrifi su, u stvari, falsifikati iz razdoblja Han.

U apokrifima, Konfucije je dosegao najviši položaj koji je ikad imao u Kini. U jednom od njih, *Apokrifnom traktatu o Prolećnim i jesenjim analima: Zatvorena lovišta dinastije Han* ili *Ch'un Ch'iu Wei: Han Han Tzu*, na primer, piše: »Konfucije je rekao: 'Proučio sam istorijske dokumente sastavljene na osnovu drevnih povelja i ispitao i sakupio slučajeve anomalija kako bih uspostavio zakone za careve iz dinastije Han'. A drugi apokrifni traktat o *Prolećnim i jesenjim analima*, poznat pod naslovom *Tablice za tumačenje Konfucija*, tvrdi da je Konfucije, u stvari, bio sin božji, Crni car, i prepričava mnoga navodna čuda iz njegovog života. Tako utvrđujemo da se u ovim apokrifima Konfucije smatra nadljudskim bićem, bogom među ljudima koji je mogao da predskazuje budućnost. Da su ova shvatanja preovladala, Konfucije bi u Kini zauzimao položaj sličan položaju Isusa Hrista, a konfucijanstvo bi postalo religija u pravom smislu tog pojma.

Međutim, ubrzo su se konfucijanci realističnijeg ili racionalnijeg načina mišljenja pobunili protiv ovih »preteranih i čudnih shvatanja« Konfucija i konfucijanstva. Po njima, Konfucije nije bio ni bog ni kralj, već naprosto mudrac. Niti je predvideo pojavu dinastije Han, niti je uspostavio zakone za ma koju dinastiju. Jednostavno je nasledio kulturnu baštinu velike tradicije prošlosti, kojoj je dao novi duh i preneo je za sva vremena.

Spor škola starih i novih tekstova

Ovi konfucijanci su obrazovali grupu poznatu kao Škola starih tekstova. Ta škola je tako nazvana jer je tvrdila da poseduje tekstove *Klasičnih dela* koji potiču iz vremena pre »ognjeva Č'ina«, to jest pre spaljivanja knjiga 213. g. p. n. e., te su stoga bili pisani pismom koje je već bilo postalo arhaično u doba njihovog ponovnog pojavljivanja. Nasuprot ovoj grupi, Tung Čung-šu i drugi pripadali su Školi novih tekstova, tako nazvanoj jer su njene verzije *Klasičnih dela* bile napisane u obliku pisma koje je u vreme dinastije Han bilo u opštoj upotrebi.

Spor između ove dve škole bio je jedan od najvećih u istoriji kineske nauke. Nema potrebe da ovde zalazimo u njegove pojedinosti. Sve što treba reći jeste da se Škola starih tekstova pojavila kao reakcija ili revolucija usmerena protiv Škole novih tekstova. Pod kraj vladavine bivše dinastije Han, dobila je podršku Liju Hsina (ca. 46. g. p. n. e. — 23), jednog od najvećih suvremenih učenjaka. Njegov entuzijazam je, zapravo, bio toliki da su ga mnogo kasnije sledbenici Škole novih tekstova potpuno neopravdano optuživali da je sam falsifikovao sva klasična dela pisana starim pismom.

Tokom nekoliko proteklih godina došao sam na misao da ove dve škole možda proističu iz dva »krila« konfucijanstva koja su postojala pre dinastije Č'in. Škola novih tekstova bila bi produžetak idealističkog krila ranog konfucijanstva, a Škola starih tekstova produžetak realističkog krila. Drugim rečima, jedna bi proizlazila iz grupe na čijem je čelu bio Mencije, a druga iz grupe na čelu sa Hsin Cuom.

U knjizi *Hsün-tzu* postoji poglavlje sa naslovom »Protiv dvanaest filozofa« čiji jedan odeljak veli: »Bilo je ljudi koji su opšte uzev sledili ranije kraljeve, ali nisu poznavali osnovne ideje... Zasnivajući se na drevnim predanjima, razvili su teorije koje su nazvali teorijama Pet elemenata. Njihova shvatanja su bila čudna, protivrečna i bez merila; zakukuljena i bez primera; ograničena i bez objašnjenja. Cu-su /Konfucijev unuk/ bio je njihov začetnik, a Meng K'o /Mencije/ mu je sledio« (gl. 4).

Ovaj odeljak je dugo zbunjivao savremene naučnike, jer se ni u *Chung Yung*, navodnom Tu-suovom delu, ni u *Mencijevim delima* nigde ne pominje Pet elemenata. Ipak, u *Chung Yung* nalazimo jedan odeljak koji glasi: »Kad naciji predstoji procvat, zasigurno će se pojaviti srećna znamenja; kad joj predstoji propast, zasigurno će se pojaviti znamenja nesreće«. Slično tome, u *Mencijevim delima* se na jednom mestu kaže: »Neminovno da će se u toku pet stotina godina pojaviti /pravi/ kralj« (VIIb, 13). Ovi odeljci bi ukazivali da su i Mencije i pisac dela *Chung Yung* (koji je morao biti ako ne sam Tu-su, a onda neki od njegovih sledbenika), u izvesnoj meri zaista verovali da postoji uzajamno dejstvo Neba i čoveka, a da se istorija odvija u ciklusima. Čitalac će se setiti da su ove doktrine bile vidno izražene u *Yin-Yang* školi ili Školi Pet elemenata.

Ako, dakle, smatramo da je Tung Čung-šu na izvestan način bio povezan sa Mencijevim krilom konfucijanstva, onda Hsin Cuove optužbe upućene ovom krilu dobijaju dodatni značaj. Jer ako Tung Čung-šuova shvatanja zaista u embrionskom vidu vuku poreklo od shvatanja Mencijevih sledbenika, onda bi se ova sudeći po načinu na koji ih je kasnije razvio Tung Čung-šu, odista mogla okarakterisati kao »čudna« i »zakukuljena«.

Ovu hipotezu dalje potvrđuje činjenica da je Mencije, poput Tung Čung-šua, pridavao naročitu vrednost *Prolećnim i jesenjim analima* kao Konfucijevom delu. Tako je rekao: »Konfucija je uznemirio /nered u svetu/, te je sačinio *Anale*. Trebalo je da *Anali* budu delo Sina Neba. Zato je Konfucije kazao: 'Oni koji me shvataju, činiće tako zbog *Anala*, a oni koji me opadaju, takođe će to činiti

zbog *Anala*« (*Mencijeva dela*, IIIb, 9). Mencijeva teorija da je Konfucije, sastavljajući *Prolećne i jesenje anale*, obavljao posao koji pripada Sinu Neba, mogla bi, ako se dalje razvije, lako dovesti do Tung Čung-šuove teorije da je Konfucije odista primio mandat Neba da postane Sin Neba.

Sem toga, Tung Čung-šu je, izlažući svoju teoriju ljudske prirode, ovu izričito poredio sa Mencijevom. Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, razlike između ove dve teorije zapravo su samo nominalne.

Ako usvojimo hipotezu da je Škola novih tekstova produžetak idealističkog krila konfucijanstva koje je predvodio Mencije, sasvim je razumna pretpostavka da Škola starih tekstova na sličan način potiče od realističkog Hsin Cuovog krila. Tako se može uočiti da su svi mislioci iz prvog veka naše ere, koji su bili sledbenici Škole starih tekstova, svemir posmatrali naturalistički, slično Hsin Cui i taoistima. (Na samog Hsin Cua su, kao što smo ranije videli, u tom pogledu uticali taoisti.)

Jang Hsijung i Vang Č'ung

Primer ovakvog gledanja pruža Jang Hsijung (Yang Hsiung) (53. g. p. n. e. — 18), jedan od pripadnika Škole starih tekstova. Njegova *Najveća tajna*, ili *T'ai Hsüan*, u znatnoj meri je prožeta shvatanjem da je »preokretanje kretanje *Tao-a*« — osnovnim konceptom i u delu *Lao-tzu* i u *Knjizi promena*.

On je takođe napisao traktat poznat pod naslovom *Fa Yen*, ili *Uzorne besede*, u kojem je napao *Yin-Yang* školu. Istina, on u istom delu hvali Mencija. Međutim, samo po sebi ovo ne obesnažuje moju teoriju, jer iako je Mencije mogao pokazivati izvesne sklonosti ka *Yin-Yang* školi, on svakako nije nikad došao do krajnosti koje su karakterisale Školu novih tekstova iz vremena dinastije Han.

Najveći mislilac Škole starih tekstova je nesumnjivo Vang Č'ung (Wang Ch'ung) (27 — ca. 100), ikonoklast

sa izvanrednim naučno-skeptičnim duhom, čije je glavno delo *Lung Heng*, ili *Kritički ogledi*. Pišući o duhu koji odlikuje ovo delo, on veli: »Mada je *Knjiga oda (Shih)* sadržala trista oda na broju, sve ih može obuhvatiti samo jedna fraza, i to: 'Neiskvarenih su misli' (Konfucijeva izreka iz *Štiva*). I mada poglavlja mojih *Kritičkih ogleda* mogu brojati desetine, jedna fraza ih sve obuhvata, i to: 'Mrznja izmišljotina i laži' « (*Lung Heng*, gl. 61). Pa veli dalje: »Kad se radi o stvarima, nema ničeg očiglednijeg od rezultata, a ništa nije presudnije u raspravi od posedovanja dokaza « (gl. 67).

Primenjujući ovaj duh, on žestoko napada teorije *Yin-Yang* škole, a naročito njenu doktrinu da postoji uzajamno dejstvo Neba i čoveka, bilo teleološko ili mehanicističko. Što se tiče teleološkog aspekta, on piše: »Put Neba je put spontanosti, koja se sastoji od nedeljanja. Međutim, ako bi Nebo prekorelo ljude, to bi predstavljalo delanje, te ne bi bilo spontano. Škola Huanga /legendarnog Žutog cara/ i Laoa /Lao Cea/, svojim razmatranjem Puta Neba, našla je istinu « (gl. 42).

Što se tiče mehanicističke strane ove teorije, Vang Č'ung veli: »Čovek ima mesto u svemiru kao što ga buva ili vaška ima pod kaputom ili plaštom . . . Može li buva ili vaška ponašajući se bilo dolično ili nedolično, izazvati promene ili pokrete etera ispod kaputa? . . . Ona to ne može, a pretpostaviti da je to jedino čovek kadar, znači pogrešno shvatiti načelo stvari i etera « (gl. 43).

Taoizam i budizam

Tako je Vang Č'ung utro put obnovi taoizma do koje je došlo vek kasnije. Govoreći o taoizmu, moram ponovo naglasiti razliku između *Tao chia* i *Tao chiao*, to jest između taoizma kao filosofije i taoizma kao religije. Pod obnovom taoizma ovde podrazumevam obnovu taoističke filosofije. Tu obnovljenu taoističku filosofiju nazvaću neotaoizmom.

Zanimljivo je da je taoizam kao religija takode začet pred kraj vladavine dinastije Han i da neki tu popularnu

formu taoizma nazivaju novim taoizmom. Škola starih tekstova je očistila konfucijanstvo od njegovih *Yin-Yang* elemenata, a ovi su se potom pomešali sa taoizmom kako bi obrazovali novu vrstu eklektizma, poznatu pod imenom taoističke religije. Na taj način, dok je status Konfucija sveden sa statusa božanstva na status učitelja, Lao Ce je postepeno postajao osnivač religije koja je na kraju, po uzoru na budizam, razvila hramove, sveštenstvo i liturgiju. Tako je postala organizovana religija, skoro potpuno nerazpoznatljiva za ranu taoističku filosofiju, te je zato poznata kao taoistička religija.

Još pre no što se to zbililo, u prvom veku naše ere, budizam je uveden u Kinu iz Indije, preko Srednje Azije. I u slučaju budizma, kao i kad se radi o taoizmu, moram naglasiti razliku između *Fo chiao* i *Fo hsüeh*, to jest između budizma kao religije i budizma kao filosofije. Kao što je upravo rečeno, budizam kao religija mnogo je učinio da podstakne institucionalno organizovanje religioznog taoizma. Ovaj je, kao domaća vera, bio veoma podstaknut u svom razvoju nacionalističkim osećanjima ljudi koji su ozlojeđeno gledali kako Kinu uspešno osvaja strana religija budizma. Neki su čak smatrali budizam religijom varvara. Religiozni taoizam se, u izvesnoj meri, tako razvio kao domaća zamena za budizam, a u procesu razvoja pozajmio je mnoge stvari od svog stranog suparnika, uključujući tu institucije, rituale, pa čak i oblik velikog dela svojih svetih knjiga.

Međutim, pored budizma kao institucionalizovane religije, postojao je i budizam kao filosofija. I dok se taoistička religija skoro uvek suprotstavljala budističkoj, taoistička filosofija je uzela budističku za saveznika. Razume se, taoizam je manje nadzemaljski no budizam. Pri svem tom, postoji izvesna sličnost između njihovih oblika misticizma. Tako se *Tao* taoista opisuje kao nešto što se ne može imenovati, a »prava takvost« ili konačna stvarnost budista takode se opisuje kao nešto o čemu se ne može govoriti. Ona nije ni jedan ni mnogo; nije ni ne-jedan ni ne-mnogo. Ovakva terminologija predstavlja ono što se na kineskom naziva »mišljenje u ne-ne«.

U trećem i četvrtom veku, slavni učenjaci, obično taoisti, često su bili prisni prijatelji čuvenih budističkih kaluđera. Učenjaci su obično bili dobro upućeni u budističke *sutre*, a kaluđeri u taoističke tekstove, naročito *Chuang-tzu*. Kad bi se sastali, govorili su onim što je u to doba bilo poznato kao *ch'ing tan*, ili »čisti razgovori«. Kad bi došli do teme ne-ne, prestali bi da govore i prosto osmehom, nemo, razumevali jedni druge.

U situaciji ove vrste nalazimo duh Č'ana (koji je na Zapadu obično poznat po svom japanskom nazivu Zen). Č'an škola je ogranak kineskog budizma, koji je, zapravo, spoj najtananijih i najprefinjenijih aspekata budističke i taoističke filosofije. Kasnije je vršila veliki uticaj na kinesku filosofiju, poeziju i slikarstvo, kao što ćemo videti u dvadeset drugom poglavlju, gde će biti podrobno razmotrena.

Politička i društvena pozadina

Vratimo se za trenutak političkoj i društvenoj pozadini uspona konfucijanstva za vlade dinastije Han i potonje obnove taoizma. Trijumf prvog nije bio samo posledica sreće ili čudi izvesnih ljudi toga vremena. Vladale su izvesne okolnosti koje su ga činile skoro neminovnim.

Država Č'in je pokorila ostale duhom strogosti i bezobzirnosti koji se ispoljavao i u unutrašnjoj kontroli i u odnosima sa inostranstvom, a temeljio se na legalističkoj filosofiji. Nakon pada dinastije Č'in, svi su stoga okrivljavali Legalističku školu zbog njene grubosti i potpunog prenebregavanja konfucijanskih vršina čovekoljublja i ispravnosti. Značajno je da je car Vu, pored toga što je objavio dekret o proglašavanju konfucijanstva za državno učenje, takođe odlučio 141. g. p. n. e. da se iz državne službe imaju ukloniti sve osobe koje su postale stručnjaci za filosofiju Šen Pu-haja, Šang Janga i Han Feja (vođa Legalističke škole), kao i za filosofiju Su Č'ina (Su Ch'in) i Čang Jia (Chang Yi) (vođa Škole diplomata).*

* Vidi *Istoriju bivše dinastije Han*, gl. 6.

Tako je Legalistička škola postala žrtveni jarac za sve greške vladara iz dinastije Č'in. A među različitim školama konfucijanci i taoisti su bili najdalji od legalista. Stoga je prirodno što je došlo do reakcija u njihovu korist. Tokom ranih dana vladavine dinastije Han, taoizam, tada poznat kao »nauka Huanga (Žutog cara) i Laoa (Lao Cea)«, zaista je postao za izvesno vreme prilično uticajan. To se može ilustrovati činjenicom da je car Ven (deda cara Vua; 179—157. g. p. n. e.) bio veliki poštovalac »Huang-Lao škole«; a i time da je, kao što je istaknuto u prošlom poglavlju, istoričar Su-ma T'an, u svome »Ogledu o suštinskim idejama Šest škola« dao najviše mesto taoističkoj.

Prema političkoj filosofiji taoizma, dobra vlada nije ona koja čini mnogo, već naprotiv ona koja čini što je moguće manje. Stoga, ako je na vlasti mudrac-kralj, on valja da pokuša da otkloni loše posledice izazvane preterivanjem u vladanju svojih prethodnika. Ljudima ranog razdoblja vladavine dinastije Han baš je to bilo potrebno, jer je jedna od muka s dinastijom Č'in bila ta što je bilo suviše upravljanja. Stoga je osnivač dinastije Han, car Kao-cu, dok je predvodio svoju pobedničku revolucionarnu vojsku prema Č'ang-anu, č'inovskoj prestonici, u sadašnjoj pokrajini Šensi, objavio narodu svoj »tročlani ugovor«: osobe koje počine ubistvo biće pogubljene; oni koji nanose povrede ili krađu biće odgovarajuće kažnjeni; međutim, osim ovih jednostavnih odredbi, svi ostali zakoni i uredbe vlade Č'ina biće ukinuti (*Istorijski zapisi*, gl. 8). Osnivač dinastije Han je na taj način primenjivao »nauku Huanga i Laoa«, mada je, nema sumnje, bio potpuno nesvestan te činjenice.

Tako se taoistička filosofija dobro slagala sa potrebama vladara iz prvog razdoblja dinastije Han, čija je politika bila da ponište ono što je učinila vladavina Č'ina i da zemlji pruže priliku da se oporavi od dugih i iscrpljujućih ratova. Međutim, kad je ovaj cilj postignut, taoistička filosofija više nije bila praktična, te je bio potreban konstruktivniji program. Njega su vladari našli u konfucijanstvu.

Društvena i politička filosofija konfucijanstva je istovremeno konzervativna i revolucionarna. Konzervativna je po tome što je u suštini filosofija aristokratije, a ipak je

revolucionarna, jer na nov način tumači tu aristokratiju. Ona je zadržala razliku između čoveka višeg reda i malog čoveka, koja je bila opšte prihvaćena u feudalnoj Kini Konfucijevog vremena. Ali je istovremeno zastupala da se ova razlika ne sme zasnivati, kao prvobitno, na poreklu, već na individualnoj darovitosti i vrlini. Stoga je smatrala sasvim ispravnim da vrli i daroviti ljudi iz naroda treba da zauzimaju ugledne i visoke položaje u društvu.

U drugom poglavlju je istaknuto da je konfucijanstvo pružilo teorijsko opravdanje porodičnog sistema koji je bio kičma kineskog društva. S raspadom feudalnog poretka, obični ljudi su se oslobodili svojih feudalnih gospodara, ali je stari porodični sistem ostao. Stoga je i konfucijanstvo ostalo kao temeljna filozofija postojećeg društvenog poretka.

Glavni rezultat ukidanja feudalnog poretka bilo je formalno razdvajanje političke moći od ekonomske. Tačno je da su novi zemljoposednici zadržali u svojim lokalnim zajednicama veliki uticaj, čak i politički. Ali bar više nisu bili stvarni politički upravljači tih zajednica, mada su svojim bogatstvom i ugledom često mogli da utiču na zvaničnike koje je postavljala država. To je predstavljalo korak napred.

Novim aristokratama, kao što su bili zvaničnici i zemljoposednici, iako su mnogi od njih bili daleko od vrlih i darovitih osoba koje traži konfucijanstvo, ipak je bilo potrebno nešto što je konfucijanstvo bilo posebno kvalifikovano da pribavi. To je bilo poznavanje složenih ceremonija i obreda neophodnih za održavanje društvenih razlika. Tako je jedan od prvih činova osnivača dinastije Han, pošto je pokorio sve svoje suparnike, bio da naredi konfucijancu Šu-sun Tungu i njegovim sledbenicima da sastave dvorski ceremonijal. Pošto je na dvoru održana prva audijencija po novom ceremonijalu, osnivač dinastije uzviknuo je zadovoljno: »Sad shvatam plemenitost položaja Sina Neba!« (*Istorijski zapisi*, gl. 8).

Šu-sun Tungov postupak su osudila neka njegova konfucijanska sabraća, ali njegov uspeh nagoveštava jedan razlog zbog kojeg su nove aristokrate volele konfucijanstvo,

mada su mogle biti protivnici njegovog pravog duha ili ljudi koji ga ne poznaju.

Međutim, od svega je najvažnija činjenica na koju sam ukazao u trećem poglavlju, da je ono što je na Zapadu poznato kao konfucijanska škola zapravo Škola literata. Literati nisu bili samo mislioci već i učenjaci, upućeni u drevnu kulturnu baštinu, a to je predstavljalo spoj koji ostale škole nisu mogle da ponude. Oni su poučavali ljude književnosti prošlosti i nastavljali su velike kulturne tradicije, dajući im najbolja tumačenja koja su mogli naći. U agrarnoj zemlji gde ljudi neobično poštuju prošlost nije se moglo desiti da ove literature ne postanu najuticajnija grupa.

Što se Legalističke škole tiče, mada je postala žrtveni jarac za greške vladara iz dinastije Č'in, ona nije nikad potpuno odbačena. U trinaestom poglavlju sam ukazao da su legalisti bili realistički političari. Oni su bili ljudi koji su mogli izneti nove metode vladanja za zadovoljavanje novih političkih uslova. Stoga, sa širenjem kineskog carstva, njegovi vladari nisu mogli da se ne oslanjaju na načela i tehnike legalista. Pravoverni konfucijanci su otud još od vremena dinastije Han obično optuživali vladare iz raznih dinastija da su »prividno konfucijanci, a u stvarnosti legalisti«. U stvari, i konfucijanstvo i legalizam imali su svoje odgovarajuće sfere primenljivosti. Odgovarajuća sfera za konfucijanstvo jeste područje organizacije društva, duhovna i moralna kultura i visoko učenje. A odgovarajuća sfera za legalizam jeste područje načela i tehnika praktične vladavine.

I taoizam je imao svoje mogućnosti. U kineskoj istoriji nastajali su mnogi periodi političke i društvene pometnje i nereda, kada su ljudi imali malo vremena, ili interesovanja, za klasična izučavanja, a bili su skloni da kritikuju postojeći politički i društveni poredak. Stoga je u takvim vremenima konfucijanstvo pokazivalo prirodnu sklonost slabljenju, a taoizam — jačanju. Taoizam je tada pružao oštru kritiku postojećeg političkog i društvenog poretka, kao i jedan eskapistički sistem mišljenja za izbegavanje štete i opasnosti. To je tačno zadovoljavalo želje naroda koji je živeo u razdoblju rastrojstva i pometnje.

Padu dinastije Han, 220. godine, usledilo je produženo razdoblje razjedinjenosti i pometnje, koje je okončano tek kada je zemlja konačno ponovo ujedinjena pod vlašću dinastije Sui, 589. godine. Ta četiri stoleća obeležena su čestim ratovima i političkim rascepom između niza dinastija koje su vladale srednjom i južnom Kinom i drugog niza koji je kontrolisao sever. Bila su, takođe, obeležena usponom raznih nomadskih nekineskih skupina, od kojih su se neke silom probile preko Velikog zida i naselile u severnoj Kini, dok su druge ušle mirnom kolonizacijom. Izvesnim brojem severnih dinastija vladale su ove tuđinske grupe koje, međutim, nisu uspele da svoju vlast prošire na jug do reke Jangce. Zbog ovih političkih svojstava, ovo četvorovekovno razdoblje, od vlade dinastije Han do vlade dinastije Sui, obično je poznato kao razdoblje Šest dinastija ili, pak, kao razdoblje severnih i južnih dinastija.

To je, dakle, bilo politički i društveno mračno doba u kojem je cvetao pesimizam. U izvesnim pogledima, unekoliko je nalikovalo približno savremenom razdoblju srednjeg veka u Evropi; i kao što je u Evropi dominantna sila bila hrišćanstvo, tako je u Kini nova religija budizma ostvarila veliki napredak. Međutim, sasvim je pogrešno reći, kao što neki čine, da je to bilo doba manje vredne kulture. Naprotiv, ako reč kultura uzmemo u njenom užem značenju, možemo reći da je to bilo doba u kojem je, u nekoliko pogleda, dosegnut jedan od vrhunaca kineske kulture. Slikarstvo, kaligrafija, pesništvo i filozofija bili su u to vreme na vrhuncu.

U sledeća dva poglavlja prikazaću vodeću domaću filozofiju tog vremena, filozofiju koju nazivam neotaoizmom.

NEOTAOIZAM: RACIONALISTI

Neotaoizam je novi naziv za misao koja je u trećem i četvrtom veku naše ere bila poznata kao *hsüan hsüeh*, ili, doslovno, »tamno znanje«. Reč *hsüan*, koja znači taman, nejasan ili zagonetan, javlja se, na primer, u prvom poglavlju knjige *Lao-tzu*, gde se *Tao* opisuje kao »*hsüan hsüan*«, tj. »tajna nad tajnama«. Stoga izraz *hsüan hsüeh* ukazuje da je ova škola nastavak taoizma.

Oživljavanje interesovanja za Školu imena

U osmom, devetom i desetom poglavlju videli smo da je Škola imena doprinela taoizmu svoju ideju »prevazilaženja oblika i odlika«. U trećem i četvrtom veku, sa obnovom taoizma, došlo je do oživljavanja interesovanja za Školu imena. Neotaoisti su proučavali dela Hui Šija i Kung-sun Lunga i povezivali njihovo *hsüan hsüeh* sa onim što su nazivali *ming-li*, tj. »razlikovanje pojmova [*ming*] i analiza načela [*li*]«. (Ovu frazu je upotrebio Kuo Hsijang u svom komentaru poslednjeg poglavlja knjige *Chuang-tzu*.) Kao što smo videli u osmom poglavlju, isto je činio Kung-sun Lung.

U *Shih-shuo Hsin-yü*, knjizi o kojoj ćemo više čitati u narednoj glavi, kaže se: »Jedan posetilac upitao je Jie Kuanga [*Yüeh Kuang*] za značenje tvrdnje: 'Chih ne doseže'. Jie Kuang ničim nije prokomentarisao tu tvrdnju, već je smesta dodirnuo sto drškom mahalice za teranje muva, govoreći: 'Da li doseže ili ne doseže?' Posetilac

odgovori: 'Doseže'. Jie onda podiže mahalicu i upita: 'Ako doseže, otkud to da se može ukloniti?' (gl. 4). Tvrdnja da *chih* ne doseže, jedan je od argumenata koje su, kao što je zapisano u poslednjem poglavlju knjige *Chuang-tzu*, upotrebljavali sledbenici Kung-sun Lunga. Reč *chih* doslovno znači prst, no ja sam je u osmom poglavlju preveo kao »univerzalija«. Jie Kuang je ovde, međutim, očito uzima u doslovnom značenju »prst«. Mahalica za muve ne može dosegnuti sto, baš kao što ni prst ne može da dosegne sto.

Dirnuti prstom sto ili nešto drugo obično se smatra dosezanjem stola. Međutim, po Jie Kuangu, ako je dosezanje odista dosezanje, ne može se ukloniti. Pošto se drška mahalice mogla ukloniti, njeno prividno dosezanje nije bilo stvarno dosezanje. Tako je Jie Kuang, ispitujući pojam »dosezanja«, analizirao načelo dosezanja. Ovo je primer za ono što je u to vreme bilo poznato kao »razgovor o *ming-li*«.

Novo tumačenje Konfucija

Valja zapaziti da su neotaoisti, ili bar njihov veliki deo, još uvek smatrali Konfucija najvećim mudracem. Ovome je bio razlog delimično to što je u ovo vreme položaj Konfucija kao državnog učitelja bio učvršćen, a delimično što su neotaoisti prihvatili neka od značajnih konfucijanskih *Klasičnih dela*, ma da su ova pri tom bila nanovo protumačena u duhu Lao Cea i Čuang Cea.

Štivo, na primer, sadrži Konfucijevu izreku: »Jen Huj je bio skoro savršen, a ipak je često bio prazan« (XI, 18). Konfucije je ovim verovatno mislio da je Jen Huj, njegov omiljeni učenik, bio veoma siromašan, tj. »prazan«, to će reći lišen svetovnih dobara, a ipak veoma srećan, što je pokazivalo da je njegova vrlina skoro savršena. Međutim, kao što smo videli u desetom poglavlju, knjiga *Chuang-tzu* sadrži apokrifnu priču o Jen Hujevom »sedenju u zaboravu«, tj. u mističnoj meditaciji. Zato je jedan komentator *Štiva*, Taj-ši Šu-ming (T'ai-shih Shu-ming) (474—546), imajući ovu priču na umu, rekao:

»Jen Huj je odbacio čovekoljublje i ispravnost i zaboravio ceremonije i muziku. Odbacio se svog tela i odbacio svoje znanje. Zaboravio je sve i sjedinio se sa beskonačnim. To je načelo zaboravljanja stvari. Kad su sve stvari zaboravljene, bio je prazan. A ipak, u poređenju sa mudracima, još nije bio savršen. Mudraci zaboravljaju da zaboravljaju, dok čak ni veliki dostojnici ne mogu zaboraviti da zaboravljaju. Ako Jen Huj nije mogao zaboraviti da zaboravlja, izgleda da je u njegovom duhu ipak nešto ostalo. Zato se kaže da je često bio prazan.«*

Drugi komentator, Ku Huan (Ku Huan) (umro 453), komentarišući isti stav, primećuje: »Razlika između mudraca i dostojnika je u tome što ovi drugi zadržavaju želju da budu bez želja, dok u prvih nema te želje za neželjenjem. Stoga je duh mudraca savršeno prazan, dok je duh dostojnika to samo delimično. Sa stanovišta sveta, dostojnici uopšte nemaju želja. Međutim, sa stanovišta onog što nije od ovog sveta, dostojnici odista žele da budu bez želja. Praznina Jen Hujevog duha još nije bila potpuna. Zato se kaže da je često bio prazan« (*ibid.*).

Uprkos svome taoizmu, neotaoisti su Konfucija smatrali većim čak i od Lao Cea i Čuang Cea. Konfucije, tvrdili su, nije govorio o zaboravljanju, jer je već bio zaboravio da je naučio da zaboravlja. Niti je govorio o odsustvu želja, jer je već bio dosegao stupanj na kojem nije imao želje da bude bez želja. Tako *Shih-shuo Hsin-yü* beleži »čist razgovor« između P'ej Huja i Vang Pija. Ovaj drugi je bio jedna od velikih ličnosti škole »tamnog znanja« čiji su komentari knjige *Lao-tzu* i *Knjige promena* i sami postali klasični. Razgovor glasi:

»Vang Pi /226—249/ je jednom, u mladosti, otišao da vidi P'ej Huja. /P'ej/ Huj ga upita zašto, budući da je *Wu* /Nebićem/ osnova svega, Konfucije o njemu ne govori, dok je Lao Ce bez prestanka izlagao tu ideju. Vang Pi na to odgovori: 'Mudrac /Konfucije/ se poistovetio sa Nebićem /*Wu*/ i shvatio je da ono ne može biti predmet pouke, te je posledica bila da se osećao prinuđenim da se

* Naveo Huang Kan (Huang Kan) (488—545) u svome *Potkomentaru Štiva*, knjiga 6.

bavi samo Bićem /Yu/. Međutim, Lao Ce i Čuang Ce još nisu bili sasvim napustili sferu Bića /Yu/, te su neprestano govorili o vlastitim nedostacima' « (gl. 4). Ovo objašnjenje odražava ideju koju je izrazio Lao Ce da »onaj koji zna ne govori; onaj koji govori, ne zna « (*Lao-tzu*, gl. 56).

Hsijang Hsiju i Kuo Hsijang

Jedno od najvećih filozofskih dela ovog razdoblja, ako ne i najveće, jeste Kuo Hsijangov (Kuo Hsiang) (umro ca. 312) *Komentar knjige Chuang-tzu*. Postavljao se istorijski problem da li je ovo delo zaista njegovo, jer su ga savremenici optuživali kao plagijatora, tvrdeći da je njegov *Komentar*, u stvari, delo drugog učenjaka, Hsijang Hsijua (Hsiang Hsiu), koji je živio nešto ranije (ca. 221 — ca. 300). Izgleda da su obojica pisala *Komentare knjige Chuang-tzu* i da su njihove ideje bile skoro istovetne, te su vremenom njihovi *Komentari* verovatno spojeni u jedno delo. U knjizi *Shih-shuo Hsin-yü* (gl. 4) govori se, na primer, o Hsijang-Kuo tumačenju (tj. tumačenju koje su dali Hsijang Hsiju i Kuo Hsijang) »Srećnog izleta« (prvog poglavlja knjige *Chuang-tzu*), koje postoji uporedo sa tumačenjem Či-tuna (Chih-tun) (314—366), slavnog budističkog kaluđera tog vremena. Stoga sadašnji *Komentar knjige Chuang-tzu*, mada nosi ime Kuo Hsijanga, izgleda predstavlja zajedničko Hsijang-Kuo tumačenje knjige *Chuang-tzu* i, po svoj prilici, jeste delo obojice. *Chin Shu*, ili *Istorija dinastije Čin*, je, stoga, verovatno u pravu kad u životopisu Hsijang Hsijua veli da je napisao *Komentar knjige Chuang-tzu*, koji je potom Kuo Hsijang »proširio« (gl. 49).

Po istoj *Istoriji dinastije Čin*, i Hsijang Hsiju i Kuo Hsijang rođeni su u sadašnjoj pokrajini Honan i bili su istaknute ličnosti škole »Tamnog znanja«, kao i »vrsni ili čisti konverzionisti«. U ovom poglavlju ću ova dva filozofa uzeti kao reprezentativne zastupnike racionalističke grupe neotaoizma, a poput dela *Shih-shuo Hsin-yü*, nazivaću njihov *Komentar knjige Chuang-tzu* Hsijang-Kuo tumačenjem.

Tao je »Ništa«

Hsijang-Kuo tumačenje unelo je nekoliko veoma važnih revizija u originalni taoizam Lao Cea i Čuang Cea. Prva je da je *Tao*, u stvari, *wu*, tj. »ništa« ili »ništavilo«. Lao Ce i Čuang Ce su takođe smatrali da je *Tao* — *wu*, ali su pod *wu* podrazumevali nemanje imena. To jest, po njima *Tao* nije neka stvar; stoga se ne može imenovati. Međutim, prema Hsijang-Kuo tumačenju, *Tao* je stvarno, doslovno ništa. »*Tao* je svuda, ali je svuda ništa« (*Komentar knjige Chuang-tzu*, gl. 6).

Isti tekst veli: »Šta u postojanju prethodi stvarima? Mi kažemo da stvarima prethode *Yin* i *Yang*. No *Yin* i *Yang* su i sami stvari; šta onda prethodi *Yin*-u i *Yang*-u? Možemo reći da stvarima prethodi *Tzu Jan* /priroda ili prirodnost/. No *Tzu Jan* je naprosto prirodnost stvari. Ili možemo reći da stvarima prethodi *Tao*. Međutim, *Tao* je ništa. Pošto je ništa, kako može prethoditi stvarima? Mi ne znamo šta prethodi stvarima, a ipak stvari stalno nastaju. To pokazuje da su stvari spontano ono što su; ne postoji Tvorac stvari« (gl. 22).

U drugom odlomku se takođe tvrdi: »Neki vele da polusenku stvara senka, senku telesni oblik, a telesni oblik Tvorac. Ja bih zapitao da li Tvorac postoji ili ne postoji. Ako ne postoji, kako može da sazdaje stvari? Ali ako postoji, On je naprosto jedna od tih stvari, a kako jedna stvar može da stvori drugu? . . . Stoga ne postoji Tvorac, a sve samo sebe sazdaje. Sve samo sebe sazdaje, a ne stvaraju ga drugi. To je normalan put svemira« (gl. 2).

Lao Ce i Čuang Ce su poricali postojanje jednog personalnog Tvorca, zamenjujući ga različnim *Tao*-m kroz koji nastaju sve stvari. Hsijang-Kuo su otišli korak dalje tvrdeći da je *Tao*, u stvari, *ništa*. Po njima, tvrdnja ranijih taoista da sve stvari nastaju iz *Tao*-a naprosto znači da sve stvari nastaju same od sebe. Stoga pišu: »*Tao* nije kadar ništa da učini. Reći da ma šta proizlazi iz *Tao*-a znači da nastaje samo od sebe« (gl. 6).

Slično ovome, tvrdnja ranijih taoista da sve stvari nastaju iz Bića, a Biće iz Nebića, naprosto znači da Biće

nastaje samo od sebe. U jednom stavu *Komentara* kaže se: »Ne samo što Nebiće ne može postati Biće, već ni Biće ne može postati Nebiće. Mada se Biće može promeniti na hiljade načina, ne može se promeniti u Nebiće. Zato nije bilo vremena kad nije postojalo Biće. Biće postoji večno« (gl. 22).

»Samopreobražavanje« stvari

Hsijang-Kuo nazivaju spontano stvaranje svega teorijom samopreobražavanja ili *tu hua*. Po ovoj teoriji, stvari ne sazdaje nikakav Tvorac, ali ovim stvarima ipak ne nedostaje uzajamna povezanost. Veze postoje i te veze su nužne. Tako *Komentar* veli: »Kad se rodi čovek, ma koliko beznačajan bio, on ima svojstva koja su nužno njegova. Ma koliko njegov život mogao biti tričav, njemu je, kao preduslov postojanja, potreban ceo svemir. Sve stvari u svemiru, sve što postoji ne može prestati da postoji, a da nema nekog učinka na nj. Ako jedan činilac nedostaje, on ne može da postoji. Ako se jedno načelo naruši, on ne može da živi« (gl. 6).

Svemu je potrebno sve ostalo, a ipak sve postoji sebe radi, a ne radi bilo koje druge stvari. *Komentar* kaže: »U svetu sve sebe smatra 'ovim', a druge stvari 'ostalim'. 'Ovo' i 'ostalo' rade svako za sebe. /Oni izgledaju udaljeni jedno od drugog/ kao što su uzajamno suprotstavljeni istok i zapad. Ipak, 'ovo' i 'ostalo' povezani su, kao što su povezane usne i zubi. Usne ne postoje radi zuba, ali kad čovek izgubi usne, zubima je hladno. Stoga ono što 'ostalo' čini za sebe mnogo doprinosi potpomaganju 'ovog'« (gl. 17). Po Hsijang-Kuou, uzajamna povezanost stvari je slična uzajamnoj povezanosti armija dveju savezničkih sila. Svaka vojska se bori za svoju zemlju, ali svaka istovremeno pomaže drugu, i poraz ili pobeda jedne ne može a da nema učinak na drugu.

Svemu što postoji u svemiru potreban je ceo svemir kao nužan uslov postojanja, a ipak njegovo postojanje nije neposredan proizvod ma koje druge određene stvari. Kad

postoje izvesni uslovi ili okolnosti, nužno nastaju izvesne stvari. Ali to ne znači da ih stvara ma koji jedan Tvorac ili ma koji pojedinac. Drugim rečima, stvari sazdaju uslovi uopšte, a ne neka određena druga stvar. Socijalizam, na primer, jeste proizvod izvesnih opštih ekonomskih uslova, a nije ga stvorio Marks ili Engels, a još manje *Komunistički manifest* prvog. U tom smislu možemo reći da sve stvara samo sebe i da ga ne stvaraju drugi.

Otud sve ne može da ne bude ono što jeste. *Komentar* veli: »Nije slučajno što imamo život. Nije slučajno što je naš život ono što jeste. Svemir je veoma prostran; stvari su veoma brojne. Ipak, u njemu i među njima mi smo samo ono što jesmo... Ono što nismo, ne možemo biti. Ne možemo ne biti ono što jesmo. Ono što ne činimo, ne možemo činiti. Ne možemo a da ne činimo ono što možemo da činimo. Nek sve bude ono što je i biće mir« (gl. 5).

Ovo važi i za društvene pojave. *Komentar* opet kaže: »Ne postoji ništa neprirodno... Mir ili nered, uspeh ili neuspeh... sve su to proizvodi prirode, a ne čovekovi« (gl. 7). »Proizvodom prirode« Hsijang-Kuo podrazumevaju da su to nužni rezultati izvesnih uslova ili okolnosti. U četrnaestoj glavi knjige *Chuang-tzu* tekst tvrdi da mudraci narušavaju mir u svetu; *Komentar* na to veli: »Tok istorije, u spoju sa sadašnjim okolnostima, odgovoran je za sadašnju krizu. Ona nije delo pojedinaca. Ona je delo celog sveta. Delatnost mudraca ne narušava mir u svetu, već svet sam od sebe zapada u rastrojstvo«.

Institucije i moral

Hsijang-Kuo smatraju da je svemir u stalnom stanju toka. Oni pišu u svom *Komentar*u: »Promena je sila, neprimetna, ali najjača. Ona prenosi nebo i zemlju ka novom i odnosi planine i brda iz starog. Staro ne prestaje ni za tren, već smesta postaje novo. Sve se stvari stalno menjaju... Sve na šta naidemo potajno prolazi. Prošli mi nismo sadašnji mi. Još moramo da idemo napred sa sadašnjošću. Ne možemo da mirujemo« (gl. 6).

I društvo je uvek u stanju toka. Ljudske potrebe se stalno menjaju. Institucije i moral koji odgovaraju jednom vremenu ne moraju odgovarati drugom. *Komentar* kaže: »Institucije ranijih kraljeva služile su zadovoljavanju potreba svog vremena. Ali ako nastave da postoje kad se vreme promeni, postaju strašilo za narod i počinju da bivaju veštačke« (gl. 14).

I opet: »Oni koji oponašaju mudrace, oponašaju ono što su ovi činili. Međutim, ono što su učinili, već je prošlo i zato ne može da zadovolji sadašnju situaciju. Bezvredno je i ne treba ga oponašati. Prošlost je mrtva, dok sadašnjost živi. Ako čovek pokuša da živima rukuje pomoću mrtvih, izvesno će promašiti« (gl. 9).

Društvo se menja sa okolnostima. Kad se promene okolnosti, treba da se zajedno s njima promene institucije i moral. Ako se ne promene, postaju veštačke i »strašilo za narod«. Prirodno je da nove institucije i novi moral treba da nastanu spontano, sami od sebe. Novo i staro se razlikuju, jer su njihova vremena različita. Oboje služe zadovoljavanju potreba svoga vremena, te nijedno nije više odnosno manje vredno od drugog. Hsijang-Kuo se ne suprotstavljaju institucijama i moralu kao takvim, kao što su činili Lao Ce i Čuang Ce. Oni se naprosto suprotstavljaju onim institucijama i onom moralu koji su zastareli, te su stoga neprirodni za sadašnji svet.

Yu-wei i Wu-wei

Tako su Hsijang-Kuo dali novo tumačenje ranijih taoističkih ideja o prirodnom i veštačkom i o delanju (ili *yu-wei*) i nedelanju (ili *wu-wei*). Kad dođe do promene društvenih okolnosti, spontano se stvaraju nove institucije i moral. Pustiti ih, znači slediti prirodnost i biti *wu-wei*, tj. bez delanja. Suprotstavljati im se i zadržavati stare institucije i moral koji su već zastareli, znači biti veštački, i *yu-wei*, tj. delati. U jednom stavu *Komentara* kaže se: »Kad voda teče s visine u nizinu, struja je nezaustavljiva. Kad se male stvari grupišu sa onim što je malo, a velike

sa onim što je veliko, njihovom smeru se ne može suprotstaviti. Kad je čovek prazan i bez sklonosti, svako će mu priložiti svoju mudrost. Šta onaj ko je vođa ljudi čini suočen sa ovim strujama i smerovima? On se jednostavno oslanja na mudrost tog vremena, oslanja se na nužnost okolnosti i pušta svet da se sam o sebi stara. To je sve« (gl. 6).

Ako pojedinac u svojim delatnostima dopusti svojim prirodnim sposobnostima da se u potpunosti i slobodno iskazuju, on je *wu-wei*. Inače je *yu-wei*. U jednom stavu *Komentara* veli se: »Dobar kočijaš mora pustiti svoga konja da se iskaže koliko god može. To postiže time što mu daje slobodu... Ako kočijaš svojim konjima dozvoli da čine ono što mogu, ne terajući spore da brzo trče ni brze da idu polako, oni će uživati, pa makar s njima propuтовao ceo svet. Čuvši da konje treba pustiti da budu slobodni, neki misle da ih treba ostaviti da budu divlji. Čuvši za teoriju nedelanja, neki misle da je ležanje bolje od hodanja. Ti ljudi silno greše u shvatanju Čuang Ceovih ideja« (gl. 9). I pored ove kritike, izgleda da ti ljudi nisu silno grešili u svom shvatanju Čuang Cea. Međutim, Hsijang-Kuo su nepobitno bili veoma originalni u svojem tumačenju Čuang Cea.

Hsijang-Kuo su takođe dali novo tumačenje ideja ranijih taoista o jednostavnosti i primitivnosti. U svom *Komentar* oni pišu: »Ako pod primitivnošću podrazumevamo neizopačenost, čovek čiji karakter nije izopačen je najprimitivniji, mada može biti kadar da čini mnoge stvari. Ako pod jednostavnošću podrazumevamo nepomešanost, oblik zmaja i crte feniksa najjednostavnije su, mada njihova lepota prevazilazi sve. S druge strane, čak ni koža psa ili koze ne može biti primitivna i jednostavna ukoliko njene prirodne osobine izopačuju, ili se sa njima mešaju strani sačinioči« (gl. 15).

Znanje i oponašanje

I Lao Ce i Čuang Ce su bili protiv onih mudraca koje svet obično takvima smatra. U ranijoj taoističkoj književnosti reč »mudrac« ima dva značenja. Njome taoisti imaju na umu ili savršenog čoveka (u taoističkom smislu) ili čoveka koji raspolaže svakovrsnim znanjima. Lao Ce i Čuang Ce su napadali znanje, pa i mudraca ove vrste, čoveka koji raspolaže znanjem. Međutim iz prethodnih stranica možemo videti da Hsijang-Kuo nisu imali ništa protiv toga što su izvesni ljudi mudraci. Ono protiv čega su bili jeste pokušaj izvesnih ljudi da oponašaju mudrace. Platon se rodio kao Platon, a Čuang Ce kao Čuang Ce. Njihov genije je prirodan, kao oblik zmaja ili crte feniksa. Oni su bili »jednostavni« i »primitivni« koliko bilo šta može biti takvo. Nisu pogrešili pišući *Republiku* i »Srećni izlet«, jer su time samo sledili vlastitu prirodu.

Primer za ovo shvatanje je sledeći odlomak *Komentara*: »Pod znanjem podrazumevamo /delatnost koja pokušava/ ono što je izvan /čovekovih prirodnih sposobnosti/. Ono što se nalazi unutar odgovarajuće sfere /čovekovih prirodnih sposobnosti/ ne zove se znanje. Pod nalaženjem u odgovarajućoj sferi podrazumevamo delanje u skladu sa čovekovom prirodnom sposobnošću, bez pokušavanja ičeg izvan nje. Ako je nošenje deset hiljada *ch'un-a*, /trideset kacija*/ u skladu s čovekovim moćima, taj teret neće mu biti težak. Ako je obavljanje deset hiljada funkcija /u skladu sa čovekovim sposobnostima/, taj posao neće mu biti teret« (gl. 3). Ukoliko shvatimo znanje u ovom značenju, onda se ne može smatrati da su Platon ili Čuang Ce posedovali ikakvo znanje.

Samo imitatori poseduju znanje. Hsijang-Kuo su, izgleda, smatrali oponašanje pogrešnim iz tri razloga. Prvo: beskorisno je. Oni pišu u *Komentar*: »Događaji iz drevnih vremena prestali su da postoje. Mada mogu biti zabeleženi, oni se ne mogu ponoviti u sadašnjici. Drevno vreme nije sadašnjica, a sadašnjica se čak i u ovom trenu

menja. Stoga valja da se manemo oponašanja, da delamo u skladu sa svojom prirodom i menjamo se sa vremenom. To je put ka savršenstvu« (gl. 13). Sve je u toku. Svakog dana imamo nove probleme, nove potrebe i suočavamo se sa novim situacijama. Za bavljenje tim novim situacijama, problemima i potrebama treba da imamo nove metode. Čak i u svakom datom trenutku, situacije, problemi i potrebe različitih pojedinaca razlikuju se. Tako se moraju razlikovati i njihove metode. Čemu onda oponašanje?

Drugo: oponašanje je besplodno. Jedan stav *Komentara* nam veli: »Svesno se naprežući, neki ljudi su pokušali da budu Li Ču /Li Chu/ /veliki zanatlija/ ili Ši K'uang /Shih K'uang/ /veliki muzičar/, ali nisu uspeli. Međutim, ne znajući kako, Li Ču i Ši K'uang su imali izuzetno darovito oko i uho. Svesno se naprežući, neki ljudi su pokušali da budu mudraci, ali nisu uspeli. Međutim, ne znajući kako, mudraci su postali mudraci. Nije teško samo oponašanje mudraca, Li Čua i Ši K'ua. Mi ne možemo da budemo čak ni budale ni psi time što ćemo naprosto želiti ili pokušavati da to budemo« (gl. 5). Sve mora biti ono što jeste. Jedna stvar naprosto ne može biti druga.

Treće: oponašanje je štetno. *Komentar* opet kaže: »Ima ih koji nisu zadovoljni vlastitom prirodom, te stalno pokušavaju nešto izvan nje. To znači pokušavati nemoguće i nalik je krugu koji oponaša kvadrat ili ribi što oponaša pticu . . . Što dalje idu, cilj im izgleda udaljeniji. Što više znanja stiču, utoliko više prirode gube« (gl. 2).

I dalje: »Priroda svega ima svoju granicu. Ako čoveka mami napred ono što je s onu stranu granice, izgubiće svoju prirodu. Čovek valja da prenebregne to navođenje i živi po svome, a ne prema drugima. Na taj način će očuvati integritet svoje prirode« (gl. 10). Ne samo što čovek nema izgleda da uspe oponašajući druge, već samim tim činom javlja se velika mogućnost da izgubi svoje ja. U tome je štetnost oponašanja.

Tako je oponašanje beskorisno, besplodno i štetno. Jedini razuman način života jeste »živeti po svome«, što ujedno znači upražnjavati teoriju nedeljanja.

* Mera za težinu: 500 grama. (Prev.)

Jednakost stvari

Ali ako čovek odista može da živi po svome, prenebregavajući mamce koje nude drugi, to znači da je već kadar da se otarasi onoga što Hsijang-Kuo nazivaju »mukom pretpostavljanja jedne stvari drugoj« (gl. 2). Drugim rečima, već je kadar da shvati načelo jednakosti stvari i sagleda ih sa višeg stanovišta. Čovek je već na carskom drumu ka stanju nerazlikovanja celine koja se ne može diferencirati.

U drugoj glavi knjige koja nosi njegovo ime, Čuang Ce naglašava teoriju nerazlikovanja, naročito nerazlikovanja ispravnog i pogrešnog. U svome *Komentar*u Hsijang-Kuo rečitije izlažu tu teoriju. Tako uz Čuang Ceovu izreku da je »svemir prst, a sve stvari — konj«, *Komentar* primećuje: »Da bi se pokazalo da nema razlike između ispravnog i pogrešnog, nema ničeg boljeg od ilustrovanja jedne stvari drugom. Čineći tako, vidimo da se sve stvari slažu u tome što sebe smatraju ispravnim, a ostale pogrešnim. Pošto se sve slažu da su sve ostale pogrešne, u svetu ne može postojati ništa ispravno; a budući da se sve slažu da su one same ispravne, u svetu ne može postojati ništa pogrešno.

Kako se može pokazati da je to zaista tako? Ako je ispravno zaista apsolutno ispravno, u svetu ne treba da postoji ništa što sebe smatra pogrešnim. Ako je pogrešno zaista apsolutno pogrešno, u svetu ne treba da postoji ništa što sebe smatra ispravnim. Činjenica da postoji nesigurnost u pogledu ispravnog i pogrešnog i zbrka u razlikovanju pokazuje da su razlike između ispravnog i pogrešnog plod delimičnosti sagledavanja, a da su, zapravo, sve stvari saglasne. Posmatrajući, svuda uočavamo ovu istinu. Stoga savršen čovek, znajući da je svemir prst, a sve stvari konj, počiva u velikom miru. Sve stvari dejuju u skladu sa svojom prirodom i uživaju. /Među njima/ ne postoji razlika između ispravnog i pogrešnog« (gl. 2).

Apsolutna sloboda i apsolutna sreća

Ako je kadar da prevaziđe razlike među stvarima, čovek može da uživa apsolutnu slobodu i poseduje apsolutnu sreću koje su opisane u prvoj glavi knjige *Chuang-tzu*. U mnogim pričama koje ta glava sadrži, Čuang Ce pominje veliku pticu rok, malu pticu, cvrčka, »malo znanje« jutarnje pećurke čiji život traje samo do večeri, »veliko znanje« starog drvca čije iskustvo obuhvata hiljade godina, male časnike ograničene darovitosti i filozofa Lije Cua, koji je mogao da jezdi na vetru. *Komentar* Hsijang-Kuo o tim pričama kaže: »Ukoliko je njihova priroda zadovoljena, rok nema čime da se gordi u odnosu na malu pticu, a mala ptica ne čezne za Nebeskim jezerom /boravištem roka/. Stoga je, iako postoji razlika između velikog i malog, njihova sreća ista« (gl. 1).

Međutim, njihova sreća je samo relativna. Ako stvari samo uživaju u svojim ograničenim sferama, njihovo uživanje takođe mora biti ograničeno. Tako, u svom prvom poglavlju, Čuang Ce okončava priču pričom o zaista nezavisnom čoveku koji prevazilazi ograničeno i sjedinjava se sa beskonačnim, te tako uživa u bezgraničnoj i apsolutnoj sreći. Pošto prevazilazi ograničeno i poistovećuje se sa beskonačnim, on »nema svoga ja«. Pošto sledi prirodu stvari i pušta da sve uživa u sebi, on »nema postignuća«. A pošto je sjedinjen sa *Tao*-m, koji se ne može imenovati, on »nema imena«.

Komentar Hsijang-Kuo jasno i rečito razvija ovu ideju: »Sve ima svoju odgovarajuću prirodu, a ta priroda ima svoja odgovarajuća ograničenja. Razlike među stvarima podobne su razlikama između malog i velikog znanja, kratkog i dugog života... Svi veruju u vlastitu sferu i ništa nije suštinski vrednije od ostalog«. Pošto je dao razne primere, Čuang Ce zaključuje opisom nezavisnog čoveka koji zaboravlja svoje ja i njegovu suprotnost i koji prenebregava sve razlike. »Sve stvari uživaju u vlastitoj sferi, međutim, nezavisan čovek nema ni postignuća ni imena. Zato je onaj što objedinjuje veliko i malo čovek koji ne zna za razliku između velikog i malog. Ako se nastoji na razli-

kama, rok, cvrčak, mali časnik i Lije Cu što jezdi na vetru uznemirujuće su pojave. Onaj koji izjednačava život i smrt, čovek je koji ne zna za razliku između života i smrti. Ako čovek nastoji na razlikovanju, *ta-ch'uan* /staro drvo/ i svi-lena čaura, P'eng Cu /kineski Metusalem/ i jutarnja pečurka umiru pre vremena. Stoga onaj koji zađe u područje nerazlikovanja velikog i malog nema ograničenja. Onome ko ne zna za razliku između života i smrti nema kraja. Međutim, oni čija sreća leži u ograničenoj sferi svakako će trpeti od ograničenja. Mada im je dozvoljeno da čine izlete, oni nisu kadri da budu nezavisni « (gl. 1).

U prvoj glavi Čuang Ce opisuje nezavisnog čoveka kao onog »što se vozi na normalnosti, jezdi na preobražavanju šest elemenata i pravi izlet u beskonačno«. Hsijang-Kuov *Komentar* to propraća opaskom: »Svemir je opšte ime za sve stvari. Svemir ima sve stvari za svoju sadržinu, a sve stvari moraju uzeti *Tzu Jan* /prirodno/ za svoju normu. Ono što je spontano, a ne silom tako, prirodno je. Rok može da leti visoko, prepelica nisko. *Ta-ch'uan* drvo živi dugo, pečurka kratko. Sve te sposobnosti su prirodne i nisu uzrokovane ili naučene. One nisu uzrokovane, već su prirodno takve; to je razlog što su normalne. Stoga voziti se na normalnosti svemira znači slediti prirodnu stvar. Jezditi na preobražavanju šest elemenata, znači praviti izlet duž puta promene i razvoja. Ako čovek ide tim putem, gde može doći do kraja? Ako se čovek vozi na svemu na šta naiđe, na šta treba da se osloni? To je sreća i sloboda savršenog čoveka koji vlastito ja spaja sa njegovom suprotnošću.

Ako čovek mora da se na nešto oslanja, ne može biti srećan dok se ne domogne stvari na koju se oslanja. Mada je Lije Cu mogao da prevaljuje svoj put na tako krasan način, on je ipak morao da se oslanja na vetar, a rok je bio čak i zavisniji. Jedino onaj koji ne pravi razliku između sebe i drugih stvari i sledi veliki razvoj može biti istinski nezavisan i uvek slobodan. On ne samo što sebe oslobađa, već takođe sledi prirodu onih koji moraju da se na nešto oslone, dopuštajući im da imaju to na šta se os-

lanjaju. Kad imaju to na šta se oslanjaju, svi uživaju Veliku slobodu « (gl. 1).

U sistemu Hsijang-Kuo *Tao* je odista ništa. U tome sistemu *T'ien*, ili *T'ien Ti* (doslovno »Nebo« ili »Nebo i Zemlja«, ali ovde prevedeno kao svemir), postaje najvažnija ideja. *T'ien* je opšti naziv za stvari, te predstavlja ukupnost svega što postoji. Sagledati stvari sa stanovišta svemira (*T'ien*) i poistovetiti se sa svemirom, znači prevazići stvari i razlike među njima, ili, kako su govorili neotaoisti, »prevazići oblike i odlike«.

Tako je *Komentar* Hsijang-Kuo, pored toga što je izvršio značajne revizije originalnog taoizma, ujedno jasnije izrazio ono što je u knjizi *Chuang-tzu* samo nagoveštaj. Međutim, oni koji pretpostavljaju nagoveštavanje jasnoći, bez sumnje bi se složili s izvesnim č'anističkim kaluderom koji je primetio: »Ljudi vele da je Kuo Hsijang napisao komentar Čuang Cea. Ja bih rekao da je Čuang Ce napisao komentar Kuo Hsijanga « (vidi I poglavlje, strana 25).

XX POGLAVLJE

NEOTAOIZAM: SENTIMENTALISTI

U svome *Komentar*u knjige *Chuang-tzu* Hsijang Hsiju i Kuo Hsijang dali su teorijsko izlaganje o čoveku koji poseduje um ili duh što prevazilazi razlike među stvarima i koji živi »po svome, a ne prema drugima«. Ovo svojstvo takvog čoveka jeste suština onoga što Kinezi zovu *feng liu*.

Feng Liu i romantični duh

Da bismo shvatili *feng liu*, moramo posegnuti za knjigom *Shih-shuo Hsin-yü*, ili *Savremenim zapisima novih govora* (skraćeno *Shih-shuo*), delom Liju Ji-č'inga (Liu Yi-ch'ing) (403—444), koje je komentaron dopunio Liju Hsin (Liu Hsün) (463—521). Neotaoisti i njihovi budistički prijatelji iz razdoblja dinastije Čin bili su slavni po onome što je u to vreme bilo poznato kao *ch'ing t'an*, to jest čist ili krasan razgovor. Veština vođenja takvih razgovora sastojala se u izražavanju najbolje misli, koja je obično bila taoistička, najlepšim jezikom i najsazetijom frazeologijom. Zbog svoje prilično uzvišene prirode, takve razgovore mogli su voditi samo prijatelji koji su na približnoj, prilično visokoj, intelektualnoj razini, te su zato smatrani jednom od najprefinjenijih intelektualnih delatnosti. *Shih-shuo* su zapisi o mnogim takvim »čistim razgovorima« i njihovim slavnim učesnicima. Kroz njih to delo daje živu sliku ljudi iz trećeg i četvrtog veka koji su bili sledbenici ideja *feng liu*. Zato je od trenutka kada je sastavljeno bilo jedan od glavnih izvora za proučavanje *feng liu* tradicije.

Šta, onda, znači *feng liu*? To je jedan od onih neuhvatljivih izraza koji posvećenima saopštava obilje ideja, ali je krajnje teško tačno ga prevesti. Doslovno, dve reči, koje oblikuju ovaj izraz znače »vetar i potok«, što nam, čini se, baš mnogo ne pomaže. Pri svem tom, one možda nagoveštavaju nešto od slobode i lakoće, koje su neke od odlika kvaliteta *feng liu*.

Priznajem da još nisam shvatio puno značenje engleskih reči romantizam ili romantično, ali naslućujem da su približni ekvivalenti izraza *feng liu*. *Feng liu* je poglavito povezan sa taoizmom. To je jedan od razloga što sam u drugom poglavlju rekao da konfucijanska i taoistička tradicija u istoriji Kine unekoliko odgovaraju klasičnoj, odnosno romantičkoj tradiciji na Zapadu.

Han (206. g. p. n. e. — 220) i Čin (256 — 420) nisu samo imena dveju dinastija u istoriji Kine, već takođe, zbog svojih veoma različitih društvenih, političkih i kulturnih odlika, i oznake dva različita stila u književnosti i umetnosti, i dva različita načina života. Stil i način iz vremena dinastije Han dostojanstveni su i veličanstveni; stil i način iz vremena dinastije Čin elegantni su i slobodni. Elegancija je takođe jedna od odlika *feng liu*.

»Jang Čuov vrt uživanja«

Ovde se najpre mora nešto reći o sedmom poglavlju taoističkog dela poznatog kao *Lieh-tzu*, poglavlju pod naslovom »*Yang Chu*« (koje je Anton Forke preveo kao *Jang Čuov vrt uživanja — Yang Chu's Garden of Pleasure*). Kao što smo već videli u našem šestom poglavlju, ne može se smatrati da ono što je rečeno u tom poglavlju »*Yang Chu*« predstavlja shvatanja stvarnog Jang Čua iz drevnih vremena. U stvari, kineski naučnici sada smatraju da je *Lieh-tzu* delo iz trećeg veka naše ere. Stoga i njegovo poglavlje »*Yang Chu*« mora biti takođe proizvod tog razdoblja. Ono se lepo slaže sa opštim smerom misli tog vremena i, u stvari, predstavlja izraz jednog aspekta *feng liu*.

U poglavlju »*Yang Chu*« pravi se razlika između spoljašnjeg i unutarnjeg. Tako se tvrdi da je lažni »Jang Ču« rekao: »Postoje četiri stvari koje ne daju ljudima mira. Prva je dug život, druga ugled, treća čin, a četvrta bogatstvo. Oni koji ih poseduju, plaše se aveti, ljudi, boje se moći i plaše kazne. Zovu se begunci . . . Njihovim životima upravljaju spoljašnje stvari. Ali oni koji slede svoju sudbu, ne žele dug život. Oni kojima nije stalo do počasti, ne žele ugled. Oni koji ne žele moć, ne čeznu za činom. A oni koji nisu pohlepni, ne žude za bogatstvom. Za tu vrstu ljudi može se reći da žive u skladu sa svojom prirodom . . . Oni regulišu svoje živote unutarnjim stvarima.«

U drugom odlomku zabeležen je zamišljen razgovor između Cu-č'ana, slavnog državnika države Čeng, koji je živio u šestom veku pre naše ere, i njegova dva brata. Cu-č'an je tri godine upravljao državom, i to dobro. Međutim, njegova dva brata bila su izvan njegove kontrole; jedan je bio sklon gozbovanju, a drugi ženskarstvu.

Jednog dana Cu-č'an se obrati braći, govoreći: »Ono po čemu je čovek vredniji od životinja i ptica jesu njegove mentalne sposobnosti. Njima postiže ispravnost i doličnost, te mu u deo padaju slava i čin. Vas pokreće jedino ono što uzbuđuje vaša čula, a popuštate samo razvratnim željama, ugrožavajući svoje živote i prirodu . . .«

Braća su na ovo odgovorila: »Ako čovek pokuša da dovede u red spoljašnje stvari, te spoljašnje stvari neće nužno postati dobro sredene, a čovek je sebi već zadao truda i muke. Ali ako pokuša da unutarnje stvari dovede u red, spoljašnje ne zapadaju nužno u nered, te čovekova priroda postaje slobodna i spokojna. Tvoj sistem regulisanja spoljašnjih stvari poslužiće privremeno i za jedno kraljevstvo, ali nije u skladu sa ljudskim srcem. Naša metoda regulisanja onog što je unutarnje može se, naprotiv, proširiti na ceo svet, a /kad se proširi/, nema potrebe za vladarima i ministrima.«

Ono što ovo poglavlje naziva regulisanjem unutarnjih stvari, odgovara onom što Hsijang-Kuo zovu življenjem po svome; ono što naziva regulisanjem spoljašnjih stvari, odgovara onom što Hsijang-Kuo nazivaju življenjem prema

drugima. Čovek treba da živi po svome, a ne prema drugima. To će reći, čovek treba da živi u skladu sa svojim razumom, ili porivom, a ne prema običajima i moralu vremena. Da upotrebimo uobičajen izraz trećeg i četvrtog veka, čovek treba da živi u skladu sa *tzu-jan* (spontanošću, prirodnošću), a ne u skladu sa *ming-chiao* (institucijama i moralom). U tome se slažu svi neotaoisti. Ipak, među njima postoji razlika između racionalista i sentimentalista. Prvi, koje predstavljaju Hsijang-Kuo, naglašavaju život u skladu sa razumom, dok drugi, kako ih predstavljaju ljudi koji će biti dalje pomenuti, naglašavaju življenje u skladu sa porivom.

Ideja življenja u skladu sa porivom izražena je u ekstremnom vidu u poglavlju »*Yang Chu*«. U jednom odeljku čitamo da je Jen P'ing-čung (Yen P'ing-chung) upitao Kuan Ji-vua (Kuan Yi-wu) (obojuca su bili slavni državniči države Č'i u drevna vremena, mada nisu bili istorijski savremenici) kako se kultiviše život. »Kuan Ji-vu odgovori: 'Jedini način je dati mu slobodu, ne obuzdavati ga niti ometati'. Jen P'ing-čung upita: 'A što se tiče pojedinosti?'

Kuan Ji-vu odgovori: 'Dozvoli uhu da čuje sve što voli. Dozvoli oku da vidi sve što voli. Dozvoli nosu da omiriše sve što voli. Dozvoli ustima da kažu sve što vole. Dozvoli telu da uživa u svemu što voli. Dozvoli duhu da čini sve što voli.

Uho voli da sluša muziku, a zabrana slušanja muzike zove se ometanje uha. Oko voli da vidi lepotu, a zabrana gledanja lepote zove se ometanje vida. Nos voli da miriše miomiris, a zabrana mirisanja miomirisa zove se ometanje čula mirisa. Usta vole da govore o ispravnom i pogrešnom, a zabrana govorenja o ispravnom i pogrešnom zove se ometanje poimanja. Telo voli da uživa u bogatoj hrani i krasnom ruhu, a zabrana uživanja u ovima zove se ometanje telesnih osećaja. Duh voli da bude slobodan, a zabrana te slobode zove se ometanje prirode.

Sve te smetnje glavni su uzroci životnih neprijatnosti. Osloboditi se tih uzroka i uživati do smrti — dan, mesec, godinu ili deset godina — to ja nazivam kultivisanjem života. Grčevito se držati tih uzroka i ne biti kadar otarasiti

ih se, te tako imati dug ali tužan život, makar on trajao sto, hiljadu ili čak deset hiljada godina — to nije ono što nazivam kultivisanjem života.'

Kuan Ji-vu potom nastavi: 'Sad kad sam ti rekao sve o kultivisanju života, šta je sa brigom o mrtvima?' Jen P'ing-čung odgovori: 'Briga o mrtvima je veoma jednostavna stvar . . . Jer kad sam jednom mrtav, šta mi to znači? Mogu da spale moje telo, ili ga bace u duboku vodu, ili zakopaju, ili ostave nepokopano, ili da ga uvijeno u asuru bace u neki jarak, ili ga pokriju kraljevskom opremom i vezenim ruhom i stave da počiva u kamenom sarkofagu. Sve zavisi od slučaja.'

Okrećući se Pao-šu Huang-cuu, Kuan Ji-vu onda reče: 'Ovim smo nas dvojica malo odmakli na putu života i smrti'.«

Život u skladu s porivom

To što ovde opisuje poglavlje »Yang Chu«, predstavlja duh razdoblja dinastije Čin, ali ne celinu, niti najbolji deo tog duha. Jer u ovoj glavi, kao što je malo pre primerima pokazano, »Jang Čua«, izgleda, uglavnom zanima potraga za uživanjem prilično proste vrste. Naravno, po neotaoizmu, traganje za takvim uživanjem ne treba obavezno prezirati. Ipak, ako to postane naš jedini cilj, bez imalo razumevanja onog što »prevazilazi oblike i odlike«, da upotrebimo neotaoistički izraz, teško se može nazvati *feng liu* u najboljem smislu tog pojma.

U knjizi *Shih-shuo* imamo jednu priču o Liju Lingu (Liu Ling) (c. 221 — c. 300), jednom od Sedam dostojnika iz Bambusovog gaja (sedam »slavnih učenjaka« koji su se u izvesnom bambusovom gaju često okupljali na gozbene razgovore). Ta priča nam kazuje da je Liju izazivao zamerke svojom navikom da u sobi sedi nag. On je odvratio svojim kritičarima: »Ja ceo svemir uzimam za svoju kuću, a svoju sobu za odeću. Zašto, onda, ovde ulazite u moje čakšire?« (gl. 23). Tako je Liju Ling, mada je žudeo za uživanjem, imao osećaj za ono što leži izvan sveta, tj. za

svemir. Taj osećaj je od suštinske važnosti za svojstvo *feng liu*.

Oni koji taj osećaj imaju i kultivišu svoj duh taoizmom, moraju posedovati tananiju osetljivost za uživanje i prefinjenije potrebe od čisto čulnih. *Shih-shuo* beleže mnoge nekonvencionalne postupke »slavnih učenjaka« tog vremena. Oni su delali u skladu sa čistim porivom, ali ne misleći na čulno uživanje. Tako jedna od priča u *Shih-shuo* veli: »Vang Huj-či (Wang Hüi-chih) /umro c. 388/, sin najvećeg kineskog kaligrafa Vang Hsi-čija /Wang Hsi-chih/ živeo je u Šan-jinu /blizu današnjeg Hangčoa/. Jedne noći probudi ga jaka mećava. Otvorivši prozor, on svud oko sebe ugleda bleštavu belinu . . . Odjednom on pomisli na svoga prijatelja Taj K'ueja /Tai K'uei/. Smesta uze čamac i ode da vidi Taja. Bila mu je potrebna čitava noć dok je stigao do Tajove kuće, ali upravo kad se spremao da zakuca na vrata, on stade i vrati se kući. Kad su ga upitali za razlog ovog postupka, on odgovori: 'Došao sam voden porivom svog užitka, a sad je minuo, te se vraćam. Zašto bih video Taja?'« (gl. 23).

Shih-shuo beleži i drugu jednu priču koja pripoveda kako je Čung Huj (Chung Hui) (225—264; državnik, general i pisac) žalio što još nije imao priliku da upozna Či K'anga (Chi K'ang) (filosof i pisac; 223—262). Zato jednog dana, sa još nekolicinom uglednika, ode da ga poseti. Či K'angova strast bejaše kovanje metala, a kad je Čung Huj prispeo, zatekao je Či K'anga u njegovoj kovačnici ispod golemog drveta. Hsijang Hsiju (pisac *Komentara knjige Chuang-tzu*, opisanog u prethodnom poglavlju) pomagao je Či K'angu raspaljujući vatru mehovima, a sam Či K'ang je nastavio da kuje kao da nikog nema. Neko vreme domaćin i gosti ne izmeniše ni reč. Ali kad Čung Huj krenu, Či K'ang ga upita: »Šta si to čuo kad te je navelo da dođeš, a šta si to video kad te navodi da odeš?« Čuang Huj na to odgovori: »Čuo sam šta sam čuo, te dođoh, a video sam šta sam video, te odlazim« (gl. 24).

Ljudi iz vremena dinastije Čin veoma su cenili fizičku i duhovnu lepotu velikih ličnosti. Či K'ang je bio

slavan po lepoti svoje ličnosti koju su neki poredili sa planinom od žada, a drugi sa borom (*Shih-shuo*, gl. 14). Možda su to bile stvari koje je Čung čuo i video.

Druga priča u knjizi *Shih-shuo* veli nam: »Putujući čamcem, Vang Huj-či /Wang Hui-chih/ srete Huan Jia /Huan Yi/, koji je putovao obalom. Vang Huj-či je čuo za Huan Jiovu slavu svirača na flauti, ali ga nije poznavao. Kad mu neko reče da je čovek što putuje obalom Huan Ji, on mu posla vesnika s molbom da zasniva u flautu. Huan Ji beše, takođe, čuo za slavu Vang Huj-čija te siđe iz svojih kočija, sede na stolicu i tri puta svirnu u flautu. Nakon toga, pope se u kočije i odveze dalje. Dva čoveka nisu izmenila ni reč« (gl. 23).

Nisu to učinili, jer su želeli da uživaju samo u čistoj lepoti muzike. Vang Huj-či je zamolio Huan Jia da mu svira na flauti, jer je znao da ovaj dobro svira, a Huan Ji mu je svirao, jer je znao da je Vang kadar da ceni njegovo sviranje. Kad je to obavljeno, o čemu su drugom imali da razgovaraju?

Shih-shuo sadrže drugu priču koja veli da je Či-tun (Chih-tun) (slavni budistički kaluđer, 314—366) voleo ždralove. Jednom mu neki prijatelj dade dva ždralića. Kad su odrasli, Či-tun bejaše prinuđen da im potkreše krila kako ne bi odleteli. Kad je to učinjeno, ždralovi su izgledali sruženo, a i Či-tun je bio potišten, te reče: »Pošto imaju krila kojima mogu da dosegnu nebo, kako mogu biti zadovoljni što su čovekovi miljenici?« Kad im je perje opet izraslo, pustio je, stoga, ždralove da odlete (gl. 2).

Druga priča nam pripoveda o Džuan Čiju (Juan Chi) (filosof i pesnik, 210—263) i njegovom sinovcu Džuan Hsijenu (Juan Hsien) dvojici od Sedam dostojnika iz Bambusovog gaja. Svi članovi porodice Džuan behu velike pijanice, a kad bi se sastali, nisu se baktali čašama, već su jednostavno sedeli oko velikog čupa s vinom i pili iz njega. Ponekad bi došle i svinje, želeći da piju, i onda su Džuanovi pili zajedno sa svinjama (gl. 23).

Či-tunovo saučešće prema ždralovima i nediskriminatorska velikodušnost Džuanovih prema svinjama pokazuju da su imali osećaj jednakosti i nerazlikovanja sebe od

ostalih stvorova u prirodi. Ovaj osećaj od suštinske je važnosti da bi čovek posedovao svojstvo *feng liu* i bio umetnik. Jer pravi umetnik mora biti kadar da vlastito osećanje prenese u predmet koji prikazuje, a onda svojim sredstvom izrazi. Sam Či-tun ne bi voleo da bude čovekovo domaće miljenče, te je preneo to osećanje na ždralove. Mada se ne zna da je bio umetnik, on je, u ovom smislu, odista bio pravi umetnik.

Emocionalni čimilac

Kao što smo videli u desetom poglavlju, mudrac, po Čuang Ceu, nema osećanja. On dobro shvata prirodu stvari, te na njega ne utiču njihove promene i preobražaji. On »raspršuje osećanja razumom«. *Shih-shuo* beleže mnoge ljude koji nisu imali osećanja. Najpoznatiji je slučaj Hsije Ana (Hsieh-An) (320—385). Dok je bio prvi ministar na dvoru vladara Čin, severna država Čin počela je veliku ofanzivu protiv Čina. Njenu vojsku predvodio je lično car Čina, a vojska je bila tolika da se Car hvalio kako bi njegovi vojnici, bacivši bičeve u reku Jangce, mogli zaustaviti njen tok. Narod Čina se veoma uznemirio, međutim, Hsije An je spokojno i mirno odredio jednog od svojih sinovaca, Hsije Hsina (Hsieh Hsün), da predvodi vojsku protiv najezde neprijatelja. U bici čuvenoj u istoriji kao Bitka na reci Fej, godine 383, Hsije Hsin je izvojevao odlučujuću pobedu, a vojska Čina je odbijena. Kad je vest o konačnoj pobedi stigla do Hsije Ana, ovaj je igrao šah s jednim prijateljem. Otvorio je pismo, pročitao ga, odložio i nastavio da igra. Kad ga je prijatelj upitao kakve su vesti sa bojišta, Hsije An, spokojno kao uvek, odgovori: »Naši momci su konačno porazili neprijatelja« (gl. 6).

San Kuo Chih ili *Istorija tri kraljevstva* beleži, međutim, jednu raspravu o osećanjima između Ho Jena (Ho Yen) (umro 249) i Vang Pija (najvećeg komentatora knjige *Lao tzu*, 226—249). Sledeći originalnu teoriju Čuang Cea, Ho Jen je zastupao mišljenje da »mudrac ne zna ni za zadovoljstvo, ni za gnev, ni za tugu, ni za radost«. U tome

ga podržavaše Čung Huj (čovjek koji je u navedenoj priči otišao da poseti Či K'anga). Vang Pi je, međutim, imao drugo mišljenje. Po njemu, »duh je ono po čemu je mudrac viši od običnih ljudi. No ono što je mudracu zajedničko sa običnim ljudima jesu osećanja. Mudrac ima viši duh i zato je kadar da bude u skladu sa svemirom i da opšti sa *wu*-om /tj. *Tao*-m/. Međutim, mudrac ima obična osećanja, te stoga ne može reagovati na stvari bez radosti ili tuge. On reaguje na stvari, ali ga one ne hvataju u zamku. Pogrešno je reći da mudrac, pošto nije u klopki, nema osećanja« (*Komentar*, gl. 28).

Teorija Vang Pija može se sažeti tvrdnjom da »mudrac ima osećanja, ali nije uhvaćen u klopku«. Vang Pi ne razjašnjava šta ova tvrdnja tačno znači. Njene implikacije su mnogo kasnije razvili neokonfucijanci i mi ćemo imati prilike da ih analiziramo u XXIV poglavlju. Sad treba samo da istaknemo kako je, mada su mnogi neotaoisti bili veoma racionalni, bilo i mnogo veoma sentimentalnih.

Kao što je ranije rečeno, neotaoisti su naglašavali tananu osetljivost. Nije iznenađujuće što su, posедуjući tu osetljivost spoјenu sa pomenutom teorijom samoizražavanja, mnogi od njih davali oduška svojim osećanjima svuda i kad god bi se ta osećanja pojavila.

Jedan primer je priča iz *Shih-shuo* o Vang Džungu (Wang Jung, 234—305), jednom od Sedam dostojnika iz Bambusovog gaja. Kad je Vang izgubio dete, njegov prijatelj Šan Čijen (Shan Chien) ode da mu izjavi saučestće. Vang nije mogao da suzdrži plač, na šta mu Šan reče: »To je bilo samo odojče, zašto se onda ovako ponašaš?« Vang Džung odgovori: »Mudrac zaboravlja osećanja, a niski ljudi /koji su neosetljivi/ ne dosežu do osećanja. Ljudi kao što smo mi imaju najviše osećanja.« Šan Čijen se složio sa ovim, pa je i sam plakao (gl. 17).

Ova Vang Džungova izreka veoma dobro objašnjava zašto su mnogi neotaoisti bili sentimentalisti. Međutim, u većini slučajeva oni nisu bili sentimentalni zbog nekog ličnog gubitka ili dobitka, već zbog nekog opšteg aspekta života ili svemira. *Shih-shuo* vele da je Vej Čije (Wei Chieh) (poznat kao najlepší čovek svoga vremena, 286—312) bio

veoma potišten kad je upravo trebalo da pređe reku Jangce, te reče: »Kad vidim ovu ogromnu /reku/, ne mogu a da ne osetim kako se u mome duhu skupljaju svakovrsna osećanja. Pošto nije bezosećajan, kako da ih čovek izdrži?« (gl. 2).

Shih-shuo takođe vele da je Huan Ji, pomenuti svirač na flauti, kad god bi čuo ljude kako pevaju, uzviknuo: »Šta mogu da učinim?« Hsije An je čuo za ovo i primetio: »Zaista se može reći da Huan Ji ima duboka čuvstva« (gl. 23).

Zbog ove tanane osetljivosti, na te ljude *feng liu* duha često su ostavljale utisak stvari koje obično ne bi ostavljale utisak na druge. Oni su imali osećanja u pogledu života i svemira kao celine, a takođe u odnosu na vlastitu osetljivost i čuvstva. *Shih-shuo* nam kažu kako je Vang Č'in, popevši se na planinu Mao (u sadašnjoj pokrajini Šantung), plakao i rekao: »Vang Po-ju iz Lang-ja, /tj. on sam/ mora napokon umreti zbog svojih osećanja« (gl. 23).

Seksualni činilac

Na Zapadu romantizam često sadrži element seksa. Kineski izraz *feng liu* takođe ima tu implikaciju, naročito u potonjem načinu upotrebe. Međutim, stav neotaoista iz vremena dinastije Čin prema seksu je, izgleda, pre čisto estetički no čulan. Kao primer *Shih-shuo* nam vele da je Džuan Čijev sused imao lepu ženu. Sused je bio vinarski trgovac i Džuan Či je odlazio u njegovu kuću da pije sa trgovčevom ženom. Kad bi se napio, Džuan je obično spavao kraj nje. Muž je isprva bio prirodno sumnjičav, ali je, obrativši na to budnu pažnju, utvrdio da Džuan ne čini ništa više sem što spava (gl. 23).

Shih-shuo na drugom mestu kazuju da su Šan T'ao (Shan T'ao) (državnik i general, 205—283), Či K'ang i Džuan Či bili veliki prijatelji. Šan T'aova žena Han zapazila je prisno prijateljstvo ove trojice, pa je upitala svog muža za to. Šan T'ao reče: »Sada su to jedini ljudi koji mi mogu biti prijatelji«. Tada je u Kini vladao običaj po

kome nije bilo dozvoljeno predstavljanje jedne dame prijateljima njenog muža. Zato je Han rekla mužu da bi želela da krišom virne na njegova dva prijatelja kad dođu sledeći put. Tako je, prilikom sledeće posete, zamolila muža da ih zadrži da prenoće. Pripremila im je gozbu, a tokom noći je kroz rupu u zidu virila da osmotri goste. Toliko se zanela gledajući ih, da je tu preostajala celu noć. Ujutro muž uđe u njenu sobu i upita je: »Šta misliš o njima?« Ona odgovori: »Po obdarenosti nisi im ravan, ali s obzirom na svoje znanje, možeš prijateljevati sa njima«. Šan T'ao na to reče: »I oni smatraju da je moje znanje veće« (gl. 19).

Tako su, izgleda, i Džuan Či i gospa Han uživali u lepoti suprotnog pola bez ikakvih čulnih poriva. Ili bi se moglo reći da su uživali u lepoti zaboravljajući element seksa.

To su odlike *feng liu* duha neotaoista iz vremena dinastije Čin. Po njima, *feng liu* proističe iz *tzu-jan-a* (spontanosti, prirodnosti), a *tzu-jan* je suprotnost *ming chiao* (morala i institucija), koji čine klasičnu tradiciju konfucijanstva. Međutim, čak i u tom razdoblju kad je konfucijanstvo bilo u zasenku, jedan slavni učenjak i pisac po imenu Jie Kuang (umro 304) rekao je: »U *ming-chiao* takođe, u suštini ima mesta za sreću« (*Shih-shuo*, gl. 1). Kao što ćemo videti u dvadeset četvrtom poglavlju, neokonfucijanstvo je predstavljalo pokušaj nalaženja takve sreće u *ming-chiao*.

UTEMELJENJE KINESKOG BUDIZMA

Uvođenje budizma u Kinu bilo je jedan od najvećih događaja u kineskoj istoriji, a budizam je od svoje pojave bio značajan činilac u kineskoj civilizaciji, naročito utičući na religiju, filozofiju, likovnu umetnost i književnost.

Uvođenje i razvoj budizma u Kini

Tačan datum uvođenja budizma sporan je problem koji istoričari još nisu rešili, ali je do ovog, verovatno, došlo u prvoj polovini prvog veka naše ere. Po predanju, uveden je za vlade cara Minga (58—75), ali sad postoje dokazi da se u Kini još pre tog vremena čulo za budizam. Njegovo kasnije širenje bilo je dug i postepen proces. Iz kineskih književnih izvora znamo da je u prvom i drugom veku budizam smatran religijom okultnih veština, koja se mnogo ne razlikuje od okultizma *Yin-Yang* škole ili kasnije taoističke religije.

U drugom veku se u izvesnim krugovima čak razvila teorija da Buda nije bio ništa više do učenik Lao Cea. Ova teorija našla je svoje nadahnuće u jednoj tvrdnji u životopisu Lao Cea iz *Istorijskih zapisa*, ili *Shih Chi* (gl. 63), gde se veli da je potkraj života Lao Ce iščezao, a da niko nije znao kuda je otišao. Razrađujući ovu tvrdnju, vatreni taoisti su ispreli priču kako je Lao Ce, krenuvši na Zapad, konačno dospao u Indiju, gde je poučavao Buda i druge Indijce i imao ukupno dvadeset devet učenika.

Implikacija je bila da je učenje iz budističkih *Sutri* (svetih tekstova) jednostavno strana varijanta učenja sadržanog u delima *Tao Te Ching*, to jest *Lao-tzu*.

Tokom trećeg i četvrtog veka prevođen je sve veći broj budističkih tekstova metafizičkije prirode, tako da je budizam bolje shvaćen. U to vreme se smatralo da je budizam sličniji filozofskom taoizmu, naročito filozofiji Čuang Cea, no taoizmu kao religiji. Često su budistički spisi tumačeni idejama uzetim iz filozofskog taoizma. Ta metoda se nazivala metodom *ko yi*, to jest tumačenje analogijom.

Takva metoda je, prirodno, vodila netačnosti i iskrivljavanju. Zato je u petom veku, kada je poplava prevoda brzo rasla, korišćenje analogije konačno napušteno. Ipak, ostaje činjenica da su veliki budistički pisci petog stoleća, uključujući čak i indijskog učitelja Kumaradživu, nastavili da upotrebljavaju taoističku terminologiju, kao što su *Yu* (Biće, postojeće), *Wu* (Nebiće, nepostojeće), *yu-wei* (delanje) i *wu-wei* (nedelanje), za izražavanje budističkih ideja. Međutim, razlika između ove prakse i metode analogije sastoji se u tome što u ovoj drugoj vidimo jedino površnu sličnost reči, dok u prvoj vidimo unutarne veze ideja koje ove izražavaju. Stoga, sudeći po prirodi dela ovih pisaca, ova praksa, kao što ćemo videti kasnije, nije označavala nikakvo pogrešno shvatanje ili iskrivljavanje budizma, već pre sintezu indijskog budizma i taoizma, koja je vodila utemeljenju kineskog oblika budizma.

Ovde treba ukazati da pojmovi »kineski budizam« i »budizam u Kini« nisu obavezno sinonimi. Tako su postojale izvesne škole budizma koje su se ograničavale na religijsku i filozofsku tradiciju Indije, a nisu uspostavljale vezu sa tradicijama Kine. Jedan primer je škola poznata među Kinezima kao *Hsiang tsung*, ili *Wei-shih tsung* (Škola subjektivnog idealizma), koju je uveo poznati kineski hodočasnik u Indiju Hsijan-cang (Hsüan-tsang) (596—664). Takve škole se mogu nazvati »budizmom u Kini«. Njihov uticaj bio je sveden na uske skupine ljudi i ograničena razdoblja. One nisu dosegle misao svakog intelektualca, niti su to mogle, i zato su imale malu, ili nikakvu, ulogu u razvoju onog što se može nazvati kineskim duhom.

S druge strane, »kineski budizam« je oblik budizma koji je uspostavio vezu s kineskom mišlju, te se tako razvijao u vezi sa kineskom filozofskom tradicijom. Na potonjim stranicama ćemo videti da budistička škola Srednjeg puta ima izvesnih sličnosti sa filozofskim taoizmom. Ovo uzajamno dejstvo je kasnije dalo Č'an, ili školu Zen, koja je, iako budistička, istovremeno kineska. Mada je to budistička škola, njen uticaj na kinesku filozofiju, književnost i likovnu umetnost bio je dalekosežan.

Opšti koncepti budizma

Nakon uvođenja budizma u Kinu, učinjeni su ogromni naponi na prevodenju budističkih tekstova na kineski. Prevedeni su tekstovi obe grane budizma, *Hinayana* (Mala kola) i *Mahayana* (Velika kola), ali su samo ovi drugi zadobili trajno mesto u kineskom budizmu.

Ukupno uzev, mahajanski budizam najviše je uticao na Kineze svojim konceptom Sveopšteg duha i onim što se može nazvati njegovom negativnom metafizičkom metodom. Pre no što pristupimo njihovom razmatranju, moramo najpre dati pregled nekih opštih koncepata budizma.

Mada postoje mnoge škole budizma od kojih svaka nudi nešto drugo, sve se slažu u svome verovanju u teoriju *Karme* (što se na kineski prevodi sa *Yeh*). *Karma*, ili *Yeh*, obično se prevodi kao delo ili akcija, ali je njeno stvarno značenje mnogo šire, jer ono što obuhvata nije ograničeno samo na očiglednu akciju, već uključuje i ono što pojedino razumno biće govori i misli. Po budizmu, sve pojave u svemiru, ili tačnije u svemiru pojedinog razumnog bića manifestacije su njegovog duha. Kad god dela, govori ili čak misli, njegov duh nešto čini, a to nešto mora proizvesti svoje rezultate, makar u dalekoj budućnosti. Ovaj rezultat jeste vraćanje *Karme*. *Karma* je uzrok, a njeno vraćanje posledica. Biće pojedinca sastoji se od lanca uzroka i posledica.

Sadašnji život razumnog bića samo je jedan aspekt u celom ovom procesu. Smrt nije kraj njegovog posto-

janja, već samo drugi aspekt tog procesa. Ono što je pojedinac u ovom životu, rezultat je onog što je činio u prošlosti, a ono što čini u sadašnjosti, određuje šta će biti u budućnosti. Otud će ono što sad čini doneti plodove u budućem životu, a ono što će tada činiti daće opet plodove u drugom budućem životu, i tako *ad infinitum*. Ovaj lanac uzročnosti je ono što se zove *Samsara*, ili Točak rađanja i smrti. To je glavni izvor patnje pojedinih razumnih bića.

Po budizmu, sve ove patnje nastaju iz pojedinčevog suštinskog Nepoznavanja prirode stvari. Sve stvari u svemiru manifestacije su duha, te su iluzorne i prolazne, a ipak pojedinac u svom neznanju žudi za njima i grčevito ih se drži. To suštinsko Neznanje zove se *Avidya*, što se na kineski prevodi kao *Wu-ming*, ili neprosvetljenost. Iz Neznanja proizlazi žudnja za životom i grčevito držanje za život, zbog kojeg je pojedinac vezan za večni Točak rađanja i smrti s kojeg nikad ne može pobeći.

Jedina nada u bekstvo počiva u zamenjivanju Neznanja Prosvetljenošću, što se na sanskritu zove *Bodhi*. Sva učenja i praksa različitih budističkih škola pokušaji su da se nešto doprinese Prosvetljenosti. U toku mnogih ponovnih rođenja pojedinac može da iz njih nakupi *Karmu*, koja ne žudi za stvarima niti ih se grčevito drži, već izbegava žudnju i grčevito držanje. Rezultat je oslobođenje pojedinca koji poseduje tu *Karmu* sa Točka rađanja i smrti. A to oslobođenje zove se *Nirvana*.

Šta tačno znači stanje *Nirvane*? Može se reći da je to poistovećenje pojedinca sa Sveopštim duhom ili sa onim što se naziva budinskom prirodom; ili da je postizanje samosvesti pojedinca o prvobitnom poistovećenju sa Sveopštim duhom. Pojedinac *jeste* Sveopšti duh, ali to ranije nije shvatao ili nije toga bio svestan. Ovu teoriju izlagala je škola mahajanskog budizma, među Kinezima poznata kao *Hsing tsung*, ili Škola Sveopšteg duha. (Za ovu školu su isto *hsing*, ili priroda, i *hsin* ili duh.) Izlažući ovu teoriju, škola je uvela u kinesku misao ideju Sveopšteg duha.

Međutim, postojale su i druge škole mahajanskog budizma, kao što je ona među Kinezima poznata kao *K'ung tsung*, ili Škola praznine (takođe poznata kao Škola

Srednjeg puta), koja Nirvanu ne bi opisala na ovaj način. Njihova metoda pristupa jeste ono što nazivam negativnom metodom.

Teorija dvostruke istine

Ova Škola Srednjeg puta predlagala je ono što je nazivala teorijom dvostruke istine: istine u običnom smislu i istine u višem smislu. Sem toga, tvrdila je, ne samo što postoje ove dve vrste istine već su te vrste na različitim razinama. Tako ono što je na nižoj razini istina u višem smislu, postaje na višoj razini samo istina u običnom smislu. Jedan od kineskih velikih učitelja ove škole Či-cang (Chi-tsang) (549—623), opisujući ovu teoriju, tvrdi da uključuje tri sledeće razine dvostruke istine:

(1) Prost svet sve stvari uzima kao da su zaista *yu* (kao da imaju biće, da su postojeće), a ništa ne zna o *wu* (neposedovanju bića, nepostojećem). Zato su im bude kazale da su zapravo sve stvari *wu* i prazne. Reći na toj razini da su sve stvari *yu*, zdravorazumska je istina, a reći da su sve stvari *wu*, jeste istina višeg smisla.

(2) Jednostrano je reći da su sve stvari *yu*, ali je takođe jednostrano reći da su sve stvari *wu*. Obe ove tvrdnje su jednostrane, jer daju ljudima pogrešan utisak da *wu*, ili nepostojanje, proističe samo iz odsustva, ili uklanjanja, *yu*-a ili postojanja. Međutim, u stvarnosti, ono što je *yu* istovremeno je i ono što je *wu*. Na primer, nema potrebe da se uništi sto što stoji pred nama da bi se pokazalo kako prestaje da postoji. U stvari, on sve vreme prestaje da postoji. Ovome je razlog činjenica da je, kad čovek počne da uništava sto, sto koji čovek namerava tako da uništi, već prestao da postoji. Sto u sadašnjem trenutku više nije sto iz prethodnog trenutka. On samo *izgleda* kao sto iz prethodnog trenutka. Stoga reći na drugoj razini dvostruke istine da su sve stvari *yu* i reći da su sve stvari *wu*, predstavlja podjednako zdravorazumsku istinu. Ono što treba reći jeste da se »jednostrani srednji put« sастоji u poimanju da stvari nisu ni *yu* ni *wu*. To je istina višeg smisla.

(3) No reći da se srednja istina sастоji u onom što nije jednostrano (tj. nije ni *yu* ni *wu*), znači praviti razlike.

A sva razlikovanja su, po sebi, jednostrana. Stoga reći na trećoj razini da stvari nisu ni *yu* ni *wu* i da je u tome nejednostrani srednji put, jeste puka zdravorazumska istina. Viša istina se sastoji u tome da se kaže da stvari nisu ni *yu* ni *wu*, niti *ne-yu*, *ne-wu*, a da srednji put nije ni jednostran ni nejednostran (*Erh-ti Chang*, ili *Poglavlje o dvostru-koj istini*, od. 1).

U ovom stavu zadržao sam kineske reči *yu* i *wu*, jer su u njihovoj upotrebi kineski mislioci tog vremena videli, ili osećali, sličnost između središnjeg problema koji razmatra budizam i onog koji razmatra taoizam u kome iste reči imaju vidno mesto. Mađa dublja analiza pokazuje da je sličnost u izvesnim pogledima površinska, ipak kad taoisti govore da *wu* prevazilazi oblike i odlike, a budisti da je *wu* »ne-ne«, stvarna sličnost postoji.

Još jedna stvarna sličnost budista ove škole i taoista je u njihovoj metodi pristupa i konačnim rezultatima postignutim tom metodom. Metoda se sastoji u korišćenju različitih razina razlaganja. Ono što se kaže na jednoj razini treba odmah poreći izrekom na višoj razini. Kao što smo videli u desetom poglavlju, to je metoda korišćena i u »Jednakosti stvari«, ili *Ch'i Wu Lun*, u delu *Chuang-tzu*, a to je ova upravo razmotrena metoda.

Kad je sve porečeno, uključujući i poricanje poricanja svega, dospeva se u istu situaciju kakva se nalazi u filozofiji Čuang Cea, kada je sve zaboravljeno, uključujući činjenicu da je čovek sve zaboravio. Čuang Ce to stanje opisuje kao »sedenje u zaboravu«, a budisti kao *Nirvanu*. Ovoj školi budizma se ne može postaviti pitanje šta je tačno stanje *Nirvane*, jer, po njoj, kad čovek dosegne treću razinu istine ne može ništa da tvrdi.

Filosofija Seng-čaoa

Jedan od velikih učitelja iste ove škole u Kini petog stoleća bio je Kumaradživa, koji je bio Indijac, ali se rodio u jednoj državi na području današnjeg Kineskog Turkestana. God. 401. došao je u Č'ang-an (današnji Sijan u

pokrajini Šensi) i živeo je onde do svoje smrti, 413. godine. Tokom tih trinaest godina on je preveo na kineski mnoge budističke tekstove i poučavao je brojne učenike, od kojih su neki postali veoma slavni i uticajni. U ovom poglavlju pomenuću dvojicu od njih, Seng-čaoa (Seng-chao) i Tao-šenga (Tao-sheng).

Seng-čao (384—414) poreklom je iz okoline već pomenutog grada Č'ang-ana. Najpre je izučavao dela Lao Cea i Čuang Cea, ali je kasnije postao Kumaradživin učenik. Napisao je nekoliko ogleada koji su sabrani u knjigu *Chao Lun*, ili *Seng-čaoovi ogleadi*. U jednom od njih, čiji je naslov »Nema stvarne nestvarnosti«, kaže se: »Sve stvari sadrže u sebi ono što čini da nisu *yu*, /imaju biće, postojeće/, a, takođe, ono što čini da nisu *wu*, /nemaju biće, nepostojeće/. Zbog prvog, one jesu *yu*, a ipak nisu *yu*. Zbog drugog, one jesu *wu*, a ipak nisu *wu*... Zašto je tako? Pretpostavite da je *yu* zaista *yu*, onda bi bilo *yu* za sva vremena i ne bi dugovalo svoje *yu* sticaju uzroka. /Prema budizmu, postojanje ma čega posledica je sticaja izvesnog broja uzroka./ Pretpostavite da je *wu* zaista *wu*, onda bi bilo *wu* za sva vremena i ne bi dugovalo svoje *wu* poništenju uzroka. Ako *yu* duguje svoje *yu* uzročnosti, onda *yu* nije stvarno *yu*... Ali ako su sve stvari *wu*, onda ništa neće nastati... Ako nešto nastane, ne može u potpunosti biti ništa... Ako želimo da tvrdimo da su sve stvari *yu*, ipak to *yu* nema stvarno postojanje. Ako želimo da tvrdimo da su *wu*, one ipak imaju svoje oblike i odlike. Posedovanje oblika i odlika nije isto što i *wu*, a stvarno ne biti *yu* nije isto što i *yu*. Pošto je tako, jasno je načelo 'nepostojanja stvarne nestvarnosti'« (*Chao Lun*, gl. 2).

U drugom ogledu pod naslovom »O nepromenljivosti stvari«, Seng-čao veli: »Predstava o promenljivosti kod većine ljudi sastoji se u tome što misle da se stvari iz prošlosti ne prenose u sadašnjost. Oni stoga kažu da postoji promenljivost, a da nema nepromenljivosti. I moja predstava o nepromenljivosti je da se stvari iz prošlosti ne prenose u sadašnjicu. Zato ja, naprotiv, velim da postoji nepromenljivost a da promenljivosti nema. Da postoji nepromenljivost i da promenljivosti nema, jer se stvari iz proš-

losti ne prenose u sadašnjicu. Da postoji nepromenljivost i da promenljivosti nema, jer stvari iz prošlosti ne iščekavaju sa prošlošću /tj. mada danas ne postoje, one su u prošlosti postojale/ . . . Ako za prošlim stvarima tragamo u prošlosti, one u prošlosti nisu bile *wu*. Ako tragamo za tim prošlim stvarima u sadašnjosti, one u sadašnjosti nisu *yu* . . . To će reći, prošle stvari su u prošlosti i nisu stvari koje su iščilele iz sadašnjosti. Slično ovome, sadašnje stvari su u sadašnjosti a nisu nešto preneseno iz prošlosti . . . Posledica nije uzrok, ali zbog uzroka postoji posledica. Činjenica da posledica nije uzrok pokazuje da se uzrok ne prenosi u sadašnjost. A činjenica da pošto postoji uzrok postoji posledica, pokazuje da uzroci ne iščekavaju u prošlosti. Uzrok se ne prenosi niti je iščezao. Tako je teorija nepromenljivosti jasna (« *Chao Lun*, gl. 1).

Time se misli da se stvari u svakom trenutku neprestano menjaju. Sve što u ma kom datom trenutku postoji, zapravo je nova stvar iz tog trenutka i nije istovetno sa stvari koja je postojala u prošlosti. U istom ogledu Seng-čao veli: »Bio jednom čovek po imenu/ Fan-či /Fan-chih/, koji se, postavši kaluđer u mladosti, vratio kući kad mu je kosa osedela. Ugledavši ga, susedi su uzviknuli od iznenađenja što vide čoveka iz prošlosti koji je još živ. Fan-či reče: 'Ja izgledam kao čovek iz prošlosti, ali nisam on'«. U svakom trenutku postojao je jedan Fan-či, Fan-či ovog trenutka nije Fan-či koji je došao iz prošlosti, a Fan-či iz prošlosti nije bio sadašnji Fan-či koji se povukao u prošlost. Sudeći na temelju činjenice da se sve u svakom trenutku menja, kažemo da postoji promena a da trajnosti nema. A sudeći na temelju činjenice da sve u svakom trenutku ostaje u tome trenutku, kažemo da postoji trajnost a da promene nema.

Ovo je Seng-čaoova teorija dokazivanja dvostruke istine na drugoj razini. Reći na toj razini da su stvari *yu* i trajne, i reći da su stvari *wu* i promenljive, zdravorazumske su istine. Reći da stvari nisu ni *yu* ni *wu*, ni trajne ni promenljive, istina je u višem smislu.

Seng-čao takođe daje argumente za dokazivanje dvostruke istine na trećoj ili najvišoj razini. To čini u ogledu

pod naslovom »O *Prajni*, /tj. o Budinoj mudrosti/ koja nije znanje«. Seng-čao opisuje *Prajnu* kao Mudračko znanje, ali veli da to nije pravo znanje. Jer spoznaja jedne stvari sastoji se u odabiranju jednog svojstva te stvari i uzimanju tog svojstva za predmet spoznaje. Međutim, Mudračka spoznaja se sastoji u spoznaji onog što se zove *Wu* (Nebiće), a to *Wu* »prevazilazi oblike i odlike« i nema svojstava, te nikad ne može biti predmet spoznaje. Spoznati *Wu* znači biti s njime sjedinjen. Ovo stanje poistovećenosti sa *Wu*-om zove se *Nirvana*. *Nirvana* i *Prajna* dva su vida jednog istog stanja stvari. Kao što *Nirvana* nije nešto što valja spoznati, tako je *Prajna* spoznaja koja nije spoznaja (*Chao Lun*, gl. 3). Zato se na trećoj razini istine ništa ne može reći i čovek mora da čuti.

Tao-šengova filosofija

Seng-čao je umro kad je imao samo trideset godina, te je njegov uticaj bio manji no što bi inače mogao biti. Tao-šeng (umro 434), Seng-čaoov saučenik kod Kuma-radžive, rođen je u P'eng-č'engu, u severnom delu današnje pokrajine Kjangsu. Postao je kaluđer širokog znanja, sjajnog uma i rečitosti, za koga se pričalo da kad govori čak i kamenje oko njega klima glavama u znak odobravanja. Tokom poznih godina života, poučavao je u Lušanu, u današnjoj pokrajini Kjangsi, koji je bio središte budističke učenosti tog vremena i mesto gde su predavali veliki kaluđeri kao što su Tao-an (Tao-an) (umro 385) i Huj-jian (Hui-yüan) (umro 416). Tao-šeng je izneo mnoge teorije, toliko nove i revolucionarne da su ga konzervativni kaluđeri jednom javno prognali iz Nankinga.

Među tim teorijama je doktrina da »dobro delo ne povlači odmazdu«. Njegov ogled o ovom predmetu je izgubljen. Međutim, u *Sabranim ogledima o budizmu*, ili *Hung Ming Chi*, delu koje je sastavio Seng-ju (Seng-yu), (umro 518), postoji Huj-jianov traktat pod naslovom »O objašnjenju odmazde«. Ovaj ogled, možda, prikazuje izvesne strane Tao-šengovog koncepta, mada u to ne možemo

biti sigurni. Njegova osnovna ideja jeste primena taoističkih ideja *wu-wei* i *wu-hsin* na metafiziku. Kao što smo videli, *wu-wei* doslovno znači nedelanje, međutim, to nedelanje ne znači odsustvo svakog delanja, već delanje do koga dolazi bez napora. Kad čovek postupa spontano, bez namernog razlikovanja, izbora ili napora, tada upražnjava nedelanje. *Wu-hsin* takođe, doslovno znači ne-duh. Kad čovek na gore opisani način upražnjava *wu-wei*, istovremeno upražnjava *wu-hsin*. Ako, umuje Huj-jian, čovek sledi načela *wu-wei* i *wu-hsin*, tada ne žudi za stvarima niti ih se grčevito drži, iako se može baviti raznim delatnostima. A pošto je posledica ili odmazda čovekove *Karme* plod njegovih žudnji i grčevitog držanja ili vezivanja, čovekova *Karma* pod tim uslovima neće povlačiti nikakvu odmazdu (knjiga 5). Ova Huj-jianova teorija, bez obzira da li jeste ili nije istovetna sa Tao-šengovom originalnom idejom, predstavlja zanimljivo proširenje na budističku metafiziku jedne taoističke teorije koja je prvobitno posedovala čisto društveno i etičko značenje. Kao takva, ona nepobitno predstavlja važan korak u razvoju kineskog budizma, koji će potom slediti škola Č'an.

Druga Tao-šengova teorija jeste da se budinstvo postiže Naglim prosvetljenjem. Njegov ogled o ovom predmetu takođe je izgubljen, ali je teorija sačuvana u Hsije Ling-jinovom (Hsieh Ling-yün) (umro 433) »Razmatranju suština«, ili *Pien Tsung Lun*. Ta teorija je razvijena kao protivnost jednoj drugoj, teoriji postepenog postizanja, po kojoj se budinstvo postiže samo postepenim pribiranjem znanja i prakse. Tao-šeng i Hsije Ling-jin nisu poricali važnost takvog znanja i prakse, ali su tvrdili da je njihovo pribiranje, ma koliko bilo veliko, samo neka vrsta pripremnog rada koji je po sebi nedovoljan da se ikad postigne budinstvo. Takvo postignuće je trenutačan čin, poput skoka preko dubokog ambisa. Čovek ili uspešno preskoči, u kom slučaju stiže na drugu stranu i tako, u magnovenju, postigne budinstvo u njegovoj celosti, ili ne uspe u skoku, u kome slučaju ostaje kao što je bio. Ne postoje međukoraci.

Razlog koji se iznosi za potkrepljivanje ove teorije glasi: postići budinstvo znači sjediniti se sa Nebićem (*Wu*) ili, kako bi se reklo, sa Sveopštim duhom. Pošto prevazilazi oblike i odlike, *Wu* nije »stvar« po sebi, te dakle nije nešto što se može deliti. Stoga se ne može danas postići sjedinjenje sa jednim njegovim delom, a sutra s drugim. Sjedinjenost znači sjedinjenost sa celinom. Bilo šta manje od ovoga više nije sjedinjenost.

Pien Tsung Lun beleži mnoge rasprave o ovom predmetu između Hsije Ling-jina i drugih. Jedan kaluder po imenu Seng-vej (Seng-wei) tvrdio je da učenik, ako se sjedini sa *Wu*-om, više o ovome neće govoriti, ali ako uči o *Wu*-u da bi se otarasio Bića (*Yu*), onda to učenje predstavlja proces postepenog prosvetljenja. Hsije Ling-jin je na to odgovorio da kad se učenik još nalazi u području Bića, sve što čini jeste učenje, ali nije Prosvetljenje. Samo Prosvetljenje je nešto s onu stranu Bića, mada se učenik mora prvo posvetiti učenju da bi postigao Prosvetljenje.

Seng-vej opet upita: Ako se učenik posveti učenju u nadi da će se time poistovetiti sa Nebićem, da li tako postiže neki napredak? Ako ne postiže, zašto nastavlja da uči? Ali ako postiže, zar to onda nije postepeno Prosvetljenje? Hsije Ling-jin je na ovo odgovorio da predanost učenju može imati povoljno postignuće u potiskivanju nečistih sačinilaca duha. Mada takvo potiskivanje izgleda kao zatiranje duha, ovaj, u stvari, još ima nečistih veza. Tek sa Naglim prosvetljenjem nestaju sve veze.

I opet upita Seng-vej: Ako se učenik posveti učenju i praksi, može li postići privremeno poistovećenje sa Nebićem? Ako može, to privremeno poistovećenje bolje je no nikakvo, a zar to nije postepeno Prosvetljenje? Hsije Ling-jin na to odgovori da je takvo privremeno poistovećenje lažno. Pravo poistovećenje je po svojoj prirodi večito. Mada privremeno poistovećenje može izgledati kao pravo, ono je to u istom smislu kao što potiskivanje nečistog sačinioaca duha izgleda kao njegovo zatiranje.

Sve ove argumente podržava Tao-šeng u pismu koje je takođe uključeno u »Razmatranje suština«. Ovo se može sad naći u *Novim zbirka ogleada o budizmu*, ili

Kuang Hung Ming Chi (knjiga 18), delu koje je sastavio Tao-hsijan (Tao-hsüan) (596—667).

Druga Tao-šengova teorija jeste da svako razumno biće poseduje budinsku prirodu ili Sveopšti duh. Njegov ogled o ovome predmetu takode je izgubljen, ali se ideje mogu naslutiti iz njegovih komentara nekoliko budističkih *Sutri*. Po ovima, svako razumno biće poseduje budinsku prirodu, samo što ne shvata da je ima. Ovo Neznanje (*Avidya*) ono je što ga vezuje za Točak rađanja i smrti. Zato je nužno da najpre shvati da prvobitno u sebi ima budinsku prirodu, a potom da, učenjem i praksom, »sagleda« vlastitu budinsku prirodu. To »sagledavanje« javlja se kao Naglo prosvetljenje, jer se budinska priroda ne može deliti; stoga je čovek sagledava kao celinu ili je uopšte ne sagledava. Takvo »sagledavanje« znači i sjedinjenje sa budinskom prirodom, jer ova nije nešto što se može sagledati spolja. To je smisao Tao-šengove tvrdnje: »Oslobađajući se iluzije, čovek se vraća Konačnom, a vraćajući se Konačnom, postiže Prvobitno«. * Stanje postizanja Prvobitnog jeste stanje *Nirvane*.

Ali *Nirvana* nije nešto izvan Točka rađanja i smrti i potpuno različito od njega, niti je stvarnost budinske prirode izvan sveta fenomena i potpuno različita od njega. Kad se postigne Naglo prosvetljenje, potonji namah postaje prvi. Tako Tao-šeng kaže: »Prosvetljenje mahajanskog budizma ne treba tražiti izvan Točka rađanja i smrti. Čoveka unutar ovoga prosvetljuju rađanje i smrt«. **

Budisti upotrebljavaju metaforu »dosezanja druge obale« da izraze ideju postizanja *Nirvane*. Tao-šeng kaže: »Što se dosezanja druge obale tiče, ako je čovek dosegne, ne doseže drugu obalu. I nedosezanje i ne-nedosezanje su zapravo dosezanje. Ova obala ovde znači rođenje i smrt, a druga obala *Nirvanu*« (*ibid.*, knjiga 9). Na drugom mestu veli: »Ako čovek vidi Budu, ne vidi ga. Kad čovek vidi da nema Bude, stvarno vidi Budu« (*ibid.*).

* Navedeno u *Sabranim komentarima Parinirvana Sutre* (ili *Nieh-pan-ching Chi-chieh*), knjiga 1.

** Navedeno u Seng-čaovom *Komentarju Vimalakirti Sutre* (ili *Wei-mou-ching Chu*), knjiga 7.

Ovo je možda značenje i druge Tao-šengove teorije da za Budu ne postoji »Čista zemlja« ili drugi svet. Budin svet je naprosto ovde u ovom sadašnjem svetu.

U ogledu pod naslovom »Riznica«, koji je tradicionalno pripisivan Seng-čao, ali predstavlja, izgleda, falsifikat, kaže se: »Pretpostavite da postoji čovek koji, našavši se u riznici punoj zlatnih stvari, vidi zlatne stvari, ali ne obraća pažnju na njihove oblike i odlike. Ili čak i ako obraća pažnju na njihove oblike i odlike, ipak shvata da su sve od zlata. Njega ne zbuñuje njihov različit izgled, te je stoga kadar da se oslobodi /površnih/ razlika među tim stvarima. On uvek vidi da je njihova osnovna tvar zlato i ne pati od iluzija. To je primer šta je mudrac« (gl. 3).

Ova izreka možda ne potiče od Seng-čaoa, ali su kasniji budisti stalno koristili tu metaforu. Stvarnost budinske prirode je sama svet fenomena, kao što su same stvari od zlata — zlato. Ne postoji nikakva stvarnost izvan sveta fenomena, kao što osim zlatnih stvari nema zlata. Neki ljudi, u svome Neznanju, vide samo svet fenomena, a ne stvarnost budinske prirode. Drugi, u svome Prosvetljenju, vide budinsku prirodu, ali je ta budinska priroda još uvek svet fenomena. Ono što te dve vrste ljudi vide isto je; međutim, ono što izvesna osoba vidi u svome Prosvetljenju, ima sasvim drugo značenje od onog što druga osoba vidi u svome Neznanju. To je smisao uobičajene izreke kineskih budista: »Kad je neuk, čovek je običan čovek; kad je prosvetljen, on je mudrac«.

Druga Tao-šengova teorija je da čak i *icchantika* (tj. biće koje se suprotstavlja budizmu) može postići budinstvo. To je logičan zaključak izveden iz tvrdnje da svako razumno biće poseduje budinsku prirodu. Međutim, on je bio direktno protivrečan *Parinirvana Sutri*, kako je bila poznata u to vreme, te je, sledstveno tome, Tao-šeng, zato što ga je izgovorio, neko vreme bio prognan iz prestonice, Nankinga. Međutim, mnogo godina potom, kad je preveden potpun tekst *Parinirvana Sutre*, pokazalo se da jedan od njenih odlomaka potvrđuje Tao-šengovu teoriju. Njegov biograf Huj-čijao (Hui-chiao) (umro 554) piše: »Pošto je njegovo tumačenje *icchantika* potvrđeno dokazom Svetih

tekstova, njegove teorije o Naglom prosvetljenju i o tome da dobro delo ne povlači odmazdu takode su počeli veoma da poštuju budisti tog vremena» (*Kao-seng Chüan*, ili *Životopisi istaknutih budističkih kaluđera*, knjiga 7).

Huj-čijao takode izveštava o jednoj drugoj Tao-šen-govoj izreci: »Simbol služi izražavanju neke ideje i treba ga odbaciti čim je ideja shvaćena. Reči služe da objasne misao i treba ih ućutkati kad su misli usvojene . . . Samo oni koji su kadri da uhvate ribu, a odbace mrežu, kvalifikovani su da traže istinu« (*ibid.*). Ova govornička figura odnosi se na jednu izreku u delu *Chuang-tzu* koja glasi: »Mreža služi za hvatanje ribe. Uzmimo ribu, a zaboravimo mrežu. Zamka služi za hvatanje zečeva. Uzmimo zeca, a zaboravimo zamku« (gl. 26). Kineska filozofska tradicija upotrebljava izraz koji se zove »mreža reči«. Po toj tradiciji, najbolji je onaj iskaz koji ne »pada u mrežu reči«.

Videli smo da po Či-cangovoj teoriji tri razine dvostruke istine, čovek, kad dosegne treću razinu, naprosto nema šta da kaže. Na toj razini nema opasnosti da se padne u mrežu reči. Kad Tao-šeng govori o budinskoj prirodi, on skoro pada u tu mrežu, jer govoreći o budinskoj prirodi kao o Duhu, daje ljudima utisak da joj se mogu postaviti granice definicije. U tom pogledu on je pod uticajem *Parinirvana Sutre*, koja naglašava budinsku prirodu, i time se on približava *Hsing Tsung*, ili Školi sveopšteg duha.

Tako je, kao što ćemo videti u sledećem poglavlju, u vreme Tao-šenga bila pripremljena teorijska osnova za č'anizam. Međutim, bili su potrebni sami č'an učitelji da teorije opisane u ovom poglavlju izrazito obelodane.

U ovome što je ovde rečeno nalazimo i zametak neokonfucijanstva, koje će se javiti nekoliko vekova kasnije. Teorija Tao-šenga da svaki čovek može postati Buda podseća nas na Mencijevu teoriju da svaki čovek može postati Jao ili Šun (dva mudraca — kralja iz predanja) (*Mencijeva dela*, VIb, 2). Mencije je takode postavio da potpuno razvijajući svoj duh možemo na kraju spoznati svoju prirodu, a da ćemo potpuno razvijajući svoju prirodu moći da spoznamo Nebo (*Mencijeva dela*, VIIa, 1). Međutim,

i ono što je nazivao duhom i prirodom psihološki su, a ne metafizički. Dajući im metafizičko tumačenje u duhu koji nagoveštava Tao-šengova teorija, dolazimo do neokonfucijanstva.

Ideja Sveopšteg duha doprinos je Indije kineskoj filozofiji. Pre uvođenja budizam, u kineskoj filozofiji postojao je samo duh, ali ne i Duh. *Tao* taoista je »tajna nad tajnama«, kako se izrazio Lao Ce, a ipak nije Duh. Nakon razdoblja obradenog u ovom poglavlju, u kineskoj filozofiji ne postoji samo duh već i Duh.

XXII POGLAVLJE

Č'ANIZAM: FILOSOFIJA ČUTNJE

Kineski izraz *Ch'an* (na japanskom: Zen), ili *Ch'an-na* fonetsko je prilagođenje sanskritskog izraza *Dhyana* koji se obično prevodi kao meditacija. Prema predanju, Č'an ili Zen škola nastala je tako što je Buda, povrh svojih Svetih spisa, posedovao jedno ezoterično učenje koje se prenosilo nezavisno od pisanih tekstova. Ovo učenje lično je preneo jednom od svojih učenika, koji ga je onda predavao svome učeniku. Učenje se prenosilo na taj način dok nije došlo do Bodidarme (Bodhidharma), za koga se smatra da je bio dvadeset osmi patrijarh u Indiji i koji je između 520. i 526. godine došao u Kinu, gde je postao prvi *Tsu* (Patrijarh, doslovno predak) Č'an škole u Kini.

Tradicionalni opis porekla č'anizma

Tu je Bodidarma predao ezoterično učenje Huj-k'ou (Hui-k'o) (486—593), koji je bio drugi kineski patrijarh. Učenje se tako prenosilo dok nije došlo do velikog raskola u školi koji su prouzrokovala dva glavna učenika petog patrijarha Hung-džena (Hung-jen) (605—675). Jedan od njih, Šen-hsiju (Shen-hsiu) (umro 706), postao je osnivač Severne škole; drugi, Huj-neng (Hui-neng) (638—713) osnovao je Južnu školu. Južna škola je ubrzo popularnošću nadmašila Severnu, tako da je Huj-neng priznat za šestog patrijarha, pravog naslednika Hung-džena. Sve potonje

uticajne grupe č'anizma proizašle su iz Huj-nengovih učenika.*

Veliko je pitanje koliko se možemo osloniti na raniji deo ovog tradicionalnog opisa, jer ga ne potkrepljuju nikakvi dokumenti raniji od jedanaestog veka. U ovom poglavlju nam nije cilj da naučno istražujemo ovaj problem. Dovoljno je reći da danas nijedan naučnik ne uzima naročito ozbiljno ovo predanje. Zapravo, kao što smo već videli u prošlom poglavlju, teorijsku podlogu za č'anizam u Kini već su bili stvorili ljudi kao što su Seng-čao i Tao-šeng. S obzirom na tu podlogu, uspon č'anizma je, izgleda, bio skoro neminovan, bez potrebe da se u skoro legendarnom Bodidarmi gleda njegov utemeljitelj.

Međutim, raskol u Č'an školi koji su prouzrokovali Šen-hsiju i Huj-neng istorijska je činjenica. Razlika između ovih osnivača Severne odnosno Južne škole predstavlja onu raniju razliku između škole Sveopšteg duha (*Hsing tsung*) i Prazne škole (*K'ung tsung*), opisanu u prethodnom poglavlju. To se može videti u autobiografiji samog Huj-nenga. Iz tog dela saznajemo da je Huj-neng rodom iz sadašnje pokrajine Kvangtung i da je počeo da izučava budizam kod Hung-džena. Opis se nastavlja time da je jednog dana Hung-džen, osetivši da mu se život bliži kraju, sazvaio učenike i rekao im da se sad mora odrediti naslednik; taj naslednik će biti učenik koji napiše najlepšu pesmu u kojoj će sažeti učenje č'anizma.

Šen-hsiju je tada napisao pesmu koja glasi:

Telo je nalik *Bodhi*-drvetu,
A duh sjajnom ogledalu;
Brižljivo ih čistimo svakog časa
Da po njima ne padne prašina.

* Za tradicionalan opis vidi Jang Ji (Yang Yi) (974—1020): *Ch'uan Teng Lu*, ili *Zapisi o prenošenju svetlosti*, knjiga 1.

Da bi pobio tu ideju, Huj-neng onda napisa sledeću pesmu:

Prvobitno nije postojalo *Bodhi*-drvo
Ni ma kakvo ogledalo;
Pošto prvobitno ništa nije postojalo,
Na šta može pasti prašina?

Veli se da je Hung-džen odobrio Huj-nengovu pesmu i postavio ga za svoga naslednika, šestog patrijarha.*

Šen-hsijuova pesma naglašavala je Sveopšti duh ili budinsku prirodu o kojoj govori Tao-šeng, dok je Huj-nengova naglašavala Nebiće (*Wu*) Seng-čaoa. Postoje dve rečenice koje se često javljaju u č'anizmu. Jedna glasi: »Sam duh je Buda«; druga: »ne-duh i ne-Buda«. Šen-hsijuova pesma je izraz prve, a Huj-nengova izraz druge.

Prvo načelo se ne može izraziti

Kasnije je u svom glavnom razvoju Č'an škola sledila liniju koju je zacrtao Huj-neng. U njoj je do vrhunca dovedeno već započeto spajanje Prazne škole i taoizma. Ono što je Prazna škola nazivala istinom višeg smisla na trećoj razini, č'anisti su nazivali Prvim načelom. Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, na toj trećoj razini čovek naprosto ne može išta da kaže. Stoga se Prvo načelo po samoj svojoj prirodi ne može izraziti. Jednom su upitali č'an učitelja Ven-jia (Wen-yi) (umro 958): »Šta je Prvo načelo?« On na to odgovori: »Kad bih vam rekao, postalo bi drugo načelo« (*Wen-yi Ch'an-shih Yü-Lu*, ili *Izreke č'an-učitelja Ven-jia*).

Načelo č'an-učitelja bilo je da svoje učenike poučavaju samo u ličnom dodiru. No radi onih koji nisu imali mogućnosti za takvu vezu, načinjeni su zapisi izreka učitelja koji su bili poznati kao *yü lu* (zabeleženi razgovori). To je bila praksa koju su kasnije preuzeli neokonfucijanci.

* Vidi *Sutru koju je izgovorio Šesti patrijarh*, knjiga 1, ili *Liu-tsu T'an-čing*.

U tim zapisima nalazimo podatak da je učenik, kad bi se usudio da postavi neko pitanje o osnovnim načelima budizma, često od svog č'an-učitelja dobio batine ili neki sasvim irelevantan odgovor. Reklo bi mu se, na primer, da je cena nekog povrća u to vreme bila tri pare. Ti odgovori izgledaju veoma paradoksalni onima koji ne poznaju svrhu č'anizma. No ta svrha jeste: jednostavno staviti učeniku de znanja da se ne može odgovoriti na ono o čemu se raspi-tuje. Kad to jednom shvati, mnogo je shvatio.

Prvo načelo se ne može izraziti, jer ono što se zove *Wu* nije nešto o čemu se išta može reći. Nazivajući ga »Duhom« ili nekim drugim imenom, čovek mu time odmah daje definiciju i tako mu nameće ograničenje. Kao što kažu i č'anisti i taoisti, čovek time upada u »mrežu reči«. Ma-cua (Ma-tsu), ili patrijarha Ma (umro 788), učenika Huj-nengovog učenika, upitaše jednom: »Zašto kažeš da je sam duh Buda?« Ma-cu odgovori: »Naprosto želim da prekinem plač dece.« »Pretpostavimo da prestanu s plačem?« upita pitač. »Tad ne-duh, ne-Buda«, bejaše odgovor.*

Drugi učenik upita Ma-cua: »Kakav je čovek koji nije povezan sa *svim* stvarima?« Učitelj odgovori: »Pričekaj dok ne uzmogneš da jednim gutljajem ispiješ svu vodu Zapadne reke, onda ću ti kazati« (*ibid.*). Takav poduhvat je očito nemoguć, a predlažući ga, Ma-cu je hteo da ukaže učeniku da neće da odgovori na njegovo pitanje. Na pitanje se, odista, nije moglo odgovoriti, jer je čovek koji nije povezan sa *svim* stvarima onaj koji prevazilazi *sve* stvari. Pošto je tako, kako možete pitati kakav je to čovek?

Bilo je č'an-učitelja koji su koristili čutanje za izražavanje ideje *Wu*-a, ili Prvog načela. Kaže se, na primer, da se Huj-čung (Hui-chung) (umro 775), kad je trebalo da debatuje s nekim drugim kaluderom, naprosto popeo na stolicu i čutao. Drugi kaluder onda reče: »Molim te, izloži svoju tezu kako bih mogao da raspravljam«. Huj-čung odgovori: »Već sam izložio svoju tezu«. Kaluder upita:

* Ji-cang (Yi-tsang) (iz vremena dinastije Sung): *Ku-tsun-hsü Yü-lu* ili *Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 1.

»Šta je tvoja teza?« Huj-čung reče: »Znam da prevazi-
lazi tvoje poimanje«, i s tim rečima siđe sa stolice (*Za-
pisi o prenošenju svetlosti*, knjiga 5). Teza koju je izložio
Huj-čung bila je teza ćutanja. Pošto Prvo načelo, ili *Wu*,
nije nešto o čemu se išta može reći, najbolji način njegovog
izlaganja jeste ćutanje.

S tog stanovišta, nijedan Sveti spis ili *Sutra* nema
nikakve stvarne veze sa Prvim načelom. Zato je č'an-
učitelj Ji-hsijan (Yi-hsüan) (umro 866), osnivač grupe
u okviru č'anizma koja je poznata kao *Lin-chi* škola, rekao:
»Ako želite ispravno razumevanje, ne smete dozvoliti da
vas drugi obmanjuju. Treba da ubijete sve na šta naidete,
bilo iznutra ili spolja. Ako sretnete Budu, ubijte Budu.
Ako sretnete patrijarhe, ubijte patrijarhe... Tad možete
postići svoje oslobođenje« (*Zabeležene izreke drevnih dostoj-
nika*, knjiga 4).

Metoda kultivisanja

Poznavanje Prvog načela jeste znanje koje je ne-znanje;
stoga je i metoda njegovog kultivisanja — kultivisanje koje
nije kultivisanje. Kaže se da je Ma-cu, pre no što je postao
učenik Huaj-džanga (Huai-jang) (umro 744), živeo na
planini Heng (u sadašnjoj pokrajini Hunan). Tamo je
obitavao u osamljenoj kolibi, sasvim sam, meditirajući.
Jednog dana Huaj-džang počeo ispred kolibe da brusi opeke.
Kad je to opazio, Ma-cu upita Huaj-džanga šta to radi.
Ovaj odgovori kako smera da napravi ogledalo. Ma-cu
reče: »Kako se brušenjem opeka može napraviti ogledalo?«
Huaj-džang reče: »Ako se brušenjem opeka ne može
napraviti ogledalo, kako može meditacija da stvori Budu?«
Ova izreka je prosvetlila Ma-cua i on je potom postao Huaj-
džangov učenik (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*,
knjiga 1).

Tako je, po č'anizmu, najbolja metoda kultivisanja u
cilju postizanja budinstva ne upražnjavati nikakvo kultivi-
sanje. Kultivisati sebe na taj način znači vršiti nameran
napor, što je *yu-wei* (delanje). Taj *yu-wei* će sigurno dati

neki dobar učinak, ali ovaj neće biti večit. Č'an-učitelj
Hsi-jin (Hsi-yün) (umro 847), poznat kao Učitelj iz Huang-
-poa, reče: »Pretpostavljajući da je čovek tokom bezbrojnih
života upražnjavao šest paramita, /metoda postizanja spa-
senja/, činio dobro i došao do Budine Mudrosti, to ipak neće
večno trajati. Razlog počiva u uzročnosti. Kad se sila uzroka
iscrpe, on se vraća prolaznom« (*Zabeležene izreke drevnih
dostojnika*, knjiga 3).

Na drugom mestu je rekao: »Sva dela su u suštini
prolazna. Sve sile imaju svoj poslednji dan. One su kao
strela odapeta u vazduh; kad se njena snaga iscrpi, ona
skreće i pada na tlo. Svi su povezani sa Točkom rađanja i
smrti. Upražnjavati kultivisanje pomoću njih znači pogreš-
no shvatiti Budinu ideju i traćiti trud« (*ibid.*).

Pa onda veli: »Ako ne shvatate *wu hsin*, /odsustvo
svrhovitog duha/, onda ste vezani za predmete i patite
od smetnji... Zapravo, uopšte ne postoji *Bodhi* (Mu-
drost). Buda je o njoj govorio koristeći je naprosto kao
sredstvo za vaspitanje ljudi, baš kao što se žuto lišće može
proglasiti za zlatnike da bi se zaustavio plač dece... Jedino
što valja da činite jeste da se otarasite svoje stare *Karme*,
kad se ukaže prilika, i da ne stvarate novu *Karmu* iz koje
će poteći nove nesreće« (*ibid.*).

Tako je najbolja metoda kultivisanja duha obavljanje
svojih poslova bez namernog napora ili svrhovitosti. To je
upravo ono što taoisti zovu *wu-wei* (nedelanje) i *wu-hsin*
(ne-duh). To je značenje Huj-jianove teorije, a verovatno
i Tao-šengove tvrdnje da »dobro delo ne povlači odmazdu«.
Ova metoda kultivisanja nema za cilj da se stvari čine kako
bi se dobile dobre posledice, bez obzira koliko ove mogle
biti dobre same po sebi. Ona pre stremi tome da se stvari
čine tako da ne povlače nikakve posledice. Kad sve akcije
čovekove ne povlače nikakve posledice, tada će on, pošto
se posledice prethodno nakupljene *Karme* iscrpe, postići
oslobođenje sa Točka rađanja i smrti i *Nirvanu*.

Činiti stvari bez namernog napora i svrhovitosti znači
činiti stvari prirodno i živeti prirodno. Ji-hsijan je rekao:
»U postizanju budinstva nema mesta namernom naporu.
Jedina je metoda i dalje nastavljati obične i uzbuđenja

lišene poslove: vršiti veliku nuždu, mokriti, nositi odelo, jesti obede i leći kad se čovek umori. Prost čovek će vas ismejati, ali će mudar razumeti» (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 4). Nedostatak samopouzdanja je razlog što oni koji pokušavaju da postignu budinstvo tako često omanu da slede ovaj put. Ji-hsijan je rekao: »Danas ljudi koji se bave kultivisanjem duha ne uspevaju da postignu svoje ciljeve. Njihova greška je u tome što nemaju vere u sebe . . . Želite li da znate ko su patrijarsi i Buda? Svi vi koji ste preda mnogom patrijarsi ste i Buda« (*ibid.*).

Tako se način upražnjavanja kultivisanja duha sastoji u posedovanju dovoljno pouzdanja u samog sebe i odbacivanju svega ostalog. Sve što čovek valja da čini jeste da obavlja obične poslove svakodnevnog života i ništa više. To je ono što č'an-učitelji nazivaju kultivisanje nekultivisanjem.

Ovde se postavlja jedno pitanje: Uzmimo da je tako, ali u čemu je onda razlika između čoveka koji se bavi ovakvim kultivisanjem i čoveka koji se ovim uopšte ne bavi? Ako ovaj drugi čini isto što i prvi, onda bi i on trebalo da postigne *Nirvanu* i moralo bi doći vreme kad Točak radanja i smrti uopšte neće postojati.

Na ovo pitanje može se odgovoriti da iako su nošenje odela i jedenje obeda sami po sebi obične i jednostavne stvari, ipak nije lako to obavljati potpuno nesvrhovita duha, te i bez ikakvih veza. Neka osoba, na primer, voli lepa odela, ali ne voli loša i zadovoljna je kad se ostali dive njenom ruhu. Sve su to veze koje proizlaze iz nošenja odela. Č'an-učitelji su isticali da kultivisanje duha ne iziskuje nikakve naročite činove, kao što su ceremonije i molitve institucionalizovane religije. Čovek jednostavno valja da pokuša da u svom svakodnevnom životu bude bez svrhovitog duha ili ma kakvih veza; tada kultivisanje proizlazi iz pukog obavljanja običnih i jednostavnih poslova svakodnevnog života. U početku će čovek morati da se napregne da bi bio bez napora i da upražnjava svrhovit duh kako bi bez takvog duha bio, baš kao što da bi zaboravio, čovek mora najpre pamtititi da valja zaboravljati. Međutim, kasnije dolazi čas kad se mora odbaciti naprezanje da se ne napreže i duh koji svrhovito pokušava da nema

svrhe, baš kao što čovek na kraju zaboravlja da pamti da mora zaboraviti.

Tako je kultivisanje nekultivisanjem i samo vid kultivisanja, baš kao što je znanje koje nije znanje ipak jedan vid znanja. Takvo znanje se razlikuje od prvobitnog neznanja, a kultivisanje nekultivisanjem takode se razlikuje od prvobitne prirodnosti. Jer prvobitno neznanje i prirodnost darovi su prirode, dok su znanje koje nije znanje i kultivisanje nekultivisanjem proizvodi duha.

Naglo prosvetljenje

Upražnjavanje kultivisanja, bez obzira koliko dugotrajno, samo je neka vrsta pripremnog rada. Da bi se postiglo budinstvo, ovo kultivisanje se mora uvrhunuti Naglim prosvetljenjem, koje je u prošlom poglavlju opisano kao uporedivo sa preskakanjem provalije. Tek nakon tog preskoka može se postići budinstvo.

Č'an-učitelji često nazivaju takvo Prosvetljenje »vizijom *Tao*-a«. P'u-jian (P'u-yüan), poznat kao učitelj iz Nan-č'ijana (umro 830), rekao je svome učeniku: »*Tao* se ne može razvrstati ni kao znanje ni kao neznanje. Znanje je iluzorna svest, a neznanje slepa nesvesnost. Ako odista shvatite nesumnjivi *Tao*, on je kao nepregledno prostranstvo praznine, te kako se u nj mogu sabiti razlike između ispravnog i pogrešnog?« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 13). Shvatiti *Tao* isto je što i sjediniti se s njim. Njegovo nepregledno prostranstvo praznine nije praznina; to je naprosto stanje u kojem su nestale sve razlike.

Č'an-učitelji opisuju to stanje kao ono u kojem »znanje i istina postaju nerazlučivi, predmeti i duh oblikuju jednu celinu i nestaje razlika između onog koji doživljava i doživljenog« (*ibid.*, knjiga 32). »Čovek koji pije vodu sam zna da li je hladna ili topla.« Ovaj drugi izraz prvi put se javlja u *Sutri koju je izgovorio Šesti patrijarh* (Huj-neng), a potom su ga često navodili drugi č'an-učitelji, i znači da samo onaj koji iskusi nepostojanje razlike između onog koji doživljava i doživljenog stvarno zna šta je to.

U tom stanju onaj koji doživljava odbacio je znanje u uobičajenom smislu, jer ta vrsta spoznaje postulira razliku između onog koji spoznaje i predmeta spoznaje. Pri svem tom, on nije bez znanja, jer se njegovo stanje razlikuje od slepe nesvesnosti, kako je naziva Nan-č'ijan. To se naziva znanjem koje nije znanje.

Kad učenik stigne na ivicu Naglog prosvetljenja, tada mu učitelj može najviše pomoći. Kad je čovek pred skokom, izvesna pripomoć, ma koliko sitna, mnogo pomaže. Na tom stupnju č'an-učitelji su, za pomaganje skoka u Prosvetljenje, upražnjavali ono što su nazivali metodom »štapa ili vike«. Č'anistička književnost izveštava o mnogim slučajevima kada je učitelj, pošto je učeniku dao da razmatra neki problem, ovog iznenađa obasuo udarcima štapa ili na njega vikao. Ako se to učini u pravom trenutku, plod će biti učenikovo Naglo prosvetljenje. Objašnjenje je, izgleda, da fizički čin, tako obavljen, potresom ubacuje učenika u psihološku svest o Prosvetljenju za koje se dugo pripremao.

Za opisivanje Naglog prosvetljenja č'an-učitelji koriste metaforu »buretu je otpalo dance«. Kad se to desi, sva sadržina odjednom nestaje. Na isti način, kad čovek doživi Naglo prosvetljenje, svi njegovi problemi su naprečac rešeni. Nisu rešeni u tom smislu da je dobio neko pozitivno rešenje, već u smislu da su svi problemi prestali da budu problemi. Zato se *Tao* naziva »nesumnjivim *Tao*-m«.

Postizanje nepostizanja

Postizanje Naglog prosvetljenja ne povlači postignuće ičeg drugog. Č'an-učitelj Č'ing-jian (Ch'ing-yüan), poznat kao učitelj iz Šu-čoua (umro 1120), rekao je: »Ako to sad shvatate, gde je ono što ranije niste shvatili? Ono u pogledu čega ste bili obmanuti, sada je ono u pogledu čega ste prosvetljeni, a ono u pogledu čega ste sad prosvetljeni, ono je u pogledu čega ste ranije bili obmanuti« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 32). Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, stvarno je, po Seng-čauu i Tao-šengu, fenomenalno. U č'anizmu postoji

uobičajen izraz da je »planina planina, reka reka«. U stanju obmanutosti čovek vidi planinu kao planinu, a reku kao reku. Međutim, nakon Prosvetljenja, čovek i dalje vidi planinu kao planinu i reku kao reku.

Č'an-učitelji upotrebljavaju još jedan uobičajen izraz: »Jahati magarca u potrazi za magarcem«. Time podrazumevaju traganje za stvarnošću izvan fenomenalnog, drugim rečima, traganje za *Nirvanom* izvan Točka rađanja i smrti. Šu-ču je rekao: »Postoje samo dve bolesti: jedna je jahati magarca u potrazi za magarcem; druga je jahati magarca i ne biti voljan da sjašeš. Kažete da je smešno jahati na magarcu u potrazi za magarcem i da onog koji to čini treba kazniti. To je veoma teška bolest. A ja vam kažem — nemojte uopšte tragati za magarcem. Pametan čovek, shvatajući šta hoću da kažem, prestaje da traga za magarcem, i tako prestaje stanje u kojem je njegov duh obmanut.

Ali ako, našavši magarca, čovek neće da sjaše, to je bolest koja se najteže leči. Kažem vam, uopšte nemojte jahati magarca. Vi ste magarac. Sve je magarac. Zašto ga jašete? Ako ga jašete, ne možete izlečiti svoju bolest. Ali ako ga ne jašete, svemir je kao veliko prostranstvo što puca pred vašim očima. Kad se odagnaju ove dve bolesti, ne ostaje ništa što bi uticalo na vaš duh. To je kultivisanje duha. Ne treba da činite ništa više« (*ibid.*). Ako čovek uporno tvrdi da će nakon postizanja Prosvetljenja postići još nešto drugo, to znači jahati magarca i ne hteti sjahati.

Huang-po je rekao: »/Ako postoji prosvetljenje/, govor ili ćutanje, delanje ili nedelanje, i svaki prizor i zvuk, sve je u vezi s Budom. Kuda biste pošli da nađete Budu? Ne postavljajte glavu na glavu, niti usta pored usta« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 3). Ako postoji Prosvetljenje, sve je u vezi s Budom i Buda je svuda. Priča se da je jedan č'anistički kaluđer ušao u hram i pljunuo na Budin kip. Kad su ga kritikovali, on reče: »Molim vas pokažite mi jedno mesto gde nije Buda« (*Zapisi o prenošenju svetlosti*, knjiga 27).

Tako č'anistički mudrac živi kao svi ostali i čini ono što čine svi ostali. Prelazeći iz obmanutosti u Prosvetljenje, on za sobom ostavlja svoju smrtnu ljudskost i zalazi u

mudraštvo. Ali nakon toga još treba da za sobom ostavi mudraštvo i ponovo uđe u smrtnu ljudskost. Č'anistički učitelji to opisuju kao »uspinjanje za još jedan korak iznad vrha bambusa od stotinu stopa«. Vrh bambusa simboliše vrhunac postizanja Prosvetljenja. »Uspinjanje za još jedan korak« znači da nakon dolaska Prosvetljenja mudrac mora da obavi još neke stvari. Međutim, to što ima da obavi nije ništa više od običnih stvari iz svakodnevnog života. Kao što reče Nan-č'uan: »Pošto uspete da shvatite drugu stranu, morate se vratiti i živeti na ovoj strani« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 12).

Mada mudrac nastavlja da živi na ovoj strani, njegovo shvatanje druge strane nije uzaman. Mada je ono što čini istovetno sa onim što čine svi ostali, to za nj ima drukčije značenje. Kao što reče Huj-haj (Hui-hai), poznat kao učitelj iz Paj-č'anga (umro 814): »Ono što se pre Prosvetljenja zove požudni gnev, nakon Prosvetljenja se zove Budina mudrost. Čovek se ne razlikuje od onog što je ranije bio; razlikuje se jedino ono što čini« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 1). Čini se da u poslednjoj rečenici mora postojati neka greška. Paj-č'ang je, verovatno, hteo da kaže sledeće: »Ono što čovek čini, ne razlikuje se od onog što je činio ranije; jedino sam čovek nije onaj raniji«.

Čovek nije isti, jer mada čini što i svi ostali, on nije vezan ni za šta. To je smisao uobičajene č'anističke izreke: »Jesti povazdan, a ne progutati ni jedno jedino zrno žita, nositi povazdan, odelo, a ipak ne dodirnuti ni jednu jedinu nit« (*Zabeležene izreke drevnih dostojnika*, knjiga 3 i 16).

Postoji još jedna uobičajena izreka: »Čudesni Tao je u nošenju vode i cepanju drva« (*Zapisi o prenošenju svetlosti*, knjiga 8). Može se upitati: Ako je tako, zar čudesni Tao nije i u služenju svojoj porodici i državi? Kad bismo izvukli logičan zaključak iz gore analiziranih č'anističkih učenja, bili bismo primorani da odgovorimo potvrdno. Međutim, sami č'anistički učitelji nisu dali taj logičan odgovor. Ostalo je na neokonfucijancima, koji su predmet narednih nekoliko naših poglavlja, da to učine.

NEOKONFUCIJANSTVO: KOSMOLOZI

589. godine, nakon vekova razjedinjenosti, Kinu je ponovo ujedinila dinastija Sui (590 — 617). Međutim, kuća Sui je ubrzo ustupila mesto moćnoj i veoma centralizovanoj dinastiji T'ang (618 — 906). I kulturno i politički, vladavina dinastije T'ang bila je zlatno doba Kine, koje je dostiglo, a u nekim pogledima i premašilo, razdoblje dinastije Han.

Sistem ispita za odabiranje zvaničnika, u kojem su konfucijanska *Klasična dela* imala premoćno mesto, ponovo je uspostavljen 622. god. Godine 628. car T'aj-cung (T'ai-tsung) (627 — 649) naredio je da se na Carskom univerzitetu ustanovi konfucijanski hram, a 630. god. ponovo je naložio učenjacima da pripreme zvanično izdanje konfucijanskih *Klasičnih dela*. U okviru tog posla, između brojnih do tada napisanih komentara, odabrani su standardni komentari, a potom su napisani zvanični potkomentari za razjašnjavanje standardnih komentara. Car je, potom, naredio da se na Carskom univerzitetu predaju tako nastali klasični tekstovi sa zvaničnim komentarima i potkomentarima. Tako je konfucijanstvo ponovo potvrđeno kao zvanična doktrina države.

Međutim, konfucijanstvo je do tog vremena već bilo izgubilo onu vitalnost koja se nekad ispoljavala ljudima kao što su Mencije, Hsin Cu i Tung Čung-šu. Originalni tekstovi su bili tu, a njihovi komentari i potkomentari su čak bili brojniji no ranije, ali ipak nisu uspevali da zadovolje duhovno interesovanje i potrebe vremena. Nakon oživljavanja taoizma i uvođenja budizma, ljudi su se više

zainteresovali za metafizičke probleme i ono što ja nazivam nadmoralnim vrednostima, ili kako se tada govorilo, za probleme prirode i Sudbine (čoveka). Kao što smo videli u četvrtom, sedmom i petnaestom poglavlju, razmatranja takvih problema ne nedostaju u konfucijanskim delima kakva su *Konfucijansko štivo, Mencijeva dela, Doktrina sredine* i, naročito, *Knjiga promena*. Ovima su, međutim, bila potrebna stvarno nova tumačenja i objašnjenja da bi zadovoljila potrebe rešavanja problema novog doba, a tumačenja ovog tipa još uvek su nedostajala uprkos naravnim i carevskim učenjaka.

Han Ji i Li Ao

Tek u poznijem delu vladavine dinastije T'ang pojavila su se dva čoveka, Han Ji (Han Yü) (768 — 824) i Li Ao (Li Ao) (umro c. 844), koji su stvarno pokušali da nanovo protumače dela kao što su *Ta Hsueh*, ili *Veliko znanje*, i *Chuang Yung*, ili *Doktrina sredine*, tako da odgovore na probleme tog vremena. U svome ogledu pod naslovom *Yüan Tao*, ili »O poreklu i prirodi Istine«, Han Ji piše: »Ono što ja nazivam *Tao* nije ono što su taoisti i budisti dosad nazivali *Tao*. Jao /po predanju drevni mudrac-kralj/, predao je *Tao* Šunu, /drugom kralju iz predanja za koga se pretpostavlja da je bio Jaov naslednik/. Šun ga predade Jiu, /Šunovom nasledniku i osnivaču dinastije Hsija/. Ji ga predade /kraljevima/ Venu i Vuu i vojvodi od Čua /trojici utemeljivača dinastije Ču/. Ven, Vu i vojvoda od Čua predadoše ga Konfuciju, a Konfucije Menciju. Nakon Mencija, više nije predavan. Hsin /Cu/ i Jang /Hsijung/ su ponešto odabrali, ali ne dopreše do suštine; oni su razmatrali *Tao*, ali nedovoljno jasno« (*Ch'ang-li Hsien-sheng Chi*, ili *Sabrana dela Han Jia*, knjiga 11).

I Li Ao, u ogledu pod naslovom »O obnavljanju prirode«, piše na veoma sličan način: »Drevni mudraci su predali to učenje Jen Cuu, /tj. Jen Huju, omiljenom Konfucijevom učeniku/. Cu-su, Konfucijev unuk, primio je učenje svog deda i sastavio *Doktrinu sredine* u četrdeset

sedam delova, koju je predao Menciju . . . Na žalost, mada su spisi posvećeni prirodi i Sudbini još sačuvani, nijedan učenjak ih ne razume, te stoga svi zapadaju u taoizam i budizam. Neuki ljudi vele da Učiteljevi, /tj. Konfucijevi/ sledbenici nisu kadri da istražuju teorije prirode i Sudbine i svak im veruje. Kad me je neko upitao za ovo: ja sam mu preneo što sam znao . . . Nadam se da će ova dugo ometana i napuštena Istina biti predavana po svetu« (*Li Wen-kung Chi*, ili *Sabrana dela Li Aoa*, knjiga 2).

Teoriju predavanja Istine od Jaoa i Šuna naovamo, mada ju je približno nagovestio Mencije (*Mencijeva dela*, VIIb, 38), očit je, kod Han Jia i Li Aoa, nanovo nadahnula č'anistička teorija da je ezoterično Budino učenje prenošeno preko niza patrijarha do Hung-džena i Huj-nenga. Kasnije je jedan od braće Č'eng (vidi dvadeset četrto poglavlje) čak nedvosmisleno tvrdio da je *Chung Yung*, ili *Doktrina sredine*, Konfucijevo ezoterično učenje (citirao Ču Hsi u uvodu svoga *Komentara Doktrine sredine*). Tada je bilo prošireno verovanje da je posle Mencija prekinuto prenošenje Istine. Li Ao je, međutim, očit smatrao da je sam donekle razumeo i da svojim učenjem može delati kao nastavljac Mencija. Nakon Li Aoa, to je postala ambicija svih neokonfucijanaca. Svi su prihvatili Han Jiovu teoriju ortodoksne linije prenošenja *Tao*-a, ili Istine i tvrdili su za sebe da su karike u tome nizu. Njihova tvrdnja nije bila neopravdana, jer je neokonfucijanstvo, kao što ćemo videti u ovom i sledećim poglavljima, odista nastavak idealističkog krila drevnog konfucijanstva, a naročito Mencijevog mističnog smera. To je razlog što su ovi ljudi bili poznati kao *Tao hsüeh chia*, a njihova filosofija kao *Tao hsüeh*, tj. Izučavanje *Tao*-a ili Istine. Naziv neokonfucijanstvo je novosročeni zapadni ekvivalent za *Tao hsüeh*.

Postoje tri smera misli na koje se može ukazati kao na glavne izvore neokonfucijanstva. Prvi je, naravno, samo konfucijanstvo. Drugi je budizam u spoju sa taoizmom, a posredstvom č'anizma, jer je u vreme oblikovanja neokonfucijanstva č'anizam bio najuticajnija budistička škola. Za neokonfucijance su č'anizam i budizam sinonimi, i, kao što je izloženo u prošlom poglavlju, može se reći da u

izvesnom smislu neokonfucijanstvo predstavlja logičan razvoj č'anizma. I, konačno, treći smer je taoistička religija, čiji su važan deo činila kosmološka shvatanja *Yin-Yang* škole. Kosmologija neokonfucijanaca je uglavnom povezana sa ovim smerom misli.

Ova tri smera misli bila su raznorodna i u mnogom pogledu čak protivrečna. Stoga je filosofima trebalo vremena dok su uspeali da ih objedine, a pogotovo otud što taj spoj nije bio naprosto eklektički, već pravi sistem koji obrazuje homogenu celinu. Stoga, iako se počeci neokonfucijanstva mogu naći još kod Han Jia i Li Aoa, njegov misaoni sistem se jasno uobličio tek u jedanaestom veku. To je bilo vreme kada se dinastija Sung (960—1279), koja je ponovo ujedinila Kinu nakon razdoblja pometnje posle pada dinastije *T'ang*, nalazila na vrhuncu svog sjaja i procvata. Najranije neokonfucijance poglavito je zanimala kosmologija.

Kosmologija Ču Tun-ja

Prvi kosmološki filosof je Ču Tun-ji (Chou Tun-yi), poznatiji kao Učitelj iz Lijen-hsija (1017—73). Bio je rodom iz Tao-čua, u današnjoj pokrajini Hunan, a u svojim poznim godinama živio je na čuvenoj planini Lu-šan, gde su Huj-čian i Tao-šeng davali pouke iz budizma kao što je opisano u dvadeset prvom poglavlju. Mnogo pre njegovog vremena neki od religioznih taoista pripremili su izvestan broj mističnih dijagrama kao grafičkih prikaza ezoteričnih načela kojima, kako su verovali, na odgovarajući način posvećena osoba može postići besmrtnost. Veli se da je Ču Tun-ji došao u posed jednog od tih dijagrama, koji je potom nanovo protumačio i modifikovao u dijagram po vlastitom nacrtu da bi ilustrovao proces kosmičke evolucije. Ili, tačnije, on je proučavao i razvio ideje nadene u izvesnim odeljcima »Dodataka« *Knjizi promena*, a koristio je kao ilustraciju taoistički dijagram. Njegov tako nastali dijagram zove se *T'ai-chi T'u*, ili *Dijagram Vrhunske konačnosti*, a njegovo tumačenje tog dijagrama zove

se *T'ai-chi T'u Shuo*, ili *Objašnjenje dijagrama Vrhunske konačnosti*. *Shuo*, ili *Objašnjenje*, sasvim je razumljivo i bez samog dijagrama.

Tekst *Objašnjenja* glasi: »Beskonačno *Wu Chi!* A ipak Vrhunska konačnost, *T'ai Chi!* Vrhunska konačnost Kretanjem stvara *Yang*. Ovom Kretanju, pošto dostigne svoj domet, sledi Mirovanje, a tim Mirovanjem stvara *Yin*. Kad Mirovanje dosegne svoj domet, dolazi do povratka na Kretanje. Tako Kretanje i Mirovanje naizmenice postaju izvor jedno drugom. Razlika između *Yin*-a i *Yang*-a je određena, a Dva Oblika, tj. *Yin* i *Yang* otkriveni stoje.

Preobražajima *Yang*-a i njegovim spajanjem sa *Yin*-om, nastaju Voda, Vatra, Drvo, Metal i Tlo. Ovih Pet etera *ch'i*, tj. Elemenata/ rasprostiru se u skladnom rasporedu, a četiri godišnja doba idu svojim tokom.

Pet elemenata jedan su *Yin* i *Yang*: *Yin* i *Yang* jedna su Vrhunska konačnost; a Vrhunska konačnost suštinski je Beskonačnost. Nastaje Pet elemenata od kojih svaki ima svoju posebnu prirodu.

Prava tvar Beskonačnosti i suština Dva /Oblika/ i Pet /elemenata/ sjedinjuju se u tajanstveno jedinstvo, te nastaje konsolidacija. Načelo *Ch'ien*-a, /trigram koji simboliše *Yang*/, postaje muški element, a načelo *K'un*-a, /trigram koji simboliše *Yin*/, postaje ženski element. Svojim uzajamnim delovanjem Dva Etera /*Yin* i *Yang*/ proizvode sve stvari, a ove sa svoje strane proizvode i umnožavaju, tako da se preobražaj i promena nastavlja bez kraja.

Međutim, jedino čovek ove prima u njihovom najizvrsnijem vidu, te je stoga najinteligentnije /biće/. Stvara se njegov telesni oblik, a njegov duh razvija inteligenciju i svest. Pet načela čovekove prirode, /pet stalnih vrlina koje odgovaraju Petorma elementima/, reaguju /na spoljašnje pojave/ tako da se ukazuje razlika između dobra i zla i pojavljuje mirijada fenomena ponašanja. Mudrac sebe reguliše sredinom, korektnošću, čovekoljubljem i ispravnošću, a Mirovanje uzima kao suštinu. /Sam Ču Tun-ji to ovako komentariše: 'Pošto nema želja, on je u stanju Mirovanja'./ Tako sebe uspostavlja kao najvišu meru za ljudski rod . . .« (*Chou Lien-hsi Chi*, ili *Sabrana dela Ču Tun-ja*, knjiga 1).

U »III dodatku« *Knjige promena* veli se: »U *Yi*-u je Vrhunska konačnost koja stvara Dva oblika«. Ču Tun-jiovo *Objašnjenje* predstavlja razvijanje ideje ovog odeljka. Mada je kratko, ono daje osnovni obris kosmologije Ču Hsija (Chu Hsi) (1130 — 1200), jednog od najvećih neokonfucijanaca, ako ne i najvećeg, o kome ću imati više da kažem u dvadeset petom poglavlju.

Metoda kultivisanja duha

Konačni cilj budizma jeste da ljude nauči kako da postignu budinstvo — što je za ljude tog vremena bio jedan od najosnovnijih problema. Slično tome, konačni cilj neokonfucijanstva jeste da ljude nauči kako da postignu konfucijansko mudraštvo. Razlika između Bude budizma i Mudraca neokonfucijanstva je u tome što Buda mora svoje spiritualno kultivisanje da obavlja izvan društva i sveta ljudi, dok mudrac to mora da čini unutar tih ljudskih veza. Najvažniji razvoj kineskog budizma bio je njegov pokušaj da umanjí nadzemaljskost originalnog budizma. Taj pokušaj je došao na domak uspeha kad su č'anistički učitelji tvrdili da »čudesni *Tao* počiva u nošenju vode i cepanju drva«. Ali, kao što sam kazao u prošlom poglavlju, oni nisu ovu misao doveli do logičnog zaključka jer nisu kazali da je čudesni *Tao* i u služenju svojoj porodici i državi. Razlog je, naravno, to što bi, kad bi ovo jednom rekli, njihovo učenje prestalo da bude budizam.

I za neokonfucijance je pitanje kako postići Mudraštvo jedan od glavnih problema, a Ču Tun-jiov je odgovor da čovek treba da »miruje«, što dalje definiše kao stanje *wu-yü*, ili »nemanje želja«. U njegovom drugom glavnom traktatu, *T'ung Shu*, ili *Opšta načela Knjige promena*, nalazimo da on pod *wu-yü* podrazumeva značenje koje imaju taoistički i č'anistički pojmovi *wu-wei* (bez napora) i *wu-hsin* (biti bez duha). Međutim, činjenica da upotrebljava *wu-yü* umesto ova dva izraza, pokazuje kako pokušava da se udalji od nadzemaljskosti budizma. Što se termina tiče, *wu* u *wu-yü* nije tako sveobuhvatno kao u *wu-hsin*.

U *Opštim načelima* Ču Tun-ji piše: »Kad miruje, *wu-yü* dovodi do praznoće, a kad se kreće — do pravousmerenosti. Praznoća u mirovanju vodi Prosvetljenju, a Prosvetljenje vodi poimanju. /Slično tome/, pravousmerenost pri kretanju vodi nepristrasnosti, a nepristrasnost univerzalnosti. Čovek je skoro (mudrac) kad poseduje takvo Prosvetljenje, poimanje, nepristrasnost i univerzalnost« (*Sabrana dela*, knjiga 5).

Reč *yü*, kad je upotrebljavaju neokonfucijanci, uvek znači sebična želja ili jednostavno sebičnost. Ponekad joj spređa dodaju reč *ssu* (sebičan), da bi jasnije ispoljili svoje značenje. Ču Tun-jiova ideja iz ovog stava može se ilustrirati jednim odlomkom *Mencijevih dela* koji neokonfucijanci često navode: »Ako danas ljudi odjednom ugledaju dete koje tek što nije palo u bunar, oni će bez izuzetka osetiti čuvstvo uznemirenosti i nelagodnosti. To neće biti način na koji traže blagonaklonost detetovih roditelja, ni pohvale suseda i prijatelja, niti su takvi što ne vole da slove kako /su lišeni vrlina/« (*Mencijeva dela*, IIa, 6).

Po neokonfucijancima, Mencije ovde opisuje prirodnu i spontanu reakciju svakog čoveka koji je doveden u takvu situaciju. Čovek je po prirodi suštinski dobar. Stoga je njegovo urođeno stanje ono u kojem u svome duhu nema sebičnih želja ili, kako se izrazio Ču, stanje »praznoće u mirovanju«. Kad se primeni na ponašanje, dovešće do neposrednog poriva da se dete spase, a ta vrsta intuitivnog ponašanja jeste ono što Ču naziva »pravousmerenošću u kretanju«. Međutim, ako čovek ne postupi po prvom porivu, već zastane za trenutak da promisli, onda može pomisliti da je dete u opasnosti sin njegovog neprijatelja i da stoga ne treba da ga spase, ili da je sin prijatelja, pa da zato treba da ga spase. I u jednom i u drugom slučaju pokreću ga sekundarne sebične misli i time gubi i prvobitno stanje praznoće u mirovanju i iz ovog proizašlo stanje pravousmerenosti u kretanju.

Kad je duh lišen svih sebičnih želja, on, prema neokonfucijancima, postaje nalik blistavom ogledalu koje je vazda spremno da objektivno odrazi ma koji predmet što se pred njim pojavi. Blistavost ogledala poredi se sa »Pro-

svetljenjem« duha, a njegova spremnost da odražava sa duhovnim »poimanjem«. Kad je duh lišen ma kakvih sebičnih želja, njegova prirodna reakcija na spoljašnje stimulse dovodi do postupaka koji su pravousmereni. Budući pravousmereni, oni su nepristrasni, a budući nepristrasni, izvode se bez diskriminacije. Takva je njihova univerzalna priroda.

To je Ču Tun-jiova metoda postizanja Mudraštva i sastoji se, slično metodi č'anističkih kaluđera, u tome da se prirodno živi i prirodno postupa.

Šao Jungova kosmologija

Drugi kosmološki filosof koga treba pomenuti u ovom poglavlju jeste Šao Jung (Shao Yung), poznat kao Učitelj iz Paj-č'ijana (1011—77). Bio je rodom iz sadašnje pokrajine Honan. Mada unekoliko drukčije od Ču Tun-jia, on je takođe razvio svoju kosmološku teoriju na temelju *Knjige promena* i, poput Čua, upotrebljava dijagrame za ilustriranje svoje teorije.

U osamnaestom poglavlju smo videli da se u doba dinastije Han pojavio izvestan broj *wei shu*, ili apokrifa, a trebalo je da oni nadopune prvobitnih *Šest klasičnih dela*. U *Apokrifnom traktatu o Knjizi promena*, ili *Yi Wei*, razvija se teorija o »uticaju« svakog od šezdeset četiri heksagrama na izvesno doba godine. Po toj teoriji, svaki od dvanaest meseci pod jurisdikcijom je nekoliko heksagrama, od kojih jedan igra vodeću ulogu u poslovima toga meseca, te je poznat kao njegov »vladajući heksagram«. Ti vladajući heksagrami su: *Fu* ☰☷, *Lin* ☲☵, *T'ai* ☰☷, *Ta* ☰☷, *Chuang* ☰☷, *Ch'ieh* ☰☷, *Ch'ien* ☰☰, *Kou* ☰☷, *Tun* ☷☷, *P'i* ☷☷, *Kuan* ☵☶, *Po* ☷☷, i *K'un* ☷☷. Važni su jer grafički predstavljaju uspone i padove načela *Yang* i *Yin* tokom godine.

Kao što smo videli u dvanaestom poglavlju, u ovim heksagramima cele crte predstavljaju *Yang*, koji je povezan sa toplotom, dok prekinute crte predstavljaju *Yin*,

koji je povezan sa hladnoćom. Heksagram *Fu* ☰☷, sa pet prekinutih crta i jednom celom u osnovi, »vladajući je heksagram« onog meseca u kojem je *Yin* (hladnoća) dostigao vrhunac i tad ponovo počinje da se pojavljuje *Yang* (toplota). To je jedanaesti mesec tradicionalnog kineskog kalendara, mesec u kome nastupa zimska kratkodnevica. Heksagram *Ch'ien* ☰☰, sa svojih šest celih crta, »vladajući je heksagram« četvrtog meseca u kojem je *Yang* na vrhuncu. Heksagram *Kou* ☰☷, sa pet celih crta i jednom prekinutom u osnovi, jeste »vladajući heksagram« petog meseca u kome letnjoj dugodnevici sledi novo rađanje *Yin*-a. A heksagram *K'un* ☷☷, sa svojih šest prekinutih crta jeste »vladajući heksagram« desetog meseca u kojem je *Yin* na vrhuncu, neposredno uoči novog rađanja *Yanga*, koje sledi zimskoj dugodnevici. Drugi heksagrami predstavljaju međustupnjeve uspona i opadanja *Yin*-a i *Yang*-a.

Dvanaest heksagrama *in toto* čine jedan ciklus. Pošto uticaj *Yin*-a dosegne vrhunac, uticaj *Yang*-a se pojavljuje na samom dnu narednog heksagrama. Uzdižući se, iz meseca u mesec stalno postaje veći, i ide heksagram po heksagram dok ne dosegne svoj vrhunac. Tada se ponovo pojavljuje *Yin* u dnu narednog heksagrama, pa sad on raste dok i on ne postane vrhovni vladar. Njemu potom sledi nanovo rođeni *Yang*, i tako iznova počinje ciklus godine i heksagrama. Takav je neminovni tok prirode.

Valja reći da Šao Jungova teorija svemira dalje razjašnjava teoriju dvanaest vladajućih heksagrama. Poput Ču Tun-jia, on svoj sistem izvodi iz jedne tvrdnje u »III dodatku« *Knjige promena* koja glasi: »U *Yi*-u je Vrhunska konačnost. Vrhunska konačnost stvara Dva oblika. Dva oblika stvaraju Četiri simbola, a Četiri simbola stvaraju Osam trigrama«. Da bi ilustrovao ovaj proces, Šao Jung je načinio sledeći dijagram:

Veća Veća Manja Manja Manji Manji Veći Veći
mekoća tvrdoća mekoća tvrdoća *Yin* *Yang* *Yin* *Yang*

Mekoća Tvrdoća *Yin* *Yang*

Mirovanje

Kretanje

Prvi ili niži red ovog dijagrama prikazuje Dva oblika koji u Šao Jungovom sistemu nisu *Yin* i *Yang*, već Kretanje i Mirovanje. Drugi red, gledan u vezi s prvim, prikazuje Četiri simbola. Na primer: kombinujući celu crtu ispod *Yang*-a u srednjem redu sa celom crtom ispod Kretanja u nižem redu, dobijamo dve cele crte koje su simbol *Yang*-a. To će reći, za Šao Junga *Yang* nije predstavljen jednom celom crtom —, već dvema celim crtama — —. Slično ovome, kombinujući prekinutu crtu ispod *Yin*-a u srednjem redu sa celom crtom ispod Kretanja u nižem redu, dobijamo gornju prekinutu crtu i donju celu crtu koje su simbol *Yin*-a. To će reći simbol *Yin*-a nije — —, već — —.

Na isti način treći ili najviši red, gledan u vezi sa srednjim i nižim redom, predstavlja Osam trigrama. Na primer, kombinujući celu crtu ispod većeg *Yang*-a u najvišem redu sa celom crtom ispod *Yang*-a u sredini i celom crtom ispod Kretanja u najnižem delu, dobijamo kombinaciju tri cele crte koja je trigram za *Ch'ien*, ☰. Slično ovome, kombinujući prekinutu crtu ispod većeg *Yin*-a u gornjem redu sa celom crtom ispod *Yang*-a u sredini i celom crtom ispod Kretanja u najnižem redu, dobijamo kombinaciju jedne prekinute gornje crte i dve cele donje crte koja je trigram za *Tui*, ☷. I opet, kombinujući celu crtu ispod manjeg *Yang*-a u najvišem redu sa prekinutom crtom ispod *Yin*-a u sredini i celom crtom ispod Kretanja u najnižem redu, dobijamo trigram za *Li*, ☲. Primenjujući isti postupak u drugim kombinacijama, dobijamo svih Osm trigrama u sledećem redosledu: *Ch'ien* ☰, *Tui* ☷, *Li* ☲, *Chen* ☱, *Sun* ☵, *K'an* ☵, *Ken* ☶ i *K'un* ☷. Svaki od ovih trigrama predstavlja izvesno načelo ili uticaj.

Plod ostvarenja ovih načela su Nebo, Zemlja i sve stvari u svemiru. Kao što veli Šao Jung: »Nebo nastaje iz Kretanja, a Zemlja iz Mirovanja. Naizmenično uzajamno dejstvo Kretanja i Mirovanja u najvećoj meri razvija tok Neba i Zemlje. S prvom pojavom Kretanja, nastaje *Yang*, a kad to Kretanje dosegne vrhunac, nastaje *Yin*. Naizmenično uzajamno dejstvo *Yang*-a i *Yin*-a u najvećoj meri razvija dejstvujući vid Neba. S prvom pojavom Mirovanja

nastaje Mekota, i pošto je Mirovanje doseglo vrhunac, nastaje Tvrdoća. Naizmenično uzajamno dejstvo Tvrdoće i Mekote u najvećoj meri razvija dejstvujući vid Zemlje.«* Izraze Tvrdoća i Mekota, kao i ostale, Šao Jung je pozajmio iz »III dodatka« *Knjige promena* u kome se veli: »Put Neba ustanovljen je *Yin*-om i *Yang*-om. Put zemlje ustanovljen je Mekotom i Tvrdoćom. Put čoveka ustanovljen je čovekoljubljem i ispravnošću«.

Šao Jung dalje piše: »Veći *Yang* čini sunce, veći *Yin* mesec, manji *Yang* zvezde, manji *Yin* zodijske prostore. Uzajamno dejstvo sunca, meseca, zvezda i zodijskih prostora u najvećoj meri razvija tvar Neba. Veća Mekoća čini vodu, veća Tvrdoća vatru, manja Mekoća tlo, a Manja Tvrdoća kamen. Uzajamno dejstvo vode, vatre, tla i kamena u najvećoj meri razvija tvar Zemlje« (*ibid.*).

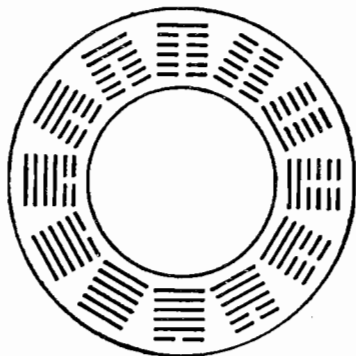
Ovo je Šao Jungova teorija postanka svemira, strogo izvedena iz njegovog dijagrama. U ovom dijagramu sama Vrhunska konačnost nije prikazana, ali se podrazumeva da je simboliše prazan prostor ispod prvog reda dijagrama. Šao Jung piše: »Vrhunska konačnost je Jedinstvo koje se ne kreće. Ono stvara Dvojstvo, a to Dvojstvo je Duhovnost . . . Duhovnost stvara brojeve, brojevi stvaraju simbole, a simboli proizvode oruda, /tj. pojedine stvari/« (*ibid.*, gl. 12b). Ti brojevi i simboli predstavljeni su na dijagramu.

Zakon razvoja stvari

Dodajući četvrti, peti i šesti red gornjem dijagramu, i sledeći isti postupak kombinovanja koji je tamo korišćen, dolazimo do dijagrama na kome su prikazana šezdeset četiri heksagrama (izvedena iz kombinacija osam osnovnih trigrama). Ako se ovaj dijagram potom preseče na dva jednaka dela, od kojih se svaki savije u polukrug, i ako se onda dva polukruga spoje, dobili smo drugi od Šaovih dijagrama, poznat kao »kružni dijagram šezdeset četiri heksagrama«.

* *Kuan-wu P'ien*, ili »Posmatranje stvari«, unutarnje poglavlje *Kosmološke hronologije* (ili *Huang-chi Ching-shih*), gl. 11a.

Razgledajući taj dijagram (koji smo ovde, radi jednostavnosti, sveli sa šezdeset četiri na dvanaest »vladajućih heksagrama«) vidimo da se ovih dvanaest heksagrama na njemu pojavljuju u svom pravom redosledu (gledajući od sredine i idući odozgo u smeru kretanja kazaljki časovnika):



Do ovog redosleda se automatski dolazi primenom onog što se naziva »metodom udvajanja«, jer je, kao što smo videli, broj simbola u svakom redu dijagrama uvek dvostruko veći od broja simbola u redu neposredno ispod njega, tako da kombinacija svih šest redova na vrhu daje šezdeset četiri heksagrama. Ova aritmetička progresija čini da dijagram istovremeno izgleda kao nešto prirodno i tajanstveno. Zbog toga ga je većina neokonfucijanaca pozdravila kao jedno od najvećih Šao Jungovih otkrića u kome se može naći univerzalni zakon koji upravlja razvojem svih stvari i ključ tajne svemira.

Ovaj zakon ne važi samo za smenjivanje godišnjih doba već i za smenjivanje dana i noći svakih dvadeset četiri časa. Po Šao Jungu i drugim neokonfucijancima, *Yin* se može tumačiti kao puka negacija *Yang*-a. Ako je *Yang* stvaralačka sila svemira, onda je *Yin* njegovo destruktivno načelo. Tumačeći *Yin* i *Yang* u ovom smislu, zakon prikazan na dijagramu ukazuje na način kojim sve stvari u svemiru prolaze kroz faze stvaranja i razaranja. Tako prva,

ili najniža crta, heksagrama *Fu* ☰☷ pokazuje početak faze stvaranja, a u heksagramu *Ch'ien* ☰☰ nalazimo dovršenje te faze. Prva crta heksagrama *Kou* ☱☲ pokazuje početak faze razaranja, a u heksagramu *K'un* ☷☷ ta faza je dovršena. Na taj način dijagram grafički ilustruje univerzalni zakon da sve uključuje vlastitu negaciju, načelo koje naglašavaju i Lao Ce i »Dodaci« *Knjige promena*.

Svet kao celina ne predstavlja izuzetak od ovog univerzalnog zakona. Tako Šao Jung tvrdi da sa prvom crtom heksagrama *Fu* nastaje svet. Sa heksagramom *T'ai* počinju da se sazdaaju pojedine stvari koje mu pripadaju. Onda se pojavljuje ljudski rod, a sa heksagramom *Ch'ien* dospeva se u zlatno doba civilizacije. Potom sledi proces stalnog propadanja, dok se sa heksagramom *Po* sve pojedine stvari ne raspadnu, a sa heksagramom *K'un* ceo svet prestaje da postoji. Zatim, s prvom crtom heksagrama *Fu*, koji se ponavlja, počinje drugi svet i ceo proces se ponavlja. Svaki svet, tako stvoren i uništen, ima trajanje od 129.600 godina.

Šao Jungovo glavno delo jeste *Huang-chi Ching-shih*, složen hronološki dijagram našeg postojećeg sveta. Po njegovoj hronologiji, zlatno doba našeg sveta već je minulo. To je bilo doba Jaoa, po predanju, filozofa-kralja Kine koji je, navodno, vladao u dvadeset četvrtom veku pre naše ere. Mi smo danas u razdoblju koje odgovara heksagramu *Po*, u vremenu početka opadanja svih stvari. Kao što smo videli u četrnaestom poglavlju, većina kineskih filozofa smatrala je da je proces istorije proces stalne degeneracije u kome sve sadašnje zaostaje za idealnom prošlošću. Šao Jungova teorija daje metafizičko opravdanje za ovo shvatanje.

Teorija da sve uključuje svoju negaciju zvuči hegelovski. Međutim, po Hegelu, kad se jedna stvar negira, nova stvar započinje na višoj razini, dok po Lao Ceu i »Dodacima« *Knjige promena*, kad se jedna stvar negira, nova stvar naprosto ponavlja staru. Kao što sam ukazao u drugom poglavlju, ova filozofija je karakteristična za ratarski narod.

Čan Cajeve kosmologija

Treći kosmološki filozof koji će biti pomenut u ovom poglavlju jeste Čang Caj (Chang Tsai), poznat kao učitelj iz Heng-č'ija (1027—77). Bio je rodom iz sadašnje pokrajine Šensi. I on je, mada sa drukčijeg stanovišta, razvio jednu kosmološku teoriju zasnovanu na »Dodacima« *Knjige promena*. U njoj je naročito naglašavao ideju *Ch'i*-ja, koncept koji je postajao sve važniji u kosmološkim i metafizičkim teorijama kasnijih neokonfucijanaca. Reč *ch'i* doslovno znači gas ili etar. U neokonfucijanstvu njeno značenje je nekad apstraktnije, a nekad konkretnije, u zavisnosti od različitih sistema pojedinih filozofa. Kad je njeno značenje apstraktnije, približava se konceptu materije kakav nalazimo u filozofiji Platona i Aristotela, kao protivrivnosti platonovske Ideje ili aristotelovskog oblika. U tom smislu ona znači osnovnu neizdiferenciranu materiju iz koje se oblikuju sve pojedine stvari. Međutim, kad je njeno značenje konkretno, ona označava fizičku materiju od koje su sačinjene sve postojeće stvari. Čang Caj govori o *Ch'i*-ju u tom konkretnom smislu.

Poput svojih prethodnika, Čang Caj zasniva svoju kosmološku teoriju na onom stavu »III dodatka« *Knjige promena* koji kaže: »U *Yi*-u je Vrhunska konačnost koja stvara Dva oblika, /tj. *Yin* i *Yang*/«. Za njega, međutim, Vrhunska konačnost nije ništa drugo do *Ch'i*. U svome glavnom delu *Cheng Meng*, ili *Ispravna disciplina za početnike*, on piše: »Veliki sklad je poznat kao *Tao*, /čime ovde podrazumeva Vrhunsku konačnost/. Pošto su u njemu međudelujuća svojstva plutanja i tonjenja, dizanja i padanja, kretanja i mirovanja, u njemu se stoga pojavljuju začeci emanirajućih sila koje pokreću jedna drugu, nadjačavaju ili bivaju nadjačane, sužavaju se ili šire u odnosu jedna na drugu« (*Chang-tzu Ch'üan-shu*, ili *Sabrana dela učitelja Čanga*, knjiga 2).

Veliki sklad je naziv za *Ch'i* u njegovoj celokupnosti, a Čang Caj ga opisuje i kao »lutajući vazduh« (*ibid.*). Svojstva plutanja, dizanja i kretanja pripadaju *Yang*-u, dok svojstva tonjenja, padanja i mirovanja pripadaju *Yin*-u.

Kad na *Ch'i* utiču svojstva *Yanga*-a, on pluta i diže se, dok pod uticajem svojstava *Yin*-a tone i pada. Posledica je da se *Ch'i* neprestano kondenzuje ili raspršuje. Njegovo kondenzovanje dovodi do obrazovanja konkretnih stvari, raspršivanje dovodi do rastakanja tih istih stvari.

Čang Caj piše u delu *Cheng Meng*: »Kad se *Ch'i* kondenzuje, njegova vidljivost postaje očita, tako da tad postoje oblici /pojedinih stvari/. Kad se rasprši, njegova vidljivost više nije očita i nema nikakvih oblika. U vreme njegove kondenzacije može li se reći išta drugo do da je ova samo privremena? Ali u vreme njegovog raspršivanja može li se nepromišljeno reći da tada ne postoji?« (*ibid.*). Tako Čang Caj pokušava da se udalji od taoističke i budističke ideje Nebića (*Wu*). On veli: »Ako čovek zna da je Praznina *Ch'i*, onda zna da *Wu* ne postoji«. Praznina nije stvarno apsolutan vakuum: ona je naprosto *Ch'i* u stanju raspršenosti u kojem više nije vidljiv.

Jedan naročito čuven odlomak dela *Cheng Meng* postao je poznat kao *Hsi Ming*, ili »Zapadni natpis«, jer je bio posebno ispisan na zapadnom zidu Čang Cajeve radne sobe. U tom odlomku Čang tvrdi da su, pošto se sve stvari u svemiru sastoje od jednog istog *Ch'i*-a, ljudi i sve ostale stvari samo deo jednog velikog tela. Valja da služimo *Ch'ien*-u i *K'un*-u (pod kojima Čang podrazumeva Nebo i Zemlju) kao što služimo vlastitim roditeljima, a da sve ljude poštujemo kao što poštujemo svoju braću. Treba da proširimo vrlinu sinovljevog poštovanja i upražnjavamo je služeći sveopštim roditeljima. Ipak, za tu službu nisu potrebni nikakvi izvanredni postupci. Svaka moralna delatnost, ako je čovek može shvatiti, aktivnost je koja služi sveopštim roditeljima. Ako čovek, na primer, voli druge ljude naprosto zato što su pripadnici njegovog društva, tada obavlja svoju društvenu dužnost i služi društvu. Ali, ako ih ne voli samo zato što su pripadnici istog društva, već i stoga jer su deca sveopštih roditelja, onda, voleći ih, ne služi samo društvu već istovremeno i roditeljima svemira kao celine. Ovaj odeljak se završava rečima: »U životu sledim /sveopšte roditelje/ i služim im, a kad dođe smrt, počivam« (*ibid.*).

Kasniji neokonfucijanci su veoma poštovali ovaj ogled, jer je pravio jasnu razliku između konfucijanskog stava prema životu i stavova budizma i taoističke filosofije i religije. Čang Caj piše na drugom mestu: »Velika praznina, /tj. Veliki sklad, *Tao*/, ne može a da se ne sastoji od *Ch'i*-ja; taj *Ch'i* ne može a da se ne kondenzuje kako bi uobličio sve stvari, a te stvari ne mogu a da se ne rasprše da bi /još jednom/ uobličile Veliku prazninu. Nastavljanje ovih procesa u ciklusu neminovno je, te otud spontano«. (*ibid.*, knjiga 2). Mudrac je onaj koji u potpunosti shvata ovaj tok. Stoga, niti pokušava da bude izvan njega, kao što čine budisti, koji pokušavaju da prekinu lanac uzročnosti i tako okončaju život; niti pokušava da sebi produži život, kao što čine religiozni taoisti, koji teže da neguju svoje telo i tako što je moguće duže ostanu u ljudskoj sferi. Zato što shvata prirodu svemira, mudrac zna da »život ne povlači nikakvu dobit niti smrt ikakav gubitak« (*ibid.*). Stoga jednostavno pokušava da živi normalnim životom. U životu čini ono što mu je dužnost kao pripadniku društva i svemira, a kad dođe smrt, »počiva«.

On čini ono što treba da čini svaki čovek, ali usled razumevanja, ono što čini stiče nov značaj. Neokonfucijanci su razvili stanovište sa kojeg sve moralne delatnosti što su ih konfucijanci cenili stiču novu vrednost koja je nad-moralna. One sve u sebi imaju svojstvo koje su č'anisti nazivali čudesnim *Tao*-m. U tom je smislu neokonfucijanstvo, zapravo, dalje razvijanje č'anizma.

XXIV POGLAVLJE

NEOKONFUCIJANSTVO: POČETAK
DVEJU ŠKOLA

Neokonfucijanstvo se podelilo na dve glavne škole koje su, srećnim sticajem, pokrenula dva brata poznata kao dva učitelja Č'eng. Č'eng Ji (Ch'eng Yi) (1033—1108), mlađi brat, pokrenuo je školu koju je upotpunio Ču Hsi (1130—1200), a koja je bila poznata kao Č'eng-Ču škola, ili *Li hsüeh* (Škola zakona ili načela). Č'eng Hao (Ch'eng Hao) (1032—1085), stariji brat, pokrenuo je drugu školu koju je nastavio Lu Čiju-jian (Lu Chiu-yüan) (1139—1193), a upotpunio Vang Šu-džen (Wang Shou-jen) (1473—1529), a bila je poznata kao Lu-Vang škola, ili *Hsin hsüeh* (Škola duha). Pun značaj razlike između ovih škola nije bio sagledan u doba sama dva učitelja Č'eng, ali su Ču Hsi i Lu Čiju-jian započeli veliki spor koji se nastavio sve do naših dana.

Kao što ćemo videti u narednim poglavljima, glavni predmet spora između ove dve grupe stvarno je bio od suštinskog filozofskog značaja. Izražen terminima zapadne filosofije, bio je to spor o tome da li zakone prirode uspostavlja ili ne uspostavlja duh, ili Duh. To je bio predmet spora između platonovskog realizma i kantovskog idealizma i može se reći da je to *glavni* problem metafizike. Kad bi se rešio, ne bi ostalo mnogo drugih sporova. Ja u ovom poglavlju neću podrobno razmatrati ovaj problem, već ću samo nagovestiti kako se javio u istoriji kineske filosofije.

Č'eng Haova ideja Jen-a

Braća Č'eng bila su rodom iz sadašnje pokrajine Honan. Stariji, Č'eng Hao, bejaše poznat kao učitelj Ming-tao, a mlađi, Č'eng Ji, kao učitelj iz Ji-č'uana. Njihov otac bio je prijatelj Ču Tun-jia i rođak Čang Caja. Stoga su u mladosti braća Č'eng dobila neke pouke od Ču Tun-jia, a kasnije su neprestano raspravljala sa Čang Cajem. Povrh toga, živeli su nedaleko od Šao Junga, s kojim su se često vidali. Prisna veza ove petorice filozofa svakako je bila veoma srećna okolnost u istoriji kineske filosofije.

Č'eng Hao je veoma cenio Čang Cajev *Hsi Ming*, ili »Zapadni natpis«, jer je njegova središnja tema jedinstva svih stvari ujedno glavna ideja njegove vlastite filosofije. Po njemu, sjedinjenost sa svim stvarima glavna je odlika vrline *jen* (čovekoljublje). On veli: »Onaj koji uči, mora prvo da shvati *jen*. Čovek *jen*-a nerazlučivo je sjedinjen sa svim stvarima. Ispravnost, pristojnost, mudrost i dobronamernost, sve je to *jen*. Shvatite ovu istinu i negujte je iskreno i pažljivo — to je sve što se traži . . . Nema ničeg što stoji kao suprotnost *Tao*-u; čak i reč veliki nedostatna je da ga izrazi. Funkcija Neba i Zemlje naša je funkcija. Mencije je rekao da su sve stvari potpune u nama. Moramo razmišljati i shvatiti da je odista tako. Onda je to izvor ogromne radosti. Ako razmišljamo, a ne shvatimo da je odista tako, tada još uvek postoje dve stvari: /ja i ne-ja/ koje su uzajamno suprotstavljene. Čak i ako pokušamo da objedinimo ja i ne-ja, još uvek ne tvorimo jedinstvo, a kako onda može biti radosti? U 'Ispravljanju neukih', /drugom nazivu za Čang Cajev *Hsi Ming*/, to jedinstvo savršeno je iskazano: Ako kultiviramo sebe tom idejom, ne treba ništa drugo da činimo. Moramo nešto činiti i nikad ne smemo prestati i zaboraviti, a ni potpomagati rast, čineći sve to bez i najmanjeg napora. To je put kultivisanja duha« (*Erh-Ch'eng Yi-shu*, ili *Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 24).

U sedmom poglavlju iscrpno sam razmotrio Mencijev iskaz na koji se u gornjem navodu poziva Č'eng Hao. Čovek mora nešto da čini, ali »nikad ne sme potpomagati

rast«: to je Mencijeva metoda kultivisanja Velikog morala, metoda koju su neokonfucijanci veoma cenili. Po Č'engu Haou, čovek mora, najpre, razumeti načelo da je prvobitno bio sjedinjen sa svim stvarima. Onda je sve što valja činiti: imati to na umu i postupati u skladu s tim, iskreno i pažljivo. Sabiranjem takve prakse, čovek će stvarno početi da oseća kako je sjedinjen sa svim stvarima. Tvrdnja da čovek mora delati iskreno i pažljivo u skladu sa ovim načelom znači da postoji nešto što čovek mora činiti. Međutim, ne sme biti veštačkog upinjanja da se postigne to jedinstvo. U tom smislu, čovek ne sme »činiti ni najmanji napor«.

Razlika između Č'eng Haoua i Mencija je u tome što prvi *jen* tumači na mnogo metafizičkiji način. »III dodatak« *Knjige promena* sadrži tvrdnju: »*Sheng* je najviša vrлина Neba i Zemlje«. Reč *sheng* može ovde značiti jednostavno stvaranje ili stvarati; ona može da znači i život ili radanje života. U petnaestom poglavlju preveo sam *sheng* glagolom stvarati, jer to izgleda značenje koje se najbolje usklađuje sa idejama »Dodataka«. Međutim, po Č'engu Haou i ostalim neokonfucijancima, *sheng*, u stvari, znači život ili radanje života. Po njima, u svim stvarima postoji usmerenje ka životu i to usmerenje sačinjava *jen* Neba i Zemlje.

Činjenica je da je izraz »ne-*jen*« u kineskoj medicini stručan naziv za paralizu. Č'eng Hao veli: »Lekar opisuje paralizu čovekovih ruku ili nogu kao ne-*jen*; to je veoma tačan opis /te bolesti/. Čovek *jen*-a smatra da Nebo i Zemlja čine jedno s njim. Za njega ne postoji ništa što nije on sam. Sagledavši ih kao sebe, šta ne bi mogao za njih da učini? Ako ne postoji takav odnos prema vlastitom ja, sledi da nema veze između vlastitog ja i drugih. Ako je ruka ili noga ne-*jen*, to znači da *ch'i*, /životna sila/, ne kruži slobodno i da delovi /tela/ nisu povezani« (*ibid.*, knjiga 2a).

Tako, po Č'engu Haou, metafizički postoji unutarnja povezanost svih stvari. Ono što je Mencije nazivao »osećajem saučešća«, ili »duhom koji ne podnosi«, naprosto je izraz ove veze između nas i drugih stvari. Međutim, često se dogodi da naš »duh koji ne podnosi«, zamrači sebičnost ili, da upotrebimo neokonfucijanski izraz, sebične želje

ili naprosto želje. Stoga se gubi prvobitno jedinstvo. Treba se jednostavno setiti da je prvobitno postojala sje-dinjenost vlastitog ja i svih stvari; pa iskreno i pažljivo delati u skladu s tim. Na taj način u svoje vreme vasposta-viče se prvobitno jedinstvo. To je opšta ideja Č'eng Haove filosofije, koju su kasnije u pojedinosti razradili Lu Čiju-jian i Vang Šu-džen.

Poreklo Č'eng-Ču ideje Li-ja

U osmom poglavlju smo videli da je već u ranom razdoblju Kung-sun Lung razjasnio razliku između univerzalija i stvari. On je tvrdio da je belina belina, čak i ako u svetu ne postoji ništa belo po sebi. Izgleda da je imao izvesnu predstavu o platonovskoj razlici između dva sveta, večnog i privremenog, pojmljivog i vidljivog. Međutim, kasniji filosofi nisu razvijali ovu ideju, a filosofija Škole imena nije postala glavni tok kineske misli. Naprotiv, ta misao se kretala drugim smerom i trebalo je više od hiljadu godina pa da kineski filosofi ponovo usmere svoju pažnju na problem večnih ideja. Dva glavna mislioca koja su to učinila jesu Č'eng Ji i Ču Hsi.

Međutim, filosofija Čeng Jia i Ču Hsija nije nastavak Škole imena. Oni nisu obraćali pažnju na Kung-sun Lunga ili na *ming-li* (načela zasnovana na analizi imena), koje su razmatrali neotaoisti, a koje smo mi obradili u devetnaestom poglavlju. Oni su svoju ideju *li-ja* (apstraktnih Načela ili Zakona) razvili neposredno iz »Dodataka« *Knjige promena*. Istakao sam u petnaestom poglavlju da postoji razlika između taoističkog *Tao-a* i *tao-a* u »Dodacima«. *Tao* taoizma unitarno je prvo »to« iz kojeg nastaju sve stvari u svemiru. *Tao-i* »Dodataka« su, naprotiv, mnogostruki i čine načela koja upravljaju svakom posebnom kategorijom stvari u svemiru. Č'eng Ji i Ču Hsi su iz ovog koncepta izveli ideju *Li-ja*.

Izgleda, međutim, da je Č'eng Jia i Ču Hsija nepo- sredno podstakla misao Čang Caja i Šao Junga. Videli smo u prošlom poglavlju da je Čang Caj pojavu i nestajanje

konkretnih stvari objašnjavao kondenzovanjem i raspršivanjem *Ch'i-ja*. Kondenzovanje *Ch'i-ja* ima za posledicu oblikovanje i pojavljivanje stvari. Međutim, ova teorija ne uspeva da objasni razlog postojanja različitih *kategorija* stvari. Prikativši da su i cvet i list kondenzacije *Ch'i-ja*, još uvek nismo načisto zašto je cvet cvet, a list list. Tu u igru ulazi Č'eng Jiova i Ču Hsijeva ideja *Li-ja*. Po njima, svemir kakav vidimo nije samo plod *Ch'i-ja* već i *Li-ja*. Različite kategorije stvari postoje zato što se kondenzovanje *Ch'i-ja* odvija na razne načine, u skladu sa različitim *Li*. Cvet je cvet zato što se kondenzovanje *Ch'i-ja* odvija u skladu sa *Li-jem* cveta; list je list zato što se kondenzovanje *Ch'i-ja* odvija u skladu sa *Li-jem* lista.

Šao Jungovi dijagrami su takođe doprineli nagoveštavanju ideje *Li-ja*. Po Šaou, dijagram predstavlja zakon koji upravlja preobražajima pojedinačnih stvari. Ovaj zakon prethodi ne samo dijagramima već i postojanju pojedinačnih stvari. Šao tvrdi da je *Knjiga promena* već idealno postojala pre no što je trigrame prvi put nacrtao njihov pronalazač. Jedan od učitelja Č'eng veli »U jednoj od svojih pesama/, Jao-fu, /tj. Šao Jung/, piše: 'Pre no što je /Fu Hsi, mudrac iz predanja, koji je, navodno, živio u dvadeset devetom veku p. n. e./ nacrtao /trigrame/, već je postojala *Knjiga promena*' . . . Ova ideja nije nikad ranije izrečena« (*Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 2a). Ova teorija je istovetna sa teorijom novih realista koji tvrde da postoji jedna Matematika pre pojave matematike.

Č'eng Jiov koncept Li-ja

Spoj filosofija Čang Caja i Šao Junga nagoveštava razlikovanje između onog što su grčki filosofi nazivali oblikom i materijom stvari. Č'eng Ji i Ču Hsi su veoma jasno pokazali tu razliku. Za njih, baš kao i za Platona i Aristotela, sve stvari u svetu, da bi uopšte postojale, moraju biti otelotvorenje nekog načela u nekom materijalu. Ako izvesna stvar postoji, ona mora imati izvesno načelo. Međutim, ako postoji izvesno načelo, odgovarajuća stvar može,

ali i ne mora, postojati. Načelo je ono što nazivaju *Li*-jem, a materijal ono što nazivaju *Ch'i*-jem. Ovo drugo je za Ču Hsija mnogo apstraktnije no što je *Ch'i* u sistemu Čang Čaja.

Č'eng Ji, takođe, razlikuje ono što je »u oblicima« od onog što je »iznad oblika«. Poreklo ova dva izraza može se naći u »III dodatku« *Knjige promena*: »Ono što je iznad oblika zove se *Tao*; ono što je u oblicima naziva se oruđima«. U sistemu Č'eng Jia i Ču Hsija ova razlika odgovara razlici između apstraktnog i konkretnog u zapadnoj filozofiji. *Li* su *Tao*, koji je »iznad oblika«, ili kako bismo mi rekli, apstraktan; dok su »oruđa« pod kojima Č'eng Ji i Ču Hsi podrazumevaju pojedine stvari — »u oblicima«, ili, kako bismo mi rekli, konkretna.

Po Č'eng Jiu, *Li* su večni i ne može im se ni dodavati ni oduzimati. Kao što on kaže: »U pogledu *Li*-ja ne mogu se postulisati postojanje ili nepostojanje, dodavanje ili oduzimanje. Svi *Li* su u sebi potpuni; oni nikad ne mogu imati manjkavosti« (*Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 2a). Pa onda veli: »Svi *Li* su prožimno prisutni. Ne možemo reći da je *tao* kraljevstva bio veći kad ga je kao kralj oličavao Jao, /kralj-mudrac iz predanja/, niti možemo reći da je *tao* sinovlje ljubavi bio veći kad ga je kao sin oličavao Šun, /Jaov naslednik, poznat po velikom osećanju poštovanja prema roditeljima/. Ti /*Li*/ ostaju ono što su« (*ibid.*). Č'eng Ji, takođe, opisuje svet »iznad oblika« kao »prazninu u kojoj ničeg nema, a ipak je sve ispunjava« (*ibid.*). On je praznina, jer u njemu nema konkretnih stvari, a ipak ga ispunjavaju svi *Li*. Svi *Li* večno postoje, bez obzira da li se pojavljuju ili ne pojavljuju u stvarnom svetu, niti je bitno da li mi, ljudska bića, za njih znamo ili ne znamo.

Č'eng Jiova metoda kultivisanja duha izražena je njegovom slavnom tvrdnjom: »Za kultivisanje čoveku je potrebna pažnja; za unapređenje znanja potrebno je proširivanje znanja« (*Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 18). Reč »pažnja« prevod je kineske reči *ching*, koja se može prevesti i kao ozbiljnost ili usrdnost. Videli smo da je Č'eng Hao takođe rekao da »onaj koji uči« mora prvo

shvatiti da sve stvari prvobitno čine jedno, a potom iskreno i pažljivo kultivisati ovo poimanje. Pažnja je ključna reč koju neokonfucijanci nakon ovog vremena upotrebljavaju za opisivanje svoje metode kultivisanja duha. Ona je zamenila reč kojom je Ču Tun-ji označavao ovaj proces, jednu drugu reč koja se takođe izgovara *ching*, ali znači mirovanje. Zamenjivanje »mirovanja« »pažnjom« u metodologiji kultivisanja duha obeležava još veće udaljavanje neokonfucijanstva od č'anizma.

Kao što je istaknuto u dvadeset drugom poglavlju, proces kultivisanja iziskuje napor. Čak i ako je čovekov konačni cilj da dela bez napora, potreban je početni napor da bi se postiglo beznaporno stanje. Č'anisti, međutim, to ne kažu, niti Ču Tun-jiovo mirovanje to izražava. Medutim, upotreba reči pažnja dovodi u prvi plan tu ideju napora

Pri kultivisanju čovek mora obratiti pažnju, ali na šta? To je sporno pitanje između ovih dveju škola neokonfucijanstva na koje ću se vratiti u sledeća dva poglavlja.

Metoda izlaženja na kraj sa osećanjima

U dvadesetom poglavlju sam rekao da je Vang Pi zastupao teoriju da mudrac »ima osećanja ali nije u zamci«. U delu *Chuang-tzu* se takođe kaže: »Duh savršenog čoveka je poput ogledala. Na kreće se sa stvarima niti im prednjači. Reaguje na stvari, ali ih ne zadržava. Stoga je savršen čovek kadar da izađe na kraj sa stvarima, ali one na nje ne utiču« (gl. 7). Čini se da je Vang Pijeva teorija osećanja proširenje ove tvrdnje Čuang Cea.

Neokonfucijanska metoda izlaženja na kraj sa osećanjima sledi isti smer kao Vang Pijeva. Njena suština je odvajanje osećanja od vlastitog ja. Č'eng Hao veli: »Normalnost Neba i Zemlje sastoji se u tome što je njihov duh u svim stvarima, a oni sami nemaju duh. Normalnost mudraca je u tome što njegovo osećanje sledi prirodu stvari, a on sam nema osećanja. Stoga za čoveka višeg reda nema ničeg boljeg no da bude bezličan i nepristrasan i da spon-

tano reaguje na stvari kako naidu. Osnovna je muka s čovekom što je sebičan i racionalan. Budući sebičan, on akciju ne može preduzeti kao spontanu reakciju. Budući racionalan, on ne može da uzme intuiciju za svog prirodnog vodiča. Kad je mudrac zadovoljan, to je stoga što postoji stvar koja je s pravom predmet zadovoljstva. Kad je mudrac ljut, to je stoga što postoji stvar koja je opravdano predmet ljutnje. Stoga zadovoljstvo i ljutnja mudraca nisu povezani sa njegovim duhom, već sa stvarima« (*Ming-tao Wen-chi*, ili *Sabrani spisi Č'eng Haoa*, knjiga 3).

Ovo je deo Č'eng Haovog »Pisma o spokojstvu Prirode« koje je napisao Čang Čaju. Bezličnost, nepristrasnost i spontano delanje bez samoracionalizacije o kojima govori Č'eng Hao isto su što praznina i pravousmerenost o kojima govori Ču Tun-ji. Primer iz *Mencijevih dela*, upotrebljen u vezi sa Ču Tun-jiom, može se i ovde primeniti.

Prema Č'eng Haovom shvatanju, prirodno je da čak i mudrac ponekad oseti zadovoljstvo ili ljutnju. No pošto njegov duh ima bezličan, objektivan i nepristrasan stav, kad se ta osećanja jave, ona su jednostavno objektivne pojave u svemiru i nisu posebno povezane sa njegovim ja. Kad je zadovoljan ili ljut, to naprosto spoljašnje stvari koje zaslužuju zadovoljstvo ili ljutnju stvaraju u njegovom duhu odgovarajuća osećanja. Njegov duh je kao ogledalo u kome se bilo šta može odraziti. Posledica je ovog stava da kad nestane predmet, nestaje i osećaj koji je on izazvao. Na taj način, mudrac, iako ima osećanja, nije u zamci. Vratimo se na ranije spomenuti primer. Pretpostavimo da čovek vidi dete koje samo što nije palo u bunar. Ako sledi svoj prirodni poriv, on će odmah pojuriti da spase dete. Uspeh će mu sigurno pričiniti zadovoljstvo, a neuspeh će ga podjednako sigurno rastužiti. Ali pošto je njegov postupak bezličan i nepristrasan, kad je stvar jednom svršena, nestaje i njegovo osećanje. Tako on ima osećanja, ali nije u zamci.

Drugi primer koji su neokonfucijanci obično upotrebljavali primer je Jen Huja, omiljenog Konfucijevog učenika za koga je ovaj rekao: »Huj nije prenosio svoju ljutnju« (*Štivo*, VI, 2). Kad je čovek ljut, on često zlostavlja druge ljude i uništava stvari koje očitó nemaju nikakve

veze sa njegovim osećanjem. To se zove »prenosenje ljutnje«. On prenosi svoju ljutnju sa nečeg što je njen predmet na nešto što nije. Neokonfucijanci su veoma ozbiljno shvatili ove Konfucijeve reči, te su ovo smatrali najznačajnijom odlikom velikog Konfucijevog učenika Jen Huja, za koga su smatrali da po duhovnom savršenstvu stoji odmah iza samog Konfucija. Tako Č'eng Ji komentariše: »Moramo razumeti zašto Jen Huj nije prenosio svoju ljutnju. U blistavom ogledalu lep predmet stvara lepu sliku, a ružan predmet ružnu. No samo ogledalo nema sklonosti ili nesklonosti. Ima ljudi koji kad ih uvrede kod kuće, iskaljuju svoju ljutinu na ulici. No ljutnja mudraca dejstvuje samo u skladu sa prirodom stvari; nikad sam mudrac nije ljut. Čovek višeg reda gospodar je stvari; mali čovek je njihov rob« (*Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 18).

Tako je, po neokonfucijancima, razlog što Jen Huj nije prenosio svoju ljutnju u tome što njegovo osećanje nije bilo povezano sa njegovim ja. Jedna stvar može delovati tako da u njegovom duhu stvori neko osećanje, baš kao što se predmet može pojaviti u ogledalu, no njegovo ja nije bilo povezano sa osećanjem. Stoga nije imalo šta da se prenosi na druge predmete. On je reagovao na stvar koja je u njegovom duhu izazvala osećanje, ali on sam nije bio u zamci tog osećanja. On je smatran srećnim čovekom, a neokonfucijanci su mu se zbog toga veoma divili.

Potruga za srećom

U dvadesetom poglavlju sam rekao da je neokonfucijanstvo pokušalo da nađe sreću u *ming-chiao* (moralu, institucijama). Potraga za srećom je, zapravo, bila jedan od javno iskazivanih ciljeva neokonfucijanaca. Č'eng Hao, na primer, kaže: »Dok smo učili kod Ču /Tun-ja/, on je od nas stalno tražio da otkrijemo u čemu je sreća K'unga, /Konfucija/, i Jen /Huja/ i šta im je bilo prijatno« (*Književna zaostavština braće Č'eng*, knjiga 2a). I odista, u *Štivu* postoje mnogi odeljci koji beleže sreću Konfucija i njego-

vog učenika. Oni koje neokonfucijanci obično navode uključuju i sledeće:

»Konfucije reče: 'Imajući neoljušten pirinač za jelo, samo vodu za piće, a savijenu mišicu za uzglavlje, srećan sam usred tih stvari. Bogatstvo i čast, stečeni sredstvima za koja znam da su neispravna, za mene su kao oblak što prolazi'« (*Štivo*, VII, 15).

Konfucije veli o Jen Huju: »Vaisrinu bejaše neuporediv Huj. Šaka pirinča za jelo, tikva vode za piće i život u prljavoj uličici; druge bi sve to nepodnošljivo potištiio, ali je za Hujovu sreću bilo bez ikakvog značaja. Vaistinu, neuporediv bejaše Huj« (*ibid.*, VI, 9).

U drugom odeljku se priča kako je Konfucije, sedeći jednom s nekolicinom učenika, zatražio da svaki izrazi svoje želje. Jedan odgovori kako bi voleo da bude ministar rata u izvesnoj državi, drugi je želeo da bude ministar finansija, a treći ceremonijal-majstor. Međutim, četvrti učenik, Ceng Tijen (Tseng Tien), nije obraćao pažnju na ono što drugi govore, već je i dalje prebirao strune na svojoj lutnji. Kad su ostali završili, Konfucije ga zamoli da i on kaže svoje. On odgovori: »Moja bi želja bila/ da u poslednjem mesecu proleća, kad se priroda potpuno zaodene u ruho tog godišnjeg doba, sa petoricom ili šestoricom mladića i sa šest ili sedam dečaka odem da se okupam u reci Ji, da uživam u lahorima sred oltara kiše i da se pevajući vratim kući«. Konfucije na to reče: »Slažem se s Tijenom« (XI, 25.)

Komentarišući prva dva stava, Č'eng Ji kaže da u jedenju neoljuštenog pirinča i pijenju vode nema nikakvog uživanja *per se*. Ti stavovi jednostavno znače da su Konfucije i Jen Huj ostali srećni uprkos činjenici da su imali samo tu oskudnu hranu (vidi *Ch'eng-shih Ching-shuo*, ili *Zabeleške o Klasičnim delima od braće Č'eng*, knjiga 6). Ovaj komentar je sam po sebi tačan, no ostaje pitanje šta je sačinjavalo njihovu sreću.

Neki čovek upita jednom Č'eng Jia: »Zašto /spoljašnje tegobe/ nisu uticale na sreću Jen Huja?« Č'eng Ji odgovori: »/Znaš li/ u čemu je uživao Jen Huj?« Čovek odgovori: »Uživao je u *Tao-u*«. Na to Č'eng Ji reče: »Ako je Jen Huj uživao u *Tao-u*, onda nije bio Jen Huj« (*Erh-Ch'eng*

Wai-shu, ili *Spoljašnja zbirka izreka braće Č'eng*, knjiga 7). Ova tvrdnja je veoma slična tvrdnji č'anističkih učitelja, i zato je Ču Hsi, urednik *Književne zaostavštine braće Č'eng*, nije uključio u to delo, već u jedno prateće koje je poznato kao *Spoljašnja zbirka*. Ta izreka ipak sadrži meru istine. Sreća mudraca prirodan je plod njegovog duševnog stanja, koje Ču Tun-ji opisuje kao »prazno u mirovanju« i »pravousmereno u kretanju«, a Č'eng Hao kao »bezličnost, nepristrasnost i spontano reagovanje na stvari«. On ne uživa u *Tao-u*, već jednostavno uživa u onome što je on sam.

Ovo shvatanje neokonfucijanaca može se uočiti u njihovom tumačenju trećeg odlomka *Štiva* koji je ranije naveden. Ču Hsijev komentar tog stava glasi: »Ceng Tijenov znanje je, izgleda, dovelo do potpunog isključivanja sebičnih želja i Nebeskih zakona, koji se, u svojoj prodornosti, mogu naći svuda bez i najmanjeg izuzetka. Zato je i pri delanju i pri mirovanju bio tako jednostavan i lagodan. Kad je reč o njegovim namerama, on se naprosto oslanjao na svoje postojeće mesto u /društvu i svemiru/ i uživao je u uobičajenom stanju stvari. Nije imao nikakve predstave o tome kako se živi prema /shvatanjima/ drugih ljudi, već je živio po svome. Njegov duh je bio tako ogroman da je bio u istom toku sa Nebom i Zemljom, u kojem sve stvari uživaju u sebi. To tajanstveno osećanje stoji iza njegovih reči, a /mi/ ga možemo tek nazreti. Druga tri učenika su samo obraćala pažnju na sporednije stvari, tako da se uopšte ne mogu porediti sa nastrojenjem Ceng Tijena. Zato se Učitelj /Konfucije/ svesrdno slagao s njim« (*Lun-yü Chi-chu*, ili *Sabrani komentari Štiva*, knjiga 6).

U dvadesetom poglavlju sam rekao da je suštinsko svojstvo *feng liu* posedovati duh koji prevazilazi razlike među stvarima i živeti pre u skladu sa samim sobom no s drugima. Po Ču Hsijevom tumačenju, Ceng Tijen je bio upravo takav čovek. Bio je srećan, jer je bio *feng liu*. U ovoj tvrdnji Ču Hsija vidimo i romantični element neokonfucijanstva. Kao što sam rekao, neokonfucijanci su pokušavali da traže sreću u *ming chiao*, ali, po njima, *ming chiao* istovremeno nije suprotnost *tzu-jan-a* (prirode, prirodnog), već pre njen razvijen vid. To je, tvrdili su neokonfucijanci, bila glavna teza Konfucija i Mencija.

Jesu li sami neokonfucijanci uspeli da ostvare ovu ideju? Jesu, i njihov uspeh se može videti iz sledećeg prevoda dveju pesama, jedne od Šao Junga, a druge od Č'eng Haoa. Šao Jung je bio veoma srećan čovek, a Č'eng Hao ga naziva *feng liu* junakom. Svoju kuću je nazvao *An Lo Wo*, ili Srećno gnezdo, a sebe je zvao Učiteljem sreće. Njegova pesma pod naslovom »Pesma o sreći«, glasi:

Ime Učitelja sreće nije poznato.
Trideset godina živeo je na obali reke Lo.
Njegova čuvstva su čuvstva vetra i meseca;
Njegov duh obitava na reci i jezeru.

(Za nj nema razlike)
Između niskog položaja i visokog čina,
Između bogatstva i siromaštva.
Ne kreće se sa stvarima niti im prednjači.
Ne zna za spone i zabrane.
Siromašan je, ali ne tuguje,
Pije, ali nikad do pijanstva.
U svoj duh pribira proleće sveta.
Ima maii ribnjak da tamo čita pesme,
Ima prozorčić da pod njim spava;
Ima mala kola da razonođuje duh,
Ima veliko pero da njime uživa u svojoj
volji.

Ponekad nosi šešir za sunce;
Ponekad nosi košulju bez rukava;
Ponekad sedi u šumi;
Ponekad šeta rečnom obalom.
Uživa kad vidi dobre ljude;
Uživa da sluša o dobrom ponašanju;
Uživa izgovarajući dobre reči;
Uživa ostvarujući dobru nameru.

Ne laska č'anističkim učiteljima;
Ne hvali okultne veštace.
Ne napušta svoj dom,

A ipak je sjedinjen sa Nebom i Zemljom.
Ne može ga pokoriti velika vojska;
Ne može ga namamiti velika plata.
Tako je šezdeset pet godina
Bio srećan čovek.*

Č'eng Haova pesma pod naslovom »Jesenji dani« glasi:

U ovim poznim letima ništa ne naiđe
A da nije lako i prosto;
Svako jutro kroz moj prozor sija sunce
Dok se budim.
Svi stvorovi istinski zadovoljni idu svojim tokom,
Dok ja spokojno posmatram.
Zadovoljstvo svakog doba u godini
Uživam sa ostalima.
S onu stranu Neba i Zemlje i svega što oblik
ima,

Onde je *Tao*.
Vetrovi i oblaci oko mene menjaju se i premeću,
Moja je misao onde.
Nisam uprljan bogatstvom i visokim položajem;
Ni siromaštvo ni nizak položaj ne mogu uticati na
moju sreću
Takav čovek vaistinu je junak.**

Ovakvi ljudi su junaci u tom smislu što se ne mogu pokoriti. No oni to nisu u uobičajenom smislu. Oni su ono što je poznato kao *feng liu* junaci.

Neki neokonfucijanci su kritikovali Šao Junga da se suviše razmeće svojom srećom. Međutim, takve zamerke nikad nisu upućene Č'eng Haou. U svakom slučaju, ovde nalazimo spoj kineskog romantizma (*feng liu*) i klasicizma (*ming chiao*) u njegovom najboljem vidu.

* *Yi-ch'uan Chi-jang Chi*, knjiga 14.
** *Sabrani spisi Č'eng Haoa*, knjiga 1.

XXV POGLAVLJE

NEOKONFUCIJANSTVO: ŠKOLA
PLATONISTIČKIH IDEJA

Svega dvadeset dve godine posle smrti Č'eng Jia (1033 — 1108) rodio se u sadašnjoj pokrajini Fukijen Ču Hsi (1130 — 1200). Političke promene do kojih je došlo tokom tih dvadeset godina bile su ogromne. Iako kulturno značajna, dinastija Sung nikad nije imala vojnu snagu dinastija Han i T'ang, te su je na severu i severozapadu stalno ugrožavala spoljašnja plemena. Do najveće katastrofe te dinastije došlo je kada je pod pritiskom Džurčena, jednog tunguskog plemena sa severoistoka izgubila svoju prestonicu, današnji grad Kajfeng, i bila primorana da se vaspostavi južno od reke Jangce, 1127. godine. Ovaj događaj obeležio je deobu dinastije Sung na dva manja ogranka: severne Sungove (960 — 1126) i južne Sungove (1127 — 1279).

Mesto Ču Hsija u istoriji Kine

Ču Hsi, poznatiji jednostavno kao Ču Cu, ili učitelj Cu, bio je filosof tananih argumenata, jasne misli, širokog znanja i obimnog književnog dela. Samo njegove *Zabeležene izreke* iznose 140 knjiga (*chüan*). Njime je filozofski sistem Č'eng-Ču škole, poznate i kao *Li hsüeh*, ili Škola *Li*-ja, dosegao svoj vrhunac. Mada su prvenstvo te škole nekoliko puta osporavali, a naročito Lu-Vang škola i izvesni učenjaci iz vremena dinastije Č'ing, ona je ostala najuticajniji filozofski sistem sve do uvođenja zapadne filozofije u Kinu tokom poslednjih nekoliko decenija.

U sedamnaestom poglavlju sam rekao da su dinastijske vladavine u Kini obezbeđivale prevlast svoje zvanične ideologije sistemom ispita. Od osoba koje su polagale državne ispite tražilo se da pišu oglede zasnovane na zvaničnim verzijama i komentarima konfucijanskih *Klasičnih dela*. U dvadeset trećem poglavlju je rečeno i da je jedan od najvažnijih činova cara T'aj-cunga iz dinastije T'ang bilo određivanje zvanične verzije i »ispravnog značenja« *Klasičnih dela*. Tokom vlade dinastije Sung, veliki državnik i reformator Vang An-ši (Wang An-shih) (1021 — 1086) pripremio je »nova tumačenja« pojedinih *Klasičnih dela*, a 1075. car Šen-cung naredi da se Vangova tumačenja ozvaniče. Međutim, ovo naređenje je ubrzo poništeno kad su politički suparnici Vang An-šija zadobili kontrolu u državnoj upravi.

Valja imati na umu da su neokonfucijanci smatrali *Konfucijansko štivo*, *Mencijeva dela*, *Chung Yung*, ili *Doctrinu sredine*, i *Ta Hsüeh*, ili *Veliko znanje*, najvažnijim tekstovima koje su sabrali i dali im opšti naziv *Četiri knjige*. Ču Hsi je napisao *Komentar* uz njih, koji je smatrao svojim najznačajnijim spisom. Veli se da je dan uoči smrti još radio na reviziji ovog *Komentara*. On je takođe napisao *Komentare Knjige promena* i *Knjige oda*, ili *Chih Ching*. 1313. car Džen-cung (Jen-tsung) iz mongolske dinastije Jian, koja je nasledila kuću Sung, naredio je da *Četiri knjige* budu glavni tekstovi koji će se koristiti na državnim ispitima, a da njihovo zvanično tumačenje treba da sledi komentare Ču Hsija. Ista zvanična državna podrška data je Ču Hsijevim komentarima ostalih *Klasičnih dela*; osobe koje su želele uspeh na ispitima morale su da tumače ta dela u skladu sa Čuovim komentarima. Ta praksa se nastavila tokom vladavine dinastija Ming i Č'ing sve do ukidanja državnog ispitnog sistema 1905, kada je vlada pokušala da uvede savremeni sistem obrazovanja.

Kao što je istaknuto u osamnaestom poglavlju, jedan od glavnih razloga što je konfucijanstvo tokom vlade dinastije Han zadobilo premoć bio je njegov uspeh u spajanju spekulativne misli sa naučnošću. Ču Hsi služi kao izvanredan primer za ove dve strane konfucijanstva. Nje-

govo obimno znanje i učenost činili su ga izuzetnim učenjekom, a duboka pronicljivost i jasno mišljenje — filozofom prvog reda. Nije slučajno što je tokom poslednjih nekoliko vekova on bio dominantna ličnost kineske misli.

Li ili Načelo

U prošlom poglavlju smo razmotrili Č'eng Jiovu teoriju *Li*-ja, tj. Načela ili Zakona. Ču Hsi je još više razjasnio ovu teoriju. On veli: »Ono što je *hsing shang*, ili iznad oblika, tako da nema oblika pa čak ni senki, jesu *Li*. Ono što je *hsing hsia*, ili unutar oblika, tako da ima oblik i telo, jesu stvari« (*Chu-tzu Yü lei*, ili *Razvrstane zabeležene izreke učitelja Čua*, knjiga 95). Jedna stvar je konkretan primer svoga *Li*. Ukoliko ne postoji takav i takav *Li*, ne može biti ni odgovarajuće stvari. Ču Hsi kaže: »Kad je neki posao obavljen, to pokazuje da postoji izvestan *Li*« (*ibid.*, knjiga 101).

Jer za sve, bilo prirodno ili veštačko, postoji *Li*. Jedan stav *Zabeleženih izreka* glasi: »/Pitanje:/ 'Kako sasušene i uvele stvari mogu takođe da imaju prirodu?' /Odgovor:/ 'Sve one poseduju *Li* od prvog trenutka svoga postojanja. Stoga se kaže: U svemiru ne postoji ni jedna jedina stvar koja ne bi imala svoju prirodu.' Idući niz stepenice, Učitelj /Ču Hsi/ nastavi: 'Za cigle ovih stepenica postoji *Li* cigala.' A sedajući, reče: 'Za stolicu od bambusa postoji *Li* stolice od bambusa. Možete reći da sasušene i uvele stvari nemaju života ili životnosti, no i među njima nema nijedne koja ne poseduje *Li*« (knjiga 4).

Drugi jedan stav glasi: »/Pitanje:/ 'Da li stvari lišene osećanja takođe poseduju *Li*?' /Odgovor:/ 'Sasvim je izvesno da poseduju *Li*. Na primer, brod može da ide samo po vodi, dok kola idu samo po zemlji« (*ibid.*). A drugi jedan stav glasi: »/Pitanje:/ 'Postoji li *Li* u sasušenim i uvelim stvarima?' /Odgovor:/ 'Čim jedna stvar postoji, *Li* je njome sadržan. Čak i u slučaju kičice za pisanje — mada je nije načinila priroda, već čovek koji uzima dugačke i meke zečje dlake da bi je napravio — čim postoji kičica,

u njoj je sadržan *Li*« (*ibid.*). *Li* sadržan u kičici za pisanje jeste priroda te kičice. Isto važi za sve ostale vrste stvari u svemiru: svaka vrsta ima svoj *Li*, tako da je uvek, kad postoje pripadnici izvesne vrste stvari, *Li* te vrste sadržan u njima i čini njihovu prirodu. *Li* ih čini onim što su. Tako po školi Č'eng-Ču, sve kategorije predmeta ne poseduju duh, tj. nisu sve razumne, no sve one poseduju svoju posebnu prirodu, tj. *Li*.

Iz tog razloga *Li*-ji stvari postoje još pre no što postoje same konkretne stvari. U pismu kojim odgovara Liju Šu-venu, Ču Hsi piše: »*Li* postoje čak i ako nema stvari. U tom slučaju postoji samo takav i takav *Li*, a ne i takva i takva stvar« (*Chu-Wen-kung Wen-chi*, ili *Sabrani književni spisi Ču Hsija*, knjiga 46). Na primer, čak i pre no što su ljudi izumeli brodove i kola, *Li* brodova i kola već su prisutni. Ono što se naziva izumom brodova i kola nije stoga ništa drugo do ljudsko otkriće *Li*-ja brodova i kola i njihovo građenje u skladu s ovim. Svi *Li* su prisutni, čak i pre oblikovanja materijalnog svemira. Jedan stav *Zabeleženih izreka* glasi: »/Pitanje:/ 'Da li su sve stvari iz kasnijih vremena već tu pre no što su postali Nebo i Zemlja?' /Odgovor:/ 'Samo su *Li* bili prisutni« (knjiga 1). *Li* su uvek tu; to će reći oni su večni.

T'ai Chi, ili Vrhunska konačnost

Za svaku vrstu stvari postoji *Li*, koji je čini onim što treba da bude. *Li* je *Chi* te stvari, tj. njena poslednja mera. (Reč *Chi* je prvobitno bila opis slemene grede na vrhu krova neke zgrade. Kako je upotrebljavaju neokonfucijanci, ona znači najviši idealni prototip stvari.) Za svemir kao celinu, mora takođe postojati jedna poslednja mera koja je vrhunska i sveobuhvatna. Ona obuhvata mnoštvo *Li*-ja svih stvari i njihov je najviši zbir. Stoga se zove Vrhunska konačnost, ili *T'ai Chi*. Kao što veli Ču Hsi: »Sve ima svoju konačnost, koja je konačni *Li*. Ono što objedinjuje i obuhvata *Li*-je Neba, Zemlje i svih stvari jeste Vrhunska konačnost« (*Zabeležene izreke*, knjiga 94).

On takode kaže: »Vrhunska konačnost je naprosto ono što je više od svega, iza čega ne može biti ničeg. Ona je najuzvišenija, najmističnija i najdublja, svenadmašna. Da neko ne bi zamišljao da Vrhunska konačnost ima telesni oblik, Lijen-hsi, /tj. Ču Tun-ji/ kazao je o njoj: 'Beskonačnost, a ipak ujedno Vrhunska konačnost'. To će reći, najviši *Li* nalazi se u oblasti ne-stvari« (*Chu-tzu Ch'üan-shu*, ili *Sabrana dela učitelja Čua*, knjiga 49). Iz ovih tvrdnji vidimo da Vrhunska konačnost u sistemu Ču Hsija zauzima mesto koje odgovara ideji Dobra ili Bogu u sistemima Platona odnosno Aristotela.

Međutim, u Ču Hsijevom sistemu postoji jedna stvar koja njegovu Vrhunsku konačnost čini mističnijom od Platonove ideje Dobra ili Aristotelovog Boga. To je činjenica da, po Ču Hsiju, Vrhunska konačnost nije samo zbir svih *Li*-ja svemira kao celine, već je istovremeno imanentna u pojedinim primerima svake kategorije stvari. Svaka određena stvar sadrži *Li* svoje kategorije stvari, ali istovremeno i Vrhunsku konačnost u celini. Ču Hsi kaže: »Što se tiče Neba i Zemlje uopšte, Vrhunska konačnost je u Nebu i Zemlji. A u pogledu mirijade stvari, Vrhunska konačnost je i u svakoj od njih« (*Zabeležene izreke*, knjiga 94).

No ako je tako, zar Vrhunska konačnost ne gubi svoje jedinstvo. Ču Hsijev odgovor je odrečan. On veli u *Zabeleženim izrekama*: »Postoji samo jedna Vrhunska konačnost koju primaju jedinke svih stvari. Tu jednu Vrhunsku konačnost svaki pojedinac prima u njenoj celosti i nepodeljenu. Ona je kao mesec što sija na nebesima, za koji, mada se ogleda u rekama i jezerima te je svuda vidljiv, ne bismo rekli da je zbog toga podeljen« (*ibid.*).

Mi znamo da u Platonovoj filosofiji postoji teškoća oko objašnjavanja odnosa između intelektualnog i čulnog sveta i između jednog i množine. Ču Hsi je takode nailazio na tu teškoću, koju je rešavao jednim primerom koji je zapravo metafora što se u budizmu stalno upotrebljava. Pitanje kako se *Li* cele jedne kategorije stvari odnosi prema pojedinim stvarima u toj kategoriji i da li taj odnos možda povlači i podelu *Li*-ja, ne postavlja se. Da se postavilo, mislim da bi ga Ču Hsi rešio istim primerom.

Ch'i, ili Materija

Kad bi postojali samo *Li*, onda u svetu ne bi moglo biti više ničeg »iznad oblika«. Međutim, naš konkretni materijalni svet omogućuje prisustvo *Ch'i*-ja, kome se nameće obrazac *Li*-ja. »U svemiru«, kaže Ču Hsi, »postoje *Li* i *Ch'i*. *Li* je *Tao* koji pripada onome 'što je iznad oblika' i izvor je iz kojeg nastaju sve stvari. *Ch'i* je materijal, /doslovno: orude/ koje pripada onom 'što je u oblicima' i sredstvo kojim se sazdaju stvari. Stoga ljudi ili stvari u trenutku svoga sazdanja moraju primiti ovaj *Li* da bi mogli imati vlastitu prirodu. Oni moraju primiti ovaj *Ch'i* da bi mogli imati svoj telesni oblik« (»Odgovor Huang Tao-fuu«, *Sabrani književni spisi*, knjiga 58).

Na drugom mestu kaže: »Izgleda mi da dejstvo *Ch'i*-ja zavisi od *Li*-ja. Tako, kad postoji skup *Ch'i*-ja, u njemu je prisutan i *Li*. To je tako, jer *Ch'i* ima sposobnost da se kondenzuje i tako oblikuje stvari; međutim, *Li*-ju nedostaje volja ili plan i nema stvaralačku moć... *Li* sačinjava samo jedan čist, prazan i ogroman svet, bez oblika ili obrisa, te nije kadar išta da stvori. Međutim, *Ch'i* ima sposobnost da prođe kroz fermentaciju i kondenzaciju i tako rada stvari. A ipak, kad god postoji *Ch'i* u njemu je prisutan *Li*« (*Zabeležene izreke*, knjiga 1). Ovde vidimo kako Ču Hsi govori ono što je trebalo da kaže, a nije rekao Čang Caj. Svaka pojedina stvar je kondenzovani *Ch'i*, ali to nije samo pojedina stvar, ona je istovremeno i pripadnik neke kategorije predmeta. Kao takva, ona nije samo kondenzacija *Ch'i*-ja već kondenzacija do koje dolazi u skladu sa *Li*-jem te kategorije predmeta u celini. Zato, kad god postoji kondenzacija *Ch'i*-ja, u njoj uvek mora biti nužno prisutan *Li*.

Pitanje relativnog prvenstva *Li*-ja i *Ch'i*-ja je pitanje o kome su mnogo raspravljali Ču Hsi i njegovi učenici. Jednom prilikom ovaj je rekao: »*Li* postoji pre no što postoje njegovi konkretni uzorci. Na primer, pre no što postoje vladar i podanik, postoji *Li* odnosa vladara i podanika. Pre no što postoje otac i sin, postoji *Li* odnosa oca i sina.« (*Zabeležene izreke*, knjiga 95). Iz Ču Hsijeve tvrd-

nje nedvosmisleno je jasno da *Li* postoji pre njegovih uzoraka u našem materijalnom svetu. Ali da li i *Li* uopšte prethodi *Ch'i*-ju uopšte? Ču Hsi kaže: »*Li* se nikad ne može odvojiti od *Ch'i*-ja. Pa ipak, *Li* pripada 'onome što je iznad oblika', dok *Ch'i* pripada 'onom što je u oblicima'. Te, ako govorimo o 'onom što je iznad oblika' i o 'onom što je u oblicima', kako da ne postoji prvenstvo i ono što mu sledi« (*ibid.*, knjiga 1).

U drugom delu postoji ovaj stav: »/Pitanje:/ 'Kad postoji *Li*, onda postoji i *Ch'i*. Izgleda da ne možemo reći kako jedan prethodi drugom' /Odgovor:/ 'U stvarnosti prethodi *Li*. Međutim, ne možemo reći da danas postoji *Li*, a sutra *Ch'i*. A ipak jedno mora doći pre drugog'« (*Sabrana dela*, knjiga 49). Iz ovih stavova vidimo da je Ču Hsi mislio da odista »ne postoji *Li* bez *Ch'i*-ja ni *Ch'i* bez *Li*-ja« (*Zabeležene izreke*, knjiga 1). Nema vremena kad *Ch'i* ne postoji. A pošto je *Li* večan, besmisleno je govoriti da ima početak. Stoga je pitanje da li prvo nastaje *Li* ili *Ch'i* stvarno besmisleno. Pri svem tom, govoriti o početku *Ch'i*-ja samo je činjenična besmislenost, dok je govor o početku *Li*-ja logička besmislica. U tome smislu nije pogrešno reći da između *Li*-ja i *Ch'i*-ja jedan nastaje pre, a drugi kasnije.

Drugo pitanje je sledeće: Da li bi Platon i Aristotel nazvali *Li* ili *Ch'i* »Prvim pokretačem«. *Li* to ne može biti, jer »mu nedostaje volja ili plan i nema stvaralačke moći«. Međutim, iako se sam *Li* ne kreće, ipak u »čistom, praznom i širokom svetu« *Li*-ja postoje *Li* kretanja i *Li* mirovanja. *Li* kretanja se ne kreće, niti *Li* mirovanja počiva, no čim ih *Ch'i* »primi«, počinje da se kreće ili miruje. *Ch'i* koji se kreće, zove se *Yang*; *Ch'i* koji miruje, zove se *Yin*. Tako, po Ču Hsiju, nastaju dualistički elementi koji su temelji svemira u kineskoj kosmologiji. On veli: »Dok se *Yang* kreće, a *Yin* miruje, Vrhunska konačnost se ne kreće niti miruje. Međutim, postoje *Li* kretanja i mirovanja. Ti *Li* su nevidljivi i ukazuju nam se jedino kad se *Yang* kreće a *Yin* miruje. *Li* počivaju na *Yin*-u i *Yang*-u kao što čovek jaše na konju« (*Sabrana dela*, knjiga 49). Tako se Vrhunska konačnost, poput Boga u Ari-

stotelovoj filosofiji, sama ne kreće, a istovremeno je pokretač svega.

Uzajamno dejstvo *Yin*-a i *Yang*-a dovodi do stvaranja Pet elemenata iz kojih nastaje materijalni svemir kakav poznajemo. Svojom kosmološkom teorijom, Ču Hsi podržava najveći deo teorija Ču Tun-jia i Šao Junga.

Priroda i duh

Iz ovog što je malo pre rečeno vidimo da, po Ču Hsiju, kad nastane jedna stvar, ona u sebi sadrži izvestan *Li*, koji je čini onim što jeste i tvori njenu prirodu. A čovek, kao i sve ostale stvari, predstavlja konkretnu svojstvenost nastalu u konkretnom svetu. Stoga je ono što nazivamo ljudskom prirodom jednostavno *Li* ljudskosti inherentan u pojedincu. Ču Hsi na mnogo mesta podržava i komentariše Č'eng Jiovu izreku da je »priroda — *Li*«. *Li* o kome je ovde reč nije *Li* u svome univerzalnom vidu; to je prosto *Li* inherentan u pojedincu. Ovo objašnjava prilično paradoksalnu izreku Č'eng Haoa: »Kad se nešto kaže o Prirodi, to već nije Priroda«. On ovim jednostavno hoće da kaže da je to onda individualizovan *Li*, a ne *Li* u svom univerzalnom vidu.

Da bi imao konkretno postojanje, čovek mora biti oteletvorenje *Ch'i*-ja. Za sve ljude *Li* je isti, a različitim ih čini *Ch'i*. Ču Hsi kaže: »Kad postoji *Li*, onda postoji i *Ch'i*. Kad postoji *Ch'i*, mora postojati i *Li*. Oni što prime *Ch'i* koji je bistar, mudraci su čija je priroda poput bisera što počiva u bistroj hladnoj vodi. Ali oni što prime *Ch'i* koji je zamućen, budalasti su i izopačeni, a priroda im je poput bisera što počiva u blatnjavoj vodi« (*Zabeležene izreke*, knjiga 4). Tako svaki pojedinac, pored onog što primi od *Li*-ja, ima i ono što prima od *Ch'i*-ja, a to je ono što Ču Hsi naziva fizičkim darom.

Takva je Ču Hsijeva teorija o nastanku zla. Kao što je odavno istakao Platon, svaki pojedinac da bi posedovao konkretnost, mora biti oteletvorenje materije, čime je, sledstveno, sputan, te nužno zaostaje za idealom. Jedan kon-

kretan krug, na primer, može biti samo relativno, a ne i apsolutno okrugao. To je ironija konkretnog sveta od koje ni čovek nije izuzet. Ču Hsi veli: »Sve zavisi od fizičkog dara. S druge strane, *Li* je samo dobar, jer budući *Li*, kako bi mogao biti zao? Zlo je u fizičkom daru. Mencijevo učenje nedvosmisleno tvrdi da je priroda dobra. On tu očito uzima u obzir samo prirodu *per se*, ali ne i *Ch'i*, te je, u tom pogledu, njegova tvrdnja nepotpuna. Međutim, Č'engova škola je dopunjava doktrinom fizičke prirode, tako da njome dobijamo potpun i zaokrugljen pogled na taj problem« (*Sabrana dela*, knjiga 43).

Izraz »fizička priroda« ovde označava prirodu kakva se stvarno nalazi u fizičkom daru pojedinca. Takva, ona vazda teži idealu, kako bi reako Platon, ali uvek zaostaje za njim i ne može ga dosegnuti. Da bi načinio razliku, Ču Hsi, međutim, naziva *Li* u njegovom prvobitnom univerzalnom vidu »prirodom Neba i Zemlje«. Ovu razliku je već načinio Cang Taj, a usvojili su je Č'eng Ji i Ču Hsi. Po njima, primena ovog razlikovanja potpuno rešava stari spor da li je ljudska priroda dobra ili rdava.

U Ču Hsijevom sistemu priroda se razlikuje od duha. Jedan stav *Zabeleženih izreka* glasi: »/Pitanje:/ 'Da li je čovekova duhovna sposobnost duh ili priroda?' /Odgovor:/ 'Duhovna sposobnost je duh, a nije priroda. Priroda je samo *Li*'« (knjiga 5). Drugi stav glasi: »/Pitanje:/ 'Što se tiče svesti: da li je duhovna sposobnost duha svesna ili je to delovanje *Ch'i*-ja' /Odgovor:/ 'Nije u potpunosti *Ch'i*. Najpre postoji *Li* svesti, ali on sam ne može da upražnjava svest. Svest može postojati samo kad se *Ch'i* sabere da bi obrazovao fizičke oblike i kad se *Li* sjedinio sa *Ch'i*-jem. Slučaj je sličan plamenu ove sveće. Zato što ova prima ovu izobilnu masnoću, imamo toliko svetlosti'« (*ibid.*).

Tako je duh, baš kao i sve ostale stvari, otelotvorenje *Li*-ja *Ch'i*-jem. Razlika između duha i prirode je u tome što je duh konkretan, a priroda apstraktna. Duh može imati delatnosti kao što su mišljenje i osećanje, ali priroda ne može. Međutim, kad god u našem duhu dođe do takve delatnosti, možemo zaključiti da u našoj prirodi postoji odgovarajući *Li*. Ču Hsi veli: »Raspravljajući o prirodi, va-

žno je pre svega znati kakva je vrsta entiteta priroda. Učitelj Č'eng je to lepo izrazio kad je rekao: 'Priroda je *Li*'. Ako je smatramo *Li*-jem, ona, svakako, nema oblika i odlika. Ona je samo načelo. Kod čoveka prirodi pripadaju načela čovekoljublja, ispravnosti, doličnosti i mudrosti. To su samo načela. Zbog njih smo sposobni da osećamo saučešće, da se stidimo loših postupaka, da budemo pristojni i da umemo da razlikujemo dobro i zlo. Uzmite kao primer prirodu lekova: neki imaju svojstvo da hlade, a neki da zagrevaju. No u samim lekovima ne možete videti oblike tih svojstava. Tek po rezultatu koji usledi uzimanju leka znamo kakvo je njegovo svojstvo, a ovo čini njegovu prirodu« (*Sabrana dela*, knjiga 42).

U sedmom poglavlju smo videli da je Mencije tvrdio kako u ljudskoj prirodi postoje četiri stalne vrline koje se ispoljavaju kao »četiri začetka«. U gornjem navodu Ču Hsi pruža metafizičko opravdanje ove Mencijeve teorije, koja je prevashodno psihološka. Po Čuu, četiri stalne vrline su u vezi sa *Li*-jem i pripadaju prirodi, dok su četiri začetka operacije duha. Mi ne možemo spoznati apstraktno, sem kroz konkretno. Ne možemo spoznati svoju prirodu, sem našim duhom. Kao što ćemo videti u narednom poglavlju, Lu-Vang škola je tvrdila da je duh priroda. To je bio predmet jednog od glavnih sporova između ove dve škole.

Politička filosofija

Ako svaka vrsta stvari u ovom svetu ima vlastiti *Li*, onda i za državu kao organizaciju koja ima konkretno postojanje mora postojati *Li* državnosti ili vladalaštva. Ako je država organizovana, i ako se njome upravlja u skladu sa ovim *Li*, biće stabilna i napredna; ako nije tako, postaće dezorganizovana i zapašće u nered. Po Ču Hsiju, ovaj *Li* je načelo vladanja kako su ga poukom predavali i praktikovali raniji mudraci-kraljevi. Ali on nije nešto subjektivno. On je večno prisutan, bez obzira da li se poukom predaje ili praktikuje. U tom pogledu, Ču je imao žestoke rasprave sa svojim prijateljem Č'en Lijangom (Ch'en

Liang) (1143 — 1194), koji je zastupao drukčije stanovište. Raspravljajući s njim, on je pisao: »Tokom razdoblja od petnaest stotina godina, *Tao*, /načelo vladanja/ kakvog su ga zaveštali Jao i Sun, /dva legendarna mudraca-kralja/ . . . , i Konfucije, nije u svetu praktično ostvaren ni za jedan jedini dan. Međutim, on je vazda prisutan, van domašaja ljudske intervencije. On je naprosto ono što je, a večan je i besmrtn. Ne može nestati, mada su ga ljudi tokom poslednjih petnaest stotina godina izlagali nasilju« (»Odgovor Č'en Lijangu«, *Sabrani književni spisi*, knjiga 36). »*Tao*«, ponavlja on na drugom mestu, »ne prestaje da postoji. Prestaje čovekovo upražnjavanje *Tao-a*« (*ibid.*).

Zapravo, ne samo da su mudraci-kraljevi vladali svojim državama u skladu sa *Tao-m*, već su svi ljudi koji su nešto postigli u politici morali, u izvesnoj meri, slediti isti *Tao*, makar ponekad i nesvesno ili nepotpuno. Ču Hsi piše: »Ja uvek mislim da je ovaj *Li* /načelo vladanja/, jedan te isti i u prošlim vremenima i u sadašnjosti. Oni koji ga slede, uspevaju; oni koji ga krše, ne uspevaju. Ne samo da su ga upražnjavali mudraci iz davnina, već ni jedan heroj savremenog doba ne može išta postići ako ne sledi ovaj *Li*. Tu, međutim, postoji jedna razlika. Drevni mudraci, budući na najmudriji način obrazovani u osnovnim stvarima, mogli su da se drže zlatne sredine, te je ono što su činili bilo u potpunosti dobro, od početka do kraja. Međutim, takozvani heroji modernih vremena nisu prošli kroz takvo kultivisanje, te su se kretali samo u svetu sebičnih želja. Obdareni su uspeli da dođu u prividan sklad /sa *Li-jem*/, svaki je nešto postigao u onoj meri u kojoj je sledio ovaj *Li*. Postoji nešto po čemu su svi takozvani heroji isti; to jest, ono što čine nikad ne može potpuno biti u skladu sa *Li-jem*, te nije savršeno dobro« (*ibid.*).

Da bismo ilustrovali Ču Hsijevu teoriju, uzмимо kao primer građenje kuće. Kuća se mora graditi u skladu sa načelima arhitekture. Ta načela ostaju večita, čak i ako se u materijalnom svetu ne izgradi ni jedna kuća. Veliki arhitekt je čovek koji u potpunosti shvata ta načela i svoje planove pravi u skladu sa njima. Na primer, kuća koju gradi mora biti jaka i trajna. Međutim, ne samo veliki

arhitekti već svi koji žele da izgrade kuću moraju slediti ista načela ako žele da njihove kuće uopšte budu izgrađene. No takvi neprofesionalni arhitekti mogu jednostavno slediti ova načela po intuiciji, ili na osnovu praktičnog iskustva, a da ih i ne shvate, ili čak da i ne znaju za njih. Rezultat toga je da se kuće koje grade ne mogu potpuno uskladiti sa načelima arhitekture, te ne mogu biti najbolje. Takva je razlika između vlade mudraca-kraljeva i manjih, takozvanih heroja.

Kao što smo videli u sedmom poglavlju, Mencije je tvrdio da postoje dve vrste vladavine: vladavina *wang-a*, ili kralja, i vladavina *pa-a*, ili vojskovođe. Ču Hsijeva rasprava sa Č'en Lijangom produžetak je istog spora. Ču Hsi i drugi neokonfucijanci tvrde da su sve vlade od dinastija Han i T'ang naovamo bile vladavine *pa*, jer su njihovi vladari vladali u vlastitom interesu, a ne u interesu naroda. Stoga Ču Hsi i ovde sledi Mencija, ali, kao i ranije, daje metafizičko opravdanje Mencijeve teorije, koja je prevashodno politička.

Metoda kultivisanja duha

Platonovsku ideju da ne možemo imati savršenu državu »dok filosof ne postane kralj ili kralj filosof« deli većina kineskih mislilaca. U *Republici*, Platon se opširno bavi obrazovanjem filozofa koji treba da postane kralj. A kao što smo videli, i Ču Hsi kaže da su drevni mudraci-kraljevi bili na najmudriji način obrazovani u osnovnim stvarima. Kakva je ta metoda kultivisanja? Ču Hsi nam je već rekao da je u svakom čoveku, i zapravo u svemu, Vrhunska konačnost u svojoj celokupnosti. Pošto je Vrhunska konačnost ukupnost *Li-ja* svih stvari, svi ti *Li-i* su u nama, ali se zbog našeg fizičkog dara nisu kako valja ispoljili. Vrhunska konačnost koja je u nama nalik je biseru u mutnoj vodi. Mi taj biser moramo učiniti vidljivim. Za Ču Hsija je metoda da se to postigne istovetna sa onom o kojoj je davao pouke Č'eng Ji, a ta je, kao što smo videli u prethodnom poglavlju, dvostruka: »Proširivanje znanja istraživanjem stvari« i »budnost duha«.

Ta metoda ima svoju osnovu u *Velikom znanju*, ili *Ta Hsüeh*, koje su neokonfucijanci smatrali »početnikovim vratima za ulazak u život vrline«. Kao što smo videli u šesnaestom poglavlju, metoda samokultivisanja kako je naučava *Veliko znanje* počinje »proširivanjem znanja« i »istraživanjem stvari«. Po Č'eng-Ču školi, svrha »istraživanja stvari« jeste da proširi naše znanje o večnim *Li*.

Zašto ova metoda ne počne od istraživanja *Li*-ja, umesto od istraživanja stvari? Ču Hsi kaže: »*Veliko znanje* govori o istraživanju stvari, a ne o istraživanju *Li*-ja. Razlog je u tome što je istraživanje *Li*-ja kao posezanje za prazninom u kojoj se nema šta uhvatiti. Kad jednostavno govori o 'istraživanju stvari', to znači da treba da tražimo 'ono što je iznad oblika' kroz 'ono što je u oblicima'« (*Sabrana dela*, knjiga 46). Drugim rečima, *Li* su apstraktni, a stvari konkretne. Apstraktno istražujemo kroz konkretno. Ono što sagledavamo kao rezultat, leži i u večnom svetu i u našoj vlastitoj prirodi. Što više upoznajemo *Li*, to nam naša priroda, obično prikriivena našim fizičkim darom, postaje vidljivija.

Kao što veli Ču Hsi: »Nema ljudske inteligencije /potpuno/ lišene znanja, ni jedne jedine stvari u svetu lišene *Li*-ja. No pošto istraživanje *Li*-ja nije iscrpno, ovo znanje u izvesnim pogledima nije potpuno. Zato je prvo uputstvo *Velikog znanja* da učenik mora za sve posebne stvari u svetu, pomoću *Li*-ja koje već shvata, nastaviti da stiče iscrpno znanje o onima /koje još ne poznaje/, trudeći se tako da proširi /svoje znanje/ do najdalje tačke. Pošto se čovek dugo trudio, konačno će se jednog jutra pred njim otvoriti potpuno razumevanje. Tada će postojati potpuno razumevanje vaskolikog mnoštva stvari, spoljnih ili unutarnjih, tananih ili grubih, a svako upražnjavanje duha biće obeleženo potpunim prosvetljenjem« (*Komentar Velikog znanja*, gl. 5). Ovde opet nailazimo na teoriju Naglog prosvetljenja.

Ono je, izgleda, dovoljno i samo, zašto ga treba dopunjavati »budnošću duha«? Odgovor je: da bi bez takve budnosti istraživanje stvari bilo, po svoj prilici, prosto vrsta intelektualnog vežbanja, te ne bi vodilo željenom cilju Na-

glog prosvetljenja. Istražujući stvari moramo imati na umu da je cilj toga što činimo da učinimo svoju prirodu vidljivom, da očistimo biser tako da može blistati. Da bismo bili prosvetljeni, moramo stalno misliti o Prosvetljenju. To je funkcija budnosti duha.

Ču Hsijeva metoda kultivisanja duha veoma je slična Platonovoj. Njegova teorija da u našoj prirodi postoje *Li* svih stvari veoma je slična Platonovoj teoriji prethodnog znanja. Po Platonu, »mi pre rođenja stičemo znanje o svim suštinama« (*Fedon*, 75). Zato što postoji to prethodno znanje, onaj »koji je naučio da sagledava lepotu doličnim redosledom i pravilnošću« može »odjednom sagledati prirodu čudesne lepote« (*Gozba*, 211). I to je vid Naglog prosvetljenja.

XXVI POGLAVLJE

NEOKONFUCIJANSTVO: ŠKOLA
SVEOPŠTEG DUHA

Kao što smo videli u dvadeset četvrtom poglavlju, Lu-Vang školu, poznatu i kao *Hsin hsüeh* ili Škola duha, pokrenuo je Č'eng Hao, a upotpunili su je Lu Čiju-jian i Vang Šu-džen. Lu Čiju-jian (1139 — 1193), popularno poznat kao Učitelj iz Hsijang-šana, bio je rodom iz sadašnje pokrajine Kjangsi. On i Ču Hsi su bili prijatelji uprkos svojim filozofskim shvatanjima koja su se veoma razilazila. Njihove usmene i pismene debate o krupnim filozofskim problemima pobuđivale su u to vreme veliko interesovanje.

Lu Čiju-jianova koncepcija duha

Veli se da su se i Lu Čiju-jian i Vang Šu-džen uverili u istinitost svojih ideja kad su doživeli Naglo prosvetljenje. Priča se da je jednog dana Lu čitao neku drevnu knjigu u kojoj je naišao na dve reči: *yü* i *chou*. Jedan izlagač primeti: »Ono što obuhvata četiri strane sveta, zajedno s onim što je gore i dole, to se zove *yü*. Ono što obuhvata prošlost, sadašnjost i budućnost: to se zove *chou*«. Na to je Lu Čiju-jian doživeo trenutačno Prosvetljenje, pa reče: »Sve stvari u svemiru u opsegu su moje dužnosti; opseg moje dužnosti obuhvata sve stvari u svemiru« (*Lu Hsiang-shan Ch'üan-chi*, ili *Sabrana dela Lu Hsijang-šana*, knjiga 33). A u drugoj prilici reče: »Svemir je moj duh; moj duh je svemir« (*ibid.*, knjiga 36).

Dok Ču Hsi podržava Č'eng Jiovu izreku da je »priroda *Li*«, Lu-Čiju-jian odgovara da je »duh *Li*« (*Sabrana dela*, knjiga 12). Dve izreke se razlikuju samo u jednoj reči, a ipak u njima leži suštinska razlika između ove dve škole. Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, duh se u Ču Hsijevom sistemu shvata kao konkretno otelotvorenje *Li*-ja kakvo se nalazi u *Ch'i*-ju; stoga nije isto što i apstraktni *Li*. Sledstveno tome, Ču Hsi može da kaže samo da je priroda *Li*, ali ne i da je duh *Li*. Međutim, u Lu Čiju-jianovom sistemu sam duh, naprotiv, *jest*e priroda, te on smatra pretpostavljenu razliku između prirode i duha samo verbalnom. U pogledu takvih verbalnih razlika on kaže: »Današnji učenjaci posvećuju najveći deo svog vremena objašnjavanju reči. Na primer, reči kao što su osećanje, priroda, duh i sposobnost znače sve jednu istu stvar. Puka je slučajnost što je jedan entitet označen različitim izrazima« (*Sabrana dela*, knjiga 35).

No, kao što smo videli u prethodnom poglavlju, razlika koju Ču Hsi pravi između prirode i duha svakako je daleko od verbalne, jer, sa njegovog stanovišta, takva razlika zaista postoji u stvarnosti. Međutim, stvarnost koju on sagledava nije ista ona koju sagledava Lu Čiju-jian. Za prvog, stvarnost se sastoji od dva sveta, jednog apstraktnog i jednog konkretnog. Za drugog, međutim, ona se sastoji samo od jednog jedinog sveta, koji je duh ili Duh.

No izreke Lu Čiju-jiana nam daju samo ovlašne naznake o tome šta je sistem sveta po Školi duha. Za potpunije izlaganje moramo posegnuti za izrekama i spisima Vang Šu-džena.

Vang Šu-dženova koncepcija svemira

Vang Šu-džen (1472—1528) bio je rodom iz današnje pokrajine Čekjang, i opšte je poznat kao Učitelj iz Jang-minga. Nije bio samo istaknut filozof, već je bio znamenit i kao praktični državnik velike sposobnosti i moralne častnosti. U mladosti je bio vatreni sledbenik Č'eng-Ču škole: tvrdo rešen da ostvari Ču Hsijevo učenje, jednom je počeo

da ispituje načelo, ili *Li* bambusa. Usredsredio je svoj duh na bambus, danonoćno sedam dana, a ipak nije ništa uspeo da otkrije. Konačno je bio primoran da u velikom očajanju odustane od ovog pokušaja. Međutim, kasnije, dok je živio u primitivnoj sredini, u planinama jugozapadne Kine, gde je bio privremeno prognan zbog političke intrige na dvoru, Prosvetljenje mu je naglo došlo jedne noći. Blagodareći tome, stekao je novo poimanje središnje ideje *Velikog znanja* i dao je novo tumačenje tog dela sa ovog stanovišta. Na taj način je upotpunio i sistematizovao učenje škole Duha.

U *Zapisanim poukama* ili *Ch'uan Hsi Lu*, koje predstavljaju izbor Vang Šu-dženovih zabeleženih izreka što ga je sačinio jedan od njegovih učenika, jedan stav glasi: »Dok se Učitelj odmarao u Nančenu, jedan od naših prijatelja reče, pokazujući cveće i drveće na steni: 'Kažeš da ne postoji ništa pod nebom što je van duha. U kakvoj su, onda, vezi ovi planinski cvetovi i drveće, koji cvetaju i opadaju sami od sebe, sa mojim duhom?' Učitelj odgovori: 'Kad ne vidiš ovo cveće, i ono i tvoj duh miruju. Kad ga vidiš, njegova boja smesta postaje jasna. Na osnovu te činjenice znaš da to cveće nije izvan tvoga duha'« (deo 3).

Drugi stav glasi: »Učitelj upita: 'Šta je, po tebi, duh Neba i Zemlje?' Učenik odgovori: 'Često sam slušao da je čovek duh Neba i Zemlje'. 'A šta je to u čoveku što se naziva njegovim duhom?' 'To je naprosto duhovnost ili svest'. 'Na osnovu toga znamo da u Nebu i Zemlji postoji jedna duhovnost ili svest. No čovek se zbog svog telesnog oblika odvojio od celine. Moja duhovnost, ili svest, upravlja Nebom i Zemljom, duhovima i stvarima... Ako se Nebo, Zemlja, duhovi i stvari odvoje od moje duhovnosti, ili svesti, prestaju da postoje. A ako se moja duhovnost, ili svest, odvoji od njih, ona takođe prestaje da postoji. Svi oni, dakle, čine jedno telo i kako se mogu odvojiti?'« (deo 3).

Iz ovih izreka stičemo izvesnu predstavu o Vang Šu-dženovoj koncepciji svemira. Po toj koncepciji, svemir je spiritualna celina u kojoj postoji samo jedan jedini svet, konkretni, stvarni svet koji mi sami iskušujemo. Tako da

nema mesta za onaj drugi svet apstraktnog *Li*-ja, koji je toliko naglašavao Ču Hsi.

Vang Šu-džen takođe smatra da je Duh *Li*: »Duh je *Li*. Kako mogu postojati stvari i *Li* izvan duha?« (*Zapisane pouke*, deo 1). I opet: »Tvar duha jeste priroda, a priroda je *Li*. Stoga, pošto postoji duh sinovlje ljubavi, postoji *Li* sinovljeg poštovanja. Kad ne bi bilo takvog duha, ne bi postojao takav *Li*. A pošto postoji duh vernosti vladaru, postoji *Li* vernosti. Kad ne bi bilo takvog duha, ne bi postojao takav *Li*. Kako bi *Li* mogao biti izvan našeg duha?« (*ibid.*, deo 2). Na osnovu ovih izreka, možemo još jasnije sagledati razliku između Ču Hsija i Vang Šu-džena i između dveju škola koje oni predstavljaju. Po sistemu Ču Hsija, možemo samo reći da pošto postoji *Li* sinovljeg poštovanja, postoji i duh ljubavi prema roditeljima, a pošto postoji *Li* vernosti, postoji i duh vernosti vladaru. Međutim, ne možemo reći obrnuto. No ono što veli Vang Šu-džen upravo je obrnuto. Prema sistemu Ču Hsija, svi *Li* su večno prisutni, bez obzira da li duh postoji ili ne postoji. Ali, po sistemu Vang Šu-džena, ako nema duha, neće biti *Li*-ja. Tako je duh zakonodavac svemira i ono što ozakonjuje *Li*.

»Sjajna vrlina«

Ovom koncepcijom svemira Vang Šu-džen daje metafizičko opravdanje *Velikom znanju*. Kao što smo videli u šesnaestom poglavlju, to delo govori o onome što je kasnije nazvano »tri glavna užeta« i osam »sporednih žica«. Tri »užeta« su — »pokazivanje sjajne vrline, ljubav prema ljudima i počivanje u najvećem dobru«. Vang Šu-džen definiše veliko znanje kao znanje velikog čoveka. Što se tiče »pokazivanja sjajne vrline«, on piše: »Veliki čovek je sveprožimajuće jedinstvo koje tvori jedno sa Nebom, Zemljom i svim stvarima. On ceo svet smatra jednom porodicom, a Srednje kraljevstvo — jednim čovekom. Oni koji naglašavaju razlike među telesnim oblicima i tako stvaraju rascjep između svog ja i drugih, mali su ljudi. Razlog što je veliki

čovjek sposoban da bude jedno sa Nebom, Zemljom i svim stvarima nije što bi on bio takav u nekom cilju, već što je čovekoljubivost njegovog duha po prirodi takva. Duh malog čoveka je u svemu isti, ali ga on sam čini malim. Kad mali čovek ugleda dete koje tek što nije palo u bunar, on će svakako osetiti čuvstvo uznemirenosti i nelagodnosti. To pokazuje da je u svojoj ljubavi jedno sa detetom. A kad čuje tužan krik ili vidi zastrašen izgled neke ptice ili životinje, njemu će, svakako, biti nepodnošljivo da bude prisutan. To pokazuje da je u svojoj ljubavi jedno sa pticama i životinjama . . . Iz svega ovog se vidi da prvobitno jedinstvo počiva u malom /kao i u velikom čoveku/. Čak i mali čovek poseduje svoju nebesku prirodu, čije se svetlo ne može zamračiti. Stoga se naziva sjajnom vrlinom . . . Tako, kad nema pomračenja prouzrokovanog sebičnim željama, čak i mali čovek voli celinu, baš kao i veliki. Ali kad do tog pomračenja dođe, čak je i duh velikog čoveka podeljen i sputan, baš kao i duh malog čoveka. Znanje velikog čoveka naprosto služi rasterivanju pomračenja i time pokazivanju sjajne vrline da bi se tako vaspstavilo prvobitno jedinstvo Neba, Zemlje i svih stvari. Tome prvobitnom stanju ne može se ništa dodati.*

Što se tiče drugog od »tri užeta« *Velikog znanja*, »užeta ljubavi prema ljudima«, Vang Šu-džen piše: »Pokazati sjajnu vrlinu znači uspostaviti prirodu jedinstva Neba, Zemlje i svih stvari; voleti ljude znači vršiti funkciju tog jedinstva. Stoga se pokazivanje sjajne vrline sastoji u ljubavi prema ljudima, a voleti ljude znači pokazivati sjajnu vrlinu. Ako volim vlastitog oca, očeve nekih drugih ljudi i očeve svih ljudi, moju ljubav će istinski proširiti moja ljubav prema tim očevima . . . Počev od svih ovih ljudskih odnosa, pa dalje, do planina, reka, duhova i bogova, ptica i životinja, trave i drveća, sve treba voleti kako bi se naša ljubav proširila. Na taj način u našoj sjajnoj vrlini ne ostaje ništa nepokazano i tada smo zaista jedno sa Nebom, Zemljom i svim stvarima« (*ibid.*).

* Ta Hsiueh Wen, ili Pitanja o Velikom znanju u Sabranim delima Vang Šu-džena (*Wang Wen-ch'eng-kung Ch'üan-shu*), knjiga 26.

Što se tiče trećeg »užeta«, »užeta počivanja u najvećem dobru«, on piše: »Najveće dobro jeste najviša mera pokazivanja sjajne vrline i ljubavi prema ljudima. Naša prvobitna priroda je čisto dobra. Ono što se u njoj ne može pomračiti je ispoljavanje najvećeg dobra i prirode sjajne vrline, a ujedno je ono što nazivam intuitivnim znanjem. Kad se pred njim stvari pojave, pravo je pravo, krivo je krivo, važno je važno, a manje vredno je manje vredno. Ono reaguje na stvari i menja se sa okolnostima, no ipak uvek postiže prirodnu sredinu. To je najviša mera za postupke ljudi i stvari, kojoj se ništa ne može dodati i od koje se ništa ne može oduzeti. Ako postoji ikakvo dodavanje ili oduzimanje, to je sebičnost i sitničarska racionalizacija, te ne predstavlja najviše dobro« (*ibid.*).

Intuitivno znanje

Tako se tri »glavna užeta« svode na jedno, na »uže« pokazivanja sjajne vrline, koja je naprosto prvobitna priroda našega duha. Svi mi, bili dobri ili rđavi, imamo u osnovi isti duh koji naša sebičnost nikad ne može potpuno da pomračí i koji se uvek ispoljava našim neposrednim intuitivnim reakcijama na stvari. Primer je osećanje uznemirenja koje svi automatski osetimo kad iznenada ugledamo dete koje tek što nije palo u bunar. U svojoj prvoj reakciji na stvari, mi prirodno i spontano znamo da je dobro dobro, a rđavo rđavo. To znanje je ispoljavanje naše prvobitne prirode i za nj Vang koristi izraz »intuitivno znanje« (doslovno: »dobro znanje«). Sve što valja da činimo jeste da prosto sledimo diktate toga znanja i bez oklevanja idemo napred. Jer ako pokušamo da pronalazimo izgovore što smesta ne sledimo te diktate, onda nešto dodajemo intuitivnom znanju, ili mu nešto oduzimamo, i time gubimo najviše dobro. Čin traženja izgovora je racionalizacija proistekla iz sebičnosti. Kao što smo videli u dvadeset trećem i dvadeset četvrtom poglavlju, Ču Tun-ji i Č'eng Hao su izrazili tu istu teoriju, ali joj ovde Vang Šu-džen daje metafizičku osnovu.

Priča se da je Jang Čijen (umro 1226), kad je prvi put video Lu Čiju-jiana, upitao ovoga šta je naš prvobitni duh. Primetimo mimogred da je ovaj izraz »prvobitni duh« prvobitno bio č'anistički, ali su počeli da ga upotrebljavaju i neokonfucijanci iz Lu-Vang škole. Odgovarajući na pitanje, Lu Čiju-jian je odrecitovao odlomak o »četiri začetka« iz *Mencijevih dela*. Jang Čijen reče da je od svog dečastva čitao taj odlomak, ali da još uvek ne zna od čega se sastoji prvobitni duh. On je u to vreme bio zvaničnik, te je u toku ovog razgovora bio pozvan da obavi neki službeni posao u kojem je morao da donese presudu u izvesnom sporu. Kad je posao bio okončan, on se ponovo obrati Lu Čiju-jianu istim pitanjem. Lu tad reče: »Maločas, kad si objavljivao svoju presudu, znao si da je pravo pravo, a krivda krivda. To je tvoj prvobitni duh.« Jang reče: »Postoji li još nešto?« Na to Lu odgovori vrlo glasno: »Šta bi još hteo?« Time Jang bude naglo prosvetljen, te tako postade Luov učenik. (*Tz'u-hu Yi-shu*, ili *Književna zaostavština Jang Čijena*, knjiga 18.)

Druga priča kazuje kako je jedan sledbenik Vang Šu-džena jednom, noću, uhvatio lopova u svojoj kući i održao mu predavanje o intuitivnom znanju. Lopov se nasmeja i upita: »Reci mi, molim te, gde je moje intuitivno znanje?« Vreme je bilo vruće, te zarobilac lopova najpre pozva ovoga da skine kaput, pa košulju, a potom nastavi: »Još uvek je suviše vruće. Zašto ne skineš i čakšire?« Lopov, oklevajući, reče: »To baš ne izgleda sasvim u redu«. Na to njegov zarobilac viknu na nj: »Eto tvog intuitivnog znanja!«

Priča ne kaže da li je lopov blagodareći ovom razgovoru postigao Prosvetljenje, ali su ova i prethodna priča svakako tipične za č'anističku tehniku upućivanja učenika u Prosvetljenje. One pokazuju da svaki čovek poseduje ono intuitivno znanje koje je manifestacija njegovog prvobitnog duha i kojim odmah zna da je ispravno ispravno, a pogrešno pogrešno. Svako je, po svojoj prvobitnoj prirodi, mudrac. Zato su sledbenici Vang Šu-džena imali običaj da govore kako su »ulice pune mudraca«.

Oni su time mislili da je svaki čovek potencijalno mudrac. Ako samo sledi diktate svog intuitivnog znanja i dela u skladu s njima, on može stvarno postati mudrac. Drugim rečima, on valja da prenese svoje intuitivno znanje u praksu ili, po Vang Šu-dženovoj terminologiji, da proširi svoje intuitivno znanje. Tako je »proširivanje intuitivnog znanja« postalo ključni pojam u Vangovoj filosofiji, a on je u svojim poznijim godinama pominjao samo te reči.

»Ispravljanje poslova«

Čitalac će se setiti da *Veliko znanje* govori i o »osam sporednih žica«, koje predstavljaju osam stupnjeva koje valja preći u spiritualnom kultivisanju svoga ja. Prva dva su »proširivanje znanja« i »istraživanje stvari«. Po Vang Šu-dženu, proširivanje znanja znači proširivanje intuitivnog znanja. Kultivisati svoje ja ne znači ništa više do slediti svoje intuitivno znanje i primenjivati ga u praksi.

Kineski izraz za »istraživanje stvari« glasi *ko wu*, a Č'eng Ji i Ču Hsi su bili ti koji su ga tumačili kao da ima to značenje. Međutim, po Vang Šu-dženu, *ko* znači ispravljati, a *wu* — poslovi. *Ko wu*, stoga, ne znači »istraživanje stvari«, već »ispravljanje poslova«. Intuitivno znanje se, tvrdi on, ne može proširiti pomoću tehnika kontemplacije i meditacije, kojima nas uče budisti. Ono se mora proširivati kroz naše svakodnevno iskustvo u obavljanju običnih poslova. Tako on veli: »Delatnost duha se zove *yi* /volja, misao/, a predmeti na koje je *yi* usmeren zovu se *wu* /stvari, poslovi/. Na primer, kad je predmet čovekovog *yi* služenje roditeljima, onda je to služenje *wu*. A kad je predmet čovekovog *yi* služenje vladaru, onda je to služenje *wu*« (*Zapisane pouke*, deo I). *Wu* može biti ispravan ili pogrešan, no čim se to može odrediti, naše intuitivno znanje će to odmah znati. Kad naše intuitivno znanje zna da je jedna stvar ispravna, moramo je iskreno činiti, a kad naše intuitivno znanje zna da je pogrešna, moramo iskreno prestati da to činimo. Na taj način ispravljamo svoje poslove, a istovremeno proširujemo svoje intuitivno znanje. Nema

drugog sredstva za proširivanje našeg intuitivnog znanja do ispravljanja naših poslova. Zato *Veliko znanje* veli: »Proširivanje znanja sastoji se u ispravljanju poslova«.

Sledeća dva stupnja »osam žica« jesu »iskrenost misli (yi) i ispravljanje duha«. Po Vang Šu-dženu, iskrenost misli nije ništa drugo do ispravljanje poslova i proširivanje intuitivnog znanja, obavljani sa najvećom iskrenošću. Kad pokušavamo da pronađemo izgovore za nesleđenje diktata našeg intuitivnog znanja, neiskreni smo u mislima, a ta neiskrenost je isto ono što Č'eng Hao i Vang Šu-džen nazivaju sebičnošću i racionalizacijom. Kad je naša misao iskrena, naš duh je ispravljen; ispravljanje duha nije ništa drugo do iskrenost misli.

Sledeća četiri stupnja »osam žica« su kultivisanje svoga ja, sređivanje porodice i države i uspostavljanje mira u svetu. Po Vang Šu-dženu, kultivisanje svoga ja isto je što i proširivanje intuitivnog znanja. Jer kako bismo mogli kultivisati sebe, a da ne proširimo svoje intuitivno znanje? I šta bi pri kultivisanju sebe trebalo da činimo pored proširivanja našeg intuitivnog znanja? Proširujući svoje intuitivno znanje, moramo voleti ljude, a kako bismo, voleći ljude, mogli drukčije do da sredimo svoju porodicu i doprinesemo koliko možemo stvaranju reda u našoj državi i uspostavljanju mira u svetu? Tako se svih »osam žica« mogu napokon svesti na jednu jedinu: proširivanje intuitivnog znanja.

Šta je intuitivno znanje? To je jednostavno unutarnja svetlost našeg duha, prvobitno jedinstvo svemira, ili, kako se to zove u *Velikom znanju*, sjajna vrлина. Stoga proširivanje intuitivnog znanja nije ništa drugo do ispoljavanje sjajne vrline. Tako se sve ideje *Velikog znanja* svode na jednu ideju izraženu ključnim rečima: proširenje intuitivnog znanja.

Da opet navedemo Vang Šu-džena: »Čovekov duh je Nebo. Nema ničeg što nije uključeno u čovekov duh. Svi mi smo to jedno Nebo, ali se zbog pomračenja, prouzrokovanih sebičnošću, prvobitno stanje Neba ne ispoljava. Svaki put kad proširimo svoje intuitivno znanje, mi razbijamo pomračenje, a kad su sva raščišćena, vaspostavljena

je naša prvobitna priroda i mi opet postajemo deo tog Neba. Intuitivno znanje o jednom delu jeste intuitivno znanje o celini. Intuitivno znanje o celini jeste intuitivno znanje o jednom delu. Sve je jedna jedina celina« (*Zapisane pouke*, deo I).

Budnost duha

Tako Vang Šu-dženov sistem sledi isti smer kao sistemi Ču Tun-jia, Č'eng Haoa i Lu Čiju-jiana, ali ga je on izrazio sistematičnije i tačnije. Činjenica da se »užad« i »žice« *Velikog znanja* tako dobro uklapaju u njegov sistem daje njemu samom ubedenje, a drugima autoritet.

Taj sistem i njegova metoda kultivisanja duha jednostavni su i neposredni — svojstva koja im daju moćnu privlačnost. Nama je, pre svega, potrebno poimanje da svaki od nas poseduje prvobitni duh koji je sjedinjen sa svemirom. To poimanje Lu Čiju-jian označava rečima »najpre se uspostavlja najvažnije«, frazom koju je pozajmio od Mencija. Jednom prilikom je rekao: »Nedavno su me ljudi kritikovali govoreći da osim jedne tvrdnje, u kojoj naglašavam da prvo treba uspostaviti najvažnije, nemam da ponudim nikakve druge majstorije. Kad sam to čuo, uzviknuh: 'Sasvim tačno!'« (*Sabrana dela*, knjiga 34).

U dvadeset četvrtom poglavlju je ukazano da, po neokonfucijancima kultivisanje duha iziskuje da čovek bude pažljiv; ali na šta valja da obrati pažnju? Po školi Lu-Vang, čovek mora prvo da »ustanovi najvažnije« i da onda na to obrati pažnju. A ta škola zamera Č'eng-Ču školi što »ne ustanovivši prvo najvažnije«, odmah i nasumce počinje posao istraživanja stvari. Pod tim uslovima čak ni budnost duha ne može dovesti do ikakvih rezultata u kultivisanju duha. Lu-Vang škola poredi ovaj postupak sa paljenjem vatre za kuvanje kad u loncu nema pirinča.

Međutim, Č'eng-Ču škola bi na to odgovorila da ako čovek ne počne istraživanje stvari, kako može išta konačno ustanoviti? Ako se isključi ovo istraživanje stvari, jedini način »ustanovljavanja najvažnijeg« ostaje trenutačno Pros-

vetljenje. A to je Č'eng-Ču škola smatrala pre č'anističkim no konfucijanskim gledištem.

U dvadeset četvrtoj poglavlju videli smo da Č'eng Hao takođe kaže da učenik mora najpre razumeti *jen* (čovekoljublje), koji je jedinstvo svih stvari, a onda ga iskreno i pažljivo kultivisati. Nije potrebno da činimo išta drugo. Treba samo da imamo poverenja u sebe i idemo pravo napred. Lu Čiju-jian primećuje u sličnom tonu: »Budi hrabar, budi revan, raskini mrežu, spaljuj trnje na svom putu i spera kal« (*ibid.*). Kad se tako čini, nije čak nužno poštovati Konfucijev autoritet. Kao što opet veli Lu: »Ako čovek učeći postigne da shvati ono osnovno, onda za nj Šest klasičnih dela postaju puke beleške u dnu stranice« (*ibid.*). Jasno vidimo da je u tom pogledu Lu-Vang škola nastavak č'anizma.

Kritika budizma

Međutim, i Lu-Vang škola i Č'eng-Ču škola oštro kritikuju budizam. Ta kritika ponovo otkriva razliku između ovih dveju škola. Tako Ču Hsi kaže: »Kad budisti govore o 'praznini', to ne znači da /u svemu/ greše. Ali oni moraju znati da u toj praznini postoje *Li*. Jer ako treba samo da kažemo da smo 'prazni', ne shvatajući da ipak postoje stvarni *Li*, čemu /takva doktrina/? To je nalik jezercu bistre vode čija se ledna bistrina pruža do samog dna. Kad ga čovek prvi put ugleda, učiniće mu se da u njemu nema vode i tada će reći da je to jezerce samo 'prazno'. Ako taj čovek ne stavi ruku da bi osetio da li je hladno ili toplo, neće znati da je u jezercetu voda. A upravo je takvo gledište budista« (*Zabeležene izreke*, knjiga 126). Na drugom mestu veli: »Konfucijanci smatraju *Li* nerođenim i neuništivim. Budisti smatraju duhovnost i svest nerođenima i neuništivima« (*ibid.*). Po Ču Hsiju, budisti imaju pravo kad kažu da je konkretan svet prazan, jer se stvari u konkretnom svetu odista menjaju i nisu trajne. Ali postoje i *Li*, koji su večni i nepodložni promeni. U tom smislu, dakle, svemir nije prazan. Budisti ne znaju da su *Li* stvarni, jer su oni

apstraktni, baš kao što neki ljudi ne vide vodu u jezercetu, jer je bezbojna.

Vang Šu-džen takođe kritikuje budizam, ali sa sasvim drugog stanovišta: »Kad taoisti /tj. religijski taoisti/ govore o *hsü-u*, /praznini, nestvarnosti/, da li konfucijanski mudrac može ovoj dodati vlas *shih-a* /stvarnosti/? A kad budisti govore o *wu-u* /nebiću, nepostojanju/, da li konfucijanski mudrac može ovome dodati vlas *yü-a* /bića, postojanja/? Ali kad taoisti govore o *hsü-u*, njihova je pobuda da sačuvaju život, dok je pobuda budista kad govore o *wu-u* da izbegnu patnje života i smrti. Kad ove ideje dodaju prvobitnoj prirodi duha, prvobitno značenje pojmova *hsü* i *wu* se unekoliko gubi, te stoga prvobitna priroda duha nije oslobođena ometanja. Konfucijanski mudrac naprosto vaspostavlja prvobitno stanje intuitivnog znanja i ne dodaje mu nikakvu ideju . . . Nebo, Zemlja i sve stvari nalaze se u okviru funkcije i delatnosti našeg intuitivnog znanja. Kako onda može postojati išta izvan njega da ga sputava ili ometa?« (*Zapisane pouke*, deo 3).

A na drugom mestu kaže: »Tvrđnja budista da uopšte nisu vezani za pojave pokazuje da su za njih vezani. A činjenica da mi, konfucijanci, ne tvrdimo da nismo vezani za pojave pokazuje da za njih nismo vezani . . . Budisti se boje neprilika vezanih za ljudske odnose, te zato od njih beže. Oni su primorani da beže, jer su za njih već vezani. No mi, konfucijanci, smo drukčiji. Pošto postoji odnos oca i sina, mi na njega odgovaramo ljubavlju. Pošto postoji odnos vladara i podanika, mi na njega odgovaramo ispravnnošću. A pošto postoji odnos muža i žene, mi na njega odgovaramo uzajamnim poštovanjem. Mi nismo vezani za pojave« (*ibid.*).

Ukoliko sledimo ovo umovanje, možemo reći da se neokonfucijanci doslednije pridržavaju osnovnih ideja taoizma i budizma no što to čine sami taoisti i budisti. Oni su veći taoisti od taoista i veći budisti od budista.

XXVII POGLAVLJE

UVOĐENJE ZAPADNE FILOSOFIJE

Postoji mogućnost da svaki filozofski sistem bude pogrešno shvaćen i zloupotrebljen, a tako je bilo i sa dve škole neokonfucijanstva. Po Ču Hsiju, čovek mora u načelu početi s istraživanjem stvari da bi shvatio večne *Li*, ili zakone, no sam Ču Hsi se nije strogo pridržavao ovog načela. U zapisima njegovih izreka vidimo da je davao izvesne opaske o prirodnim i društvenim pojavama, ali je najveći deo vremena posvetio izučavanju i komentarisanju *Klasičnih dela*. On nije samo verovao da postoje večni *Li*, već i da su reči drevnih mudraca ti večni *Li*. Tako u njegovom sistemu postoji element autoritarnosti i konzervativnosti, koji je postajao sve приметniji sa nastavljanjem tradicije Č'eng-Ču škole. A činjenica da je ova škola postala zvanično državno učenje, mnogo je doprinela jačanju ove tendencije.

Reakcija protiv neokonfucijanstva

Lu-Vang škola predstavlja revoluciju uperenu protiv tog konzervativizma, a u vreme Vang Šu-džena, revolucionarni pokret je dosegao vrhunac. Na veoma jednostavan način ona se obraćala neposredno intuitivnom znanju svakog čoveka, koje je unutarnja svetlost njegovog »prvobitnog duha«. Mada je država nije nikad priznala, kao što se desilo sa Č'eng-Ču školom, Lu-Vang škola je postala podjednako uticajna.

Međutim, filozofija Vang Šu-džena je takođe bila pogrešno shvaćena i zloupotrebljena. Po Vangu, ono što intuitivno znanje neposredno zna jeste etička strana naše volje ili misli. Ono nam može reći samo šta da činimo, ali ne i *kako*. Nedostaje mu ono što bi Amerikanci sad nazvali »znanjem i umenjem« (*»know-how«*). Da bismo znali kako da učinimo ono što u izvesnoj situaciji treba da učinimo, Vang veli da moramo proučavati praktične metode delanja u vezi s postojećim stanjem stvari. Kasnije su, međutim, njegovi sledbenici, izgleda, došli do uverenja da nam intuitivno znanje samo može reći sve, uključujući i »umenje«. To je besmisleno, a sledbenici Lu-Vang škole su svakako trpeli posledice te besmislenosti.

Na kraju prethodnog poglavlja videli smo da je Vang Šu-džen upotrebljavao č'anističku metodu argumentacije za kritikovanje budizma. To je upravo ona vrsta argumenata za koje postoji najveća verovatnoća da će biti zloupotrebljeni. Jedna satirična priča nam kazuje kako se sa nekim učenjakom koji je jednom posetio budistički hram, dežurni kaluđer ophodio s malo poštovanja. Međutim, dok je ovaj bio tamo, hram je posetio i jedan istaknuti zvaničnik, kome je kaluđer ukazao najveće poštovanje. Pošto je zvaničnik otišao, učenjak upita kaluđera za razlog ovoj razlici. Kaluđer odgovori: »Poštovati znači ne poštovati, a ne poštovati znači poštovati«. Učenjak mu smesta opali šamarčinu. Kaluđer se ljutito pobuni: »Zašto me tučeš?« Učenjak odvrati: »Tući znači ne tući, a ne tući znači tući«. Ova priča se rasprostranila nakon Vang Šu-dženovog vremena i njena svrha je nesumnjivo bila da kritikuje njega i č'aniste.

Dinastija Ming (1368—1643), za čije je vlade Vang Šu-džen živeo i bio uticajan, bila je domaća kineska dinastija koja je zamenila mongolsku dinastiju Jian (1280—1367). Vremenom je i ona oborena, zbog unutrašnjih pobuna spojenih sa invazijom spolja, te ju je zamenila dinastija Č'ing (1644—1911), za vreme koje je, po drugi put u kineskoj istoriji, celom Kinom vladala jedna tuđinska grupa, ovog puta Mandžurci. Međutim, Mandžurci su imali mnogo više razumevanja za kinesku kulturu no

Mongoli, te su prve dve trećine njihove vladavine za Kinu, u celini uzev, bile razdoblje unutrašnjeg mira i napretka, tokom kojeg je kineska kultura, u nekim pogledima, ostvarila značajan napredak, mada je u drugim pogledima to bilo razdoblje sve većeg kulturnog i društvenog konzervativizma. Zvanično je Č'eng-Ču škola bila još čvršće ustoličena no ranije. Nezvanično pak, Č'ing dinastija je bila svedok značajne reakcije i protiv ove škole i protiv Lu-Vang škole. Vođe te reakcije optuživale su obe škole da su, pod uticajem č'anizma i taoizma, pogrešno tumačile Konfucijeve ideje i time izgubile praktičnu stranu prvobitnog konfucijanstva. Jedan od napadača je rekao: »Ču Hsi je bio taoistički, a Lu Čiju-jian budistički kaluđer«. Ova optužba, u izvesnom smislu, nije bila sasvim neopravdana, kao što smo videli u dva prethodna poglavlja.

Međutim, ona je sa stanovišta filosofije sasvim nebitna. Kao što je ukazano u dvadeset trećem poglavlju, neokonfucijanstvo je sinteza konfucijanstva, budizma, filosofskog taoizma (preko č'anizma) i religijskog taoizma. Sa stanovišta istorije kineske filosofije, takva sinteza predstavlja napredak, te je stoga pre vrlina no porok.

Međutim, za vreme dinastije Č'ing, kada je ortodokсни položaj konfucijanstva bio jači no ikad, tvrdnja da neokonfucijanstvo nije isto što i čisto konfucijanstvo bila je jednaka tvrdnji da je neokonfucijanstvo lažno i pogrešno. Zapravo, po njegovim protivnicima, štetni efekti neokonfucijanstva bili su čak veći od efekata budizma i taoizma, jer je njegovo prividno slaganje sa prvobitnim konfucijanstvom moglo lakše obmanuti ljude i time ih zavesti na krivi put.

Iz tog razloga učenjaci iz vremena dinastije Č'ing započeli su pokret »povratka Hanu«, podrazumevajući time vraćanje na komentare ranih *Klasičnih dela* koje su napisali učenjaci iz doba dinastije Han. Oni su verovali da su njihova tumačenja *Klasičnih dela* morala biti čistija i bliža istinskim Konfucijevim idejama, jer su ti učenjaci iz doba dinastije Han živeli vremenski bliže Konfuciju i pre uvođenja budizma u Kinu. Oni su sledstveno tome proučavali brojne spise učenjaka iz doba dinastije Han koje su neokonfuci-

janci bili odbacili, a to proučavanje su nazvali *Han hsüeh*, ili znanje dinastije Han. Tako je nazvano nasuprot znanju neokonfucijanaca, koje su označavali kao *Sung hsüeh* ili znanje dinastije Sung, jer su glavne neokonfucijanske škole cvetale za vreme te dinastije. Spor između č'ingovskih pristalica *Han hsüeh* i *Sung hsüeh* od osamnaestog pa do početka ovog veka jedan je od najvećih u istoriji kineske misli. Sa našeg današnjeg stanovišta, to je zapravo bio spor između filosofskog i naučnog tumačenja drevnih tekstova. Naučno tumačenje je naglašavalo ono što je smatralo njihovim stvarnim značenjem, filosofsko tumačenje je naglašavalo ono što je smatralo da ti tekstovi *treba* da znače.

Zbog važnosti koju su proučavaoci *Han hsüeh* pridavali naučnom tumačenju drevnih tekstova, oni su postigli vidan napredak na poljima kao što su tekstualna kritika, viša kritika i filologija. Njihova istorijska, filološka i ostala istraživanja postala su zapravo najveće kulturno dostignuće dinastije Č'ing.

Filosofski doprinos proučavalaca *Han hsüeh* bio je manje značajan, ali su na polju kulture, mnogo učinili da se duhovi tog vremena šire zainteresuju za tekovine kineske književnosti. Tokom dinastije Ming, većina obrazovanih ljudi je, pod uticajem neokonfucijanstva, čije je poznavanje traženo za uspešno polaganje državnih ispita, posvećivala svu svoju pažnju »Četirma knjigama« (*Konfucijanskom štivu, Mencijevim delima, Velikom znanju i Doktrini sredine*). Posledica je bila da su malo znali o drugoj literaturi. Međutim, kad su se naučnici iz razdoblja dinastije Č'ing jednom zainteresovali za naučno preocenjivanje drevnih tekstova, nisu se mogli jednostavno ograničiti na konfucijanska *Klasična dela*. Ova su, nema zбора, prva privukla njihovu pažnju, ali kad je posao na tom području obavljen, oni su počeli da proučavaju sve ostale drevne tekstove škola koje nisu bile ortodokсно konfucijanstvo, uključujući i spise kakvi su *Mo-tzu, Hsün-tzu* i *Han-fei-tzu*, koji su dugo bili zanemarivani. Radili su na ispravljanju mnogih izobličenja koja su se uvukla u tekstove, i na objašnjavanju drevnih značenja reči i fraza. Njihovom trudu zahvaljujemo što su ovi tekstovi danas toliko čitljiviji no što su bili na

primer u vreme dinastije Ming. Njihov rad je mnogo potpomogao oživljavanje zanimanja za filozofsko izučavanje tih filozofa, do kojeg je tokom poslednjih decenija došlo podsticajem uvođenja zapadne filosofije. To je predmet kojim ćemo se sada pozabaviti.

Pokret za stvaranje konfucijanske religije

Ovde nije potrebno razmatrati u pojedinosti način na koji su Kinezi prvi put došli u dodir sa zapadnom kulturom. Dovoljno je reći da su već pred kraj dinastije Ming, tj. krajem šesnaestog i početkom sedamnaestog veka, matematika i astronomija, koje su u to vreme isusovački misionari-naučnici doneli u Kinu, ostavile utisak na mnoge kineske učenjake. Ako Evropljani nazivaju Kinu i okolna područja Dalekim istokom, Kinezi su u doba prvih kinesko-evropskih dodira nazivali Evropu Dalekim zapadom ili *T'ai Hsi*. Tokom prethodnih stoleća oni su govorili o Indiji kao o »Zapadu«, te su zemlje zapadno od Indije mogli nazivati jedino Dalekim zapadom. Ovaj izraz je sada odbačen, ali još je krajem prošlog veka bio u širokoj upotrebi.

U šesnaestom poglavlju sam rekao da je razlika koju su Kinezi tradicionalno činili između sebe i stranaca, ili »varvara«, bila više kulturna no rasna. Njihovo nacionalno osećanje bilo je razvijenije u pogledu kulture no u pogledu politike. Pošto su bili naslednici jedne drevne civilizacije, koja je uz to bila geografski veoma daleko od ma koje druge civilizacije uporedljivog značaja, bilo im je teško da zamisle kako bi ma koji drugi narod mogao biti kulturni, a da ipak živi drukčije od njih. Zato su, kad god bi došli u dodir sa nekom stranom kulturom, bili skloni da je preziru i da joj se odupiru — ne toliko kao nečem stranom već naprosto jer su je smatrali manje vrednom ili pogrešnom. Kao što smo videli u osamnaestom poglavlju, uvođenje budizma je podstaklo zasnivanje religijskog taoizma, koji se pojavio kao neka vrsta nacionalističke reakcije na tuđinsku veru. Na isti način je uvođenje zapadne kulture,

u čemu su hrišćanski misionari imali vodeću ulogu, izazvalo veoma sličnu reakciju.

Kao što je upravo primećeno, u šesnaestom i sedamnaestom veku misionari-naučnici su impresionirali Kineze, ne toliko svojom religijom, koliko svojim dostignućima u matematici i astronomiji. No kasnije, a naročito tokom devetnaestog veka, sa rastućom vojnom, industrijskom i trgovačkom prevlašću Evrope i naporednim opadanjem političke moći Kine pod vladavinom Mandžuraca, Kinezi su sve više osećali podsticaj hrišćanstva. Pošto je u toku devetnaestog veka izbilo nekoliko velikih sporova između misionara i Kineza, pred sam kraj veka, slavni državnik i reformator K'ang Ju-vej (K'ang Yu-wei) (1858—1927) započeo je pokret za stvaranje domaće konfucijanske religije kojim bi se suzbilo sve jače nadiranje Zapada. Taj događaj nije bio puki slučaj — čak ni sa stanovišta unutaršnjeg razvoja kineske misli — jer su proučavaoci *Han hs'ieh* već bili utrli put.

U sedamnaestom i osamnaestom poglavlju smo videli da su dinastijom Han dominirale dve škole konfucijanstva: Škola starih i Škola novih tekstova. S oživljavanjem proučavanja dela učenjaka iz doba dinastije Han, tokom vladavine dinastije Č'ing, oživeo je i stari spor između ove dve škole. Takođe smo videli da je Škola novih tekstova, predvođena Tung Čung-šuo, verovala da je Konfucije bio osnivač jedne idealne nove dinastije, a da su kasnije čak otišli tako daleko da su ga smatrali natprirodnim bićem koje ima da ispuni jednu misiju na ovoj zemlji, pravim bogom među ljudima. K'ang Ju-vej je bio vođa č'ingovskih pristalica Škole novih tekstova u *Han hs'ieh* i našao je u toj školi puno materijala za uspostavljanje konfucijanstva kao organizovane religije u pravom smislu te reči.

Proučavajući Tung Čung-šua, već smo čitali Tungovu fantastičnu teoriju o Konfuciju. Teorija K'ang Ju-veja je još fantastičnija. Kao što smo videli u *Prolećnim i jesenjim animama*, ili *Ch'un Ch'iu*, ili tačnije u teoriji njihovih komentatora iz doba dinastije Han, kao i u *Knjizi obreda* ili *Li Chi*, postoji koncept da svet prolazi kroz tri doba ili stupnja razvoja. K'ang Ju-vej je sad vaskrsnuo

tu teoriju, tumačeći da ona znači kako je doba Konfucija bilo prvo doba propadanja i nereda. U naše vreme, tvrdio je, sve veće veze između Istoka i Zapada i političke i društvene reforme u Evropi i Americi pokazuju da ljudi idu od stupnja nereda ka drugom, višem stupnju, stupnju približavanja miru. A ovome će onda slediti ujedinjenje celog sveta, koje će biti ostvarenje poslednjeg stupnja ljudskog razvoja, stupnja velikog mira. Pišući 1902, on kaže: »Konfucije je unapred znao sve ovo« (*Lun-Yü Chu* ili *Komentar Štiva*, knjiga 2).

K'ang Ju-vej je bio vođa značajnih političkih reformi iz 1898, koje su, međutim, trajale svega nekoliko meseci i kojima je usledilo njegovo bekstvo u inostranstvo, pogubljenje nekolicine njegovih sledbenika i obnovljena politička reakcija mandžurske vlasti. Po njegovom shvatanju, on se nije zalagao za usvajanje nove civilizacije Zapada, već pre za ostvarenje drevnog i autentičnog Konfucijevog učenja. K'ang je napisao mnogobrojne komentare konfucijanskih *Klasičnih dela* i u njima je otkrivao svoje nove ideje. Pored njih, 1884. godine napisao je i knjigu pod naslovom *Ta T'ung Shu*, ili *Knjiga velikog jedinstva*, u kojoj je dao konkretnu sliku utopije koja će se, po konfucijanskoj shemi, ostvariti na trećem stupnju ljudskog razvoja. Mada je ova knjiga toliko smela i revolucionarna da će zapanjiti čak i najutopističnije pisce, sam K'ang Ju-vej je bio daleko od utopiste. On je uporno tvrdio da se njegov program ne može sprovesti u praksi, sem na najvišem i poslednjem stupnju ljudske civilizacije. Kao na svom neposrednom praktičnom političkom programu, on je insistirao samo na uspostavljanju ustavne monarhije. Tako su ga tokom njegovog života prvo mrzeli konzervativci kao suviše radikalnog, a kasnije radikali zato što je bio suviše konzervativan.

Međutim, dvadeseti vek nije vek religije, a zajedno sa uvođenjem hrišćanstva u Kinu, ili uz njega, došla je i savremena nauka, koja je suprotnost religiji. Tako je uticaj hrišćanstva *per se* bio u Kini ograničen, a pokret za stvaranje konfucijanske religije se ubrzo ugasio. Ipak, pošto je zbačena dinastija Č'ing i 1912. zamenjena Republikom, sledbenici K'ang Ju-veja su, prilikom pisanja nacrt

prvog ustava Republike, 1915, zahtevali da Republika usvoji konfucijanstvo kao državnu religiju. Oko toga se razvila žestoka polemika, dok nije postignut kompromis, tako da ustav kaže da će Kineska Republika usvojiti konfucijanstvo, ne kao državnu religiju, već kao osnovno načelo etičke discipline. Ovaj ustav nije sproveden u život i otad se ništa nije čulo o konfucijanstvu kao religiji u smislu koji je imao na umu K'ang Ju-vej.

Valja primetiti da su do 1898. K'ang Ju-vej i njegovi drugovi znali veoma malo o zapadnoj filosofiji, ukoliko su išta i znali. Njegov prijatelj T'an Su-t'ung (T'an Ssu-t'ung) (1865—1898), koji je umro smrću mučenika, kad je pokret za političku reformu propao, bio je mnogo tananiji mislilac od samog K'anga. On je napisao knjigu pod naslovom *Jen hsüeh*, ili *Nauka Jen-a* (čovekoljublja), koja je u neokonfucijanstvo unela neke ideje preuzete iz savremene hemije i fizike. U početku svog dela, on navodi izvesne knjige koje treba pročitati pre no što se pristupi proučavanju njegove *Nauke Jen-a*. Na toj listi, među knjigama o misli Zapada, on navodi samo *Novi zavet* i »neke rasprave o matematici, fizici, hemiji i sociologiji«. Jasno je da su ljudi njegovog vremena vrlo malo znali o zapadnoj filosofiji, a da je njihovo poznavanje zapadne kulture, uz mašine i ratne brodove, bilo ograničeno prvenstveno na nauku i hrišćanstvo.

Uvođenje zapadne misli

Početkom ovog veka, najveći stručnjak za misao Zapada bio je Jen Fu (Yen Fu) (1853—1920). Njega je u mladosti država poslala u Englesku da studira pomorske nauke, a za vreme boravka onde, on je pročitao neka od tada tekućih humanističkih dela. Nakon povratka u Kinu, on je preveo na kineski sledeća dela: Tomas Haksli (Thomas Huxley): *Evolucija i etika*; Adam Smit (Adam Smith): *Ispitivanje prirode i uzroka bogatstva nacija*; Herbert Spenser (Herbert Spencer): *Izučavanje sociologije*; Džon Stjuart Mil (John Stuart Mill): *O Slobodi*, i polovinu njegovog *Sistema logike*; E. Dženks (Jenks): *Istorija politike*; Mon-

teskje (Montesquieu): *Duh zakona* i adaptirani prevod Dževonsovih (Jevons) *Predavanja iz logike*. Jen Fu je počeo da prevodi ova dela nakon prvog kinesko-japanskog rata 1894 — 95. Potom je postao veoma slavan, a njegovi prevodi su bili mnogo čitani.

Tri razloga objašnjavaju tu popularnost. Prvi je činjenica da je poraz Kine u kinesko-japanskom ratu, došavši nakon niza ranijih poniženja u odnosu na Zapad, uzdrmao veru Kineza u nadmoćnost njihove drevne civilizacije, te je kod njih probudio želju da nešto doznaju o misli Zapada. Oni su pre toga zamišljali da ih zapadnjaci nadmašuju samo na području nauke, mašina, topova i ratnih brodova, ali da nemaju da ponude ništa duhovno. Drugi je razlog činjenica da je Jen Fu napisao komentare mnogih delova svojih prevoda, u kojima poredi izvesne ideje autora sa idejama kineske filosofije kako bi čitaocima olakšao razumevanje. Ovaj postupak je, unekoliko, sličan tumačenju analogijom, ili *ko yi*, koje je pomenuto u dvadesetom poglavlju u vezi s prevodenjem budističkih tekstova. Treći je razlog što je u Jen Fuovim prevodima savremeni engleski jezik Spensera, Mila i drugih bio prenesen na kineski jezik najklasičnijeg stila. Čitajući ove autore u njegovom prevodu, čovek ima utisak kao da čita drevna kineska dela, kao što su *Mo-tzu* ili *Hsün-tzu*. Zbog svog tradicionalnog poštovanja književnih dostignuća, Kinezi Jen Fuovog vremena su još gajili praznovericu da svaka misao koja se može izraziti klasičnim stilom *ipso facto* vredi koliko i sama kineska klasična dela.

Međutim, spisak njegovih prevoda pokazuje da je Jen Fu uveo veoma mali broj dela zapadne filosofije. Ona među njima koja se stvarno bave tim predmetom jesu Dževonsova *Predavanja iz logike* i Milov *Sistem logike*, od kojih je prvo skraćeni pregled, dok je drugo ostalo nedovršeno. Jen Fu je preporučivao Spensera kao najvećeg zapadnog filozofa svih vremena, pokazavši time da je njegovo poznavanje zapadne filosofije bilo prilično ograničeno.

Postojao je u vreme Jen Fua jedan drugi naučnik koji je u tom pogledu raspolagao boljim razumevanjem i dubljim uvidima, a koji je, međutim, postao poznat javnosti tek pošto je prestao da izučava filosofiju. To je bio Vang

Kuo-vej (Wang Kuo-wei) (1877 — 1927), naučnik poznat kao jedan od najvećih istoričara, arheologa i pisaca novijeg vremena. Pre no što je napunio tridesetu, on je već izučavao Šopenhauera i Kanta, razlikujući se po tome od Jen Fua, koji je skoro isključivo proučavao engleske mislioe. Međutim, nakon tridesete godine, Van Kuo-vej je napustio proučavanje filosofije iz razloga koji se pominje u jednom od njegovih spisa čiji je naslov: »O sebi u tridesetoj godini«. On tu veli:

»Ima već dugo vremena kako mi je filosofija dojadila. Za filosofske teorije važi opšte pravilo da se u one koje se mogu voleti ne može verovati, a da se one u koje se može verovati ne mogu voleti. Ja znam istinu, no ipak volim besmisleni a ipak veliku metafiziku, uzvišenu etiku i čistu estetiku. Njih najviše volim. Ipak, u potrazi za verovatnim, sklon sam da verujem u pozitivističku teoriju istine, hedonističku teoriju etike i empirističku teoriju estetike. Ja znam da su one verovatne, ali ne mogu da ih volim, a osećam da se druge teorije mogu voleti, ali ne mogu u njih da verujem. To je velika muka koju sam iskusio tokom prošle dve ili tri godine. Nedavno se moje interesovanje postepeno prenelo sa filosofije na književnost, jer želim da u ovoj nađem neposrednu utehu.«*

Dalje kaže da su ljudi kao Spenser u Engleskoj i Vunt (Wundt) u Nemačkoj samo drugorazredni filosofi, a njihove filosofije samo sinkretizam nauke ili prethodnih sistema. Drugi filosofi koje je u to vreme poznavao bili su samo istoričari filosofije. Rekao je da bi on sam mogao postati valjan istoričar filosofije kad bi nastavio da je proučava. »Ali«, kaže, »ja ne mogu da budem čist filosof, a opet mi se ne sviđa da budem istoričar filosofije. To je drugi razlog što mi je filosofija dojadila« (*ibid.*).

Opširno sam citirao Vang Kuo-veja, jer, sudeći po ovim navodima, mislim da je imao izvestan uvid u zapadnu filosofiju. Znao je, kako kaže jedan kineski izraz, »šta je u njoj slatko a šta gorko«. No, u celini uzev, početkom ovog veka bilo je veoma malo Kineza koji su išta znali o zapadnoj filosofiji. Kad sam ja bio student u Šan-

* *Ching-an Wen-chi*, ili *Sabrani književni spisi Vang Kuo-veja*, *Druga zbirka*.

gaju, imali smo tečaj elementarne logike, ali u to vreme u celom Šangaju niko nije bio kadar da takav tečaj drži. Konačno je pronađen nastavnik koji nam je naložio da kupimo primerak Dževonsovih *Predavanja iz logike* i da ga koristimo kao udžbenik. Tražio je da ga čitamo kao što nastavnik engleskog očekuje od svojih učenika da »pređu« englesku čitanku. Kad smo došli do predavanja o rasuđivanju, on me je prozvao da sričem reč »*judgment*« kako bi se uverio da između »g« i »m« neću ubaciti jedno »e«!

Nije dugo potrajalo, pa smo se našli izručeni na milost i nemilost drugom nastavniku koji se savesno trudio da tečaj bude pravi tečaj logike. Na kraju Dževonsove knjige postoje mnogobrojne vežbe koje ovaj nastavnik nije tražio da radimo, ali sam ih ja ipak spremio za svoj račun. Desilo se da je jedna vežba prevazilazila moje moći, pa sam zamolio nastavnika da je objasni posle časa. Pošto je o njoj raspravljao sa mnom pola sata, ne mogući da je reši, on konačno reče: »Dozvolite mi da razmislim, pa ću vam je uraditi kad dodem sledeći put«. Više nikad nije došao, a meni je zbog toga bilo prilično žao, jer nisam hteo da ga dovedem u nepriliku.

Pekinški univerzitet je tada bio jedini nacionalni univerzitet u Kini koji je trebalo da ima tri filofske katedre: kinesku, zapadnu i indijsku. Međutim, kako je univerzitet tada bio konstituisan, imao je samo katedru kineske filofsije. 1915. je objavljeno da će biti ustanovljena katedra zapadne filofsije, pošto je angažovan profesor koji je studirao filofsiju u Nemačkoj, te se pretpostavljalo da može držati tečajeve iz ovog predmeta. Te godine sam, dakle, otišao u Peking i bio primljen za studenta; međutim, na moje razočaranje, profesor koji je trebalo da nam predaje upravo je umro, te sam morao da studiram na katedri kineske filofsije.

Na toj katedri smo imali profesore-učenjake koji su predstavljali Školu starih odnosno novih tekstova, Č'eng-Ču školu i Lu-vang školu. Jedan od njih, sledbenik Lu-Vang škole, držao nam je predavanja iz istorije kineske filofsije, dvogodišnji tečaj sa četiri časa nedeljno. Počeo je od tradicionalnih mudraca-kraljeva Jaoa i Šuna, a na kraju prvog semestra bio je stigao tek do vojvode od Čua,

što će reći oko pet stoleća pre Konfucija. Upitali smo koliko će biti potrebno da se završi tečaj ako nastavi ovom brzinom. »Pa«, odgovorio je, »u proučavanju filofsije nema završavanja ili nezavršavanja. Ako želite da se ovaj tečaj završi, ja mogu da ga završim jednom rečju; ako ne želite, nikad se ne može završiti«.

Uvođenje zapadne filofsije

1919 — 20. Džon Džui (John Dewey) i Bertrand Rasl (Bertrand Russell) pozvani su da drže predavanja na pekinškom univerzitetu i drugde. Oni su bili prvi zapadni filofski koji su došli u Kinu i od njih su Kinezi prvi put dobili autentičan prikaz zapadne filofsije. Međutim, njihova predavanja su se uglavnom bavila njihovom sopstvenom filofsijom. To je kod slušalaca stvaralo utisak da su svi tradicionalni filofski sistemi prevaziđeni i odbačeni. Raspolažući samo oskudnim poznavanjem istorije zapadne filofsije, većina slušalaca nije uspela da sagleda značenje njihovih teorija. Čovek ne može razumeti jednu filofsiju ako istovremeno ne razume ranije tradicije koje ova podržava ili pobija. Tako su ovu dvojicu filofa, mada su ih mnogi lepo primili, shvatili samo malobrojni. Njihova poseta Kini je ipak većini studenata tog vremena otvorila nove intelektualne vidike. U tom pogledu, njihova poseta imala je veliku kulturnu i vaspitnu vrednost.

U dvadeset prvom poglavlju sam rekao da postoji razlika između kineskog budizma i budizma u Kini i da je doprinos budizma kineskoj filofsiji ideja Sveopšteg duha. Pri uvođenju zapadne filofsije bilo je sličnih slučajeva. Nakon posete Džuija i Rasla, na primer, mnogi drugi filofski sistemi su, u ovom ili onom času, postajali popularni u Kini. Međutim, dosad su skoro svi naprosto predstavljali zapadnu filofsiju na tlu Kine. Nijedan još nije postao integralni deo razvoja kineske misli kao č'anistički budizam.

Koliko ja vidim, trajni doprinos zapadne filofsije kineskoj predstavlja metoda logičke analize. U dvadeset pr-

vom poglavlju sam rekao da i budizam i taoizam primenjuju negativnu metodu. Analitička metoda je njena sušta suprotnost, i stoga se može nazvati pozitivnom metodom. Negativna metoda pokušava da eliminiše razlike i kaže šta njen predmet nije, dok pozitivna metoda pokušava da razlikuje i kaže šta njen predmet *jest*e. Za Kineze, uvođenje negativne metode budizma nije bilo naročito važno, jer su je već posedovali u taoizmu, mada je budizam odista poslužio njenom ojačavanju. Međutim, uvođenje pozitivne metode je stvarno bilo od najvećeg značaja. Ona Kinezima pruža nov način mišljenja i menja ceo njihov mentalitet. Ali, kao što ćemo videti u sledećem poglavlju, pozitivna metoda neće zameniti onu drugu; ona će je samo dopuniti.

Važna je ta metoda, a ne gotovi zaključci zapadne filosofije. Kineska priča kazuje kako je jednom neki čovek sreo besmrtnika, koji ga upita šta želi. Čovek reče da želi zlato. Besmrtnik dodirnu prstom nekoliko kamenova i oni se smesta pretvoriše u zlato. Besmrtnik reče čoveku da ih uzme, ali ovaj odbi. »Šta još želiš?« upita besmrtnik. »Želim tvoj prst«, odgovori čovek. Analitička metoda je prst zapadnih filozofa, a Kinezi žele taj prst.

To je razlog što je među raznim granama filozofskih nauka na Zapadu pažnju Kineza prvo privukla logika. Još pre Jen Fuovog prevoda Dž. S. Milovog *Sistema logike*, Li Či-cao (Li Chih-tsao) (umro 1630) preveo je, uz pomoć isusovaca, jedan srednjovekovni udžbenik aristotelovske logike. Njegov prevod je nosio naslov *Ming-li T'an*, ili *Istraživanje Ming-li*. Videli smo u devetnaestom poglavlju da izraz *ming-li* znači analizu načela analizom imena. Jen Fu je preveo reč logika sa *ming hsüeh*, ili nauka imena. Kao što smo videli u osmom poglavlju, suštinu filosofije Škole imena kako je predstavlja Kung-sun Lung upravo čini analiza načela analizom imena. Međutim, ja sam u tom poglavlju, takođe ukazao da ova filosofija nije u svemu isto što i logika. Međutim, sličnost postoji; i kada su Kinezi prvi put nešto čuli o zapadnoj logici, odmah su zapazili tu sličnost, te su povezali logiku sa vlastitom Školom imena.

Dokora je najplodnija posledica uvođenja zapadne filosofije bilo obnavljanje proučavanja kineske filosofije, uključujući tu i budizam. U ovoj tvrdnji nema ničeg paradoksalnog. Kad čovek sretne nove, nepoznate ideje, prirodno je da će za ilustraciju, poređenje i uzajamno potvrđivanje posegnuti za poznatim idejama. A kad se čovek okrene tim idejama, naoružan analitičkom metodom, sasvim je prirodno da će ih podvrgnuti analizi. Već smo videli na početku ovog poglavlja da su proučavaoci *Han hsüeh* utrli put izučavanju i drugih drevnih škola misli, pored konfucijanske. Njihovo tumačenje drevnih tekstova bilo je prvenstveno tekstualno i filološko, pre no filozofsko. Ali upravo je to potrebno pre no što se analitička metoda primeni u analizi filozofskih ideja različitih drevnih kineskih škola misli.

Pošto je logika bila prvi aspekt zapadne filosofije koji je privukao pažnju Kineza, prirodno je što je i među drevnim kineskim školama, tokom proteklih godina, prva podrobno proučavana Škola imena. Knjiga dra Hu Šija (Hu Shih) *Razvoj logičke metode u drevnoj Kini* je, od svog prvog izdanja 1922, bila jedan od najvažnijih doprinosa ovim proučavanjima. Naučnici kao Lijang Č'i-č'ao (Liang Ch'i-ch'ao) (1873 — 1930) takođe su mnogo doprineli izučavanju Škole imena i drugih škola.

Tumačenje i analiza starih ideja uz pomoć primene analitičke metode karakterisali su duh vremena sve do izbijanja kinesko-japanskog rata 1937. Čak ni hrišćanski misionari nisu mogli izbeći uticaju tog duha. To je možda razlog što su mnogi misionari u Kini prevodili kineska filozofska dela i pisali knjige o kineskoj filozofiji na zapadnim jezicima, dok ih je malo prevodilo zapadna filozofska dela i pisalo na kineskom jeziku knjige o zapadnoj filozofiji. Tako su, čini se, na području filosofije obavljali ono što bi se moglo nazvati misionarskim radom u obrnutom vidu. Obrnut misionarski rad je moguć, kao što je moguć obrnut zajam i najam.*

* Aluzija na pomoć koju su u II svetskom ratu SAD pružale svojim saveznicima na osnovu zakona o zajmu i najmu. (Prev.)

XXVIII POGLAVLJE

KINESKA FILOSOFIJA U SAVREMENOM SVETU

Nakon svega što je rečeno o evoluciji i razvoju kineske filosofije, čitaoci mogu biti skloni da postavljaju pitanja kao što su: Kakva je savremena kineska filosofija, naročito ona iz vremena rata? Šta će kineska filosofija doprineti budućoj svetskoj filosofiji? U stvari, meni su ova pitanja često postavljana i unekoliko su me zbunjivala, jer je teško objasniti kakva je izvesna filosofija nekome ko nije upoznat sa tradicijama koje ova predstavlja ili im se suprotstavlja. Međutim, sad, kad se čitalac donekle upoznao sa tradicijama kineske filosofije, pokušaću da, nastavljajući povest poslednjeg poglavlja, odgovorim na ova pitanja.

Filosof i istoričar filosofije

Pri tom smeram da se ograničim na svoju vlastitu povest, nipošto zato što bih je smatrao jedinom vrednom pripovedanja, već zato što je to priča koju najbolje znam i koja, možda, može poslužiti kao neka vrsta ilustracije. To je, mislim, bolje no da samo dam spisak imena i »izama«, ne objašnjavajući ih potpunije, što je postupak koji ne daje nikakvu sliku. Rekavši samo da je jedan filosof izvestan »ist« i ništa više, čovek obično dovodi do pogrešnog razumevanja, umesto do razumevanja.

Moja obimnija *Istorija kineske filosofije*, čiji je drugi i poslednji tom objavljen 1934, tri godine pre izbijanja ki-

nesko-japanskog rata, a čiji je prvi tom, u engleskom prevodu dra Bodea, objavljen u Pejpingu 1937, tri meseca nakon početka rata, izraz je onog duha vremena koji sam pomenuo pri kraju prethodnog poglavlja. U tom delu sam iskoristio rezultate studija proučavalaca *Han hsüeh* posvećenih tekstovima drevnih filozofa, a istovremeno sam primenio analitičku metodu za razjašnjavanje ideja tih filozofa. Sa stanovišta istoričara, korišćenje te metode ima svoja ograničenja, jer ideje drevnih filozofa u svom originalnom vidu mogu ne biti onako jasne kao što su to u prikazu njihovog savremenog izlagača. Funkcija je istorije filosofije da nam kaže šta su reči filozofa prošlosti stvarno značile tim ljudima, a ne šta mi mislimo da bi trebalo da znače. U svojoj *Istoriji* ja sam se, koliko god sam mogao, trudio da svoju primenu analitičke metode održim u njenim pravim okvirima.

Međutim, sa stanovišta čistog filozofa, razjašnjavanje ideja filozofa prošlosti i dovodenje njihovih teorija do logičkih zaključaka, kako bi se pokazala njihova punovažnost ili besmislenost, svakako su zanimljiviji i važniji od pukog iznalaženja onog što su oni sami o tim idejama i teorijama mislili. Tu postoji proces razvoja od starog ka novom, a taj razvoj je druga faza pomenutog duha vremena. Takvo delo, međutim, više nije naučni rad istoričara, već stvaralačko delo filozofa. Ja delim Vang Kuo-vejovo osećanje, to će reći ne volim da budem puki istoričar filosofije. Stoga sam se po završetku pisanja svoje *Istorije* odmah pripremao za nov rad. Ali u tom kritičnom trenutku, u leto 1937, izbio je rat.

Filosofsko stvaralaštvo za vreme rata

Pre rata, katedre za filosofiju univerziteta u Pekingu, na kojem sam diplomirao, i univerziteta Cing Hua, gde sad predajem, smatrane su najjačim u Kini. Svaka od njih je imala svoju tradiciju i područje kojem je pridavala veću važnost. Katedra pekinškog univerziteta posvećivala se istorijskim proučavanjima i naučnom radu sa idealistič-

kom filozofskom usmerenošću, koja je, u terminima zapadne filozofije, kantovska i hegelijanska, a u terminima kineske filozofije lu-van-govska. Tradicija i pažnja Cing Hua su, naprotiv, bile usmerene na upotrebu logičke analize u proučavanju filozofskih problema, s realističkom filozofskom usmerenošću, koja je u terminima zapadne filozofije platonovska, u smislu u kojem je filozofija neo-realizma platonovska, a u terminima kineske filozofije č'eng-č'uoovska.

Oba ova univerziteta nalaze se u Pejpingu (ranije poznatom kao Peking), a po izbijanju rata oba su preseljena na jugozapad, gde su se spojila sa trećim, Nankaj univerzitetom iz Tjencina, i obrazovala Jugozapadni udruženi univerzitet, koji je radio za sve vreme rata. Njihove dve filozofske katedre činile su retku i divnu kombinaciju, obuhvatajući devetoricu profesora, koji su predstavljali sve značajne škole kineske i zapadne filozofije. Isprva je ceo Udruženi univerzitet bio u Čangšau, u pokrajini Hunan, ali je naša filozofska katedra, zajedno sa ostalim humanističkim katedrama, bila smeštena izdvojeno, u Hengšanu, poznatom kao Južna Sveta Planina.

Tamo smo ostali samo oko četiri meseca, pre no što smo se, u proleće 1938, ponovo preselili dalje na jugozapad, u Kunming. Međutim, tih nekoliko meseci bili su veoma podsticajni za duh. Tada smo se nalazili usred najveće nacionalne krize u našoj istoriji, a bili smo na istom onom mestu gde je Huaj-džan pokušao da izbrusi opeku u ogledalo, kao što je pomenuto u dvadeset drugom poglavlju, i gde je svojevremeno živeo i Ču Hsi. Trpeli smo istu onu sudbinu koja je zadesila južnu dinastiju Sung: strana vojska nas je potisnula na jug. Ipak, živeli smo u divnom društvu filozofa, pisaca i naučnika, svi u jednoj zgradi. Taj spoj istorijskog trenutka, geografskog mesta i okupljenih ljudi učinio je taj sticaj tako izuzetno podsticajnim i nadahnjujućim.

Tokom tih nekoliko meseci, ja i moje kolege, profesori T'ang Jung-t'ung (T'ang Yung-t'ung) i J. L. Čin, završili smo knjige na kojima smo radili. T'angova knjiga je prvi deo njegove *Istorije kineskog budizma*. Činova knjiga

nosi naslov *O Taou*, a moja *Hsin Li-hsüeh*, ili *Novi Li-hsüeh*. Čin i ja smo imali mnogo zajedničkih ideja, ali je moje delo, kao što naslov ukazuje, razvijanje Č'eng-Ču škole, dok je njegovo plod samostalnog proučavanja metafizičkih problema. Kasnije, u Kunmingu, napisao sam niz drugih knjiga: *Hsin Shih-lun*, čiji je drugi naslov *Kineski put ka slobodi*; *Hsin Yüan-jen*, ili *Novi traktat o čovekovoj prirodi*; *Hsin Yüan-tao*, ili *Duh kineske filozofije*, koji je iz rukopisa preveo g. E. R. Hjuz sa Oksfordskog univerziteta, a objavljen je u Londonu; i *Hsin Chih-yen*, ili *Novi traktat o metodologiji metafizike*. (Sva ova dela je u originalnim kineskim izdanjima objavila Kontinentalna štampa, Šangaj.) U nastavku ću pokušati da sažeto izložim neke od njihovih rezultata, kao ilustraciju jednog pravca savremene kineske filozofije, i tako ćemo, možda, delimično nazreti šta kineska filozofija može doprineti budućoj filozofiji.

Filozofsko, ili tačnije, metafizičko umovanje počinje iskustvom da nešto postoji. To nešto može biti oset, osećanje ili ma šta drugo. Iz iskaza »nešto postoji«, ja sam u svom delu *Hsin Li-hsüeh* izveo sve metafizičke ideje, ili koncepte, ne samo Č'eng-Ču škole već i taoista. Sve one se razmatraju na takav način da jednostavno predstavljaju logične implikacije tvrdnje da nešto postoji. Nije teško videti kako se iz te tvrdnje mogu izvesti ideje *Li*-ja i *Chi*-ja, a i druge su ideje obrađene na isti način. Na primer, ja ideju Kretanja ne posmatram kao kosmološku ideju o nekom stvarnom početnom kretanju sveta, već kao metafizičku ideju koju podrazumeva sama ideja postojanja. Postojati je delatnost, kretanje. Ako mislimo o statičnom aspektu sveta, reći ćemo sa taoistima da pre no što išta nastane, najpre mora postojati biće Bića. A ako razmišljamo o dinamičnom aspektu sveta, reći ćemo sa konfucijancima da pre no što išta nastane, mora prvo postojati Kretanje, što je samo drugi način da se govori o delatnosti postojanja. U onom što ja nazivam čovekovim slikovnim vidom mišljenja, što je, u stvari, mašta, ljudi zamišljaju Biće, ili Kretanje, kao Boga, Oca svih stvari. Maštovita misao ove vrste daje religiju ili kosmologiju, ali ne filozofiju ili metafiziku.

Sledeći isti smer argumentacije, uspeo sam u svom delu *Hsin Li-hsüeh* da izvedem sve metafizičke ideje kineske filosofije i da ih sklopim u jasnu i sistematsku celinu. Knjiga je povoljno primljena, jer su, izgleda, njeni kritičari smatrali da je struktura kineske filosofije izložena jasnije no ranije. Smatralo se da predstavlja vaskrs kineske filosofije, što je uzeto kao simbol vaskrsa kineske nacije.

Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, u Č'eng-Ču školi postoji izvestan element autoritarizma i konzervativnosti, no to je u mome delu *Hsin Li-hsüeh* izbegnuto. Po mome mišljenju, metafizika može znati jedino da postoji *Li*, ali ne i sadržinu svakog od njih. Zadatak je nauke da otkrije sadržinu pojedinih *Li*-ja, primenjujući naučnu i pragmatičnu metodu. Sami *Li* su apsolutni i večni, međutim, kakve ih mi poznajemo, to jest u zakonima i teorijama nauke, oni su relativni i promenljivi.

Ostvarenje *Li*-ja iziskuje materijalnu osnovu. Različiti tipovi društva ostvarenje su različitih *Li*-ja društvene strukture, a materijalna osnova svakog *Li*-ja iziskuje za svoje ostvarenje ekonomski temelj datog tipa društva. Stoga ja na području istorije verujem u ekonomsko tumačenje i u svojoj knjizi *Kineski put ka slobodi* primenjujem to tumačenje na kinesku civilizaciju i istoriju, kao što sam to učinio i u drugom poglavlju ove knjige.

Mislim da su Vang Kuo-vejove neprilike sa filosofijom plod toga što nije uspeo da shvati da svaka grana znanja ima vlastitu sferu primene. Nema potrebe da se veruje u ma koju teoriju metafizike ako ta teorija ne iznosi brojne tvrdnje o činjeničnim stvarima. Međutim, ako takve tvrdnje iznosi, to je onda loša metafizika, što znači i loša nauka. To ne znači da je dobra metafizička teorija neverovatna, već samo da je toliko očigledna da čovek nema potrebe da kaže kako u nju veruje, baš kao što nema potrebe da kaže kako veruje u matematiku. Razlika između metafizike, matematike i logike sastoji se u tome što u potonjim dvema nema potrebe da se polazi od iskaza da nešto postoji, što je tvrdnja o činjeničnim stvarima i jedina koju metafizika mora da iznese.

Priroda filosofije

Metoda koju koristim u svome delu *Hsin Li-hsüeh* u potpunosti je analitička. Međutim, pošto sam napisao tu knjigu, počeo sam da shvatam važnost negativne metode, pomenute u dvadeset prvom poglavlju. Kada bi mi sad neko zatražio definiciju filosofije, ja bih paradoksalno odgovorio da je filosofija, a naročito metafizika, ona grana znanja koja će u svome razvoju konačno postati »znanje koje nije znanje«. Ako je tako, onda se mora koristiti negativna metoda. Filosofija, a naročito metafizika, beskorisna je za povećavanje našeg znanja o činjeničnim stvarima, ali je neophodna za uzdizanje našeg duha. Ovih nekoliko stvari nisu samo moje mišljenje, već, kao što smo ranije videli, predstavljaju izvesne aspekte kineske filofske tradicije. Mislim da ti aspekti mogu nešto doprineti budućoj svetskoj filosofiji. U nastavku ću pokušati da ih malo razvijem.

Poput drugih grana znanja, i filosofija mora krenuti od iskustva. Međutim, filosofija, a naročito metafizika, razlikuje se od tih drugih grana time što će njen razvoj konačno dovesti do »nečeg« što prevazilazi iskustvo. U tom »nečem« postoji ono što se ne može logički opaziti, već se može samo misliti. Na primer, čovek može opaziti četvrtast sto, ali ne može opaziti četvrtastost. Tome nije razlog nedovoljna razvijenost čovekovog čula, već činjenica da je četvrtastost *Li*, koji se logički može samo misliti, ali ne i opaziti.

U »nečemu« postoji i ono što se ne samo ne može opaziti već o čemu se, strogo uzev, ne može ni misliti. U prvom poglavlju sam rekao da je filosofija sistematsko refleksivno razmišljanje o životu. Zbog svoje refleksivne prirode, ono konačno mora da misli o »nečemu« što po logici ne može biti predmet misli. Na primer budući da je svemir ukupnost svega što postoji, on po logici ne može biti predmet mišljenja. Kao što smo videli u devetnaestom poglavlju, kineska reč *T'ien*, ili Nebo, ponekad se upotrebljava u tom značenju ukupnosti, kao kad Kuo Hsijang kaže: »Nebo je ime svih stvari«. Pošto je svemir ukupnost

svega što postoji, čovek, kad o njemu misli, misli refleksivno, jer se i mišljenje i mislilac moraju uključiti u ukupnost. Međutim, kad čovek misli o toj ukupnosti, ukupnost koja se nalazi u njegovoj misli ne uključuje samu misao. Jer ona je predmet misli i tako stoji kao njena suprotnost. Stoga ukupnost o kojoj čovek misli zapravo nije ukupnost svega što postoji. Ipak, čovek mora prvo misliti o ukupnosti da bi shvatio da se o njoj ne može misliti. Čoveku je potrebna misao da bi bio svestan onoga o čemu se ne može misliti, baš kao što mu je ponekad potreban zvuk da bi bio svestan tišine. Čovek mora misliti o onome o čemu se ne može misliti, no čim to pokuša, ovo mu odmah izmiče. To je najprivlačniji, a ujedno najnezgodniji aspekt filosofije.

Ono što se ne može logički opaziti prevazilazi iskustvo; ono što se ne može opaziti i o čemu se ne može misliti, prevazilazi intelekt. Čovek ne može reći bogzna šta o onome što prevazilazi iskustvo i intelekt. Stoga filosofija, ili bar metafizika, mora po prirodi biti jednostavna. Inače opet postaje naprosto loša nauka. A jednostavne ideje su dovoljne za njeno funkcionisanje.

Životne sfere

Šta je funkcija filosofije? U prvom poglavlju sam nagovestio da, po kineskoj filosofskoj tradiciji, njena funkcija nije da povećava pozitivno znanje o činjenicama već uzdizanje duha. Ovde izgleda uputno da bolje objasnim šta hoću tom tvrdnjom da kažem.

U svojoj knjizi *Novi traktat o čovekovoj prirodi* primetio sam da se čovek razlikuje od ostalih životinja time što kad nešto čini — on shvata šta čini i svestan je da to čini. To shvatanje i ta samosvest daju za nj značenje onome što čini. Razna značenja koja se tako pridaju čovekovim različitim činovima, u svojoj ukupnosti, čine ono što nazivam čovekovom životnom sferom. Razni ljudi mogu činiti iste stvari, ali, već prema različitim stupnjevima njihovog shvatanja i samosvesti, te stvari mogu za njih imati

različita značenja. Svaki pojedinac ima svoju životnu sferu koja nije potpuno ista kao sfera ma kog drugog pojedinca. Ipak, uprkos ovim individualnim razlikama, možemo razvrstati razne životne sfere u četiri opšta razreda. Polazeći od najnižeg, to su: nevina sfera, utilitarna sfera, moralna sfera i transcendentalna sfera.

Čovek može naprosto činiti ono na šta ga navode nagon ili običaj njegovog društva. Poput dece i primitivaca, on čini ono što čini bez samosvesti ili bogzna kolikog razumevanja onog što čini. Tako ono što čini ima neznatno značenje za njega samog, ukoliko ga uopšte ima. Njegova životna sfera je ono što nazivam nevinom sferom.

Ili pak čovek može biti svestan sebe i činiti sve sebe radi. To ne znači da je on nužno nemoralan čovek. On može učiniti neku stvar čije su posledice blagotvorne po druge, ali je njegova motivacija za taj postupak vlastita korist. Tako sve što čini ima značenje korisnosti za njega samog. Njegova životna sfera je ono što nazivam utilitarnom sferom.

A opet čovek može doći do poimanja da postoji društvo čiji je pripadnik. To društvo čini jednu celinu, a on je deo te celine. Shvatajući to, on sve čini za dobro društva, ili, kako kažu konfucijanci, sve čini »zarad ispravnosti, a ne zarad lične koristi«. On je istinski moralan čovek, a ono što čini jeste moralni postupak u strogom smislu te reči. Sve što čini ima moralno značenje. Stoga je njegova životna sfera ono što nazivam moralnom sferom.

I, konačno, čovek može doći do poimanja da iznad društva kao celine postoji velika celina koja je svemir. On nije samo pripadnik društva već istovremeno i pripadnik svemira. On je građanin jedne društvene organizacije, ali je istovremeno, kako kaže Mencije, i građanin Neba. Shvatajući to, on sve čini za dobro svemira. On shvata značenje onog što čini i svestan je činjenice da čini ono što čini. To poimanje i samosvest predstavljaju za njega jednu višu životnu sferu koju nazivam transcendentalnom sferom.

Od četiri životne sfere, nevina i utilitarna su proizvodi čoveka onakvog kakav jeste, dok su moralna i transcen-

dentalna — proizvod čoveka kakav bi trebalo da bude. Prve dve su darovi prirode, dok su druge dve tvorevine duha. Nevina sfera je najniža, potom dolazi utilitarna, onda moralna i konačno transcendentalna. One su tako raspoređene, jer nevinna sfera ne iziskuje skoro nikakvo poimanje i samosvest, dok utilitarna i moralna iziskuju više, a transcendentalna — najviše. Moralna sfera je sfera moralnih vrednosti, a transcendentalna — sfera nadmoralnih vrednosti.

Prema tradiciji kineske filosofije, funkcija je filosofije da čoveku pomogne da postigne dve više životne sfere, a naročito najvišu. Transcendentalna sfera se može nazvati i sferom filosofije, jer se ne može postići ukoliko čovek pomoću filosofije ne postigne izvesnu meru razumevanja svemira. Ali i moralna sfera je proizvod filosofije. Moralni postupci nisu jednostavno postupci koji su u skladu sa moralnim pravilom, niti je moralan čovek koji naprosto kultivise izvesne moralne navike. On mora delati i živeti razumevajući moralna načela o kojima se radi, a zadatak je filosofije da mu to razumevanje pruži.

Živeti u moralnoj životnoj sferi znači biti *hsien*, ili moralno savršen čovek, a živeti u transcendentalnoj sferi znači biti *sheng*, ili mudrac. Filosofija uči kako da se bude mudrac. Kao što sam ukazao u prvom poglavlju, biti mudrac znači dosegnuti najveće savršenstvo čoveka kao čoveka. To je uzvišena funkcija filosofije.

Platon je rekao u *Republici* da se filosof mora uzdignuti iz »pećine« čulnog sveta u svet intelekta. Ako se filosof nalazi u svetu intelekta, on je i u transcendentalnoj životnoj sferi. No najviše postignuće čoveka koji živi u toj sferi jeste poistovećenje sa svemirom, a tim poistovećenjem on ujedno prevazilazi intelekt.

Prethodna poglavlja su nam već pokazala da je kineska filosofija uvek bila sklona da naglašava kako mudrac ne treba da čini ništa izuzetno da bi bio mudrac. On ne može da čini čuda, niti to treba da pokušava. On ne čini ništa više no većina ljudi, ali pošto poseduje više razumevanje, ono što čini ima za nj drugo značenje. Drugim rečima, on čini ono što čini u stanju Prosvetljenja, dok ostali

ljudi čine ono što čine u stanju neznanja. Kao što vele č'anistički kaluderi: »Razumevanje — ta jedna reč izvor je svih tajni«. Značenje koje nastaje iz ovog razumevanja čini čovekovu najvišu životnu sferu.

Tako je kineski mudrac i ovozemaljski i nadzemaljski, a kineska filosofija ujedno ovozemaljska i nadzemaljska. Verujem da će, s budućim naučnim napretkom, religija sa svojim dogmama i praznovericama ustupiti mesto nauci; čovekovu težnju za drugim svetom će, međutim, zadovoljavati filosofija budućnosti — filosofija koja će zato verovatno biti i ovozemaljska i nadzemaljska. U tom pogledu kineska filosofija možda ima nešto da doprinese.

Metodologija metafizike

U svom delu *Novi traktat o metodologiji metafizike* ja zastupam mišljenje da postoje dve metode, pozitivna i negativna. Suština pozitivne metode jeste da govori o predmetu metafizike, koja je subjekt njenog ispitivanja; suština negativne metode je da o tome ne govori. Čineći tako, negativna metoda otkriva izvesne aspekte prirode tog nečeg, naime one aspekte koji nisu podložni pozitivnom opisivanju i analizi.

U drugom poglavlju sam naznačio da se slažem sa profesorom Nortropom da je filosofija na Zapadu započela s onim što on naziva postulativnim konceptom, dok je kineska filosofija započela onim što naziva intuitivnim konceptom. Zapadnom filosofijom je stoga, prirodno, dominirala pozitivna metoda, a kineskom — negativna. To naročito važi za taoizam, koji je počinjao i završavao se celinom koja se ne može diferencirati. U delima *Lao-tzu* i *Chuang-tzu* ne saznaje se šta *Tao* stvarno jeste, već samo šta nije. Ali ako čovek zna šta nije, on stiže izvesnu predstavu o tome šta jeste.

Kao što smo videli, budizam je ojačao ovu negativnu metodu taoizma. Spoj taoizma i budizma dao je č'anizam, koji bih nazvao filosofijom čutnje. Ako čovek pojmi i shvati smisao i značaj čutnje, on je unekoliko ovladao predmetom metafizike.

Može se reći da je na Zapadu negativnu metodu metafizike koristio Kant. U svojoj *Kritici čistog uma* on je otkrio nepoznatljivo, *noumenon*. Po Kantu i drugim zapadnim filozofima, pošto je nepoznatljivo nepoznatljivo, o njemu se ništa ne može reći, te je stoga bolje potpuno napustiti metafiziku i stati kod epistemologije. No oni koji su svikli na negativnu metodu, uzimaju kao dokazano da pošto je nepoznatljivo nepoznatljivo, ne treba o njemu ništa da govorimo. Zadatak metafizike nije da nešto kaže o nepoznatljivom, već jedino da nešto kaže o činjenici da je nepoznatljivo nepoznatljivo. Kad čovek zna da je nepoznatljivo nepoznatljivo, on ipak o njemu nešto zna. U tom pogledu je Kant mnogo učinio.

Veliki metafizički sistemi svih filozofija, bili negativni ili pozitivni po svojoj metodologiji, krunisani su misticizmom. Negativna metoda je, u osnovi, metoda misticizma. Ali čak i u slučajevima Platona, Aristotela i Spinoze, koji su upotrebljavali pozitivnu metodu u njenom najboljem vidu, vrhunci njihovih sistema mistične su prirode. Kad filozof u *Republici* vidi Ideju Dobra i poistovećuje se s njom, ili kad se filozof u *Metafizici* poistovećuje sa Bogom koji »misli o mišljenju«, ili kad filozof u *Eticima* »sagledava stvari sa gledišta večnosti« i uživa »u intelektualnoj ljubavi Božjoj«, šta mogu drugo do da čute? Zar njihovo stanje bolje ne opisuju fraze kao što su »ne-jedan«, »ne-mnogo«, »ne-ne-jedan«, »ne-ne-mnogo«?

Tako ove dve metode nisu protivrečne, već se pre dopunjavaju. Jedan savršen metafizički sistem treba da krene od pozitivne metode, a završi sa negativnom. Ako se ne završi negativnom metodom, on ne uspeva da dosegne konačni vrhunac filozofije. Ali ako ne počne sa pozitivnom metodom, nedostaje mu jasna misao, koja je za filozofiju od suštinskog značaja. Misticizam nije suprotnost jasnog mišljenja, niti je ispod njega. Tačnije, on je s onu stranu jasnog mišljenja. Nije antiracionalan; misticizam je nadracionalan.

Pozitivna metoda se u istoriji kineske filozofije nije nikad u potpunosti razvila; u stvari, bila je mnogo zanemarivana. Stoga je kineskoj filozofiji nedostajalo jasno mi-

šljenje, a to je jedan od razloga što je njeno obeležje jednostavnost. Pošto joj je nedostajalo jasno mišljenje, njena jednostavnost je bila sasvim naivna. Njena jednostavnost je kao takva za pohvalu, ali se naivnost mora ukloniti upražnjavanjem jasnog mišljenja. Jasno mišljenje nije cilj filozofije, ali je neophodna disciplina potrebna svakom filozofu. A to je kineskim filozofima svakako potrebno. S druge strane, istorija zapadne filozofije nije videla pun razvoj negativne metode. Spoj ovih dveju metoda daće filozofiju budućnosti.

Jedna č'anistička priča opisuje kako je izvestan učitelj imao običaj da digne palac kad bi od njega tražili da objasni budistički *Tao*. U takvim prilikama on bi jednostavno i dalje ćutao, ali bi pokazao palac. Primitivši to, njegovo slušanje počeo da ga oponaša. Jednog dana učitelj ga ugleda i, brz kao munja, odseče dečakov palac. Dečak pobeže plačući. Učitelj ga pozva da se vrati, a baš u trenutku kad je dečak okrenuo glavu, učitelj ponovo isturi palac. Dečak je na to primio Naglo prosvetljenje.

Bila ova priča istinita ili ne, ona nagoveštava istinu da pre korišćenja negativne metode filozof ili student filozofije mora proći kroz pozitivnu metodu, a pre no što se dosegne jednostavnost filozofije, on mora proći kroz njenu složenost.

Čovek mora veoma mnogo da govori pre no što učiti.

BIBLIOGRAFIJA

OPŠTA BIBLIOGRAFIJA

Svrha je ove bibliografije pre da upućuje no da bude iscrpna, a u potpunosti je ograničena na knjige i članke na engleskom jeziku. Za mnogo obuhvatniju bibliografiju vidi Ving-cit Čanov *Pregled i anotiranu bibliografiju kineske filosofije* (Wing-tsit Chan: *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*; Yale University, Far Eastern Publications, 1959). The University of Hawaii Press izdaje tromesečni časopis *Philosophy East and West* (prvi tom 1951, i dalje) koji sadrži mnoge članke i prikaze knjiga o kineskoj filosofiji.

Neuporedivo najobuhvatniji i najautoritativniji pregled kineske filosofije jeste Fung Ju-lanova *Istorija kineske filosofije* u dva toma koju je s kineskog preveo Derk Bode (Fung Yu-lan; *A History of Chinese Philosophy*; Princeton University Press, 1952—53; drugo izdanje 1959—60). Krilova *Kineska misao: Od Konfucija do Mao Ce-tunga* (H. G. Creel: *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung*; University of Chicago Press, 1953; broširano izdanje: A Mentor Book, New York: New American Library, 1960) kratak je ali podsticajan pregled. Za izvanredno originalnu i misaono podsticajnu, mada ponekad spornu, analizu sa naučnog stanovišta vidi monumentalnu *Nauku i civilizaciju u Kini*, drugi tom *Istorije naučne misli* Džozefa Nidhema (Joseph Needham: *Science and Civilisation in China* vol. 2, *History of Scientific Thought*; Cambridge University Press, 1956).

Antologije — od kojih je samo prva u celosti posvećena filosofiji — uključuju Hjuzovu *Kinesku filosofiju klasičnih vremena* (E. R. Hughes: *Chinese Philosophy in Classical Times*; Everyman's Library, London: Dent, i New York: Dutton, 1942); *Izvore kineske tradicije* De Barija, Ving-cit Čana i Votsona (W. Theodore De Bary, Wing-tsit Chan and Burton Watson: *Sources of Chinese Tradition*; Columbia University Press, 1960); i Lin Jutangovu *Mudrost Kine i Indije* (Lin Yutang: *The Wisdom of China and India*; New York: Random House, 1942). Princeton University Press najavio je izdavanje — verovatno u 1961 — Ving-cit Čanove *Knjige izvorne grade o kineskoj filosofiji* (*A Source Book in Chinese Philosophy*).

Četiri simpozija — od kojih su svi sem prvog više usredsređeni na uzajamno dejstvo misli i institucija no na filozofiju *per se* — jesu *Studije o kineskoj misli* (Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*; University of Chicago Press, 1953), *Kineska misao i institucije* (John K. Fairbank, ed.: *Chinese Thought and Institutions*; isti izdavač, 1957); *Konfucijanstvo u akciji* (David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds.: *Confucianism in Action*; Stanford University Press, 1959) i *Konfucijanska vera* (Arthur F. Wright, ed.: *The Confucian Persuasion*, isti izdavač, 1960). Zanimljivu studiju ranog konfucijanstva, taoizma i budizma predstavljaju Vejljeva *Tri puta misli u drevnoj Kini* (Arthur Waley: *Three Ways of Thought in Ancient China*; London: Allen & Unwin, 1939; proširano izdanje: An Anchor Book, New York: Doubleday, 1956). Hu Šiov *Razvoj logičke metode u drevnoj Kini* (Hu Shih: *The Development of the Logical Method in Ancient China*; Šangaj: Oriental Book Co., treće izdanje 1928) imao je epohalan značaj u vreme svoje pojave, 1922, ali je sad uglavnom prevaziđen.

I POGLAVLJE: DUH KINESKE FILOSOFIJE

Za širi prikaz istaknutih odlika kineske filozofije vidi napis Derka Bodea »Sklad i sukob u kineskoj filozofiji« (»Harmony and Conflict in Chinese Philosophy«) u gore navedenim *Studies in Chinese Thought* str. 19—80.

II POGLAVLJE: POZADINA KINESKE FILOSOFIJE

Za teorije o geografskoj i društvenoj pozadini kineske civilizacije vidi Eberhardove *Osvajače i vladare: Društvene snage u srednjovekovnoj Kini* (Wolfram Eberhard: *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*; Leiden: E. J. Brill, 1952) i Letimorove *Kineske unutarnje granice prema Aziji* (Owen Lattimore: *Inner Asian Frontiers of China*; New York: American Geographical Society, drugo izdanje, 1951).

III POGLAVLJE: POREKLO ŠKOLA

Ovo je sažeto izlaganje teorije koju je Fung Ju-lan izložio u *Dodatku kineskog izdanja prvog toma svoje Istorije kineske filozofije*.

IV POGLAVLJE: KONFUCIJE, PRVI UČITELJ

Standardni engleski prevod *Konfucijanskog štiva* još uvek je onaj u Legovim *Kineskim klasicima*, tom I (James Legge: *The Chinese Classics* vol. I; Hong Kong: 1861; drugo izdanje, Oxford: Clarendon

Press, 1893). Skorašnjiju i veoma zanimljivu verziju dao je Artur Vejli (*The Analects of Confucius*; London: Allen & Unwin, 1938). Za sjajnu, mada ponekad spornu, studiju o Konfuciju i razvoju konfucijanstva nakon njegove smrti vidi Krilovu knjigu *Konfucije: Čovek i mit* (H. G. Creel: *Confucius, The Man and the Myth*; New York: John Day, 1949).

V POGLAVLJE: MO CU, PRVI KONFUCIJEV PROTIVNIK

Za Mo Cua vidi Mejov prevod *Etičkih i političkih dela Mocea* (Y. P. Mei, transl.: *The Ethical and Political Works of Motse*; London: Probsthain, 1929) i njegovu knjigu *Mo Ce, zanemareni Konfucijev suparnik* (*Mo Tse, The Neglected Rival of Confucius*; London: Probsthain, 1934).

VI POGLAVLJE: PRVA FAZA TAOIZMA: JANG ČU

Za tekst glave »Yaug Chu« u knjizi *Lieh-tzu* vidi niže pod dva-desetim poglavljem.

VII POGLAVLJE: IDEALISTIČKO KRILLO KONFUCIJANSTVA: MENCIIJE

Standardni prevod *Mencijevih dela* nalazi se u Legovim *Kineskim klasicima*, tom 2 (James Legge: *The Chinese Classics* vol. 2; Hong Kong: 1861; drugo izdanje, Oxford: Clarendon Press, 1895).

VIII POGLAVLJE: ŠKOLA IMENA

Pokušaje prevodenja iskvarenog i izvanredno teškog teksta knjige *Kung-sun Lung-tzu* načinili su Anton Forke: »Kineski sofist« (Anton Forke »The Chinese Sophists«, *Journal of the [North] China Branch of the Royal Asiatic Society*, tom 34 (1901-21), str. 1—85; Maks Perlberg: *Dela Kung-sun Lung-cua* (Max Perleberg: *The Works of Kung-sun Lung-tzu*; Hong Kong, 1952); Mej: »Kung-sun Lung-tzu« *Harvard Journal of Asiatic Studies*, tom 16 (1953), str. 404—37; Greem: »Kung-sun Lungov ogled o značenjima i stvarima« (A. C. Graham »Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things«, *Journal of Oriental Studies*, tom 2 (1955), str. 282—301. Vidi takode: Greemov »Sastav Kungsuen Long Tzyy« (Graham: »The Composition of the Kungsuen Long Tzyy«, *Asia Major*, n. s., tom 5 (1956), str. 147—83.

IX POGLAVLJE: DRUGA FAZA TAOIZMA: LAO CE

Među bezbrojnim prevodima knjige *Lao-tzu* (takode poznate kao *Tao Te Ching*), dva najbolja su Vejljev *Put i njegova moć* (*The Way and Its Power*; New York i Boston: Houghton Mifflin, 1935; broširano izdanje, An Evergreen Book, New York: Grove Press, 1958) i Dujvendakov *Tao Te Ching, Knjiga o Putu i njegovoj vrlini* (J. J. L. Duyvendak: *Tao Te Ching, The Book of the Way and Its Virtue*; London: John Murray, 1954). Za izvanredno zanimljivu analizu Lao Ceovih ideja kojoj sledi pregled istorijskog razvoja taoizma vidi Velčovu knjigu: *Račvanje Puta, Lao Ce i taoistički pokret* (Holmes Welch: *The Parting of the Way, Lao Tzu and the Taoist Movement*; Boston: Beacon Press, 1957).

X POGLAVLJE: TREĆA FAZA TAOIZMA: ČUANG CE

Najbolji prevod koji, međutim, obuhvata samo prvih sedam glava, jeste Fung Ju-lanov *Čuang Ce: Novi izbor prevoda sa izlaganjem filozofije Kuo Hsijanga* (Fung Yu-lan: *Chuang Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*; Šangaj: Commercial Press, 1933). Gajlsov *Čuang Ce, Mističar, moralist i društveni reformator* (Herbert A. Giles: *Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer*; Šangaj: Kelly & Walsh, drugo popravljeno izdanje, 1926) potpun je ali nezadovoljavajuć prevod.

XI POGLAVLJE: KASNIJI MOCISTI

Još niko nije pokušao da na engleski u celosti prevede spise kasnijih mocista.

XII POGLAVLJE: YIN-YANG ŠKOLA I RANA KINESKA KOSMOGONIJA

Za prevode *Knjige promena* vidi niže pod petnaestim poglavljem. Za *Yüeh Ling*, ili »Mesečne zapovesti«, vidi Legov prevod u *Svetim knjigama Istoka* (James Legge: *Sacred Books of the East*; Oxford: Clarendon Press, 1885, tom 27, str. 249-310), a za *Hung Fan* ili »Veliku normu« vidi Legov prevod, *ibid.* (drugo izdanje, 1899), tom 3, str. 139—48.

XIII POGLAVLJE: REALISTIČKO KRILO KONFUCIJANSTVA: HSIN CU

Za Hsin Cua vidi Dabsov prevod *Dela Hsincea* (H. H. Dubs, transl.: *The Works of Hsüntze*; London: Probsthain, 1928) i njegovu knjigu *Hsincea, Uobličitelj drevnog konfucijanstva* (H. H. Dubs: *Hsüntze, The Moulder of Ancient Confucianism*; London: Probsthain, 1927). Za *Li Chi*, ili *Knjigu obreda*, vidi Legov prevod u *Svetim knjigama Istoka* (*Sacred Books of the East*; Oxford: Clarendon Press, 1885), tomovi 27, 28.

XIV POGLAVLJE: HAN FEJ CU I LEGALISTIČKA ŠKOLA

Vidi Dujvendakov prevod *Knjiga gospodara Šanga, Klasično delo kineske Pravne škole* (J. J. L. Duyvendak, transl.: *The Book of Lord Shang, A Classic of the Chinese School of Law*; London: Probsthain, 1928); Lijaov prevod *Celokupna dela Han Fej Cua, Klasično delo kineskog legalizma* u dva toma (W. K. Liao, transl.: *The Complete Works of Han Fei Tzu, A Classic of Chinese Legalism*, 2 vols.; London: Probsthain, 1939, 1959); D. Bode: *Prvi ujedinitelj Kine: Studija dinastije Č'in u svetlu života Li Sua* (280?—208. g.p.n.e.) (D. Bodde: *Chian's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Su*; Leiden: E. J. Brill, 1938).

XV POGLAVLJE: KONFUCIJANSKA METAFIZIKA

Knjigu promena je preveo Džems Leg u *Svetim knjigama Istoka* (*Sacred Books of the East*; Oxford: Clarendon Press, drugo izdanje, 1899), tom 16; isto delo preveo je na nemački Rihard Vilhelm (Richard Wilhelm), a sa nemačkog prevoda na engleski Bejns (Cary F. Baynes, transl.: *The I Ching or Book of Changes*, 2 vols.; New York: Pantheon Books, 1950). Legov prevod *Doktrine sredine* nalazi se u *The Chinese Classics*, tom 1 (navedeno uz IV poglavlje); takode u njegovoj verziji *Li Ki*, u *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1885), tom 28, str. 301—29. Drugi prevod je Hjuzov *Veliko znanje i Sredina u akciji* (E. R. Hughes, transl.: *The Great Learning and the Mean-in-Action*; New York: Dutton, 1943).

XVI POGLAVLJE: SVETSKA POLITIKA I SVETSKA FILOSOFIJA

Za *Veliko znanje* vidi Legov prevod u *The Chinese Classics*, tom 1, i u *Sacred Books of the East*, tom 28, str. 411—24 (oba dela su navedena uz XV poglavlje), a takode i Hjuzov prevod (naveden uz XV poglavlje). Neke od ideja i događaja obrađenih u ovom poglavlju

razmatraju se i u Bodeovom *China's First Unifier* (navedenom uz XIV poglavlje). Vidi takođe odgovarajuće delove u Porterovoj *Pri-pomoćnoj građi za izučavanje kineske filosofije* (L. C. Porter, compiler, with translations by Porter and Fung Yu-lan: *Aids to the Study of Chinese Philosophy*; Pejping: Yenching University, 1934).

XVII POGLAVLJE: TUNG ČUNG-ŠU: TEORETIČAR CARSTVA HAN

O Tung Čung-šuu vidi takođe: Jao Šan-ju: »Kosmološka i antropološka filosofija Tung Čung-šua« (Yao Shan-yu: »The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung-shu«, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, tom 73 (1948), str. 40—68. Za *Li Yün*, ili »Razvoj obreda«, vidi Legov prevod u *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1885) tom 27, str. 364—93.

XVIII POGLAVLJE: NADMOĆ KONFUCIJANSTVA I PREPOROD TAOIZMA

O Spaljivanju knjiga vidi *China's First Unifier* D. Bodea (navedeno uz XIV poglavlje). O apokrifima vidi Somov *Po Hu T'ung: Sveobuhvatne rasprave u Kući Belog Tigra* (Tjan Tjoe Som: *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*; Leiden: E. J. Brill, 1949), tom 1, str. 100—20. O nadmoći konfucijanstva vidi Dabsovu »Pobedu hanovskog konfucijanstva« u njegovom prevodu *Istorije bivše dinastije Han* (»Victory of Han Confucianism« in H. H. Dubs, transl.: *History of the Former Han Dynasty*; Baltimore: Waverly Press, 1944), tom 2, str. 341—43. O Vang Č'ungu vidi *Lun-Heng* u prevodu Alfreda Forkea, 2 toma (London: Luzac, 1907, 1911).

XIX POGLAVLJE: NEOTAOIZAM: RACIONALISTI

Vidi takođe izlaganje o Kuo Hsiangu u Fung Ju-lanovom *Chuang Tzu*, str. 143—57 (navedeno uz X poglavlje).

XX POGLAVLJE: NEOTAOIZAM: SENTIMENTALISTI

Grada u ovom poglavlju je skoro u celosti nova. Za »*Yang Chu*« poglavlje knjige *Lieh-tzu* vidi Forkeov prevod, *Jang Čuov vrt uživanja* (Anton Forke, transl.: *Yang Chu's Garden of Pleasure*; London: John Murray, 1912).

XXI POGLAVLJE: UTEMELJENJE KINESKOG BUDIZMA

Kratak ali izvrstan pregled dejstva budizma na kinesku civilizaciju daje Rajtov *Budizam u kineskoj istoriji* (Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History*; Stanford University Press, 1959). Za kratak pregled filozofskih aspekata kineskog (i japanskog) budizma vidi Takakusuove *Osnove budističke filosofije* (J. Takakusu: *The Essentials of Buddhist Philosophy*; University of Hawaii Press, 1947). Za Seng Čaoa vidi Libentalov prevod *Čaoe knjige* (Walter Liebenthal, transl.: *The Book of Chao*; Pejping: Catholic University of Peking, 1948). Vidi takođe mnoge druge Libentalove članke o ranom kineskom budizmu, uključujući napis o Tao-šengu: »Ču Tao-šengova koncepcija sveta« (»The World Conception of Chu Tao-sheng«, *Monumenta Nipponica*, tom 12, br. 1—2 (1956), str. 65—103; br. 3—4 (1956), str. 73—100.

XXII POGLAVLJE: Č'ANIZAM: FILOSOFIJA ČUTNJE

Iz ogromne savremene poplave literature — dobre, loše i osrednje — podstaknute č'an (zen) budizmom, valja pomenuti izobilne spise D. T. Suzukija, uključujući njegov *Priručnik zen budizma* (*Manual of Zen Buddhism*; Kjoto: Eastern Buddhist Society, 1935) i *Ogleda o zen budizmu* (*Essays in Zen Buddhism*; London: Luzac, prva serija 1927, druga 1933, treća 1934). Vidi takođe, Hu Ši: »Razvoj zen budizma u Kini« (Hu Shih: »Development of Zen Buddhism in China«, *Chinese Social and Political Science Review*, tom 15 (1931), str. 475—505.

XXIII POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: KOSMOLOZI

Uz ovo i naredna dva poglavlja vidi Čangov zanimljiv — ali netačnim podacima pokvaren — pregled: *Razvoj neokonfucijanske misli* (Carsun Chang: *The Development of Neo-Confucian Thought*; New York: Bookman Associates, 1957).

XXIV POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: POČETAK DVEJU ŠKOLA

O braći Č'eng vidi izvrsnu Greemovu studiju *Dva kineska filozofa: Č'eng Ming-tao i Č'eng Ji-č'uan* (A. C. Graham: *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*; London: Lund Humphries, 1958).

XXV POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO:
ŠKOLA PLATONISTIČKIH IDEJA

Za Ču Hsija vidi Brjusov prevod *Filosofija ljudske prirode* (J. Percy Bruce, transl.: *The Philosophy of Human Nature, by Chu Hsi*; London: Probsthain, 1922) i Brjusovu knjigu *Ču Hsi i njegovi učitelji, Uvod u Ču Hsija i sungovsku školu kineske filosofije* (J. Percy Bruce: *Chu Hsi and His Masters, An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy*; London: Probsthain, 1923).

XXVI POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO:
ŠKOLA SVEOPŠTEG DUHA

O Lu Čiju-jianu vidi Huangovu knjigu *Lu Hsijang-šan, kineski idealistički filosof iz dvanaestog veka* (Siu-chi Huang: *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*; New Haven: American Oriental Society, 1944). Za Vang Šu-džena vidi Henkeov prevod *Filosofija Vang Jang-minga* (Frederick Goodrich Henke, transl.: *The Philosophy of Wang Yang-ming*; London i Chicago: Open Court Publishing Co., 1916).

XXVII POGLAVLJE: UVOĐENJE ZAPADNE
FILOSOFIJE

Za opšti pregled misli tokom vladavine dinastije Č'ing (1644—1911) vidi Č'i-č'aove *Intelektualne smerove u razdoblju Č'ing* koje je s kineskog preveo Imanuel Hsi (Liang Ch'i-ch'ao: *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*; Harvard University Press, 1959). O »Han znanju« i nekim od njegovih glavnih filozofskih predstavnika vidi članke Mensfilda Frimena (Mansfield Freeman) u *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, tom 57 (1926), str. 70—91; tom 59 (1928), str. 78—110; tom 64 (1933), str. 50—71. Za K'ang Ju-veja vidi Tompsonov prevod *Ta T'ung Shu, K'ang Ju-vejova filosofija jednog sveta* (Laurence G. Thompson, transl.: *Ta T'ung Shu, The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*; London: Allen & Unwin, 1958). O ideološkom uticaju Zapada na Kinu vidi, *inter alia*, Livensonovu *Konfucijansku Kinu i njenu modernu sudbinu: Problem intelektualnog kontinuiteta* (Joseph R. Levenson: *Confucian China and Its Modern Destiny: The Problem of Intellectual Continuity*; University of California Press, 1958).

XXVIII POGLAVLJE: KINESKA FILOSOFIJA
U SAVREMENOM SVETU

Fung Ju-lanovo delo *Hsin Yüan-tao* preveo je Hjuž kao *Duh kineske filosofije* (*The Spirit of Chinese Philosophy*; London: Kegan Paul, 1947). Za preglede razvoja filosofije (i religije) u Kini tokom poslednjih godina vidi: Ving-cit Čan: »Smerovi u savremenoj filosofiji« u zborniku *Kina* koji je uredio Mek Ner (Wing-tsit Chan: »Trends in Contemporary philosophy« in H. F. Mac Nair, ed., *China*; University of California Press, 1946), str. 312—30; i Čanove *Religiozne smerove u modernoj Kini* (Chan: *Religious Trends in Modern China*; Columbia University Press, 1953); a takode Brierovu knjigu *Pedeset godina kineske filosofije, 1898—1950*, koju je s francuskog preveo Lorens Tompson (O. Brière: *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898—1950*; London: Allen & Unwin, 1956).

SADRŽAJ

PREDGOVOR	9
I POGLAVLJE: DUH KINESKE FILOSOFIJE	11
Mesto filosofije u kineskoj civilizaciji. Problem i duh kineske filosofije. Način na koji su se izražavali kineski filosofi. Jezička barijera.	
II POGLAVLJE: POZADINA KINESKE FILOSOFIJE	27
Geografska pozadina kineskog naroda. Ekonomska pozadina kineskog naroda. Vrednost zemljoradnje. »Preokretanje je kretanje <i>Tao-a</i> «. Idealizacija prirode. Porodični sistem. Ovozemaljskost i nadzemaljskost. Kinesko slikarstvo i poezija. Metodologija kineske filosofije. Primorske i kontinentalne zemlje. Trajno i promjenljivo u kineskoj filosofiji.	
III POGLAVLJE: POREKLO ŠKOLA	42
Su-ma T'an i Šest škola. Liju Hsin i njegova teorija o počecima škola. Revizija Liju Hsinove teorije.	
IV POGLAVLJE: KONFUCIJE: PRVI UČITELJ	51
Konfucije i Šest klasičnih dela. Konfucije kao vaspitač. Ispravljanje imena. Čovekoljublje i ispravnost. <i>Chung</i> i <i>Shu</i> . Spoznaja <i>Ming-a</i> . Konfucijev duhovni razvoj. Konfucijevo mesto u istoriji Kine.	
V POGLAVLJE: MO CU, PRVI KONFUCIJEV PROTIVNIK.....	64
Društvena pozadina mocističke škole. Mo Cuova kritika konfucijanstva. Sveobuhvatna ljubav. Božja volja i postojanje duhova. Jedna prividna nedoslednost. Poreklo države.	

- VI POGLAVLJE: PRVA FAZA TAOIZMA: JANG ČU 77
Prvi taoisti i osamljenici. Osnovne ideje Jang Čua. Primeri za Jang Čuove ideje. Izraz Jang Čuovih ideja u knjigama *Lao-tzu* i *Chuang-tzu*. Razvoj taoizma.
- VII POGLAVLJE: IDEALISTIČKO KRILO KONFUCIJANSTVA: MENCIIJE 85
Dobrota ljudske prirode. Osnovna razlika između konfucijanstva i mocizma. Politička filosofija. Misticizam.
- VIII POGLAVLJE: ŠKOLA IMENA 98
Škola imena i raspravljajući. Huj Šiova teorija relativnosti. Kung-sun Lungova teorija univerzalija. Značaj teorija Huj Šija i Kung-sun Lunga.
- IX POGLAVLJE: DRUGA FAZA TAOIZMA: LAO CE 112
Lao Ce — čovek i *Lao-tzu* — knjiga. *Tao*, Ono što se ne može imenovati. Nepromenljivi zakon prirode. Ljudsko ponašanje. Politička teorija.
- X POGLAVLJE: TREĆA FAZA TAOIZMA: ČUANG CE 124
Čuang Ce — čovek i *Chuang-tzu* — knjiga. Put postizanja relativne sreće. Politička i socijalna filosofija. Osećanje i razum. Put postizanja apsolutne sreće. Ograničeno stanovište. Više stanovište. Viša razina znanja. Metodologija misticizma.
- XI POGLAVLJE: KASNIJI MOCISTI 139
Rasprave o spoznaji i imenima. Rasprave o dijalektici. Razjašnjenje sveobuhvatne ljubavi. Odbrana sveobuhvatne ljubavi. Kritika drugih škola.
- XII POGLAVLJE: YIN-YANG ŠKOLA I RANA KINESKA KOSMOGONIJA 151
Šest kategorija okultnih veština. Pet elemenata po opisu u »Velikoj normi«. »Mesečne zapovesti«. Ču Jen. Filosofija istorije. Načela *Yin* i *Yang* po opisu u »Dodacima« *Knjige promena*.
- XIII POGLAVLJE: REALISTIČKO KRILO KONFUCIJANSTVA: HSIN CU 166
Čovekov položaj. Teorija ljudske prirode. Poreklo morala. Teorija obreda i muzike. Logičke teorije. Pogreške drugih škola.
- XIV POGLAVLJE: HAN FEJ CU I LEGALISTIČKA ŠKOLA 179
Društvena pozadina legalista. Han Fej Cu, objedini-

- telj Legalističke škole. Legalistička filosofija istorije. Način vladavine. Legalizam i taoizam. Legalizam i konfucijanstvo.
- XV POGLAVLJE: KONFUCIJANSKA METAFIZIKA... 191
Načela stvari. *Tao* sazdanja stvari. *Tao* preobražaja stvari. Sredina i sklad. Prosto i obično. Prosvetljenje i savršenstvo.
- XVI POGLAVLJE: SVETSKA POLITIKA I SVETSKA FILOSOFIJA 204
Političko stanje koje je prethodilo ujedinjenju pod dinastijom Č'in. Ujedinjenje Kine. *Veliko znanje*. Eklektička tendencija u delu *Hsün-tzu*. Eklektička tendencija u knjizi *Chuang-tzu*. Eklektizam Su-ma T'ana i Liju Hsina.
- XVII POGLAVLJE: TUNG ČUNG-ŠU: TEORETIČAR CARSTVA HAN 218
Spajanje *Yin-Yang* škole i Konfucijanske škole. Kosmološka teorija. Teorija ljudske prirode. Društvena etika. Politička filosofija. Filosofija istorije. Tumačenje *Prolećnih i jesenjih anala*. Tri stupnja razvoja društva.
- XVIII POGLAVLJE: NADMOĆ KONFUCIJANSTVA I PREPOROD TAOIZMA 231
Objedinjavanje misli. Položaj Konfucija u misli razdoblja Han. Spor škola starih i novih tekstova. Jang Hsijung i Vang Č'ung. Taoizam i budizam. Politička i društvena pozadina.
- XIX POGLAVLJE: NEOTAOIZAM: RACIONALISTI .. 245
Oživljavanje interesovanja za Školu imena. Novo tumačenje Konfucija. Hsijang Hsiju i Kuo Hsijang. *Tao* je »Ništa«. »Samopreobražavanje« stvari. Institucije i moral. *Yu-wei* i *Wu-wei*. Znanje i oponašanje. Jednakost stvari. Apsolutna sloboda i apsolutna sreća.
- XX POGLAVLJE: NEOTAOIZAM: SENTIMENTALISTI 260
Feng Liu i romantični duh. »Jang Čuov vrt uživanja«. Život u skladu s porivom. Emocionalni činilac. Seksualni činilac.
- XXI POGLAVLJE: UTEMELJENJE KINESKOG BUDIZMA 271
Uvođenje i razvoj budizma u Kini. Opšti koncepti budizma. Teorija dvostruke istine. Filosofija Seng-čaoa. Tao-šengova filosofija.

XXII	POGLAVLJE: Č'ANIZAM: FILOSOFIJA ČUTNJE Tradicionalni opis porekla Č'anizma. Prvo načelo se ne može izraziti. Metoda kultivisanja. Naglo prosvetljenje. Postizanje nepostizanja.	286
XXIII	POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: KOSMOLOZI Han Ji i Li Ao. Kosmologija Ču Tun-ja. Metoda kultivisanja duha. Šao Jungova kosmologija. Zakon razvoja stvari. Čang Čajeva kosmologija.	297
XXIV	POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: POČETAK DVEJU ŠKOLA Č'eng Haova ideja <i>Jen-a</i> . Poreklo Č'eng-Ču ideje <i>Li-ja</i> . Č'eng Jiov koncept <i>Li-ja</i> . Metoda izlaženja na kraj sa osećanjima. Potraga za srećom.	313
XXV	POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: ŠKOLA PLATONISTIČKIH IDEJA Mesto Ču Hsija u istoriji Kine. <i>Li</i> ili Načelo. <i>T'ai Chi</i> , ili Vrhunska konačnost. <i>Ch'i</i> , ili Materija. Priroda i duh. Politička filosofija. Metoda kultivisanja duha.	326
XXVI	POGLAVLJE: NEOKONFUCIJANSTVO: ŠKOLA SVEOPŠTEG DUHA Lu Čiju-čjanova koncepcija duha. Vang Šu-dženova koncepcija svemira. »Sjajna vrlina«. Intuitivno znanje. »Ispravljanje poslova«. Budnost duha. Kritika budizma.	340
XXVII	POGLAVLJE: UVOĐENJE ZAPADNE FILOSOFIJE Reakcija protiv neokonfucijanstva. Pokret za stvaranje konfucijanske religije. Uvođenje zapadne misli. Uvođenje zapadne filosofije.	352
XXVIII	POGLAVLJE: KINESKA FILOSOFIJA U SAVREMENOM SVETU Filosof i istoričar filosofije. Filozofsko stvaralaštvo za vreme rata. Priroda filosofije. Životne sfere. Metodologija metafizike.	366
	BIBLIOGRAFIJA	379