IÄISYYDESTÄ AIKAAN, AJASTA IÄISYYTEEN

Evoluutio ja siihen liittyvät temporaaliset narratiivit Sun Yatsenin poliittisessa argumentaatiossa

Jarkko Haapanen
Pro gradu -tutkielma
Valtio-oppi
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylä yliopisto
Kevät 2008

IÄISYYDESTÄ AIKAAN, AJASTA IÄISYYTEEN

Evoluutio ja siihen liittyvät temporaaliset narratiivit Sun Yatsenin poliittisessa argumentaatiossa

Jarkko Haapanen
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Valtio-oppi
Ohjaaja: Heino Nyyssönen
Kevät 2008
105 sivua + liite

Tiivistelmä

Tutkimuksen tarkoitus on analysoida Kiinan ensimmäisenä presidenttinä toimineen Sun Yatsenin ajan retoriikkaa. Keskityn erityisesti Sunin tapaan käyttää evoluutio-käsitettä argumentaationsa apuna ja tähän evoluutio-käsitteeseen liittyviin ajallisiin narratiiveihin. Tutkimuksen ensisijaisena aineistona on Sunin tunnetuin teos *Kansan kolme periaatetta*. Olen lisäksi analysoinut myös muita kysymyksenasettelun kannalta relevantteja Sunin kirjoittamia tekstejä.

Teoreettisena näkökulmana minulla on Reinhart Koselleckin temporalisaatio-teesi, jota sovellan työssäni kiinalaiseen kontekstiin. Tämä asetelma sijoittaa Sunin argumentaation osaksi laajempaa kontekstia. Taustaoletuksenani on, että Kiinassa tapahtui 1800- ja 1900-lukujen taitteessa länsimaisen tieteen aikaansaama epistemologinen murros, joka aikaansai murroksen myös tapaan käsittää aika. Vanha syklinen ja staattinen tapa käsittää aika ei enää ollut validi Kiinan siirtyessä moderniin kansallisvaltioiden maailmaan. Tutkimuksen analyysi keskittyy Sun Yatsenin argumentointiin, jonka tarkoitus on toimia esimerkkinä tuon ajan kiinalaisesta edistys- ja evoluutio-retoriikasta.

Tutkimus osoittaa, ettei käsitteellinen murros ja uudenlaisten ajallisten käsitteiden käyttöönotto hävitä vanhoja ikuisuuteen viittaavia käsitteitä Sunin poliittisesta argumentaatiosta. Sun käyttää ikuisia (kuten Taivas) ja ajallisia (kuten edistys) käsitteitä rinnakkain. Sunin evoluutio-argumentaatioon liittyen hän representoi menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden yhtenä edistyskertomuksena. Sunin menneisyysretoriikka ottaa myös etäisyyttä perinteiseen kiinalaiseen historiankirjoitukseen, jonka päähenkilönä oli aina hallitsija. Sunilla temporalisoituneen historian päähenkilöksi nousee sen sijaan Kiinan kansa. Sunin evoluutio-käsite *Kansan kolmessa periaatteessa* ei edusta niin kutsuttua sosiaalidarwinistista mallia.

Menneisyysargumentaatio on *Kansan kolmessa periaatteessa* selvästi tulevaisuus- ja nykyisyysargumentaatiota keskeisemmässä roolissa. Menneisyyden rooli korostuu erityisesti Sunin nationalismiretoriikassa. Sunin luoma kuva tulevaisuuden Kiinasta on maailman moraalinen johtaja, joka puolustaa heikkoja maita imperialisteja vastaan.

Avainsanat: Sun Yatsen, Kiinan vallankumous, Koselleck, ajan retoriikka, narratiivi, sosiaalidarwinismi, nationalismi

Sisällysluettelo

1 JOHDANTO....1
1.1 Tutkimuksen tausta, idea ja asetelma....1
1.2 Tutkimusaineisto....4
1.3 Tutkimusmenetelmät ja teoreettinen näkökulma....5
1.4 Työn rakenne....7
2 HISTORIAN TEMPORALISOITUMINEN....10
2.1 Ikuinen ja muuttumaton....10
2.1.1 Prosessuaalinen ja lineearinen uusi aika, stabiili mutta syklinen vanha aika....10
2.1.2 Taivaan mandaatti ja "konfutselainen aikakäsitys"....14
2.1.3 Historia magistra vitae ja historian temporalisoituminen....18
2.2 Ajallinen ja muuttuva....21
2.2.1 Tulkinnat kiinalaisesta modernisaatiosta....22
2.2.2 Uusi älymystö transition etulinjassa....24
2.2.3 Käsittellinen murros ja uudenlaisten ajattelutapojen leviäminen Kiinaan....25
2.2.4 Lineaarinen aika ja länsimainen ajanlasku....30
2.2.5 Kansa temporalisoituneen historian subjektina....31
3 EVOLUTIONARISET KOSMOLOGIAT KIINASSA....33
3.1 Evolutionaristen kosmologioiden leviäminen Kiinaan....34
3.2 Kang Youwein Suuri harmonia historian päätepisteenä....38
3.3 Liang Qichaon evoluutio-konseptio....42
3.4 Yan Fun sosiaalidarwinistinen evoluutio....45
4 SUN YATSENIN EVOLUUTIO-KONSEPTIO....49
4.1 Sunin evoluutio ja revoluutio -käsitteiden alkuperä....49
4.2 Maurice Williamin ”sosiaalinen evoluutio”....52
4.3 Lähestyvä harmonia....54
5 MENNEISYYSNARRATIIVIT....58
5.1 Menneisyys representaationa ja kokemustilana....58
5.2 Kiinalainen historia, Liang Qichao ja Sun Yatsen....60
5.3 Menneisyys, Taivas ja Kansan kolme periaatetta....63
5.3.1 Nationalismin löytäminen menneisyydestä....64
5.3.2 Sivistynyt ja moraalisesti ylevä Kiina vastaan barbaarit....71
5.3.3 Kiinan taivaallinen tehtävä....74
5.3.4 Kiinan menneisyyden synkronointi lännen menneisyyteen....77
6 KRIITTINEN NYKYHETKI JA TULEVAISUUS....83
6.1 Nykyisyys kilpailun, kamppailun ja ratkaisujen hetkenä....83
6.2 Tulevaisuuden kehitysprosessi: Kiinasta suurvalta....85
7 PÄÄTÄNTÖ....91
Lähteet....96
Aineisto....104
LIITE: SUN YATSENIN BIOGRAFIA....106

Transkriptioista

Tässä työssä olen käyttänyt *pinyin* -transkriptiojärjestelmää kiinan kielen osalta. Kuitenkin joissain tapauksissa, kuten nimissä Sun Yatsen tai Konfutse, olen käyttänyt *pinyin* -transkription sijaan vakiintuneita kirjoitusasuja. Sekaannusten välttämiseksi olen merkinnyt *pinyin* -sanan tai nimen lisäksi aina myös alkuperäiskielisen kirjoitusasun.

1 JOHDANTO

Sinosentrisen kosmologian mukaan Kiina oli maailman keskus ja maailman ainoa sivilisaatio. Oopiumsodat Englantia vastaan 1834-1843 sekä 1856-1860 kyseenalaistivat Kiinan hegemonian keskusvaltana, ja sinosentrisen maailmankuvan mielekkyys joutui todelliseen puntariin. Kiina oli oopiumsotien jälkeen pakotettu avautumaan lännelle. Kaupankäynnin ohella myös länsimainen kirjallisuus alkoi levitä Kiinaan aikaisempaa voimakkaammin. Kiinalaisälymystö alkoi kiinnostua länsimaisesta tieteestä Kiinan häviämien sotien jälkeen, ja se ei enää pitänyt Kiinaa ainoana todellisena sivilisaationa maailmassa. Qing -dynastia (清朝, *qing chao*, 1644-1911) murtui vuonna 1911 ja. vanhan yhteiskunnan peruspilarit kaatuivat Kiinassa yksi kerrallaan: keisarin keskitetty valta Pekingissä, vallitseva konfutselainen puhdasoppisuus ja virkamieseliitin hallitseva asema tuhoutuivat kaikki ainakin osittain. Vanhan maailmankuvan murtuminen aikaansai intellektuaalisen tyhjiön, mikä teki Kiinasta avoimen länsimäisille ajattelusuuntauksille.

1.1 Tutkimuksen tausta, idea ja asetelma

Uudet tuulet kuten sosiaalidarwinismi, nationalismi, sosialismi, anarkismi ja demokratia puhalsivat lännestä (Laitinen 1990, 48). Uudenlainen ajattelu levisi nopeasti ja sai aikaan epistemologisen murroksen. Tämän tutkimuksen taustaoletuksena on, että osana tätä epistemologista murrosta tapahtui transitio tavassa käsittää aika. Vanha keisarillisiin dynastioihin sidottu syklinen aikakäsitys murtui ja sen tilalle nousi usko edistykseen. Tämä murros on näkökulma, jonka kautta tarkastelen Kiinan ensimmäisenä presidenttinä toimineen Sun Yatsenin (孫中山 , 1866-1925[1]) ajan retoriikkaa.

1 Sun tunnetaan Kiinassa nimellä Sun Zhongshan (孫中山). Yatsen -nimen (逸仙, *Yixiang*) Sun sai länsimaalaiselta lähetystyöntekijältä, ja tätä nimeä hän käytti asioidessaan länsimaalaisten kanssa.

Keskityn tässä työssä erityisesti Sunin edistys- ja evoluutioretoriikkaan. Alunperin evoluutio-käsite on peräisin 1850-luvulta ja sen käyttöönottajana pidetään Herbert Spenceriä (ks. esim. Scherer & Junker 2000, 21-23 tai Llobera 2003, 38). Konteksti jossa tutkin evoluutio-käsitteen käyttöä poliittisessa argumentaatiossa on 1890–1920-lukujen kiinalaiset intellektuaalipiirit (reformistit ja vallankumoukselliset). Varsinaisen analyysin alla on Sun Yatsenin evoluutio-argumentointi sekä hänen evoluutio-, vallankumous- ja edistysargumentointiinsa liittyvät ajalliset narratiivit. Lähestymistapani Sun Yatsenin aikaretoriikkaan on kontekstuaalinen, ja Sunin aikaretoriikan analyysini on esimerkinomainen tuon ajan kiinalaisesta intellektuaalisesta ilmapiiristä.

Sun Yatsenin evoluutio- ja vallankumous-käsitteiden lisäksi tarkastelen sitä, miten Sun representoi Kiinan menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden. Sun käyttää näistä kolmesta selvästi eniten menneisyyttä argumentaationsa apuna. Tästä syystä myös tämän työn analyysi painottuu selvästi enemmän Sunin menneisyys- kuin nykyisyys- ja tulevaisuusretoriikkaan. Tutkimuskysymykseni ovat: Millä tavoin Sun Yatsen käyttää evoluutio-käsitettä poliittisessa argumentaatiossaan, ja millaisia erityispiirteitä Sunin evoluutio-käsite pitää sisällään? Millaisia ajallisia narratiiveja Sunin evoluutio-käsitteeseen liittyy?

Evoluutiosta tuli poliittisen argumentoinnin voimatermi Kiinassa Yan Fun käännettyä kiinaksi Thomas Huxleyn teoksen *Evolution and Ethics* [1893] vuonna 1898. Evoluutio-käsitteen avulla poliittiset toimijat pyrkivät legitimoimaan omat policynsa. Murros tapahtui siis kiinalaisen kulttuurin omaksuessa vaikutteita lännestä, ja transition jälkeen uudet käsitteet levisivät nopeasti kiinalaisissa intellektuaalipiireissä. Sun Yatsen edusti ensimmäistä ulkomailta oppia hakenutta kiinalaisälymystön aaltoa. Käsitteellinen murros, johon pyrin suhteuttamaan Sunin retoriikkaa, ei siis koske vain häntä, vaan kyse on laajemmasta suuntauksesta.

Ajan ja tilan muotoja, tai käsityksiä niistä, on olemassa yhtä monta kuin on olemassa kulttuureja. Eri kulttuureissa kokemus ajasta ja tilasta on muokkautunut eri tavalla (ks. esim. Huang & Zürcher 1995, 4). Kiinan avautuessa ulkopuoliselle maailmalle käsitykset ajasta sekä tilasta lännen ja Kiinan välillä lähenivät toisiaan. Käytännössä tämä tarkoitti

länsimaisten aika- ja tilakäsitysten omaksumista Kiinassa. Tämän tutkimuksen taustalla on jo mainittu oletus, jonka mukaan Kiinassa tapahtui 1800-luvun lopussa käsitteellinen transitio tavassa käsitellä aikaa. Ennen tätä transitiota edistys- ja evoluutiousko olivat Kiinassa lähestulkoon tuntemattomia.

Vanha kiinalainen tapa käsittää aika oli erilainen. Yleensä se pohjautui käsitykseen dynastisista sykleistä tai regressiiviseen käsitykseen ajasta. Syklinen aika oli kytköksissä hallitsevaan dynastiaan. Viimeinen dynastinen sykli pysähtyi ja hävisi vuonna 1911 keisarivallan kaaduttua. Dynastian alkuvaiheessa, sen ollessa voimakkaimmillaan, uskottiin syklin olevan noususuunnassa. Vastaavasti dynastian alkaessa heikentyä myös ajankulun katsottiin kulkevan kohti loppuaan. Jokainen uusi dynastia oli ikäänkuin uuden aikakauden alku, uuden ajallisen syklin alku. Regressiiviseksi on puolestaan tulkittu aikakäsityksiä, joissa kiinalaiset uskoivat kulkevansa jatkuvasti poispäin menneisyydessä sijaitsevasta kulta-ajasta. Usein nämä kaksi, syklinen ja regressiivinen, olivat myös kytköksissä toisiinsa.

Qing -dynastia yritti viime hetkillä selviytyä reformien avulla. Nämä reformit voidaan Linebargerin, Djangin ja Burksin (1956, 121-125) tavoin jakaa kolmeen aaltoon: 1) Sadan päivän reformi vuonna 1898; 2) päätös lähettää opiskelijoita ulkomaille ja perustaa uudenaikaisia kouluja Kiinaan vuonna 1901 ja 3) lupaus perustuslaillisen hallituksen perustamisesta vuoteen 1917 mennessä vuonna 1906. Reformit olivat riittämättömiä, ja ne tapahtuivat liian myöhään.

Uudet käsitykset etenevästä ja evolutionarisesta ajasta olivat jo ennen vuoden 1911 vallankumousta alkaneet levitä uudistusmielisten kiinalaisten keskuudessa. Tämä uusi älymystö ammensi vaikutteita länsimaisilta ajattelijoilta ja länsimaisesta kirjallisuudesta. Käsittelemäni käsitteellinen transitio ei siis tapahtunut vuonna 1911, mutta tätä vallankumouksen vuotta voidaan pitää symbolisena päätepisteenä vanhalle sykliselle tavalle käsittää aika. Sun Yatsen oli yrittänyt käynnistää vallankumouksen lukuisia kertoja ennen vuotta 1911 tässä kuitenkaan onnistumatta. Vaikka onnistuneen, Wuchangista (武昌) käynnistyneen, vallankumouksen aikana Sun oli ulkomailla, häntä kuitenkin pidetään vallankumouksen johtajana ja henkilöitymänä. Sun valittiin Kiinan ensimmäiseksi presidentiksi 1.1.1912 ja hänestä tuli näin 'uuden ajan' ensimmäinen kiinalaisjohtaja.

Noustuaan Kiinan ensimmäiseksi presidentiksi Sun Yatsen korvasi vanhan kuun kiertoon perustuvan kalenterin länsimaisella auringon kiertoon perustuvalla gregoriaanisella kalenterilla. Vanha kuun liikkeisiin perustuva kalenteri oli syklisen ajan symboli. Päätöstä kalenterin vaihdosta voidaan pitää uuden aikakauden alkamisen symbolina. Kiina siirtyi ajassa syklisestä eteenpäinsuuntautuvaan ja lineaariseen sekä tilassa sinosentrismistä kansallisvaltioiden maailmaan. Vastaavia kalenterijärjestelmän uudistuksia on tehty muissakin vallankumouksissa. Tunnetuimpia esimerkkejä näistä lienevät Ranskan (1789-1799) ja Venäjän (1917) vallankumoukset. Ranskassa vanha kalenteri haluttiin korvata uudella, jossa viikko olisi koostunut kymmenestä päivästä seitsemän sijaan. Venäjällä puolestaan juliaaninen kalenteri korvattiin gregoriaanisella vuonna 1918.

Kiinalaisessa kontekstissa 1800- ja 1900-lukujen taite oli edistysretoriikan murrosaikaa. Monissa tuon ajan teksteissä ajallinen, johon edistys kytkeytyy, sekoittuu vielä ikuisen kanssa. Ikuinen ei tunne edistystä, vaan se tavoittelee harmoniaa ja staattisuutta. Käsitteellinen murros peilaa laajempaa epistemologista murrosta. Mielenkiintoisinta on tässä suhteessa uusien käsitteiden käyttötapa, ei niiden mainitseminen ja käyttäminen sinänsä. Ikuinen ja ajallinen sekoittuvat Sun Yatsenin retoriikassa usein toisiinsa, eikä Sun käytä ajallisia, moderneja käsitteitä aina 'modernilla tavalla'.

1.2 Tutkimusaineisto

Pyrin Sun Yatsenin tekstejä analysoimalla havainnollistamaan evoluutiokäsitteen käyttöä poliittisena argumenttina. Tutkimuksen ensisijaisena aineistona on Sun Yatsenin tunnetuin teos *Kansan kolme periaatetta* (三民主義, *sanmin zhuyi*) ja sen viimeinen versio, jonka viimeisen version Sun kirjoitti vuonna 1924. Sun alkoi valmistella *Kansan kolmen periaatteen* ensimmäistä versiota Japanissa 1900-luvun alussa. Pohjan tälle pääteokselleen hän oli tehnyt jo aiemmin oleskellessaan Lontoossa. Kyseessä on kirjaksi koottu luentosarja. *Kansan kolmen periaatteen* ensimmäinen vuosina 1905-1906 esitetty versio tuhoutui tulipalossa vuonna 1922. Sun teki muutoksia[2] alkuperäiseen käsikirjoitukseen ja piti luennot uudestaan Kantonissa 1924. Yleisönä oli pääasiassa Sunin kannattajia ja paikallisia opiskelijoita.

2 Näistä muutoksista ks. lisää esim. Audrey Wells (2001).

Nämä Sunin kolme periaatetta ovat nationalismi (民族主義, *minzu zhuyi*) , demokratia (民權主義, *minquan zhuyi*) sekä kansan toimeentulo (民生主義, *minsheng zhuyi*). Joskus *minsheng zhuyi* käännetään myös muotoon kommunismi tai sosialismi. Inspiraation kolmeen periaatteeseen Sun Yatsen sai Harold Schiffrinin (1980, 117) mukaan Ranskan vallankumouksen sloganista "*vapaus, veljeys ja tasa-arvo*" sekä Abraham Lincolnin Gettysburgin julistuksesta: "*government of the people, by the people, for the people*." Sun piti vuonna 1924 nationalismista ja demokratiasta suunnittelemansa kuusi luentoa. Kansan toimeentulosta hän ehti pitää ainoastaan neljä luentoa ennen kuolemaansa. Mielenkiintoisin ja keskeisin näistä kolmesta periaatteesta tämän työn kannalta on nationalismi, jossa Sun käsittelee sellaisia teemoja kuin evoluutio, selviytymiskamppailu ja Kiinan menneisyys.

Kansan kolmen periaatteen lisäksi olen analysoinut myös vanhempia Sunin tekstejä ja puheita. Näistä olen valinnut sellaisia tekstejä, joissa Sun käsittelee tutkimukseni kannalta olennaisia teemoja eli aikaa ja evolutionarista prosessia. Tekstit ovat vuosien 1894-1924 väliseltä ajalta. Olen ensisijaisesti pyrkinyt käyttämään analyysissani alkuperäiskielisiä tekstejä, kuten *Kansan kolmen periaatteen* kohdalla, joskin ongelmakohdissa olen hakenut tukea myös englanninkielisestä käännöksestä. Kaikista käsittelemistäni teksteistä minulla ei ole ollut käytettävissäni kiinankielistä versiota.

1.3 Tutkimusmenetelmät ja teoreettinen näkökulma

Lähestymistapani Sunin aikaretoriikkaan on luonteeltaan konteksti- ja historiapohjainen. Pyrin parantamaan Sunin tekstien ymmärrettävyyttä lähestymällä niitä muiden aikalaiskirjoittajien kautta. Tarkoituksenani on myös suhteuttaa ja verrata Sunin ajattelua aikalaiskontekstiinsa. On kuitenkin selvää, ettei tutkimusta voi pelkästään tuottaa pelkän kontekstin kautta. Konteksti itse ei määritä tutkimuksen suuntaa, eikä kontekstin tuntemus voi koskaan olla täydellistä. Haaveilut jonkinlaisen 'täydellisen kuvan' muodostamisesta eivät ole realistisia. Quentin Skinnerin (Palosen 2003, 39 mukaan) sanoin: konteksti ei ole determinoija, vaan horisontti eri mahdollisuuksille. Kontekstuaaliseen lähestymistapaan liittyy vääjäämättä tutkijan oma perspektiivi sekä tulkinta. Tätä tutkijan omaa osuutta ei ole koskaan mahdollista täydellisesti rajata ulos. Itse asiassa jo tekstin asettaminen tiettyä taustaa vastaan on tulkintaa (Skinner 1978, xiv). Kuitenkin, ilman minkäänlaista kontekstin

tuntemusta tekstin tarkoitusta ja merkitystä on hyvin vaikea ymmärtää.

Sun Yatsenin ajattelun kontekstiin tutustuessani olen tukeutunut jo tehtyihin tutkimuksiin tuon ajan Kiinasta. Tang Xiaopingin (1996) *Global space and the nationalist discourse of modernity - the historical thinking of Liang Qichao* -nimeä kantava tutkimus Liang Qichaon (梁 □ 超, 1873-1929) historia- ja aikakäsityksistä on ollut mielenkiintoinen ja hyödyllinen oman tutkimukseni kannalta. Lisäksi on syytä mainita David der-wei Wangin (1997) tutkimus tuon ajan kiinalaisesta fiktiokirjallisuudesta, Hu Chang-tzen (1995) analyysi *Min Bao* (民報) -lehden aikaretoriikasta sekä Stefan Tanakan (2004) analyysi ajallisista murroksista Japanissa. Ajallista murrosta Kiinassa on käsitellyt aiemmin ainakin Eduard Vermeer (1995) ja Luke Kwong (2001).

Teoreettinen näkökulmani tähän kiinalaiseen ympäristöön on hyvin länsimaalainen. En pidä tätä ongelmallisena, sillä oletettu käsitteellinen murros on tapahtunut juuri länsimaisen tieteen vaikutuksesta. 'Edistys' ja 'moderni' sekoittuivat 'länsimaalaisen' kanssa tuon ajan kiinalaisissa teksteissä.

Sovellan Reinhart Koselleckin temporalisaatio-teesiä (*Verzeitlichung*) kiinalaiseen kontekstiin. Koselleckin teesi perustuu Euroopan saksankielisillä alueilla aiemmin (1750-1850) tapahtuneeseen käsitteelliseen murrokseen. Koselleckin mukaan tämän murroksen jälkeen historia alettiin käsittää yhtenäisenä ja eteenpäinkulkevana prosessina. Ennen tätä murrosta useat ajan tasot olivat yhtäaikaisesti läsnä. Menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus eivät erottuneet toisistaan selvästi. Koselleckin temporalisaatio-teesi on siis teoreettinen näkökulma olettamaani murrokseen Kiinassa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa. Nämä kaksi murrosta (saksankielisillä alueilla ja Kiinassa) eivät ole keskenään identtisiä. Koselleckin käyttämät jaottelut ja käsitteet ovat enemmänkin apuvälineitä omassa tutkimuksessani tarkastelun alla olevan ajattelun hahmottamisessa ja sen esittämisessä. Perinteisessä kiinalaisessa ajattelussa menneisyydessä tapahtuneille tapahtumille annettiin suuri painoarvo nykyisyydessä. Menneisyys oli läsnä nykyisyydessä ja menneisyyden 'opetuksia' pidettiin täysin relevantteina nykyhetken päätöksiä tehtäessä. Tällaisesta menneisyydelle annettavasta roolista Koselleck käyttää nimitystä *historia magistra vitae* (historia on elämän opettaja). Historian temporalisoitumisen myötä menneisyyden rooli nykyisyydessä heikkenee merkittävästi. Sun Yatsenin aikaretoriikassa menneisyys on kuitenkin yhä

keskeinen argumentaation väline.

1.4 Työn rakenne

Luvut 1-3 pyrkivät luomaan riittävän tukevan taustan Sun Yatsen -analyysille, mikä tapahtuu luvuissa 4-6. Työn alkupuoliskon tarkoitus on lisäksi asettaa Sun Yatsenin aikaretoriikka laajempaan kontekstiin ja osaksi laajempaa käsitteellistä murrosta.

Johdannon jälkeinen toinen luku käsittelee historian temporalisoitumista kiinalaisessa kontekstissa. Tämä on myös tutkimuksen teoreettinen näkökulma. Perinteinen kiinalainen aikakäsitys perustui dynastiseen sykliin, ja tästä aikakäsityksestä käytetään usein nimitystä "konfutselainen aikakäsitys". 1890-luvulta alkean Kiinan kieli omaksui käännöstöiden kautta käyttöönsä uusia aikakäsitteitä ja uuden tavan käsittää aika. Vanha syklinen aikakäsitys ei ollut enää validi keisarivallan kaaduttua ja uusille ajattelumalleille oli syntynyt tarve ja tila. Kiinalaisessa kontekstissa 'modernius' ja 'edistyksellisyys' rinnastettiin monesti 'länsimaalaisen' kanssa, mikä johtui yksinkertaisesti siitä, että uudet ajattelumallit omaksuttiin länsimaisesta kirjallisuudesta. Tämä aikakäsityksen murros, ja siihen soveltamani Koselleckin temporalisaatio-teesi on tutkimukseni lähtökohta ja näkökulmani Sunin aikaretoriikkaan, jota analysoin työn loppupuolella.

Luku kolme käsittelee evolutionaristen kosmologioiden leviämistä Kiinaan ja tätä kautta myös Sun Yatsenin ajattelun aikalaiskontekstia. Nostan tässä luvussa esille kolme Sun Yatsenin aikalaisajattelijaa, joiden kautta pyrin kuvaamaan tuon ajan intellektuualista ilmapiiriä. Tarkoituksenani on näiden ajattelijoiden kautta asettaa työn loppupuolella analysoimani Sunin aikaretoriikka osaksi laajempia poliittisen ajattelun trendejä. Tämän taustan tarkoitus on selkeyttää Sunin argumentaatiota. Kang Youwei (康有為, 1858-1927) oli Qing -reformisti, joka herätti henkiin vanhan konfutselaisen "suuri harmonia" -käsitteen (大同, *datong*), jota myös Sun käyttää *Kansan kolmessa periaatteessa*. Kerron luvussa 3.2 Kangin tavasta ajatella historian etenemistä kohti harmoniaa. Luvun 5 Sun -analyysissä käytän tätä taustaa apunani analysoidessani Sunin aikaretoriikkaa ja "suuren harmonian" käsitettä.

Luvut 3.3 ja 3.4 käsittelevät Liang Qichaon sekä Yan Fun (嚴復, 1853-1921) käsityksiä historiallisesta prosessista ja evoluutiosta. Aikakäsitysten murros tapahtui kiinalaisälymystön omaksuessa länsimaisen tavan ajatella historia edistysprosessina. Liang ja Yan edesauttoivat tätä transitiota tekemällä käännöksiä länsimaisesta kirjallisuudesta. Vaikka Liang kannatti rauhanomaista reformia vallankumouksen sijaan, hänen aikaretoriikkansa sisältää runsaasti samankaltaisuuksia Sunin argumentaation kanssa. Molemmat pyrkivät nostattamaan kansallishenkeä menneisyysretoriikan avulla. Molemmat myös korostavat kansan roolia historiallisen prosessin päähenkilönä.

Yan Futa pidetään puolestaan Kiinan ensimmäisenä sosiaalidarwinistina. Yan käänsi Thomas Huxleyn teoksen *Evolution and Ethics* [1893] kiinaksi vuonna 1898, jonka jälkeen sosiaalidarwinistiset käsittet kuten selviytymiskamppailu ja sopeutumiskykyisimpien selviytyminen nousivat kiinalaiseliitin keskeisiksi argumentaation välineiksi. Vaikkei Sun Yatsenia voida pitää varsinaisena sosiaalidarwinistina, tämän työn ensisijaisena aineistona oleva *Kansan kolme periaatetta* on täynnä sosiaalidarwinistista retoriikkaa.

Luku neljä on ensimmäinen luku, jossa analysoin Sun Yatsenin aikaretoriikkaa. Luku keskittyy Sunin evoluutio- ja vallankumous-käsitteisiin. Sunin evoluutio-käsite muistuttaa Pjotr Kropotkinin ja Maurice Williamin evoluutio-käsitteitä. Kropotkin, William ja Sun olivat kaikki konfliktihakuisten sosiaalidarwinistien kriitikoita. Heillä evoluution primäärivoimana toimi sen sijaan yhteistyö.

Luvussa viisi analysoinnin kohteena on Sun Yatsenin rakentama menneisyysnarratiivi, jonka hän rakentaa oman policynsa tueksi. Koska historia on alettu käsittää evolutionarisena, edistyvänä prosessina, täytyy myös menneisyys sovittaa tähän muottiin ja esittää edistyskertomuksena. Sunin menneisyysargumentointi liittyy läheisesti Sunin nationalistiseen retoriikkaan ja hän pyrkii voimistamaan kansallisen yhtenäisyyden tunnetta menneisyyden kautta. Luku kuusi keskittyy siihen miten Sun Yatsenin argumentaatio käsittelee nykyhetkeä ja tulevaisuutta. Sun pyrkii korostamaan käsillä olevaa hetkeä ratkaisujen hetkenä ja luo tulevaisuuteen suuntautuvia toiveita ja pelkoja. Nykyisyys- ja tulevaisuusargumentointi jää *Kansan kolmessa periaatteessa* kuitenkin selvästi pienempään rooliin kuin menneisyysargumentointi. Menneisyyden painoarvo on edelleen merkittävä kiinalaisessa poliittisessa argumentaatiossa edistysuskon leviämisen

jälkeenkin. Aineiston analyysissä olen pyrkinyt nostamaan esille Sunin aikaretoriikassa toistuvia teemoja. Analyysin kappalejako luvuissa 5.2 ja 6 noudattelee pitkälti tämän teemoittelun muodostamaa rakennetta.

2 HISTORIAN TEMPORALISOITUMINEN

Historian temporalistoituminen tekee historiasta yhtenäisen ajallisen prosessin, joka kulkee kohti tulevaisuutta. Ennen temporalisaatiota useat ajan tasot ovat yhtäaikaisesti läsnä, ja menneisyyden tapahtumia pidetään relevantteina malleina nykyisyydessä. Edistyvä aika oli vieras perinteiselle kiinaiselle tavalle käsittää aika, joka uskoi ajan kulkevan sykleissä ja poispäin kulta-ajasta.

2.1 Ikuinen ja muuttumaton

Vanha käsitys ajasta murtui Kiinassa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa. Tämä perinteinen tapa ajatella aikaa perustui stabiiliuden ylläpitämiseen muutoksen tavoittelun sijaan. Kyse oli ikuisuudesta, ei eteenpäinkulkevasta ajallisuudesta. Taivaan (天, *tian*) uskottiin määräävään ihmisten kohtalon ja myös määrittävän dynastisten syklien nousun ja laskun.

Kiinalaishallitsijat linkittivät konfutselainen moraalinormiston dynastiseen sykliin. Näitä normeja noudattamalla tuhon ja muutoksen uskottiin olevan vältettävissä. Keisaria pidettiin ainoana Taivaan kanssa kommunikoimaan kykenevänä henkilönä maan päällä. Dynastisen syklin kulku henkilöityikin tätä kautta aina keisarin toimintaan. Tulevaisuus oli tässä 'ikuisessa maailmassa' sidottu, eikä sen uskottu olevan kansalaisten vaikutusmahdollisuuksien piirissä.

2.1.1 Prosessuaalinen ja lineearinen uusi aika, stabiili mutta syklinen vanha aika

Syklinen aikakäsitys Kiinassa muotoutui Michael Loewen (1986, 690) mukaan alunperin 300-luvulla ennen länsimaisen ajanlaskun alkua. Syntymän, rappion ja uudelleensyntymisen sykli toteutui *yin*in (陰) ja *yang*in (陽) keskinäisen tasapainon ja epätasapainon tuloksena siten, että syklin laskun uskottiin aiheutuvan näiden voimien epätasapainosta. Joseph Needhamin (1965, 6) mukaan syklisessä aikakäsityksessä aika itse muodostuu jatkuvan kiertokulun myötä. Aikaa ei olisi ilman sykliä. Syklisen ajan kulku on keskeinen myös klassikossa *Daodejing* (道德經), mitä perinteisesti pidetään taolaisuuden

'perustajan' Laozin (老子)[3] kirjoittamana.

> 那些壓迫人的人是逆天行道，不是順天行道；我們去抵抗強權才是順天行道。
>
> *Nuo voimankäyttöön uskovat ihmiset toimivat vastoin Taivaan näyttämää tietä* (天行道, tian xing dao)*, he eivät seuraa tietä. Me nousemme vastarintaan voimankäyttöä vastaan ja se on taivaallisen tien mukaista.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kolmas *Minzu* -luento[4])

Sykliseen aikakäsitykseen kytköksissä oleva *dao* (道) toistuu usein Sun Yatsenin argumentaatiossa. *Dao* on peruskäsite, joka on keskeinen niin taolaisuudessa kuin myös konfutselaisuudessa. *Dao* merkitsee "oikeata tietä" ja taolaisuus on oppi *dao*sta. *Dao* on *yin*in ja *yang*in tasapaino. *Dao*n mukainen elämä on elämistä yhdenmukaisesti ja harmoniassa luonnon kanssa. *Dao* on universumin rytmi sekä säännönmukaisuus ja kaikkien tapahtumien lähde. Se on tapahtumisen luonnollinen tapa. Taolaisuudessa ihminen on vain yksi elementti universumin toiminnassa. Ihmisen suunnitelmat onnistuvat, jos ne vastaavat luonnon prosesseja ja järjestystä. Konfutselaisuudessa ihminen on sen sijaan kaiken keskus; kaikki ympäröivä saa merkityksensä ihmisen kautta. Taolaisuuteen kuuluu käsitys syklisestä luonnon kiertokulusta ja jatkuva paluu on juuri *dao*n luonteenpiirre. (ks. esim. Cohen ym. 1997, 51; Morton 2004, 41-42, Needham 1965, 6 tai Fält 1992, 59.)

Historian ja luonnon selittäminen ja kuvitteleminen prosessina erottaa Hannah Arendtin (1993, 42, 64) mukaan modernin ajan vanhasta ajasta. G.W.F. Hegel oli Arendtin (1993, 8, 28-29) mukaan ensimmäinen, joka näki maailman historian yhtenä jatkuvana kehityksenä, eli prosessina. Hän muutti metafysiikan historian filosofiaksi ja uskoi, että jos ymmärrämme mitä on tapahtunut, voimme saada aikaan sovinnon ihmisen ja todellisuuden välillä, minkä jälkeen rauhaisa elämä maailmassa on mahdollista. Antiikin Kreikassa historian ja luonnon yhteinen nimittäjä oli kuolemattomuus, jossa elämän jatkuva toistuvuus teki vallitsevasta todellisuudesta syklisen. Aristoteleen mukaan myös ihmislaji omaa tämän ”kuolemattomuuden” toistuvan elämän syklin kautta, jatkuvan kuolemaa seuraavan syntymän kautta. Yksittäiset ihmiset eivät kuitenkaan ole kuolemattomia. Yksilölliset elämät ovat tässä syklisen järjestyksen universumissa ainoat lineaariset ajan

3 Perinteen mukaan Laozi eli kuudennella vuosisadalla ennen ajan laskun alkua. Uudemman käsityksen mukaan hän eli n. 200 vuotta tätä myöhemmin.

4 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b3.htm

jaksot. Nämä lineaariset ajanjaksot esiintyvät ikäänkuin keskeytyksinä syklisessä ajassa.

Kiinassa perinteinen aikakäsitys oli niin ikään syklinen, joskin syklisen aikakäsityksen rinnalla ja siihen sekoittuneina oli olemassa myös muunlaisia käsityksiä ajasta. Tu Weimingin (*Confucian thought: selfhood as creative transformation* [1985]) mukaan vanha kiinalainen kosmologia ei ollut syklinen tai spiraalinen vaan muutokseen perustuva (*transformational*). Joseph Needham (*Time and eastern man* [1965]) on puolestaan esittänyt, että lineaarinen aikakäsitys oli syklistä voimakkaampi jo 'vanhalla ajalla'. (Kwong 2001, 161.) Luke Kwongin (2001, 170) mukaan on kuitenkin selvää, että myöhäis-Qingin aikaan tapahtui aikakäsityksissä selvä murros. Jos lineaariseen verrattavia käsityksiä ajasta oli jo olemassa ennen tätä, ne olivat erilaisia, eivätkä missään tapauksessa symbolisia järjestyksiä ja merkityksiä muokkaavia. Myös esimerkiksi David Der-wei Wang (1997) ja John Fitzgerald (1996) esittävät uudet 1800- ja 1900-lukujen taitteen kirjoitukset ajasta ja edistyksestä uudenlaisena verrattuna vanhaan kiertävään malliin ajasta.

Syklinen liike palaa aina takaisin lähtöpisteeseen, kun taas lineaarinen liike jatkaa matkaansa eteenpäin kohti loputonta tulevaisuutta. Oletettu syklin toistuvuus ei merkitse, että tapahtumat toistuisivat identtisinä yhä uudelleen, kyse on pikemminkin tapahtumien samankaltaisuudesta. Kiinassa sykliä ilmentävät dynastiat nousivat ja laskivat ihmiselämän tavoin noudattaen elämän ja kuoleman sykliä, mikä hallitsi kaikkia eläviä olentoja. Syklinen käsitys ajasta ei perustunut ainoastaan dynastioiden nousuihin ja laskuihin. Tämän aikakäsityksen perustana toimi taivaankappaleiden liike, päivän ja yön sekä vuodenaikojen kiertokulku. Kiinalaisessa kontekstissa syklisyys toimi kuitenkin tulkinnallisena kategoriana myös poliittisessa elämässä.

Dynastian tuhoa seurasi aina uuden dynastian nousu. Uuden dynastian nousun aika oli kansaa vaurastuttavaa aikaa ja sotilaallisen voimakkuuden aikaa. Keskivaihe taas oli rauhan ja stabiiliuden aikaan. Syklin olleessa laskusuunnassa, hallinto heikkeni ja tämä heijastui koko kansaan. Niin konfutselaiseen kuin taolaiseenkin traditioon kuuluu käsitys menneisyydessä sijaitsevasta kulta-ajasta, eikä tämän kulta-ajan uskottu enää palaavan. (ks. esim. Hsü 1970, 143 tai Fält 1992, 62.) Syklienkin siis katsottiin kulkevan poispäin kulta-ajasta. Tällaista käsitystä ajasta ei voi pitää puhtaasti syklisenä, se on pikemminkin lineaarinen ja regressiivinen. Se siis kulkee jatkuvasti poispäin kulta-ajasta.

Arkaaisten ihmisten aikakäsityksiä tutkineen Mircea Eliaden (1993, 73) mukaan syklisyys perustuu ihmisten tarpeeseen "syntyä ajoittain uudelleen hävittämällä aika". Ikuisen kertautumisen myytti merkitsee yritystä kumota ajan toistumattomuus, tehdä muuttuvasta staattista. Arkaainen ihminen pyrkii kaikin keinoin taistelemaan historiaa vastaan. Tapahtumien kuviteltu toistuvuus aikaansaa turvan tunteen. Historia taas merkitsee arkaaiselle ihmiselle ennalta arvaamattomia tapahtumia. Tästä Eliade käyttää nimitystä "historian hirmuvalta". Ajan toistuvuus pyritään kumoamaan arkkityyppien jäljittelyllä sekä esikuvallisten tekojen kertaamisella. Riittien myötä profaani ajan kulku ja kesto lakkaavat olemasta. Kyky sietää kärsimyksiä perustuu siihen, että niillä uskotaan olevan yliluonnollisten voimien määräämä merkitys, eivätkä ne siis ole merkityksettömiä. (sama, 35, 81-84, 105.) Kärsimysten katsotaan myös usein johtuvan normien ja vallitsevan asioiden tilan rikkomisesta, kuten myös konfutselaisessa kontekstissa. Muuttuvalle ja uudelle on vaikea löytää merkitystä. Vasta 1800-luvun lopulla Kiinaan levinnyt evoluutio-oppi kykeni selittämään ja tekemään eteenpäin kulkevasta historiasta merkityksellisen ja tavoittelemisen arvoisen.

Dynastian ensimmäistä keisaria tai hallitsijaa pidettiin Kiinassa aina sankarina, kun taas viimeistä korruptunoituneena, riippumatta siitä oliko näin todellisuudessa. Näin ollen dynastinen sykli henkilöityi sen ensimmäiseen ja viimeiseen hallitsijaan. Dynastian tuho selitettiin aina viime kädessä sen kautta, ettei sen hallitsija toiminut Taivaan (天, *tian*) tahdon mukaisesti. Historian katsottiin heijastavan kosmisten voimien ja ihmisen välisen suhteen tilaa. Taivas siis rankaisi turmeltunutta dynastiaa ja määräsi syklien rytmin. Vastaavasti hyveellinen hallitsija pystyi pitämään Taivaan tyytyväisenä ja säilyttämään mandaatin. Viimeisen Qing -dynastian laskusuunnan katsotaan yleensä alkaneen jo Qianlong -keisarin (乾隆, 1711-1799) valtakaudelta 1735-1796. Qianlongin seuraajan, Jiaqingin (嘉慶, 1760-1820), kaudella (1796-1821) Keltainen joki tulvi 17 kertaa, minkä monet kiinalaiset tulkitsivat Taivaan antamaksi merkiksi dynastian mandaatin lakkaamisesta. Dynastian laskusuunnan ei kuitenkaan yleisesti ottaen katsottu olevan korjaamaton. Oikea-aikaisten reformien avulla uskottiin syklin laskusuunnan olevan pysäytettävissä, tai jopa käännettävissä. Myös 1800-luvun Qing -dynastian taantumuksen havainneet useat salaseurat toivoivat uuden sankarillisen hallitsijan saapumista, joka vielä pystyisi kääntämään laskevan syklin nousevaksi sykliksi. (ks. esim. Cohen ym. 1997, 137;

Wakeman 1977, 55, 59, 103-106; Yan 2003, 279 tai Kwong 2001, 160-164.)

2.1.2 Taivaan mandaatti ja "konfutselainen aikakäsitys"

Taivas-käsitteellä on yli 3000-vuotinen historia ja Taivaan palvontaa usein pidetään kiinalaisten 'uskontojen' vanhimpana muotona (Morton 2004, 29). Taivaan mandaattia (天命, *tian ming*) on Zhou -dynastiasta lähtien[5] käytetty vallan legitimoinnin perustana. Myöhemmin Xia[6], Shang ja Zhou -dynastioiden nousut ja tuhot on katsottu 'todistaneen' Taivaan mandaatti -ajattelun pätevyyden (Kwong 2001, 162). Zhou -dynastiaa edeltäneen Shang -dynastian aikana uskottiin ylijumalan, *di*n (帝)[7], toimivan luonnon ja ihmismaailman yläpuolella. Shang -eliitti myös uskoi, että heidän kuninkaallisensa nousevat *di*n seuraan kuolemansa jälkeen. *Di*n uskottiin olevan vastuussa ihmisen kohtalosta ja myös luonnonkatastrofeista. Qin -dynastiasta[8] lähtien hovissa palvottiin neljää *di*:tä: valkoista, vihreä-sinistä, keltaista ja punaista. Han -dynastian[9] aikaan joukkoon liittyi vielä viides: musta *di*. Näiden viiden voiman uskottiin hallitsevan universumia. (Loewe 1986, 662-663) Samaa *di* -käsitettä käytettiin myöhemmin merkityksessä 'keisari'.

Zhou -dynastian aikana *di* -käsitteen rinnalle ja sen tilalle nousi Taivas, eli *tian* (天)[10]. Zhou -hallitsijan rooli oli toimia eräänlaisena ylipappina Taivaan ja kansan välillä. Häntä kutsuttiin Taivaan pojaksi (天子, *tianzi*) ja Taivas korkeimpana legitimaation lähteenä loi pohjan monarkiainstituutiolle.[11] Kuninkuus oli instituutionaalinen väline ihmismaailman pitämiseksi Taivaan kanssa harmoniassa toteuttamalla Taivaan mandaatin edellyttämää tapaa hallita. Taivas-käsite on myös hyvin monimerkityksinen. Sillä on olemassa ainakin seuraavat viisi päämerkitystä: 1. fyysinen Taivas, maan vastakohta; 2. hallitseva Taivas, joka määrää maanpäällisistä asioista; 3. fatalistinen Taivas, joka kuvaa ihmisen kontrollin

5 周朝, *zhou chao*, 1122-256 eaa. Joidenkin käsitysten mukaan Taivaan mandaattia käytettiin vallan legitimoijana jo Shang- dynastian (商朝, *shang chao*, 1766-1123 eaa.) aikana.

6 夏朝, *xia chao*, n. 2070-1600 eaa.

7 Joskus myös muodossa *shangdi* (上帝).

8 Keisari Qin Shi Huang (秦始皇) yhdisti Kiinan 221 eaa., jolloin syntyi keisarillisen Kiinan ensimmäinen dynastia: Qin (秦朝, qin chao. 221-206 eaa.).

9 漢朝, *han chao*, 206 eaa. - 220 jaa. Pidetään yhtenä suurimmista Kiinan kukoistuksen aikana. Hanin jälkeistä "synkkää aikaa" on verrattu Rooman kukistumisen jälkeiseen aikaan Euroopassa (N.Harris 1999, 25).

10 Kyseinen käsite esiintyy nykyään lukuisissa paikannimisissä, kuten Taivaallisen rauhan aukio (天安門, *tiananmen*).

11 Ainakin myös babylonialaisilla oli vastaava käsitys hallitsijasta jumalan poikana ja jumalan edustajana maan päällä. Jumalan pojan vastuulla oli luonnon kiertokulun säilyttäminen säännönmukaisena ja tätä kautta koko yhteisön hyvinvointi. (Eliade 1993, 51)

ulkopuolella olevaa, samastettavissa kohtaloon (命, *ming*); 4. Taivas merkityksessä luonto; 5. eettinen Taivas, universumin korkein ja alkuperäisin periaate. Näiden viiden lisäksi on myös syytä mainita Mengzin (孟子, 372-289 eaa.)[12] käyttötapa: hänen käyttämänsä Taivas on tietyissä yhteyksissä tulkittu merkitsevän kansan tahtoa, sillä hän esitti kansalaisten suosion tai suostumuksen edellytyksenä Taivaan pojan asemalle. Tähän Mengzin näkemykseen monet 'uuden ajan' kiinalaiset demokratia-teoreetikot, Sun Yatsenin johdolla, viittasivat esittäessään demokratialla olevan juurensa Kiinan historiassa. (Fung 1983, 31; Chang 1971, 27; Ho 1986, 206; Yan 2003, 268-271.)

1.1.1912 presidentiksi nimitetty Sun Yatsen esitti eroanomuksensa jo helmikuun 12. päivänä, jotta Yuan Shikai (袁世凱, 1859-1916) voisi nousta presidentiksi. Sillä välin kun Sun oli valittu presidentiksi Nanjingissa (南京), oli Yuan Shikai ottanut Pekingin haltuunsa. Hän oli Qing -dynastian entinen kenraali ja hänellä oli takanaan voimakas armeija. Maaliskuun 10. päivänä Yuan valittiin presidentiksi. (Wilbur 1976, 18-20; Chen L. 2003, 8.) Sun, joka oli aiemmin uskonut vakaasti Yuanin kykyihin ja vilpittömyyteen, sai pettymyksekseen huomata Yuanin tavoittelevan itsevaltiutta. Sun aloitti niin kutsutun "toisen vallankumouksen", joka oli suunnattu Yuanin hallintoa vastaan. Ulkomaat kuitenkin tunnustivat Yuanin hallinnon. Yuan määräsi Sunin johtaman Guomindang -puolueen lakkautettavaksi ja hajoitti kansankokouksen tammikuussa 1914. Yuan toimi Kiinan presidenttinä tammikuuhun 1916 saakka, jolloin hän julisti itsensä keisariksi ja Taivaan pojaksi. Hän kuoli kuitenkin jo saman vuoden maaliskuussa, jonka jälkeen Kiina hajosi sotapäälliköiden johtamiksi itsenäisiksi regiimeiksi. (Wilbur 1976, 21-23, 28-29, 36; Wei ym. 1994, xviii-xix.) Yuan yritti siis toimillaan ottaa uudelleen käyttöön keisarinvallan legitimoineen Taivaan poika -käsitteen ja Taivaan tahtoon kytkeytyneen käsityksen ajasta. Hän yritti pysäyttää Kiinan siirtymisen ikuisesta ajalliseen maailmaan siirtämällä kiinan takaisin ajasta iäisyyteen.

Kyseistä Taivaan tahtoon ja sen mandaattiin perustuvaa syklistä aikakäsitystä nimitetään konfutselaiseksi, sillä konfutselaiset yhdistivät Taivaan mandaatti -teorian konfutselaisiin moraalinormeihin 500-luvulla eaa.[13] Tämän jälkeen konfutselaisten moraalinormien

12 Konfutsen tunnetuin seuraaja, englanninkielisessä kirjallisuudessa nimi esiintyy muodossa *Mencius*.

13 Buddhalaisuuteen kuuluva reinkarnatiivinen käsitys ajasta on myös syklinen. Olemassaolon todellisuus on jatkuvaa kärsimystä, joka aiheutuu halusta ja ihmisten taipumuksesta takertua materiaalisiin kiihokkeisiin. Kuolemaa seuraa aina jälleensyntyminen ja karman laki määrittää sen, millaisena ja missä muodossa seuraavaan elämään syntyy. (ks. esim. Cohen ym. 1997, 52.)

seuraamisen katsottiin olevan kytköksissä Taivaan mandaatin säilymiseen. Korruptoituneisuudella, joka johtaa Taivaan mandaatin lakkaamiseen, tarkoitettiin siis käytännössä konfutselaisten moraalinormien laiminlyöntiä. Kuten aiemmin mainittiin, Taivaan mandaattiin perustuva syklinen aikakäsitys omaa kuitenkin konfutselaisuutta pidemmän historian. Han -dynastian keisarit kohdistivat erityistä huomiota seremonioihin, joiden uskottiin takaavan mandaatin säilymisen. Han -filosofit kehittelivät monimutkaisen teorian dynastisista sykleistä, jossa jokaista hallitsijaa symboloi tietty väri ja luonnon elementti. Astrologista kalenteria tarkkailemalla ja suorittamalla uhrauksia oikealla ajoituksella puolijumalallisen keisarin uskottiin pystyvän ylläpitämään harmoniaa Taivaan ja maan välillä. Kaikkea, joka kykeni uhkaamaan dynastian valtaa, pidettiin Taivaan lähettämänä koettelemuksena. Näin ollen myös talonpoikaiskapinoita tulkittiin luonnonkatastrofeina ja signaaleina syklin laskusta, siinä missä maanjäristyksiä tai auringonpimennyksiäkin. Han -teorioiden mukaan ihmistoimijat kykenivät vaikuttamaan dynastisten syklien kulkuun lopulta hyvin minimaalisesti. Song -dynastian[14] aikana teoria alkoi kuitenkin muuttua. Taivaan mandaatin uskottiin nyt olevan kytköksissä ihmisten yksilöllisiin tekoihin. Kansaa vaadittiin näin noudattamaan entistä säntillisemmin konfutselaisia moraalinormeja. Song -dynastian historioitsija ja valtiomies Sima Guang (司馬光, 1019-1086) uskoi, että viisas keisari pystyi menneisyyttä opiskelemalla löytämään ratkaisuja nykyisyyden ongelmiin. Yksikään dynastia ei tulisi säilymään ikuisesti, mutta ymmärtäväisen johtajan avulla dynastia pystyy selviytymään vaikeistakin ajoista. Dynastiat eivät ollet kuolemattomia, mutta myöskään niiden kestoa ei oltu ennalta määrätty. (Wakeman 1977, 56-59.)

Konfutselaisessa aikakäsityksessä taivas ja maa spatiaalisina käsitteinä temporaalisten sijaan kuvaavat historian kulkua. Todellisuuden perusluonto on staattinen ja tälle todellisuudelle kehitys ja evoluutio ovat tuntemattomia käsitteitä. Toiminnan päämäärää ei ohjaa edistyksen tavoittelu, vaan turmion välttäminen. Tällaisessa maailmassa vallitsee devolutionaarinen idea, jonka mukaan kaikki kehitys ja muutos johtaa tuhoon. Aika ja sen kulku asettuu näin ollen sivistykselle vastakkaiseksi. Kiinaa on kuvattukin stabiliteettiorientoituneeksi vastakohtana aktiviteetiorientoituneelle lännelle. (Kauppinen 2000, 59-60 & 2006, 60; Hsü 1970, 508.)

14 宋朝, *song chao,* 960-1127.

Tulevaisuus oli syklisen aikakäsityksen vallitessa sidottu, sillä viime kädessä Taivas määritti milloin käsillä olevan dynastian mandaatti lakkaa ja uusi dynastinen sykli alkaa. Taivaan ja kansan välillä toimineella hallitsijalla, Taivaan pojalla, oli yksinoikeus esittää ennustuksia tulevasta (N. Harris: 1999, 10). Poikkeus tästä traditiosta on niin kutsuttu legalistinen koulukunta[15], joka ei hyväksynyt konfutselaista tapaa tulkita ja lukea historiaa. Legalistit eivät hyväksyneet konfutselaista käsitystä ajasta, joka kulkee poispäin menneisyyden kulta-ajasta. He eivät myöskään uskoneet, että menneisyys ja nykyisyys olisivat ollet siinä määrin samankaltaisia, että menneisyyden plagioiminen olisi mielekästä. Legalistit uskoivat, että uudet ajat vaativat uusia metodeja. Tätä voidaan pitää radikaalina irtiottona kiinalaisesta traditiosta, eikä tämä ajattelutapa saavuttanut pitkäkestoista suosiota. (Morton 2004, 43.)

Reinhart Koselleck (2004, 14, 19) pitää tulevaisuuteen suuntautuneita prognooseja poliittisen toiminnan tietoisina elementteinä, sillä juuri prognoosit luovat ajan jonka puitteissa poliittinen toiminta taiteilee. Poliittinen toimija on kiinnostunut ennen kaikkea ajallisesta, ei ikuisesta. Tällaista tulevaisuuteen suuntautuvaa prognoosi-tilaa ei ollut olemassa keisariaikaisessa Kiinassa. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun kiinalaiset reformistit ja vallankumoukselliset loivat toiminnallaan, varsinkin aikaasitovia ja menneisyyssuuntautuneita vanhoja valtarakenteita kyseenalaistamalla, pohjan murrokselle. Samoja konfutselaisia moraalinormeja, joita aiemmin oltiin pidetty avaimena turmion välttämiseen, alettiin monissa uuden älymystön teksteissä pitää syyllisinä Kiinan rappioon. Vallankumouksellisten toiminta ja evoluutio-opin esittelijöiden ajattelu oli selkeästi tulevaisuus- ja nykyisyyssuuntautunutta ja tällä tapaa jotain uutta merkittävää aikaisempaan, taaksepäin suuntautuneeseen, kiinalaiseen (Taivaan mandaattiin sidottuun) filosofiaan verrattuna. Kapinaliikkeitä oli Kiinassa ollut pitkin historiaa, mutta Taivaan mandaattia ja siihen perustuvaa ajattelua valtion hallinnasta ei aiemmin oltu 1800- ja 1900-taitteen laajudessa uskallettu kyseenalaistaa. Tänä aikana kiinalaisessa ajattelussa tapahtui murros, joka näkyi luonnollisesti myös kielessä ja käsitteissä. Uudet käsitteet siirsivät painoarvoa menneisyydestä nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. Koselleckin (2004, 3) sanoin: mitä enemmän kyseessäoleva aika koetaan uudeksi ajallisuudeksi tai moderniudeksi, sitä enemmän asetetaan vaatimuksia tulevaisuudelle menneisyyden jäädessä taka-alalle. Nykyisyys on tällöin mahdollista nähdä uudessa roolissa: tulevaisuuden menneisyytenä

15 Legalismi oli 'filosofia', joka nosti valtakunnan edun ylimmäksi päämääräksi. Alunperin se oli Qin-dynastian (221-206 eaa.) hallintamalli.

(*future's past*).

2.1.3 Historia magistra vitae ja historian temporalisoituminen

Koselleckin (2004, 10) mukaan ennen 1750-1850 välisen ajan murrosta (Euroopan saksankielisillä alueilla) nykyisyys ja menneisyys eivät olleet toisistaan selkeästi erotettuja. Ne olivat ikäänkuin samalla historiallisella tasolla, eikä niiden ajallinen eroavaisuus ollut näkyvää. *Historia magistra vitae* (historia on elämän opettaja) on Ciceron käyttämä ilmaus, joka kuvaa kuvaa vanhan ajan tapaa ajatella menneisyyttä sekä historiaa. Historia on näin käsitettynä varasto, johon on aikojen saatossa kertynyt kokemuksia elämästä ja näitä kokemuksia hyödyntämällä ja niistä oppimalla on mahdollista välttää aikaisempien sukupolvien tekemät virheet. Historiallisten tapahtumien kautta päättelemistä pidettiin yleisesti deduktiivisena päättelynä. *Historia magistra vitae* -ajatteluun sisältyy implisiittisesti oletus ihmisluonnon muuttumattomuudesta: historian opettava voima ei voi vanhentua, koska ihmisluonto ei muutu. Menneisyyden historian ajallinen rakenne on potentiaalisen kokemuksen jatkuva tila. Tulevaisuuden ei uskottu kykenevän tuomaan mitään perustavanlaatuista uutta mukanaan. Tämänkaltainen yleinen ajattelutapa oli Euroopassa vallitseva aina 1700-luvulle saakka. Historian todistusvoiman epäilijöitä toki oli ollut jo ennen 1700-lukua: muiden muassa Aristoteles antiikin Kreikassa sekä Francesco Guicciardini 1500-luvun Italiassa painottivat tulevaisuuden olevan aina epävarma, ja kyseenalaistivat täten historian prognostisen sisällön. (sama, 26-31, 58-59; 2002, 111.)

Historia magistra vitae -tyyppinen ajattelu vallitsi myös keisariaikaisessa Kiinassa. Jo Mengzi (Huang C.:n 1995, 74 mukaan) kirjoitti, ettei yksikään hallitsija voi toimia ilman menneisyydestä saatua mallia. Menneisyyden kuninkaiden ja keisareiden toimia ja niiden seurauksia pidettiin täysin relevantteina nykyisyyden ongelmia ratkottaessa. Kiinalaiseen traditioon kuuluu viisi legendaarista saaga-kuningasta, joiden tekoihin ja saavutuksiin kiinalaiset viittasivat satoja vuosia. He ovat Keltainen keisari (黃帝, *huangdi*)[16], Zhuanxu (顓頊)[17], Keisari Ku (帝嚳)[18], Yao (堯)[19] sekä Shun (舜)[20].Näitä mytologisia hahmoja

16 Hallitsi myytin mukaan 99 vuotta: 2698-2599 eaa.
17 Keltaisen keisarin pojanpoika, hallitsijana n. 2491-2413 eaa.
18 Hallitsijana 2412-2343 eaa.
19 Hallitsijana 2353-2234 eaa. Häntä pidetään kiinalaisessa traditiossa täydellisenä saaga-kuninkaana.
20 Hallitsijana 2233-2184 eaa.

pidettiin moraalisesti täydellisinä hallitsijoina. Heidän 'antamansa' opetukset eivät olleet vanhenevia, sillä perinteinen kiinalainen kulttuuri ei tuntenut käsitystä edistyksestä. Dynastioiden kohdalla ideaaleina pidettiin (ja pidetään yhä) Xia, Shang ja Zhou -dynastioita (Huang C. 1995, 80).

Systemaattista historiankirjoitusta Kiinassa on harjoitettu Han-dynastiasta lähtien (Fält 1992, 73). Perinteisessä historiankirjoituksessa päähenkilö on hallitsija, ei kansa. Siitä johtuen 'historian todistusvoima' kiinalaisessa kontekstissa merkitsee juuri menneiden hallitsijoiden tekojen todistusvoimaa nykyisyydessä. Menneisyyden rooli oli toimia esimerkkien ja opetusten varastona hallitsijoille siitä, kuinka menneet hallitsijat olivat toimineet Taivasta kohtaan. Tämä historia toimi nykyisyyden opettajana ja sen kautta myös ennustettiin tulevaa. Historia ja menneisyys esiintyvät perinteisessä kiinalaisessa, varsinkin konfutselaisessa, ajattelussa universaalina ihmiskäyttäytymisen varastona, joka määrittää nykyisyyttä ja tulevaisuutta (Schwartz 1985, 388-392).

Missään muualla maailmassa ei Luke Kwongin (2001, 163) mukaan ole historialle annettu yhtä todistusvoimaista roolia. Mats Persson (2003, 136) käyttää tällaisesta historiasta nimitystä "suprahistoria". Tämä suprahistoria perustuu ennen kaikkea pysyvyyteen ja toistuvuuteen. Sen sijaan kehitys ja muutos eivät kuulu tämänkaltaiseen muinaiseen historiankirjoitukseen.

Edellä mainitut viisi ledendaarista hallitsijaa ovat yksi esimerkki kiinalaisesta tavasta kunnioittaa menneisyyden henkilöitä ja esi-isiä. Ajallinen erilaisuus menneisyyden opettajien ja opetusten ja tulevaisuuden välillä ei ollut näkyvää. Vanhat filosofit ja saaga-kuninkaat esiintyivät ajattelussa ja kielessä ikäänkuin he olisivat yhä läsnä, ikäänkuin he eivät olisi osa menneisyyttä, vaan nykyisyyttä. Muinaiset kirjoitukset olivat irroitettu ajasta, ne eivät voineet vanhentua (Vermeer 1995, 229). Useat ajan kerrostumat, useat historiat, olivat päällekkäin ja yhtäaikaisesti läsnä. Joseph Needhamin (1965, 25-29) mukaan Han -dynastian aikaisessa taolaisuudessa kehittynyt käsitys suuresta maailmanrauhasta (*daping*, 大平) oli olemassa samanaikaisesti sekä tulevaisuudessa että menneisyydessä. Useat historialliset tasot olivat siis sekoittuneina toisiinsa. Huang Chuan-chiehin (1995, 77) mukaan menneisyyden kanssa toimiminen ei ollut yksisuuntaista, vaan vastavuoroista. Menneisyys ei pelkästään vaikuttanut nykyisyyteen, vaan myös nykyhetken

tulkinnat muokkasivat mennyttä. Mennyt ei siis ollut täysin pysyvä ja staattinen.

Murros, jonka aikana historiasta muodostuu kollektiivinen yksikkö, tapahtui Koselleckin (2004, 36, 94-97) mukaan saksankielisillä alueilla vuosien 1750-1850 välisenä aikana. Tämä uusi historia korvasi aiemmat useat historiat. Uusi historia on narratiivi menneestä, ja tämä suurnarratiivi kokoaa kaikki useat historiat yhdeksi johdonmukaiseksi kertomukseksi. Ennen yhteisen historian muodostumista ei ollut olemassa tällaista yhteisnimitystä näille useille irrallisille historioille. Murroksen aikana historia myös irtautuu luonnosta, sillä historia löytää (tai sille löydetään) oma, luonnosta irrallinen ajallisuutensa. Historiallinen aika on ihmisen toiminnan tulosta, ja tämä erottaa sen luonnon ajallisuuksista. Tätä tapahtumaa Koselleck (2004, 37) nimittää historian temporalisoitumiseksi (*Verzeitlichung*).

Kari Palonen (2006, 17-18) erittelee Koselleckin temporalisaatio-teesistä kolme eri dimensiota. Tunnetuin näistä dimensioista on kokemustilan (*Erfahrungsraum*) ja odotushorisontin (*Erwartungshorizont*) välisen kuilun kasvaminen. Menneisyyden kokemukset ovat yhä vähemmässä määrin kykeneviä toimimaan tulevaisuusodotusten perustana. Tulevaisuusodotusten paradigmaattiset muodot kuten edistys ja ajan kiihtyminen ovat osa *historia magistra vitae* -ajattelun hylkäämistä. Edistysuskot voivat kuitenkin palvella myös depolitisoivia ajattelumalleja, joissa politiikan temporalisoitumisen tärkeintä aspektia, keskeytystä kokemustilassa tulevan ja menneen välillä, ei oteta huomioon. Myös sosiaalidarwinismi voidaan tulkita tällaiseksi depolitisoivaksi ajattelumalliksi, jos ihminen ja hänen toimintansa ajatellaan olevan täysin alisteisia luonnon ja biologian prosesseille. Esimerkiksi Herbert Spencerille ihmisen vapaa tahto oli vain illuusio (Carneiro 1967, xxv).

Palosen (2006, 17-18) erottelussa toinen temporalisaatio-teesin dimensio on jo mainittu denaturalisointi; historian irroittaminen luonnon ajallisuudesta. Edistyksestä tulee historiallisten tapahtumien tarkastelun pääkategoria ja se korvaa planeettojen kiertokulkuun sekä hallisijoiden ja dynastioiden luonnolliseen periytymiseen perustuvat tavat hahmottaa historiaa (Koselleck 2004, 37). Kolmas dimensio puolestaan koskee metaforista muutosta; tilaa koskevia käsitteitä aletaan käyttää kuvailemaan ajallisia ilmiöitä. Murroksen jälkeen vanha kielenkäytön tapa on kykenemätön ilmaisemaan uusia

ajattelumalleja. Aika ei ole nähtävissä silmin – jotta sen käsittäminen ja käsitteleminen olisi mahdollista, sitä täytyy käsitellä tilallisin termein. (Palonen 2006, 18.) [21]

Ensimmäinen dimensio (kokemustilan ja tulevaisuusodotusten välisen kuilun kasvaminen) näkyy kiinalaisessa kontekstissa näistä kolmesta dimensiosta ehkä heikoiten, etenkin jos tarkastellaan Sun Yatsenin argumentointia. Sunin menneisyysargumentoinnin representoima historia esiintyy nykyisyyden ja ajoittain myös tulevaisuuden perustelijana, eikä tältä osin hylkää *historia magistra vitae* -ajattelua. Koselleckhan ei kuitenkaan väitä, että menneisyys häviäisi täysin vaikuttamasta tulevaisuusodotuksiin, vaan sen vaikutus vain selvästi vähenee. Oletus ihmisluonnon muuttumattomuudesta pitää yllä menneisyyden merkittävyyttä nykyisyydessä ja tulevaisuudessa myös historian temporalisoitumisen jälkeen. Toinen Palosen esittämistä dimensioista, eli denaturalisointi, kuvaa hyvin dynastoiden nousuun ja tuhoon liittyneen syklisen aikakäsityksen korvaamista lineaarisella kehitysuskolla. Vanha Taivaan mandaattiin perustunut syklisyys ajateltiin nimenomaisesti juuri luonnollisena prosessina (Taivas siis on kiinalaisessa filosofiassa osa luontoa). Kolmas Palosen dimensioista, eli käsitteellinen murros, tulee esille uusien ajallista edistystä kuvaavien käsitteiden löydettyä tiensä kiinalaiseen semantiikkaan.

2.2 Ajallinen ja muuttuva

Käsitteellinen murros, joka on osa historian temporalisoitumista, alkoi näkyä kiinalaisintellektuellien kielessä ja käsitteissä 1890-luvulla. Edistyksestä ja evoluutiosta tuli poliittisen argumentoinnin voimakäsitteitä. Ikuiseen maailmaan kuuluva Taivas ei enää ollut poliittisen toiminnan ainoa ja ylin legitimoija. Sitä ei kuitenkaan jätetty täysin argumentaation ulkopuolelle. Ikuinen ja ajallinen sekoitettiin keskenään.

Sun Yatsen korvasi vanhan kiinalaisen kalenterin[22] gregoriaanisella kalenterilla noustessaan Kiinan ensimmäiseksi presidentiksi 1.1.1912. Tämä tapahtuma symboloi Kiinan siirtymistä uudenlaisen ajallisuuden piiriin. Vanhaa kuun kiertoon perustunutta kalenteria voidaan pitää syklisen ajan symbolina, kun taas länsimaiden käyttämää auringon kiertoon perustuvaa kalenteria voidaan pitää länsimaisen aikakäsityksen symbolina. Juuri tähän

21 Aika-tila metaforista ks. lisää esim. Lakoff & Johnson 1980.
22 Gregoriaaninen kalenteri otettiin käyttöön viranomaisten toimesta ja vanha kalenteri säilyi arkikäytössä. Perinteisestä kiinalaisesta kalenterista ks. lisää esim.: http://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_calendar

kulminoituukin koko epistemologinen murros: kiinalaiseliitti uskoi länsimaisten ajattelumallien omaksumisen olevan tie vaurauteen ja sotilaalliseen voimaan, joita Kiina kipeästi kaipaa.

2.2.1 Tulkinnat kiinalaisesta modernisaatiosta

Länsimaisten historioitsijoiden tyylinä on usein sijoittaa Kiinan siirtyminen moderniin aikaan ensimmäiseen oopiumsotaan 1839-1842, josta lähtien Kiinan kontaktit länsimaalaisten kanssa lisääntyivät. Myös kiinalaiset marxistit tulkitsevat modernin alkavaksi ensimmäisestä oopiumsodasta (Wakeman 1977, 1). Sen sijaan Leo Ou-fan Lee (2000, 31) sekä Kauko Laitinen (1990, 45) sijoittavat modernin ja modernisaation 1800-luvun loppuun, jolloin länsimaisen tieteen vaikutus alkoi näkyä Kiinassa. Perinteisen kiinalaisen historiantutkimuksen edustajat (esim. Hsü 1970, 4-6) puolestaan sijoittavat siirtymisen moderniin aikaan Ming ja Qing -dynastioiden taitteeseen, jolloin eurooppalaisten löytöretkeilijöiden ja lähetyssaarnaajien määrä Kiinassa alkoi kasvaa.[23] Yhteistä näille tulkinnoille Kiinan modernista ajasta on siis modernin yhdistäminen kiinalaisten kontaktiin länsimaalaisten kanssa. Koselleckin (2004, 11) mukaan historian temporalisoitumisen jälkeen aika tai sen tempo aletaan kokea kiihtyväksi, jolloin käsillä oleva aika koetaan erityiseksi, moderniksi ajaksi. Modernius tai moderni aika on siis merkki tapahtuneesta murroksesta tavasta käsittää aikaa ja historia. Muutos asettaa uusia paineita nykyhetkelle ja se aletaan kokea uudeksi vastakohtana murrosta edeltäneelle vanhalle. Moderni on siis merkki kehityksen keksimisestä.

Niin länsimaiset kuin kiinalaisetkin näyttävät tulkitsevan modernin kuuluvan länsimaisen sivilisaation omaisuudeksi, ja vastaavasti mahdottomaksi ilman tämän sivilisaation myötävaikutusta. Modernisaatio merkitsi uuden oppimista. Rinnastus lännen ja modernin välillä selittynee yksinkertaisesti sillä, että nämä uudet opit tulivat läntisistä sivilisaatioista. 1600- ja 1800-lukujen välinen aika oli rakenteellisesti, institutionaalisesti sekä konfutselaiselta ideologialtaan melko stabiili, eikä se sisältänyt suuria muutoksia kiinalaisessa yhteiskunnassa. Tässä suhteessa modernin ajan alun sijoittaminen 1800-luvun loppupuolelle vaikuttaa mielekkäämmältä kuin oopiumsotien aikaan tai Ming ja Qing

23 Marco Polon isä Niccolo ja setä Maffeo vierailivat Kiinassa jo Yuan -dynastian (元朝, *yuan chao,* 1271-1368) aikaan. Eurooppalaiset olivat Kiinassa kuitenkin harvinaisia vieraita heidän jälkeensä vielä 300 vuotta.

-dynastioiden taitteeseen: moderni sijoittuu sinne, missä ihmiset itse kokevat käsillä olevan ajan muutoksen hetkenä, mikä ilmenee myös muutoksina kielessä ja tavassa ymmärtää ajallinen. Modernisaatiossa ei ole kyse ainoastaan instituutionaalisista muutoksista, vaan myös uudesta tavasta käsittää ja käsitteellistää ihmisolemisen perimmäisiä dimensioita (Wittrock 2003, 115). David Der-wei Wangin (1997, 16) mukaan kiinalaisen modernin ydin on juuri lineaarisen ja kehittyvän aikakäsityksen yleistyminen, epistemologisen valaistumisen tavoittelu sekä ajatus uudenlaisen (modernin) ihmisen luomisesta.

Kiinan kontaktit sitä ympäröivään maailmaan saivat sen vähitellen hylkäämään sinosentrisen maailmankuvan[24]. Kiina ei enää ollut ainoan todellisen sivilisaation keskus. Sitä vastoin, länsimaiset kansat ja sivilisaatiot näyttäytyivät jopa Kiinaa vahvempina. Edistyksellinen sivilisaatio merkitsi länsimaista sivilisaatiota ja "uusi" -etuliite uusissa käsitteissä viittasi usein käsitteen länsimaiseen alkuperään. Vanhan staattisen konfutselaisen maailmanjärjestyksen murtaneet ajattelumallit tulivat juuri läntisestä maailmasta, näin ollen edistyksellisyys ja uutuus jossain määrin sekoittuivat länsimaalaisen kanssa. Kiinalaisintellektuellit eivät pyrkineet representoimaan Kiinaa länsimaalaisena, vaan länsimaiden kaltaisena, modernina valtiona. Benedict Andersonin (1991, 13, 44) mukaan kaikille klassisille yhteisöille oli tyypillistä kuvitella itsensä kosmoksen keskukseksi. Tämän ajattelutavan teki mahdolliseksi pyhänä pidetty kieli, jota pidettiin linkkinä taivaallisiin voimiin. Kielen pysyvyys mahdollistaa myös tunteen muinaisajasta. Mandariinikiinalaiset olivat valmiita hyväksymään vain ne barbaarit, jotka opettelivat ensinmainittujen kielen. Kun mantsut siirtyivät käyttämään tätä pyhää kieltä, mantsu-keisarit kykenivät saavuttamaan Taivaan pojan (天子, *tianzi*) statuksen (sama, 15). Sinosentrinen maailmankuva oli siis kytköksissä ajatukseen kiinankielen erityisyydestä ja pyhyydestä.

Ensimmäisestä maailmansodasta lähtien länsivaltojen vaikutusvaltaa Kiinassa alettiin nimittää imperialismiksi. Kiinalaiseliitti näki Kiinan heikkouden mahdollistavan tämän imperialismin ja tätä heikkoutta selitettiin usein moraalisella rappiolla sekä patriotismin puutteella. (Fairbank 1978, 1-6.) Kiina täytyi uudelleenkäsitteellistää: sitä ei voinut enää käsittää koko maailman hallitsijana (天下, *tianxia,* "Kaikki taivaan alla"), vaan siitä piti tehdä moderni kansallisvaltio (國家, *guojia*), joka on osa kansainvälistä yhteisöä.

24 Sinosentrisessä kosmologiassa, Kiina on maailman keskipiste, ja sitä ympäröivät kansat ovat barbaareja: 中國, *zhongguo* eli Kiina, sanatarkasti keskusmaa.

Moderniin maailmaan astuminen edellytti uuden globaalin ja universaalin ajan omaksumista ja johdonmukaisen itseidentiteetin hankkimista aluellisen valtion avulla. (Tang 1996, 2, 14.) Epistemologinen murros näkyi myös kirjallisuudessa. Sinosentrisen maailmankuvan murtuminen merkitsi psykologista uudelleenjärjestäytymistä itsen (Kiina) ja toisen (länsimaat) välillä (S.H. Lu 2003, 750). Kun kyseinen maailmankuva alkoi rapistua, tapahtui myös kielessä muutoksia.

Sun Yatsen käytti edelleen vanhaa ja virallista *wenyanwen* (文言文) -tyyliä kirjallisessa tuotannossaan[25]. Liang Qichao oli ensimmäisiä, jotka korvasivat klassisen kiinan kirjoitustyylin puhekielisellä tyylillä (百話文, *baihuawen*). Liang oli muutoksen edelläkävijä, sillä hän otti uuden tyylin käyttöön jo 1896, parikymmentä vuotta ennen laajimittaista muutosta, joka tapahtui Hu Shin (胡適, 1891-1962) johdolla vuosien 1915-1917 aikana. (ks. esim. P. Huang 1972, 6; Morton 2004, 166 tai Dikötter 1992, 66.) Jälkimmäistä aikaa pidetään Kiinassa lingvistisen vallankumouksen aikana, joskus siitä käytetään myös nimitystä "kiinalainen renessanssi".[26] Pääasiassa tällä tarkoitetaan oppineiden käyttämän klassisen kiinan korvautumista kansankielellä.

2.2.2 Uusi älymystö transition etulinjassa

Lineaarisen aikakäsityksen saapuminen Kiinaan tapahtui pitkälti länsimaisen tieteen ja evoluutio-oppien leviämisen myötä. Leo Ou-fan Leen (2000, 31) tulkinnan mukaan tästä 1800-luvun lopun murroksesta alkaa myös Kiinan modernisaatio. Murroksen etulinjassa olleista intellektuelleista Michael Tsin (1999, 6) käyttää nimitystä modernistieliitti. Michael Gasster (1969, vii) puolestaan nimittää heitä uudeksi älymystöksi (*new intelligentsia*). Tähän modernistieliittiin tai uuteen älymystöön kuului Sun Yatsenin lisäksi muun muassa sellaisia nimiä kuin Kang Youwei (康有為, 1858-1927), Liang Qichao (梁□超, 1873-1929), Zhang Binglin (章炳麟, 1868-1936), Tan Sitong (譚嗣同, 1865-1898), Yan Fu (嚴復, 1853-1921), Chen Duxiu (陳獨秀, 1879-1942) ja Lu Xun (魯迅, 1881-1936). Gassterin (1969, 59) mukaan uuden älymystön vaikutusvalta oli voimakasta varsinkin vuoden 1905 jälkeen. Kyseisenä vuotena Japani löi sodassa Venäjän, Kiinan Qing -hovi

25 *Kansan kolme periaatetta* oli luentosarja. Se on kirjoitettu siis puhekielellä. Ainakin Irina T. Zograf (1990, Harbsmeierin 2001, 388 mukaan) on tutkinut Sun Yatsenin käyttämää klassista kirjoitustyyliä.

26 Nimitys tuli vuonna 1918 ilmestyneestä Pekingin yliopiston opiskelijoiden kuukausittaisesta julkaisusta, joka käytti nimeä Renessanssi (Hu 1934, 44).

lakkautti perinteisen koulutus- ja tutkintojärjestelmän ja käynnisti myös tutkimuksen ulkomaisista perustuslaeista.

Uutta älymystöä yhdisti kiinnostus länsimaiseen tieteeseen ja valistuksen aikaan. He uskoivat järjen voimaan, joka on luontaisena kaikissa yksilöissä; tieteellisen tiedon rajattomiin kykyihin sekä ihmiseen rationaalisena toimijana, joka kykenee tekemään maailmasta ja myös sen tulevaisuudesta haluamansa kaltaisen sekä edistyksen kulttiin. Poliittisissa käytännöissä tämä uusi eliitti uskoi vakaasti ihmisjärjen kykyyn hallita maailmaa. Yan Fun sekä Liang Qichaon käännökset kiinaksi sosiaalidarwinistien töistä aikaansaivat murroksen, jonka jälkeen nykyisyys (今 , *jin*) ja mennyt (古 , *gu*) polarisoituivat. Nykyisyydestä tuli tämän murroksen seurauksena menneisyyttä merkittävämpi. Siitä tuli eräänlainen keskeytyshetki ja samalla lineaarisen ajankulun liitoskohta menneisyyden ja paremman tulevaisuuden väliin. (Lee 2000, 31) Taivaan mandaattiin sidottu vanha aikakäsitys joutui uuden älymystön teksteissä taka-alalle. Sun Yatsenilla Taivas (天 , *tian*) säilyi poliittisen argumentaation apuvälineenä 1920-luvulla hänen viimeisiin teksteihinsä saakka.

2.2.3 Käsittellinen murros ja uudenlaisten ajattelutapojen leviäminen Kiinaan

Käsittellinen murros tulee aina ymmärtää poliittisesti ja poliittinen muutos käsitteellisesti, eikä käsitehistoriaa voi erottaa sosiaalisesta historiasta (ks. Ball ym. 1989, x; Harbsmeier 1995, 63). Poliittinen kieli muuttui uusien ajattelutapojen myötä, sillä vanha kieli oli kykenemätön ilmaisemaan tätä uutta länsimaiseen edistysuskoon perustuvaa ajattelua. W. Scott Morton (2004, 162) arvioi vuoden 1865 käännekohdaksi, jonka jälkeen länsimaiden vaikutusvalta alkoi voimakkaasti kasvaa Kiinassa. Länsimaisen tieteen ja länsimaisen aikakäsityksen leviäminen Kiinaan aikaansai täysin uuden dimension myös kiinalaiseen semantiikkaan. Transitio historiankirjoituksessa tapahtui kuitenkin hitaasti ja sen ensimmäisessä vaiheessa se kosketti lähes ainoastaan intellektuellipiirejä tai "modernistieliittiä".

Käsitteellinen murros on myös poliittisen ongelmanratkaisun yleinen malli (Farr 1989, 25). Se on mielikuvituksen tuottama seuraus ristiriitaisuuksiin. George Armstrong Kelly (1968, 9, Ballin 1989, 158 mukaan) toteaa, että politiikalla on taipumus ottaa käyttöönsä

metaforia sitä ympäröivistä tietokokoelmista ja käyttää näitä metaforia muodostaakseen omaa diskurssiaan. Näin ollen poliittiset innovaatiot ja käsitteellinen muutos ovat linkittyneitä malleihin ja metaforiin, jotka ovat vallitsevia yleisemminkin sen hetkisessä ajattelussa. 1800-luvulla voimakkaasti voimistunut ja vuosisadan lopusta lähtien myös Kiinaan levinnyt evoluutio- ja edistysusko otti voimakkaasti tukea biologiasta, etenkin Lamarckin ja Darwinin töiden myötä. Tämä kieli ja tämä tapa hahmottaa ajallista todellisuutta levisi myös poliittiseen kieleen, mikä näkyi länsimaissa muun muassa Herbert Spencerin, Marxin ja Engelsin, sekä Arthur Gobineaun töissä. Kiinassa tämä samankaltainen uusi poliittinen kieli tuli esille "uuden älymystön" julkaisuissa ja puheissa.

"Ennennäkemätön muutos" (未有之变局, *weiyou zhi bianju*) on ilmaisu, jota Li Hongzhang (李鴻章, 1823-1901) käytti vuonna 1874 kuvatessaan Kiinan suhteita ulkovaltoihin. Tämä ilmaisu levisi nopeasti Kiinan koulutetun eliitin keskuudessa. Nykyhetki näyttäytyi täysin uudenlaisena muutostilana. Wang Erminin (Kwongin 2001, 173-174 mukaan) tekemän tutkimuksen mukaan ainakin 37 virkamiestä käytti kyseistä ilmaisua tai versiota siitä. Eliitti ei siis vielä puhunut evoluutiosta, mikä muodostui seuraavina vuosikymmeninä kiinalaisintellektuellien iskusanaksi, mutta jo käsillä olevan hetken kokeminen ennennäkemättömäksi muutoksen tilaksi on merkillepantavaa, ja tätä voidaan pitää merkkinä transition alusta. Historiallinen sykli ei enää kyennyt selittämään "ennennäkemätöntä". Varhaisin merkintä edistystä merkitsevästä käsitteestä *fazhan* (發展) löytyy Christoph Harbsmeierin (1995, 66) mukaan Zeng Pun (曾樸, 1876-1932) romaanista *Niehaihua* (孽海花), jota Zeng alkoi työstää vuonna 1906. Harbsmeierin (sama) mukaan kehitystä oli kuvailtu kiinalaisromaaneissa jo aiemmin, mutta kyseinen *fazhan* -käsite oli uusi.

Uuden modernisti- eliitin yhdeksi lempikäsitteeksi nousi 1800-luvun lopussa *shehui* (社會) eli yhteiskunta (tai yhteisö). Michael Tsinin (1999, 7, 30) mukaan tämä oli etenkin Yan Fun aikaansaannosta, jota pidetään myös sosiologian tuojana Kiinaan, sillä hän käänsi Herbert Spencerin teoksen *Study of sociology* [1896] kiinaksi. Ensimmäiset kaksi lukua julkaistiin kiinaksi 1897 ja lopulta koko teos 1903. Yan käänsi sosiologia-käsitteen muotoon *qunxue* (群學), jossa alkuosa *qun* merkitsee väkijoukkoa. *Qunxue* sanatarkasti käännettynä merkitsee siis 'oppia kansoista'. Tan Sitong (□嗣同, 1865-1898) oli kuitenkin käyttänyt sosiologia-käsitettä jo vuonna 1896 muodossa *shehuixue* (社會學) ja tämä oli se muoto, joka

vakiintui myöhemmin. Sun Yatsenin *Kansan kolmessa periaatteessa* toistuu puolestaan usein käsite *shehui wenti* (社會問題), joka merkitsee yhteiskunnan ongelmaa.

Evoluutioajattelun ohella ja myös siihen liittyen, toinen merkittävä muutos kielessä johtui käsilläolevan ajan kokemisesta uudeksi ajaksi. Sanasta uusi (新, *xin*) tuli keskeinen komponentti uusissa sanayhdistelmissä. Tätä uutta sanaryhmää edustivat esimerkiksi sellaiset ilmaukset kuin: "uusi politiikka" (新政, *xinzheng*), "uusi oppiminen" (新學, *xinxue*)[27], Liang Qichaon formulointi "uusi kansa" (新民, *xinmin*) sekä Toukokuun neljännen[28] sloganit "uusi kulttuuri" (新文化, *xinwenhua*) ja "uusi kirjallisuus" (新文學, *xinwenxue*). 1920-luvulla suosioon nousi lisäksi "uusi aikakausi" (新時代, *xinshidai*), joka oli johdettu japaninkielen sanasta *jidai*. Jo aiemmin oli japaninkielestä lainattu ilmaus sivilisaatio (文明, *wenming*). (Lee 2000, 31-32.) Tyypillistä 1900-luvun alun kiinalaiselle keskustelulle sivilisaatioista oli vastakkainasettelu länsimaisen sivilisaation (西方文明, *xifang wenming*) sekä itämaisen sivilisaation (東方文明, *dongfang wenming*) välillä. Länsimainen sivilisaatio esitettiin progressiivisena, faustilais-prometheuslaisen ihmisen luomana voiman ja varakkuuden sivilisaationa (Schwartz, Leen 2000, 32 mukaan).

Hans Kohnin (1969, 128-129) mukaan aasialaisten ja myös afrikkalaisten poliittisessa ajattelussa tapahtui merkittävä muutos Japanin voitettua Venäjän vuosien 1904-1905 sodassa. Tämä oli ensimmäinen kerta kun eurooppalaisten eteneminen oli pystytty pysäyttämään. Aasialainen kansa oli osoittautunut eurooppalaista vahvemmaksi. Vanhojen aikojen ja vanhojen aasialaisten sivilisaatioiden ihannointi nosti päätään ja usko menneen kukoistuksen paluuseen heräsi uudelleen. Etenkin vuosien 1895-1915 välisenä aikana myös Kiina pyrki ottamaan mallia Japanin modernisaatiosta, jonka katsotaan alkaneen vuonna 1860-lopulla tapahtuneesta Meiji -reformista[29]. Japanin kehityksen seuraamisesta tuli suosittu suuntaus. Sun Lung-keen (2002, 13) mukaan kesä 1898 oli Japanin ihannoinnin huippuhetki. Eräässä muistiossa ehdotettin jopa Ito Hirobumin (伊藤 博文, 1841-1909)[30] nostamista Kiinan pääministeriksi. Tältä ajalta on peräisin myös useat japanilaiset "uutta oppia" (新學, *xinxue*) edustavat käsitteet kiinan kielessä, sillä uusia

27 Tästä oli käytössä myös versio *xixue* 西學, oppiminen lännestä.

28 Imperalismia vastustanut liike, joka perustettiin 4.5.1919. Alkukipinä liikkeelle syntyi kiinalaisten pettymyksestä Versaillesin rauhansopimukseen, joka suosi Japania Kiinan kustannuksella.

29 Meiji -reformia pidettiin Kiinassa esimerkkinä länsimaalaistumisesta, joka on menestyksekkäästi suodatettu aasialaisen kulttuurin lävitse. Ks. lisää esim. Tanaka 2004, Furth 1987, Linebarger ym. 1956 tai Tang 1996.

30 Ito Hirobumi toimi Japanin pääministerinä neljästi. Hän toimi pääministerinä myös Kiinan ja Japanin vuosien 1894-1895 sodan aikana ja kuului sodan kannattajiin.

ajattelumalleja esiteltäessä tarvittiin myös uutta käsitteistöä. Yleensä uusi käsitteistö lainattiin japanilaisesta kirjallisuudesta. Muun muassa suuri osa marxilaisista käsitteistä on muodostunut kiinan kieleen tätä kautta[31]. Tunnettuja kiinaksi käännettyjä maailmanpolitiikkaa käsitteleviä japanilaisteoksia olivat ainakin vuonna 1895 käännetty Ukita Kazuomin *Imperialism* (*Teikoku Shugi*)[32] ja Kotoku Shusuin vuonna 1902 käännetty *Imperialism: The specter of the 20th century* (*Niju seiki no kaibutsu teikoku shugi*)[33].

Japani ei ollut tuona aikana ainoastaan kirjallisuuden lähde, vaan myös intellektuaalisten muutosvoimien keskus. Suurin osa Kiinan ulkopuolella opiskelleista opiskelijoista oli kirjoilla juuri Japanissa, sillä lähteminen opiskelijaksi Japaniin oli huomattavasti helpompaa ja edullisempaa kuin Eurooppaan tai Pohjois-Amerikkaan. Vuonna 1903 kiinalaisia opiskelijoita oli Japanissa virallisesti 763 ja 1908 noin 4000. Vuoteen 1915 mennessä Japanista oli käynyt hakemassa oppia yhteensä noin 35 000 kiinalaisopiskelijaa. (Grieder 1981, 141-142.) Myös monet reformistit ja vallankumoukselliset, kuten Sun Yatsen, pitivät Japania turvapaikkanaan Qing -dynastialta sekä myöhemmin Yuan Shikain joukoilta. Jerome Griederin (1981, 147) mukaan kiinalaisintellektuellien uusi edistysusko sai voimakkaasti vaikutteita Japanista. Myös monet sosiaalidarwinistiset fraasit yleistyivät Kiinassa japanilaisintellektuellien avustuksella. Herbert Spencer nautti suurta suosiota Japanissa 1870-luvusta lähtien ja vuosituhannen vaihteeseen mennessä oli Spencerin töistä saatavilla yli 30 käännöstä.

Liang Qichaon ohella tunnetuin länsimaisen tieteen esittelijä ja maahantuoja oli Yan Fu. Yan käänsi kiinaksi Spencerin esseitä *Zhibao* (直報) -lehteen vuonna 1895, Thomas Henry Huxleyn teoksen "*Evolution and Ethics*" vuonna 1898 ja Herbert Spencerin teoksen *"On Sociology*" vuonna 1903, jonka jälkeen sosiaalidarwinistien käsitteistö levisi kiinalaisintellektuellien kielenkäyttöön (Grieder 1981, 149; Dikötter 1992, 67). Zeng Guangquan (曾廣銓, 1871-1930) oli kääntänyt Spencerin esseitä kiinaksi jo vuonna 1898 *Changyangbao* (昌言報) -julkaisuun (Laitinen 1990, 64). Hu Shin (1959, 49-50, Griederin 1981, 151-152 mukaan) sanoin: "*evolutionism spread like wildfire, igniting the*

31 Huippuvuodet japanilaisen kirjallisuuden kääntämisessä olivat vuodesta 1902 vuoteen 1907. Suurin osa näistä kirjoista todella olivat japanilaisia kirjoja ja vain vähemmistö oli japaniksi käännettyä länsimaista kirjallisuutta.

32 Ukita (Schiffrinin 1970, 284 mukaan) kirjoitti muun muassa, että imperialismi on vääjämätön osa kapitalismia ja että Kiina on vastustamaton kohde moderneille teollisuusmaille.

33 Kotoku (Schiffrinin 1970, 284, 286 mukaan) kritisoi imperialismia verraten sitä aseelliseen ryöstöön. Myös Liang Qichao käytti myöhemmin samaa vertausta.

imaginations and strengthening the resolve of innumerable youngsters, such terms became the journalistic jargon of the day". Sosiaalidarwinistiset ilmaukset kuten sopeutumiskykyisimpien selviytyminen (優勝劣敗, *yousheng lie bai*), luonnon valinta (天然淘汰, *tianran taotai*), selviytymiskamppailu (求解決生存, *qiu jiejue shengcun*), evoluutio (進化, *jinhua* tai 天演, *tianyan*) värittävät myös Sun Yatsenin retoriikkaa *Kansan kolmessa periaatteessa*. Jo ennen sosiaalidarwinistisia teoksia, vuonna 1894, Timothy Richard[34] oli kääntänyt Robert Mackenzien teoksen *Nineteenth century* [1880] kiinaksi. *Nineteenth century*n keskeinen teema on edistys ja useat reformistit viittasivat sittemmin kyseiseen teokseen. (Dikötter 1992, 92.) Evolutionismia ja murrosta aikakäsityksissä tukivat myös käännökset länsimaisesta tieteiskirjallisuudesta. Vuonna 1903 Lu Xun käänsi Jules Vernen teoksen *Le tour du monde en quatre-vingts jours* [1873] ja jo vuosina 1891-1892 oli ollut kiinalaissanomalehdissä luettavissa jatkokertomuksena julkaistu Edward Bellamyn *Looking Backward* [1888], minkä jälkeen julkaistiin käännöksiä Jules Vernen ja H.G. Wellsin töistä. (Wang 1997, 252-254.) Yan Fun tunnettuja käännöstöitä olivat lisäksi John Stuart Millin "*On Liberty*" ja "*Logic*", Herbert Spencerin "*A Study of Sociology*", Adam Smithin "*The Wealth of Nations*", Montesquieun "*De l'esprit des lois*", Edward Jenksin "*A History of Politics*" sekä William Stanley Jevonsin "*Logic*". Lu Xun (魯迅, 1881-1936)[35] käänsi puolestaan Nikolai Gogolin kirjallisuutta kiinaksi. Wang Guowei (王國維, 1877-1927) teki taas tunnetuksi Nietzschen ja Schopenhauerin ajattelua. (Hsü 1970, 507; Morton 2004, 176, 184-185.)

Murros kiinalaisissa aikakäsityksissä on selvästi nähtävissä myös myöhäis-Qingin fiktiokirjallisuudessa. Erityisesti tieteisfantasia muodostui genreksi, jossa menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden rooli muuttui. Kirjailijat yhdistivät länsimaisen tieteen perinteisiin kiinalaisiin fantasiatarinoihin, ja tätä kautta Kiinan epistemologinen ja ideologinen maisema muuttui. Esimerkiksi Yan Fu ja Xia Zengyou (夏曾佑, 1886-1924) yhdistivät sosiaalidarwinistisia ajatuksia kiinalaiseen sankaritarinaperinteeseen. He kirjoittivat, ettei selviytymiskamppailu ole mahdollista ilman sankarin luontoa. Fantasiakirjailijat loivat uudenlaisen tilallis-ajallisen toimintaympäristön, jossa sankarihahmot joko tuhosivat tai pelastivat Kiinan. Fantasiamaailma loi tilan, jossa aika ja ajoitus oli mahdollista käsittää uudella tavalla. Yleisenä teemana näillä tarinoilla oli

34 Richard oli Kiinassa toiminut walesilaissyntyinen baptisti-lähetystyöntekijä.

35 Lu oli kirjailija, jota pidetään yhtenä "kiinalaisen renessanssin" keskushahmona. Hän siis käytti teoksissaan kansankieltä klassisen tyylin sijaan.

kamppailu (edistyvää) aikaa vastaan. (Wang 1997, 51, 164, 253-256, 302.) Siinä missä perinteinen kiinalainen fiktio oli ollut riippuvainen historiallisesta diskurssistaan (menneisyys legitimoi tarinat), uusi tieteisfantasia oli kiinnostunut tulevaisuudesta. Tieteisfantasian ei tarvinnut enää pyrkiä samankaltaisuuteen ja totuttuun, vaan se pyrki löytämään ja keksimään uutta. David Der-wei Wangin (1997, 301) sanoin: "... *the pastness of narrated events inherent in the historical discourse lost its power when the future emerged to become the new raison d'être of narrative activity.*"

2.2.4 Lineaarinen aika ja länsimainen ajanlasku

Uuden lineaarisen aikakäsityksen ja evolutionarisen kosmologian inspiroimat kiinalaisintellektuellit halusivat omaksua länsimaisen sivilisaation progression ja näin ollen synkronoida Kiina mukaan kehitykseen. Vallankumouksellisten *Min Bao* (民報) -julkaisua vuosien 1905-1908 ajalta tutkinut Hu Chang-tze (1995, 330-337) kertoo, että lehden kirjoittajat rinnastivat lineaarisen kehityksen länsimaihin. Maailmanhistoria kuviteltiin yhdeksi yhtenäiseksi lineaariseksi prosessiksi, jonka läpi kaikkien valtioiden tuli kulkea. *Min Bao* -kirjoittajat, Sun Yatsen mukaanlukien, esittivät vallankumouksen oikopolkuna valoisaan tulevaisuuteen. He hylkäsivät menneisyyden, jonka katsottiin viittavan Qing -dynastian aikaan, oman identiteettinsä muokkaajana. Moderniin aikaan siirtyminen ei merkinnyt ainoastaan muutosta teoreettisella tasolla syklisestä aikakäsityksestä lineaariseen. Muutos tapahtui myös konkreettisella tasolla: länsimaisen, maan sijaintia aurinkoa kiertävällä kiertoradallaan ilmaiseva, kalenterin käyttöönotto tapahtui virallisesti Sun Yatsenin toimesta tämän noustessa Kiinan ensimmäiseksi presidentiksi 1.1.1912. Muutos tapahtui siis kuun kiertoon (陰 歷, *yinli*) perustuvasta kalenterista auringon kiertoon (陽 歷, *yangli*) perustuvaan.

Luke Kwongin (2001, 188) mukaan Sunin tarkoitus oli irroittaa yhteiskunta perinteen tiukasta otteesta, jotta Kiina pystyisi esiintymään edistyvänä kansakuntana. Päätöksestä huolimatta kuun kiertoon perustuva perinteinen kalenteri ei poistunut arkikäytöstä. Kuun vaiheet ovat Mircea Eliaden (1993, 74) mukaan kytköksissä syklisten aikakäsitysten luomiseen. Kuun ilmestyminen, kasvaminen, pieneneminen, katoaminen ja ilmestyminen uudelleen kolmen yön pimeyden jälkeen toimivat esikuvana syklille. Kuun vaiheet eivät ilmaise vain ajan kulkua viikkoina tai kuukausina, vaan toimivat myös pitkien vaiheiden

esikuvina. Kuun kiertoon perustuvaa vanhaa kalenteria voidaan siis pitää myös syklisen aikakäsityksen symbolina, kun taas auringon kiertoon perustuvaa uuden lineaarisen ajan symbolina.

Länsimaisen (auringon kiertoon perustuva) ja kiinalaisen kalenterin (kuun kiertoon perustuva) erilaisuus esiintyi myös tuon ajan fiktiokirjallisuudessa. Nimimerkki Biheguan Zhurenin (畢荷館主人)[36] teos *Uusi aika* [1908] (*Xinjiyuan,* 新紀元) kertoi maailmansodasta, jossa Kiina taistelee länsimaita vastaan. Tapahtumat sijoittuvat vuoteen 1999. Kiina on tarinassa yksi supervalloista ja sen poliittinen järjestelmä on länsimaiden kaltainen: puolueita on useita, ja ne ovat vapaita ilmaisemaan kantansa. Kiinan nousu maailman johtavaksi valtioksi on tapahtunut tieteen ja teknologian kehityksen avulla, ja sen väkiluku on biljoona (miljoona miljoonaa). Aika on tämänkin tarinan keskeinen teema, sillä sota saa alkunsa kiistasta kahden kalenterin välillä. (Wang 1997, 306-308.) David Der-wei Wangin (sama) mukaan kalenteri ei ole koskaan neutraali tapa mitata aikaa, vaan se sisältää ajallisia strategioita: uusi kalenteri järjestää uudelleen jokaisen käsityksen tulevasta ja menneestä.

Leo Ou-fan Leen (2000, 32) mukaan varhaisin länsimaisen kalenterin käyttöönotto tapahtui vuonna 1872 shanghailaisen *Shenbao* (申報) -lehden toimesta. *Shenbao*, joka alunperin olikin ollut länsimaisessa omistuksessa, alkoi julkaista etusivullaan gregoriaanista kalenteria. Lee itse kuitenkin pitää merkittävämpänä Liang Qichaon siirtymistä länsimaisen, auringon kiertoon perustuvan, kalenterin käyttäjäksi, mikä tapahtui vuonna 1899 hänen *Amerikan matkapäiväkirja* -teoksessaan. Vasta Liangin päätöstä voidaan pitää Leen mukaan osoituksena uuden aikakäsityksen omaksumisesta. Kiinalaiset eivät siis pyrkineet synkronoimaan vanhaa kuun liikkeitä ilmaisevaa kalenteriaan länsimaisen sivilisaation progressioon, vaan sen sijaan pyrkivät liittämään kiinalaisen sivilisaation länsimaiseen omaksumalla länsimainen tapa mitata ja hahmottaa aikaa.

2.2.5 Kansa temporalisoituneen historian subjektina

Kiinan kansan representoiminen modernina ja progressiivisena kansallisvaltiona ei ole erotettavissa alunperin länsimaisesta tavasta hahmottaa ja kalenterien avulla mitata aikaa.

36 Henkilö nimimerkin takana on tuntematon.

Yhteisestä homogeenisesta ajasta tulee yhdistävä tekijä, joka pitää kansakunnan ja kansallisvaltion kasassa. Benedict Andersonin (1991, 26, 36) mukaan kuvitelma yhtenäisestä yhteisöstä tai valtiosta voi perustua joko käsinkirjoitettavaan kieleen, jumalankaltaisten monarkkien arvovaltaan tai yhteiseen ajallisuuteen, jossa kosmologiasta ja historiankulusta tulee erottamattomia. Yksittäisten jäsenten ei tarvitse tuntea toisia jäseniä, jos heillä on usko toisten jäsenten samanaikaiseen olemassaoloon ja toimintaan. Valtion olemassaolo voi siis perustua sen jäsenten tapaan kuvitella valtio pysyvänä entiteettinä, joka liikkuu tasaisesti eteenpäin historiassa.

Uusi ajallisuus kiinalaisessa kontekstissa merkitsee siis myös uudenlaista yhtenäisyyttä modernina kansallisvaltiona. Syklinen aika on sinosentrisen kosmologian aikaa ja tämä aika on vanhentunut. Historian temporalisoituminen muuttaa myös kansan roolia: sen ei enää kuulu olla vallitsevan tilan ylläpitäjä, muutoksen vastustaja. Historian temporalisoituessa myös sen subjekti muuttuu hallitsijasta kansaksi. Kansan tehtävänä on toimia yhdessä ja tavoitella edistystä, jotta Kiina modernina kansallisvaltiona kykenee pärjäämään evoluutionarisessa kamppailussa, jossa vain sopeutumiskykyisemmät selviytyvät.

Tämä on se asetelma, mikä vallitsee myös Sun Yatsenin evoluutio-argumentoinnin taustalla. Kansallinen yhtenäisyys on hänen mukaansa välttämätöntä, jotta edistyminen olisi mahdollista. Konfutselaisen ajan maailmassa Kiina ei tarvitse sellaista subjektia kuin 'kansa'. Keisarillinen hovi ja ennen kaikkea keisari (tai keisarinna) on subjekti, jonka toiminnasta syklin kulku on riippuvainen. Kansa, tai pikemminkin alamaiset, eivät voi syklin kulkuun vaikuttaa. Syklisen ajan korvautuessa lineaarisella myös ajassa toimiva subjekti laajenee keisarista koko kansaksi. Tästä syystä Kiinan väestöstä tulee luoda riittävän yhtenäinen kansa, jotta se kykenee toimimaan modernin maailman edellyttämänä subjektina.

3 EVOLUTIONARISET KOSMOLOGIAT KIINASSA

Sopeutumiskykyisimpien selviytyminen (*survival of the fittest*)[37], selviytymiskamppailu (*struggle for survival)* ja luonnonvalinta (*natural selection*) olivat 1800-luvun lopun sekä 1900-luvun alun muoti-ilmauksia kansojen välisiä suhteita käsittelevissä teorioissa. Herbert Spencer (1820-1903) oli aikansa luetuimpia ja vaikutusvaltaisimpia ajattelijoita. Hänen lisäkseen muun muassa sellaiset nimet kuin Thomas Henry Huxley (1825-1895) ja Benjamin Kidd (1858-1916) edustivat ajattelusuuntaa, jota yleensä nimitetään "sosiaalidarwinismiksi". Charles Darwinin mukaan nimetty suuntaus sovelsi kasvi- ja eläinmaailmaa käsittelevän Darwinin klassikkoteoksen *The Origin of Species* [1859] esittämää polveutumisteoriaa sosiologiaan ja myös geopolitiikan teorioihin. Herbert Spencer oli ensimmäinen, joka otti käsitteen evoluutio käyttöön sen nykymerkityksessä. (Scherer & Junker 2000, 21-23; Llobera 2003, 38.) Herbert Spencerin (1908, 293) määritelmä evoluutiosta kuuluu seuraavasti: ”*Evolution is a change from a state of relatively indefinite, incoherent, homogeneity to a state of relatively definite, coherent, heterogeneity.*” Evoluutio on siis prosessuaalista muutosta kohti yhtenäisempää ja monimutkaisempaa muotoa. Spencer uskoi evoluutiolakinsa pätevän koko kosmokseen: ei-orgaaniseen ja orgaaniseen luontoon, luonnollisesti myös ihmisiin. Fysiikka, biologia ja ihmiskunnan historia olivat hänelle yhtä suurta evolutionaarista prosessia.

Sosiaalidarwinismin perusoletukset ovat Joseph Lloberan (2003, 76-77) mukaan seuraavat: 1. on olemassa heikkoja ja vahvoja yksilöitä, yhteisöjä ja rotuja; 2. yksilöiden, yhteisöjen ja rotujen elämälle on luonteenomaista selviytymiskamppailu, jota ohjaa sopeutumiskykyisimpien selviytymisen periaate; 3. valtion ei tulisi suojella heikoimpia, sillä tällöin luonnonvalinta ei pääsisi toteutumaan; 4. valtion ei tulisi myöskään puuttua tuloeroihin eikä elintasoeroihin, sillä ne kuvastavat yksilöiden luonnollisia kykyjä ja ansioita; 5. imperialismi ja rasismi myötävaikuttavat evoluutioon. Ainakin Robert Carneiro (1967, xliii) sekä Michael Ruse (Lloberan 2003, 76 mukaan) ovat esittäneet, että ajattelusuuntaa tulisikin kutsua "sosiaalispencerismiksi" sosiaalidarwinismin sijaan, sillä Spencer oli soveltanut evoluutioajatuksia ihmismaailmaan jo ennen *Lajien synnyn*

37 Jostain syystä ”*survival of the fittest*” -teesi on joissain yhteyksissä harhaanjohtavasti suomennettu muotoon ”vahvimpien selviytyminen”. ”*Fittest*” viittaa kuitenkin ennen kaikkea sopeutumiskykyisimpään, siis siihen, joka sopeutuu parhaiten muuttuvaan ympäristöön. Sopeutumiskyky on siis tässä yhteydessä voimaa relevantimpi ominaisuus.

julkaisua (Scherer & Junker 2000, 23). Hän sovelsi evoluutio-käsitettä ensimmäisen kerran ihmisyhteisöön vuonna 1857 teoksessaan *Progress: It's law and cause* (Carneiro 1967, xviii; M. Harris 1968, 128). Nimitys 'sosiaalidarwinismi' ei liity niinkään Darwinin oppien säntilliseen ja oikeaoppiseen soveltamiseen, vaan pikemminkin Darwinin nimen käyttöön erilaisten politiikan muotojen legitimoijana. Merkillepantavaa onkin, että nimitys otettiin käyttöön vasta Darwinin kuoltua. (Blackledge 2002, 15-16.)

3.1 Evolutionaristen kosmologioiden leviäminen Kiinaan

Sosiaalidarwinistiset ajatukset levisivät myös Kiinaan 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Darwinismista puhuminen on kiinalaisessa(kin) kontekstissa kuitenkin harhaanjohtavaa, sillä kiinalaisten omaksumat evoluutiokäsitykset eivät olleet darwinilaisia. Ne muistuttivat selvästi enemmän Spencerin ja Jean-Baptiste Lamarckin (1744-1829)[38] evoluutio-konseptioita. Kokonaista käännöstä *Lajien synnystä* ei ollut edes saatavilla ennen vuotta 1919. (Dikötter 1992, 101-104.) Frank Dikötterin (sama) mukaan Yan Fu muutti omissa 'käännöksissään' Darwinin teorian yksilöistä rotujen väliseksi kamppailuksi. Siinä missä Darwinin teos puhui yksilöistä, Yanin käännöksen päähenkilönä oli *qun* (群), eli ihmisjoukko tai ryhmä.

Kiinalaisintellektuellit omaksuivat uuden evolutionaarisen kosmologian näkökulmakseen. He löysivät korkeiden sivilisaatioiden dynaamisen vuorovaikutuksen muodostaman uudenlaisen maailmanhistorian. Tyypillistä tuon ajan kiinalaisille kosmologioille oli, että niissä yhdistyi länsimainen tiede (joka kulminoitui etenkin Darwiniin, Spenceriin ja Newtoniin) ja konfutselais-taolainen perinne. Kiina ei ollut enää yksinäinen keskusvalta perinteisen sinosentrisen maailmankuvan mukaisesti, vaan uudet kosmologiat esittivät Kiinan yhtenä muiden joukossa. Yhteisiä piirteitä reformistien teorioissa olivat vähittäinen siirtyminen kosmisten voimien ohjailemasta todellisuudesta kohti ihmiskeskeisempää ja -johtoisempaa muutosta, siirtyminen staattisesta maailmasta dialektisempaan muuttuvaan maailmaan sekä modernin kansallisvaltion esittäminen positiivisena tekijänä evolutionaristisessa prosessissa. (Furth 1987, 325-326, 339-340.)

38 Lamarckin työt vaikuttivat Spenceriin suuresti. Ajatus organismien etenemisestä yksinkertaisesta kohti monimutkaisempaa on alunperin Lamarckin. Hän uskoi myös vakaasti progressiiviseen edistysteoriaan. Darwin sen sijaan uskoi myös rappeutumisen ja devoluution olevan mahdollista. Darwinin teoriaa ei pitäisi tulkita progressiiviseksi edistysteoriaksi, vaan pikemminkin poikkeukseksi tästä mallista. (Blackledge 2002, 11, 31.)

Hyväksyessään konfliktit ja kamppailun osana kehitysprosessia evolutionismi pystyi perustelemaan Kiinan ahdingon (Grieder 1981, 246-247). Kyseinen ajattelutapa siis kykeni selittämään asioiden nykyisen tilan ja tämä edesauttoi evolutionismin suosiota Kiinassa. Se myös tarjosi mahdollisuuden herättää ja vapauttaa Kiinan kansa. Se loi uskoa, että Kiinasta voisi tulla moderni ja menestyvä kansallisvaltio. Mutta ennen kaikkea, evolutionismi loi tarpeen muutokselle. Se antoi vain kaksi vaihtoehtoa: muutoksen tai tuhon.

Ensimmäisessä muutosvaiheessa vanhoista syklisistä historian malleista pyrittiin soveltamaan lineaarisen kaltaisia. Näissä malleissa historia esitettiin vaiheittaisena, muttei kuitenkaan enää toistuvana ja syklisenä. Vuonna 1879 Xue Fucheng (薛福成, 1838-1899)[39] esitti, että Kiinan historia on alkanut noin 10 000 vuotta sitten. Tämä kehityshistoria koostui neljästä vaiheesta: primitiivinen maailma, sivistynyt maailma, keisarillinen hallinta sekä viimeisenä maailma, jossa Kiina on yhdessä vieraiden kansojen kanssa. Tässä mallissa Xue siis korvasi syklisen käsityksen historiasta vähittäisen muutoksen teorialla. Myös ainakin Wang Tao (王韜, 1828-1897) sekä Zhen Guanying (鄭觀應, 1842-1922) esittivät omat vastaavanlaiset mallinsa Kiinan kehityksestä, joiden avulla he pyrkivät todistamaan, että Kiina todella on kykenevä muutoksiin. (ks. lisää Kwong 2001, 174-177.)

Evolutionarististen kosmologioiden levitessä kiinalaisintellektuellien teksteihin he joutuivat yhteensovittamaan traditionaalisia kiinalaisia käsitteitä uudenlaiseen prosessuaalisen muutoksen kieleen. Stabiiliorientoitunut Kiina oli sovitettava aktiviteettiorientoituneeseen uuteen kansainväliseen maailmaan, jossa kukaan, ei edes Kiina, ollut yksin. Nationalistien kieleen tuli tähän aikaan sen kaltaisia uusia käsitteitä kuten kansallinen sielu (*guohun*, 國魂) ja kansallishenki (*minzu jingshen*, 民族精神) (Sun L. 2002, 51). Ongelmakohdaksi kiinalaisintellektuelleille muodostuivat useat filosofisen tradition käsitteet, etenkin Taivas (天, *tian*) ja *dao* (道), suuri harmonia (大同, *datong*) sekä niihin liittyvät käsitteet, joita ilman metafysiikkaa ei tuossa ajattelun kontekstissa oltu totuttu käsittelemään. Näitä käsitteitä ja ajatusmalleja ei siis voinut unohtaa tai siirtää sivuun, vaan ne usein sisällytettiin ja yhteensovitettiin uuden ajattelun kanssa. Perinteiseen kiinalaiseen retoriikkaan kuuluu, että poliittista teoriaa ja diplomaattista keskustelua pyritään käymään moraaliperiaatteisiin liittyvillä käsitteillä, ja poliittiseen retoriikkaan sisällytetään aina eettisiä perusteluja (ks. esim. Nathan & Ross 1998, 5-6).

39 Xue oli Qing -dynastian Euroopan lähettiläs 1890-luvulla.

Länsimainen historiatiede saapui Kiinaan Qing -dynastian loppupuolella. Uudesta historiasta muodostui argumentaatiolähde patriooteille ja kiinalaisille nationalisteille. Yhtenä käännekohtana myös historian tutkimuksen saralla voidaan pitää Yan Fun 'käännöstä'[40] Huxleyn ”*Evolution and Ethics*” [1893] -teoksesta vuonna 1898. Se aikaansai evolutionaristen ajattelumallien suosion nopean kasvun ja tämä uusi tapa hahmottaa ajallista todellisuutta evoluution kautta heijastui myös historiatieteeseen. Uusi historia ja uusi kosmologia kyseenalaistivat perinteisen tavan tulkita historiaa ja muinaisia aikoja nykyisyyttä parempina. Ne myös kyseenalaistivat vanhan historiantutkimuksen tavan keskittyä vain yksittäisiin henkilöihin ja heidän toimiinsa. (Tu 1986, 457-459.)

Vallankumouksellisille, kuten Sun Yatsenille, evoluutiosta ja edistyksestä tuli keskeisiä argumentoinnin välineitä. He pyrkivät puolustautumaan ja muuttamaan tilannetta, jossa entiset barbaarit olivat Kiinaa ylemmällä evoluution tasolla. Vallankumoukselliset esittivät oman toimintansa osana evolutionarista prosessia ja asettivat sen vastakohtana keisarillisen Kiinan taantumukselle. Dynastinen sykli edusti vanhaa aikaa, evoluutio, vallankumous sekä demokratia uutta aikaa. Vuoden 1911 vallankumous ei siis merkitse pelkästään keisarillisen hallintajärjestelmän sortumista, vaan se symboloi myös laajempaa epistemologista murrosta. Tämä epistemologinen murros oli toki jo alkanut ennen vallankumouksen vuotta länsimaisen tieteen vaikutuksesta, mutta vuoden 1911 vallankumous rikkoi lopullisesti vanhan ajattelutavan viimeiset tukipilarit. Sinosentrinen kosmologia sekä dynastisen syklin ilmentämä konfutselainen aikakäsitys eivät olleet enää valideja modernina aikana. Taivaan tahtoon vetoaminen ei tosin vieläkään täysin kadonnut poliittisesta argumentoinnista, mutta sen rinnalle nousi uusi voima-argumentti: evoluutio. Ennen länsimaisen tieteen leviämisen aikaansaamaa murrosta Taivaan tahto oli ollut ainoa poliittisen toiminnan perustelija: jos toiminta oli Taivaan tahdon mukaista, se oli oikein. 1890-luvun lopusta alkaen evoluutio nousi keskeiseksi argumentiksi kiinalaisintellektuellien kirjoituksissa. Uudessa asetelmassa oma policy tuli asettaa yhteneväksi evoluution kanssa. Toisin sanoen, tehokas ja oikea policy tuli aina argumentoida evoluutiota edistäväksi.

Rasismi ja erilaiset rotuteoriat eivät Frank Dikötterin (1992, 34-35) mukaan tulleet Kiinaan

40 Yan ei pyrkinyt kääntämään Huxleyn teosta sanasta sanaan, vaan lisäili sekaan omia tulkintojaan. Tämä oli yleinen tyyli tuon ajan Kiinassa.

yhtä selkeästi lännestä kuin evoluutio-oppi, vaan niillä oli ollut oma kiinalainen kehityshistoriansa 1800-luvun Kiinassa. Muun muassa Taiping (太平) -kapinalliset[41] uskoivat, että rodut voidaan määritellä ihonvärin perusteella. Keltaisesta tuli kiinalaisuuden symboli myös Kiinassa, kuten myös valkoisesta ihonväristä tuli lännen symboli. Kiinalaisille keltainen oli yksi ”puhtaista väreistä” ja merkitsi menestystä. Valkoinen puolestaan merkitsi kuolemaa. Keltaisen värin alkuperä Kiinan symbolina on Wang Fuzhin (王夫之, 1619-1692) *Keltaisessa kirjassa* (黃書, *Huangshu*), joka asetti vastakkain keisarillisen keltaisen värin ja ”sekoittuneet värit” (Dikötter 1997b, 13). Kiina oli Wangilla "keltainen keskus". Keltaisesta väristä tuli myöhemmin myös aasialaisuutta symbolisoiva väri. Muun muassa Li Hongzhang[42] kirjoitti vuonna 1895 Japanin ja Kiinan yhteistyön puolesta vedoten yhteiseen keltaiseen rotuun, joka puolustautuu valkoista vastaan. Yhtenäisen aasialaisen rodun puolestapuhujat argumentoivat yhteisen rodun (同種, *tongzhong*) ja yhteisen kulttuurin (同文, *tongwen*) kautta. Rotuteoriat pyrkivät rinnastamaan kulttuurin ja luonnon sekä sosiaaliset ryhmät ja biologiset yksiköt. Sellaisten käsitteiden kuin ”kiinalainen sivilisaatio” ja ”konfutselaisuus” uskottiin olevan biologian aikaansaannosta. (Dikötter 1992, 56-57, 68-75.) Selviytymistaistelu merkitsi siis yleensä taistelua valkoista rotua vastaan. Sun Yatsen ja muut kiinalaisintellektuellit alkoivat käyttää käsitteitä ”rotujen sota” (種戰, *zhongzhan*) sekä ”rodun tuhoutuminen” (滅種, *miezhong*):

> ... 我們的地位在此時最為危險，如果再不留心提倡民族主義，結合四萬萬人成一個堅固的民族，中國便有亡國滅種之憂。
>
> *... meidän asemamme tällä hetkellä on kaikkein vaarallisin. Jos emme kiinnitä riittävästi huomiota nationalismin* (民族主義, minzu zhuyi) *herättämiseen ja yhdistä 400 miljoonaa ihmistä vahvaksi kansaksi* (民族, minzu)[43] *Kiinan valtio ja rotu tuhoutuu* (滅種, miezhong).

41 Taiping -kapina oli 1850-1864 käyty sisällissota Kiinassa, joka vaati arviolta 40-50 miljoonan kiinalaisen hengen.

42 Li johti Qing -joukkoja Taiping -kapinassa sekä Kiinan ja Japanin 1894-1895 sodassa. Onkin melko yllättävää, että Li kirjoittaa Japanin ja Kiinan liitosta jo samana vuonna kun Kiina on kärsinyt tappion Japanille.

43 Esimerkiksi Lyon Sharman (1968, 286) kääntää käsitteen *zu* (族) muotoon klaani tai heimo ja *minzu*n muotoon ”ihmisklaani” (*people's clan*). *Minzu*n voisi kääntää myös roduksi, sillä niissä teksteissä, joista Sun ja muut nationalistit ottivat ideansa (sosiaalidarwinistit ja rotuteoreetikot) puhutaan selvästi roduista (*race*). Alunperin käsitteen *minzu* ottivat käyttöön reformistit vuonna 1903 ja sen alkuperä on Japanin Meiji -reformin aikaisissa kirjoituksissa. Eri kirjoittajilla *minzu* sai erilaisia merkityksiä. (Dikötter 1992, 97; 1997a, 3; Zheng 1999, 46.) Kauko Laitinen (1990, 13) huomauttaa, että vaikka nykyään käsite *minzu* yleensä käännetään muotoon kansa tai kansallisuus tuona aikana sitä käytettiin samassa merkityksessä kuin käsitettä *zhongzu* (種族), rotu. Olen tässä päättänyt kuitenkin kääntää *minzu* -käsitteen muotoon kansa, koska Sunin *minzu* ei ole pelkästään biologiaan perustuva käsite. Siinä ovat olennaisia muun muassa myös kulttuuriperinne ja kieli.

(Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minzu* -luento[44])

Evoluutioteoriohin liitettiin ajatus rodun alkuperäisestä puhtaudesta. Saastuttamaton rodun uskottiin olleen voimakas menneisyydessä. Rotuteorioiden avulla kiinalaisintellektuellit pyrkivät yhdistämään nykyhetken menneisyyden kukoistukseen. (Dikötter 1992, 131-134; Dikötter 1997a, 1; Fitzgerald 1996, 66.) Ranskalais-sinologi Terrien de Lacouperie (1845-1894) (Sun L.:n 2002, 30-31 mukaan) julkaisi 1800-luvun lopulla teorian, jonka mukaan Keltainen keisari (黃帝, *Huangdi*) johti ”sinisilmäisen kansan” Mesopotamiasta Kiinaan. Tämä teoria sai paljon suosiota Kiinassa ja Lacouperien teorian avulla pyrittiin rinnastamaan keltainen rotu valkoisen rodun kanssa. Tämä teoria siis merkitsi, että kiinalaiset kuuluivat alunperin valkoiseen, voimakkaimpaan rotuun. Eräiden argumenttien mukaan kiinalaiset ovat alunperin valloittajia, kuten arjalaiset. Myytti Keltaisesta keisarista han -kiinalaisten esi-isänä oli suosittu han -nationalistien keskuudessa. Keltainen keisari korvasi Konfutsen uutena ”kansakunnan isänä” tai ”ensimmäisenä esi-isänä” (始祖, *shizu*). Kiinalaiset rotuteoriat pohjautuivatkin useammin myytteihin historiallisista alkuperistä kuin suoranaisesti biologiaan. (Dikötter 1992, 97, 116; Sun L. 2002, 28; Chow 1997, 46.) Chow Kai-wingin (1997, 35-43) mukaan Zhang Binglin (章炳麟, 1868-1936) oli ensimmäinen varsinaisen anti-mantsu -ideologian luoja. Zhangin mukaan Kiinalla ei ollut todellista keisaria mantsu-regiimin (Qing -dynastia) aikana. Hänen peräänkuuluttamansa mantsujen vastaisen vallankumouksen tarkoituksena ei kuitenkaan ollut mantsujen tuhoaminen, vaan karkoittaminen. Zhangilla 'rotuja' (種, *zhong*) ei eroteltu luonnon tai biologian avulla, vaan historian. Tästä johtuen jokaisella rodulla tuli olla oma historiallinen narratiivinsa. Näin myös Zhangin teoria pohjautui myyttiin Keltaisesta keisarista kiinalaisen rodun esi-isänä. (sama, 47-48.)

3.2 Kang Youwein Suuri harmonia historian päätepisteenä

Kang Youwei (康有為, 1858-1927) oli uuskonfutselainen ja Qing -dynastian loppuvaiheen reformisteja. Toisin kuin vallankumoukselliset Sun Yatsenin johdolla, Kang puolusti yhdessä oppilaansa Liang Qichaon kanssa perustuslaillista monarkiaa. Kang ja Liang olivatkin reformistileirin tunnetuimmat ajattelijat. Kang edusti ensimmäistä transitio-vaihetta edistysuskon levittäytyessä. Tämän vuoksi vanhojen konfutselaisten

44 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b1.htm

ajattelumallien vaikutus näkyy hänen argumentaatiossaan voimakkaammin kuin Sunin *Kansan kolmessa periaatteessa*. Yhtäläisyyksiäkin löytyy runsaasti kuten esimerkiksi käsite Suuri harmonia (大同, *datong*), jonka Kang teki uudelleen tunnetuksi teoksessaan *Datong shu* (大同書) [1902]. Sun Yatsen käytti myöhemmin samaa konfutselaista käsitettä. Kang ei hyväksynyt han -nationalistien tapaa hylätä Konfutse Keltaisen keisarin tieltä (Sun L. 2002, 81), sillä Konfutse oli Kangille kiinalaisen sielun perikuva.

Kangin edistysmallissa konfutselainen peruskäsite *ren* (仁)[45] esiintyy kosmisena moraaliprinsiippinä. *Ren* on tämän ajallisen prosessin perusta, sitä ei voi luoda eikä sitä voi tuhota (Kwong 1996, 156). Historia oli Kangille eräänlaista hengellis-moraalista draamaa, joka johtaa hengellis-moraaliseen päätökseen. Näin ollen konfutselainen hengellinen totuus säilyy hänellä muutoksen rakenteen metafyysisenä voimana. Kangin lineaarisen historiakäsityksen taustalla vaikutti vanha syklinen *gongyang* -oppi (公羊)[46], jossa kaaos (亂世, *luanshi*), rauha (升平世, *shengping shi*) ja suuri harmonia (大同, *datong*[47]) seuraavat toisiaan. *Datong* merkitsee konftuselaista harmonista yhteisöä. Lo Jung-pangin (1967, 192) mukaan käsite on peräisin teoksesta *Riittien kirja*[48], tarkemmin sanottuna sen *Liyun* (禮運) -luvusta. Suuri harmonia on saavutettu, kun kaikki barbaarit on assimiloitu kiinalaiseen sivilisaatioon. Kiinan sivilisaatiota pidettiin muuttumattomana. Muutoksen täytyi tapahtua barbaareissa, jotta harmonia olisi saavutettavissa. (Dikötter 1992, 3, 28.)

Kang uskoi, että mainittu *gongyang* -oppi oli yhteensovitettavissa länsimaiseen lineaariseen historiakäsitykseen. Hänen versiossaan *gongyang* -opista eri vaiheet eivät seuraa toisiaan toistuvasti siten, että suuren harmonian jälkeen seuraisi jälleen kaaos, vaan historia päättyy suureen harmoniaan. Käsillä olevan ajan hän tulkitsi siirtymävaiheeksi kaaoksesta rauhan aikaan. Kyseinen aika oli myös kansallisvaltioiden aikaa, jota myös Kiinan tulisi seurata ja toimia yhdessä toisten valtioiden kanssa, *datong* yhteisenä päämääränä. Hän jopa ehdotti 100 päivän reformin aikana, että Kiinan tulisi muodostaa yhteinen valtio Englannin, Yhdysvaltojen ja Japanin kanssa. Kangin esittämä kuva

45 Humaanius, hyväsydämisyys, armollisuus tai täydellinen hyve. Hän, joka omaa *renin*, on täydellinen, levollinen ja rakastava ihminen. *Ren* on yksi konfutselaisuuden kolmesta peruskäsitteestä. Muut kaksi ovat *li* (禮): tavat, etiketti ja perinne sekä *yi* (義): oikeudenmukaisuus ja oikeus.

46 Sun Lung-keen (2002, 7) mukaan *gongyang* -opista on olemassa useita variaatioita, syklinen tulkinta on kuitenkin tavallisin.

47 Joissain versioissa kolmannen vaiheen nimi on *dapingshi* (大平世).

48 Viisi konfutselaisuuden klassikkoa: 1. Muutosten kirja (易經, *yijing*) , 2. Laulujen kirja (詩經, *shijing*) 3. Riittien kirja (禮記, *liji*) 4. Historian kirja (書經, *shujing*) 5. Kevään ja syksyn aikakirjat (春秋, *chunqiu*).

kosmoksesta on deterministinen, sillä hänen mukaansa jokaiselle ajalle on olemassa sille ominainen tai siihen kuuluva poliittinen järjestelmä. Toisin sanoen, valtiollisten olojen tulisi vastata historiallisia oloja. Suuren harmonian aika oli Kangin mukaan vielä satojen vuosien päässä tulevaisuudessa. (Furth 1987, 332; Schwartz 1985, 413; Sun L. 2002, 7-8.)

Kangin Suuri harmonia on maailma, jossa ei ole omaisuuteen, luokkaan, rotuun tai sukupuoleen perustuvia sosiaalisia erotteluja. Esimerkiksi W. Scott Morton (2004, 171) nimittää Kangin suurta harmoniaa ”sosialistiseksi utopiaksi”. Tätä maailmaa hallitsee globaali parlamentaarinen hallitus. Kangin suuri harmonia eroaa tasa-arvoisuudessaan fundamentalistisesta konfutselaisuudesta, sillä perinteisen konfutselaisen yhteiskunnan perustan muodostavat tiukat ja tarkat hierarkiat. Kangin suuri harmonia kuvaa ihmisen hengellistä ja moraalista täydellistymistä. Juuri tämä täydellistyminen tekee hierarkioista ja erotteluista tarpeettomia. Merkillepantavaa Kangin edistyskäsityksessä on, että historia itse (ei viisaat ja kyvykkäät miehet[49]) on tämän sosiaalisen utopian toteuttajana. Muutokset ovat ihmisen toiminnasta itsenäisiä prosesseja, jotka käynnistyvät niihin sopivan ajanjakson saapuessa. Myös valtio on Kangille vain keino edetä kohti universaaleja moraalipäämääriä. (Furth 1987, 328-330.)

Kangin suureen harmoniaan johtava historia ei siis ole temporalisoitunut. Se ei ole irtautunut luonnon ajallisuudesta, eikä ihminen pysty toiminnallaan vaikuttamaan historian tempoon. Kang on luopunut dynastiseen sykliin pohjautuvasta ajasta ja korvannut sen edistyvällä ajalla. Mutta todellista muutosta ikuisesta ajalliseen ei ole nähtävissä, sillä Kangin kuvaama kehitys on ihmisen ajallisuudesta irrallaan. Kangin käsitystä maailmanhistorian etenemisestä voidaan myös pitää vanhanaikaisena, sillä se ei käsitä maailmaa Spencerin tapaan selviytymiskamppailuna. Jälkimmäinen käsitys oli saavuttanut jo runsaasti suosiota Kiinassa Kangin esittäessä oman mallinsa. Kang pyrkii kamppailun sijaan elvyttämään vanhan konfutselaisen moraaliuden edistyksen pääprinsiipiksi.

Niin kutsuttu uuden tekstin konfutselaisuus näki Konfutsen ennustajana, joka pystyi

49 Viisaiden ja kyvykkäiden esiin nostaminen valtiollisten asioiden hoitajiksi on vanhassa kiinalaisessa filosofiassa usein toistuva teema. Tämä teema on keskeinen niin Konfutsella (孔子, kongzi, 551-479 eaa.) kuin Mozillakin (墨子). Konfutse sekä Mengzi (孟子, 372-289) esittävät myyttiset Yaon (堯, hallitsijana 2333-2234) ja Shunin (舜, hallitsijana 2233-2184 eaa.) täydellisinä saaga-kuninkaina, joiden viisaudesta ja hyveellisyydestä muodostui malliesimerkki konfutselaisuudelle. Mohismin (siis Mozin aloittaman koulukunnan) esikuvana puolestaan on Yu (禹, hallisijana 2183-2177 eaa.), Xia -dynastian (夏朝, xia chao, n. 2205-1766 eaa.) perustaja.

näkemään tulevaisuuden. Tämän tulkinnan mukaan konfutselaiset kirjoitukset edustivat koko ihmishistorian kaavaa. Myös Kang pyrki yhdistämään konfutselaisuuden moderniin, muuttuvaan maailmaan. Kangin tulkinnassa Konfutse oli vallankumouksellinen profeetta, jonka kehittelemä teoria edistyksestä oli yhtä elinvoimainen kuin länsimaisen sivilisaation historian filosofia. Kangin mukaan konservatiivit, jotka olivat tulkinneet Konfutsea muutosten vastustajana, olivat syyllistyneet selkeään virhetulkintaan ja konfutselaisuutta oli näin käytetty perinteisen tyrannian instrumenttina. Mainitun uuden tekstin konfutselaisuuden isänä pidetään Dong Zhongshuta (董仲舒, n.195-115 eaa.), joka vaikutti Han -dynastian aikana, toisella vuosisadalla ennen ajan laskun alkua. Dong mullisti vanhan käsityksen suuresta harmoniasta, joka sijaitsee menneisyydessä. Uuden tekstin konfutselaisuuden mukaan suuri harmonia sijaitsee tulevaisuudessa. Dongin ajattelu sisälsi jo myös evolutionaarisia piirteitä, sillä hän uskoi maailman etenevän toisiaan seuraavissa ajanjaksoissa. 250 vuotta Dongin jälkeen Ho Hsiu kehitti Dongin uuden tekstin konfutselaisuutta edelleen. Hon mukaan ensimmäinen vaihe on anarkia, tätä seuraa kasvavan sopusoinnun kausi, jonka jälkeen maailma siirtyy suuren harmonian aikaan. Dongin ja Hon kehittelemä ajattelusuunta kuitenkin vaipui unohdukseen 200-luvulla ja se alkoi vähitellen heräillä henkiin vasta 1700-luvulla ja 1800-luvun lopulla, jolloin uuden tekstin konfutselaisuus nousi uuteen kukoistukseen. (Wakeman 1977, 202-205; Gregor 1981, 56-57.)[50]

Riittien kirja (禮記, *liji*) esittää, että suuri harmonia on ollut olemassa menneisyydessä (Wakemann 1977, 145). Kangin versiossa syklisestä *gongyang* -opista eri vaiheet seuraavat toisiaan lineaarisesti. Suuri harmonia ei siis ole ollut olemassa menneisyydessä, vaan se on vasta tulevaisuudessa. Kangin edistys ei ole prosessi kohti loputonta tulevaisuutta, koska Kangin historialla on jo tiedossa oleva päämäärä. Kangin käsitystä historiasta voi siis nimittää finalistiseksi. Tulevaisuus on jo tiedossa etukäteen, eikä edistyksellä ole olemassa mitään muita mahdollisia suuntia. Kang esittää edistykselle yhden ainoan mahdollisen suunnan ja tämän prosessin päätepisteenä on suuri harmonia, jossa ihmiskunta ikäänkuin palaa vanhaan kiinalaiseen stabiiliin maailmaan; takaisin ajallisesta ikuiseen. Myös Luke Kwong (2001, 165) ehdottaa, että suurta harmoniaa ei tulisi käsittää historiallisen prosessin

50 Wang Tao (王韜, 1828-1897), joka oli 1800-luvun jälkipuoliskon tunnetuimpia kiinalaisia kirjailijoita, alkoi kirjoittaa suuresta harmoniasta jo ennen Kangia (S.H.Lu, 2003: 758). Myös Wangin suuri harmonia on maailma ilman kansallisvaltioiden rajoja, koko maapallo yhdessä. Länsimaat eivät ole Kiinalle uhka, vaan pikemminkin ainutlaatuinen mahdollisuus uudistumiseen. Sheldon H. Lun (2003, 748) mukaan myös Sun Yatsen oli yhteydessä Wangiin ja pyysi tältä johdatusta Shanghaissa 1894.

vaiheeksi, vaan pikemminkin meta-historialliseksi ajatukseksi sosiaalisesta ja poliittisesta täydellistymisestä. Suuri harmonia sopii huonosti malliin temporalisoituneesta historiasta, sillä se edustaa ikuista, ei ajallista. Kangin käsitys historiasta operoikin siis monella eri tasolla ja se seilaa ikuisen ja ajallisen välillä.

3.3 Liang Qichaon evoluutio-konseptio

Liang Qichao oli Kang Youwein oppilas ja reformistien johtohahmo Kangin ohella. Liang tapasi Sun Yatsenin Kanadassa 1899. Liang ja Sun kuitenkin erkanivat toisistaan kilpaileviin leireihin: Sun kannatti vallankumousta, Liang hallintajärjestelmien reformia. Reformistit ja perustuslaillisen monarkian kannattajat Liangin johdolla julkaisivat tekstejään *Bao Huang Bao* (保皇報) -lehdessä. Vallankumouksellisten kilpaileva julkaisu oli puolestaan *Min Bao* (民報). Liang oli Kang Youweita kiinnostuneempi länsimaisista ajattelijoista ja Liangia voidaan Yan Fun ohella pitää ehkä merkittävimpänä länsimaisten ajattelumallien levittäjänä tuon ajan Kiinassa. Liang otti Sun Yatsenin tapaan vaikutteita myös sosiaalidarwinistien ajattelusta.

Luke Kwongin (2001, 158-159) mukaan Liang Qichaon vuonna 1902 julkaisema *Uusi historiankirjoitus* (新史學, *Xinshixue*) oli merkittävä askel uuden evolutionarisen historiakäsityksen leviämisessä. Tässä teoksessa yhdistyivät sekä historiallinen teoria, että nationaliset pyrkimykset esittää Kiina edistyvänä valtiona. Liang yritti kehittää maanmiehissään historiallista tietoisuutta (歷史的思想, *lishi de sixiang*), joka oli hänen mukaansa välttämätöntä uuden Kiinan rakentamiselle (sama, 181). Uuden kiinalaisen ihmisen tuli luopua itseään alentavasta orjamentaliteetista. Lisäksi Liang kritisoi sinosentrisen kosmologian *tianxia* (天下)[51] -käsitettä, joka on turmellut kiinalaisen kansallishengen. (Sun L. 2002, 21-23). Liang Qichao (Tangin 1996, 104 mukaan) yritti *Uusi historiankirjoitus* -esseessä myös konstruoida kiinankieleen uutta käsitettä, jota se kipeästi tarvitsi. Tämä käsite oli vallankumouksellinen reformi (革, *ge*). Liangin mukaan tämä käsite merkitsee tyrannian korvaamista humanismilla.

Liangin evoluutiokonseptio oli moralisoitu versio sosiaalidarwinistien evoluutiosta. Jerome

51 "Kaikki Taivaan alla", joka kuvaa sinosentrisen kosmologian näkemystä Kiinan keisarista maailman hallitsijana.

Griederin (1981, 148) mukaan Liang oli hylännyt vuoteen 1902 mennessä Kangin käyttämän *gongyang* -opin. Liang sai paljon vaikutteita japanilaiselta Kato Hiroyukilta (加藤弘之, 1836-1916)[52] ja tämän uskosta vahvemman oikeuteen. Liang (1930, 45) ei uskonut, että suuri harmonia olisi saavutettavissa, mutta hän uskoi, että tämän lähestyminen on mahdollista askel askeleelta ja tämä tulisi ottaa ylimmäksi päämääräksi. Länsimaisista teoreetikoista Liangiin vaikuttivat erityisesti Charles Darwin, Herbert Spencer sekä Benjamin Kidd (Tang 1996, 113). Liang ihaili Kiddin teoriaa, jonka mukaan oman hengen uhraaminen evoluution ja jälkikasvun puolesta kiihdyttää evoluutiota (Sun L. 2002, 98). Yksilöiden on kuoltava yhteisen edun puolesta ja nykyhetken sijasta meidän tulisi keskittyä tulevaan, Kidd (1902, 54, 68, 120) kirjoittaa. Juuri liiallinen keskittyminen nykyhetkeen, on Kiddin (1902, 96) mukaan aikaansaanut ”modernin ajattelun kriisin”. Sun Lung-keen (2002, 77) mukaan Liangin ”mentaalisen voiman” käsitteeseen vaikutti puolestaan Henri Bergsonin ”luova evolutionismi”. Bergsonia (1984, 21-22, 25) häiritsi Spencerin tapa käsittää aika, jonka mukaan homogeenin aika rakentuu osasista, joista jokainen on toisensa kaltainen. Bergsonin mukaan kokemamme aika on sen sijaan heterogeenista, mitkään kaksi kokemaamme hetkeä eivät ole samanlaisia. *Élan vital* on Bergsonin mukaan evoluutiokeskustelun todellinen ratkaisu, joka selittää evoluution monimuotoisuuden ja luovuuden. ”Evoluutio on pikemminkin räjähtävä ammus, kuin suoraan lentävä tykinkuula”, Bergson (1984, 98) havainnollistaa.

Liang sekoitti tähän pohjaan dialektisia elementtejä: muutoksen sosiohistoriallinen rakenne perustuu muutoksiin kosmisissa vaikutinvoimissa, jotka ovat toiminta ja vastustus. Lähimenneisyyteen sovellettuna Liangin malli merkitsi, että autokratian tukahduttavat voimat olivat saaneet aikaan väistämättömän vastustuksen voiman, joka oli realisoitunut kasvavissa vaatimuksissa kansalaisten ”oikeuksista” (權力, *quan li*). Oikeuksilla Liang tarkoitti voimaa, joka on psyykkisten energioiden ilmenemismuoto mielen ulkopuolisessa maailmassa. Nämä psyykkiset energiat liikuttavat historiaa pitkän aikavälin edistyskaarissa. Ihmismielellä on Liangin mukaan taipumusta hakeutua toisten seuraan, ja tämän taipumuksen seurauksena evolutionaristisen kamppailun luonnollinen tulos on ihmisten kokoontuminen ryhmiin. Vapauden (*liberty*) edistys on kollektiivisen

52 Kato oli yksi Japanin Meiji -reformien johtajista. Hänen sosiaalidarwinisminsa hyväksyi sellaiset ilmiöt kuin despotismin, sodan, imperalismin, kolonialismin ja orjuuden (Sun L. 2002, 18). Kato käänsi 1870-luvun alkupuolella osia Johann Kaspar Bluntschlin (1808-1881) *Allgemeine Staatsrechti*stä [1851-52] japaniksi. Tätä kautta Bluntschli tuli tunnetuksi myös Kiinassa. (Grieder 1981, 168) Myös Sun Yatsen viittaa Bluntschliin *Kansan kolmessa periaatteessa*.

ihmisvoiman leviämistä yhä suurempiin ihmisryhmiin. Liangin kuvailemien ryhmien koheesio perustuu rotuun, jolloin seurauksena on kilpailevien roturyhmien kamppailu. (Furth 1987, 338-339, 349.)

Evoluution subjektina toimii Liangin mukaan yhteiskunta (人群, *renqun*, sanatarkasti ihmisjoukko).[53] Mitä kehittyneempi maailma on, sitä voimakkaampi on kollektiivinen voima. Historia on narratiivi evolutionaristen muutosten ilmenemismuodoista. Se on narratiivi ihmisrotujen kehityksestä ja niiden välisestä kilpailusta. Ilman rotuja ja kansoja ei olisi historiaa. Historioitsijan tehtävä on siis tulkita kansallisvaltion edistystä evolutionarisessa prosessissa. Kansallisvaltion tulisi korvata dynastiat historian pääosan esittäjinä. Liang jaottelee rodut historiallisiin (有歷史的種族, *you lishi de zhongzu*) ja epähistoriallisiin rotuihin (非歷史的種族, *fei lishi de zhongzu*), joista jälkimmäiset eivät kykene tavoittamaan sisäistä yhtenäisyyttä. Liang tekee jaottelun myös ylhäisten (貴種, *guizhong* tai 優種, *youzhong*) ja alhaisten rotujen (賤種, *jianzhong* tai 劣種, *liezhong*) välillä. Näiden vastakohtaparien avulla Liang tekee kosmoksesta dualistisen *yin – yang* -mallin mukaisesti. Historiallisia rotuja on olemassa vain kaksi: valkoinen ja keltainen. Liang oli erityisesti anglo-saksisen rodun ihailija. Vain kolonialistinen tai imperialistinen rotu voi vaikuttaa maailmanhistorian kulkuun. Imperialismi on dialektinen voima, joka auttaa historiaa ymmärtämään oman potentiansa. (Tang 1996, 65-77, 93; Dikötter 1992, 80.)

Liang yhdistää evolutionarisen kehityksen ja kansallisen yhtenäisyyden toisiinsa samaan tyyliin kuin Sun Yatsen. Keisariaikaisessa Kiinassa ei ollut olemassa yhtenäistä Kiinan kansaa, mutta moderni kansallisvaltio sellaista edellyttää. Liangin mukaan (Sun L:n 2002, 16 mukaan) Kiinaa ei ole ollut olemassa valtiona menneisyydessä, mutta se tulee olemaan nuori ja energinen valtio tulevaisuudessa. Kun muutos tapahtuu tavassa käsittää aika, syklisestä evolutionariseen, muutos täytyy tapahtua myös historiallisessa subjektissa keisarista kansaan. Vanhassa dynastisten syklien ajassa syklin nousu ja lasku määrittyi Taivaan ja hallitsijan vuorovaikutuksen seurauksena, mutta nyt evolutionarisessa ja historiallisessa kamppailussa pääosassa ovat kansat, jotka kamppailevat toisia kansoja vastaan.

1920-luvulla Liang alkoi suhtautua kriittisemmin ja pessimistisemmin edistyskertomuksiin.

53 Myöhemmin yhteiskunta-käsite muuttui yleisesti muotoon *shehui* (社會), myös Liangilla (Tang 1996, 68).

Tähän vaikutti varsinkin ensimmäinen maailmansota. Vuonna 1921 hän totesi, ettei Kiina ollut viimeisten 50-vuoden aikana ainoastaan edistynyt, vaan myös ajoittain taantunut. Ihmiskunta ei siis kulje vääjämättä eteenpäin, vaan se voi ottaa myös taka-askeleita. Paria vuotta myöhemmin 1923 Liang alkoi myös puolustaa vanhaa syklistä tapaa käsittää historia. Hänen mukaansa historiantutkimuksen tulisi ottaa huomioon niin lineaarinen kuin syklinenkin perspektiivi, jotta todenmukainen kuva historiasta olisi mahdollinen. (Kwong 2001, 187.)

3.4 Yan Fun sosiaalidarwinistinen evoluutio

Yan Fu ei kuulunut vallankumouksellisten, eikä varsinaisesti Liangin ja Kangin leiriinkään, joskin hän oli runsaasti yhteydessä jälkimmäiseen. Charlotte Furthin (1987, 334-335) mukaan ensimmäisen yksityiskohtaisen analyysin esittäjä edistyksestä Kiinassa oli juuri Yan esseessä *On the speed of world change*, vuonna 1895. Sun Lung-kee (2002, 10) puolestaan nimittää Yania Kiinan ensimmäiseksi darwinistiksi. Yan perusti käsityksensä maailmanhistorian kulusta Herbert Spencerin teeseille[54], joka selitti kaikki muutokset evoluution kautta. Yan käytti evoluutiosta käsitettä *tianyan* (天演), toisin kuin Sun Yatsen, joka käytti käsitettä *jinhua* (進化). Jälkimmäinen käsite oli vallalla julkisissa debateissa (Dikötter 1992, 107). Yang Minhongin (2007)[55] käsityksen mukaan Yan halusi käyttää kiinalaiseen filosofiaan kuuluvaa Taivas (天, *tian*) -käsitettä, jotta hänen oma käännöksensä Huxleyn teoksesta herättäisi enemmän kiinnostusta. Hän liitti myös *survival of the fittest* -teesiin Taivaan tahdon. Yanin mukaan selviytyminen edellyttää Taivaan tahtoa (Wang 1997, 280). Tämä kahta erilaista aikatasoa (ikuinen Taivas ja ajassa kulkeva evoluutio) sekoittava malli näkyi sittemmin myös Sun Yatsenilla. David Der-wei Wangin mukaan vuosisadan vaihteessa kiinalainen Taivas-käsite koki murroksen, mikä johtui paljolti Yanin käännöksestä.

On the speed of world change -esseessä Yan esittää historiankulun syynä kohtalon. Tämän prosessi kulkua eivät edes viisaat ja kyvykkäät pysty muuttamaan. Heidän tehtävänään on sen sijaan edesauttaa tätä prosessia. Länsimaiden evoluutio on Yanille evoluution normaali kulku. Yan selitti kuitenkin Kiinan rappion johtuvan kiinalaisälymystöstä, joka on ollut

54 Yan tutustui Spencerin teokseen *A study of sociology* [1872] vuonna 1881 (Schwartz 1964, 33).
55 Henkilökohtainen neuvonanto 3.10.2007 Kööpenhaminassa. Yan Minhong toimi Nordic Institute of Asian Studies :in vierailevana professorina.

kykenemätön ymmärtämään historian evolutionarista luonnetta, ja joka on sen sijaan pyrkinyt ylläpitämään asioiden vallitsevaa tilaa. Älymystö on onnistunut Yanin mukaan estämään kamppailun ja tätä kautta evoluution, mikä on syynä Kiinan takapajuisuuteen. (Schwartz 1964, 43-45, 177.) Ajatus evoluution tai kehityksen "normaalista kulusta" on keskeinen Edvard Jenksin teoksessa *A history of politics* [1900], joka oli siis yksi Yanin tunnetuimmista käännöksistä. Jenks kirjoittaa (1910, 4) johdannossa teoksen pyrkimyksen olevan "*to trace a normal course for the development of societies*". Jenks uskoi tällaisen kulkusuunnan, jota kaikki yhteisöt ovat taipuvaisia seuraamaan, olevan löydettävissä. Ainoastaan erikoisolosuhteissa kehityskulku voi poiketa luonnolliselta polultaan. Yan ilmeisesti näki Kiinan kulttuurin tämänkaltaisten erityisolosuhteiden luojana. Kiinan lännestä selvästi eroava kulttuuri ja tämän kulttuurin ylläpitämiseen keskittynyt älymystö on suistanut kehityksen sen luonnollisilta raiteiltaan.

Yanin käsitystä historian kulusta voidaan pitää selvästi teknokraattisempana kuin Kangin. Evoluution vaikuttavana voimana toimii hengellis-moraalisten ainesten sijasta selviytymiskamppailu (*struggle for survival*). Tämä selviytymiskamppailu merkitsee ihmisenergian vapauttamista ja aktualisoimista. Yan hylkäsi sinosentrisen maailmankuvan, jossa sivistynyt keskus asettuu vastakkain barbaarisen periferian kanssa, ja korvasi sen vastakkainasettelulla, joka pohjautui rotuihin. Hän alkoi kirjoittaa rotujen ja valtioiden tuhoutumisesta (*wangguo miezhong*, 亡国滅種) selviytymiskamppailussa. Yan näki myös imperialismin osana evoluutiota. Hänen mukaansa perusrotuja on olemassa neljä: keltainen, valkoinen, ruskea ja musta ja nämä rodut ovat pysyneet muuttumattomina maailman alusta saakka. (Dikötter 1992, 67; Schwartz 1964, 80, 89.)

Jaottelu rotuihin perustui Yanilla ennen kaikkea kieleen (Sun L. 2002, 45). Yan asettui puolustamaan Spencerin kantaa etiikan ja evoluution luonnonvoimien välisestä suhteesta nousseeseen erimielisyyteen Spencerin ja Thomas Huxleyn välillä[56]. Huxleyn (1894, 64, 75) mukaan kosminen luonto on vastakkainen eettiselle luonnolle. Yhteisöjen moraalius ja pyrkimys harmoniseen kanssakäymiseen tekee selviytymiskamppailun toteutumisen mahdottomaksi. Kosminen evoluutio ei Huxleyn (1894, 80; Grieder 1981, 151) mukaan anna mitään syitä hyvään tai hyveellisyyteen. Vastoin Huxleyn näkemystä, Yan ja Spencer olivat vakuuttuneita siitä, että ihmisten etiikka ja evoluution luonnon voimat ovat toisiaan

56 On epäselvää miksi Yanin ensimmäinen sosiaalidarwinistinen 'käännöstyö' oli lopulta Huxleyn *Evolution and ethics*. Yanin oma ajattelu oli huomattavasti lähempänä Spencerin näkökantoja evoluutiosta.

täydentäviä kosmisessa kokonaisprosessissa. Yan esitti maailmanhistorian lineaarisena edistyskulkuna kohti tulevaisuuden demokraattista ja teollista maailmaa. (Furth 1987, 334-336; Schwartz 1985, 413.) Yan oli erityisen kiinnostunut spenceriläisestä analogiasta sosiaalisten ja biologisten organismien välillä. Kiinan kyvyttömyys ottaa osaa selviytymiskamppailuun johtui Yanin mukaan sen organismien heikkoudesta. Hän ajatteli Spencerin tavoin, että biologian lait ovat sovellettavissa sosiaaliseen elämään ja näin ollen on mielekästä puhua esimerkiksi valtion terveydestä. (Tsin 1999, 30; Schwartz 1964, 177.)

Kangin tavoin myös Yan halusi jaotella historian kulun jaksoihin. Hän ei kuitenkaan ottanut mallia kiinalaisesta *kongyang* -opista, vaan seurasi jaottelussaan Spencerin tarjoamaa mallia. Yanin tulkinnan mukaan Kiina oli siirtymässä heimoyhteisövaiheesta kohti sotilasvaltiovaihetta. Hän myös kritisoi konfutselaisen moraali- ja käyttäytymisnormiston *lin* (禮)[57] toimivuutta nyky-yhteisössä. Yanin mukaan kiinalainen kulttuuri ja erityisesti *li* estää edistyksen ja on syynä Kiinan takapajuisuuteen. Progression käynnistävä voima on psykologinen muutos yksilöllisissä kiinalaisissa: heidän tulee vaalia itsessään voimaa, älykkyyttä ja moraaliutta muodostaakseen uuden voimakkaan, valistuneen ja modernin kulttuurin, jollaista Kiina tarvitsee. Yanin nationalismi perustui hänen käsitykseensä kollektiivisesta energiasta, joka tekee kulttuurisen kehityksen mahdolliseksi. Furthin mukaan Yan Fu onkin kiinalaisen nationalismin populistisen tulkinnan pioneeri. (Furth 1987, 335-337; Schwartz 1964, 182.) Yan kritisoi myös kiinalaisen tradition keskittymistä menneisyyden ihannointiin. Hänen mukaansa Kiinan tulisi länsimaiden tavoin keskittyä nykyhetkeen ja sen rakentamiseen menneisyyttä paremmaksi. Päivittäisestä edistyksestä tulisi tehdä loputonta. (Gasster 1983, 26.)

Yhdistävä tekijä (joskin melko löyhästi) Yan Fun ja Liang Qichaon evoluutio-konseptioissa on evoluution näkeminen kansaa yhdistävänä, ei suinkaan repivänä. Spencerin (ks. yllä) mukaanhan evoluutio on muutosta epäyhtenäisestä yhtenäiseen (*from incoherent ... to coherent*). Sikäli kun yhteisö tai valtio kuvitellaan biologisen organismin kaltaiseksi, pätee evoluution laki myös ihmisten välisiin suhteisiin. Näin ollen evolutionaarisen prosessin tekee positiiviseksi ja tavoittelemisen arvoiseksi sen yhdistävä voima. Evoluutio voi pelastaa hajanaisen Kiinan ja muodostaa siitä vahvan ja yhtenäisen, jatkuvasti edistyvän modernin valtion. Jos vastaavasti kansakunta ei pysty yhtenäistymään, vaan säilyy

57 *Lin* ohjaama kiinalainen moraaliyhteisö ei perustu kansalaisten aloitteellisuuteen ja toimeliaisuuteen vaan toimettomuuteen: hyvä järjestelmä toimii itse, hallittujen ei tule häiritä toimivaa järjestelmää.

hajanaisena, se ei pysy evolutionarisessa prosessissa mukana ja on näin ollen tuomittu häviämään selviytymiskamppailussa. Kansallinen yhtenäisyys on siis samanaikaisesti modernin kansallisvaltion edellytys historiallisena subjektina (evolutionarisessa, kehittyvässä kosmologiassa) sekä evolutionarisen prosessin tulosta.

4 SUN YATSENIN EVOLUUTIO-KONSEPTIO

Sun Yatsen tutustui Darwinin evoluutioteoriaan 1880-luvun lopulla (Schiffrin 1980, 30). Darwinin vaikutus ei vielä tuohon aikaan näkynyt suoraan Sunin kielessä, sillä vuonna 1894 Li Hongzhangille lähettämässään vetoomuskirjeessä[58] Sun kirjoittaa edelleen pyörivästä kosmoksesta, jossa kaikki palaa aina lähtöpisteeseen.

4.1 Sunin evoluutio ja revoluutio -käsitteiden alkuperä

Varhaisin löytämäni evoluutio-maininta on vuoden 1903 kirjoituksessa, joka on vastine *Bao Huang Bao* (保皇報) -julkaisun artikkelille[59]. Sun ei hyväksy artikkelin väitettä siitä, että perustuslaillinen monarkia on yhtenevä evolutionarisen prosessin kanssa. Samaisessa Sunin kirjoituksessa esiintyy myös toinen temporaalinen käsite: revoluutio, eli vallankumous (革命, *geming*). Sunin mukaan tämä käsite on peräisin Konfutselta, tarkemmin sanottuna hänen kommentaareistaan *Muutosten kirjaan* (易經, *yijing*)[60]. Konfutselainen hyväksyttävä vallankumous on yksinkertaisesti sanottuna huonon hallitsijan korvaamista hyvällä. Konfutse mainitsee kyseisessä kommentaarissa kuningas Tangin (湯)[61] valtaannousun esimerkkinä hyväksyttävästä vallankumouksesta (Reid 1923, 189). Vuonna 1906 *Minbao* (民報) -julkaisun kirjoituksessaan[62] Sun puhuu kahdesta erilaisesta vallankumouksesta: nationalistisesta (民族革命, *minzu geming*) ja poliittisesta (政治革命, *zhengzhi geming*). Ensinmainittu on suunnattu valtaapitäviä mantsuja vastaan ja jälkimmäinen monarkiainstituutiota vastaan. ”Nationalistinen vallankumous” seuraa

58 http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6654&s_code=1102
Sun yritti tällä tunnetulla vetoomuksellaan päästä Lin suosioon ja tätä kautta edesauttamaan reformaatiota. Li ei kuitenkaan innostunut Sunin ajatuksista ja tämän pettymyksen usein katsotaan johtaneen Sunin lopullisesti vallankumouksellisille teille. cyc7.cycnet.com -sivustolla olevat Sun Yatsenin puheet ovat yksinkertaistettua kiinaa. Kiinankieliset lainaukset *Kansan kolmesta periaatteesta* ovat puolestaan perinteistä Kiinaa, jota olen muulloinkin, esimerkiksi nimien yhteydessä, käyttänyt tässä työssä. Ero on siis merkkien kirjoitusasussa. Manner-Kiina korvasi perinteiset kirjoitusmerkit yksinkertaistetuilla vuonna 1956.

59 Kyseisestä artikkelista käytössäni on vain englanninkielinen versio, joten en voi olla täysin varma, että evoluutioksi käännetty käsite on ollut sama *jinhua* -käsite (進化), jota Sun käyttää esimerkiksi *Kansan kolmessa periaatteessa*. Kiinankielisistä teksteistä varhaisin löytämäni *jinhua* -maininta on vuodelta 1905, puheessa jonka Sun piti Tokiossa kiinalaisille opiskelijoille: http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6645&s_code=1102

60 *Muutosten kirja* on vanhin Kiinan klassikoina pidetyistä teksteistä. Teosta käytettiin etenkin erilaisten ennustusten tekemiseen.

61 Shang -dynastian hallitsija 1617-1588 eaa.

62 http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6642&s_code=1102

sosiaalidarwinistista mallia, jossa vahvempi kansa pyyhkii heikomman tieltään. Kyseessä on siis prosessi, joka on osa evoluutiota. Poliittinen vallankumous sen sijaan näyttäisi olevan sitä, mitä Sun tarkoittaa konfutselaisella vallankumouksella: huono hallinto korvataan paremmalla. Tämäkin revoluutio on tulkittavissa edistystä luovaksi ja osaksi evoluutiota, vaikkei Konfutsen aika tällaisia käsitteitä tuntenut. Sun Yatsenin vallankumous on välttämätön osa evoluutiota ja evoluutio on se päämäärä, joka perustelee vallankumouksen välttämättömyyden: jos vallankumousta ei tapahdu, Kiina ja kiinalainen kansa putoaa evoluution vauhdista, joka johtaa koko kansan häviämiseen edistyksellisempien kansojen tieltä. Hu Chang-tze (1995, 334) luonnehtii Sunin *geming* -käsitettä harppauksena siinä historiallisessa prosessissa, minkä länsimaat jo olivat kulkeneet. Vallankumous oli ikäänkuin edistyvän ajan nopea kiihtyminen, jonka kautta Kiina pystyisi, jollei tavoittamaan, niin ainakin lähestymään voimakkaita länsimaita.

Sun (1979, 96) tunsi hyvin Charles Darwinin klassikkoteoksen ja piti häntä evoluutioteorian isänä. *Origin of Species* -teoksen julkaisu aiheutti Sunin mukaan totaalisen muutoksen tieteissä ja sen, että kaikki tieteenalat ovat siitä lähtien pohjautuneet evoluutioteoriaan. Tämä käsitys evoluutioteorian merkittävyydestä selittää pitkälti myös evoluution suosiota poliittisena argumenttina. Poliittista teoriaa, joka ei ottanut evoluutioteoriaa huomioon, ei pidetty uskottavana. Sunin (sama) mukaan evoluutioteoria on luonnollinen selitys kaikkien olentojen kehitykselle. Taistelu selviytymisestä, luonnonvalinta ja sopeutumiskykyisimpien selviytyminen ovat Sunin (1979, 97) mukaan lajien evoluution pääprinsiipit. Myöhemmin Sun toteaa, että *survival of the fittest* -ajattelu on kuitenkin jo vanhentunut:

> *As it has been discovered by post-Darwin philosophers that the primary force of human evolution is co-operation and not struggle as that of the animal world, so the fighting nature, a residue of the animal instinct in man, must be eliminated from man, the sooner the better.*
>
> (Sun, The international development of China [1921][63], 1975, 231.)

Edistystä ei voi tapahtua ilman yhteistyötä. Tässä on nähtävissä Sunin kallistuminen Pjotr Kropotkinin (1842-1921) kritiikin puolelle, sosiaalidarwinisteja vastaan. Pjotr Kropotkin oli yksi tunnetuimmista Spencerin ja hänen 'koulukuntansa' kriitikoista. Kropotkinin mukaan (1987, 13, 203) molemminpuolinen avunanto (*mutual aid*) on tärkeämpi ja

63 Käytettävissäni on ollut vain englanninkielinen versio.

olennaisempi evoluution osatekijä kuin lajien välinen kamppailu ja kaikkien sota kaikkia vastaan. Molemminpuolisella avunannolla pitäisi Kropotkinin (1987, 72) mukaan pyrkiä nimenomaan eliminoimaan kilpailu. Pääerottaja sosiaalidarwinistien sekä Kropotkinin välillä onkin heidän suhtautumisensa kilpailuun ja kamppailuun. Sosiaalidarwinisteille kilpailu ja kamppailu ovat tavoiteltavia, sillä niitä tarvitaan edistyksen toteutumiseksi. Konflikteihin tulee siis pyrkiä, jotta edistystä ja evoluutiota tapahtuisi. Kropotkin puolestaan näki kilpailun ja kamppailun ihmiskunnan ongelmana ja evoluution lieveilmiönä, mitä pitäisi pystyä välttämään yhteistyön ja avunannon avulla.

Evoluution primäärivoimana Sunilla on kropotkinilaisittain yhteistyö, eikä eläimellinen taistelu muita eläviä olentoja vastaan. Tässä suhteessa Sunin evoluutiokonseptio muistuttaa Kang Youwein ja Liang Qichaon moralisoituja versioita sosiaalidarwinistisesta evoluutiosta. Sun ei myöskään usko marxilaisen materialistisen historiakäsityksen pätevyyteen. Luokkataistelu ei Sunin mukaan ole sosiaalisen edistyksen tulos eikä lähde, vaan pikemminkin sairaus (Lu S-c. 1986, 148). Paul Linebargerin (1973, 259) mukaan ainoat Sunin hyväksymät luokkataistelun muodot ovat kansainvälinen luokkataistelu, jossa sorretut valtiot nousevat sortajia vastaan sekä luokkataistelu, jossa nationalistinen kiinalaisproletariaatti nousee ulkomaalaisia imperialisteja vastaan. Varsinkin vuoden 1922 jälkeen, menetettyään uskonsa Japaniin Kiinan tukijana, Sun näki Neuvostoliiton sorrettujen valtioiden potentiaalisena pelastajana (Linebarger 1973, 196; Leng & Palmer 1960, 46-47).

Sun uskoo, että Kiina ei tarvitse luokkataistelua, vaan eteneminen kohti "valtiokapitalismia" on mahdollista ilman tämän kaltaista konfliktia. Vihollinen ei ole rajojen sisällä vaan ulkopuolella[64]. (Tsin 1999, 81-82.) Kamppailuun ja kilpailuun ei tule pyrkiä, mutta aina ne eivät ole vältettävissä. Valtiot ovat Sunin käsityksen mukaan syntyneet juuri kamppailua ja sodankäyntiä varten (Chen Y. 1986, 248). Sunin mukaan evoluutiota voi siis tapahtua ilman pyrkimystä konflikteihin. Evoluutioon voi myötävaikuttaa yhteistyön kautta ja tätä harmonista versiota sosiaalidarwinistien evoluutiosta voidaan pitää Sunin evoluutio-käsityksen mallina 1910-luvun alkupuolelta lähtien. Voidaan siis sanoa, että sosiaalidarwinistiset ajatusmallit olivat näkyvimpiä Sunin argumentoinnissa jotakuinkin vuosien 1895-1910 välisenä aikana. Tämän jälkeenkin samat

64 Tämä selitystapa on tyypillinen myöhemmässäkin kiinalaisessa poliittisessa traditiossa. Sisäiset konfliktit pyritään aina selittämään ulkomaalaisten juonittelun tuloksina, jottei kansan yhtenäisyys vaarantuisi.

teemat ovat selvästi esillä, mutteivät yhtä voimakkaasti. Sunin pääteos *Kansan kolme periaatetta* (sen viimeinen versio) ei edusta sosiaalidarwinistien evoluutiokäsitystä, vaan on huomattavasti lähempänä Kropotkinin evoluutio-konseptiota ja Maurice Williamin ”sosiaalista evoluutiota”.

4.2 Maurice Williamin ”sosiaalinen evoluutio”

Maurice William (1881-1973) korvaa teoksessaan "*The social interpretation of history*" [1920] marxilaisen dialektiikan ja luokkataistelun harmonialla ja pyrkimyksellä yhteistyöhön. Maurice William oli melkolailla tuntematon teoreetikko niin 1920-luvun Kiinassa kuin Yhdysvalloissakin. Vuonna 1924 Sun oli valmistelemassa *Minsheng* -luentojaan (kansan toimeentulo) Shanghaissa. Hän oli tuolloin pitänyt jo 12 luentoa *Kansan kolmesta periaatteesta*: kuusi *Minzu* -luentoa (nationalismi) ja kuusi *Minquan* -luentoa (demokratia). Tämän jälkeen Sun piti kuukauden tauon, jonka aikana hän tutustui Williamin teokseen *The social interpretation of history*. Williamin teos vaikutti voimakkaasti tulevien *Minsheng* -luentojen sisältöön. (Shotwell 1932, 20-21; Gunde 2002[65] .) Sun Yatsen kritisoi Marxia Williamin argumenteilla:

> 近來美國有一位馬克思的信徒威廉氏，深究馬克思的主義，見得自己同門互相紛爭，一定是 馬克思 學 說 還有不充分的地方，所以他便發表意見 說 ，馬克思 以物質為 歷史的重心是不對的， 社會問題才是 歷史的重心，而社會問題中又 是 以生存為重心，那才是合理。民生問題就 是 生存問題，這位美國學者最近發明，適與吾黨主義若合符節。
>
> *Vähän aikaa sitten Marxin* (馬克思) *amerikkalainen tutkija William* (威廉氏) *opiskeli tarkasti Marxin filosofiaa ja tuli johtopäätökseen, että keskinäiset riidat*[66] *johtuvat marxilaisen teorian puutteista. Marxilainen materialistinen historiakäsitys on virheellinen. "Sosiaalinen kysymys"* (社會問題, shehui wenti) *on sitä vastoin historian ydin ja se koskee selviytymistä. Toimeentulon ongelma* (民生問題, minsheng wenti) *koskee siis selviytymisen ongelmaa, ja tämä amerikkaisen tutkijan oivallus on yhteensopiva puolueemme kolmannen periaatteen kanssa (toimeentulon periaate).*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minsheng* -luento[67].)

Sosiaalinen kysymys tai yhteiskunnan kysymys (社會問題, *shehui wenti*) on usein esiintyvä käsite Sun Yatsenilla. Tämä käsite myös korvaa marxilaisen luokkataistelun historian

65 http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=2813
66 Sun tarkoittaa sosialistien keskinäisiä erimielisyyksiä.
67 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a1.htm

dynaamisena voimana. Sun Yatsenin käsitystä historiasta voidaan pitää myös modernina[68]: se on ihmisen toiminnan tulosta, ja selviytyminen on tämän toiminnan motiivivoima. Luokkataistelu ei ole marxilaiseen tyyliin historian luoja ja ohjaaja, vaan sekin on seurausta peruspyrkimyksestä selviytymiseen ja toimeentulon turvaamiseen. Materialistinen historiankäsitys ei siis Sun Yatsenin mukaan ole validi. Tästä syystä *Minsheng* -periaatteen kääntäminen sosialismiksi tai kommunismiksi on kyseenalaista. Jos näin kuitenkin tehdään, olisi silloin syytä aina mainita, ettei taustalla ole vaikuttamassa marxilainen materialistinen käsitys historiasta.

Williamin "sosiaalinen evoluutio" merkitsee evoluutio-opin sovellutusta sosiaalitieteisiin. Williamin perusargumentti on, että luokkataistelu ei ole "sosiaalisen evoluution" mukainen. Sosiaalinen evoluutio näyttäisi olevan eräänlainen moralisoitu versio spenceriläisestä sosiaalisesta evoluutiosta, jota leimaavat sopeutumiskykyisimpien selvityminen ja taistelu selviytymisestä. Williamin sosiaalinen evoluutio kulkee kohti kohti harmoniaa ja konfliktitonta yhteiseloa. Näin ollen, pyrkimys yhteistyöhön on aina sosiaalisen evoluution mukaista, kun taas konfliktihakuisuus on vastakkaista tälle. Williamin (1922, 76, 231) mukaan motiivivoima kaiken sosiaalisen edistyksen taustalla on ratkaisun etsintä olemassaolon ongelmaan (*problem of existence*). Tätä William tarkoittaa teoksen otsikon ”sosiaalisella tulkinnalla historiasta”. Marx, joka näki sosiaalisen evoluution edellytyksenä luokkataistelun, ei Williamin mukaan ole ymmärtänyt oikein sosiaalista evoluutiota. Williamin (1922, 76, 168) mukaan ratkaisu olemassaolon ja toimeentulon ongelmaan oli todennäköisempää löytää yhteistyön kuin luokkataistelun kautta. Tämän yhteistyön ja luokkataistelusta luopumisen mahdollistaa kaikkien yhteinen tavoite: toimeentulo kaikille. James Shotwellin (1932, 26) mukaan juuri Williamin tapa pyrkiä intressien harmoniaan yhteistyön avulla sai Sunin kiinnostumaan Williamista. Luokkataistelu ei sopinut konfutselaiseen, harmoniaa tavoittelevaan ideologiaan ja perinteeseen.

Kysymys "kuinka pitää yllä elämää?" on Williamin mukaan talouden perusongelma ja kaikki historia on muokkautunut vastauksena tälle kysymykselle. Historia ei ole luokkataistelun historiaa, vaan toimeentulon ylläpitämisen historiaa. Tässä mielessä Williamin sosiaalinen evoluutio tulee melko lähelle kropotkinilaista tulkintaa evoluutiosta, jossa kamppailu (*struggle*) on pyritty korvaamaan molemminpuolisella avunannolla

68 Modernilla historiakäsityksellä tarkoitan, että historiallinen aika on sidottu sosiaaliseen ja poliittiseen toimintaan. Se on siis denaturalisoitu (ks. Koselleck 2004, 2, 37).

(*mutual aid*). Luokkataistelu ei ole muutoksen dynaaminen voima tai dialektisen prosessin aikaansaaja. Luokkataistelu ei ole syy, vaan se on seuraus. Se on seurausta toimeentulon epävarmuudesta, ja tämän epävarmuuden, eli todellisen syyn poistaminen on koko yhteisön yhteinen intressi. (William 1922, 77-79, 151.) William (1922, 80, 90) myös hylkäsi Marxin näkemyksen, jonka mukaan vallankumous on välttämätön, jotta sosiaalinen edistys olisi mahdollista. Sosiaalinen evoluutio ja yhteistyö eivät edellytä vallankumousta. Uudet sosiaaliset järjestelmät syntyvät intressien harmonian kautta, eivät dialektisen konfliktin ja vastakkainasettelun kautta. Samankaltainen pyrkimys harmoniaan toistuu myös Sun Yatsenilla. Sun (ensimmäinen *Minsheng* -luento[69]) kritisoi Marxin näkemystä, jonka mukaan sosialistinen vallankumous on välttämätön, jotta sosiaalinen edistys olisi mahdollista. Sunin mukaan edistystä on tapahtunut paljon ilman sosialistista vallankumousta: esimerkiksi proletariaatin työolojen kohentaminen, julkinen omistajuus liikenteessä ja kommunikaatiossa (posti, lennätinlinjat) sekä suora verotus ovat Sunin mukaan selviä merkkejä edistyksestä.

Vallankumous (tässä siis Qing -dynastian syrjäyttäminen) ja uusi progressiivinen aikakäsitys olivat tiukasti linkittyneitä toisiinsa. Molemmat edustivat muutosta vastakohtana vanhalle, stabiilille Kiinalle. Ajasta tuli tätä kautta vallankumouksen historiallinen resurssi (Tang 1996, 26). Tangin (sama) mukaan historia liikkuu samaan suuntaan kuin uudentekemisen dynaaminen prosessi. Eteenpäin vievä aika vaatii muutosta, ilman muutosta se jäisi paikoilleen. Vallankumous täyttää tämän vaatimuksen. Tätä kautta myös Sun Yatsenin retoriikassa usein esiintyvät evoluutio (進化, *jinhua*) ja vallankumous (革命, *geming*) täydentävät toisiaan. Evoluutio kuvaa progressiivista aikaa, jonka progressiivisuus perustuu ennenkaikkea muutokselle. Jos pieniä muutoksia ajatellaan askeleina eteenpäin, vallankumousta voidaan ajatella samalla tavalla suurena harppauksena samaan suuntaan. Näin ollen revoluutio kontribuoi edistystä (進步, *jinbu*), ja täten voi perustella itsensä evoluution ja edistyksen kautta.

4.3 Lähestyvä harmonia

Sun mainitsee *Kansan kolmessa periaatteessa* Kang Youwein uudelleen muotiin tuoman käsitteen *datong*. Myös Sunilla kehitys näyttäisi kulkevan kohti harmoniaa. *Datong* -käsite

69 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a1.htm

esiintyy usein myös varhaisemmissa Sunin teksteissä:

> □清代辱国之措与排外之心理，一洗而去之。与我友邦益增睦，持和平主，将使中国重于国社会，且将使世界于大同。
>
> *Qing -dynastian aika toi maamme häpeään ja aikaansai ulkomaalaisvastaisia mielialoja poispyyhkiytymiseensä saakka. Minä liittolaisineni kannatan yhteistyötä, rauhan ylläpitoa ja Kiina tulee jälleen osaksi kansainvälistä yhteisöä, mikä mahdollistaa maailman kulkemisen kohti harmoniaa* (大同, datong).
>
> (Sun: 中□民国□□大□□宣言□, *Zhonghuaminguo linshi dazongtong xuanyanshu*, Kiinan kansantasavallan väliaikaisen presidentin virkaanastujaispuhe [1.1.1912][70].)

Sun esittää oman politiikkansa (*policy*) aina rauhanomaisena ja harmoniaan pyrkivänä. Vastaavasti vastustajat, kuten tässä tapauksessa jo edesmennyt Qing -dynastia, esitetään puolestaan konfliktihaluisena. Päämääränä on harmonia, joka ei kosketa ainoastaan Kiinaa, vaan koko maailmaa. Harmonia edellyttää Kiinan läsnäoloa. Jos Kiina taistelee muuta maailmaa vastaan, historia ei voi kulkea kohti harmonista yhteiseloa, vaan se joutuu sivuraiteille. Sun esittää omat toimintalinjansa niinä, jotka vievät historiallista prosessia 'oikeaan suuntaan'. Näitä toimintalinjoja seuraamalla Kiinan kehitysprosessi on oikean suuntainen ja vastaavasti muun maailman hyvinvointi on riippuvainen Kiinan panoksesta. Joitakin vuosia myöhemmin Sun kertoo harmonian lähestyvän:

> *What is the the end of human evolution? It is the aim indicated by Confucius when he said: "When your goal has been reached, you can live on the earth as in the heavens." ... Modern civilisation is moving forward with gigantic strides, the progress of the last century may be compared with the progress of the last thousands of years, and as in the future the development of the last ten years will be comparable with the road travelled in the last hundred years, we can calculate the rapidity of progress and realize that the times we dream of are not far away.*
>
> (Sun: Memoirs of a Chinese revolutionary [1918], 1979, 99.)

Sun kirjoittaa tässä kiihtyvästä edistyksestä. Nykyvauhti on yli kymmenkertainen vanhaan aikaan verrattuna. Harmoninen yhteiskunta ei tästä kiihtyneestä matkavauhdista johtuen enää ole kaukana. Käsillä oleva aika on erityistä, se on muutosten aikaa. Ajan nopeus tuntuu jatkuvasti kiihtyvän. Yllä olevan lainaus on tulkittavissa niin, että evoluutiolla on olemassa päätepiste ja tavoite. Sun ei kuitenkaan tarkemmin erittele, mitä hän harmonialla tarkoittaa.

70 http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6641&s_code=1102

Tässä esiintyvä evoluutio-konseptio muistuttaa Kang Youwein finalistista evoluutiota. Vaikkei Sun käytäkään Kangin tapaan *gongyang* -oppia, jossa kaaos, rauha ja suuri harmonia seuraavat toisiaan, jaottelee myös Sun evoluution kolmeen vaiheeseen:

> ... 在文明進化之中，可以分作三級：第一級是需要 ... 人類得了第一級需要生活之外，更進一 步便是第二級，這一級叫做安適 ... 得了充分安適之後 , 再 更 進一 步，便想奢侈。
>
> ... *sivilisaatioiden evoluutio* (文明進化, wenming jinhua) *on jaoteltavissa kolmeen eri tasoon: ensimmäinen on välttämättömien tarpeiden taso* (需要, xuyao) ... *tämän jälkeen ihmiskunta etenee toiselle tasolle, tämä vaihe on mukavuuksien taso* (安適 , anshi) ... *kun mukavuuksia on saavutettu tarpeeksi, aletaan kaivata luksusta* (奢侈, shechi).
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, neljäs *Minsheng* -luento[71].)

Tässä esitetty kolmivaiheinen kehitysteoria ei sisällä *Datong* -vaihetta, suurta maailmanharmoniaa. *Minsheng* -periaatteessa on kyse kansojen toimeentulosta ja tämän kolmivaiheisen mallin ensimmäinen vaihe on erityisesti Sunin tarkastelun kohteena: toimeentuleminen ja selviytyminen. Tätä kautta *Kansan kolmen periaatteen* kolmas *Minsheng* -periaate kietoutuu sosiaalidarwistiseen *struggle for survival* -diskurssiin. Kiinan kansa taistelee toimeentulostaan, kun samanaikaisesti länsimaalaiset elävät yltäkylläisyydessä. Toisin sanoen, länsimaat ovat ylemmällä tasolla evoluutiota. Alimmalla eli Kiinan tasolla elintaistelu on raainta. Tästä johtuen Kiinan kansa on kriittisessä tilassa.

Kansan kolmessa periaatteessa evoluutio ei ole Sun Yatsenille (toinen *Minzu* -luento)[72] pelkästään luonnonvoimien (天然力, *tianran li*) ohjaama prosessi, vaan se on riippuvainen myös ihmisvoimista (人為力, *renwei li*). Evolutionarinen prosessi toteutuu ihmisen ja luonnon vuorovaikutuksen seurauksena. Tämä Sunin näkemys näyttäisi implikoivan sen, ettei evoluutiolla ole vain yhtä mahdollista suuntaa, kuten mekanistiset ja finalistiset evoluutiokäsitykset olettavat. Ihmisvoimien sekaantuminen ja vaikuttaminen evoluutioon luo siihen tietyn kontingenttiuden: ihmisten toimintaa ei voi etukäteen tietää ja se on usein myös sattumanvaraista. Ihminen ei ole voimaton evoluutionaarisessa prosessissa, vaan se voi itse vaikuttaa siihen toiminnallaan. Näin ollen Kiina ja Kiinan kansa on pelastettavissa, jos se pystyy vastustamaan imperialistien taloudellisia ja poliittisia valloituspyrkimyksiä.

71 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a4.htm
72 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b2.htm

Sun haluaa tehdä Kiinasta niin voimakkaan, että se itse kykenisi toimimaan evoluution ylimmällä tasolla, ja että kiinan kansa olisi edistyvien kansojen joukossa, ei enää uhanalaisten joukossa.

Sunin (sama) mukaan ihmisten tuottamat poliittiset ja taloudelliset voimat voivat luonnonvoimia ja luonnonvalintaa nopeammin aiheuttaa valtion ja rodun tuhoutumisen. Poliittinen voima voi tuhota valtion kahdella tavalla: sotilaallisen voiman avulla tai diplomatian keinoin. Sotilaallisen voiman avulla tapahtuneista valtojen sortumisesta Sunilla on tarjota lukuisia historiallisia esimerkkejä: Ming -dynastia[73] kaatui hävittyään voimakkaamalle Qingille, Song -dynastia[74] hävisi mongolien joukkoja vastaan ja Napoleonin valta mureni tappioon Waterloon taistelussa. Nämä kaikki tapahtumat ovat Sunin (viides *Minzu* -luento)[75] mukaan siis selitettävissä evoluution kautta. Nykyhetki on Kiinan kannalta kriittinen, sillä sitä uhkaa luonnon voimien ohella myös poliittiset ja taloudelliset voimat. Mikä tahansa näistä voi tuhota Kiinan kansan.

73 明朝, ming chao, 1368-1644.

74 宋朝, *song chao,* 960-1127.

75 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b5.htm

5 MENNEISYYSNARRATIIVIT

Sun Yatsenin menneisyysargumentointi on tiiviisti kytköksissä hänen evoluutio-konseptioonsa. Evoluution implikoima historia on kehitystarina, siispä menneisyyskin tulee representoida tällaisena. Ei siis pelkästään narratiivi menneestä, vaan koko evolutionarinen prosessi, jossa nykyisyys ja tulevaisuus asettuvat menneisyyden jatkeeksi, on aseteltu Sunin argumentoinnissa puolustamaan hänen omaa policyaan.

Hayden White (1973, xii) näkee historioitsijan näkökulman valinnan ennen kaikkea esteettisenä tai moraalisena valintana, ei siis epistemologisena valintana. Historia ja menneisyyden representointi sisältävät siis runsaasti tulkinnanvaraa ja tähän kytkeytyy sen poliittinen aspekti. Jokainen ideologia on tuettu tietyllä idealla historiasta ja jokainen idea historiasta on tuettu tietyllä ideologialla (sama, 24). Samalla tavalla kuin poliittinen toimija rakentaa omaa policyaan, tämä toimija myös konstruoi tulkintansa menneisyydestä: kokoamalla johdonmukaisen synteesin epäjohdonmukaisesta.

5.1 Menneisyys representaationa ja kokemustilana

Politiikan toimintalinja, eli policy, sisältää aina ajallisen ulottuvuuden. Policy ilmaisee jatkuvuuttaan ja tekee rinnastuksia ajanmääreillä (Palonen 2006, 145). Se myös kulkee aina ajassa: se kertoo miten tulisi toimia nyt ja kuinka tulisi toimia tulevaisuudessa. Yleensä policy sisältää myös tulkinnan menneisyydestä. Tämä menneisyystulkinta on järkevässä policyssa sen perusajattelua tukeva ja sen puolesta argumentoiva. Menneisyys tuo policylle arvokkuutta, eräänlaista historiallista tai nostalgista lisäarvoa. On myös tavallista, että menneisyys pyritään liittämään eräänlaiseksi (ajallisesti) taaksepäin suuntautuneeksi jatkeeksi nykyisyydelle ja tulevaisuudelle, jolloin policysta muodostuu jatkumo, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus pitävät toisistaan tiukasti kiinni. Tällöin odutushorisontti ja kokemustila laajentavat nykyisyyttä tulevan ja menneen suuntaan (ks. esim. Koselleck, Narr & Palonen 2000, 35). Tällaista kokonaisuutta voisi nimittää policyn kronologiseksi narratiiviksi tai suureksi narraatioksi (ks. esim. Kauppinen 2003, 302), jonka kautta koko historiallinen kehys ideologisoituu. Tätä narratiivia ei aina tuoda eksplisiittisesti esiin. Se on kuitenkin luettavissa esiin. Jonkinlainen ajallinen

narratiivi vaikuttaa aina policyn taustalla; policy ilman minkäänlaista aikaulottuvuutta olisi hyvin vaikeaselkoinen ja abstrakti.

Menneen representoiminen tapahtuu aina kielen avulla. Se mitä on tapahtunut, ja etenkin se mitä on tapahtunut oman kokemuksemme ulkopuolella, on myös pääasiassa käsitettävissä puheen tai tekstin kautta (Koselleck 2002, 27). On toki mahdollista saada informaatiota menneestä konkreettisten muinaisjäännösten kautta, mutta yleensä menneestä 'oppiminen' tapahtuu lukemalla tai kuuntelemalla jonkun kertomusta. Kieli ei koskaan ole identtinen historian tapahtumien kanssa. Puhuttu tai kirjoitettu diskurssi on aina enemmän tai vähemmän kuin historian todellinen kulku. Sen ajallinen rakenne ja ajalliset rytmit ovat erilaisia. Käsitteillä on oma 'todellisuudesta' irrallinen ajallinen rakenteensa. 'Todellinen historia', se mitä on tapahtunut *in eventu*, on siis akateeminen konstruktio. 'Historiaa' ei ole olemassa ennen kuin se on kirjoitettu ylös. (Koselleck 2002, 33, 96; 1989, 652-653, 657-659.) 'Todellinen historia' tai *historia ipsa*[76], on taso, jolle historiantutkimus ei voi koskaan yltää, mutta jolle se kuitenkin pyrkii. Historiankirjoittajien täytyy valita erilaisista historian tapahtumista ne tapahtumat, jotka he katsovat merkityksellisiksi. Vaikka näitä tapahtumia voidaankin perustellusti pitää faktuaalisena datana, ei samaa voida sanoa eri tapahtumien valitsemisperiaatteista lopulliseen representaatioon. Tapahtumista rakentuvan kronologisen narratiivin muodostus on sekin mahdollista vain jostakin tietystä perspektiivistä. Menneen kielellinen representointi tuottaa historian, joka ei ole 'todellinen historia', menneisyys sellaisena kuin se tapahtui. Vaikkei menneisyyden faktuaaliset tapahtumat itse enää muutukaan, ovat tulkinnat ja representaatiot niistä kuitenkin aina nykyisyyden kamppailujen tuotosta. 'Todellinen' representaatio menneestä tapahtumasta edellyttäisi sitä, että siinä yhdistyisivät kaikki mahdolliset representaatiot kyseisestä tapahtumasta. (Arendt 1993, 238; Ankersmit 2001, 16.)

Frank Ankersmit (2001, 12) näkee nykyaikaisen historiankirjoituksen perusongelmana sen, että se ottaa mallikseen kuvaamisen tai selittämisen (*description*) representaation sijaan, vaikkei sillä ensiksimainittuun ole reaalisia edellytyksiä. Huolimatta siitä kuinka vilpittömästi historioitsija pyrkii tuottamaan todenmukaisen kuvan, menneisyyden *mimesis* jää aina vain naiiviksi haaveeksi (sama, 3). Menneen kanssa toimiminen sisältää usein

76 "*Historia ipsa*" on Augustinuksen (Harbsmeierin 1995, 60 mukaan) käyttämä nimitys 'todellisesta historiasta'. Kirjoitettu historia Augustinuksella oli puolestaan ”*narratio historica”*.

poliittisia dimensioita (ks. esim. Nyyssönen 1999, 13), ja menneisyyden historiallinen representointi sekä poliittisen todellisuuden representointi ovat Ankersmitin (2002, 2) mukaan molemmat esteettisiä representointeja. Poliitikon ja historioitsijan tavassa tehdä maailmasta ymmärrettävä on päällekkäisyyksiä. Yhtäältä poliitikolla on kaoottinen konteksti ja toisaalta hänellä on spesifi poliittinen toimintalinja, jonka hän on katsonut suotuisimmaksi. Liikkuessaan kaaottisesta mahdollisuuksien moninaisuudesta toimintaan, täytyy toimijan jossain vaiheessa ottaa askel kohti synteesiä ja yhtenäistämistä. Tämä sama reduktio tai synteesi leimaa myös historiankirjoittajan toimintaa: kaoottisesta on rakennettava johdonmukaista. Tämä on se prosessi, josta Ankersmit käyttää nimitystä esteettinen synteesi. Poliittinen toimija ja historiankirjoittaja joutuvat kumpainenkin yhteensovittamaan abstraktin periaatteen monimutkaiseen sosiaaliseen ja poliittiseen todellisuuteen. Poliittinen toiminta vaatii pätevää arviota toiminnan kontekstista. Ja kuten Ankersmit (2002, 3) asian muotoilee: ”*The best political ideals and values are those that inspire and permeate the most convincing historical writing*.”

5.2 Kiinalainen historia, Liang Qichao ja Sun Yatsen

Jo ennen keisarivallan päättänyttä vuoden 1911 vallankumousta kiinalaisoppineisto oli kiinnostunut siitä, kuinka Kiinan historia aina muinaisajoilta, kansan ja kulttuurin syntymästä asti, oli sovitettavissa senhetkiseen kamppailuun itsemääräämisestä ja itsenäisyydestä. He pyrkivät rakentamaan historian, joka palvelisi nationalistista ideologiaa ja oikeuttaisi nationalismin oikeana keinona Kiinan arvokkaan kulttuuriperinnön suojelemiseksi. Tämä ”Kansallisen olemuksen” -liike pyrki myös representoimaan klassisen konfutselaisen kaanonin osana kansallista historiaa. Myös vallankumouksellisten julkaisu *Min Bao* julisti, että Kiinan täytyy ottaa paikkansa maailmanhistoriassa. (Furth 1987, 352-353; Grieder 1981, 188.) Ensimmäisessä vaiheessa taustamotiivina ei siis ollut historiatieteen uudistaminen tieteen etujen nimessä, vaan kyse oli Kiinan pelastamisesta (Kwong 2001, 159)[77]. Kiinan historia tuli esittää evolutionariseksi kehityskertomukseksi, jotta Kiina kykenisi kamppailemaan selviytymisestään ja argumentoimaan kamppailun puolesta kehittyvässä maailmassa. Yksi ensimmäisistä tutkielmista, joka otti etäisyyttä vanhaan *Tianxia* (天下) -kosmologiaan[78], oli Wang Taon (王韜, 1828-1897) kuvaus Ranskan

77 Tässä suhteessa Liang Qichaon Uusi historiankirjoitus oli poikkeus, sillä se pyrki luomaan myös uudenlaista historian teoriaa, ei ainoastaan 'pelastamaan' Kiinaa (Kwong 2001: 159).

78 ”Kaikki taivaan alla”. Kiinalainen käsitys maailmasta ennen kansallisvaltioiden aikaa.

ja Preussin vuosien 1870-1871 sodasta. Wangin esittämä maailma oli modernien kansallisvaltioiden maailma, jossa määräävinä voimina ovat fyysinen voima ja valta. (Wakeman 1977, 209.)

Michael Swainen (2000, 40-45) mukaan kiinalaisten sitoutuminen yhtenäiseen hallitsemisregiimiin modernilla ajalla perustuu ennen kaikkea uskoon yhden Kiinan valtion ja yhden kiinalaisen kulttuurin historiallisesta pitkäikäisyydestä ja kestävyydestä. Toisin sanoen, Kiinan ei tule eikä se voi hajota, koska se on ollut yhtenäinen niin kauan. Kiinan historia kuitenkin tuntee runsaasti hajanaisuuden, sekasorron ja vieraiden hallitsijoiden aikoja. Jotta menneisyys voisi toimia tällaisena Swainen kuvaamana koossapitävänä rakenteena, se täytyy representoida tavalla, joka jättää hajanaisuuden taka-alalle ja nostaa yhtenäiset hetket etualalle. Hans Blumenbergin (1985, 34) mukaan kollektiivinen idea yhtenäisestä historiasta edellyttää, että ihminen näkee itsensä vastuussa omasta totaliteetistaan. Kosmiset voimat (Taivas etunenässä) olivat kuitenkin perinteisessä kiinalaisessa filosofiassa määränneet ihmisen kohtalon. Historia selitettiin Taivaan tai *dao*n (道) mysteerisinä tuotoksina (Schwartz 1985, 410). Yksi keskeinen haaste uuden ajan kiinalaisilla reformisteilla ja vallankumousteoreetikoilla olikin yhteensovittaa ihminen itsenäisenä toimijana perinteiseen kosmologiaan, joka pohjautuu kosmisten voimien kaikkivoipaisuuteen.

Liang Qichaon metaforan mukaan maailma on näyttämö. Tilan temporalisoiminen merkitsee tämän maailmannäyttämön dramatisoimista potentiaalisen ja progressiivisen ajan avulla. Valtion modernisointi merkitsee universaalin ja modernin ajan yhteensovittamista partikulaarin kansallisen tilan kanssa. Jo vuonna 1902 Liang Qichao julisti itsensä "uudeksi historioitsijaksi", jonka tehtävänä on kirjoittaa Kiinalle uusi nationalistinen historia. Narratiivit kansallisesta historiasta olisivat mahdottomia, jolleivat rohkeat yksilöt (jollaisena hän epäilemättä itsensä näki) nouse haastamaan ”vanhaa historiaa”. Liangia huoletti erityisesti se tosiseikka, että Kiina ja Japani oli jätetty pois länsimaisesta "maailman historiasta", eli länsimaisesta kehityskertomuksesta. Liang pyrki representoimaan Kiinan kansan Aasian historian päävoimana. Nationalismi oli siis Liangille moderniuden narratiivin historiallistamista. (Tang 1996, 3, 28-34, 77.) Osana Kiinan liittämistä moderniin maailmaan sille tuli kirjoittaa historia, joka on synkronoitu länsimaiseen edistykselliseen maailmaan. Uuden Kiinan historian tuli esittää kehitystarina,

samalla tavalla kuin historia esitettiin länsimaisissa kirjoituksissa. Tapahtumapaikat ja henkilöt tuli asettaa uudella tavalla ajalliseen järjestykseen. Tilallinen tuli järjestää uudella tavalla suhteessa ajalliseen, sillä jälkimmäisen perusluonne oli muuttunut.

Liangin kritiikin pääasiallisena kohteena olikin perinteinen kiinalainen historiankirjoitus, joka pohjautui dynastioiden sykliseen vallanperintään. Vanha historiankirjoitus oli ollut lähinnä yksittäisten tapahtumien ylöskirjaamista ilman kausaalista narratiivia. Toisin sanoen, tapahtumia ei asetettu krologisen narratiivin muotoon. Tapahtumat ja henkilöt vain olivat, ne eivät johtaneet millään tavalla seuraaviin tapahtumiin ja aiheuttaneet tulevia tapahtumia. Liangin mukaan historiallisen kirjoituksen tulisi olla analyyttista ja sen tavoitteena tuli olla kansallisen identiteetin luominen ja uudelleenherättäminen. Hän oli päättänyt kirjoittaa Kiinan historian, jonka narratiivi herättäisi Kiinan historiallisena valtiona ja uudelleenasettaisi Kiinan jäseneksi kansallisvaltioiden maailmaan. Tutkimalla menneisyyttä ja paljastamalla tulevaisuuden Liang uskoi kykenevänsä näyttämään Kiinan kehitystien. Tuon ajan kiinalaiseen tyyliin Liangin historiallinen visio oli moralisoitu ja konfutselais-vaikutteinen: tämän historian päätepisteenä oli universaali harmonia. (Tang 1996, 36, 42, 50, 58-59.)

Zhang Binglin (章炳麟, 1868-1936) kirjoitti vuonna 1902 (Laitisen 1990, 84-85 mukaan) historialla olevan kaksi päätarkoitusta: Ensiksi, historian kautta on mahdollista hahmottaa sosiaalisia ja poliittisia muutosten lakeja. Historian avulla on mahdollista selittää edistyksen ja rappion syyt. Toiseksi, sen avulla on mahdollista herättää kansan taistelutahtoa. Tämä jälkimmäinen merkitys historialla ja menneisyysargumentoinnilla korostuu Sun Yatsenilla.

Menneisyyden rooli Sunin kronologisessa narratiivissa seuraa kaksisuuntaista suuntausta: nationalismi rakentuu yhteisen kulttuuriperinteen muodostaman perustan päälle, mutta samanaikaisesti esittää itsensä tämän kulttuuriperinteen suojelijana ja vaalijana. Tanakan (2004, 3) mukaan moderni yhteiskunta pyrkii synkronoimaan useat ajallisuudet yhtenäiseksi ja homogeeniseksi ajaksi. Näin ollen menneisyyden tulee olla sopusoinnussa nykyisyyden kanssa. Menneisyyden keskeisin funktio Sunin argumentaatiossa on luoda tällainen pysyvä ja koossapitävä voima, joka mahdollistaa Kiinan ja Kiinan kansan säilymisen ja yhtenäisyyden. Vain yhtenäisenä kansana voi Kiina selvitä uudenlaisessa

edistyksen ja evoluution maailmassa. Prosessuaalisessa, jatkuvassa liikkeessä olevassa ajassa täytyy olla koossa pitäviä ja pysyviä elementtejä, joiden varassa kansallisvaltio säilyy vahvana ja homogeenisena. Sun synkronoi vanhan ajan useat menneisyydet yhdeksi menneisyydeksi ja tämä on osa hänen policynsa kronologista narratiivia. Hänen täytyy representoida Kiinalle historia, joka on hänen policyaan tukeva. Historian uudelleenkirjoitus[79] on keskeinen osa kansallistunteen luomista (Anderson 1991, 101).

Sun Yatsenin representoima menneisyys muistuttaa Nietzschen (1999, 19-28)[80] ”monumentaalista historiaa”. Monumentaalinen historia on historia, jossa suuret taistelun hetket muodostavat ketjun, joka yhdistää ihmiskuntaa vuosituhansien takaa. Kaukaiset huippuhetket ovat suuria, eläviä ja kirkkaita. Monumentaaliseen historiaan liittyy vaatimus suuruuden jatkumisesta. Toisin sanoen, kerran ollut suuruus on edelleen mahdollista. Monumentaalinen historia esittää historian, joka on jäljittelemisen arvoinen. Sunilla menneisyys on tämänkaltainen toivon lähde nykyisyyteen. Sunin narratiivi menneestä kokoaa kiinalaisen sivilisaation huippuhetkiä yhteen todistellen kiinalaisten kyvykkyydestä. Vaikka tulevaisuus onkin täynnä pelkoja, menneisyydestä on löydettävissä toivoa. Sun ei halua tarkastella menneisyyttä kriittisesti Nietzschen (sama) ”kriittisen historian” tapaan, joka murskaa ja hajoittaa menneisyyden, tuo sen oikeuden eteen ja tuomitsee. Jäljittelemisen arvoinen historia kielii vanhasta syklisestä tavasta käsittää ajallinen todellisuus. Mennyt ei ole vain mennyttä, vaan se on aina myös mahdollista tulevaa. Ihannoidessaan Kiinan menneisyyttä ja jopa esittäessä ajatuksia menneen kukoistuksen paluusta Sun sekoittaa omaan evoluutionaariseen prosessiin ja lineaariseen aikakäsitykseen perustuvaan argumentointiin syklisen ajan piirteitä. Sunin argumentointi operoi usealla eri aikatasolla. Kaikki ei ole palautettavissa yhteen suureen evoluutionaariseen prosessiin.

5.3 Menneisyys, Taivas ja *Kansan kolme periaatetta*

Menneisyydestä pyritään usein konstruoimaan nykyisyyden yhteiskuntaa koossa pitävä aikarakenne (ks. Tanaka 2004, 4, 24). Sunin pyrki löytämään kiinalaisuuden idean, sen kulttuurinen ytimen tai kansallishengen, joka olisi riittävän voimakas pitämään kiinalaiset

79 Koselleckilaisittain ”*Umschreiben*”.
80 Nietzsche (1999, 19-28) jaottelee historian kolmeen luokkaan: antikvaariseen, monumentaaliseen ja kriittiseen.

yhtenä kansana ja riittävän ylevä tuodakseen argumentoinnille eräänlaista historiallista lisäarvoa. Sunin tarkoituksena oli esittää kiinalainen historia, jossa Kiinan kansa päähenkilönä toimii transhistoriallisena subjektina, joka on tarpeeksi voimakas ja yhtenäinen selviytymään nykyisyyden ja tulevaisuuden vaaroista ja koko kehitysprosessista. Historia itse on eräs modernin yhteisön tekniikoista, jonka avulla se rakentaa abstraktia muotoaan. Moderni tarvitsee historiaa ollaakseen todentuntuinen. Vuoden 1911 vallankumouksen jälkeen uuden hallituksen täytyi luoda uusi menneisyys ja historia, joka perustelisi heidän valtansa (Wakeman 1977, 225). Heidän täytyi luoda vallankumouksellinen perintö.

5.3.1 Nationalismin löytäminen menneisyydestä

Sun Yatsenin *Kansan kolmen periaatteen* ensimmäinen 'periaate' eli *minzu zhuyi* (民族主義) käännetään yleensä englanniksi muotoon *nationalism*[81]. Sanatarkasti käännettynä *minzu zhuyi* merkitsee kansaperiaatetta tai rotuperiaatetta. *Minzu zhuyi* on Rebecca Karlin (1993, 11) mukaan kulttuuris-etnistä nationalismia. Monesti Sunin argumentoinnissa *minzu zhuyi* sekoittuu *minzun* (民族, siis kansa tai rotu) kanssa, jolloin Sun näyttäisi käyttävän myös käsitettään *minzu zhuyi* merkityksessä kansa. Toinen *minzu zhuyi*n merkitys Sunilla on imperialismin vastustus. Se merkitsee siis tällöin Kiinan kansan puolustamista ulkomaalaisia alistajia vastaan. Tämä puoli korostui varsinkin Sunin elämän loppupuolella (Leng & Palmer 1960, 93).[82] Samalla tavalla kuin Sunin evoluutio-argumentoinnissa, myös hänen nationalismi-argumentoinnissaan on nähtävissä yleisiä suuntauksia[83] myötäilevä muutos. 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä Sun kärjisti monien muiden vallankumouksellisten tavoin han -kiinalaisten ja mantsujen välejä julistamalla näiden kahden kansan eroavaisuutta. Tuolloin Sunin ensisijaisena pyrkimyksenä oli vielä Qing -dynastian kaataminen, jota hän pyrki edistämään

81 Käsitteiden nation ja nationality liittäminen Sunin Nationalismiin (*minzu zhuyi*) on vaikeaa siksi, että Sunin jaottelu kansoihin tai rotuihin on keskeisessä osassa tässä nationalismissa. Luokitteluun sekoittuu *wangdao* -ajattelun mukaisesti 'luonnollisia' (tai jopa biologisia) muodostumia eikä se siis pohjaudu pelkästään yhteenkuuluvuuden tunteeseen Hagopianin (1985, 67-69) tapaan, ks. alla.

82 Tätä mainittua imperialismin vastustusteemaa ei tiettävästi ollut *Kansan kolmen periaatteen* ensimmäisessä, tuhoutuneessa versiossa.

83 Viittaan tällä kiinalaisintellektuellien suhtautumiseen sosiaalidarwinismia ja rotuteorioita kohtaan. Rotuteoriat, jotka asettivat han ja mantsu -kansat toisiaan vastaan eivät olleet enää yhtä suosittuja vuoden 1911 vallankumouksen jälkeen. Sosiaalidarwinismi alkoi puolestaan hiljalleen poistua muodista ensimmäisen maailmansodan jälkeen.

demonisoimalla mantsut[84]. Sun Lung-kee (2002, 28) huomauttaa, että mantsut olivat todellisuudessa Qing -dynastian loppuvaiheilla sulautuneet lähes täydellisesti kiinalaiseen kulttuuriin ja että Qing oli kaikkein konfutselaisin dynastia koko Kiinan historiassa. Mantsu-han -erottelu oli Sun Lung-keen (sama) mukaan siis keinotekoisesti rakennettu ja sitä käytettiin molemmin puolin poliittisen argumentoinnin apuna.

Vuoden 1911 vallankumous lopetti keisarivallan Kiinassa ja mantsut syrjäytettiin vallasta. Tämän jälkeen myös eri etnisten ryhmien vastakkainasettelu hiipui vallankumouksellisten argumentoinnista. Sen tilalle vallankumousretoriikkaan tuli kulttuurinen yhtenäisyys, jossa keskiössä ei enää ollut han -kansa, vaan ”kiinalainen kansa”. Tämä muutos näkyy myös Sunilla. Presidentin virkaanastujaispuheessa 1.1.1912[85] Sun puhuu han-kiinalaisten, muslimien, mantsujen, mongolien ja tiibetiläisten yhtenäistämisestä ”yhdeksi ihmiseksi”. Vuoden 1919 (225) luennossaan kansan kolmesta periaatteesta Sun argumentoi, että han -kiinalaisten tulee luopua erillisestä nationalismistaan, historiastaan ja identiteetistään. Tämä vanha nationalismi tulee korvata uudella, jossa han, mantsut, mongolit, muslimit ja tiibetiläiset ovat edustettuina yhdessä. Ennen muutosta Sunin ”nationalismi” perustui han-kiinalaisten etniseen tai rodulliseen yhtenäisyyteen. Muutoksen jälkeen Sun alkaa puhua ”kiinalaisesta nationalismista”, joka perustuu ennen kaikkea yhteiseen kulttuuriperinteeseen. Tällaisesta ajattelusta, jossa kiinalainen kulttuuri nostetaan muita kulttuureja arvokkaammaksi, Kauko Laitinen (1990, 11) käyttää nimitystä ”sinosentrinen kulturismi”.

Suomen kielessä[86] käsitteet *nation* ja *state* käännetään joskus molemmat valtioksi, vaikka niillä voidaan tarkoittaa selvästi eri asioita. Käytän tässä käsitettä kansakunta merkityksessä *nation* ja valtio merkityksessä *state*. Mark Hagopian (1985, 67-69) määrittelee kansakunnan (siis *nation*) ihmisryhmäksi, joka ilmaisee nationalistista (*nationalist*) asennetta. Hans Kohn (Hagopianin 1985, 67 mukaan) sanoo saman asian ehkä vielä yksinkertaisemmin: kansakunta on ryhmä ihmisiä, jotka kuvittelevat muodostavansa kansakunnan. Valtio (siis *state)* puolestaan merkitsee poliittista formaatiota, joka joskus on

84 Sun ei kuitenkaan koskaan edustanut aggressiivisinta linjaa mantsujen vastustajista. Esimerkiksi Zhang Shizhao (章士釗, 1881-1973) meni omassa retoriikassaan paljon pidemmälle. Zhang julisti vuonna 1903, että mantsut on tapettava viimeiseen mieheen. Vasta tämän jälkeen vallankumoukselliset voivat antaa kätensä levätä. (Laitinen 1990, 91.) Vielä vuonna 1905 Wang Jingwei (汪精衛, 1883-1944. KMT:n jäsen ja Sun Yatsenin liittolainen) kirjoitti, että mantsut eivät missään nimessä kuulu samaan kansaan kuin han -kiinalaiset, jotka edustavat kaikkein ylintä kansaa (Yu 1991, 897).

85 http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6641&s_code=1102

86 Sama ongelma esiintyy useissa muissakin kielissä.

yhtenevä kansakunnan kanssa ja joskus taas ei. Tapauksissa, joissa nämä kaksi ovat yhteneviä, käytän nimitystä kansallisvaltio (*nation-state*). Ernest Gellnerin (1983, 1) määritelmän mukaan nationalismi on periaate, joka tähtää kansallisen (*national*) ja poliittisen yksikön yhdistämiseen, eli kansallisvaltion muodostamiseen. Nationalistista mielialaa tai asennetta voi olla kahdenlaista: Se voi olla vihaa, mikä muodostuu koska jokin taho estää kansallisvaltion muodostumisen. Toisaalta se voi olla myös tyytyväisyyttä siitä, että tämä on toteutunut. (sama.)

Sun Yatsenin argumentaatio tähtää kansallisvaltion muodostamiseen. Itse asiassa Sun väittää, että Kiina jo on kansallisvaltio, mutta kansallishenki ei ole riittävän voimakasta ja siksi Kiina on heikko. Sun suuntaa katseensa menneisyyteen, jossa hänen mukaansa nationalismi (*minzu zhuyi*) oli vahvempi, ja nyt se täytyy löytää uudelleen.

> 我 說民族主義就是國族主義，在中國是適當的，在外國便不適當。
> ... 因為中國自秦漢而後, 都是一個民族造成一個國家. 外國有一個民族造成幾個國家的, 有一個國家之 內 有幾個民族的...
>
> *Minä sanoin, että nationalismi* (民族主義, minzu zhuyi) *on rinnastettavissa kansallisuuden*[87] *(*國族主義, guozu zhuyi) *kanssa. Kiinassa nämä kaksi ovat rinnakkain, Kiinan ulkopuolella ne eivät ole rinnakkain. ... koska Kiinassa Qin- ja Han-dynastioista lähtien yksi kansa* (民族, minzu) *on muodostanut yhden valtion. Kiinan ulkopuolella yksi kansa on muodostanut useita valtioita ja yhden valtion sisällä on useita kansoja ...*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minzu* -luento[88].)

Sunin mukaan Kiinan nationalismi (*minzu zhuy*i) ulottuu yli 2000 vuoden päähän menneisyyteen (Qin- ja Han- dynastioista lähtien). Kiinan voima perustui menneisyydessä, perustuu nykyisyydessä ja tulee perustumaan tulevaisuudessa nationalismin tuottamaan yhtenäisyyteen: yksi yhteinen idea kansasta muodostaa yhden valtion. Toisin on Kiinan ulkopuolella: Isossa-Britanniassa, jonka Sun (sama) mainitsee maailman vahvimmaksi valtioksi, ydinkansa (民族, *minzu*) on valkoinen (白人, *bairen*), mutta yhdessä ruskeiden (棕人, *zongren*) ja mustien (黑人, *moren*) kansojen kanssa he muodostavat brittiläisen

87 China culture servicen (2003) käännöksessä *guozu zhuyi* on käännetty muotoon "*doctrine of the state"*. Olen päättänyt käyttää tässä *guozu zhuyi*sta nimitystä "kansallisuus". *Guozu zhuyi*ssa yhdistyy kansa tai rotu (*zu*) ja valtio (*guo*). Jokaisen valtion *guozu zhuyi* on siihen kuuluvien kansojen summa. Se on poliittinen formaatio, joka ei perustu etnisiin tai kulttuurisiin eroavaisuuksiin. Se pyrkii pikemminkin ylittämään etniset eroavaisuudet, kun taas *minzu zhuyi* käsittelee etnisiä ja kulttuurisia eroja Sunin argumentaatiossa.

88 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b1.htm

imperiumin. Näin ollen, Ison-Britannian kohdalla ei voida tehdä Kiinan tavoin rinnastuksia nationalismin ja kansallisuuden (*guozu zhuyi*) kesken. Perusero näiden välillä on Sunin mukaan siinä, että ensimmäinen on täysin luonnonvoimien tuotosta, jälkimmäinen puolestaan on ihmisten luoma rakenne. Sunin nationalismi perustuu sen 'luonnollisuuteen' ja tätä kautta Sun voi esittää Kiinan ulkopuoliset kansallisuudet (*guozu zhuyi*) 'luonnottomana' tai 'luonnon vastaisena'.

Kiinalaiseen poliittiseen traditioon kuuluu käsite *wangdao* (王道), joka merkitsee 'kuninkaallista tietä'. Tämä on jokaisen hallitsijan oikea tie, sillä se on harmoniassa luonnon kanssa. Kuninkaallinen tie on siis luonnollinen tie. Sunin (sama) mukaan kansa (*minzu*) on luonnollista tietä muodostunut ryhmä ja näin ollen myös *wangdaon* kanssa harmoniassa. Vastakohtapari *wangdao*lle on *badao* (霸道), joka merkitsee hallitsemista väkivallan avulla. *Badao* ei nauti luonnon eikä Taivaan legitimiteettiä, vaan joutuu turvautumaan fyysiseen voimaan säilyttääkseen asemansa. Sunin mukaan nykyaikana kaikki valtiot perustetaan voimankäytöllä (*badao*), näin ollen myös kansallisuus (*guozu zhuyi*) on voimankäytön tulosta. Myös Japani on kulkeutunut paheelliselle *badaon* tielle. Sunin argumentointi johtaa siis Kiinan erityisyyden korostamiseen: sen kansallisuus on palautettavissa moraalisesti ylevään ja luonnon kanssa harmoniassa olevaan *wangdao*on. Toisin kuin muiden kansallisuuksien kohdalla, kiinalainen kansallisuus on luonnon kanssa harmoniassa, sillä sen pohjana on vain yksi kansa. ”Yksi kansa – yksi valtio” ei pelkästään toimi argumenttina kiinalaisen eettisyyden puolesta *wangdao*n avulla, vaan se myös pyrkii kasvattamaan kokemustilaa ja tunnetta nationalismista (*minzu zhuyi*) kohti mennyttä. Toisin sanoen, rinnastamalla Kiinan valtion ja kiinalaisen kansan Sunin argumentointi implikoi Kiinan valtion juurien ulottuvan kiinalaisen kansan syntyyn saakka, ja rinnastaa näin ollen ”kiinalaisen kansan” ja sivilisaation jatkuvuuden Kiinan valtion jatkuvuuteen. Sun toteaakin Kiinan valtiona erottuvan muista valtioista sen muita suuremman väkiluvun ohella vanhimman kulttuurinsa ansiosta, joka ulottuu 4000 vuoden päähän. Tämä 4000 vuoden yhteisen kulttuurin menneisyys, 2000 vuoden nationalismin menneisyyden ohella, on aikarakenne, jota Sun käyttää nationalismin pysyvyyden konstruoimiseen nykyhetkessä ja tulevaisuutta varten.

Benedict Andersonin (1991, 149) mukaan nationalismi ja rotuteoriat käsittävät ajan eri tavoin. Nationalismi ajattelee valtion historiallisena, kun taas rotuteoriat ja rasismi ovat

historian ulkopuolella. Nationalismi perustelee sanomaansa historiallisilla kohtaloilla, kun taas rotuteoriat usein esittävät väittämänsä ikuisina ja pysyvinä, ajankohdasta riippumattomina. Toisin sanoen, jos henkilö on han -kiinalainen, hän on sitä ikuisesti, eikä ajankulku tai historia kykene tätä totuutta horjuttamaan. Sun pyrkii vahvistamaan omaa argumentointia lisäämällä siihen elementtejä ikuisesta. Vaikka *minzu zhuyi* -käsite näyttäisi perustuvan enemmänkin yhteiseen kulttuuriperinteeseen kuin suoranaisesti teorioihin rodullisista eroavaisuuksista, Sunin *wangdao* -argumentti esittää kiinalaisen nationalismin luonnollisena eli ikuisena. Sun sanoo, että nationalismilla (*minzu zhuyi*) on 2000 vuoden historia, mutta Kiinan kansallisuus, jota nationalismi puolustaa on luonnollinen, ei historiallinen kuten Kiinan ulkopuoliset kansallisuudet. Tang Xiaobingin (1996, 61) mukaan nationalistisessa historiallisessa narratiivissa valtio tulee representoida yhtäaikaisesti "luonnollisena" ja "historiallisena". "Luonnollisuus" todistaa valtion historiallisen välttämättömyyden ja "historiallisuus" omaksuu vision valtion tulevaisuuden täydellistymisestä. Historiallisen narratiivin tulee siis perustella valtion pysyvyys ja kehitys kohti tulevaisuutta. Juuri näin Sun Yatsenin nationalistinen argumentointi rakentuu.

Sunin (sama) mukaan kansat (*minzu*) erottuvat toisistaan viiden voiman kautta: verisiteet, toimeentulon tapa, kieli, uskonto ja tavat. Näistä ensimmäinen, verisiteet, on tärkein, sillä se yhdistää esi-isät jälkeläisiinsä suoraan periytymällä. Ihmiskunta on näiden kriteerien perusteella jaettavissa viiteen pääkansaan: valkoiseen, mustaan, punaiseen, keltaiseen ja ruskeaan. Keltainen kansa on aasialainen kansa, ja tämä jakautuu edelleen viiteen alakansaan: mongoli-, malaiji-, japanilais-, mantsu- ja kiinalaiskansaan. Mantsut (滿族, *manzu*) eivät siis silti kuulu kiinalaiseen kansaan, jonka ytimen muodostaa han -kansa (漢族, *hanzu*). Mantsujen kohtalo Sunin nationalistisessa retoriikassa tuntuukin melko monimutkaiselta, jopa ristiriitaiselta: Kiinan alueella elävä mantsu -kansa on vastoin ”yksi kansa – yksi valtio” -julistusta. Näyttäisikin siltä, että vaikka Sun erottelee mantsut ja hanin erillisiksi kansoiksi (*minzu*), ne siitä huolimatta voivat molemmat olla osa kiinalaista nationalismia (*minzu zhuyi*) ja myös ”Kiinan kansaa”. Presidentin virkaanastujaispuheessa 1.1.1912[89] Sun toteaa, että kansallinen yhteinäisyys tulee perustaa eri etnisten ryhmien asuttamien territorioiden yhtenäisyydelle: territoriot tulee käsittää yhtenä valtiollisena alueena ja toisistaan eroavat kansat yhtenä kiinalaisena ihmisenä. Tätä taustaa vasten näyttäisi siltä, että Sunin *minzu zhuyi* perustuu pikemminkin keltaisen kansan

89 http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6641&s_code=1102

yhtenäisyyteen, kuin han- kiinalaisten, vaikka Sun argumentoikin han -kiinalaisten menneisyyden ja kulttuuriperinteen kautta.

> ... 民族主義便是人類生存的工具；如果民族主義不能存在，到了世界主義發達之後，我們就不能生存，就要被人淘汰。
>
> *... nationalismi on elämän väline; ilman sitä, kosmopolitanismiin* (世界主義 shijie zhuyi) *siirtymisen jälkeen emme voi elää ja tuhoudumme luonnon valinnassa.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kolmas *minzu* -luento[90].)

Nationalismi on Sunin mukaan Kiinan selviytymisväline evoluutiosta, jossa luonto valitsee sopeutumiskykyisimmät jättäen sopeutumattomat tuhoon. Kosmopolitanismi (*shijie zhuyi*)[91] on nationalismin vastakohta, joka ei hyväksy jakoa kansallisuuksiin ja kansalaisten muodostamiin kansallisvaltioihin, ja siihen kuuluu ajatus kansojen yhteisestä moraaliyhteisöstä. Nationalismi on ennen kaikkea kansallista ja 'rodullista' yhtenäisyyttä, joka Sunin mukaan on välttämätöntä, jotta Kiina voisi pelastautua uhkaavalta tuholta ja jotta kiinalainen kansa ei pyyhkiytyisi maailmasta luonnonvalinnan seurauksena. Nationalismi myös auttaa pitämään Kiinaa uhkaavat vieraat taloudelliset ja poliittiset voimat rajojen ulkopuolella (kolmas *Minzu* -luento). Kosmopolitanismi, niin eettisesti ylevä kuin se onkin, ei ole realistinen selviytymisväline Kiinalle. Kiinan täytyy sopeutua vallitsevaan todellisuuteen, jossa kansallisvaltiot käyvät jatkuvaa selviytymiskamppailua: siitäkin täytyy muodostua kansallisvaltio, jotta se voisi asettua kamppailuun muita kansallisvaltioita kohtaan.

Sunin (ensimmäinen ja viides *Minzu* -luento[92]) mukaan kiinalainen nationalismi on pohjattava perinteiseen perhe- ja sukulojaaliuteen. Sitä ei siis rakenneta tyhjästä, vaan omaan perheeseen ja sukuun ulottuvaa lojaaliutta tulee laajentaa koko kansan tasolle. Tätä lojaaliutta laajentamalla askel askeleelta (perhe – suku – kansa) voi Kiinasta tulla yhtenäinen kansallisvaltio. Sunin mukaan perusongelma kiinalaisen nationalismin henkiinherättämisessä on juuri lojaaliuden puuttuminen kotimaata kohtaan. Kiinalaiset eivät ole olleet valmiita uhraamaan itseään kotimaansa eteen. Sen sijaan suvun jatkuminen

90 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b3.htm
91 Ainakin Liang Qichao oli kyseisen ”kosmopolitanismin” puolustaja. Liang uskoi, että kiinalainen ja länsimainen kulttuuri voisivat synteesinomaisesti muodostaa uuden kulttuurin, joka hyödyttäisi koko ihmiskuntaa (Tang 1996, 192).
92 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b5.htm

ja yhteydenpito esi-isiin (katkeamattoman sukulinjan kautta) ovat asioita, joiden puolesta kiinalaiset ovat valmiita vaarantamaan henkensä. Siksi tämä ainutlaatuinen lojaalius omaa sukua ja omia esi-isiä kohtaan tulee rakentaa kiinalaisen nationalismin perustaksi. Sukusiteet ja esi-isien palvonta tarjoavat Sunin nationalismille pitkän menneisyyden, jota hyödyntämällä nationalismista ja Kiinasta kansakuntana voi rakentua transhistoriallinen subjekti. Myös Lucian Pyen (1967, 13) mukaan kiinalainen tunne kansasta perustuu pitkälti biologiseen yhteyteen omiin esi-isiin ja jatkuvuuden tuntuun.

Sun Yatsen (kolmas *Minzu* -luento) puhuu menetetystä nationalismista (失去了民族主義, *shi qu le minzu zhuyi*). Nationalismin hukkaaminen on tapahtunut satoja vuosia sitten[93]. Pääsyy nationalismin häviämiseen on mantsujen valta, joka on alistanut kiinalaiset. Kyse ei siis ole kansallishengen ja kansallisen yhtenäisyyden rakentamisesta, vaan nimenomaisesti palauttamisesta, tai uudelleenlöytämisestä (原故來推求, *yuangu lai tui qiu*). Nationalismi oli Sunin mukaan siis olemassa menneisyydessä, nyt se täytyy tuoda myös nykyisyyteen. Nationalismi kukoisti kun Kiina oli vahvimmillaan. Kiinan johtava asema maailman keskusmaana mureni, kun Kiina lähti voimakkaasti edistämään koko maailman harmoniaa, vaikkei maailma vielä ollut valmis siihen. Kosmopolitanismi korvasi nationalismin, joka johti Kiinan aseman murenemiseen keskusmaana. Sunin nationalismi esiintyy näin siis mahdollisuutena, joka voi palauttaa Kiinan valtakunnan kulta-ajan.

Sunin viittaus menneisyyden nationalismista ei ole aivan vailla historiallista pohjaa. Vaikkei hän viittaakaan kyseiseen teokseen, löytyy konfutselaisuuden klassikon *Kevään ja syksyn aikakirjat*[94] kommentaarista jo viittaus samankaltaiseen ajatteluun. Sen *Gongyang* -kommentaarissa (Wun 1986, 482 mukaan) painotetaan läheisyyttä oman maahan, ja kehotetaan pitämään vasallivaltiot sekä barbaarit etäällä. He Xiu (何休, 129-182) (Dikötterin 1992, 3 mukaan) tekee kommentaarissa erottelun *zhuxia*n (諸夏), *yi*n (夷) ja *di*n (狄) välillä. Näistä ensimmäinen (*zhuxia*) merkitsee Xia -dynastian alaisuudessa eläviä kiinalaisia. *Yi* ja *di* ovat puolestaan Xia -sivilisaation ulkopuolella eläviä barbaareja. Tyypillistä tässä vastakkainasettelussa oli, että Kiinan sivilisaation ulkopuolella elävät barbaarit demonisoitiin ja epäinhimillistettiin. Esimerkiksi noin 2000 vuotta vanha klassikko *Shanhaijing* (山海經) esittää barbaarit puoliksi ihmisinä, puoliksi eläiminä.

93 Sun viittaa Qing -dynastiaa edeltäneeseen Ming -dynastiaan (明朝, ming chao, 1368-1644), joka oli viimeinen han -johtoinen dynastia.

94 春秋, chunqiu. Virallinen aikakirja, joka käsittelee Lu (魯) -valtion vaiheita ajanjaksolta 722-481 eaa.

Ainoastaan kiinalaisista käytettiin nimitystä *ren* (人), ihminen. (Dikötter 1992, 6.) Vastakkainasettelut eivät pääasiallisesti perustuneet rotuteorioihin, vaan kiinalaisen sivilisaation yhteisen kulttuurin asettamiseen vastakkain Kiinan ulkopuolisten kulttuurien kanssa (Linebarger 1973, 61). Alunperin vastakkainasettelusta kiinalaiset-barbaarit liikkeelle lähtenyt käsitys kiinalaisista yhtenä kansana voimistui entisestään uudella ajalla länsimaalaisten saavuttua Kiinaan ja Japanin kehityttyä Kiinaa vahvemmaksi. Jo ennen tätä kiinalainen nationalismi oli nostanut päätään oopiumsotien jälkeen. Sun Yatsen pyrki omalla argumentoinnillaan voimistamaan entisestään kiinalaisen kansan vastakkainasettelua muiden kansojen välillä, jotta Kiinasta tulisi yhtenäisempi ja voimakkaampi.

5.3.2 Sivistynyt ja moraalisesti ylevä Kiina vastaan barbaarit

1900-luvun alkupuolen kiinalaiset uustraditionalistit esittivät usein kiinalaiset moraaliarvot antiteesinä länsimaiselle arvoille, joista tyypillisimpinä pidettiin kilpailuun tähtäävää individualismia ja materialistisen voiton tavoittelua (Furth 1987, 354). Perusta tämän kaltaiselle ajattelulle tulee teoksesta *Klassikko historiasta*, joka on yksi viidestä konfutselaisesta klassikosta. Tämä teos on kokoelma dokumentteja muinaisesta Kiinasta. Siinä esitetään Sun Yatsenin päiviin saakka kiinalaisten mielissä säilynyt kulttuurinen erottelu, jossa kiinalainen sivilisaatio asettuu vastakkain sivistymättömiä barbaareja vastaan (Ho 1986, 204). Perinteisessä sinosentrisessä maailmanjärjestyksessä Kiina piti hallussaan universaalia uskomusjärjestelmää, joka oli eettisesti oikea ja myös muiden kansojen tuli tätä seurata. Kiinalla oli erityinen rooli tämän järjestelmän ylivartijana. (Cranmer-Byng 1973, 68.) Kiinalaisia moraalinormeja pidettiin ylevimpinä kuin länsimaisia, eikä modernisaation haluttu tuhoavan moraalisesti ylevää kiinalaista luonteenlaatua. Sun Yatsenin *Kansan kolme periaatetta* noudattaa tätä samaa vastakkainasettelua Sunin pyrkiessä rakentamaan Kiinan kansallista identiteettiä. Sinosentrisen kosmologian vielä vallitessa kaikki barbaarit (ei-kiinalaiset) oli asetettu kiinalaisia alemmiksi kansoiksi. Kiinalaiset olivat kuitenkin tietoisia ”barbaarien” eroavaisuuksista. Korean kuninkaat, Annamin (nykyinen Vietnam) monarkit sekä Japanin keisarit tulkittiin Kiinan keisarin ”nuoremmiksi veljiksi”. Itä-Aasian ulkopuolisia barbaareja pidettiin puolestaan joskus eläimiin verrattavina olentoina. (Wakeman 1977, 111-112.)

> 我們中國四萬萬人不但是很和平的民族，並且是很文明的民族。
>
> *Me neljäsataa miljoonaa kiinalaista edustamme hyvin rauhaa rakastavaa kansaa, ja hyvin sivistynyttä kansaa.*
>
> (Sun 1924: *Kansan kolme periaatetta*, neljäs *Minzu* -luento[95].)

Sun representoi kiinalaisen kansan (民族, *minzu*) rauhan puolustajana. Perinteisen kiinalaisen filosofian mukaan hyökkäyssota rajojen ulkopuolelle merkitsisi kunnioitusta hyökkäyksen kohdetta ja kyseisen alueen sivilisaatiota kohtaan (Kauppinen 2000, 31). Näin ollen Kiina, joka tuhansia vuosia on tottunut pitämään omaa sivilisaatiotaan ja kulttuuriaan naapureitaan ylempänä, ei ole harjoittanut hyökkäyssotia. Osa konfutselaisista virkamiehistä on pitänyt voiman käyttöä ulkomaalaisia vihollisia vastaan vääränä, sillä massivisen voimankäytön vierasta kohtaan uskottiin olevan Kiinan omaa arvovaltaa murentavaa (Swaine 2000, 58). Toisin sanoen, Kiina on pyrkinyt esiintymään sitä ympäröiviä kansoja ylempänä siinä määrin, että taisteluun ryhtyminen olisi merkinnyt alentumista vihollisten tasolle. Kiina oli sinosentrisessä maailmankuvassa kaiken intellektuaalisen ja eettisen kaikkeuden keskus, eikä sen näin ollen konfutselaisten virkamiesten mukaan tarvinnut eikä kuulunut ryhtyä taisteluun barbaareja vastaan. Passiivisuus on siis ollut osoitus Kiinan ylemmyydestä naapureita kohtaan. Motiivina Kiinan hyökkäyssodan vastustukselle voidaan siis pitää myös oman arvokkuuden säilyttämistä, ei pelkästään sodan vastustusta sinänsä.

Sunin (kuudes *Minzu* -luento[96]) mukaan Kiina ei voimansa huipullakaan koskaan pyrkinyt heikompien valtioiden tai kansojen tuhoamiseen. Kiina oli voimakas valtio tuhansia vuosia, eikä se silti koskaan pyrkinyt tuhoamaan Koreaa. Kun vastaavasti Japani on ollut voimakas parikymmentä vuotta[97], se on jo ehtinyt tuhoamaan Korean. Tästä on Sunin mukaan nähtävissä, ettei japanilainen kansa ole yhtä oikeudenmukainen luonteeltaan kuin kiinalainen. Kiina on nykymaailmassa ainoa, joka puhuu rauhan puolesta ja tämä rauhanomainen mielenlaatu on yksi kiinalaisen kansan erityispiirre ja Sunin nationalismin peruspilari. Kiinan nykyinen huono asema on seurausta vieraan vallan toimista kiinalaista kulttuuria vastaan. Henkilökohtaisen hyveellisyyden vaaliminen on jäänyt unohduksiin.

95 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b4.htm
96 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b6.htm
97 Sun viittaa tässä Meiji -reformiin ja sen aikaansaamiin muutoksiin Japanissa.

Sunin argumentille rauhaa rakastavasta perinteestä löytyy myös runsaasti intellektuaalista pohjaa. Väkivalta on konfutselaisuudessa viimeinen keino. Swainen (2000, 45, 90) mukaan väkivallan sijasta sovun etsiminen, moraalinen ohjaus tai salajuonet ovat konfutselaisen hallitsijan ensisijaisia keinoja ratkaista ongelmatilanteet. Samanaikaisesti kuitenkin Kiinan valtion alueella väkivalta on ollut hyväksyttävää aina kun sen tarkoituksena on ollut pitää valtio yhtenäisenä. Valtakunnan perifeeriset alueet on pyritty pitämään tiukasti ytimeen liitoksissa, eikä näiden reuna-alueiden ole annettu loukata imperiaalisen järjestyksen doktrinaalista auktoriteettia. Väkivallan käyttö ei kuitenkaan omien rajojen sisäpuolellakaan ole saanut olla liian pitkällevietyä eikä pitkäkestoista.

> ... 一切事權都是要共的，這才是真正的民生主義，就是孔子所希望之大同世界.
>
> *... kun kaikki on tasaisesti jaettu ihmisten kesken, on kyseessä todellinen toimeentulon periaate* (民生主義, minsheng zhuyi) *ja se on aivan kuin Konfutsen* (孔子, kongzi) *toivoma harmoninen maailmanyhteisö* (大同世界, datong shijie).
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, toinen *Minsheng* -luento[98].)

Konfutsen ajatus harmonisesta maailman yhteisöstä (大同, *datong*), jossa koko maailma elää rauhassa esiintyy myös Sunilla, joka näin asettaa oman teoriansa sopusointuun konfutselaisuuden kanssa. Sun haluaa korostaa myös oman filosofiansa olevan luonteeltaan harmoniaan pyrkivä, ei vastakkainasetteluun ja yhteiskuntaluokkien tai kansojen väliseen kamppailuun pohjautuva. Menneiden auktoriteettien myötäily on keskeinen osa kiinalaista poliittista traditiota, eikä Sun Yatsenkaan tästä traditiosta poikkea. Konfutse, kiinalaisen filosofisen perinteen henkilöitymänä, antaa historiallista ja nostalgista vakuuttavuutta Sunin argumentaatiolle. Konfutselaisuuden liittäminen *Kansan kolmeen periaatteeseen* merkitsee Sunin ajattelun liittämistä osaksi Kiinan sivilisaation intellektuaalista historiaa.

> 英國話所 說 的「武力就是公理」，就是以打得的為有道理。 中國人的心理，向來不以打得為然，以講打的就是野蠻，這種不講打的好道德，就是世界主義的真精神。
>
> *Englantilainen ilmaisu "vahvemman oikeudella"' tarkoittaa, että voimankäyttö etujen saavuttamiseksi on oikeus. Kiinalainen ajattelu ei koskaan ole pitänyt tätä oikeana, vaan pitää tätä barbaarisena (野蠻, yeman). Tämä pasifistinen eettisyys on todellisen kosmopolitanismin henki.*

98 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a2.htm

(Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, neljäs *Minzu* -luento[99].)

Sun yrittää kääntää nationalismin vastustajien ja kosmopolitanismin puolustajien kritiikin omaksi edukseen. Nationalismi ei suinkaan ole ristiriidassa eettisten periaatteiden kanssa, vaan se noudattaa kiinalaisen ajattelun rauhaisia perinteitä. Maailman rauhan edellytys on Sunin mukaan wilsonilainen[100] kansojen itsemääräämisoikeus. Kosmopolitanismi on nykyhetkessä vielä utopiaa. Kang Youwein tavoin Sun käsittää nykyisyyden kansallisvaltioiden ajaksi. Maailman rauha on kaukana tulevaisuudessa.

Sunin (kuudes *Minzu* -luento) mukaan muinaisen Kiinan kukoistus oli sidoksissa sen eettisyyteen. Jos tuo eettisyys voidaan palauttaa, myös voimakas Kiina tulee mahdolliseksi. Tämä eettisyys koostuu vanhoista moraalistandardeista: lojaalius vanhempia ja perhettä kohtaan (忠孝, *zhongxiao*), hyväntahtoisuus (仁愛, *renai*), uskollisuus ja oikeudenmukaisuus (信義, *xinyi*) sekä rauha (和平, *heping*). Kiinalaisuuden erityisyys ja erillisyys muista kansoista tulee jälleen todistetuksi sen ylemmän eettisyyden ja sivistyksen kautta. Kiinan nykyisyyden ahdinko on selitettävissä tuhansia vuosia vanhan tavan mukaisesti muiden maiden barbaarisuudella ja sivistyksen puutteella. Perinteisen kiinalaisen kosmologian mukainen vastakkainasettelu Kiinan ja barbaarien välillä on edelleen vaikuttamassa taustalla Sunin nationalismiretoriikassa. Vastakkainasettelujen kautta Kiina ja ennen kaikkea kiinalaisen rodun erityispiirteet on erotettavissa toisista roduista. Vain erottautumalla muista voi Kiinan oma identiteetti muodostua selkeäksi ja itsenäiseksi.

5.3.3 Kiinan taivaallinen tehtävä

Hans Kohnin (1969, 8-9) mukaan siirryttäessä kansallisvaltioiden aikaan nationalismi ja kansallinen itsemääräämisoikeus nousevat uskonnon paikalle valtion keskeisenä prinsiippinä. Vakavimmaksi synniksi nationalistisen ajattelun kehityttyä nousee anti-nationalismi ja patriotismin puute. Usein nationalismi ajautuu törmäyskurssille vanhan uskonnon kanssa, mutta usein se myös on kykenevä käyttämään uskonnon voimaa omaksi edukseen toimien sen liittolaisena. Tyypillistä nationalismin nousun ajalle on myös menneiden aikakausien romantisoiminen. Menneisyys otetaan esille nykyisyydessä uudella

99 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b4.htm
100 Woodrow Wilson 1856-1924, Yhdysvaltojen presidenttinä 1913-1921.

tavalla: loistavista menneisyyksistä etsitään kansallisia luonteenpiirteitä, jotka erottavat kyseisen kansallisuuden toisista kansallisuuksista. Tämä Kohnin hahmotelma on osuva kuvaamaan myös Sun Yatsenin nationalistista retoriikkaa: Menneisyyttä Sun käyttää argumentointinsa ehtymättömänä lähteenä, sillä kiinalaisen kansan ylevät luonteenpiirteet tulevat esille parhaiten juuri menneisyydestä kertovissa menestysnarratiiveissa.

Myös uskonnon ja perinteisten uskomusten rooli Sun argumentoinnissa vastaa Kohnin edellä mainittua sapluunaa. Taivas (天, *tian*), ei joudu törmäyskurssille Sunin *minzu zhuyi*n kanssa. Sen sijaan, Sun ottaa sen liittolaisekseen, tukemaan omaa argumentointiaan nationalistisen ajattelun välttämättömyydestä. Taivas ei vastusta kansallishenkeä, vaan vaatii sen herättämistä ja uudelleen löytämistä.

> 天既付託重任於中國人 ... 天既不要淘汰我們，是天要發展世界的進化。如果中國將來亡了，一定是列強要亡中國，那便是列強阻止世界的進化。
>
> *Taivas* (天, tian) *on asettanut suuria velvollisuuksia kiinalaisille ... Taivas ei ole tuhonnut meitä, koska Taivas haluaa edistää maailman evoluutiota* (進化, *jinhua*). *Jos Kiina tulevaisuudessa menehtyy, johtuu se suurvaltojen tahdosta, ja tämä olisi vastoin evoluutiota.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kolmas *Minzu* -luento[101].)

Kiinalainen poliittinen kulttuuri käyttää perinteisesti premissiä, jossa omnipotenssi sijaitsee Taivas-käsitteen tapaan näkymättömyyden mysteerissä. Tätä myytinomaista koodia on mahdotonta mitätöidä, sillä se sulkee sisäänsä kaiken, ja tekee kyseenalaistamattoman toiminnan mahdolliseksi. (Pye 1995, 7-8 Kauppisen 2000, 56 mukaan). Taivas ja sen mandaatti on siis kumoamaton premissi, jota usein käytetään argumentoinnissa tekemään mahdollisen vastapuolen argumentoinnin mitättömäksi. Kauppisen (sama) mukaan tämä myytti saa voimansa siitä, että se on voimassa aina ja kaikkialla, se ei ole totta tai valhetta.

Taivas-käsitteen kautta Sun pystyy linkittämään nyky-Kiinan biologisilla sukusiteillä menneisyydessä eläneisiin esi-isiin. Tämä antaa kiinalaisille voimakkaan tunteen jatkuvuudesta. Vaikka Taivas ainaolevana ja staattisena ei sisälläkään käsitystä lineaarisesta ajasta, se luo kuitenkin mahdollisen yhteyden menneisyyden esi-isiin. Ennen modernia aikaa, ennen ajan dynamisoitumista, useat historian kerrostumat ovat yhtäaikaisesti läsnä.

101 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b3.htm

Taivas edustaa tässä suhteessa selkeästi esimodernia, siihen pakatut useat historiat sekoittuvat nykyiseen, eikä se sisällä selvää erottelua menneen ja tulevan välillä. Taivas ei edusta ajallista, vaan ikuista. Kuitenkin yhteys menneisyyteen, tai paremminkin menneisyyksiin, tulee mahdolliseksi Taivaan kautta.

Hannah Arendtin (1993, 75) mukaan modernin ajan historiallista prosessia leimaa kahdensuuntainen äärettömyys. Äärettömyys ulottuu menneeseen ja tulevaan. Alkua ja loppua tällä prosessilla ei ole. Kun Sun Yatsen liittää Taivaan evoluutioon, on mahdollista tulkita Taivas evoluution alkuvoimana; kosmisena voimana kosmisen prosessin alkusyynä. Tämä tuskin on kuitenkaan Sunin tarkoitus. Sun argumentoi kiinalaisen poliittisen tradition mukaisesti omalle policylleen Taivaan mandaatin, eikä edes evoluutio pärjää ilman Taivaan hyväksyntää. Tradition ohella Sunin argumentointia voi selittää myös siten, että suurimmalle osalle tuon ajan kiinalaisesta yhteiskunnasta edistys, lineaarinen historian kulku tai revolutionaarinen muutos olivat vieraita ajattelumalleja (ks. esim. Lutz 1986, 54). Sun ei halunnut *Kansan kolmen periaatteen* tavoittavan ainoastaan kiinalaisintellektuelleja, vaan myös 'tavalliset' kiinalaiset ja näin ollen liian suurta irtiottoa kiinalaiseen traditioon tuli varoa. Ihmiset hahmottavat todellisuutta kehysten kautta, jos uusi informaatio ei sovi näihin kehyksiin, tätä uutta informaatiota ei hyväksytä (ks. Lakoff 2004, xv, 71). Jotta Sun onnistuisi vakuuttamaan laajan yleisön, hänen täytyy ottaa huomioon nämä kehykset, sen mitä yleisö pitää terveen järjen mukaisena, jonka kautta kiinalaiset hahmottavat maailmaa.

Sun asettaa myös vieraiden suurvaltojen tahdon ja Taivaan tahtoman evoluution vastakkain. Kiinalla on oma autonominen menneisyytensä ja myös oma Taivaan tukema evoluutionsa. Sun nostaa tätä kautta jälleen esiin Kiinan ainutlaatuisuuden. Näyttäisi siis siltä, että Kiinan homogeenisuus rakentuu osaltaan myös sen erityisen ajallisuuden varaan. Sun pyrkii omalla argumentoinnillaan esittämään Kiinalle sen oman oman ajallisen temponsa, sen oman evoluution kulun, jonka omnipotenttina suojelijana toimii Taivas. Kiinan evoluutio ei noudata yhtä koko universumia yhdistävää evolutionarista linjaa, vaan toimii itsenäisesti Taivaan johdattamana. Vaikka toisaalta Sunin evoluutio-argumentointi korostaa Kiinan omaa evoluution kulkua, muistuttaa tämä evoluutio läheisesti jo kehittyneiden maiden kehityskulkua. Myös Kiinan kehityskaari tulee esittää samankaltaisena, jotta narratiivi olisi uskottava.

> 用此四萬萬人的力量，為世界上的人打不平，這才算是我們四萬萬人的天職。
>
> *Neljänsadan miljoonan kiinalaisen voiman käyttäminen taistelussa epäoikeudenmukaisuutta vastaan ihmiskunnan puolesta, se on meidän taivaallinen tehtävämme.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, neljäs *Minzu* -luento[102].)

Tämän argumentin mukaan Kiinan kehityssuunta on yhtenevä Taivaan tahdon kanssa. Argumentti peilaa jälleen perinteistä kiinalaista ajattelutapaa, jossa kiinalaiset ovat moraalisesti muita kansoja ylevämpiä. Näin ollen vain kiinalaisilla voi olla oikeudenmukaisuuden puolustajan rooli. Taivas on kiinalaisen kansan absoluuttinen yhdistäjä, ja Kiinan hajoaminen olisi Taivaan tahdon vastaista. Taivaan tahdon ollessa Kiinan puolella Kiinasta voi muodostua transhistoriallinen subjekti, joka selviytyy kansojen välisestä kamppailusta.

Sun Yatsenin kronologisessa narratiivissa Taivaan rooli on monisyinen. Se on esimoderni entiteetti, joka sotkeutuu moderniin kronologiseen narratiiviin. Moderniksi tämän narratiivin tekee sen erottelu menneeseen, nykyiseen ja tulevaan evoluution ja progression avulla. Taivas puolestaan on käsite, joka on ainaoleva ja muuttumaton. Se on ajankulun ulkopuolella. Liittämällä Taivaan tahdon Kiinan evoluutioon, Sun Yatsen liittää pysyvän liikkeessäolevaan; ikuisen ajalliseen. Taivaan tahdon on varsinkin modernia edeltävänä aikana uskottu determinoineen dynastioiden nousut ja tuhot. Länsimaisten oppien levitessä Kiinaan valtioiden ja rotujen nousua ja tuhoa alettiin selittää sosiaalidarwinistiseen tyyliin evoluution kautta. Tyypillistä uusille kiinalaisille evolutionaristisille kosmologioille oli se, etteivät ne olleet täysin sekulaareja, vaan niihin sekoittui aineksia konfutselaisuudesta ja taolaisuudesta. Sun ei tässäkään suhteessa ole poikkeus.

5.3.4 Kiinan menneisyyden synkronointi lännen menneisyyteen

> ...中國進化比較歐美還要在先，民權的議論，在幾千年以前就老早有了...
>
> *... Kiinan evoluutio* (進化, jinhua) *on länsimaita edistyneempi, keskustelu kansan suvereeniudesta on tuhansia vuosia varhaisempi...*

102 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b4.htm

(Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minquan* -luento.)

Sun Yatsen haluaa representoida Kiinan historian osana maailman historiaa. Uusi aikakäsitys lännessä oli muuttanut kuvaa myös menneisyydestä ja Koselleckin osoittaman temporalisaatiomurroksen jälkeen muodostunut uusi historia esitti tapahtumat yhtenä kertomuksena, joka kulki ajassa edeten kohti nykyisyyttä. Menneisyys liitettiin osaksi prosessuaalista aikaa, eikä se ollut enää staattinen.

Kiinassa vastaava murros tapahtui myöhemmin. Sinosentrisen maailmankuvan vallitessa Kiina kuviteltiin keskipisteenä, eikä sitä ympäröivää maailmaa pidetty mielenkiintoisena tai merkittävänä. Kiina oli oma maailmansa, jolla oli oma käsityksensä ajasta. Sinosentrisen maailmankuvan murruttua kiinalaisälymystö joutui huomaamaan, ettei Kiina enää ollut yksin. Itse asiassa, se ei pelkästään ollut muiden ympäröimänä, vaan myös muita heikompi. Paikallaanpysyminen oli kostautunut. Siinä missä muu maailma oli pyrkinyt kehittymään, Qing -dynastia oli edeltäjiensä tapaan pyrkinyt säilyttämään *status quo*n ja sitä kautta Taivaan mandaattinsa hallita. Syklinen aikakäsitys ei ollut enää validi. Päinvastoin, se oli yksi pääsyy Kiinan degeneroitumiseen. Vanhan aikakäsityksen murruttua nousi aivan uudenlainen tarve: Kiina oli synkronoitava edistyvien maiden evolutionaariseen aikaan.

> 從前中國人的能力，還要比外國人大得多，外國現在最重要的東西，都是中國從前發明的。
>
> *Menneisyydessä kiinalaisten voima oli ulkomaalaisia selvästi suurempi, kaikki ulkomaalaisten tärkeimmät nykypäivänä käyttämät esineet, ovat Kiinan menneisyydessä keksittyjä.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kuudes *Minzu* -luento[103].)

Jotta Kiina olisi käsitettävissä edistyväksi kansakunnaksi, sen koko ajallinen narratiivi menneisyydestä nykyhetken kautta tulevaisuuteen tuli representoida edistykselliseksi. Myös menneisyys oli representoitava uudella edistyksellisellä tavalla, jotta Kiinan edistysnarratiivi olisi johdonmukainen. Länsimaiset historiankirjoitukset esittivät jo länsimaisen menneisyyden kehittyvänä. Myös Kiinan historia tuli nyt representoida osana ihmiskunnan kehityskertomusta. Hyvällä syyllä voidaan jälkikäteen todetakin, että Kiinan

103 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b6.htm

kehitys oli pitkään länsimaista voimakkaampaa. Nathaniel Harrisin (1999, 45) arvion mukaan Song -dynastian[104] aikaan Kiina oli kehityksessä edellä Eurooppaa noin 500 vuotta. Sun (kuudes *Minzu* -luento) haluaa korostaakin menneisyyteen edistyksellistä Kiinaa, joka pystyi kehittelemään koko ihmiskunnalle merkittäviä keksintöjä: muun muassa kirjapainotaidon, kompassin ja ruudin.[105] Sun ei tyydy rinnastamaan Kiinan menneisyyttä länsimaiden menneisyyden kanssa, vaan hän haluaa nostaa sen ylevämmälle ja korkeammalle tasolle. Vaikka Kiina nykyisyydessä onkin jäänyt jälkeen 'kehityksen kelkasta' ja joutuu ottamaan oppia länsimaisesta tieteestä, menneisyydessä tilanne oli päinvastainen.

Sunin implisiittinen argumentti näyttäisikin kuuluvan näin: koska Kiinan edistys on menneisyydessä[106] ollut länsimaiden edistystä voimakkaampi, se voisi olla sitä myös nykyisyydessä. Toistuvat muistutukset Kiinan menneisyyden kukoistuksesta ovat muistutuksia kiinalaisesta kyvykkyydestä, joka ei ole kadonnut. Kiinan kansan kyvykkyys on ajatonta ja se on yksi peruskivistä Sunin nationalistisessa argumentaatiossa. Toisaalta, menneisyyden loiston korostaminen on tulkittavissa myös häivähdykseksi syklisestä ajantajusta. Juuri nyt Kiina on syklin pohjalla, mutta se on aiemmin ollut sen huipulla ja tulee näin olemaan tulevaisuudessakin. Sunin pääargumentti joka tapauksessa on, että Qing -dynastia on ohjannut Kiinan kehityssuunnan alaspäin. Menneisyyden kukoistuksesta nykyhetken rappioon vievä tie on ollut Qing -dynastian valitsema tie. Nyt kun mantsut ovat saatu poistettua vallankahvasta, on kehityskulku mahdollista korjata. Qing -dynastian policy on ohjannut kiinan devoluution tai regression tielle, ja Sunin osoittama oikea tie nostaa Kiinan evoluution voittokulkuun.

> 自此以後，文化便逐漸發達，人民也逐漸團結起來。
>
> *Tämän jälkeen (viittaa Xia -dynastiaan) sivilisaatio edistyi* (發達, fada) *asteittain, myös kansa yhdistyi vähitellen.*
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minquan* -luento[107].)

104 宋朝, *song chao,* 960-1127.

105 Sun ei ollut luonnollisestikaan ainoa, joka argumentoi kiinalaisen sivilisaation historian kautta. Esimerkiksi Tan Sitong oli argumentoinut aiemmin, että koko länsimainen tiede ja teknologia on alunperin Kiinasta ja että länsimaat ovat ottaneet oppia erityisesti Mozilta (Kwong 1996, 77).

106 Tämähän on sikäli anakronismi, ettei vanha kiinalainen kosmologia tuntenut edistystä. Kuitenkin uuden ajan narratiivit pyrkivät edistyksen sisällyttämään myös keisariaikaisen Kiinan tapahtumiin.

107 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c1.htm

Tässä Sun puhuu edistyksestä, joka on tapahtunut menneisyydessä. Sun käsittää ja esittää Kiinan historian edistyskertomuksena, jatkuvana prosessina kohti nykyhetkeä. Sunin tapa esittää historia ei sinänsä ole mitenkään erikoinen, sillä kosmologinen murros syklisestä lineaariseen ajantajuun oli jo tapahtunut. Myös muut Sunin ajan kiinalaisintellektuellit pyrkivät esittämään Kiinan menneisyyden johdonmukaisena narratiivina, kehitysprosessina. Merkillepantavaa on Sunin tapa liittää edistyksen alkupiste Xia -dynastian[108] aikaan, joka on vanhin historiankirjoituksen tuntema dynastia. Edistysprosessi alkaa sieltä, mistä Kiinan historiankirjoituskin alkaa. Edistys ei siis ole tässä Kiinasta riippumaton prosessi, johon tämä voisi liittyä mukaan, vaan Kiina itse käynnistää edistyksen.[109]

Sun (ensimmäinen *Minquan* -luento) linkittää Ranskan kuninkaan Louis XIV:n (1638-1715) kuuluisan lausahduksen ”Valtio olen minä” Qin -dynastian johtajan Qin Shi Huangin hallintoon. Sunin mukaan nämä kaksi aikaa edustavat samanlaista vaihetta kehityksessä: absoluuttinen monarkki samaistaa valtion itseensä ja alistaa kansan. Silmiinpistävää on kuitenkin se ajallinen ero, joka näiden kahden hallitsijan välillä on: noin 1800 vuotta. Sun esittää tätä kautta, että Kiina on ollut 1800 vuotta Eurooppaa edellä kehityksessä. Se kehitysvaihe, mikä Kiinassa koettiin jo Qin -dynastian aikoihin, oli Ranskassa käsillä vielä 1600-luvulla. Toki Louis XIV ei ollut ensimmäinen absoluuttinen monarkki Euroopassa, vaikka häntä eräänlaisena absoluuttisen monarkin arkkityyppinä pidetäänkin. Joka tapauksessa, absoluuttinen monarkia oli Louis XIV:n aikoihin vielä varsin tuore ilmiö Euroopassa.

Sun (sama) argumentoi myös, että vaikkei käsitettä demokratia ole Kiinassa tunnettu vielä kovinkaan kauaa, vastaava ajatus on ollut olemassa Kiinassa jo tuhansia vuosia.

> 但是根據中國人的聰明才智來講, 如果應用民權, 比較上還是適宜得多, 所以兩千多年前的孔子, 孟子, 便主張民權。孔子 說：「大道之行也, 天下為公。」便是主張民權的大同世界。又「言必稱堯舜」,

108夏朝, *xia chao*, n. 2070-1600 eaa.

109 Sunin teosten väliset epäjohdonmukaisuudet ovat kuitenkin hyvin yleisiä. Esimerkiksi teoksessa *Memoirs of a Chinese revolutionary* [1918] Sun (1970, 107) kirjoittaa, että Xian sijaan Zhou -dynastia (noin 500 vuotta myöhemmin kui Xia) oli ”*first period of progress*”. Hän jatkaa: ”*... from the Chow dynasty to the present day was the second period of decay. The laws of human evolution usually go forward, but there are times, as has happened in the history of China, when they take the backward path.”* Tässä siis melko lailla hämmentävästi ja *Kansan kolmen periaatteen* vastaisesti Sun ei representoikaan menneisyyttä progressiivisena vaan regressiivisenä. Zhou -dynastiasta lähtien Kiina on kulkenut jatkuvasti alaspäin.

就是因為堯舜不是家天下。堯舜的政治, 名義上雖然是用君權, 實際上是行民權, 所以孔子總是崇仰他們。孟子 說：「民為貴, 社稷次之, 君為輕 。」又 說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」又 說：「聞誅一夫紂矣, 未聞君也。」他在那個時代，已經知道君主不必一定是要的，已經知道君主一定是不能長久的，所以便判定那些為民造福的就稱為「聖君」，那些暴虐無道的就稱為「獨夫」，大家應該去反抗他。由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前，已經早想到了。不過那個時候，還以為不能做到，好像外國人 說烏托邦，是理想上的事，不是即時可以做得到的。

Jos perustamme johtopäätöksemme kiinalaisten älykkyyteen ja kyvykkyyteen on kansan suvereenius (民權, minquan) *sopiva meille. Jo 2000 vuotta sitten Konfutse* (孔子, kongzi) *ja Mengzi* (孟子) *puhuivat kansan suvereeniudesta. Konfutse sanoi: ”Kun daon* (道) *mukainen elämä vallitsee, kaikki Taivaan alla toimii yhteisen hyvän puolesta* (天下為公, tianxia weigong) *.” Hän tarkoitti tällä Suurta maailmanyhteisöä* (大同世界, datong shijie) *, jossa vallitsee kansan suvereenius. ”Meidän täytyy puhua Yao'sta* (堯) *ja Shun'ista* (舜)*”, tämän hän sanoi, koska he eivät hallinneet omaa etuaan tavoitellen. Yaon ja Shunin hallitusmuoto oli vain nimellisesti autokratia* (君權, junquan)*, mutta todellisuudessa se perustui kansan suvereeniuteen. Mengzi sanoi: ”Ensin on kansa, sitten tulee yhteisö, viimeisenä hallitsija.”, ”Taivas näkee kuin kansa ja kuulee kuin kansa.”, ”Olen kuullut Zhoun* (紂)[110] *rankaisemisesta, mutten koskaan hallitsijan salamurhasta”*[111]*. Hän tiesi jo, ettei hallitsija ole välttämätön, eikä hallitsijoiksi valta tule kestämään ikuisesti. Hän kutsui niitä, jotka pyrkivät hyödyttämään kansaa, ”pyhiksi hallitsijoiksi (tai keisareiksi)” ja niitä, jotka hallitsivat tyrannimaisesti ja daon vastaisesti* (無道, wudao)*, ”autokraateiksi”* (獨夫, dufu) *ja heitä kaikkien tulisi vastustaa. Tästä näemme, että jo 2000 vuotta sitten kiinalaiset omasivat varhaisia ajatuksia kansan suvereeniudesta. Mutta tuolloin sitä ei voitu toteuttaa käytännössä, se oli mitä ulkomaalaiset sanovat utopiaksi, se oli siis vain ideaali, jota ei voitu toteuttaa.*

(Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, ensimmäinen *Minquan* -luento.)

Konfutse ja Mengzi ovat siis Sunin tulkinnan mukaan ymmärtäneet kansan suvereeniuden merkityksen, vaikkei Kiina olekaan kokenut demokratiaa käytännössä. Uudet asiat ja käsitteet on helpompaa tehdä ymmärrettäväksi vanhojen ja tuttujen käsitteiden avulla. Samalla tavalla kuin Sun puhuu evoluutiosta käyttämällä avukseen Taivasta, hän puhuu demokratiasta hakemalla tukea Konfutsesta ja Mengzistä. Vaikka demokratiaa pidetään länsimaisena ja modernina ilmiönä, Sunin mukaan sillä on juurensa jo vanhassa kiinalaisessa filosofiassa. Hän pyrkii tätä kautta nostamaan jälleen esille Kiinan kulta-ajan, jolloin sen kulttuuri ja sivistys oli kaikin puolin barbaarisia sivilisaatioita edistyneempi. Toisaalta Sun haluaa myös kyseenalaistaa länsimaisten demokratiamallien suoran kopionnin Kiinaan. Kiinalla on oma demokraattinen traditionsa ja Sunin esittämä malli (siis *Kansan kolmen periaatteen* toinen periaate *minquan zhuyi*) on tämän perinteen jatke.

110 Shang- dynastian (商朝, *shangchao*, n. 1766-1050 eaa.) viimeinen kuningas. Häntä pidetään moraalisen rappion symbolina.

111 Tämä Sun kolmas Mengzi -sitaatti on kontekstistaan irroitettuna vaikeaselkoinen. Mengzi tarkoittanee, ettei Zhou ansaitse nimitystä ”(suvereeni) hallitsija (君, *jun*)” , koska hän oli tyranni.

Sun Yatsenin menneisyysargumentointi esittää narratiivin, jossa Kiinan kansa esiintyy edistyvänä sivilisaationa. Kiinan menneisyyden synkronoiminen lännen menneisyyden kehitysnarratiiviin ei merkitse, että nämä kehityskulut olisivat samanlaisia. Sun tekee viittauksia ja esittää analogioita näiden kahden kehityskulun välillä esittäen, että nämä kaksi kehitysnarratiivia ovat vertailtavissa ja siis edustavat samaa kehittyvää aikaa. Sun ei tyydy kuitenkaan tähän, vaan hän pyrkii esittämään kiinalaisen kehityskaaren länsimaista mahtavampana. Hän kyseenalaistaa tavanomaisen näkökannan, jossa Kiina yrittää seurata kehittynyttä länttä kääntämällä asetelman ylösalaisin. Sunin menneisyysnarratiivissa Kiina on edelläkävijä ja länsi seuraa perässä jäljittelemällä kiinalaisen sivilisaation saavutuksia. Sun toki myöntää, että nykyhetkellä Kiina ei enää ole edelläkävijä, mutta osoittamalla Kiinan edistyksellisyyden menneisyydessä hän yrittää todistaa, että Kiinan kansan kyvykkyys ja älykkyys on riittävää edelläkävijän asemaan myös tulevaisuudessa.

6 KRIITTINEN NYKYHETKI JA TULEVAISUUS

Evolutionariset kosmologiat esitetään usein kronologioina; ajankuluna, joka ylittää yksilölliset ihmiselämät. Sun Yatsenin representoima Kiinan menneisyys on representoitu kronologiseksi narratiiviksi. Tämä narratiivi ei korosta yksittäisten tapahtumien erityisyyttä, vaan kaikki tapahtumat ja ilmiöt tulevat tarkastelun alaisiksi yhtenäisen prosessin, edistyksen kautta. Menneisyyden tapahtumia ja henkilöitä lähestytään osana suurta prosessia, edistyskertomusta. Tämä edistyskertomus pyrkii konstruoimaan menneisyydestä Kiinan kansaa koossapitävän aikarakenteen. Sunin tavasta korostaa nykyisyyden merkitystä paistaa kuitenkin esiin sen *kairos* -luonne *kronoksen* sijaan. Nykyhetki on erityinen, kriittinen ja elintärkeä. Nykyhetki avautuu Sunin poliittisessa argumentaatiossa eräänlaisena repeämänä lineaarisessa ajankulussa. Tämä repeämä, menneisyyden ja epävarman tulevaisuuden välissä, on *kronoksen* avautuminen *kairokseksi*. Nykyisyys erottautuu deterministisestä ajankulusta ja tämä nykyisyys on kaikkea muuta kuin deterministinen: se on kontingentti.

6.1 Nykyisyys kilpailun, kamppailun ja ratkaisujen hetkenä

Nykyhetki on kriittisen tarkastelun hetki. Tarkastelun alla on Sunilla Kiinan historiallisen edistyksen tila. Missä Kiina on nyt ja miten sen suunta voidaan korjata oikeaksi, evoluution suunnaksi. Nykyhetki sisältää kurssinkorjauksen mahdollisuuden. Vaikka Sun usein käyttääkin menneisyyttä argumentointinsa apuna, tulevaisuus on ennen kaikkea riippuvainen nykyhetkestä ja siinä tehtävistä ratkaisuista. Kiinan kansan tietoisuuden tasoa on nostettava ja sen tulee ymmärtää Kiinan "häpeällinen asema" maailman kansakuntien joukossa. Nykyhetki on mahdollinen hetki useille toisistaan poikkeaville toimintavaihtoehdoille. Sun Yatsen esittää oman policynsa, *Kansan kolme periaatetta*, ja pyrkii representoimaan sen ainoana oikeana policyna: reaalipolicyna (ks. esim. Palonen 2006, 134). Jokainen kiinalainen on vastuussa mahdollisuuden toteutumisesta, Kiinan kehityskurssin korjaamisesta. Nykyhetki ei ole ihmisten yläpuolella, vaan ihmisten toiminnan vaikutuksen alla. Nykyhetki muotoutuu toiminnan näköiseksi ja muotoiseksi. Kiinan kansasta tulee toiminnan subjekti. Kiina ei enää ole narratiivin abstrakti subjekti, vaan Kiinan kansa itse on nyt keskipisteessä.

> 我看中國人的聰明才力，不亞於日本，我們此後去學歐美，比較日本還要容易，所以這十年中，便是我們的生死關頭。
>
> *Kun katson kiinalaisten älyllistä voimaa, se ei ole japanilaisia huonompaa. Meidän täytyy mennä länsimaihin opiskelemaan ja opimme vielä helpommin kuin Japani. Näiden (tulevan) kymmenen vuoden aikana on meidän elämän ja kuoleman hetkemme* (生死關頭, shengsi guantou).
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kuudes *Minzu* -luento[112].)

Kiinalaisintellektuellien tulee ottaa oppia lännen edistyksellisistä sivilisaatioista. Edistys ei ole mahdollista ilman länsimaita tai länsimaista tiedettä. Kiinalainen edistys ei ole sen oma keksintö, vaan se on länsimainen edistys ja Kiinan tulee sopeutua siihen selviytyäkseen. Jotta Kiina menestyksekkäästi kehittyisi osaksi uutta, modernia maailmaa, sen tulee sopeutua tämän maailman pelisääntöihin ja ne säännöt ovat länsimaiden säätämiä. Japani on vahva, koska se on kyennyt sopeutumaan. Ja jos japanilaiset siihen pystyvät, se ei voi olla mahdotonta kiinalaisillekaan. Kriittinen hetki ei ole ohi hetkessä, kyseessä oleva kriittinen ratkaisujen hetki on kymmenen vuoden ajanjakso. Kyse ei ole enempää, eikä vähempää kuin elämästä ja kuolemasta. Oikeat ratkaisut kriittisen ajanjakson aikana määrittävät sen, onko Kiinan kansalla elämää myös tulevaisuudessa, toisin sanoen, onko sillä tulevaisuutta. Väärät ratkaisut tai ratkaisujen tekemättä jättäminen ovat kohtalokkaita, sillä silloin tulevaisuutta ei yksinkertaisesti enää ole, on vain kuolema. Nykyhetki omaa vielä tulevaisuushorisontin. Kiinan kansalla on vielä mahdollisuus, mutta tämä mahdollisuus voi olla ainoastaan menneisyyttä kymmenen vuoden kuluttua.

Vaikka Sun oli jo 1910-luvun alkupuolella todennut sosiaalidarwinistisen ajattelun olevan vanhentunutta, käyttää hän yhä siitä muistuttavaa kieltä argumentoidessaan nykyhetken merkityksellisyyden puolesta. Kiinan tulee siis sopeutua, jotta se voisi selviytyä elämän ja kuoleman taistelusta. Sunin mukaan japanilaiset militaristit ovat uhka Kiinalle. Näiden militaristien pyrkimykset tunkeutua Kiinan maaperälle asettavat Kiinan tilanteeseen johon on vastattava, eli siis sopeutua:

> *Now the militaristic policy of Japan is to swallow China alone. So long as China is left to the tender mercy of the militaristic powers she must either succumb to partition by several powers or be swallowed up by one*

112 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b6.htm

power ... After centuries of sound slumber, the Chinese people at last are waking up and realizing that we must get up and follow in the world's progress.

(Sun, The international development of China [1921], 1975, 232.)

Maailma on jatkuvassa edistystilassa ja ne kansakunnat, jotka eivät kykene seuraamaan edistystä, tuhoutuvat. Tässä kohdassa Sunin argumentointia evoluutio on korvautunut progressiolla, mutta argumentoinnin rakenne näyttäisi olevan sama: jatkuva eteenpäinmeno on edellytys selviytymiselle. Kaikki muut mahdolliset ajat (esim. syklinen tai regressiivinen) johtavat tuhoon, edistys on ainoa mahdollisuus. Kiina on militaristien armoilla, jollei se kykene sopeutumaan ja uudistumaan, kulkemaan ajassa eteenpäin.

6.2 Tulevaisuuden kehitysprosessi: Kiinasta suurvalta

Sunin mukaan (toinen *Minzu* -luento[113]) luonnon valinta ei voi tuhota kansaa yhtä nopeasti kuin poliittiset ja taloudelliset voimat. Ihminen on siis luontoa vahvempi voima edistyksen ohjaajana. Juuri toiset kansakunnat asettavat Kiinan kansan uhkaavaan tilanteeseen. Useat valtiot tavoittelevat samanaikaisesti Kiinan taloudellista ja poliittista hallintaa ja tästä muodostuu yhdessä luonnon valinnan kanssa Kiinan kansan nykyinen uhka:

... 中國民族，如果單受天然力的淘汰，還可以支持一百年. 如果兼受了政治力和經濟力的壓迫， 就很難渡過十年. 放在這十年之 內 就是中國民族的生死關頭 ...

... Kiinan kansa, jos luonnon valinta tulee eliminoimaan meidät (天然力的淘汰, tianranli de taotai)*, voimme selvityä vielä sata vuotta. Jos samanaikaisesti kohtaamme poliittisten* (政治力 zhengzhi li), *ja taloudellisten voimien* (經濟力, jingji li) *alistusta, tuho on jo kymmenen vuoden päässä. Nämä kymmenen vuotta ovat kiinalaisen kansan elämän ja kuoleman hetki* (生死關頭, shengsi guantou).

(Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, toinen *Minzu* -luento.)

Vaikka poliittiset tai taloudelliset voimat eivät onnistuisikaan Kiinan tuhoamisessa, luonto voi sen tehdä. Kiinalaispopulaation pieneneminen on yksi Sunin huolenaiheista ja ilmeisesti tämä Kiinan luonnollinen häviäminen viittaa kyseiseen ongelmaan, vaikka

113 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b2.htm

poliittiset ja taloudelliset voimat eittämättä vaikuttavat populaation suuruuteen. Sunin mukaan (toinen *Minzu* -luento) viimeisen sadan vuoden aikana Kiinan väestömäärä on pienentynyt, kun taas toisten valtioiden populaatiot ovat kasvavia. Sun (neljäs *Minzu* -luento[114]) pelkää, ettei populaatio tule kasvamaan myöskään seuraavan sadan vuoden aikana, jollei kasvua pystytä jollain tapaa stimuloimaan. Vuonna 1917 Sun (1994, 162-163) kirjoitti, että esimerkiksi brittiläinen imperiumi on täysin riippuvainen Intian runsaasta populaatiosta. Valtion voimakkuus on kytköksissä siis väkimäärään. Reformistit ja vallankumoukselliset käyttivät usein varottavana esimerkkinä Pohjois-Amerikan punaisia barbaareja (*hongyi*, 紅夷), eli intiaaneja, jotka valkoinen rotu on pyyhkinyt tieltään. Liang Qichao lisäsi Yan Fun rotuluokitteluun viidennen eli punaisen rodun. Viisi rotua linkittyivät viiteen mantereeseen. Nämä viisi luokkaa esiintyvät myös Sunin *Kansan kolmessa periaatteessa* (ensimmäinen *Minzu* -luento[115]). Evoluutio on pyyhkinyt punaiset barbaarit pois kartalta ja Kiinan kansa on tämän saman uhan alla. Liang ennakoi myös tilastoihin vedoten amerikan mustien väkiluvun laskevan kolmanneksella vuosisadan kuluessa. (Dikötter 1992, 75-77.) Samalla tavalla Sun varoitteli Kiinan kansan väkiluvun pienentymisestä. *Miezhong* (rodun tuhoutuminen[116]) on käsite, jonka avulla hän korostaa nykyhetkeä kriittisten ratkaisujen hetkenä. Vaarat ovat todellisia, mutta Kiinaa ei ole vielä tuhottu, vielä on olemassa selviytymisen mahdollisuus. Sunin viesti kuitenkin on, että nykyinen kehityssuunta johtaa vääjäämättä tuhoon. Jotta Kiinalla vielä kymmenenkin vuoden kuluttua olisi tulevaisuus, suuntaa on korjattava pian. Sun pyrkii korostamaan sellaisia piirteitä nykyhetkessä, jotka alleviivaavat Kiinan tarvetta suunnannäyttäjälle. Sun esittää oman policynsa ja oman poliittisen toimintansa vastauksena tähän tarpeeseen.

1800- ja 1900-lukujen taitteessa kehityksen uskottiin yleisesti korreloivan kansan kehityskaarta. Edistystä ja evoluutiota ei mitattu elintason korkeudella, vaan nimenomaisesti väkimäärän kasvuvauhdilla. Jo vuonna 1798 Thomas Malthus (1982, 118) esitti, että onnellisuus on rinnastettavissa populaation kasvuun. Myöhemmin myös Darwin (1871, 177) ja Spencer esittivät samankaltaisia näkemyksiä. 1900-luvun puolella vastaanlaiset ajatusmallit olivat suosittuja muun muassa Saksassa ja Japanissa, joissa ne yhdistyivät myös kansan levittäytymistarpeeseen. Sunin sotajoukkojen kenraali ja teoreetikko Homer Lea (1876-1912)[117] (1942, 8, 12) kirjoitti niin ikään, että valtion sairaus

114 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b4.htm
115 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b1.htm
116 *Zhong* -käsite (種) viittaa selvemmin rotuun kuin *zu* (族), jonka olen kääntänyt muotoon "kansa".
117 Lea oli yhdysvaltalainen Kiinasta kiinnostunut geopoliitikko. Hän tapasi Sun Yatsenin ensimmäistä

ja rappio on vältettävissä ainoastaan kasvulla ja ekspansiolla. Valtion elinkaari ei salli hengähdystaukoja. Lean (1942, 14, 24) mukaan[118] "poliittinen evoluutio" on saavutettavissa ainoastaan taistelukentällä, ja jos taistelutahto lakkaa, seurauksena on kansallinen turmio.

Tätä taustaa vasten Sunin huoli Kiinan väkiluvun kehityssuunnasta ei ole millään lailla yllättävä. Kiinan väkiluku koki notkahdusvaiheen 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa, mikä aiheutui sotilaallisista konflikteista ja luonnon katastrofeista (Swaine 2000, 74). Väkiluvun lasku oli selvä merkki siitä, ettei kiinalainen kansa ollut kehittyvä, evoluutionarinen kansa. Jotta Sun Yatsen ja muut kiinalaiset pystyisivät argumentoimaan oman kansansa voiman ja kyvykkyyden puolesta, täytyi sen väkimäärä kääntää välittömästi nousuun. Sun itse ei kuitenkaan kirjoita kiinalaisen kansan levittäytymisestä uusille alueille.

> *... if my work is succesfull, the future of China will be bright, and our country will in a short time take its place amongst the mighty world powers of today ...*
>
> *... if this virulent ulcer will be removed from the body of the chinese people, undoubtedly China will take its rightful place by the side of other world powers ...*
>
> (Sun, Memoirs of a Chinese revolutionary [1918], 1979, 118 ja 164-165.)

Sun esittää itsensä Kiinan pelastajana. Hänen ehdottamaansa toimintalinjaa seuraamalla Kiinan kansan tulevaisuus on valoisa. Sun representoi oman policynsa edistyksen ja evoluutiota tukevana policyna. Sunin suosittamia toimintalinjoja seuraamalla edistys on mahdollista. *Kansan kolmessa periaatteessa* Sun puhuu toistuvasti Kiinan nousemisesta tasapuoliseen asemaan toisten valtioiden kanssa, pois sorrettujen joukosta. Yllä olevissa varhaisemmissa teksteissä hän menee kuitenkin askeleen pidemmälle: Kiinasta tulee yksi supervalloista. Aika esiintyy tässä ikäänkuin kiihtyvänä. Kiinan edistysvauhti kiihtyy sen päästessä evoluution mukaan. Se nousee ensin yhdeksi kansallisvaltioista ja vauhdin vielä kiihtyessä siitä tulee yksi supervalloista. Moderni valtio ei jää paikoilleen, vaan on jatkuvassa kehitysliikkeessä. Tämä liike ja vauhdin kiihtyminen esiintyy Sunin argumentoinnissa myös elinehtona, eikä sille ole olemassa muita vaihtoehtoja kuin kuolema. Kiihtyvään vauhtiin viittaa myös lainauksen maininta "lyhyestä ajasta": Kiina

kertaa ilmeisesti vuonna 1899 Japanissa.

118 Herbert Spencer (1967: 78-81) kirjoitti jo aiemmin sotilaallisen voiman olevan edellytys evoluutiolle. Hän ei tosin käyttänyt Lean tapaan käsitettä "poliittinen evoluutio". Spencerin (sama: 212) mukaan kasvu on lähes poikkeuksetta sodan tulosta.

ottaa paikkansa supervaltojen joukossa lyhyessä ajassa, siitäkin huolimatta, että sen edistysvauhti on juuri nyt riittämätön ja lähes olematon. Tällainen harppaus ei ole mahdollista ilman vauhdin lisäystä.

Kiinan nouseminen suurvaltojen joukkoon oli teema, joka esiintyi usein myös tuon ajan kiinalaisissa tieteisromaaneissa. Nämä fantasiat ottivat mallia etenkin Suehiro Tetchon sekä Edward Bellamyn töistä. Esimerkiksi Liang Qichao kirjoitti vuonna 1902 fantasian *Uuden Kiinan tulevaisuus* (新中國未來記, *Xin Zhongguo weilai ji*[119]), joka sijoittui vuoteen 1962. Tässä tarinassa Kiina on yksi vauraista valtioista. Lu Shie puolestaan kirjoitti vuonna 1910 romaanissaan *Uusi Kiina* (新中國, *Xin Zhongguo*) Kiinasta vuonna 1950. Yhteistä näille tieteiskirjoille oli, että niissä esitetty Kiinan tulevaisuus oli jotakuinkin sitä, mitä lännessä oli kirjojen kirjoitushetkellä. (Wang 1997, 302-306.) 'Tulevaisuus' oli siis vain kopio lännen nykyisyydestä. Kiinan oma kehityskaari noudatteli siis läheisesti lännen kehityskaarta, joka oli nähtävissä menneisyydessä. Kehityskertomukset, olivatpa ne sitten tieteiskirjallisuutta tai poliittista argumentointia, ottavat poikkeuksetta mallinsa jostain, joka on jo tapahtunut. Tulevaisuutta ei voi nähdä ennalta, sillä ennusteet eivät kykene ottamaan lukuun tulevaisuudessa olevaa kontingenssia. Nykyistä ja mennyttä havainnoimalla voi kuitenkin asettaa oletuksia tulevasta. Nämä oletukset pohjautuvat kuitenkin aina siihen mitä on nyt ja mitä on ollut ennen.

Konfutselainen maailmanharmonia *Datong* (大同) esiintyi useissa 1900-luvun alun Kiinan kehitystä käsittelevissä teoksissa. Myös Sun Yatsen kirjoittaa *Datong*in olevan hänen *Minsheng* -periaatteensa (neljäs *Minsheng* -luento[120]) päätepiste ja tavoite. Ajatus "suuresta maailmanharmoniasta" kehityksen päätepisteenä legitimoi kehityksen. Kiina tarvitsee evoluutiota, jotta voisi saavuttaa harmonian. Pelkkä evoluutio tai kehitys ei tämän kaltaisessa argumentaatiossa ole siis riittävän kantava peruste policylle. Evoluutio ei kulje vailla päämäärää. Tälläinen evoluutio-konseptio on finalistinen: sen päämäärä on ennalta määrätty ja sen tapahtumalinja määrittyy tämän päätepisteen kautta. Sun mainitsee *Datong*in vain ohimennen, eikä kerro milläinen tämä hänen maailmanharmoniansa tulisi olemaan.

Se kuva, jonka Sun *Kansan kolmessa periaatteessa* antaa ideaalista tulevaisuudesta, on

119 Teos ei kuitenkaan koskaan tullut valmiiksi. Se osa mikä on säilynyt, on siis vuodelta 1902.
120 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a4.htm

maailma, jossa Kiina on voimakas ja vastuullinen, eräänlainen moraalinen johtaja, ja joka puolustaa aina heikompaa ja syrjittyä.

> 但是中國到了頭一個地位，是怎麼樣做法呢？中國古時常講「濟弱扶傾」，因為中國有了這個好政策，所以強了幾十年，安南、緬甸、高麗、暹羅那些小國，還能 保持獨立。現在歐風東漸，安南便被法國滅了，緬甸被英國滅了，高麗被日本滅了，所以中國如果強盛起來，我們不但是要恢復民族的地位，還要對於世界負一個大 責任，如果中國不能擔負這個責任，那麼中國強盛了，對於世界便有大害，沒有大利。中國對於世界究竟要負甚麼責任呢？現在世界列強所定的路是滅人國家的， 如果中國強盛起來，也要去滅人國家，也去學列強的帝國主義，走相同的路，便是蹈他們的覆轍，所以我們要先決定一種政策，要濟弱扶傾，才是盡我們民族的天 職。
>
> *Mutta kun Kiina on saavuttanut johtavan aseman, mitä tapahtuu sitten? Vanhan kiinalainen sanonta sanoo "auta heikkoa, tue kaatuvaa"* (濟弱扶傾, jiruo fujing). *Kiinan ollessa voimakas pitkän aikaa, tästä tai policysta* (政策, zhengce) *johtuen Vietnamin, Burman, Korean ja Thaimaan kaltaiset pienet maat kykenivät säilyttämään itsenäisyytensä. Nyt tuuli puhaltaa Euroopasta kohti itää: Ranska on nujertanut Vietnamin, Englanti on kukistanut Burman ja Japani on kukistanut Korean. Kiinan tullessa vahvaksi, me haluamme elvyttää (näiden) kansojen aseman ja kantaa suurta vastuuta maailmassa. Jos Kiina ei pysty kantamaan tätä vastuuta, maailma joutuu turmioon. Mikä on tämä vastuu, jonka Kiina haluaa kantaa? Nykyään suurvallat alistavat toisia valtioita. Jos Kiina haluaa nujertaa toisia valtiota noustuaan vahvaksi ja oppia suurvaltojen imperialismia, kulkea heidän tietään, se on heidän tuhoisan policynsa seuraamista. Siksi me haluamme valita policyn "auta heikkoa, tue kaatuvaa". Tämä on kansamme* (民族, minzu) *taivaallinen tehtävä* (天職, tianzhi).
>
> (Sun 1924, *Kansan kolme periaatetta*, kuudes *Minzu* -luento[121].)

Kiinan tehtävä on ylläpitää maailman harmoniaa. Argumentointi pohjautuu jälleen voimapolitiikkaa toteuttavan lännen (mukaanlukien Japani, josta on tullut länsimaiden kaltainen) ja eettisesti toimivan Kiinan vastakkainasetteluun. Ainoastaan Kiina kykenee ylläpitämään harmoniaa kansojen ja valtioiden välillä. Tästä syystä maailma tarvitsee vahvaa Kiinaa. Jos Kiina on heikko, eikä sillä ole vaikutusvaltaa, kansainvälinen harmonia ei ole saavutettavissa. Näyttäisi siltä, että Sunin *Datong* -käsite ei viittaa konfutselaiseen moraaliyhteisöön, joka on Kang Youweilla kansallisvaltioiden ajan ja koko historian päätepiste. Kangilla tapahtuu muutos ajallisesta (historia) ikuiseen (harmonia). Sunin kuvaama ideaalinen tulevaisuus on sen sijaan kansojen ja valtioiden välinen harmonia, jossa Kiina toimii moraalisena johtajana ja harmonian ylläpitäjänä. Varsinaista

121 http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b6.htm

päätepistettä historialle Sunilla ei kuitenkaan ole, mistä johtuen Sunin evoluutiokonseptiota ei voi kutsua finalistiseksi. Tulevaisuus jää lopulta melko avoimeksi. Historia jatkaa kulkuaan kohti loputonta ja epävarmaa tulevaisuutta.

7 PÄÄTÄNTÖ

Tässä tutkimuksessa olen analysoinut Sun Yatsenin aikaretoriikkaa. Teoreettisena näkökulmana Sunin argumentaatioon olen käyttänyt Reinhart Koselleckin temporalisaatioteesiä, jota olen soveltanut kiinalaiseen kontekstiin. Työn taustalla on ollut oletus Kiinassa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa tapahtuneesta käsitteellisestä murroksesta. Olen pyrkinyt teoreettisen näkökulmani avulla asettamaan Sunin tekstit osaksi laajempaa transitiota. Vastakkaiseen suuntaan katsottuna asetelma ei ole yhtä mielekäs tai hedelmällinen: pelkästään Sunin tekstejä tarkastelemalla on mahdotonta osoittaa käsitemurros tapahtuneeksi.

Murroksesta aikakäsityksissä on toki kirjoitettu aiemminkin (esim. Kwong 2001), joskaan ei koselleckilaisin termein[122]. Käsittelemäni tutkimus- ja kommentaarikirjallisuus ei ole nostanut esiin sellaisia seikkoja, mitkä selvästi kiistäisivät käsitemurros-hypoteesin mielekkyyden. Joka tapauksessa on selvää, että sinosentrisen kosmologian murtuminen avasi tilan uudenlaisille ajattelumalleille. Aina aikakäsityksiin asti yltäneelle laajemmalle epistemologiselle murrokselle oli syntynyt tarve. Dynastioihin kytkeytynyt syklinen aikakäsitys ei ollut enää validi vuoden 1911 vallankumouksen jälkeen ja uudenlainen usko edistykseen sekä evoluution voimaan oli levinnyt uudistusmielisten teksteissä jo 1800-luvun lopulta lähtien.

Taoismi ja konfutselaisuus olivat hylänneet systemaattisen taloudellisen vaurauden ja sotilaallisen voiman tavoittelun. Vauraus ja voima kuitenkin nousivat reformistien ja vallankumouksellisten ensisijaisiksi tavoitteiksi. Uudenlaiselle ajattelulle oli syntynyt tarve, ja evoluutioteoria vastasi tähän tarpeeseen. Evoluution kautta argumentoitiin muutoksen välttämättömyys. Uudistusmielisten mukaan paikallaanpysyminen ja vanhan keisarillisen järjestelmän puolustama *status quo*n säilyttäminen ei ollut tässä muuttuneessa toimintaympäristössä mahdollinen selviytymiskeino. Kiinaa täytyi sitävastoin vahvistaa nopeasti, sillä sotilaallisesti voimakkaammat länsimaat uhkasivat sen suvereeniutta.

Kehitykseen ja evoluutioteoriaan liittyvät uudet käsitteet omaksuttiin Kiinassa 1800-luvun

122 Yhtään esimerkkiä tällaisesta en ole löytänyt. Sen sijaan Stefan Tanaka (2004) on käyttänyt Koselleckin ajatuksia kirjoittaessaan ajallisista murroksista Japanissa.

lopulla. Keskeinen rooli tässä transitiossa oli käännöksillä, jotka mahdollistivat Kiinassa yhä suuremman joukon tutustumisen länsimaalaisiin sekä japanilaisiin teksteihin. Evoluutio-käsite levisi nopeasti kiinalaiskirjoittajien teksteihin Yan Fun käännettyä Thomas Huxleyn teoksen *Evolution and Ethics* [1893] kiinaksi vuonna 1898. Murroksessa on kyse kuitenkin melko pienten intellektuaalipiirien retorisista trendeistä.

Sun Yatsenin retoriikkaa tarkastelemalla voidaan sanoa, ettei kyse ole missään nimessä täydellisestä murroksesta, jossa vanha tapa käsitellä aikaa lakkaa ja korvautuu uudella. Kuten aina käsiteltäessä käsitemurroksia, kyse on hitaasta ja vaiheittaisesta muutoksesta. Uusia käsityksiä ja käsitteitä omaksutaan, mutta niitä käytetään samanaikaisesti vanhojen, perinteisten käsitysten ja käsitteiden lomassa. Murros ei siis ole totaalinen tai täydellinen. Sun Yatsen sekoittaa omassa argumentaatiossaan ikuisia (kuten Taivas) käsitteitä ajallisten (kuten edistys) kanssa ja operoi siis samanaikaisesti murroksesta katsottuna 'vanhalla' ja 'uudella' tasolla. Sun ei ole tässä suhteessa poikkeus. Samankaltaista uuden ja vanhan sekoittumista on helposti löydettävissä esimerkiksi Kang Youweilta, joka kirjoittaa harmoniasta historian päätepisteenä tai Yan Fulta, joka Sunin tavoin sekoittaa Taivaan evoluutioon ja edistykseen.

Sosiaalidarwinistinen kieli on omiaan alleviivaamaan nykyhetken kriittisyyttä. Se esittää todellisuuden jatkuvana elämän ja kuoleman kamppailuna. Elämä on jatkuvaa selviytymiskamppailua ja tämä kamppailu ohjaa kaikkea toimintaa. Tällaiseen ajattelutapaan kytkeytyvä poliittinen argumentaatio esittää myös merkittävät poliittiset ratkaisut elämän ja kuoleman kysymyksinä. Sun Yatsen käyttää tätä retoriikkaa ja representoi Kiinan tilanteessa, jossa se pitää pelastaa. Sun esittää itsensä ja oman policynsa tällaisena pelastajana, ikäänkuin ainoana mahdollisena vaihtoehtona. Sun pyrkii antamaan omasta politiikastaan kuvan eteenpäinvievänä evolutionarisena policyna tilanteessa, jossa paikallaanpysyminen on rinnastettu kuoleman ja kansan tuhoutumisen kanssa.

Kiinan edistysnarratiivia luodessaan Sunin retoriikka näyttäisi johtavan Kiinan oman, yksityisen ajallisuuden korostamiseen. Näin näyttäisi olevan etenkin silloin, kun Sun sekoittaa ikuista ja ajallista keskenään. Taivas johtaa kiinalaista evoluutiota, eikä se voisi johtaa kenenkään muun evoluutiota. Tätä kautta Kiinan evoluutio näyttäisi olevan erityinen ja ainutlaatuinen. Kuitenkin se tarve, miksi evoluutiosta ylipäätään keskustellaan, näyttäisi

liittyvän käsitykseen länsimaisesta ja koko maailmaa koskevasta ajasta: evoluutio hävittää ne, jotka eivät kykene sopeutumaan. Evoluutio ja taistelu selviytymisestä koskee kaikkia ja Kiinan on ymmärrettävä tämä, vahvistuttava ja selviydyttävä. Sunin aikaretoriikassa evoluutio näyttäisi olevan samanaikaisesti sekä Kiinan yksityinen kehityslinja että myös laajempi koko maailmaa koskettava linja. Nämä kaksi kulkevat limittäin kohti tulevaa. Kiinalla on oma kehityskaarensa, mutta se muistuttaa läheisesti jo kehittyneiden maiden kulkemaa tietä.

Käsittelyn alla oleva aika (1800- ja 1900-lukujen taite) oli Kiinassa murrosten aikaa. Keisarin valta ja sinosentrinen kosmologia murtui ja voimakkaat länsimaat uhkasivat Kiinan autonomiaa. Länsimaisen tieteen voimaan alettiin suhtautua Kiinassa vakavasti. Tämä tilanne sai aikaan epistemologisen murroksen. Tämä murros kiinalaisessa tavassa käsittää aikaa on ennen kaikkea kiinalaisen kulttuurin ja länsimaisen kulttuurin sekoittumista toisiinsa. Muutos ei tapahdu ainoastaan ajassa, vaan myös tilassa sekä ajan ja tilan välisissä suhteissa. Se uusi tila, jonka Kiina kohtaa on keskenään kamppailevien kansallisvaltioden maailma, jossa Kiinan on yksi toisten joukossa. Uusi tila on kytköksissä uudenlaiseen aikaan, edistyvään aikaan. 'Edistys' ja 'moderni' samaistuivat Kiinassa 'länsimaisen' kanssa. Kiinalaiseliitti uskoi länsimaisten ajattelumallien seuraamisen johtavan nopeaan voimistumiseen.

Murros oli siis tapahtunut jo ennen Sun Yatsenin *Kansan kolmea periaatteen* kirjoittamista. Evoluutio-käsite ei kuitenkaan ole hävinnyt Sunin argumentaatiosta. *Kansan kolme periaatetta* ei siis edusta murroksen ensimmäistä, vaan pikemminkin viimeistä aaltoa. Murros ei kuitenkaan ole ohi. Vaikka edistys ja evoluutio ovat keskeisiä argumentoinnin välineitä, ei *Kansan kolme periaatetta* ole vielä irtautunut ikuisesta. Taivas ja Taivaan tahto ovat edellen voimakkaita argumentaation välineitä.

Sosiaalidarwinististen ajattelumallien levitessä Kiinaan teoriat sekoittuivat perinteisiin kiinalaisiin ajattelutapoihin. Niin kutsutut käännökset monesti vääristivät selvästi alkuperäistekstien sanomaa. Näiden kahden maailman kohdatessa tuloksena oli usein moralisoituja versioita sosiaalidarwinistien evoluutiomalleista. Sun Yatsenin evoluutio-konseptio muistuttaa selvästi enemmän Pjotr Kropotkinin ja Maurice Williamin evoluutio-konseptioita kuin Herbert Spencerin tai Thomas Henry Huxleyn sosiaalidarwinistisia

evoluutiomalleja. Sun ei määrittele omaa evoluutio-käsitettään ja sen merkityssisältö on tarkoituksellisesti laaja. Se on ennen kaikkea retorinen väline, jonka käyttö ei aina ole johdonmukaista.

Uudenlainen käsitys historiasta muuttaa myös käsitystä menneisyydestä ja tulevaisuudesta. Tutkimusaineisto osoittaa, että Sun Yatsenin argumentaatio muistuttaa kuitenkin yhä vanhaa *historia magistra vitae* -ajattelua, jossa menneisyyden painoarvo nykyisyydessä on keskeinen. Menneisyys ei kuitenkaan determinoi tulevaisuutta, vaan nykyhetki sisältää kehityslinjan kurssin korjausmahdollisuuden. Sunin menneisyysargumentointi tähtää erityisesti kansallistunteen vahvistamiseen. Sun nostaa esille Kiinan kansan Taivaan johdattamana kansana, jolla on oma taivaallinen tehtävänsä. Sunin mukaan Taivas haluaa Kiinan kehittyvän voimakkaaksi, jotta se voisi toimi eräänlaisena moraalisena johtajana maailmassa. Sun myös pyrkii vakuuttamaan yleisönsä Kiinan kansan kyvykkyydestä nostamalla esiin sen kukoistuksen aikaisia huippuhetkiä ja muistuttamalla kiinalaisista keksinnöistä, joita koko maailma on kopioinut. Tarkoituksena on aikaansaada uudenlaista itseluottamusta ja yhteenkuuluvuutta. Kiinan kansan on herättävä taisteluun.

Sun representoi menneisyyden edistyskertomuksena nykyisyyden ja tulevaisuuden tapaan. Myös historian päähenkilö muuttuu. Perinteisessä kiinalaisessa historiankirjoituksessa päähenkilönä oli hallitsija. Tämä vanha historiankirjoitus käsitteli ainoastaan hallitsijoiden tekemiä ratkaisuja ja niiden vaikutuksia valtakuntien menestykseen. Uudenlainen tapa esittää menneisyys nostaa päähenkilöksi kansan. Kansa nousee temporalisoituneen historian keskiöön. Kansa teki Kiinan vallankumouksen mahdolliseksi ja sama Kiinan kansa voi Sun Yatsenin argumentaatiossa johdattaa Kiinan kukoistukseen tulevaisuudessa.

Sunin luomassa kuvassa tulevaisuuden Kiina on moraalinen johtaja, globaalin oikeudenmukaisuuden voimakas puolustaja. Tämä muistuttaa vanhasta sinosentrisestä maailmankuvasta: Kiina on eettisesti muiden yläpuolella ja vain se kykenee puolustamaan oikeutta. Tällainen Kiinan erityisyyden korostaminen on tärkeä osa Sunin nationalismiretoriikkaa. Kiinalaisten erityinen luonteenlaatu aikaansaa Kiinan kehityssuunnastakin erityisen, Taivaan johdattaman edistyksen. Vaikka Kiinan kulkusuunta näyttäisi siis olevan länsimaiden kaltainen se lopulta poikkeaa tältä tavanomaiselta linjalta. Mutta jotta tämä Sunin toivoma tulevaisuuden kehitys olisi mahdollista, sen täytyy

turvautua länsimaiden esimerkin osoittamiin keinoihin: varakkuuden ja voiman maksimoimiseen. Nationalismia tarvitaan Kiinan voimistamiseen, sillä vain voimakas Kiina voi toimia maailman moraalisena johtajana.

Sun Yatsenin kuollessa Kiina oli yhä hajanainen, itsenäisten sotapäälliköiden hallitsema sotatanner. Kommunistit, joiden kanssa Sun oli tehnyt yhteistyötä, joutuivat Sunin kuoleman jälkeen Chiang Kai-shekin vainojen kohteeksi ja Sunin perustama KMT-puolue joutui pakenemaan Taiwaniin hävityn sisällissodan jälkeen. Vaikka kommunistinen Kiina onkin usein aina 60-luvulta saakka pyrkinyt esiintymään kolmannen maailman etujen puolustajana imperialisteja vastaan, on Kiinan kehityskaari tuskin vastannut Sunin mielessään muodostamaa kuvaa. Sunia pidetään kuitenkin yhä "kansakunnan isänä" (國父, *guofu*) niin Manner-Kiinassa kuin Taiwanissakin.

Aikaa ja edistystä käytetään usein poliittisessa argumentoinnissa. Argumenttien avulla pyritään luomaan mielikuvia, ja mielikuva tapahtuneesta edistyksestä on tehokas väline toimintavaihtoehtojen legitimoinnissa. Toimintalinjoja tai tehtyä politiikkaa pyritään perustelemaan sillä, että ne ovat saaneet aikaan 'edistystä'. Tällaiset edistysargumentit siis implikoivat, että tehdyt 'edistykselliset' ratkaisut ovat olleet oikeita ja ne ovat parantaneet asioiden tilaa, edistäneet varallisuuden kasvua tai esimerkiksi tieteen ja teknologian kehitystä.

Edistys- ja myös evoluutioargumentointia käytetään Kiinassa edelleen. Esimerkiksi Kiinan käydessä neuvotteluja liittymisestä WTO:hon, keskusteluissa käytettiin yhtenä argumenttina sitä, että jäsenyys olisi linjassa evoluution kanssa[123]. Kiinan talouskasvu on ollut viimeisen parinkymmenen vuoden aikana poikkeuksellisen voimakasta. Talouskasvu onkin nykyisin edistyksen tunnetuin ja suosituin mittari. Se kieli ja tapa argumentoida, mikä tässä käsittelemälläni ajanjaksolla oli uutta, ei vieläkään ole vanhentunut. Mielikuva siitä, että liikumme eteenpäin niin ajassa kuin tilassakin ikäänkuin legitimoi kaiken olemisemme, niin idässä kuin lännessäkin.

123 Pekingin Sveitsin suurlähetystössä työskennellyt Pierre Hagman kertoi minulle tästä kesällä 2007.

Lähteet

Anderson, B. 1991. Imagined communities. London: Verso.

Ankersmit, F.R. 2001. Historical representation. Stanford: Stanford UP.

Ankersmit, F.R. 2002. Political representation. Stanford: Stanford UP.

Arendt, Hannah. 1993. Between past and future. New York: Penguin.

Ball, Terence, Farr, James & Hanson, Russell L. 1989. Preface. s. ix-x. Teoksessa Terence Ball, James Farr & Russell L. Hanson (toim.): *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge UP.

Ball, Terence. 1989. Party. s. 155-176. Teoksessa Terence Ball, James Farr & Russell L. Hanson (toim.): *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge UP.

Bergson, Henri. 1984. Creative evolution. Lanham: University press of America.

Blackledge, Paul. 2002. Historical materialism: from social evolution to revolutionary politics. s.8-35. Teoksessa Paul Blackledge & Graeme Kirkpatrick (toim.): *Historical materialism and social evolution*. New York: Palgrave MacMillan.

Blumenberg, Hans. 1985. The legitimacy of the modern age. Cambridge: MIT press.

Carneiro, Robert L. 1967. Editor's introduction. s. ix-lvii. Teoksessa Herbert Spencer: *The evolution of society: selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology*. Chicago: Chicago UP.

Chang, Hao. 1971. Liang Ch'i-ch'ao and intellectual transition in China, 1890-1907. Cambridge: Harvard UP.

Chen, L.T. 2003. Biographical sketch of dr. Sun Yat-sen. s.6-14. Teoksessa Sun Yat-sen: *San min chu i. The three principles of the people*. San Francisco: China culture service.

Chen, Yu-ching. 1986. The political philosophy of Dr. Sun Yat-sen and modern trends of thought. s.236-271. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China. Volume I: Thought and theories of Dr. Sun Yat-sen*. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Chow, Kai-wing. 1997. Imagining boundaries of blood. Zhang Binglin and the invention of the han 'race' in modern China. s.34-52. Teoksessa Frank Dikötter (toim.): *The construction of racial identities in China and Japan*. London: Hurst & co.

Cohen, Warren, Noren, Lush W., Menton, Linda K., Tamura, Eileen H. (toim.) & Tsui,

Francis K.C. 1997. China: Understanding its past. Honolulu: Hawai UP.

Cranmer-Byng, John. 1973. The Chinese view of their place in the world: an historical perspective. s. 67-79. Julkaisussa *The China Quarterly.* No. 53.

Darwin, Charles. 1871. The descent of man, and selection in relation to sex. London: John Murray.

Dikötter, Frank. 1992. The discourse of race in modern China. London: Hurst & Co.

Dikötter, Frank. 1997a. Introduction. s.1-11. Teoksessa Frank Dikötter (toim.): *The construction of racial identities in China and Japan*. London: Hurst & co.

Dikötter, Frank. 1997b. Racial discourse in China. Continuities and permutations. s.12-33. Teoksessa Frank Dikötter (toim.): *The construction of racial identities in China and Japan*. London: Hurst & co.

Eliade, Mircea. 1993. Ikuisen paluun myytti. Helsinki: Loki-kirjat.

Fairbank, John K. 1978. Introduction: the old order. s.1-34. Teoksessa John K. Fairbank (toim.): *The Cambridge history of China. Vol. 10: Late Ch'ing 1800-1911, Part 1*. Cambridge: Cambridge UP.

Farr, James. 1989. Understanding conceptual change politically. s. 24-49. Teoksessa Terence Ball, James Farr & Russell L. Hanson (toim.): *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge UP.

Fitzgerald, John. 1996. The Nationless state: the search for a nation in modern Chinese nationalism. s.56-85. Teoksessa Jonathan Unger (toim.): Chinese nationalism. New York: M.E. Sharp.

Fung, Yu-lan. 1983. A history of Chinese philosophy. Vol 1: The period of the philosophers. Princeton: Princeton UP.

Furth, Charlotte. 1987. Intellectual change: from the Reform movement to the May Fourth movement, 1895-1920. s.322-406. Teoksessa John K. Fairbank (toim.): *The Cambridge history of China. Vol. 12: Republican China: 1912-1949, Part 1*. Cambridge: Cambridge UP.

Fält, Olavi K. 1992. Japanin ja Kiinan kulttuurihistoriaa. Turku: Turun yliopisto.

Gasster, Michael. 1969. Chinese intellectuals and the revolution of 1911. The birth of modern Chinese radicalism. Seattle and London: Washington UP.

Gasster, Michael. 1983. China's struggle to modernize. New York: Mcgraw-Hill.

Gellner, Ernest. 1983. Nations and nationalism. Oxford: Blackwell.

Gregor, A. James. 1981. Confucianism and the political thought of Sun Yat-sen. s. 55-70. Julkaisussa *Philosophy East and West*. Vol. 31. No. 1.

Grieder, Jerome B. 1981. Intellectuals and the state in modern China. New York: Free Press.

Gunde, Richard. 2002. The dentist who changed world history. http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=2813 (13.12.2007)

Hagopian, Mark N. 1985. Ideals and ideologies of modern politics. New York: Longman.

Harbsmeier, Christoph. 1995. Some notions of time and of history in China and in the West with a digression of the anthropology of writing. s.49-71. Teoksessa Huang Chun-chieh & Erik Zürcher (toim.): *Time and space in Chinese culture*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Harbsmeier, Christoph. 2001. May fourth linguistic orthodoxy and rhetoric: some informal comparative notes. http://www.wsc.uni-erlangen.de/pdf/harbsmeier.pdf (14.12.2007)

Harris, Marvin. 1968. The rise of anthropological theory. London: Routledge & Kegan Paul.

Harris, Nathaniel. 1999. Hamlyn history of imperial China. London: Hamlyn.

Ho, Ling-shu. 1986. The Confucian influence on Dr. Sun Yat-sen's political thought. s.192-222. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China. Volume I: Thought and theories of Dr. Sun Yat-sen*. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Hsü, Immanuel C.Y. 1970. The rise of modern China. New York: Oxford UP.

Hu, Chang-tze. 1995. Historical time pressure: an analysis of Min Pao (1905-1908). s.329-340. Teoksessa Huang Chun-chieh & Erik Zürcher (toim.): *Time and space in Chinese culture*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Hu, Shi. 1934. The Chinese renaissance. Chicago: Chicago UP.

Huang, Chun-chieh & Zürcher, Erik. 1995. Cultural notions of time and space. s.3-14. Teoksessa Huang Chun-chieh & Erik Zürcher (toim.): *Time and space in Chinese culture*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Huang, Chun-chieh. 1995. Historical thinking in classical Confucianism – historical argumentation from the Three dynasties s.72-85. Teoksessa Huang Chun-chieh & Erik Zürcher (toim.): *Time and space in Chinese culture*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Huang, Philip C. 1972. Liang Ch'i-ch'ao and modern Chinese liberalism. London & Seattle: Washington UP.

Huxley, Thomas Henry. 1894. Evolution and ethics. s.46-116. Teoksessa Thomas Henry Huxley: *Evolution and ethics and other essays*. London: MacMillan.

Jenks, Edward. 1910. A history of politics. London: J.M. Dent & Sons.

Karl, Rebecca. 1993. Global connections: Liang Qichao and the ”Second world” at the turn of the twentieth century. Durham: Duke UP.

Kauppinen, Marko. 2000. Deng Xiaopingin teoria poliittisena argumenttina. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kauppinen, Marko. 2003. Doktriini versus ihminen. s. 301-310. Julkaisussa *Politiikka*. Vol. 45, No. 4.

Kauppinen, Marko. 2006. Canon vs. Charisma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kidd, Benjamin. 1902. Principles of western civilization. London: MacMillan.

Kohn, Hans. 1969. A history of nationalism in the east. Michigan: Scholarly Press.

Koselleck, Reinhart. 1989. Linguistic change and the history of events. s. 649-666. Julkaisussa *The journal of modern history.* Vol. 61, No. 4.

Koselleck, Reinhart, Narr, Wolf-Dieter & Palonen, Kari. 2000. Ajan kerrostumat ja politiikan mahdollisuudet. Teoksessa Kia Lindroos & Kari Palonen (toim.): *Politiikan aikakirja*. Jyväskylä: Vastapaino.

Koselleck, Reinhart. 2002. Practice of conceptural history: timing history, spacing concepts. Stanford: Stanford UP.

Koselleck, Reinhart. 2004. Futures past: on the semantics of historical time. Irvington: Columbia UP.

Kropotkin, Petr A. 1987. Mutual aid: a factor of evolution. Lontoo: Freedom press.

Kwong, Luke S.K. 1996. Tan Ssu-T'ung, 1865-1898, life and thought of a reformer. Leiden: Brill.

Kwong, Luke S.K. 2001. The rise of the linear perspective on history and time in late Qing China c.1860-1911. s.157-190. Julkaisussa *Past and present*. No. 173.

Laitinen, Kauko. 1990. Chinese nationalism in the late Qing dynasty, Zhang Binglin as an anti-Manchu propagandist. London: Curzon press.

Lakoff, George & Johnson, Mark. 1980. Metaphors we live by. Chicago: Chicago UP.

Lakoff, George. 2004. Don't think of an elephant, know your values and frame the debate. White River Junction: Chelsea Green.

Lea, Homer. 1942. Valor of ignorance. New York: Harper & Bros.

Lee, Leo Ou-fan. 2000. The cultural construction of modernity in urban Shanghai: some

preliminary explorations. s.31-61. Teoksessa Yeh Wen-shin (toim.): *Becoming Chinese: Passages to modernity and beyond*. Berkeley & Los Angeles: California UP.

Leng, Shao Chuan & Palmer, Norman D. 1960. Sun Yat-sen and communism. New York: Praeger.

Liang, Qichao. 1930. Chinese political thought. London: Kegan Paul.

Linebarger, Paul, Djang, Chu & Burks, Ardath B. 1956. Far Eastern governments and politics. New Jersey: Van Nostrand.

Linebarger, Paul. 1973. The political doctrines of Sun Yat-sen. Westport: Greenwood.

Llobera, Joseph R. 2003: Making of totalitarian thought. Oxford & New York: Berg publishers.

Lo, Jung-pang. 1967. Sequel to autobiography. s.175-278. Teoksessa Lo Jung-pang (toim.): *K'ang Yu-wei, A Biography and a symposium*. Tucson: Arizona UP.

Loewe, Michael. 1986. The religious and intellectual background. s. 649-725. Teoksessa Denis Twitchett & Michael Loewe (toim.) *The Cambridge history of China. Vol 1: The Ch'in and Han empires : 221 B.C.-A.D. 220.* Cambridge: Cambridge UP.

Lu, Sheldon H. 2003. Waking to modernity: the classical tale in the late- Qing China. s.745-760. Julkaisussa *New Literary History* Vol 34, No. 4.

Lu, Shih-chiang. 1986. Significance of Dr. Sun Yat-sen's lectures on the Three people's principles: A perspective from thought waves in the early republic. s.122-153. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China. Volume I: Thought and theories of Dr. Sun Yat-sen*. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Lutz, Jessie Gregory. 1986. Western historiography on modern China: May fourth, a case study. s.38-64. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China. Volume III: National revolution and foreign relations*. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Malthus, Thomas. 1982. An essay on the principle of population. Harmondsworth: Penguin Books.

Morton, W. Scott. 2004. China: its history and culture. USA (tarkempi julkaisupaikka tuntematon): Mcgraw-Hill.

Nathan, Andrew & Ross, Robert. 1998. The great wall and the empty fortress: China's search for security. New York: Norton.

Needham, Joseph. 1965. Time and eastern man. London: The Royal Anthropological

Institute.

Nietzsche, Friedrich. 1999. Historian hyödystä ja haitasta elämälle. Jyväskylä: JULPU.

Nyyssönen, Heino. 1999: The presence of the past in politics, '1956' after 1956 in Hungary. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Palonen, Kari. 2003. Quentin Skinner: history, politics, rhetoric. Cambridge: Polity.

Palonen, Kari. 2006. The struggle with time: a conceptual history of politics as an activity. Hamburg: LIT.

Persson, Mats. 2003. Nietzsche and the historical revolution. s. 135-156. Teoksessa Kari Palonen & Jussi Kurunmäki (toim.): *Zeit, Geschichte und Politik: zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Pye, Lucian W. 1967. The authority crisis in Chinese politics. Chicago: Chicago UP.

Reid, Gilbert. 1923. Revolution as taught by confucianism. s. 188-201. Julkaisussa *International Journal of Ethics*. Vol. 33, No. 2.

Scherer, Siegfried & Junker, Reinhard. 2000. Evoluutio, kriittinen analyysi. Lahti: Datakirjat.

Schiffrin, Harold Z. 1970. Sun Yat-sen and the origins of the Chinese revolution. Berkeley: California UP.

Schiffrin, Harold Z. 1980. Sun Yat-sen, Reluctant revolutionary. Boston & Toronto: Little, Brown and Company.

Schwartz, Benjamin I. 1964. In search of wealth and power. Yen Fu and the West. Cambridge: The Belknap press.

Schwartz, Benjamin I. 1985. The World of Thought in Ancient China. Cambridge: The Belknap press.

Sharman, Lyon. 1968. Sun Yat-sen – his life and its meaning. Stanford: Stanford UP.

Shotwell, James T. 1932. Sun Yat-sen and Maurice William. s. 19-26. Julkaisussa *Political Science Quarterly.* Vol 47, No. 1.

Skinner, Quentin. 1978. The foundations of modern political thought. Volume 1: The renaissance. Cambridge: Cambridge UP.

Spencer, Herbert. 1908. First principles. London: William & Norgale.

Spencer, Herbert. 1967. The evolution of society: selections from Herbert Spencer's Principles of Sociology. Chicago: Chicago UP.

Sun, Lung-kee. 2002. The Chinese national character, from nationhood to individuality. Armonk & London: East Gate.

Swaine, Michael D. 2000. Interpreting China's grand strategy: past, present & future. Santa Monica: The Rand Corporation.

Tanaka, Stefan. 2004. New times in modern Japan. Princeton: Princeton UP.

Tang, Xiaobing. 1996. Global space and the nationalist discourse of modernity - the historical thinking of Liang Qichao. Stanford: Stanford UP.

Tsin, Michael. 1999. Nation, governance & modernity: Canton, 1900-1927. Stanford: Stanford UP.

Tu, Wei-yun. 1986. Chinese contemporary historiography and western historiography. s. 454-471. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China. Volume I: Thought and theories of Dr.Sun Yat-sen*. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Vermeer, Eduard B. 1995. Notions of time and space in the early Ch'ing: The writings of Ku Yen-wu, Hsü Hsia-K'o, Ku Tsu-yü and Chang Hsüeh-ch'eng s.201-236. Teoksessa Huang Chun-chieh & Erik Zürcher (toim.): *Time and space in Chinese culture*. Leiden, New York & Köln: Brill.

Wakeman jr., Frederik. 1977. The fall of imperial China. New York: The free press.

Wang, David Der-wei. 1997. Fin-de-siècle splendor, repressed modernities of late Qing fiction, 1849-1911. Stanford: Stanford UP.

Wei, Julia Lee, Myers, Ramon H. & Gillin, Donald G. 1994. Introduction. s.xiii-xlv. Teoksessa Sun Yat-sen: *Prescriptions for saving China. Selected writings of Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford UP.

Wells, Audrey. 2001. The political thought of Sun Yat-sen. New York: Palgrave.

White, Hayden. 1973. Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore and London: Johns Hopkins UP.

Wilbur, C. Martin. 1976. Sun Yat-sen: Frustrated patriot. New York: Columbia UP.

William, Maurice. 1922. Social interpretation of history: refutation of Marxian economic interpretation of history. London: George Allen & Unwin.

Wittrock, Björn. 2003. Cultural crystallization and conceptual change. s. 105-134. Teoksessa Kari Palonen & Jussi Kurunmäki (toim.): *Zeit, Geschichte und Politik: zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Wu, Hsiang-hsiang. 1986. Several problems in the study of modern Chinese history. s. 472-513. Teoksessa *Proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern*

China. Volume II: Thought and theories of Dr. Sun Yat-sen. Taipei: Compilation commitee of proceedings of conference on Dr. Sun Yat-sen and modern China.

Yan, Peng. 2003. Religion and conceptualisation of rulership in ancient China. s. 263-290. Teoksessa Kari Palonen & Jussi Kurunmäki (toim.): *Zeit, Geschichte und Politik: zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Yu, George T. 1991. The 1911 revolution: past, present and future. s. 895-904. Julkaisussa *Asian Survey*. Vol. 31. No. 10.

Zheng, Yongnian. 1999. Discovering Chinese nationalism in China. Modernization, identity and foreign relations. Cambridge: Cambridge UP.

Aineisto

(*Kronologinen järjestys, ei julkaisuvuoden mukaan*. *Kirjoitusvuosi vahvennettu*.)

Sun, Yat-sen. **[1894]**. Shang Li Hongzhang shu. http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6654&s_code=1102 (15.3.2007)

--- 1994. A refutation of an article in the Pao-huang Pao [Protect the Emperor Newspaper] **[1903]**. s. 29-36. Teoksessa Sun Yat-sen: *Prescriptions for saving China. Selected writings of Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford UP.

--- **[1905]**. Zai Dongjing Zhongguo liuxuesheng huanying dahui de yanshuo. http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6645&s_code=1102 (7.1.2008)

--- **[1906]**. Chuang kan zhounian qingzhu dahui de yanshuo. http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6642&s_code=1102 (20.3.2007)

--- **[1912]**. Zhonghua mingguo linshi da zhongtong xuanyan shu. http://cyc7.cycnet.com:8091/leaders/szs/content.jsp?id=6641&s_code=1102 (5.3.2007)

--- 1994. Reconstruction is impossible without learning **[1912]**. s. 79-81. Teoksessa Sun Yat-sen: *Prescriptions for saving China. Selected writings of Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford UP.

--- 1994. The question of China's survival **[1917]**. s.131-199. Teoksessa Sun Yat-sen: *Prescriptions for saving China. Selected writings of Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford UP.

--- 1979. Memoirs of a Chinese revolutionary **[1918]**. New York: AMS Press.

--- 1994. The three principles of the people **[1919]**. s. 222-236. Teoksessa Sun Yat-sen: *Prescriptions for saving China. Selected writings of Sun Yat-sen*. Stanford: Stanford UP.

--- 1975. The international development of China **[1921]**. New York: Da Capo.

--- **[1924]**. Minzu zhuyi 1. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b1.htm (20.10.2006)

[1924]. Minzu zhuyi 2. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b2.htm (20.10.2006)

[1924]. Minzu zhuyi 3. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b3.htm (20.10.2006)

[1924]. Minzu zhuyi 4. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b4.htm (20.10.2006)

[1924]. Minzu zhuyi 5. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b5.htm (20.10.2006)

[1924]. Minzu zhuyi 6. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/b6.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 1. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c1.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 2. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c2.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 3. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c3.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 4. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c4.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 5. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c5.htm (20.10.2006)

[1924]. Minquan zhuyi 6. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/c6.htm (20.10.2006)

[1924]. Minsheng zhuyi 1. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a1.htm (20.10.2006)

[1924]. Minsheng zhuyi 2. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a2.htm (20.10.2006)

[1924]. Minsheng zhuyi 3. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a3.htm (20.10.2006)

[1924]. Minsheng zhuyi 4. http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba01/a4.htm (20.10.2006)

--- 2003. San min chu i **[1924]**. The three principles of the people. San Francisco: China culture service.

LIITE: SUN YATSENIN BIOGRAFIA

Sun Yatsenin biografia

1866 Sun Yatsen syntyy marraskuun 12. päivänä vuonna 1866 Cuiheng (翠亨) -nimisessä kylässä, Guangdongin (廣東) maakunnassa.

1872 Sun aloittaa opintonsa paikallisessa kyläkoulussa.

1879 Sun seuraa veljeään Hawaijille opiskelemaan.

1883 Sun palaa kesäkuussa Guangdongiin.

1884 Huhtikuussa Sun muuttaa brittien hallitsemaan Hong Kongiin ja jatkaa opintojaan.

1892 Sun saa lääketieteen opintonsa päätökseen ja avaa yksityisklinikan Macaossa.

1894 Sun luopuu lääketieteellisestä urastaan ja muuttaa Shanghaihin. Sun esittää Qing- virkamies Li Hongzhangille (李鴻章, 1823-1901) oman suunnitelmansa Kiinan vahvistamiseksi. Li ei osoita kiinnostusta Sunia kohtaan ja Sun perustaa Honolululla Xingzhong Hui (興中會) -nimisen ryhmän, jonka tavoitteena on Kiinan elvyttäminen ja rahoituksen kerääminen vallankumoukselliseen toimintaan ulkomailla asuvilta kiinalaisilta.

1895 Sun perustaa ryhmän uuden päämajan Hong Kongiin. Samana vuonna ryhmän vallankumousyritys epäonnistuu ja Sun joutuu pakenemaan Kiinasta.

1896 Qing -dynastian agentit saavat Sunin kiinni Lontossa, mutta Sun pääsee vapaaksi ystäviensä ja englantilaisviranomaisten avulla.

1899 Sun yrittää organisoida kapinaorganisaatiota Filippiineillä. Tämän epäonnistuttua hän matkustaa Japaniin, missä tapaa Liang Qichaon.

1900 Sun käynnistää uuden vallankumousyrityksen Taiwanista käsin, joka kuitenkin epäonnistuu jälleen.

1905 Sun perustaa yhdessä Song Jiaorenin (宋教仁, 1882-1913) kanssa Tongmenghui (同盟會) -nimisen vastarintaliikkeen Tokiossa. Sun valitaan liikkeen presidentiksi. Vallankumouksellisten *Min Bao* (民報) -lehti julkaisee ensimmäisen numeronsa.

1906 Sun luennoi ensimmäistä kertaa kansan kolmesta periaatteestaan Tokiossa. Samana vuonna Sun yrittää käynnistää vallankumousta Kiinassa. Tuloksettomat yritykset jatkuvat seuraavana vuonna.

1911 Kiinan vallankumous. Sun on saman aikaan Yhdysvalloissa. Joulukuussa Sun äänestetään presidentiksi.

1912 Tammikuun ensimmäisenä Sunista tulee Kiinan ensimmäinen presidentti. Helmikuussa Sun jättää eroanomuksen luovuttaakseen asemansa Yuan Shikaille (袁世凱, 1859-1916). Elokuussa Guomindang (國民黨) -puolue perustetaan.

1913 Guomindang voittaa vaalit, mutta Yuan kieltää puolueen ja murhauttaa Song Jiaorenin. Sun pakenee Japaniin.

1914 Sun perustaa uuden Zhonghua Geming Dang (中華革命黨) -puolueen.

1915 Yuan Shikai julistautuu Kiinan keisariksi.

1916 Yuan kuolee, Li Yuanhongista (黎元洪, 1864-1928) tulee Kiinan presidentti ja Sun palaa Kiinaan.

1919 Sun on mukana perustamassa Zhongguo Guomindang (中國國民黨) -puoluetta (KMT).

1920 Sunin *Kansan kolme periaatetta* tunnustetaan uuden puolueen ideologiaksi.

1921 Sun solmii yhteyksiä Neuvostoliittoon.

1922 Sunin sotajoukot ottavat yhteen Chen Jiongmingin (陳炯明, 1878-1933) joukkojen kanssa ja pohjoisen sotaretki viivästyy.

1923 Neuvostoliitto lähettää Mihail Borodinin avustamaan Sunia KMT:n uudelleenjärjestelyssä.

1924 Sun pitää luentosarjan *Kansan kolme periaatetta* ja pitää myös kuuluisan luennon Aasian yhtenäisyydestä Kobessa. KMT aloittaa taistelut pohjoisen sotapäälliköitä vastaan.

1925 Sun kuolee Pekingissä sairauteen.

1929 Sun haudataan Nanjingiin.

(Wei ym. 1994, xxxvii-xlv.)