

UUSKONFUTSIAANLUSE PEAMISTE ONTOLOOGILISTE JA KOSMOLOOGILISTE KATEGOORiate AJALOOLINE ERITLUS. KATEGOORIA “*QI*”

Priit Kelder

Uuskonfutsiaanlaste “loodusfilosoofia”, mis oli oma õpetuse nurgakiviks seadnud maailmahoone “mehaanika” küsimused – selle teke, areng, muutumine ning vastavad seaduspärasused –, kasutas oma instrumentaariumina sajandite kestel välja töötatud filosoofiliste kategooriate ja terminite süsteemi. Ent peale puhthiinalike mõistete kuulusid uskonfutsiaanliku mõtte arsenali ka budistlikust õpetusest pärinevad terminid ja kontseptsioonid, mis olid küllaltki hästi sulandunud hiina vaimuella budistliku mõtte peaaegu tuhandeaastase eksisteerimise jooksul Hiina pinnal. Eriti paistab see silma kosmoloogiliste ja ontoloogiliste vaadete puhul: olles sunnitud pakkuma konkureerivaid kontseptsioone, mis oleksid võimelised lõpule viima vastavaid budistlikke teooriaid, võtsid uskonfutsiaanlikud õpetlased üle ning omandasid peaaegu täienisti oma ideeliste oponentide nii mitugi teoreetilist saavutust. “Näeme, kuidas nad kajana kordavad budistlikku mõtet universumi lakkamatust hävinemisest ja taasloomisest,” märgib H. Creel. “Ent kõike seda tõlgitsetakse hiinalikes terminites kui *YIN-YANG*’i interaktsiooni, viie esmastihia, müstilise numeroloogia ja “Muutuste Raamatu” aluseks olevate skeemide funktsiooni”.¹

Uuskonfutsiaanlike õpetlaste terminoloogilise arsenali kujundamisega eri päritolu mõistest ja kategooriad. Ja ega õigupoolest *Song*’i ajastu uskonfutsiaanlikku suunda järgivate õpetlaste metafüüsika ja epistemoloogia vajanudki lausa uusi termineid – valdavalt olid nad suutelised leidma oma mõistetele õnnestunud vasteid, kasutades sel eesmärgil vanu klassikuid ning nende terminoloogiat. Iseloomulikuks näiteks on siinkohal uskonfutsiaanlaste keske termini *taiji* kasutuselevõtt: igavese, transsendentaalse absoluudi idee oli tegelikult uskonfutsiaanluse tekkeajal küllaltki uudne. Filosoofid ei leidnud selle idee kuigivõrd täpset vastet klassikalises “Nelikraamatus”, leides selle hoopis *taiji* termini näol “Muutuste Raamatus”,

kus see – tōsi küll – oli mainitud võrdlemisi muuseas.* Uuskonfutsiaanlased haarasid kinni sellest õige sobivast terminist, arendades selle oma filosoofilise süsteemi baasterminiks. Siinkohal tuleb rõhutada ka hiina keele spetsiifikat, mis oma mitmetähenduslikkusega soodustas säärast laenu. “Hiina keele olemus ongi selline,” märgib Chan Wing-tsit, “et ta võimaldab uusi ideid vanades terminites väljendada sootuks hõlpsamini kui teised keeled. Paljudel sõnadel on mitu eri tähendusvarjundit, sõnade kombinatsioonid võivad edasi anda väga erinevaid mõisteid”.² (Teisal parafraseerib teadlane Piibli ütlust: “Tōsi on, et uuskonfutsiaanlased valasid vana veini uutesse astjatesse”³).

Uuskonfutsiaanliku filosoofia terminoloogia suurepärase loetelu on esitanud äsjamainitud Chan Wing-tsit. Peamiste terminite poolest näeb see välja järgmiselt:

- Li* – esmaprintsiip, (maailma)kord, põhjus;
- Li* – voorus, rituaal, tseremoonia;
- Tao* – tee, kursus, kulg;
- Taiji* – ülim (piir)väärtus, absoluut, maailma olemiseelne seisund;
- Cai* – mahtuvus, võimal(ikk)us, võime, kompetents;
- Qi* – materiaalne jõud, energia, mateeria-energia;
- Xing* – (asjade) loomus;
- Xin* – (inimese) süda, natuur.⁴

Lisame sellele *song*'i filosoofias kõige rohkem objekti või vahendina kasutatavate terminite loetelule veel Zhu Xi poolt tähtsamate kategooriate tõlgitsemise näite:

Tao – see on tee või kulg, mida järgivad kõik asjad ja olendid. *Tao* on *Li*; seda, mida kõik järgivad, nimetataksegi Teeks (*Tao*). Kui igas nähtuses ja asjas manifesteeruvat printsiipi hüütakse seda *Li*. *Ming* – see on Taeva seadus. *Xing* (loomus) – see on *Li* (põhjus). Seda, mis on määratud Taeva poolt, nimetatakse *Ming*. Mis inimesele saab osaks Taeva poolt, on loomus. Need mõlemad on samased *Li*ga.⁶

“Tähelepanuväärne on see,” kommenteerib uuskonfutsiaanluse põhikategooriate loetelu Chan Wing-tsit, “et mitte ükski neist termineist ei pärine väljastpoolt konfutsiaanlike klassikuid. Välja arvatud ainus erand – *chi-ql qi zing* (füüsikaline loomus) –, on kõiki neid termineid kasutanud juba Kong-Fuzi ja Mengzi”.⁷ Võib arvata, et oli ka põhjusi, miks uuskonfutsiaanlased kasutasid just vana filosoofia terminoloogiat. Muude põhjuste hulgas oli seegi, et kesksed probleemid ja ideed, mida seadsid nii konfutsiaanlik kui ka uuskonfutsiaanlik mõte, langesid oma olemuselt ühte. Muidugi jäid

* J. Štsutski järgi pole *Yijing*'is juttugi “Ülimast (piir)väärtusest”. See mõiste esineb ainult *Sizi-zhan*'is ja moodustab selle iseloomuliku ja eripärase joone nimelt põhiteksti suhtes⁵.

seejuures erinevaks filosoferimise sihiks seatud meetodite ja lahenduste vormid. Uuskonfutsiaanlus töötas välja sellise metafüüsilise ja epistemoloogilise süsteemi, mis oleks olnud ettekujutamatu klassikalise orientatsiooniga konfutsiaanlastel. Ent see süsteem kujunes välja ja arenes ses suunas, et tagada kaheksa-astmelist sihti: "asjade uurimine, teadmiste avardamine, tahteavaldus, vaimu parandamine eneseharimine, perekonna reguleerimine, rahvuslik kord ja üldine rahu".⁸ Kuna ka uuskonfutsiaanlik filosoofia, nagu teada, seadis endale vana konfutsiaanliku kooliga sarnaseid sihte, oli endastmõistetav, et ka terminoloogia jäi samaks, ehkki rohkete kategooriate ja terminite mõte mõnevõrra transformeerus, peamiselt just põhiliste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate lähenemise, sünkretiseerumise suunas.

Uuskonfutsiaanliku filosoofia peamiste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate reas on mõistete *taiji*, *li*, *tao* kõrval välja paistev osa täita *qi* kategoorial. "Kõik on *qi*" – see mõnes uuskonfutsiaanluse suunas (näiteks Zhang Cai õpetuses) põhjanev väide tuli filosoofiliste spekulatsioonide sfääri mõnevõrra hiljem kui muud kontseptsioonid – *taiji*, *tao li* jt. Hieroglüüf *qi* tähendas algul õhku, gaasi, auru, eetrit, ka tempot. Aja jooksul hakati teda tõlgendama veel ka kui hingust, vaimu, struktuuri, eluenergiat, materiaalsel alust, pneumat jne. Näeme, et hiina keele elastsuse ja mõtteviisi multivalentuse tõttu sisaldavad selle mõiste tõlgendusvariandid küllaltki spetsiifilisi, kui mitte koguni vastandlikke tähendusi (vaim – materiaalne alus).

Nii nagu kõik peamised filosoofilised kategooriad, esineb mõiste *qi* juba hiina filosoofilise mõtte aluspõhjas – *Yijing*'is. Ent filosoofiliste terminite leksikonis kinnitub ta Kevade-Suve (*chun-qiu*) perioodil, s.t. Vana-Hiina klassikalise filosoofilise mõtte kujunemise ajajärgul. Konfutsiaanluse ja taoismi rajajate terminoloogias ei leia *qi* veel kuigivõrd laialdasemat kasutamist; aktuaalsemaks muutub see kategooria *Sun-Yin*'i filosoofilises koolkonnas (üks esialgse taoismi harusid – peamised esindajad *Sun Jian* ja *Yin Wen*), mis vastandas *qi* taoismi rajajate põhitervimile *tao*. Nimelt see koolkond "esitas looduse suhtes materialistlikke vaateid, mille kohaselt kogu olemusliku allikaks on materiaalne *qi* ehk *jin-qi* (puhas elujõud) ning millega rajas aluspõhja monistlikule teooriale *qi* materiaalsusest Vana-Hiina filosoofias".⁹

Qi kui fenomenaalse maailma atomaarse materiaalsuse kanda- ja kontseptsiooni arendas *Zhan-guo* (Võitlevate Riikide) aja lõpu-aastate silmapaistev filosoof *Sun-zi* (umb. 313–238 e.m.a.) oma õpetuses. Tema filosoofilised vaated kajastasid enamasti materialistlikku maailmanägemust, mida kinnitab Universumi mitmekülgsuse ja ühtsusega seotud küsimuste tõlgitsus. *Sun-zi* väitis, et "veel ja tulel on *qi*, kuid [ueis] pole elu; rohus ja puudes on elu, ent neil puu-

dub [võime] tunnetada; lindudel ja loomadel on võime [tunnetada], kuid neil puudub kohusetunne; inimene valdab *qi*'d, valdab elu, on võimeline tunnetama ning tal on peale selle veel ka kohusetunne".¹⁰ Toodu tõendab, et *Sun-zi* oli loovalt omandanud *Sun Jiani* ja *Yin Weni* idee *qi* osakeste materiaalsusest, arendanud nende mõtet selles, et *qi* on peamine osakene, millest koosnevad asjad.

Qi kontseptsioon, mis *Qini*-eelses filosoofias saavutas märkimisväärse materialistliku värvingu, kadus edaspidi mitmeks aastaajaks filosoofide vaateväljast. Meie ajaarvamise algul tõuseb ta küll jälle veidi esile, seekord *Wang Chungi* (27 – umb. 100) õpetuses, mida tänapäevagi hiina ajaloolased iseloomustavad kui võitlevat materialismi.¹¹

Wang Chung pidas eluandvaid *qi* osakesi universumi tekkimise allikaks ning oletas, et nii taevas, maa kui ka kõik asjad formeerusid nende osakeste loomuliku tihenemise teel. Ta kaitses vaadet *qi* esmaosakestest kujunenud looduse loomulikust ja isearengulisest protsessist, formuleerides selle sõnastuses: "Taevas ja maa ühendavad *qi*, kõik asjad tekivad ise."¹²

Pärast nimetatud filosoofi saabus *qi* kategooria arenduses taas mõningane paus. Kuna I aastatuhande hiina filosoofia oli hiina vaimuella tunginud budistliku mõtte ja uustaoismi võrdlemisi tugeva mõju all, pole ka imestamisväärne, et filosoofiline kategooria *qi* taandub filosoofiliste teooriate tagaplaanile. Eks ilmutanud selle filosoofilise kategooria tõlgendus käibeletuleku aegadest peale küll vähemal, küll rohkemal määral siiski ilmset maailma materialistliku käsitamise tendentsi. Budism, see keskaegse Hiina vaimuelus nii võimsalt valitsenud dominant, ei tundnud seevastu vajadust oma fenomenaaalse maailma kaduvuse ja illusoorisuse õpetuse raamides välja töötada mingit materialismi sugemetega atomaarsuse kontseptsiooni. Seetõttu ei kuulunud *qi* kui filosoofiline kategooria pika aja vältel teoreetilise lihvimise alla; ta jäi teiste, tol ajal aktuaalsemate kontseptsioonide varju ning tungis taas filosoofiliste otsingute, vaidluste ja järelduste aktualiteeti alles uuskonfutsiaanluse tarkamise ja kinnistumise ajal. Tõsi, sel eespool mainitud *qi* kategooria vastu üldisema huvi puudumise ajal pöörasid 8.–9. sajandi vahetusel mõned filosoofid (*Liu Jun-yan*, *Liu Yzi*) talle siiski tähelepanu.

Liu Jun-yan (773–819) jätkas primitiivse materialismi liini, mida väljendasid *Sun-zi* ja *Wang Chungi* teooriad materiaaletest esmaosakestest. Eristades kooskõlas traditsioonilise vaatenurgaga maa ja taeva kui ürgalgeid *yang* ja *yin* kehastavaid külgi, väljendas õpetlane veendumust, et "segunenut, mis asetseb nende vahel, maailmas, nimetatakse ürgalgeteks osakesteks (*yan-qi*)".⁸ Veel enam – ka maa ja taevas on kujunenud *qi* osakestest, kuna viimased eksisteerisid juba enne, kui ürgkaos poolitus taevaks ja maaks: "Kui gigantne, süngene kaos hakkas muutuma, eksisteerisid vaid eluandvad esmaosakesed –

qi”;¹³ seega on qi osakesed maailmas kõigi asjade tekkimise allikaks.

Liu Yzi (772–842) jagas oma kaasaegse Liu Jun-yani vaateid. Astudes vastu tühjuse ja mitteolemise ideele, arendas ta tugevate materialistlike sugemetega õpetust. Filosoof esitas teesi, mille kohaselt kõik asjad maailmas “sünnivad tänu eluloovatele osakestele”; tuginedes sellele kainele postulaadile, kinnitas ta, et ka kogu maailmaringluse ja muutuste protsess teostub qi osakeste mõjul: “kõik muutub eluloovate osakeste mõjul”.¹⁴ Liu Yzi oli veendumusel, et tegelikkuses on kogu universum täidetud lugematu arvu mittetekkivate ja hävimatute, peenimate ja harilikule pilgule tabamata materiaalse osakestega, s.t. ta väljendas õige korrektset seletust maailma atomaarse ülesehituse kohta.

Uue lehekülje qi kontseptsioonis avas uuskonfutsiaanlik filosoofia, eriti õpetuse ühe rajaja Zhang Cai (Zhang Weng-jiu, Zhang Zi-hou – 1020–1077) filosoofilise doktriini näol. Ta vaadete iseloomulikuks jooneks on idee ülima piirväärtuse (taiji) ja ürgalgsete osakeste (qi) samasusest: “Suur tühjus – see ongi esmaosakesed”.¹⁵ Selle lakooniliselt esitatud postulaadi varjus peitub aga omapärane ja haarav filosoofiline teooria, mille kosmoloogilised ja ontoloogilised aspektid on üles ehitatud lihtsale ja selgele materialistlikule alusele. Zhang Cai kontseptsioon pärleb tähelepanu veel selle poolest, et olles algupärane mõtleja, tuginedes eelnevate ajastute materialismihõngulistele teooriatele ning kriitiliselt üle võttes budistlike ja taoistlike doktriinide ideid ja meetodeid, suutis ta kujundada oma range nägemuse ning seda teaduslikus poleemikas küll budistlike, küll taoistlike filosoofidega argumenteeritult kaitsta (silmapaistvaks leheküljeks songi ajastu filosoofia ajaloo ongi Zhang Cai poleemika kaasaegsetega – Zhou Dong-yi ja vendade Cheng’idega).

Zhang Cai filosoofilise süsteemi lähtepunktiks on tees esmaosakeste qi primaarsusest kõikvõimalike vaimsete ja ideeliste algete ees; idee nende osakeste substantsiaalsusest. Hieroglüüf qi saab filosoofi tõlgenduses materia või olemise tähenduse; Zhang Cai oli veendunud, et just need osakesed ehk Suur eeter (tai xui) moodustasid maailmahoone tekke aluse. Ta kirjutas: “Tai xui ei saa eksisteerida ilma qi’ga. Qi konsolideerub füüsilistes objektides. Füüsilised objektid lagunevad taas ja lahustuvad Suures tühjuses – eetris. Ühinemises ja eristumises alluvad asjad paratamatuse seaduspärasustele.”¹⁶ Ruumis taeva ja maa vahel ei ole peale materiaalse qi osakeste mitte kui midagi: “Kõik, mis võib olla kujutatav, on olemuslik; kõigel olemuslikul on kuju; kõik kujud ongi algosakesed.”¹⁷ Zhang Cai nendes sõnades peegeldubki doktriini põhiidee – Suur tühjus universumis on täidetud materiaalse osakestega ning kõik vormi ja kujuga konkreetsed asjad koosnevad nendest osakestest.

Näeme, et songi filosoof esitab omapärase kontseptsiooni uni-

versumis laialipillatud ja vormivõimelisest materiaalsest jõust *qi*’st. *Qi* on olemise alus, selle algsubstantsiks on füüsilist vormi mitte-omav Suur tühjus (*tai zui*). Kooskõlas *li* printsüübiga *qi* osakesed nii ühinevad, moodustades musttuhat asja ja nähtust, kui ka lagunevad, naastes tühjusse. Ning see, et Suur tühjus koosneb *qi*’st, kui ka see, et materiaalne jõud kord sünnib ja kord kaob, on objektiivse paratamatuse ilming, mida kutsuvad esile “muutused”. Iseloomulik on see, et taevaruum on *Zhang Cai* teoorias vormivaba, olles osakeste algne latentne seisund. Vormilisuse saavutab ta vaid osakeste kuhjumisel, muutudes nende hajumisel taas vormituks, millest järeldub, et taevaruumi vorm on ajutine ning sõltub osakestega toimuvatest muutustest. “Suurel tühjusel pole vormi; ta olemus on osakeses; osakeste kogunedes või hargnedes muudab ta oma ajutist vormi.”¹⁷ Ilmne on, et *Zhang Cai* pooldab mateeria jäävuse ja hävimatuse seisukohta; see mateeria vaid muutub, muudab kuju ja vormi, võtab üksikute fenomenide vormi, jäädes ise vormituks. “Selles, et Suur tühjus on vormitu, on *qi* olemus. Konsolideerumine ja hajumine on *qi* väljenduseks.”¹⁸

Erinevalt oma eelkäijatest ja ka kaasaegetest filosoofidest lahendab *Zhang Cai* universumi tekke ja selle ürgalgsest olemiseelsest seisundist järkjärgulise lahtihargnemise probleeme, probleeme, mis olid uskonfutsiaanlike filosoofide ontoloogiliste vaadete keskpunktis. *Zhang Cai* eeldas, et maailmahoone tekkimise algaasis eksistentsid ainult *qi* osakesed. Need olid selleks ülddiseks eluliseks jõuks, mis nähtub üldise fundamentaalse substantsina ning seletab kõiki universumis toimuvaid protsesse; teisisõnu – filosoof heidab kõrvale igasuguse mõtte mõne mittemateriaalse alge võimalikust primaarsusest. Selles suhtes on see teooria, väljendatud veidra loosungiga “Suur tühjus – see on ürgalgseid osakesed”, *Zhou Dong-yi* ja vendade *Cheng*’ide idealismi faktiline kriitika. Meenutame, et *Zhou Dong-yi* kuulutas “piiritu kõigi alguste alguseks”, arvates, et taevas, maa ja kõik asjad on kõikide alguste alguse sünnitatud, millel iseendast aga ei ole kuju ega vormi. Kaks *Cheng*’i esitasid aga teooria Kõrgeima Printsüübi – *li* – primaarsusest, kinnitades, et “taeva all on vaid üks Kõrgeim Printsüüp” et “Kõrgeim Printsüüp on sündinud enne osakesi”.¹⁹ Vastukaaluks neile objektiivse idealismi sarnastele vaadetele väidab *Zhang Cai*, et “see, mis täidab ruumi maa ja taeva vahel, on [vaid] osakesed”; “ülhin printsüüp ei asu inimestes, vaid asjades”,²⁰ demonstreerides seega veel kord oma ontoloogia ja tunnetusteooria kalduvust materialismi poole.

On tähelepanuväärne, et ehkki *Zhang Cai* rakendab traditsioonilist vaatamalli maailma kahelisühtsest olemusest (*yin-yang*’i fenomen), lahendab ta küsimuse universumi algse ühtse olemiseelse seisundi kõige esmasest jagunemisest siiski teisiti kui mitmed eelkäijad. Ta ei jaga traditsioonilist vaadet, mille järgi asjade ja nähtuste

fenomenaalne maailm tekib *yin-yang*'i algete vastasmõju tulemusel, s.t. nende algete primaarsuse ja materiaalsete nähtuste sekundaarsuse ideed. *Zhang Cai* meelest oli alguste alguses ainult *qi*. Ja *qi* sisaldas kaht aspekti – liikumist ja paigalseisu ehk *yang*'i ja *yin*'i. *Qi* kutsub ellu kõik, mis nähtub maailmas fenomenina ja täidab selle. See motiiv ilmneb eriti selgelt sententsis: “See, mis võib olla väljendatud, on olemine. See, mis on olemine – on fenomenaalne. See [mis] on fenomenaalne – ongi *qi*.”²¹ Kõik siin maailmas on tehtud *qi*'st, ning kahelisühtsuse küljed *yin* ja *yang* on *qi* eksisteerimise sisemised moodused.

Veel tuleks peatuda sellel mõneti irriteerival ja raskestimõistetaval küsimusel, mille filosoof on formuleerinud teesina “*tai zui – qi*”. Kuidas mõista Suure tühjuse ehk Suure eetri rolli ja tähendust? Juba uuskonfutsiaanluse-eele filosoofia tõlgendas Suurt tühjust peaaesjalikult kui puhtvaimset alget, mis eelnenud fenomenide maailma tekkele. *Zhang Cai* formuleerib selles küsimuses oma seisukoha väga täpselt; ta konstateerib, et oleks absurdne eeldada, et tühjus produtseerib *qi*. “Kuna Suur tühjus on piiritu, *qi* aga piiritletav, siis on nende iseloomu ja funktsioonide erinevus selline, mis ei võimalda eeldada, et üks kasvaks välja teisest.”²² Teiste sõnadega – filosoof tõmbab selge eristusjoone üldise ja üksiku vahele – mateeria on üleüldine, ent nähtub konkreetsetes vormides. *Zhang Cai* oponeerib oma tõlgitsuses ka *Lao-zi* väitele, et “olemine sünnib mitteolemisest”, ning postuleerib dialektilise vaatenurga: “Ei tohi unustada seda normaalset tõde, et oma olemuselt on nii olemine kui ka mitteolemine lahutamatud.”²³ Kõneldes taoistide väidetest mitteolemise kohta, märgib *Zhang Cai*: kui arvata, et “Suur tühjus – see on ürgalgseid osakesed, siis kaob mitteolemine”, s.t. kui tõdeda, et universum koosneb ürgalgsetest osakestest ja eksisteerib säärasena, siis ei saa mitte kuidagi olla niinimetatud mitteolemist. “Kui väita, et tühjus on suuteline sünnitama ürgalgseid osakesi, siis on tühjus ammendamatu ja osakesed piiritletud ning sel viisil on ka olemus lahti rebitud oma nähtusest.”²⁴

Mõjusa kriitika suunas *Zhang Cai* ka budistide õpetuse pihta fenomenaaalse maailma illusoorisusest, kõige olemasoleva muutlikkusest ja irreaalsusest. Budismi subjektiividealistikud ettekujutused ei leidnud toetust *Zhang Cai* materialismi tendentsiga süsteemis; budistide väited, et kõigi asjade ja nähtuste tõeliseks olemuseks on vaid tühjus, olid *Zhang Cai* meelest absurdsed. Ta kirjutas: “Šakjamuni ei tea [midagi] taeva tahtest ja arvab, et süda sünnitab ja hävitab kõik olemasoleva taevas ja maa peal, eeldab, et väiksem on suure tekkimise põhjuseks, võtab tippu kui juurte ilmumise põhjust, nimetab ammendamatu illusoorseks ja vääraks.”²⁵ Materiaalse substantsi *qi* ammendamatu väljendav nähtuste ja asjade maailm on tõeline ja reaalne – selline on *song*'i filosoofi kindel postulaat.

Zhang Cai ettekujutustes on *qi*’l täielik substantsiaalne tähendus. Ta paneb erilise rõhu *qi*’le kui ühele elementidest, mis kujundab *tai zui* kõrgeimaks loodusmaailma allikaks, mitte aga vaakumiks. On märkimisväärne, et *Zhang Cai* filosoofilise doktriini peamistest sätetest tuleneb olemise esmase seisundi, Suureks tühjuseks nimetatud seisundi positiivne hinnang. Selles mõttes täituvad põhiteesi (“Suur tühjus – see on *qi*”) mõlemad pooled positiivse sisuga, neist on täielikult pühitud maailmahoone vaimse alge esmasuse teooria pooldajatele iseloomulik idealistlik käsitus. Suur tühjus ja materiaalsed osakesed on *Zhang Cai* süsteemis seotud ja teineteist tingivad, kuigi nad kannavad erinevat funktsionaalset koormust. *Tai zui* – mis tundub kuuluvat nähtamatu valdkonda – sõltub *qi* aktiivsusest, mis võimaldab tal väljendada potentsiaalset, ning teiselt poolt lähtub ka kogu olemasoleva aluseks olev *qi tai zui*’st, leiab selles oma lähte ning ka taandub-naaseb sinna oma ettemääratuse tõttu.

Zhang Cai rõhuasetus *qi* ja *tai zui* sünonüümsusele, nendib Chan Wing-tsit, on suure ja olulise filosoofilise tähendusega.²⁶ *Tai zui* termin ise on taoistlikku päritolu ning tihti kasutatav ka budistlike autorite poolt. Ent *Zhang Cai*’l õnnestus see termin ühendada sootuks muulaadse, teisetähendusliku terminiga, mille tulemusel see terminoloogiline paar omandas budistlik-taoistlikust sisust hoopis erineva mõtte. Tähelepanuväärne on selle terminoloogilise eritluse puhul veel see, et postuleerides materiaalsete osakeste *qi* esmasust ja substantsiaalsust, võrdustab *Zhang Cai* selle termini ka *tao*’ga, kuigi *qi* tõlgenduses ei ole *tao* kategooriale nii iseloomulikku ebamäärasust ja amorfsust. Siin ilmneb see uskonfutsiaanliku filosoofia üks kõige tähelepanuväärsemaid tendentse – suund põhiliste ontoloogiliste ja kosmoloogiliste kategooriate sünkreeksusele, nende tunduvat rõhutatumale kattuvusele, kui ilmutas nn. klassikaline filosoofia oma konfutsiaanlikus või taoistlikus hüpostaasis –, mis peamiselt iseloomustabki seda uut suunda hiina filosoofia ajaloos. Võrdlusena võib veel lisada, et üks vendi *Cheng*’e (*Cheng Yi* – 1033–1107) oli veendumusel, et kuigi *tao* on eristamatu *qi*’st, kuigi ta leidub ainult *qi*’s, asub ta (*tao*) siiski kõrgemal tasemel ning on võimsam kui *qi*.²⁷

Zhang Cai õpetus materiaalsete osakeste *qi* esmasusest ja substantsiaalsusest oli silmapaistvaks leheküljeks uskonfutsiaanliku filosoofia raamatus. Ja ehkki kaasaegsed ja ka hilisemad filosoofid ei käsitlenud *qi* kontseptsiooni sellise tõsiduse ja veendumusega, kui tegi *Zhang Cai* ise; ehkki *song*’i ajastu teiste õpetlaste tähelepanu keskpunktis olid teised probleemid ning vaatluse all muud kategooriad ja nende vastastikune seos, ei saanud *Zhang Cai* seatud problemaatikast mööda enam ükski filosoof. Ja seetõttu kõlaski küsimus *qi* kohast ja rollist suuremal või vähemal määral nii *song*’i aja kui ka hiina filosoofia hilisemate aegade õpetlaste arutlustes. Uskonfutsiaanluse tekke- ja õitseaja filosoofidest pööras *qi* kategooria

käsitlemisele kõige rohkem tähelepanu ei keegi muu kui selle ajastu suurim õpetlane *Zhu Xi*, ehkki see kategooria hõlmas tal vaid teisejärgulise koha.

Zhu Xi (1130–1200) viis teatavasti lõpule vana konfutsiaanliku, taoistliku ja budistliku õpetuse sünteesi. Loodud süsteemis – mis aja jooksul muutus ortodoksaalseks ja kanooniliseks – võib leida iga uuskonfutsiaanluse suubuva filosoofilise suuna jälgi. *Zhu Xi* õpetuses on süstematiseeritud ja edasi arendatud uuskonfutsiaanliku filosoofia kõik kuus peamist ideed (Ülim [piir]väärtus – *taiji*, esmaprintsiip – *li*, materiaalne substants – *qi*, inimese loomus – *zing-li*, asjade loomus – *zing*, tunnetus, humaansus – *ren*); mõned neist küll märgatava rõhutusega – *taiji*, *li*. Loomulikult ei saanud ta tähelepanuta jätta küsimust *qi* olemusest, selle mõiste kohast nii üldises ontoloogias kui ka filosoofiliste kategooriate süsteemis. *Qi* kategooria lahtimõtestamisel võis ta tugineda eeskätt *Zhang Cai* materialistlikule kontseptsioonile ning *Cheng Yi* ja *Cheng Hao* (1032–1085) õpetusele – uuskonfutsiaanluse nende rajajate vaadete foonil kujunesidki *Zhu Xi* arusaamad *qi* olemusest. Ta aktsepteeris *Zhang Cai* teooria, ent mitte täielikult; läks veelgi kaugemale kui *Cheng Yi* ning arendas oma üldiselt objektiividealistikus filosoofilises süsteemis välja kahe alge – ideaalse, esmase – *li* – ja materiaalse, teisese – *qi* – dualistliku kontseptsiooni. Kokkuvõtvalt taandub kontseptsioon sellele, et *li* on maailmahoone ülimalts printsipiiks, kuid vajab kinnistatust teatava *qi* külge; *qi* vajab jälle *li*’d kui oma eksistentsi seaduspära ning seetõttu on nad lahutamatud. Kõiki printsiipe, nii tegelikke kui ka võimalikke, samuti *qi*’d sisaldab füüsilist vormi mitteomav ülim piirväärtus *taiji*, mis eksisteerib kõikides asjades nii kogumina (universum) kui ka üksikuna. Selline käsitlus annab tunnistust selgesti väljenduvast dualismist.

Hiina filosoofia pole oma ajaloo esimeste aastatuhandete jooksul küll üles näidanud erilist liigendumist nn. materialistlikeks ja idealistlikeks koolkondadeks ega “võitlust” nende vahel. Ent alates *song*’i dünastiast võib siiski mõõnda mõningast ägedust nn. materialistlike ja idealistlike tendentside vahel – ning just *li* ja *qi* vastastikuse seose küsimuses. *Zhang Cai* lahendas selle küsimuse, nagu eespool nägime, materialistlikus laadis, kuulutades materiaalsed osakesed esmasteks. Vennad *Cheng*’id hoidusid kõrvale küsimusest: “Mis on esmane – *qi* või *li*?” *Zhu Xi* väljendas end siin aga kahemõtteliselt. Üheltpoolt tundus ta asuvat kindlal veendumusel: “Enne taeva ja maa tekkimist eksisteeris lõppude lõpuks vaid kõrgem printsiip”; “oli vaid printsiip *li*, ning alles seejärel sündisid osakesed”.²⁸ Kuid teisel avaldab filosoof arvamust, et nii kõrgema printsipi kui ka osakeste suhtes “on võimatu öelda, mis ilmus varem ja mis hiljem, ent kui ikkagi ilmingimata tahetakse teada, kust nad tekkisid, siis peab ütleva, et esmalt eksisteeris kõrgem printsiip”.²⁹ Nendest väidetest õhkub

teatud mitmemõttelisust, kahevahelolekut, kuid nähtavasti seletab seda asjaolu, et *Zhu Xi* pidas *li*'d ja *qi*'d teineteisest lahutamatuks, omistades neile sisu ja vormi ühtsuse vastastikuse suhte staatuse. *Qi* ilmselt ei saa olla sõltumatu *li*'st, kuna *li* on see, mille arvel *qi* funktsioneerib. Ent kas saab *li* olla sõltumatu *qi*'st? Ka sellele vastab *Zhu Xi* eitavalt: "Taeva ja maa vahelises ruumis on nii kõrgeim printsiiip kui ka osakesed. Kõrgeim printsiiip on kehalist kesta mitteomava [fenomeni] tee, see on asju sünnitav alus. Ent kõrgeim printsiiip jääb alati [olukorra] peremeheks".³⁰ See tähendab, et *li* kui miski ideaalne on maailma kõiki nähtusi korrastav ja korraldav alus, neid sünnitav esmasus; *qi* aga materjal, millest asjad kujunevad. Seega on *song*'i filosoofi arvates *li* kehatu, ühtne, igavene, muutumatu, hävimatu ja hea, loob asjade eeldused; *qi* on aga vajalik asjade füüsilise vormi, nende individuaalsuse ja transformatsiooni seletamiseks. *Qi* on füüsiline, arvukas, üleminev ja muutuv, ta on ebavõrdne üksikutes asjades, nende füüsilist substantsi loov ning hävitav. Ja kuigi nad mõlemad on teineteisega seotud ("eksistentsi printsiiibi enda olemasolu fakt nõuab *qi* olemasolu"; "*li* on aga vajalik asjade maailma reaalsuse ja universaalsuse seletusena"³¹), mõõnab *Zhu Xi* siiski ka võimalust, mille puhul *li* eksisteerib, *qi* aga mitte. See nähtub ka väitest, et *li* mitte ainult et eksisteeris enne asjade teket ja sünnitas neid, vaid et "isegi kui mäed, jõed ja maa ka häviksid, jääks kõrgeim printsiiip sellele vaatamata eksisteerima".³²

Zhu Xi dualistlikust seisukohast on tingitud ka teatav järjekindlusetus. Tänapäeva teadusliku loogika ranged põhimõtted justkui purunevad hiina mõtleja ambivalentse mõtlemise barjääri vastu. Seetõttu on ka raske täielikult aru saada sellest mõttest, mille ta avas mõistete *li* ja *qi* desifreeringuga. *Zhu Xi* filosoofilised spekulatsioonid näitavad, et ta pidas nii *li*'d kui *qi*'d vastanditeks, ning see vastandlikkus eristab neid. Teiselt poolt ühendab neid ka paratamatu tingitus teineteisest. Võib täielikult nõustuda A. Krasnoviga, et "ei saa väita, et *li* on *qi* suhtes immanentne või transtsendentne; siin on mõlemapoolselt olemas nii üks kui ka teine".³³

Zhu Xi ambivalentset kontseptsiooni võib püüda seletada aga hegelliku dialektika seisukohalt, taandades küsimuse igale fenomenile omasele vastandite ühtsuse ja võitluse seadusele. *Li* ja *qi* on kui ühtse terviku kaks hüpostaasi, kaks eri loomust, ent olles asjades tervikuks kokku liitunud, ei saa neid ka lahutada. Väites, et kõrgeim printsiiip on osakeste alus ning et osakesed on kõrgeima printsiiibi väljenduseks, lisab *Zhu Xi*: "Kõrgeim printsiiip ei lahku kunagi osakestest," eeldades seejuures, et kui rääkida konkreetsetest asjadest ja nähtustest, mis on eraldunud osakestest, siis ei saa kõrgeim printsiiip mitte kuidagi end asjades ilmutada. Seetõttu ta sõnabki: "Kui eksisteeriks kõrgeim printsiiip, aga poleks osakesi, ei saaks kõrgeim printsiiip mitte kusagil end kinnitada; alles siis, kui tekivad osake-

sed, tekib ka printsiibil koht, kus ta saab end ilmutada”.³⁴ (Väide ei ole vastuolus eespool esitatud tsitaadiga *li* iseseisva eksisteerimise võimalusest, kuna esimesel juhul oli juttu kõrgeima printsiibi substantsiaalsusest, teisel juhul aga funktsionaalsusest). Võtmelause selles küsimuses võib aga pidada *Zhu Xi* väidet selle kohta, et “kõrgeim printsiip ja osakesed on kaks nähtust; ent kui vaadata asjadele, siis on nad neis segunenud ja neid on võimatu teineteisest lahutada”,³⁵ s.t. filosoof postuleerib asjade kahe koostisosa, kahe vastandi ühtsuse printsiibi. Selles väites võime samuti näha üksiku ja üldise suhte loogiliselt lahendatud probleemi: üldine ilmutab end üksikus, üksik on üldise väljendus. Lahendades seda iga kultuuri iga filosoofia üht kõige fundamentaalsemat küsimust, võis *Zhu Xi* tugineda oma eelkäijate positsioonidele, kogu varasema hiina filosoofia kogemustele. Saamaks ettekujutust sellest, millel rajanesid *Zhu Xi* vaated üldise ja üksiku küsimuses, teeme järgnevalt ekskursi selle problemaatika arengusse *song*-i-eelses hiina filosoofias.

On tähelepanuväärne, nagu väidab T. Grigorjeva, et hiina filosoofias ei saanudki üles kerkida kreeka filosoofe erutanud küsimus: mis eelnes millele – osa tervikule või tervik osale.³⁶ Hiina filosoofid vaatasid probleemile mõnevõrra teistsuguselt positsioonilt. Nende huvid keskendusid maailma eri tasandite suhetele: ühtsele ja mitteilmutanule, sellele, mis on transtsendentaalne vormide suhtes (*taiji, tao*), ning üksikule, vormiliselt nähtumuslikule. Sellest kõneleb üpris kujukalt mitugi *Daodejing*i teksti lõiku; dialektiliselt kõrvutab tervikut ja osa, ajalist ja ajatut ka *Zhuang-zi* traktaat (“Ehkki maailmaruum on hüglasuur, on selle muutus ühetaoline. Ehkki asjade müriaade on rohkesti, on nende kord üks”³⁷) – tekstid, mis seega määrasid väga tugevalt hiina filosoofia ontoloogiliste vaadete edaspidised suunad. On loomulik ka, et üksiku ja üldise küsimust käsitledes arvestas *Zhu Xi* veel budistliku ontoloogia seisukohtade, samuti taoistliku filosoofia saavutustega selles valdkonnas. Nii tugines näiteks olemise irreaalsuse argumentatsioon hiina budismis üksiku ja mitmuse dialektika subjektīvsele tõlgendusele. Üksik kui buddha loomus kuulutati jagamatuks, kogu fenomenaaalse maailma vormide mitmekesisuses sisalduvaks; ta moodustas üheaegselt nii iga üksiku [asja] olemuse kui ka kõikide [asjade] substantsi. Üheaegse ja jagamatu asjade substantsi ning nende olemusena eksisteerib üksik kõiges ja kõikjal tervikuna ja täielikult, olles samane iseendaga ja seeläbi ka mitmusega. Ning samal ajal, kuna mitmus eksisteerib eraldatuna, üksikuis üksteisest erinevais [asjus], peetakse ka üksikut mitmusest erinevaks. Üksik ja mitmus on sel viisil ühtaegu samad ja ka erinevad. Kõik empiirilise olemise nähtused on ühtaegu nii samad kui ka erinevad.

Need budistliku dialektika seisukohad suubusid tugeva vooluna

hiina filosoofilisse mõttese I aastatuhande teisel poolel*, avaldades märgatavat mõju selle ontoloogilistele kontseptsioonidele. Ka II aastatuhande esimeste sajandite uuskonfutsiaanlik filosoofia arenes pidevas mõeldvõetus ja poleemikas nii taoistliku kui ka võõramaise budistliku õpetuse ontoloogiliste ja kosmoloogiliste vaadetega. Omalaadseks mõttestimulaatoriks kujunes sel ajajärgul ka sootuks algupärane suund hiina filosoofias – *ch'an*-budism, mis oma paradoksaalsuse ja paljuski totaalsesse nihilismi kalduva määsulisusega, oma kummalise triksteri-positsiooniga konfutsiaanluse ja taoismi vahel sundis kõiki teisi koolkondi ja suundi kindlustama ja lihvimata argumente ükskõik millises filosoofilise spekulatsiooni valdkonnas. Lõpetades seda mõneti kõrvalist, ehkki *Zhu Xi* filosoofiliste vaadete geneesi seisukohalt vajalikku ekskursi üldise ja üksiku käsituse arenguloosse, tsiteeriksime veel üht *ch'an*'i filosoofia fundamentaalset teost “Lambi muundumine”:

Üks kõiges.

Kõik ühes –

Nii kui see on hoomatud,

Pole enam ka muret selle üle, kui täiuslik on su olemine.³⁸

Tuginedes ülalmainitud doktriinide rikkusele, esitab *Zhu Xi* üksiku ja üldise küsimuses oma kuulsa teesi: “Kõrgeim printsiip on üks, kuid ta hajub erinevas”,³⁹ üldistades sellega eelneva filosoofia kogemuse. Kui seda teesi vaadelda, lähtudes *li* ühinemisest *qi*'ga, siis ilmneb *Zhu Xi* vaadete kohaselt, et kõik ühtset Kõrgeimat printsiipi kehastavad asjad on spetsiifilised ning erinevad. Ta kirjutab: “Kõikidele asjadele on omane Kõrgeim printsiip, kõik printsübid lähtuvad ühest lätest, kuid erinevuse tõttu nende asjade olukorras, milles nad asuvad, nad ka nähtuvad erinevalt”.⁴⁰

Hiina filosoofi arutlustes *li* ja *qi* vastastikuse seose üle, üldise ja üksiku üle võib leida teatud sarnasuse Aristoteelse vaadetega. Nii nagu vanakreeka mõtleja oli veendumusel, et üldine ehk universaalne ei saa eksisteerida üksikust lahus ega asu kusagil Platoni ideede maailma sarnases transsendentaalses sfääris, vaid on üksiku suhtes immanentne, nii uskus ka *Zhu Xi*, et *qi*'le on omane *li*, et üldist tundma õppimata on võimatu mõista ka üksikut. Ta aktsepteeris mõlemad – nii üksiku kui ka üldise. Seetõttu ei saagi Carsun Chang'i mõõnduse kohaselt *Zhu Xi*'d arvata ei monistide ega dualistide kategooriasse – kumbki termin pole siin kohaldatav.⁴² Ilmselt

* See mõju avaldus ka ontoloogia arengus Indias endas, näiteks *vedanta* õpetuses. “Kogu universum on mäng “ühtsuse mitmuse” ja “mitmuse ühtsuse” vahel. Kogu universum on diferentseerumise ja ühtsuse mäng, lõpliku ja lõputu mäng”.⁴¹

pole otstarbekohane suruda *song'i* ajastu filosoofi Euroopa filosoofiale nii harjumuspärastesse ja ka ahvatlevatesse raamidesse, millest üks tähistab platonlikku, teine aga aristoteleslikku filosoofi. Oma uskonfutsiaanliku filosoofia alases fundamentaalses teoses hoiatabki Carsun Chang säärase klassifikatsiooni eest. Esitades *Zhu Xi* ja vanakreeka mõtlejate Platoni ja Aristoteelse filosoofiliste vaadete sügava ja mitmekülgse eritluse, jõuab tänapäeva teadlane järeldusele, et "fenomenaalse maailma uurijana oli ta (*Zhu Xi* - P.K.) aristoteleslane, kuid oma idealismis oli ta ka platonlane."⁴³ *Zhu Xi* rõhutab tihti vajadust tundma õppida fenomenaalseid nähtusi, pidades seejuures pidevalt silmas nende ühtsust *li*'ga. Ja selles ilmneb küllaltki tugevalt hiina ja vanakreeka filosoofi seisukohtade kokkulangevus. Mõlemad kinnitavad, et üldisel ei ole iseseisvat, individuaal-konkreetsest erinevat eksistentsi. Kokkulangevad on oma tähenduselt ka Aristoteelse *vorm* ja hiina filosoofi *li*. Kreeklane väidab, et vormitut materiat ei eksisteeri, *song'i* õpetlane kordab teda, öeldes, et ei ole *li*'d ilma *qi*'ta. Samas näeme aga ka vaadete mõningast lahknevust, millele juhib tähelepanu Carsun Chang: "Esimese jaoks on universaalid mõistetavad läänelikus mõttes kui loogilised ideed, teise puhul käsitatakse *li*'d peale selle, et ta väljendab [nähtuse] klassi üldist karakteristikat, veel ka kui füüsilist ja moraalselt maailma hõlmavat elumahtu."⁴⁴ Tundub veel, et hiina filosoofi loodud õpetuses on suhteliselt rohkem kohta dialektilisel mõtteviisil. Ta nägi loomuliku na põhimõtet ühe nähtuse jagunemisest kaheks ("kõrgeim printsiip on üks, ent ta hajub erinevas") ning vastandite interaktsiooni üldisusest asjades ja nähtustes. Vastates *Zhou* "Muutuste raamatu" kommentaarides sisalduvale väitele - "Ülim [piir]väärtus sünnitas kaks alget, kahest algest sündis neli stiihiat, neli stiihiat sünnitasid kaheksa trigrammi" - täheldab *Zhu Xi*: "Siin jaguneb üks kaheks ja nii toimub see kõikjal ja alati kuni lõpmatuseni; ühest sünnib kaks". Või siis: "See, et ühest sünnib alati kaks, on ülim loomulik printsiip."⁴⁵ *Zhu Xi* teadvustas, et vastandite olemasolu on asjade ja nähtuste tegeliku eksistentsi tingimus. "Ei saa olla," märkis ta, "et taeva ja maa vahelises ruumis asuvatel asjadel ei oleks vastandeid."⁴⁶

Uskonfutsiaanliku filosoofia korüfee uuriv ja range mõte ei pürdunud asjade ja nähtuste vastuolude pelga konstateerimisega: ta otsis neid ka iga üksiku fenomeni seesmises struktuuris. Veel enam - ta täheldas dialektilise tuuma olemasolu ka kasutatavates kategooriates, sealhulgas ka oma süsteemi peamistes kategooriates, *li*'s ja *qi*'s. Teoreetiliselt domineerib *li* *qi* suhtes, ent reaalselt eeldab nende vastastikune suhe samasust. Väljendamaks selle suhte eripära, kasutab *Zhu Xi* mõistukujundit: "*li* sõltub *yin*'ist ja *yang*'ist niisamuti kui ratsanik oma hobusest"⁴⁷, s.t. et ka *li* printsiibile on omane seesmine vastuolulisus ja kuhesus. Mis puutub *qi*'sse, siis siin järgis *Zhu Xi* klassikalisi vaadet nende osakeste olemuse kohta: kord

esinevad nad *yinqi*, kord *yangqi* osakeste näol. Kuid *yinqi* ja *yangqi* on samuti ühtsed ning “mis tahes Taeva-aluses toimuv muutus ei saa realiseeruda nii kaua, kui ta on üks; muutus saab toimuda vaid siis, kui ühes on juba kaks. Ainult siis, kui on olemas üks tume ja üks hele [alge], võivad nad muutuda ja sünnitada kõiki asju”.⁴⁸

Dialektiline lähenemine oli kaheldamatult *Zhu Xi* filosoofilise süsteemi tugevaks küljeks. Vastuoludele ja nende ühtsusele arenguprotsessis pööras ta suurt tähelepanu, väites tihti, et vastandid ja ühtsus on lahutamatud. Seda tuleb silmas pidada, kui vaagime *li-qi* relatsiooni *Zhu Xi* filosoofiliste vaadete üldises süsteemis. *Li* ja *qi* on vastanditena teineteise suhtes opositsioonis, kuid samal ajal ka sünnitavad teineteist, olles samased, ehk – nagu eespool nägime – tingivad nad õigupoolest teineteise olemasolu. *Zhu Xi* veendumuse kohta nähtuste dialektilisest ühtsusest annab tunnistust ka asjaolu, et ta hindas väga positiivselt *Zhang Cai* esitatud postulaate “üks ese – kaks keha”; “üks saladuslik on kaks ning seepärast ta muutub”. *Zhu Xi* meelest “on need äärmiselt targad sõnad”.⁴⁹ Arendades oma eelkäija mõtet, näitas *Zhu Xi* vastandite seost ja ühtsust. “Ehkki üheltpoolt,” arvas ta, “eksisteerib kaks, koonduvad nad [tegelikult] ühte”, rõhutades seega vastandlike tendentside ühtsust. “Vastasel juhul ei saaks tumeda või heleda alge vähenemine või kasv ise toimida ega nähtuda.”⁵⁰ Teisal toonitab ta, et ühtsus võib aset leida vaid vastandite olemasolu puhul: “Ma ütlen, et on ainult need kaks ja seetõttu eksisteerib ka üks. Kui pole kaht, ei saa näha ka ühte ja siis lakkab toimumine.”⁵¹

Zhu Xi filosoofias sisalduv sügav dialektiline mõte näitas aastasadu teed filosoofide järgnevatele põlvkondadele. Tõsi, ka *Zhu Xi* vaated kanoniseerusid (või kanoniseeriti) ja omandasid aja jooksul jäikuse, dogmaatilisuse, ent oleks vahest ülekohtune süüdistada selles *songi* ajastu suurimat filosoofi ennast. See nimi särab tänaseni hiina filosoofia taevavõlvil; loodud sünkretistlik, kuid ka harmooniline süsteem oli hiina mõtte toitepinnaks väga pika ajaloolise tee jooksul. Ja tundub, et selle süsteemi suurimaks väärtuseks kujunesid ja on veel tänapäevalgi nimelt dialektilised seisukohad, dialektiline mõtteviis on alati olnud arengu suurepäraseks stimulaatoriks.

Lõpetades eritlust *qi* kategooria evolutsioonist ja selle tõlgitusest uuskonfutsiaanliku filosoofia poolt, püüaksime lühidalt esitada veel võrdlus- ja erisusjooni selle kategooria euroopalike vastete suhtes. Kõigepealt torkab silma, et oma üldraames tuletab *qi* kontseptsioon väga tugevalt meelde vanade kreeklaste atomistikat; veelgi rohkem – selles avaldub jooni, mis lähendavad teda tänapäeva vaadetele universumi füüsilise loomuse kohta. Nii nagu Leukipose-Demokritose aatomid, nii on *qi*’gi fenomenaalse maailma materiaalne alus, kõikvõimalike asjade kujunemise telliskivi. Tõsi, täielik sarnasus on vahest välistatud, kuna vanakreeka atomistide arvates koosnes

kõik olev kõikehõlmavast tühjusest ja lõputust hulgast aatomitest,* kuid hiina filosoofid, ehkki aktsepteerisid – ja väga rõhutatult – koгу olemasoleva tühjust, ei asetanud selle kõrvale samavaärsed teist (vähemalt need filosoofid, kes pidasid tühjust ja mitteolemist koгу olemasoleva substantsiaalseks esmalätteks). Omakorda ei täitnud need teooriad, mis rääkisid *qi* materiaalsete osakeste esmasusest, nende osakestega tühja ruumi; nad kas asetasid täieliku võrdusmärgi nende vahele (*Zhang Cai*) või ei tundnud tarvidust mingite muude substantside järele (*Liu Jun-yan*) või loovutasid substantsiaalse positsiooni teistele kategooriatele – *taiji*, *li* (*Zhu Xi*). Seetõttu ei saagi öelda, et *qi* on seesama, mis Anaxagorase *homoiomeerid* (asjade seemned), ehkki “seemnete” ühinemine põhjustab asjade kujunemise, nende lahutumine aga kadumise – nii nagu *qi* puhulgi.

Esmaalgete olemuse ja omaduste erinevus ilmneb ka nende aktiivsuse karakteristikas ning struktuuris. Vanakreeka atomistide vaadete kohaselt toimuvad kõik protsessid tänu ühe aatomi pörkumisele ja haakumisele teise aatomiga ning seejuures ei analüüsita nende pisimate osakeste struktuuri. Teistsugust pilti näeme hiina õpetustes; väga lühidalt ja tabavalt on öelnud T. Grigorjeva, mööndes, et *qi* ei vaja ei välismõju ega esmatõuget: omades *yin-yang*’ilikku struktuuri, on tal seega olemas ka liikumise seesmine läte.⁵³ Nagu eespool juba märgitud, ei ole *qi* üks kahest (aatomid või tühjus); *qi* on nii üks kui ka teine ehk üks (atomaarne alge) ja sootuks muu (*li*, *taiji*). Kuid samal ajal on ta seesmiselt aktiivne, talle on omased nii paigalseisu kui ka liikumise karakteristikud ja mis veelgi olulisem – *qi* on isearenev substants, mille mootoriks on liikumise igimudel – *yin-yang*’i kahelisühtsus.

“Läänemaailmas (alates Leukipposelt kuni N. Bohrini) on maailmasubstantsi (materiea) suhtes valitsenud kaks seisukohta,” väidab T. Grigorjeva, “ja iga kord on üks neist domineerinud. Ühed väidavad, et kõik on eeter, teised – et kõik on aatomid ja tühjus. Alles käesoleval sajandil on täiendusprintsipi avastamine need kaks seisukohta lepitatud; maailmasubstants on ühtaegu nii laineline kui ka korpuskulaarne...” Tänapäeva teaduskeeles kõneldes, *qi* on kontinuaalne, ühtne (teda ei samastata asjata absoluudi – *taiji*’ga) ja ka diskreetne, korpuskulaarne; on ühtaegu pidev ja pidetu... Ent omavahel on *qi* osakesed seotud, omavahelises osaluses ning see annabki *yin-yang*-suhetele täiuse.⁵⁴

* Mõningad Aristotelese teose “Demokritosest” säilinud fragmendid demonstreerivad atomistide mõttekäiku: “Demokritos oletab, et igavesed [alged] on oma loomult väikesed, arvuliselt loendamatud esmaolekud. Peale selle eeldab ta, et [tõeliselt olev] on veel miski muu – mõotmetelt lõputu suur koht. Ta nimetab [seda] kohta järgmiste nimedega: *tühjus*, *eimiski*, *piiritu* ja igaüht neist [üalmainitud] esmaolekutest [nimetab] ta *mis*, *täis* ja *olemine*”.⁵²

Vanahiina mõttetarkuse varasalved sisaldavad rohkesti sellelaadseid tähelepanekuid ehk kokkulangevusi tänapäeva teadusliku maailmapildiga. Seda on XX sajandil leitud ja täheldatud nii loodusteaduslik-filosoofilistes kontseptsioonides kui ka filosoofilise mõtlemise struktuuri valdkonnas endas, teadusliku mõtte liikumise meetodeis ja moodustes, ühesõnaga – meie mõtlemisviisis, mis võib ainult võita, integreerudes hiina filosoofilise mõtte paradigmadega.

KIRJANDUS

- 1 H.G. Creel. Chinese Thought from Confucius to Mao. London: Eyre & Spottiswoode, 1954. P. 216.
- 2 Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology // Philosophy East and West. Honolulu, 1967. Vol. XVII. N 1–4. P. 18.
- 3 Sealsamas. P. 34.
- 4 Sealsamas. P. 247.
- 5 Ю.С. Щуцкий. Китайская классическая “Книга перемен”. Москва: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 79.
- 6 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. New York: Bookman Associates, 1957. P. 274.
- 7 Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism. P. 17.
- 8 Sealsamas.
- 9 История китайской философии (ИКФ). Москва: Прогресс, 1989. С. 45.
- 10 Sealsamas. С. 151.
- 11 Sealsamas. С. 202.
- 12 Sealsamas. С. 204.
- 13 Sealsamas. С. 293.
- 14 Sealsamas. С. 300.
- 15 Sealsamas. С. 314.
- 16 A Source Book in Chinese Philosophy (SB). Princeton (New Jersey): Princeton University, 1963. P. 171.
- 17 ИКФ. С. 17.
- 18 SB. P. 171.
- 19 ИКФ. С. 315.
- 20 Sealsamas.
- 21 SB. P. 172.
- 22 Sealsamas. P. 174.
- 23 Sealsamas.
- 24 ИКФ. С. 316.
- 25 Sealsamas. S. 316.
- 26 SB. P. 252.
- 27 Sealsamas. P. 208.
- 28 ИКФ. С. 334.
- 29 Sealsamas.

- 30 Sealsamas.
- 31 А.Б. Краснов. Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. Москва: Наука, 1982. С. 126-148.
- 32 ИКФ. С. 334.
- 33 А.Б. Краснов. Учение Чжу Си о природе человека. С. 127.
- 34 ИКФ. С. 334, 335.
- 35 Sealsamas. С. 335.
- 36 Т.П. Григорьева. Человек и мир в системе традиционных китайских учений // Проблема человека в традиционных китайских учениях. Москва: Наука, 1983. С. 127.
- 37 СВ. Р. 204.
- 38 D.T. Suzuki. Manual of Zen Buddhism. New York: Grove Press Inc., 1935. P. 82.
- 39 ИКФ. С. 335.
- 40 Sealsamas. С. 336.
- 41 Vivekananda. Thoughts on Vedanta. Calcutta: Udbodhan Office. Bagh-bazar, 1964. P. 55.
- 42 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. P. 254.
- 43 Sealsamas. P. 254-255.
- 44 Sealsamas. P. 260.
- 45 ИКФ. С. 337.
- 46 Sealsamas.
- 47 Chang Carsun. The Development of New-Confucian Thought. P. 261.
- 48 ИКФ. С. 338.
- 49 Sealsamas. С. 337.
- 50 Sealsamas. С. 338.
- 51 Sealsamas.
- 52 Материалисты Древней Греции (МДГ). Москва: Гос. изд-во политической литературы, 1955. С. 62.
- 53 Т.П. Григорьева. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. С. 11.
- 54 Sealsamas.