
PREVAJANJE MISTIČNEGA
IZKUSTVA: WANG DAIYUJEV
VELIKI NAUK ISLAMA
[清真大学]

H e l e n a M o t o h

Problem, o katerem bo govora v pričujočem članku, lahko morda najbolje uvede primer iz povsem drugih, bližjih krajev in iz precej sodobnejših časov. V majhnem kraju Šmartno v Brdih na steni restavrirane kmečke hiše visi prtič z na roke izvezenim očenašem. Neznana roka, ki je besedilo tega kar najobičajnejšega molitvenega obrazca spretno oblikovala z barvno prejo, pa je za seboj pustila tudi nepričakovan vpogled v ljudsko duhovnost. Malenkosten dodatek v tretjem stavku očenaša na prtiču se v »predelani« ináčici tako glasi: »Pridi k nam v tvoje kraljestvo«. Korekcija, preveč povedna, da bi jo lahko odmislili kot zgolj napako, nas v svoji preprostosti opominja, kako so ljudje, mnogokrat mimo cerkvene dogme, razumeli božjo transcendenco oz. imanenco ter odnos med Bogom in ustvarjenim svetom. Božje kraljestvo je torej razumljeno, kakor da je že tu, da je torej kar ta naš svet. Jezikovni zdrs pri »prevodu« v ljudski jezik nehote priča o tem, kako se veljavna doktrina zlahka spremeni v povsem drugačno razumevanje, pri čemer je seveda težko določiti, kaj je bilo prej: sprememba v jezikovni formulaciji, ki je kot nekakšna neuradna inačica doktrine pogojevala drugačno razumevanje, ali pač vsebinska sprememba v razumevanju, ki je za seboj potegnila še jezikovni zdrs. Podobnim zagatam, prilagoditvam, hotenim in nenamernim »napakam« lahko sledimo ob vsakršnem »prevajanju« konceptov, pritisk na prevajalca pa je toliko večji, če je vsebina velikega pomena, če si je na primer zadal prevesti nauke neke vere ali, kot na primer prevajalci svetih knjig, kar samo božjo besedo. Besede, ki jih vzame iz drugega jezika, niso nikoli neomadeževani označevalci, vselej so že pojmi – s svojim življenjem in zgodovino. Druga možnost,

neologizmi, h kakršnim so se na primer zatekli kitajski budisti, ko je bilo videti, da se bo doktrinarna čistost njihovega nauka v daoistični terminologiji preveč izgubila, pa so po drugi strani v svoji funkciji prav tako omejeni. Od bralca namreč zahtevajo bodisi predhodno podučенost ali določeno raven dvojezičnosti.

Učenjak, ki mu je posvečena ta razprava, se je v svojih poskusih, da bi nauk iz enega jezikovnega konteksta prevedel v drugega, znašel v podobno težavni situaciji. Wang Daiyu (王袋輿; cca. 1590–cca. 1657),¹ sam huijevskega rodu,² avtor prvih sistematičnih razprav islamske tradicije v kitajskem jeziku, si je v svojih delih prizadeval, da bi nauke islama »prevedel« v obliko, razumljivo tako lokalnim muslimanom, ki so slabo obvladali arabščino,³ kakor tudi svojim neokonfucijanskim sodobnikom, katerih splošno razširjen in sprejet konceptualni aparat je predstavljal temelj vsakršne intelektualne debate v obdobju zadnjih dveh cesarskih dinastij (Ming 1368–1644, Qing 1644–1912). Wangove razprave so bile vključene v nabor kanoničnih tekstov kitajskega islama, poimenovan z zanimivim kitajsko-arabskim izrazom *Han kitāb*, tj. »hanska knjiga«, njegove ideje pa so bile, kot pokaže Sachiko Murata, blizu idejam sufijskih redov, kar je še posebej očitno v besedilu, ki mu je posvečen pričujoči članek.⁴ Njegova dela so tako nastala na izjemno zanimivem intelektualnem križišču tradicij, kjer sta si prišla nasproti ne le islam v svoji sufijski inačici in neokonfucijanstvo, ki je ravno preživljalo burno soočenje dveh velikih šol, pač pa tudi vsaj trije povsem raznorodni jeziki, arabski, perzijski in kitajski. Poleg tega je bil politično kaotičen čas menjave dinastij, v katerem je pisal Wang, priča še enemu

¹ Za več podrobnosti o Wangovi biografiji cf. S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light*. State University of New York Press, Albany, 2000, str.19-20.

² O genezi identitete skupnosti kitajskih muslimanov Hui, ki imajo danes status etnične manjšine, cf. M. Veselič, *Etnoreligiozne identifikacije med mladimi Huiji na severozahodu Kitajske* (disertacija). UL FF, Ljubljana, 2009.

³ Cf. Murata, *op. cit.*, str. 20. Kot povzema Maja Veselič (Veselič, *op. cit.*, str. 61), je problematiko nepoznavanja arabščine med kitajskimi muslimani že nekaj desetletij pred Wangom omenjal učenjak Hu Dengzhou. V tem obdobju naj bi se zato začela razvijati tudi praksa, ki je v rabi še danes, da namreč obvezo branja koranskih sur v izvirnem arabskem jeziku, verniki izpolnijo tako, da uporabljajo fonetični približek arabščine, zapisan s kitajskimi pismenkami, in torej – četudi prebranega ne razumejo kaj dosti – berejo v zvočnem približku arabskega besedila.

⁴ Cf. Murata, *op. cit.*, str. 23–24.

primerljivemu soočenju med kitajsko tradicijo in veliko monoteistično religijo. Prav v tem obdobju so namreč na Kitajsko prispele prve skupine jezuitskih misijonarjev, ki so se nato v iskanju dialoga med svojimi nauki in prevladujočim neokonfucijanskim miselnim okvirom soočili s podobnimi dilemami konceptualnega prevoda kot Wang.

Osrednja tema članka so tako različne ravni Wangovega projekta prevajanja konceptov islamske filozofije in sufijske mistike v jezik neokonfucijanstva. Na primeru njegovega manj znanega in slabše raziskane delo *Veliki nauk islama* bom skušala pokazati, kakšne specifike so se ob tem prevodu iz enega v drug kontekst pojavile in kaj je to pomenilo za Wangovo delo tako na jezikovni kakor na vsebinski ravni. Prvega delu članka, kjer bodo predstavljene značilnosti besedila in njegova specifična trojno-trojna zgradba, bo sledila analiza neokonfucijanskega okvira njegovega teksta, predvsem v vzporedni primerjavi tematik, ki jih odpirajo druga dela s podobnim naslovom. Prav žanr »velikega nauka« [da xue 大学] je bil namreč rezerviran za razprave o specifičnih epistemoloških temah, bil pa je tudi prizorišče debate o pravilnem spoznanju med velikima šolama neokonfucijanske misli. Po preučitvi Wangove vpetosti v debato, ki je potekala med njegovimi neokonfucijanskimi sodobniki, se bom v tretjem delu članka posvetila analizi tretjega poglavja *Velikega nauka islama*, kjer Wang opiše tri stopnje mističnega izkustva, pri čemer so izjemno zanimive prav njegove konceptualne in terminološke rešitve za opisovanje razmerja med Enostjo in sebstvom. V sklepnem delu bo članek na podlagi izvedene analize tretjega dela povzel specifike konceptualnega prevoda na primeru Wangovega besedila in s pomočjo premisleka Ben-Dor Beniteja⁵ o identiteti v kitajskem islamu skušal konceptualizirati medsebojno vplivanje poglavitnih prvin islama in neokonfucijanstva kot razmerje dialoške narave.

⁵ Cf. Z. Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad. A cultural history of muslims in late imperial China*. Harvard University Asia Center, Cambridge (Massachusetts) in London, 2005.

Trojno trojstvo Enega

Wangovo delo, ki mu je posvečena pričujoča razprava, sodi med njegove krajše⁶, obrobne spise (Murata 23), bolj znan je namreč postal po izčrpn⁷ študiji principov islama z naslovom *Resnični komentar pravilnega učenja* [*Zhengjiao zhenquan* 正教真詮]. *Veliki nauk islama* [*Qingzhen daxue* 清真大学], o katerem bo govora v nadaljevanju, je za razliko od Wangovega velikega dela posvečen predvsem enemu principu islama, tj. načelu *tawhīd* oz. božje Enosti (monoteizma), v obravnavi te teme pa bistveno bolj izrazito kot Wangov *magnum opus* razodeva tudi avtorjevo privrženost sufizmu. Povsem mogoče bi bilo, da bi Wang poznal v tistem času prevladujoči sufijski red nakšabandij,⁸ sam pa omenja tudi sufija Bayazida Bastamija iz 9. stol.⁹ Prav sklicevanje na Bastamija, enega od sufijev, ki je v ospredje postavil motiv mističnega izkustva, je bistvenega pomena tudi za razumevanje *Velikega nauka islama*. Po mnenju Marijana Molèta¹⁰ se namreč ravno pri Bayazidu Bastamiju začne kazati problem odnosa med stvarstvom in Stvarnikom ter vprašanje metafizičnih vidikov navidezne združitve oz. izenačitve spoznavajočega z Bogom. Sam naslov Wangovega dela bi bilo v času njegovega nastanka morda še bolj korektno prevesti kot »Veliki nauk čistega in resničnega«, saj se je šele z Wangom v kitajski terminologiji ustalila sintagma »čisto in resnično« [*qing zhen* 清真], ki je danes med najpogostejšimi izrazi za islam(-sko) v kitajščini.¹¹

Struktura *Velikega nauka islama* je zanimiva že sama po sebi: osrednji del med predgovorom in sklepno razpravo je razdeljen na tri poglavja, ta pa naprej na tri razdelke. Tri poglavja predstavljajo »pogled na Boga

⁶ Obsega okrog 13.000 pismenk (Cf. Murata, *op. cit.*, str. 69).

⁷ Več kot 80.000 pismenk (*op. cit.*, str. 48).

⁸ Na Kitajskem sta se v okviru tega redu razvila dva nasprotujoča si redova oz. *menhuan* (門宦): khufiyya, ki poudarja pomen tihega *dhikr* oz. ponavljanja božjih imen, in jahriyya, ki poudarja pomen vokalnega *dhikr*. (Veselič, *op. cit.*, str. 64, cf. tudi: Ma Tong, *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* [Zgodovinski oris kitajskih islamskih sekt in sistema menhuanov]. Ningxia renmin chubanshe, Yinchuan, 2000 (1983), prav tako povzeto po Veselič, *op. cit.*).

⁹ J. Renard, *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press, 2009, str. 252.

¹⁰ M. Molè, *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana, 2003, str. 62.

¹¹ Cf. Murata, *op. cit.*

na treh ravneh.¹² Prva je raven božje Enosti, Boga, za katerega nihče ne ve in ki je sam zase. To raven Wang imenuje »Resnično Eno« [zhen yi 真一]. Sledi raven mnoštva oz. božjega samorazvitja po principu števnosti. Raven tega prehoda od enega k mnoštvu Wang imenuje »Številčno Eno« [shu yi 数一]. Tretja raven, kjer se človek od mnoštva spet lahko povrne k enosti, je raven »Utelesenega Enega« [ti yi 体一].¹³

Vsako od ravni Wang nato razdeli v tri razdelke, prvo na »Temeljno takšnost«, »Temeljno dodelitev« in »Temeljno delovanje«; drugo na »Izvorne zasluge«, »Reprezentacijo principa«¹⁴ in »Reprezentacijo knjige«; tretjo pa na »Prepoznanje z vedenjem«, »Prepoznanje z videnjem« in »Prepoznanje z nadaljevanjem«.

Resnično Eno [zhen yi 真一]

Temeljna takšnost [ben ran 本然]

Temeljna dodelitev [ben fen 本分]

Temeljno delovanje [ben wei 本为]

Številčno Eno [shu yi 数一]

Izvorne zasluge [yuan xun 元勋]

Reprezentacija principa [dai li 代理]

Reprezentacija knjige [dai shu 代书]

Uteleseno Eno [ti yi 体一]

Prepoznanje z vedenjem [zhi ren 知认]

Prepoznanje z videnjem [jian ren 见认]

Prepoznanje z nadaljevanjem [xu ren 续认]

¹² Murata, *op. cit.*, str. 74.

¹³ Prevod (H. M.) in navedki izvirnega kitajskega teksta iz *Velikega nauka islama* po: <http://islaminchina.info/books-by-wang-daiyu-in-chinese/> (dost. 1. 10. 2013). Na nekaterih mestih moj prevod citatov odstopa od sicer izjemnih prevajalskih rešitev Sachiko Murata (*op. cit.*), ki je zaenkrat edina, ki je Wangovo besedilo prevedla v angleški jezik – predvsem na mestih, kjer slovenski jezik in v njem razvita terminologija omogočata večjo natančnost. Na večja odstopanja bom v nadaljevanju posebej opozorila.

¹⁴ Za ponazoritev Wangovih terminoloških rešitev ostajam pri bolj dobesebnem prevodu. Murata po vsebinski konotaciji drugi in tretji razdelek druge ravni, ki je bistveno vezana na vlogo Mohameda v nauku, prevede kot »The Representative« in »The Scribe«.

Zakaj prav »Veliki nauk«?

Že iz naštetih naslovov posameznih razdelkov je mogoče razbrati, da se je Wang pri prevodu opiral predvsem na neokonfucijansko terminologijo, natančneje na kozmološke spekulacije te šole. To tematiko, ki je bila dotlej v konfucijanstvu slabše zastopana, so namreč v konfucijansko miselno linijo vpeljali prav neokonfucijanci ter v ta namen ponovno oživili nekaj predkonfucijanskih klasičnih besedil, predvsem *Knjigo premen* s komentarji in pa dve krajši besedili iz *Klasika obredov: Nauk o sredini* in *Veliki nauk*. Kot Wang nakaže že z naslovom, je za njegov »prevod« islamskega nauka v kitajski kontekst ključen prav eden od omenjenih tekstov, *Veliki nauk*. Z izbiro tega naslova se vpiše v dolgo serijo konfucijanskih avtorjev, ki so s to sintagmo naslovili svoje razprave in jih razumeli kot komentar, predelavo ali debato s tem najkrajšim med kanoničnimi klasičnimi besedili. A zakaj je prav ta tekst postal vzor tolikim kasnejšim učenjakom? *Veliki nauk* odlikuje nekaj posebnosti, zaradi katerih je po strukturi in vsebini ostal aktualna referenca skozi vso dolgo obdobje zaporednih konfucijanskih obnov. Najznačilnejša je njegova stopnjevita vsebinska zasnova, ki – četudi ji tekst vselej ne sledi na formalni ravni – povezuje različne ravni konfucijanskega ideala vse od posameznikove najbolj osebne naravnosti in samovzgoje do svetovne oz. kozmične harmonije. Ta značilnost je najbolje formulirana v uvodni razpravi o pravih »koreninah in vejah« [*ben mo* 本末], tj. prioritetah v življenju in pri delovanju:

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先其意；欲其意者，先致其知 ...

V prizadevanju, da bi razjasnili svetlo krepost na svetu, so stari uredili najprej državo; da bi uredili svojo državo, so najprej spravili v red družino. Da bi spravili v red družino, so najprej vzgojili svojo osebnost; da bi vzgojili svojo osebnost, so si najprej uravnali svoje srce; da bi uravnali srce, so najprej postali iskreni v svojih mislih; da bi postali iskreni v svojih mislih, so izpopolnili svoje spoznanje.¹⁵

¹⁵ Kitajsko besedilo vseh odlomkov iz *Velikega nauka* povzemam po: <http://ctext.org/liji/da-xue> (dost. 10. 10. 2013). Slovenski prevod povzemam po: *Štiri knjige*. Mladinska knjiga, Ljubljana, 2005.

»Najvišje spoznanje,« se zaključi osnovna teza *Velikega nauka*, »pa je v preučevanju stvari (致知在格物).« Prav preučevanje stvari je bistveni element na poti, ki naj plemenitnika od popolnega spoznanja privede do vzpostavitve ravnovesja na svetu:

物格而后知至，知至而后意，意而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

Spoznanje je popolno šele tedaj, kadar temelji na preučevanju stvari; šele tedaj, ko je spoznanje popolno, so misli iskrene; ko so misli iskrene, se šele uravna srce; ko je srce uravnano, potem se šele spravi družino v red; ko je družina v redu, potem se šele uredi država; ko je država urejena, potem šele napoči ravnovesje na svetu.

Enigmatična formulacija »preučevanje stvari« [*ge wu* 格物] je v neo-konfucijanski predelavi *Velikega nauka* postavljena v ospredje in postane sporna tema v debatah nasprotujočih si šol konfucijanske prenove, šole principa [*li xue* 理学] in šole srca/duha [*xin xue* 心学].¹⁶ Sintagma, ki je v klasični dobi razen na citiranem mestu skoraj ne srečamo in je do začetka dinastije Song izjemno redka, se pojavi že pri bratih Cheng,¹⁷ nato pa dobi svojo kanonično interpretacijo v filozofiji velikega pozno-songovskega filozofa Zhu Xija (朱熹, 1130–1200). Zhu v svojem delu o *Velikem nauku* poveže zapoved preučevanja stvari s pojmom principa [*li* 理]:

格物者，格，尽也，是尽事物之理。

Preučevanje stvari: »preučevati« pomeni »izčrpati«, do konca je treba spoznati princip posamezne stvari.¹⁸

S spoznavanjem posameznih principov bivajočih stvari pa po Zhujevem mnenju ne pridemo le do obsežnega znanja o posamičnostih, ampak tudi do spoznanja lastne narave, saj so vsi posamezni principi

¹⁶ Neokonfucijanski šoli, imenovani tudi Cheng-Zhujeva (po Cheng Yiju in Zhu Xiju) in Lu-Wangova (po Lu Jiuyuanu in Wang Yangmingu), sta se razhajali predvsem glede načina, kako naj bi posameznik spoznal voljo Neba.

¹⁷ Fung Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*. Vol. II, Princeton University Press, Princeton, 1983, str. 505.

¹⁸ Zhu Xi, *Daxue er, Jing xia*. cit. po: <http://ctext.org/zhuzi-yulei/15/ens> (dost. 12. 10. 2013), prevod H. M.

prisotni že v notranji naravi [*xing* 性] spoznavajočega. Notranja narava je namreč za konfucijance že vse od Meng Zija edino mesto, kjer posameznik lahko prepozna voljo Neba [*tian ming* 天命], vrhovnega božanstva, volja Neba pa je hkrati princip, ki odreja tudi bivanje vseh ostalih stvari in bitij, ki se lastne narave ne morejo zavedati.

Lu Jiuyuan (九渊, 1139–1192), Zhujev sodobnik in največji kritik, se v svoji misli osredotoči prav na zgrešenost pristopa preučevanja stvari. Trdi namreč, da je obrat navzven nepotreben. Namesto da bi se obračali k stvarem, da bi prek njihovih principov spoznali principe Neba v sebi samih, zadošča prizadevati si za spoznanje principov v lastnem srcu/duhu – zato se druga neokonfucijanska šola tudi imenuje »šola srca«. Razlika seveda ni le metodološke narave, pač pa gre, kot opozarja Feng,¹⁹ za različno pojmovanje srca/duha. Za Zhu Xija je srce individualnost, ki nastane ob združitvi posameznega principa s silo *qi* [气], pri čemer je šele notranja narava v njem tisto mesto, kjer so posamezniku spoznavno dostopni principi in nazadnje poslednji princip oz. volja Neba. Lujevo razumevanje je drugačno, srce/duh je zanj identičen s principom v posamezniku, je torej njegov *li*, zato spoznanje volje Neba lahko poteka kar neposredno, prek spoznanja oz. poglobljanja v lastno srce/duha.²⁰ Tej ideji sledi tudi drugi veliki protagonist šole Lu-Wang, filozof Wang Yangming (王阳明, 1472–1529), ki po dolgi prevladi šole principa, okvirno pol stoletja, preden svoj *Veliki nauk islama* napiše Wang Daiyu, svoje delo prav tako posveti najkrajšemu klasiku in ga naslovi *Vprašanja o Velikem nauku* [Da xue wen 大学]. Wang se, kot je pričakovati, posveti poskusu drugačne interpretacije pojma »preučevanja stvari«:

故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之格。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。

Zato je za najvišje spoznanje nujno preučevanje stvari. »Stvari«, to preprosto pomeni »zadeve«. Vse, česar se lotevamo z mislijo, je »zadeva«. Zadeva, pri kateri so prisotne misli, se imenuje »stvar«. »Preučevanje«, to preprosto pomeni »pravilnost« – popraviti tisto, kar ni pravilno, da bi se vrnili k pravilnosti.²¹

¹⁹ Fung, *op. cit.*, str. 586 isl.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Izvirnik cit. po: <http://www.confucius2000.com/confucian/daxuewen.htm> (14. 10. 2013), prevod H. M.

Očitno je, da je Wangova interpretacija izraza »preučevanje stvari« povsem drugačna od Zhujeve. Če je za Zhu Xija preučevanje stvari pomenilo iskanje principa v posamičnih bivajočih stvareh, za Wang Yangminga isti izraz pomeni prizadevanje, da bi pravilno delovali v zadevah, ki jih počnemo zavestno. Poudarek na pravilnem delovanju kot nujnem nasledku spoznanja principov je tudi sicer značilen za Wangovo interpretacijo konfucijanstva.²²

Iz te kratke analize nekaterih elementov neokonfucijanske debate, ki je potekala v času, ko je Wang Daiyu snoval svoj *Veliki nauk islama*, je tako morda bolj razvidno, na katere dileme svojega časa hote ali nehotе odgovarja delo. Neokonfucijanski kontekst, v katerega je Wang skušal vpeti svoje (sufijske) nauke, namreč v njegovem času še zdaleč ni bil homogen ali terminološko enoznačen, zato ni mogel preprosto prevzeti že dodelanih in neproblematičnih prevajalskih inačic, ampak je s specifično rabo nekaterih konceptov tudi sam vstopil v debato med šolo principa in šolo srca. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, kateremu stališču je bil pri tem bližje, pa tudi, kako mu je ta večznačnost in burnost razprave nedvomno pomagala prečistiti nekatere pojme iz lastne tradicije in poiskati izvirne terminološke, pa tudi konceptualne rešitve.

Uteleseno Eno in prepoznanje s telesom

Kljub navidezno neokonfucijanski terminologiji je že iz naslova tretjega razdelka Wang Daiyujevega *Velikega nauka islama* razvidno, da so koncepti, ki jih s tem besediščem skuša ujeti avtor, dostikrat daleč od neokonfucijanskega konteksta ter so nekaterim običajnim pomenom celo povsem tuji. Tako je tudi z besedo »ti« [体], ki jo srečamo v naslovu. Običajna – čeprav ne edina – neokonfucijanska raba te besede jo razume kot »osnovo« oz. »temelj«, torej kot »princip« in protipol pojmu »yong« [用], ki pomeni rabo, aktualizacijo, udejanjenje. Nasprotno ima *ti* v naslovu tretjega razdelka Wangovega besedila pomen, ki je

²² Pri tem se sklicuje na Mengzijev pojem »dobrega vedenja« [*liang zhi* 良知]: »Tisto, kar ljudje vedo, ne da bi o tem morali razmišljati, je njihovo pravo vedenje.« (所不慮而知者, 其良知也。13. 15) Slovenski prevod po: *Štiri knjige, op. cit.*, kit. izvirnik po: <http://ctext.org/mengzi> (dost. 7. 10. 2013).

bližji današnjim interpretacijam te besede, pomeni pa preprosto »telo« oz. »telesno«. Naslov »*Ti yi*« je tako dejansko »Utelešeno Eno«, že v prvem stavku pa avtor uporabi sintagmo, ki se nanaša na specifično spoznanje Boga »s telesom« oz. »preko telesa« in predstavlja enega osrednjih pojmov kitajske islamske mistike, tj. »*ti ren*«, kar bi bilo moč prevesti kot »utelešeno²³ spoznanje«, »spoznanje s telesom« ipd. Veliki pisec kitajskega islama, Ma Zhu (马注, 1640–1711), v istoimenskem poglavju svojega dela *Kompas islama* [Qingzhen zhinan 清真指南]²⁴ pravi, da je s tem izrazom mišljeno, da človek vselej »lahko spozna le sebe«, pri tem pa je vezan na »svoja čutila: oči, ušesa, nos, jezik in srce«. Tako spoznava Stvarnika preko ustvarjenih stvari. A vendar ne gre za klasično orientacijo, kakršni bi v kontekstu kitajske misli lahko rekli »preučevanje stvari«, saj Ma nadaljuje svoje pojasnjevanje koncepta, na katerem temelji tretji razdelek Wang Daiyujevega besedila, v nepričakovano smer. Pravi namreč, da »Nebo in Zemlja tvorita Veliki Svet in da ljudje bivamo v prostoru med njima. Če pa gledamo na to s stališča človekovega telesa in duha, je človek tisti, ki tvori Veliki Svet, Nebo in Zemlja pa bivata znotraj njega.« Daleč od morebitnega solipsizma je Wangova teza vendarle zvesta razumevanju pojma Spoznanja s telesom, kakršnega predstavi Ma Zhu.

Uvod v tretje poglavje prav tako pojasni, kakšna je vloga človeka v spoznanju. Če je prvo poglavje predstavilo Nedeljeno enost Boga pred stvarjenjem (Resnično Eno 真一) in je drugo poglavje vpeljalo numerično enost, torej Eno Dvojega, smo s tretjim poglavjem že na ravni ustvarjenega mnoštva, od koder se človek s spoznanjem oz. dobesedno »prepoznanjem« [*ren* 认] lahko vrne k Enemu. Trojnost treh poglavij se zato znotraj tretjega poglavja ponovi, kar kaže, da naj bi samo spoznanje sledilo isti logiki kot stvarjenje. Wang navaja *Klasik* (kar običajno pomeni Koran):

凡人认得自己，方能证至圣而认真主。

²³ Ne v pomenu inkarnacije, temveč v pomenu antropološkega termina »embodiment«.

²⁴ Vsi navedki iz Ma Zhujevega *Kompasa islama* so povzeti po: <http://baike.baidu.com/view/267656.htm> (dost. 20. 10. 2013), prevod H. M.

Kdor prepozna samega sebe, lahko priča²⁵ o Najsvetejšem [odposlancu] in prepozna Resničnega Gospodarja [*Zhenzhu*, Wangov izraz za Boga, op. prev.]

Trije razdelki tretjega poglavja govorijo o treh načinih *ren* [认] spoznanja oz. dobesedno »prepoznanja«, ki ustrezajo trem načinom bivanja, ki jih predstavljajo tri poglavja. Števila, ki te tri načine ponazarjajo, so deset tisoč, dva in ena, sekvenca, ki do neke mere spominja na številске spekulacije zgodnjih neokonfucijancev. Tako je prvi razdelek povzet v formuli »od deset tisoč k enemu« [自万得一], drugi »od dvojega k enemu« [自二得一], tretji pa v formuli »od enega k enemu« [自一而一]. Druga metafora, ki povezuje tri razdelke, je metafora cveta in sadeža. Prvi razdelek je tako označen kot »čas cvetenja in listja« [花叶之时], drugi kot »čas med začetkom cvetenja in oblikovanjem plodov« [开花成果之间], tretji pa kot »oblikovanje plodov in oblikovanje človeka« [成果成人]. Proces spoznavanja resničnega je tako povezan s procesom zorenja – razumljenim dobesedno in metaforično.

Prvo stopnjo spoznanja Wang poimenuje »prepoznanje z vedenjem« in jo pojasni kot »prepoznanje Resničnega Gospodarja s telesom na podlagi vseh različnih pogojenosti« [由诸缘而体认真主]. Iz prej citiranega Ma Zhujevega pojasnila lahko tako razberemo, kaj je v tem primeru mišljeno s sintagmo »prepoznanja s telesom«: očitno je namreč govora o spoznavnih kapacitetah, ki jih človek ima, *v kolikor* je utelešeno bitje. Prepoznanje z vedenjem je torej proces spoznavanja Stvarnika v ustvarjenem s pomočjo vida, sluha, voha, okusa in mišljenja. Wang to pojasnjuje s številnimi primeri iz naravnega sveta in njegovih transformacij neba in zemlje, vode in vetra, sonca in lune, pretvorb kovine in lesa itn., seveda z namenom pokazati, da je tisto, kar spoznavajoči išče v ustvarjenem svetu, sled vseмогоčne roke njegovega Stvarnika:

无不至当，今古不更，少不如是，自个安妥，似此至妙安排，除斯真主孰能再造

Ničesar ni, kar ne bi bilo popolno, danes in od vselej, vse sledi tej urejenosti, kdo drug kot Resnični Gospodar bi lahko ustvaril ta popolni red?

²⁵ Kit. 証.

Popolnost Stvarstva je torej prvi indic za božje bivanje in prva raven spoznanja Boga. Wang to imenuje »doseči Eno iz deset tisočerega« [自万得一], pri čemer število 10 000 v kitajski klasični terminologiji seveda pomeni preprosto »nešteto« oz. »vse posamično«. Ta tip spoznanja, spoznanje »cvetov in listja« [花叶], metaforičnega drevesa v njegovi barviti raznolikosti, Wang s transliterirano arabsko besedo poimenuje *tao hei de*, torej *tawḥīd*, zatrjevanje božje enosti (v množtvu). Prevod, ki ga ponudi za arabski *tawḥīd*, je *xi yi* [习一], dobesečno »vadbena enost«. Razpravo o tej ravni spoznanja Wang zaključí s formulacijo, ki namenoma spominja na sintakso zgoraj citiranih uvodnih paragrafov konfucijanskega *Velikega nauka*:

学而后能知，知而后能信，信而后能诚，诚而后能忠，忠固不二，然非有所见，其实无微。但以定立不迁，可证为其真知而不惑也。

Z učenjem dospemo do vedenja; šele ko imamo vedenje, lahko verujemo; šele ko verujemo, smo lahko iskreni; šele ko smo iskreni, smo lahko zvesti. Ko smo zvesti, ni več dvomnosti. Ne gre za to, da bi si videno tudi lastili, ampak za to, da več ne poznamo dvomov. Šele ko smo trdni in gotovi, lahko pričamo o tej resničnosti in našega vedenja ne more nič omajati.

Če Wangove trditve o prvi stopnji spoznanja skušamo primerjati s teoretsko podlago njegovega neokonfucijanskega izrazja, o kateri je bilo govora prej, lahko ugotovimo, da gre pri »prepoznanju z vedenjem« pravzaprav za koncept, ki je izjemno soroden Zhu Xijevemu »preučevanju stvari«. Desettisočere stvari sveta Zhuju pričajo o posamičnih principih, ki pa so le odsev vrhovnega principa vsega bivajočega. Metafora, ki jo neokonfucijanci radi uporabljajo za razmerje med posamičnimi principi in vrhovnim principom in je hkrati zelo prikladna za neoplatonične elemente v sufizmu, je metafora lune, ki se zrcali v vodi, pri čemer je lunin sij (torej: vrhovni princip) le eden, medtem ko je odsevov (tj. posamičnih principov) brez števila.²⁶ Vendarle pa Wang večkrat poudari, da je to le prva in nezadostna stopnja spoznanja, s čimer se približa tudi neokonfucijanski poziciji šole srca, ki je bila prav v njegovem času izjemno aktualna. Predstavniki te alternativne neokonfucijanske

²⁶ Fung, *op. cit.*, str. 541.

pozicije so zagovarjali drugačno spoznavno pot: prepoznanje principa v lastnem srcu/duhu.

Podobno tudi Wangova druga stopnja izkustva Boga, t. i. »prepoznanje z videnjem« vsebuje prvi modus transcendence sveta, v Wangovem besedišču »preseganje pogojenosti«:

超脱诸缘，亲自经历，由己身而体认真主。

Preseči vse pogojenosti, približati se lastnemu izkustvu, iz svojega duha²⁷ prepoznati Resničnega Gospodarja s telesom.

Drugo raven spoznanja Wang prikaže v zelo nejasnem jeziku, kot bi le stežka uspel podati verbalni približek mistikovega videnja, in verjetno ni naključje, da je prav to poglavje posvečeno videnju, uzrtju [*jian* 见]. Prepoznanje Boga je na tej ravni pravzaprav prepoznanje vzroka in Velikega poslednjega onkraj vseh sprememb in dvojnosti:

本因人祖化分男女，体象太极阴阳，包岁天地之机，贯彻有无之妙 (...) 关乎宇宙，似此至大元机 ...

Je temeljni vzrok temu, da se je človeški prednik spremenil v moške in ženske po podobi Velikega poslednjega [dobesedno: »Velike osi«, op. p.], yina in yanga, zaobjema os Neba in Zemlje in prodira v čudovite skrivnosti prisotnosti in odsotnosti (...) za vesoljstvo je kot popolna velika izvorna os.

Z rabo terminov »os« oz. »Veliko poslednje« [*tai ji* 太极], *yin* in *yang* skuša Wang islamsko kozmologijo pojasniti s termini konfucijanske kozmologije, utemeljene na *Knjigi premen*. Dvojnost, ki ji je spoznavajoči priča, označuje kot čudovito in skrivnostno [*miao* 妙]. Na ravni videnja, morda bi lahko rekli celo zrenja, se posameznikovo sebstvo začčenja umikati, tisto, kar gleda, pa je še vedno dvojno, le da gre za

²⁷ Zapletene terminološke rabe v tej Wangovi trditvi verjetno ni mogoče do kraja razvozlati. Četudi govori o »prepoznanju s telesom«, uporablja hkrati sintagmo »由己身«, kar bi v sodobni kitajščini sicer lahko pomenilo »izhajajoč iz svojega telesa«, kakor to v svojem prevodu, nedvomno zaradi koherence, reši Murata. Glede na to, da Wang uporablja neokonfucijansko terminologijo, pa se mi zdi bolj verjetno, da *shen* rabi v pomenu sebstva oz. duha kot nosilca osebnosti v konfucijanski in neokonfucijanski etiki in spoznavni teoriji. Kontradikcija med »izhajati iz duha« in »prepoznanjem s telesom« pa je le navidezna, saj v neokonfucijanskem kontekstu opozicija med duhom in telesom ne predstavlja nasprotja dveh raznorodnih substanc, ampak zgolj razliko v stopnji med dvema skrajnima točkama kontinuuma.

temeljne dvojnosti sveta oz. univerzuma in ne več za dvojnost med spoznavajočim subjektom in svetom, kot je veljalo na prvi ravni spoznanja. Wang to pojasni kot 不由己 [*bu you ji*, dobesedno: ne izhajati iz sebe], spoznanje, ki ni več odvisno od spoznavajočega samega. Na tej ravni pisec potegne še eno vzporednico s konfucijansko mislijo: razmerje spoznavajočega do Boga primerja z nesebičnostjo razmerja plemenitnika v pravih konfucijanskih odnosih zvestobe vladarju in spoštovanja do staršev [*zhong jun xiao qin* 忠君孝亲], le da se v tem primeru tako zaveza kot poplačilo odvijata na ravni večnosti. To raven spoznanja s transliteracijo poimenuje *yi ti ha de*, torej *ittihād*, kar prevede kot *zi yi* [自一], dobesedno »izhajati iz enega«. Da gre pri drugi ravni spoznanja za proces postopne dezintegracije sebstva, nam daj vedeti tudi subtilni metaforični opis, ki to stanje opisuje kot občutljiv čas, ko spoznanje nastopi onkraj subjekta in objekta, a je le minljivo in naključno:

至此第位，正如开花成果之间，有己无己之际，最忌猛雨狂风，必要存心保护，方始顿开己障，无证而见，然虽此亦不二，遇时而然。

Ko dosežeš to stopnjo, je podobno času med tistim, ko se odpro cvetovi, in začetkom zorenja sadežev. Si na meji med sebstvom in odsotnostjo sebstva, najbolj se je treba paziti silovitega dežja in divjega vetra in si očuvati srce. Tedaj se lahko začneš izvijati iz omejitev sebstva, to ni več pričevanje, le še videnje, a četudi v njem ni več dvojnosti, je še vedno le slučajno in hipno.

Postopno odstranjevanje ovir sebstva se v Wangovi shemi dovrši na tretji stopnji spoznanja, ki jo imenuje »prepoznanje z nadaljevanjem«. Prevladujoča vsebina te tretje ravni spoznanja je vprašanje, kako je mogoče kot bitje s telesom, z omejitvami tuzemskega posamičnega življenja spoznati Boga, ki to omejenost presega. To je mogoče doseči, odgovarja Wang, le s popolno ukinitvijo sebstva in njegovih omejitev:

盖因自己原有始终，而有来去。真主本无起无尽，而无方所。设以有始有终之人品，而欲穷无起无尽之真主，何异于水火方圆，强自合为一局，必不能也。

Nas izvorno določata začetek in konec, prihajanje in odhajanje. Resnični Gospodar pa je v temelju brez izvora in dovršitve in ni na nobenem mestu. Če torej hočemo s stališča človeškega bitja, ki ima začetek in konec, doumeti

Resničnega Gospodarja, ki je brez izvora in dovršitve, je to prav tako nemo-goče, kot če bi hoteli na silo združiti vodo in ogenj ali kvadrat in krog – tega ni mogoče izpeljati.

Wang na tem mestu eksplicitno pove, da način spoznanja na prvi ravni, ki je temeljil na dvojnosti spoznavajočega subjekta in sveta, za to spoznanje ne zadošča več. Četudi je s pomočjo »vida, sluha, vedenja in moči mogoče preučevati stvari« [因人之视听知能，虽能穷理格物], je za spoznanje Resničnega Gospodarja potrebno »povsem staliti sebstvo« [已有全熔]. Ko je sebstvo staljeno,²⁸ torej brez individualne oblike, sledi mistično izkustvo enosti v pravem pomenu besede. Wangov opis je nazoren:

自此方明，然后知以主知，见以主见，言以主言

Od tistega trenutka dalje veš skozi božje vedenje, vidiš skozi božji vid in govoriš skozi božji govor.

To najvišjo raven spoznanja, ki dopolni krog vrnitve ustvarjenega k Stvarniku, Wang opiše kot »od enega k enemu« [*zi yi er yi* 自一而一] in stanje poimenuje s transliteracijo *wa ha de te*, torej *waḥdāt*, kar prevede kot »čisto/neskaljeno eno« [*chun yi* 纯一].

Enost z Bogom na tej ravni je seveda ontološko problematična in pisec *Velikega nauka islama* se tega, kot je videti iz nadaljevanja argumenta, dobro zaveda. Prav njegov vzornik Bayazid (Abu Jazid) Bistami velja za prvega sufijskega mistika, ki je v ekstazi vzklikal o tem, da *je* Bog. Molè navaja razširjeno pripoved o tovrstnem ekstatičnem zlitju:

Pravijo, da je Abu Jazid rekel: »Nekega dne me Je povzdignil in me postavil predse in rekel: 'O, Abu Jazid! Moje stvarjenine te želijo videti.' Jaz pa sem rekel: 'Okraši me s Tvojo edinostjo, odeni me v Svojo posebnost [individual-

²⁸ Ideja o »staljenem sebstvu«, ki se otrese svoje posamičnosti in se vrne v Enotnost, ima vzporednice tudi v daoistični tradiciji. Šesto poglavje daoističnega klasika Zhuang Zija vsebuje alegorično zgodbo o Velikem livarju, ki pretaplja posamična bivajoča bitja ob smrti v nove posamičnosti. Veliki livar, ki je alegorija daoističnega principa Velike transformacije [*Da hua* 大化], je do posamičnih identitet brezbrizen, še več, od sebstva se pričakuje, da se mu prostovoljno prepusti in zaupa procesu spremembe (cf. Zhuang Zi, *Klasik Dežeje južne rože*. VI, Sophia, Ljubljana, 2004). Seveda pa je težko reči, ali je Wang kot oster kritik daoizma ta tekst poznal ali pa gre za naključno podobnost metafore.

nost], povzdigni me v Svojo enost, da tvoje stvarjenine, ko me vidijo, porečejo: 'Videle smo te.' In to boš Ti, mene ne bo [več].²⁹

Wang za to stanje uporabi zanimivo sintagmo, pravi namreč, da ko ga mistik doseže, Bogu ni »ne blizu ne daleč«: med Bogom in spoznavajočim je torej ohranjena ontološka razlika, četudi sta na ravni spoznanja eno. Če perspektivo obrnemo in to zadnjo stopnjo spoznanja motrimo s plati Boga samega, ki je *spoznan* s strani lastne stvaritve, se približamo znanemu sufijskemu motivu božjega zrcala, po katerem je svet ustvarjen kot zrcalo, da bi se v njem lahko ugledal Bog. To idejo je morda najjasneje izrazil Gami, sufi iz 15. stoletja, ki je pripadal redu nakšabandij:

Čeprav je On v svojem lastnem bistvu opazoval svoje lastnosti in njihove oznake v vsej njihovi popolnosti,

Si je vendarle zaželel, da bi se njegovemu pogledu ponudile v nekem drugem zrcalu,

da bi se vsaka od njegovih večnih lastnosti izrazila v svoji obliki.

Zato je ustvaril zelena polja časa in prostora ter vrt tega sveta, ki daje življenje,

Da bi vsaka veja, vsak list in vsak plod

pričali o njegovih različnih popolnostih.³⁰

Tudi Wangova metafora o sadežu spoznanja se izteče v podoben metaforičen zaključek. Spoznanje je sadež, h kateremu, kot smo povzeli zgoraj, privedeta dve predhodni stopnji: cvetovi in listje spoznanja z vednostjo ter občutljivi čas med cvetenjem in zorenjem, ki ponazarja spoznanja z videnjem. Sadež, ki naj bi ponazarjal končno spoznanje v »stalitvi« sebstva in epistemološkem zlitju z Bogom, je sprva mogoče razumeti kot končni cilj spoznanja. A prav na koncu tretje trojice nas avtor preseneti in metaforo postavi v novo luč: cilj sadeža ni sadež, temveč semena. Cikel drevesa stvarstva torej dopolni tako, da njegovo kroženje prikaže na dveh ravneh, ontološki in epistemološki, pri čemer ima cikel svoj začetek v prasemenu, ki ga izenači s stanjem pred Stvarjenjem, tj. *wu ji* [无极], dobesedno »tistim, ki je brez osi«, v nasprotju s *tai ji* [太极], Velikega Poslednjega. Cilj stvarjenja je tako človek, ki je

²⁹ Molè, *op. cit.*, str. 61.

³⁰ E. de Vitray – Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstov*. Naprijed, Zagreb, 1988, str. 293, prevod H. M.

edini, ki lahko dopolni namen svojega stvarjenja, edini, ki lahko dospe do spoznanja oz. z Wangovimi besedami »prepoznanja« Boga.

Kitajski Alah, islamski Konfucij

V svoji študiji o identiteti muslimanov v pozni cesarski Kitajski Zvi Ben-Dor Benite opozarja, da iz dejstva, da so kitajski muslimanski avtorji pisali svoja dela v povsem heterogenem intelektualnem okviru kitajskega neokonfucijanstva in kitajske kulture nasploh, še ne smemo sklepati, da so zato ustvarili tudi nekakšno hibridno, sintetično kulturo. Namesto »sinkretizma« ali »asimilacije« predlaga rabo pojma *simultanosti identitet* kot najboljšega modela za preučevanje kompleksnih identitetnih mrež kitajskih muslimanov v poznem cesarskem obdobju.³¹ Model, ki je za vprašanja identitete vsekakor bistvenega pomena, pa se, kadar imamo namesto s kulturnimi identitetami posameznikov opravka z besedili, nauki in koncepti, izkaže za nezadostnega. Dober primer takšnega prepleta je prav Wangov *Veliki nauk islama*, kjer sta se v enem besedilu srečala dva povsem različna konteksta, nauki Korana v (predvsem) sufijski inačici in terminologija neokonfucijanske filozofije. Rezultat tega prepleta je, kot sem skušala pokazati z analizo teksta, vsaj nenavaden. Posebnosti, ki jih lahko prepoznamo ob tem srečanju kontekstov, so treh vrst. Prve so plod terminološkega in konceptualnega primanjkljaja v ciljnem jeziku in kontekstu. S takšnimi težavami se je Wang npr. srečal ob prevajanju strogo teoloških terminov, saj kitajščina ni poznala besed za monoteistično božanstvo, preroka, angele ipd.³² Wang je bil zato prisiljen, da se zateče k neologizmu, npr. »Resnični Gospodar«, in transliteracijam. Podobne težave – in podobne rešitve – so imeli v tem obdobju tudi evropski jezuitski misijonarji, za katere je Wang med svojim življenjem v Nanjingu in Pekingu zagotovo slišal in jih morda tudi poznal. Jezuiti so glede imena Boga prav tako posegali po neologizmu, le da so ga imenovali Nebesni Gospodar (*Tian zhu*), kar je zamenjalo izposojeni kitajski termin vrhovni cesar, Shang

³¹ Ben-Dor Benite, *op. cit.*, str. 12–13.

³² Cf. Murata, *op. cit.*, str. 17–19.

di.³³ Druga vrsta posebnosti so bila raznolika nerazumevanja, ki so izvirala iz drugačnih pomenskih konotacij ali nesporazumov, povezanih z drugačno taksonomijo. Primer tega so na primer nejasnosti, v katere je Wang zašel ob drugačnih razumevanjih duha in telesa oz. ločnice med njima.³⁴ Tretja, morda najdragocenejša vrsta pojavov pa je nastala v primerih, ko je za določeno temo ali pomenski sklop v kitajskem kontekstu obstajal bogat nabor terminoloških in konceptualnih rešitev. Primer tega so izrazi za praznino in odsotnost, ki jih je po stoletjih daoizma in budizma kitajščina poznala cel spekter, kitajska filozofija pa je glede teh vprašanj razvila tudi posebno subtilnost. Iz Wangovega teksta je razvidno, da ga je ta tretja vrsta primerov prisilila v natančnejšo in doslednejšo obravnavo rešitev, verjetno pa je tudi – a o tem je zaradi odsotnosti primerjalnega materiala težko sklepati – vplivala na konceptualne rešitve, do katerih je prišel. Razmerje v tem prevodnem postopku torej ni preprosto sinkretično, ne gre le za nekritičen spoj idej in izrazja, ni oz. ne more biti pa niti simultano, kot lahko z Ben-Dor Benitejem zatrdimo za oblikovanje identitet. Razmerje med islamsko sufijsko mislijo in njenim kitajskim neokonfucijanskim kontekstom je tako v najboljšem pomenu te besede dialoško, rezultat pa v tem dialogu vsebinsko in jezikovno preoblikovani islamski nauki, prilagojeni kitajskim muslimanom, nosilcem obeh simultanih identitet.

B i b l i o g r a f i j a

1. Ben-Dor Benite, Z. (2005), *The Dao of Muhammad. A cultural history of muslims in late imperial China*. Harvard University Asia Center, Cambridge (Massachusetts) in London.
2. *Da xue [Veliki nauk]*, <http://ctext.org/liji/da-xue>, 10. 10. 2013).
3. de Vitray – Meyerovitch, E. (1988), *Antologija sufijskih tekstov*. Naprijed, Zagreb.
4. Fung Yu-lan (Feng Youlan) (1983), *A History of Chinese Philosophy*. Vol. II, Princeton University Press, Princeton.

³³ Cf. Helena Motoh, *Žgečkanje ušes in kitajska influenza*. Sophia, Ljubljana, 2007.

³⁴ Cf. opombo 26.

5. Ma Tong (2000), *Zhongguo Yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* [Zgodovinski oris kitajskih islamskih sekt in sistema menhuanov]. Ningxia renmin chubanshe, Yinchuan.
6. »Ma Zhu«, <http://baike.baidu.com/view/267656.htm>, 20. 10. 2013.
7. *Meng Zi*, <http://ctext.org/mengzi>, 7. 10. 2013.
8. Molè, M. (2003), *Muslimanski mistiki*. Kud Logos, Ljubljana.
9. Motoh, H. (2007), *Žgečkanje ušes in kitajska influenza*. Sophia, Ljubljana.
10. Murata, S. (2000), *Chinese Gleams of Sufi Light*. State University of New York Press. Albany.
11. Renard, J. (2009), *The A to Z of Sufism*. Scarecrow Press.
12. *Štiri knjige* (2005). Mladinska knjiga, Ljubljana.
13. Veselič, M. (2009), *Etnoreligiozne identifikacije med mladimi Huiji na severozahodu Kitajske* (disertacija). UL FF, Ljubljana, 2009.
14. Wang Daiyu, *Qing zhen da xue [Veliki nauk islama]*, <http://islaminchina.info/books-by-wang-daiyu-in-chinese/>, 1. 10. 2013.
15. Wang Yangming (Wang Shouren), *Da xue wen [Vprašanja o Velikem nauku]*, <http://www.confucius2000.com/confucian/daxuewen.htm>, 14. 10. 2013.
16. Zhu Xi, *Daxue er, Jing xia*, <http://ctext.org/zhuzi-yulei/15/ens>, 12. 10. 2013.
17. Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože* (2004). Sophia, Ljubljana.