

Tadeusz Czarnik

STAROŻYTNA FILOZOFIA

古中國哲学

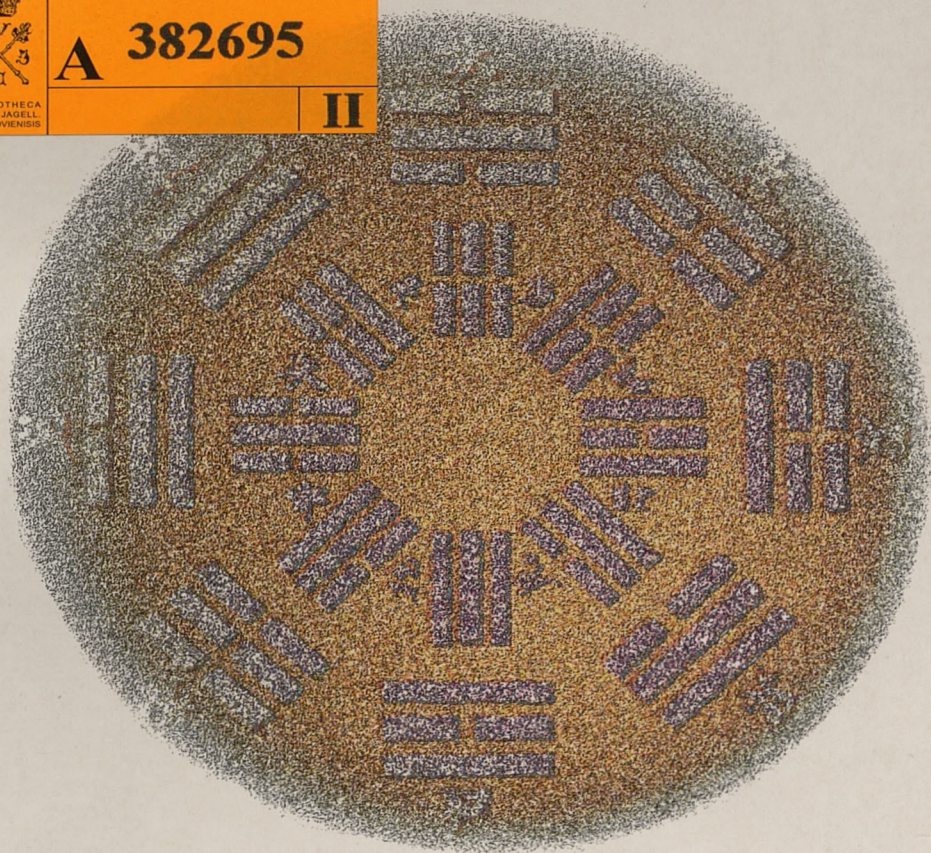
CHINSKA



BIBLIOTECA
UNIV. JAGELL.
KRAKOWIENSIS

A 382695

II



Tadeusz Czarnik

STAROŻYTNA FILOZOFIA

CHIŃSKA

Tadeusz Czarnik

**STAROŻYTNA FILOZOFIA
CHINSKA**

古中國哲學

Biblioteka Jagiellońska



1000605743

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENT

Beata Szymańska

PROJEKT OKŁADKI

Marcin Bruchnalski

REDAKTOR

Dorota Węgierska



KOREKTA

Krystyna Kajtoch

A 382695

II

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I. Kraków 2001

ISBN 83-233-1460-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Grodzka 26, 31-044 Kraków

tel. (012) 431-23-64, tel./fax (012) 430-19-95

Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków

tel. (012) 636-80-00 w. 2022, 2023

tel. kom. 0604- 414-568

e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl

<http://www.wydawnictwo.uj.edu.pl>

Konto: BPH SA IV/O Kraków nr 10601389-320000478769

A

Bibl. Jagiell.

2003 EO 7328/72

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
1. Język chiński	7
2. Historia starożytnych Chin	9
Rozdział 1. <i>Księga przemian</i> i szkoła <i>yin-yang</i>	15
1.1. <i>Księga przemian</i> (<i>Yijing</i>)	15
1.2. Szkoła <i>yin-yang</i> (<i>yinyangjia</i>)	26
Rozdział 2. Taoizm	33
2.1. Laozi	34
2.2. Zhuangzi	47
2.3. Liezi	55
2.4. Yang Zhu	59
Rozdział 3. Konfucjanizm	65
3.1. Konfucjusz (Kongfuzi)	65
3.2. Zengzi i <i>Wielka nauka</i> (<i>Daxue</i>)	75
3.3. Zi Si i <i>Doktryna środka</i> (<i>Zhongyong</i>)	78
3.4. Mencjusz (Mengzi)	82
Rozdział 4. Moizm	91
4.1. Mozi i jego szkoła (<i>mojia</i>)	91
4.2. Neomoizm (<i>biemo</i>)	98
Rozdział 5. Szkoła nazw (<i>mingjia</i>)	103
5.1. Hui Shi	103
5.2. Gongsun Long	111
Rozdział 6. Szkoła legistów (<i>fajia</i>)	121
6.1. Shen Dao, Shang Yang, Shen Buhai	121
6.2. Xunzi	124
6.3. Han Fei	126
Wybrana literatura	133

WPROWADZENIE

1. Język chiński

Z uwagi na trudności związane z językiem i pismem chińskim należy na wstępie zaznaczyć się z podstawowymi różnicami tego języka i pisma wobec języków indoeuropejskich. Język chiński jest językiem sylabicznym i tonalnym, opiera się na ok. 828 sylabach (poza tym nie używa się innych sylab i dźwięków) i czterech tonacjach (intonacjach danej sylaby). Te cztery tonacje to:

1) tonacja wysoka oznaczana kreską „-” nad samogłoską i brzdziąca jak w polskim *tak* wyrażającym akceptację;

2) tonacja rosnąca oznaczana kreską „/” nad samogłoską i brzdziąca jak w polskim *tak* wyrażającym pytanie;

3) tonacja opadająco-rosnąca oznaczana przez „v” nad samogłoską i brzdziąca jak w polskim *tak* wyrażającym zdziwienie;

4) tonacja opadająca oznaczana przez „\” nad samogłoską i brzdziąca jak w polskim *tak!* wyrażającym gniew.

Tonacje powodują, że dana sylaba może mieć cztery odmienne brzdzenia, a zarazem cztery odmienne znaczenia, co zwiększa ilość możliwych nazw i określeń językowych. Na przykład sylaba **ma** oznacza w zależności od tonacji: (1) matkę, (2) konopie, (3) konia, (4) prze-kleństwo.

Pismo chińskie jest pismem pikto-ideograficznym, czyli dany znak chiński przedstawia bądź obrazowo, bądź ideowo (lub w obu formach naraz) pewne pojęcie lub przedmiot. Na przykład znak konia (wymawiany „ma” w tonacji trzeciej) jest uproszczonym obrazem konia, rysowanym za pomocą prostych lub lekko łukowatych linii¹, liczba jeden

¹ Pisownia znaków chińskich podlegała wielu zmianom, od obrazów w prosty

wyrażona jest jedną kreską „-”, liczba dwa dwiema „=”, liczba trzy „≡” – trzema, ale już liczba cztery ma inny rodzaj znaku. Idee łączone są z obrazami je przedstawiającymi, które umieszczane są często w ramach znaku (oczywiście w formie uproszczonej), co czyni pismo i język chiński niezwykle barwnym i obrazowym. Do tego dołącza się wymowa, która umożliwia konotacje wyrazów podobnie lub tak samo brzmiących i przez to łączenie znaków im odpowiadających ze sobą. Na przykład znak matki (wymawiany „ma” jak znak konia, tyle że w tonacji pierwszej) składa się z dwóch znaków: znaku kobiety i znaku konia². Dalsze zwiększenie nazw potrzebnych do określeń powstaje przez zwielokrotnienie znaków bądź w obrębie jednego kwadratu przeznaczonego na każdy znak chiński, bądź przez ich ustawianie obok siebie, ale już przy zachowaniu odrębności każdego znaku.

Europejscy sinolodzy, którzy posługiwali się alfabetem, stanęli przed koniecznością zapisu znaków chińskich za pomocą liter łacińskich; jedyną sensowną możliwością był zapis fonetyczny. Wiele krajów przyjęło własną metodę opartą na rodzimym języku, co, przy bogactwie języka chińskiego posiadającego dźwięki odpowiadające np. naszemu *ć, ś, dź* lub *đ* i innych, powodowało niezrozumienie, uproszczenia i nieprzekraczalne trudności. Upowszechniły się transkrypcje głównych państw kolonialnych: Anglii, Francji i Niemiec, jednakże na skutek różnic pomiędzy nimi, wywołujących często śmieszne nieporozumienia, powstała potrzeba jednolitej notacji. W 1958 r. Chiny wprowadziły własną transkrypcję *pinyin* opartą na dialekcie mandaryńskim stosowanym w Pekinie, która została powszechnie przyjęta³.

Pomijając szczegóły i mniejsze odmienności wymowy, możemy powiedzieć, że większość liter czytamy tak, jak w języku polskim z wyjątkiem:

sposób odzwierciedlających przedmioty do przedstawień coraz bardziej uproszczonych, opartych na jedenastu podstawowych, prostych (ew. lekko łukowatych) kreskach, jak to jest obecnie. Każda reforma przynosiła zmiany w znakach, ale podstawowy trzon i charakter pisma został zachowany, ze względu na scalającą funkcję komunikacyjną pisma chińskiego wobec ludzi posługujących się w mowie odległymi i odmiennie brzmiącymi dialektami. Kiedy Chińczycy nie mogą się zrozumieć, wtedy piszą znaki na papierze lub kreślą je imaginacyjnie na ręce.

² Co można ogólnie wyjaśnić jako: kobieta, której nazwa związana jest z nazwą konia.

³ Czasami pojawiają się jeszcze transkrypcje starsze, które z pewnych względów, np. politycznych lub różnic pomiędzy dialektami, stosowane są nadal (np. w Hongkongu lub na Tajwanie).

– b, d, g wymawiamy słabiej i delikatniej niż w języku polskim, natomiast k, p, t mocniej i z przydechem;

– j czytamy jak polskie dź, q jak é, r na początku sylaby jak ż, w jak ł, x jak ś, y jak polskie j, z jak dz, natomiast ch czytamy jak polskie cz, sh jak sz, zh jak dź, ng czytamy gardłowo jak w języku angielskim, samotne i po spółgłosce jak polskie y.

Nazwy spolszczone, takie jak Pekin (w *pinyin* jest to Beijing) czy taoizm pozostawiamy w polskiej wersji. Ze względów technicznych musimy pominąć w tekście znaki tonacji, co może powodować, że dwa różne znaki wymawiane w dwóch różnych tonacjach i mające inne znaczenie będą przedstawiane tak samo w transkrypcji łacińskiej.

2. Historia starożytnych Chin

Odmiernym zagadnieniem jest chronologia, która tradycyjnie w Chinach wiąże się z dynastiami cesarskimi i królewskimi (u swego zarania sięgająca czasów mitycznych). Ponieważ konkretne dzieła filozoficzne wiążą się tak genetycznie, jak i treściowo z mitologią i historią, które we wczesnych wiekach są trudne do odróżnienia, musimy na wstępie podać podstawowe wiadomości historyczne i chronologiczne włącznie z uwzględnieniem najważniejszych władców.

Daty trwania dynastii i panowania władców podane będą w chronologii tradycyjnej⁴, chociaż w wielu publikacjach można się spotkać z notacją podwójną, uwzględniającą daty z Ksiąg Bambusowych odnalezionych w grobowcu księcia Wei w latach 279–281 n.e.⁵ Poza tym dość często występują rozbieżności pomiędzy poszczególnymi historiami w odniesieniu do dat narodzin i śmierci cesarzy, filozofów, oraz innych postaci, szczególnie we wczesnych okresach dziejów Chin.

Basen Żółtej Rzeki (*Huanghe*) od najwcześniejszych czasów był kolebką cywilizacji chińskiej, o czym świadczą wykopaliska z 1927 r.

⁴ Istnieją znaczne rozbieżności w datowaniach i w opisach postaci w zależności od przyjętej tradycji. Główne źródła to tradycja konfucjańska, taoistyczna i historyczna. Największym przedstawicielem tej ostatniej jest wielki historyk chiński Sima Qian (145–85) autor *Zapisków historycznych* (*Shiji*).

⁵ Więcej szczegółów [w:] Rodziński W., *Historia Chin*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 69.

związane z tzw. człowiekiem pekińskim, *Sinanthropus Pekinensis* lub *Homo erectus Pekinensis* (500–400 tys. lat p.n.e.). Już 5 tys. lat p.n.e. rolnicy z basenu drugiej wielkiej rzeki Chin Jangce (*Changjiang*) sadzili ryż, a 3 tys. lat p.n.e. wytwarzano tam jedwab i obrabiano jaspis, inaczej zwany nefrytem. Cywilizacja chińska jest najdłuższą i jedyną cywilizacją, która od czasów najdawniejszych przetrwała do współczesności.

Na początku czasów historyczno-mitycznych mamy do czynienia z okresem panowania **Trzech Dostojnych**⁶ (2852–2697), z których pierwszy i najważniejszy Fuxi (2852–2737) miał być twórcą heksagramów umieszczonych w księdze *Yijing*⁷. Po nich następowała epoka **Pięciu Cesarzy** (2697–2206), którą rozpoczął Huangdi (Żółty Cesarz) (2697–2592) czczony jako legendarny założyciel taoizmu. Kolejni cesarze to Zhuanxu, Gu, Yao i Shun. Dwaj ostatni są często wspominani w pismach Konfucjusza i jego następców.

Yao (2356–2255) pracował nad opanowaniem wód Żółtej Rzeki, ustalił kalendarz i stanowiska urzędników. Poddał swego ministra Shuna trzyletniej wymagającej próbie, zanim wyznaczył go na następcę tronu. Jest to pierwszy władca wspomniany w konfucjańskiej *Księdze dokumentów* (*Shujing*).

Shun (2255–2205) został wybrany przez Yao na cesarza zamiast rodowitego następcy w uznaniu zasług dla państwa, co było swoistym ewenementem. Z uwagi na posłuszeństwo ojcu, pomimo trudnej sytuacji rodzinnej wytworzonej po śmierci matki przez macochę i jej syna, jest wskazywany przez konfucjanistów jako przykład synowskiej miłości. Z kolei Shun w 2224 r. wyznaczył swego ministra Yu na regenta, w podziękowaniu za poskromienie wylewów Żółtej Rzeki, tenże Yu stał się założycielem pierwszej chińskiej dynastii Xia.

Dynastia Xia (2205–1766)

Sami Chińczycy od nazwy tej dynastii długo nazywali siebie „wszyscy Xia”, za jej czasów nastąpiło przejście od systemu plemien-

⁶ Fuxi, Nugua, Shennong lub Fuxi, Shennong i Yandi. O kolejności Trzech dostojnych i Pięciu Cesarzy por. rozdz. I [w:] Granet M., *Cywilizacja chińska*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.

⁷ Księdze *Yijing* będzie poświęcony rozdział I. Istnieje również tradycja, według której Fuxi jest autorem trygramów, a ostatni z dostojnych władców Shennong autorem heksagramów. Tradycja konfucjańska jeszcze inaczej stawia sprawę.

nego do feudalnego z pominięciem niewolnictwa⁸. Pierwszym władcą i założycielem był wspomniany już Yu, zwany Wielki Yu (Dayu) (2205–2197), który pokonał wylewy Żółtej Rzeki dzięki zastosowaniu systemu coraz bardziej zmniejszających się kanałów w przeciwieństwie do systemu tam i zapór stosowanych dotychczas (tzw. Tunel Yu istnieje do dziś w prowincji Sichuan i przechodzi przez pasmo Wushan na długości ok. 300 km). Dayu jest często wspominany w różnych tekstach filozoficznych.

Dynastia Shang (1766–1121)

Dynastia ta zwana jest też dynastią Shang-Yin od nazwy stolicy Yin (obok obecnego Anyang). Za czasów tej dynastii nastąpił rozwój kultury brązu, powstanie państw-miast z najsilniejszym Shang. Założycielem dynastii był dobry Tang, który obalił Xie ostatniego, okrutnego i zdeprawowanego władcę Xia. W czasie tej dynastii wynaleziono rydwan, arystokracja pełniła rolę kapłańską, a władca był kapłanem najwyższym, co wiązało się z kultem przodków. Przodek władcy stawał się zarazem bogiem najwyższym Shangdi. Obok tego występował kult przyrody. Państwo Shang w wyniku podboju tworzyło odpowiedniki niemieckich „marchii granicznych” z odmiennymi prawami, które przekształcały się w państwa lenne. Jednym z silniejszych takich państw było państwo Zhou, położone nad rzeką Wei, dopływem Żółtej Rzeki (obecnie prowincja Shaanxi), z siedzibą księcia w Hao (obok obecnego Xi’an). Pod koniec dynastii doszło do konfliktu pomiędzy tyranem Zhouxin (1154–1121), ostatnim władcą Yin, a księciem państwa Zhou, określanym później jako Wenwang (Oświecony Król) (1231–1135) i uznawanym za założyciela dynastii Zhou. Zhouxin okrutnie prześladował księcia, m.in. na wiele lat uwięził go w wilgotnej celi. W trakcie odbywania kary książę pracował nad księgą *Yijing*, w której uporządkował 64 heksagramy. W 1122 r. syn Wenwanga, zwany później Wuwangiem (Wojowniczym Królem) (1169–1116), ruszył z woją przeciw Zhouxinowi. W wyniku wielkiej bitwy na równinie Mu Wuwang pokonał Zhouxina i rozpoczął nową dynastię.

⁸ Oczywiście niewolnictwo istniało, ale nie jako system gospodarczy.

Dynastia Zhou (1122–256 lub 222)

Po śmierci Wuwanga w 1116 r. w imieniu małoletniego następcy władzę sprawował jego stryj, młodszy brat Wuwanga i jego minister, znany powszechnie jako Zhougong (Książę Zhou), który ułożył sentencje do linii heksagramów w *Yijing*.

W czasie tej dynastii wprowadzono system studnia-pole, a władza Zhou pod koniec panowania stała się władzą czysto ceremonialną (podobnie jak za japońskiego szogunatu).

Dynastia ta dzieli się na **Zachodnie Zhou (1122–770)** ze stolicą Hao na zachodzie i **Wschodnie Zhou (770–256 lub 222)** ze stolicą w Luoyang na wschodzie, gdyż w 770 r. ówczesny władca przeniósł tam swoją siedzibę.

Wschodnie Zhou dzieli się z kolei na dwa okresy: **Wiosny i jesień (Chunqiu) (722–481)** i **Wojujące Państwa (Zhanguo) (403–221)**.

Nazwy te pochodzą od tytułów kronik opisujących te okresy, przy czym autorem pierwszej ma być sam Konfucjusz. W czasie Wschodniego Zhou rozwinęło się żelazo, władza zwierzchnia nie istniała, a każde z pomniejszych państw pragnęło opanować ziemie centralne wokół stolicy, dające prestiż i podstawę do roszczeń, stąd też powstała rdzena nazwa Chin: „Państwo Środka” (Zhongguo). Epoka ta była także złotym okresem filozofii chińskiej.

W III wieku p.n.e. przewagę zdobyło państwo Qin (stąd pochodzi europejska nazwa Chin), zorganizowane na wzór wojskowy i bardzo bezwzględne. W 256 r. podbiło ono państwo Zhou, a w 246 r. jego władca przy udziale ministrów legistów rozpoczął podbój i zjednoczenie całych Chin, które zakończył w 221 r. podbojem potężnego państwa Chu, leżącego w dorzeczu Jangcy, i ogłosił się pierwszym cesarzem Chin: Qin Shi Huangdi (221–210), rozpoczynając krótką, ale znaczącą dynastię Qin.

Dynastia Qin (221–206)

Była to dynastia ekspansjonistyczna, wojownicza i scentralizowana. Państwo było zbudowane na wzór wojskowy, co przyczyniło się do ujednoczenia miar, wag i powstania dobrych dróg potrzebnych do przemarszu wojsk. Dla zabezpieczenia się przed najazdem koczowniczych plemion z północy, Shi Huangdi nakazał w 220 r. połączenie

i przedłużenie istniejących murów obronnych, na skutek czego powstał tzw. Wielki Mur liczący 2100 km. Państwo było rządzone bezwzględnie, w 213 r. cesarz nakazał spalenie wszystkich ksiąg zagrażających państwu, w tym wszystkich filozoficznych (poza *Yijing* jako księgą wróżebną), mogących być przyczyną rozprzestrzenia się odmiennych niż cesarskie poglądów. W 210 r. powstaje spisek głównego eunucha dworu przeciw cesarzowi, w wyniku którego Shi Huangdi zostaje zamordowany, a władzę w imieniu spiskowców obejmuje uczestnik spisku, młodszy syn cesarza, który wstępuje na tron jako Drugi Cesarz (Er Shi Huangdi) (210–207). Jego rządy są jeszcze bardziej bezwzględne niż ojca i w 207 r. zostaje zmuszony przez dawnych popleczników do samobójstwa. Przywódca powstania antycesarskiego chłop Lu Bang zostaje najpierw królem państwa Han (stąd nazwa następnej dynastii), a następnie w 202 r. zdobywa stolicę państwa Qin i zostaje przez swoich generałów ogłoszony cesarzem, przyjmując imię Gao (202–195), a swoją stolicę zakłada w Chang'an, (obecny Xi'an).

Dynastia Han (202 p.n.e.– 220 n.e.)

Dynastia ta dzieli się na: **Han Zachodnie (202 p.n.e.–8 n.e.)** ze stolicą w Chang'an i **Han Wschodnie (25–220 n.e.)** ze stolicą w Luoyang, przedzielonych panowaniem uzurpatora Wang Manga (8–23 n.e.).

Czasy Han to okres wielkiego rozkwitu kultury chińskiej i jej ujednoczenia w tak wielkim zakresie, że stanowią one podstawę nawet obecnego narodowego pojmowania Chińczyków przez nich samych, dlatego też nazywają siebie „ludzie Han” (Hanren), w przeciwieństwie do ujęcia państwowego (jako obywatele państwa), wtedy używają terminu „ludzie Państwa Środka” (Zhongguoren).

W tym czasie nastąpiła duża ekspansja terytorialna, Zachodnie Han doprowadziło do opanowania Terytoriów Zachodnich, zabezpieczających tzw. Jedwabny Szlak, który był podstawowym połączeniem ze światem zachodnim⁹, natomiast Han Wschodnie przyłączyło południe, aż po dzisiejszy Wietnam.

W czasie Wschodniego Han doszło do wprowadzenia buddyzmu

⁹ Chińczycy nie byli zapalonymi żeglarzami, mieli raczej naturę lądową i ksenofobiczną, dumni ze swej kultury i cywilizacji przez wieki ograniczali kontakty z resztą świata.

do Chin jako jedyne niechińskiego kierunku religijnego, który zyskał wielką popularność w Państwie Środka. Dynastia ta zakończyła się w wyniku powstania chłopskiego tzw. Żółtych Turbanów. Potem nastąpił podział imperium.

Sima Qian (ok.145–85) wielki chiński historyk umieścił w swoich *Zapiskach historycznych (Shiji)*, będących kompendium wiedzy o starożytnych Chinach, traktat swojego ojca Sima Dana (zm. w 110 r. p.n.e.) zatytułowany *Główne twierdzenia sześciu szkół* (jako 130 rozdział). W traktacie tym Sima Dan wymienia następujące szkoły filozoficzne (*jia*):

1. Szkoła *yin-yang (yinyangjia)*.
2. Szkoła literatów (*rujia*), czyli konfucjanistów.
3. Szkoła moistów (*mojia*), której założycielem był Mozi.
4. Szkoła nazw (*mingjia*), czyli dialektyków.
5. Szkoła prawa (*fajia*), czyli legistów.
6. Szkoła *dao-de (daodejia)*, czyli taoistów.

Szkoły te są głównymi szkołami starożytnego okresu filozofii nazywanego „Okresem filozofów”, a dokładniej „Okresem nauk mistrzów” (*zixueshidai*), który trwa od początku najstarszej szkoły taoistycznej, czyli od VI wieku do końca dynastii Qin¹⁰.

Literatura uzupełniająca:

- Fitzgerald C. P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Granet M., *Cywilizacja chińska*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.
- Granet M., *Religie Chin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Rodziński W., *Historia Chin*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992.
- Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty zapisków historyka*, Czytelnik, Warszawa 2000.

¹⁰ Choć niektórzy historycy filozofii, m.in. Fung Yu-lan w swojej pracy *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, przedłużają go do 122 r. p.n.e., roku śmierci Liu Ana księcia Huinanu, wokół którego skupiła się grupa filozofów, których poglądy zawarto w dziele *Huinanzi*.

Rozdział 1

KSIĘGA PRZEMIAN I SZKOŁA YIN-YANG

1.1. Księga przemian (*Yijing*)

Podobnie jak w przypadku filozofii greckiej, początki chińskiej myśli filozoficznej wyphywają z rozwiniętych refleksji religijnych¹. Pierwotne przejawy religii na terenie Chin przyjmowały postać totemizmu, fetyszyzmu, animizmu i magii. Później główne znaczenie uzyskuje kult sił przyrody i kult przodków, którzy po śmierci w postaci duchów zamieszkiwali niebo i stamtąd mogli oddziaływać na sprawy ziemskie. Protoplasta rodu stawał się głównym opiekunem rodziny. Analogicznie było w rodzinie panującego. Tak jak na ziemi, tak i w niebie panowała hierarchia, a z czasem główny przedstawiciel rodziny władcy państwa stawał się władcą całego nieba i świata, przyjmując tytuł Najwyższego Pana (*Shangdi*)². Kolejnym etapem było rozwinięcie pojęcia niebo (*tian*), którego znaczenie było różnie pojmowane: od siedziby *Shangdi* po bezosobową siłę. Równoległe do kultu przodków rozwijał się szamanizm i wróżbiarstwo. Do tej pory Chińczycy są bardzo przesądni i radzą się w różnych sprawach wróżbitów. Do najpopularniejszych form wróżenia należały w starożytnych Chinach wróżby z roz-

¹ Por. na ten temat i w ogóle wierzeń Chińczyków: Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, oraz Granet M., *Religie Chin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, przydatna jest także opracowana słownikowo Walters D., *Mitologia Chin*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1996.

² Nie odpowiada on jednak pojęciu Boga chrześcijańskiego; miał on mniejszych bogów do pomocy, nie mówiąc o innych różnicach.

grzanych skorup żółwia lub łopatek wołu oraz z łodyg krwawnika. One to stały się początkiem powstania wróżebnej *Księgi przemian*.

Księga przemian – *Yijing*³ – jest najstarszą księgą mądrości Chin. Stanowi dla Chińczyków coś więcej niż *Iliada* dla Greków i do dziś jest przewodnikiem w ich życiu, służąc jako księga wróżbiarska lub księga porad, trzymana w prawie każdym domu chińskim, w którym są ludzie umiejący czytać. Księga ta jest głównym punktem odniesienia i wyznacznikiem podejścia do życia, a przede wszystkim moralności Chińczyków, niezależnie od wiary czy przekonań, gdyż zarówno jej teksty, jak i przesłania weszły na stałe do kultury chińskiej. *Yijing* stanowi też podstawę bezpośrednią lub pośrednią dla większości systemów filozoficznych Chin, w tym dla ich głównych nurtów: taoizmu i konfucjanizmu. Bez niej nie można w pełni zrozumieć Chińczyków ani ich filozoficznego rozwoju. Tym samym *Yijing* odgrywa rolę podobną do Biblii w cywilizacji chrześcijańskiej, ale różni się od niej tym, że nie ma tak zdecydowanie religijnego charakteru, choć jej początki sięgają pierwotnego myślenia religijnego i magicznego.

Księga przemian powstała na bazie praktyk wróżebnych, w których podstawowym pytaniem jest, czy coś się spełni, czy też nie. Tak więc, zasadnicze odpowiedzi sprowadzają się do dwóch: potwierdzenia i zaprzeczenia – tak lub nie. Podobnie postępujemy i my przy rzucie monetą, kiedy nie możemy się na coś zdecydować lub wybieramy, kto ma rozpocząć mecz. Jak wspomniano wyżej, jednym z najstarszych sposobów wróżenia stosowanym przez Chińczyków było wypalanie w ogniu kości łopatkowych wołu lub skorupy żółwia i na podstawie pęknięć na ich powierzchni orzekanie o wyroczni⁴, dlatego też zapewne przyjęto za potwierdzenie traktować linię ciągłą: „—”, a za zaprzeczenie linię przerywaną “--”. Przerwa to zakłócenie, pewne przeciwieństwo ciągłości. Musi zatem istnieć coś, co czemuś się przeciwstawia. Występują więc dwie przeciwstawne siły (*liangyi*), dwa przeciwstawne czynniki, a na-

³ Yi oznacza po chińsku przemianę, jing oznacza zwój jedwabiu, na którym dawniej zapisywano teksty. Księga ta zwana jest też *Zhouyi*, czyli *Przemiany Zhou*, gdyż wersja księgi stosowana przez ród Zhou stała się najbardziej popularną i zapewne najlepiej opracowaną pod względem komentarzy i struktury. Istnieje wiele polskich tłumaczeń *Księgi przemian*; dobre tłumaczenie i opracowanie wraz z przekładami komentarzy znajduje się w polskiej wersji tłumaczenia R. Wilhelma, *I Cing, Księga przemian*, pełne wydanie, Łatawiec, Warszawa 1995; inne przekłady podane są w literaturze uzupełniającej na końcu rozdziału.

⁴ Istnieją odkrycia archeologiczne dokonane obok obecnego miasta Anyang potwierdzające, że już za dynastii Shang (1766–1122) stosowano tego typu wróżenie.

zwano je *yang* i *yin*. *Yang* pierwotnie oznaczało jasną stronę wzgórza i odpowiada potwierdzeniu, zapewne dlatego że widząc coś, możemy potwierdzać, czy to jest tym właśnie, o czym mówimy, natomiast *yin* to ciemna strona wzgórza i odpowiada przeczeniu. Czynniki te połączono w pary, tworząc cztery podstawowe przejawy (zjawiska) (*sixiang*):

1) stare (dojrzałe) *yang* (*taiyang*), któremu odpowiada lato i dwie linie ciągłe ==;

2) młode *yin* (*shaoyin*), któremu odpowiada jesień i para linii: ciągła, nad którą jest linia przerywana ==;

3) młode *yang* (*shaoyang*), któremu odpowiada wiosna i para linii: przerywana, nad którą jest linia ciągła ==;

4) stare (dojrzałe) *yin* (*taiyin*), któremu odpowiada zima i dwie linie przerywane = =.

Do tych linii dodano trzecią jako odpowiednik człowieka i powstało w ten sposób osiem zestawów po trzy linie tzw. *bagua*, czyli osiem trygramów, którym przypisano znaczenie podstawowych elementów rządzących w świecie. Był to najważniejszy krok w budowie *Księgi przemian*, gdyż wraz z nim nastąpiła interpretacja świata jako tego, co podlega dwóm czynnikom, które poprzez zmianę decydują o jego kształcie. Nie wiemy, kto faktycznie był autorem tego pomysłu, tradycja przypisuje go cesarzowi Fuxi (2852–2737)⁵. Te osiem trygramów wraz z ich odpowiednikami to:

Trygram	Nazwa ⁶	Element świata	Właściwości	Hierarchia	Kierunek świata ⁷
— — —	<i>qian</i> niebo aktywność	niebo	tworzenie	ojciec	południe
— — —	<i>kun</i> ziemia bierność	ziemia	przyjmowanie	matka	północ

⁵ Patrz *Wprowadzenie*.

⁶ Tłumaczenie nazwy *bagua* jest bardzo trudne, gdyż najstarsze znaki oprócz obrazów, które swoim wyglądem przedstawiają, niosą też ze sobą znaczenia pokrewne z nimi związane, czy też nawet pewne idee; dlatego każde tłumaczenie najstarszych tekstów chińskich związane jest z pewnymi nieprzekraczalnymi trudnościami, powodującymi odmienności interpretacyjne, a samo tłumaczenie ma charakter na w pół twórczy, jak to się dzieje np. w tłumaczeniach poezji.

⁷ Są to kierunki związane z kompasem chińskim, oprócz tego istnieją kierunki związane z talizmanami.

Trygram	Nazwa	Element świata	Właściwości	Hierarchia	Kierunek świata
-- -- ---	<i>zhen</i> piorun uderzenie	piorun	poruszanie pobudzenie	pierwszy syn	północny zachód
-- --- --	<i>kun</i> kanał otchłań	deszcz (woda nieba, czyli woda ruchoma)	spadanie niebezpie- czeństwo zapładnianie	drugi syn	zachód
--- -- --	<i>gen</i> podstawa nieruchomość	góra	spoczynek	trzeci syn	północny wschód
--- --- --	<i>sun</i> podmuch łagodność	wiatr	przenikliwość	pierwsza córka	południowy zachód
--- -- ---	<i>li</i> łgnięcie	ogień	oświetlanie	druga córka	wschód
-- --- ---	<i>dui</i> radość	jezioro (woda ziemi, czyli woda stojąca)	rozweselanie	trzecia córka	południowy wschód

Wiele wyszczególnionych właściwości i określeń ma późniejsze źródło, nie sposób w *Księdze*, która zachowała się do naszych czasów, określić, co było w niej pierwotne, tym bardziej, że autorstwo w pojęciu chińskim nie odpowiada europejskiemu. Podstawowe dzieło było wielokrotnie przepisywane i niektórzy kopiści czy komentatorzy wstawiali bez żenady swój tekst do tekstu oryginalnego, uważając, że tym samym przyczyniają się do lepszego zrozumienia treści, dlatego nawet najstarsze egzemplarze posiadają wtręty późniejsze, co niektórzy krytycy wykorzystują do przesuwania powstania dzieła na lata późniejsze.

W *Księdze przemian* daje się zauważyć wpływ żywiołów przyrody na kształtowanie się świata, przy czym niebo traktowane jest jako źródło aktywności i przyczyna deszczu zapładniającego ziemię rodzącą roślinność. Tę strukturę przeniesiono w sferę rodzinną, choć istnieje prawdopodobieństwo skojarzeń odwrotnych, i tak *yang* to czynnik męski, aktywny, jasny, akceptujący, związany z niebem, gdy zaś *yin* to czynnik żeński, bierny, ciemny, negujący i związany z ziemią⁸.

⁸ Należy tutaj wspomnieć, że choć występują tu takie określenia, jak ciemny, bierny, negujący, to *yin* nie jest czymś gorszym od *yang*, lecz jest równoprawnym czynnikiem na

Można w *bagua* wskazać hierarchię zstępującą, której źródłem jest niebo, co łatwo wytłumaczyć podległością ludzi wobec czegoś wyższego⁹, oto niebo rodzic poprzez siłę wyrażoną w piorunie (nadchodzącym z wysokości, czyli od ojca; w pierwszej kolejności, dlatego zwanym pierwszym synem), opada deszczem (czymś wtórnym pod względem wysokości; drugi syn) na góry leżące poniżej i będące czymś pośrednim pomiędzy niebem a ziemią (stąd ostatnie, trzecie synostwo). Poniżej gór wieje wiatr związany z ziemskimi (tzn. matczynymi) zmianami pogody (stąd pierwsza córka), pobudzając do życia następny element, tj. ogień, który ma podstawę w ziemi i jej produktach, takich jak drzewo (stąd druga córka), a wreszcie deszcz pochodzący od nieba, poprzez rzeki znajduje kres w nieruchomej wodzie spoczywającej na łonie ziemi w postaci jeziora, mokradła czy morza (trzecia córka). Ta kolejność znajduje potwierdzenie w trygramach (*bagua*), jeżeli się uwzględni oddolną kolejność liczenia linii. Pierwszy syn ma czynnik męski *yang* na pierwszej linii od dołu, drugi na drugiej i tak kolejno. Podobnie córki przejmują kolejno czynnik żeński *yin*, od najniższej linii poczynając. Widzimy więc, że *yang* i *yin* ciągle zmieniają swe miejsca. Kolejność synów i córek przedstawia również zmniejszającą się aktywność, wśród synów od gwałtownego pioruna poprzez ruchomy deszcz po nieruchome góry, wśród córek od wiejącego wiatru, poprzez ruchomy ogień po nieruchomą wodę jeziora.

Z tych ośmiu trygramów Król Wen (Wenwang), łącząc je w pary, zbudował 64 heksagramy, przypisując im różne właściwości w zależności od znaczeń trygramów, z których zostały zbudowane. Te 64 heksagramy to podstawowy podział *Księgi przemian* (pierwsze 32 heksagramy to jej część pierwsza, a następne 32 to część druga). Każdemu heksagramowi odpowiada, oprócz nazwy, orzeczenie (sentencja) mu przypisana przez Wenwanga i obraz przedstawiający daną sytuację, której heksagram odpowiada. Zarówno w sentencjach, jak i obrazach znajdziemy oprócz spraw kosmologicznych, moralnych czy życio-

równi z *yang* biorącym udział w budowie i transformacjach świata. Mimo że może czasami dochodzić do psychologicznego akcentowania prymarności *yang*, podobnie jak preferuje się na ogół pozytywne „tak” wobec negatywnego „nie”, to zarówno „tak”, jak i „nie” są równie potrzebne. Przykładowo: nierównowaga *yang* i *yin*, czyli przewaga któregoś z nich, jest w tradycyjnej medycynie chińskiej traktowana jako przyczyna pogorszenia zdrowia, a nawet choroby.

⁹ Także w kulturze europejskiej przymiotnik „wyższy” obok znaczenia przestrzennego ma znaczenie wartościujące.

wych porad także ślady pierwotnej funkcji *Księgi przemian*, czyli funkcji wróżebnej w postaci słów i obrazów wróżebnych, przedstawiających omeny lub zaklęcia¹⁰. Na przykład w pierwszym heksagramie tekstu kanonicznego¹¹, składającym się z sześciu linii ciągłych, nazwanym *qian*, czyli niebo, bo utworzonym z dwóch trygramów będących odpowiednikami nieba, mamy orzeczenie (sentencję, sąd):

„To co pierwsze [niebo; aktywność] przynosi powodzenie [szczęście] wierności”¹².

Widać na tym przykładzie, jak wielowarstwowy może być tekst *Yijing*. Tę sentencję można bowiem interpretować wielorako (co nie oznacza: dowolnie), np.:

1) w sensie kosmologicznym: oto niebo dzięki swej aktywności przynosi wiele efektów (domyślnie całą wielorakość świata), w ramach pewnego porządku (w obrębie zasad);

2) jako ogólną radę czy spostrzeżenie: aktywność przynosi dobre rezultaty, jeżeli oparta jest na wierności (stałości) (stałość w *Yijing* to nie brak ruchu, niezmienność, nieruchomość, to raczej stałość porządku, regularność w obrębie zmienności; zmiana nie jest dowolną zmianą, lecz toczy się według zasad);

3) w wymiarze ludzkim: człowiekowi twórczemu, aktywnemu wie dzie się dobrze, jeżeli jest wytrwały (wierny zamierzeniom);

4) jako konkretne zalecenie przy wróżbie: bądź aktywny, działaj, a osiągniesz sukces pod warunkiem, że będziesz wytrwały.

Z poszczególnymi heksagramami związane są pewne obrazy, które się z nimi kojarzą, np. w naszym przykładzie mamy dwa trygramy nieba (*qian*) jeden nad drugim, stąd obraz i przypisana mu sentencja: „Niebo nad niebem. Ruch pełen potęgi. Szlachetny człowiek jest [staje się] silny i potężny”¹³. Bowiern dodanie działania do działania skutku-

¹⁰ Pod tym względem warto zwrócić uwagę na esej *Yijing (Księga przemian)*, którego autorem jest S.L. Field [w:] McGreal J.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997; tam dalsze szczegółowe dane bibliograficzne. *Księga przemian* ma wiele wątków i warstw, my skupimy się na jej charakterze filozoficznym, choć nie zawsze da się go oddzielić od innych sfer i zagadnień.

¹¹ Istnieją dowody, że występowały dawniej różne ułożenia heksagramów, obecny jest zapewne ułożeniem stosowanym przez rodzinę Zhou, który z racji dynastycznej pozycji tej rodziny stał się porządkiem kanonicznym.

¹² *Zhouyi (Yijing)*, Hunan Publishing House, Changsha 1992, heksagram 1 (tłumaczenie własne z chińskiego).

¹³ Ibidem.

je zwiększeniem mocy. Jest to więc wyciągnięcie pewnych wniosków z reguł i ze spostrzeżeń.

Młodszy syn Wenwanga, Książę Zhou (Zhougong) dodał sentencje do każdej z linii poszczególnych heksagramów, tym samym znacząco powiększając dzieło. Dodanie liniom znaczeń zwiększyło dynamiczny charakter interpretacji. Linie przedstawiają kolejno przebieg procesu typowego dla *Yijing* i zachodzącego w świecie, szczególnie w świecie biologicznym, stąd rozpoczynanie liczenia linii od dołu, na kształt wzrostu roślinnego. Typowy taki przebieg mamy w pierwszym, wspomnianym wyżej heksagramie:

1) Linia pierwsza:

„Ukryty smok. Zakaz działania”¹⁴.

Smok tradycyjnie jest w kulturze chińskiej zwierzęciem symbolizującym związek z niebem i działaniem; jego środowisko to woda, ale pojawia się także na niebie. Z racji działania i potęgi był związany z kultem władcy, głównie cesarza. Linia pierwsza jest stadium początkowym, czyli stadium, gdzie nic się nie dzieje, aktywność istnieje, ale jest ukryta (np. jak ziarno w ziemi). Człowiek w sytuacji niesprzyjającej powinien nie działać (*wuwei*). Nie oznacza to kwietyzmu, człowiek ma raczej poczekać na dalszy rozwój wypadków i dopiero w odpowiedniej chwili przejść do aktywności. Taka postawa wraz z pewnymi rozwinięciami filozoficznymi będzie bardzo popularna w późniejszych szkołach filozoficznych i przejdzie nawet do powszechnej mentalności Chińczyków pod nazwą zasady *wuwei*.

2) Linia druga:

„Widać smoka na polu [na niebie]. Pożytecznie jest zobaczyć wielkiego człowieka”¹⁵.

Oznacza to, że przed przystąpieniem do działania należy poszukać przykładu będącego wzorcem, godnym naśladowania. W mentalności chińskiej naśladowanie jest bardzo wysoko wartościowane. Także metodyka działania i tworzenia polega na naśladowaniu i w jego trakcie dopiero na ewentualnym modyfikowaniu. Najgorsze to modyfikowanie bez potrzeby. Jest w tym dużo zachowawczości, ale Chińczycy się chlubią, że dzięki niej przetrwali tyle tysiącleci, kiedy inne cywilizacje już dawno upadły. Na jej gruncie rodzi się u nich niechęć do zmian i ksenofobia, gdyż przybysz wnosi prawie zawsze jakieś zmiany i odmienności.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

3) Linia trzecia:

„Szlachetny człowiek tworzy przez cały dzień, a wieczorem jest czujny. Niebezpieczeństwo przy braku winy”¹⁶.

Pilność w działaniach to typowy przejaw chińskiej aktywności, tak powszechnie widoczny, co jednak może prowadzić do przesady i związanego z tym niebezpieczeństwa.

4) Linia czwarta:

„Niepewny lot nad głębinami. Brak winy”¹⁷.

Pierwsze początki sukcesu, jeszcze nieporadne.

5) Linia piąta:

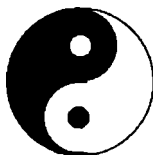
„Smok leci po niebie. Pozytecznie jest spotkać wielkiego człowieka”¹⁸.

Pełny sukces: wynik dobrego naśladownictwa.

6) Linia szósta:

„Dumnego smoka ogarnia smutek”¹⁹.

Zadufanie powoduje upadek. Sytuacja następnie wraca do początkowej linii. Każdy heksagram jest więc swoistym cyklem i obrazem zmian, u podstaw którego leżą zmiany czynników bardziej podstawowych, aż do bazowego przeciwieństwa *yang* i *yin*. Ten stopniowy rozwój i upadek mocy linii na skutek opozycji *yang* i *yin* najlepiej przedstawia rysunek *taiji*²⁰, czyli podstawowego obrazu zasady świata, gdzie każdy z dwóch czynników *yang* i *yin* przedstawiony jest w postaci stopniowo rozwijającej się, a potem gwałtownie kończącej się części koła:



Ryc. 1. Symbol *Taiji*, czyli Najwyższej Ostateczności

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ *Taiji* pierwotnie oznaczało podstawową belkę w konstrukcji domu lub dachu i symbolicznie oznacza coś na kształt „kamienia węgielnego”, czyli w stosunku do świata oznacza Prapodstawę Bytu lub Najwyższą Ostateczność.

Koło oznacza całość świata, a przeciwstawne punkty mają wskazywać, że w każdym *yang* jest element *yin*, a w każdym *yin* element *yang*, powodujące przemiany czynników, w których się znajdują.

Nie koniec na tym, we wróżbach pierwszy heksagram, jaki uzyskujemy, jest heksagramem wyjściowym i stanowi podstawę do określenia sytuacji bieżącej. Linie *yang* są zapisywane jako wyraz bądź silnego *yang* (dojrzałe *yang*), bądź słabego *yang* (młode *yang*), uzyskanych we wróżeniu oraz, analogicznie, linie *yin* to obraz dojrzałego i młodego *yin*. Młode *yang* i *yin* są nie w pełni rozwinięte i dlatego nie mogą przechodzić w przeciwieństwo, mogą się jedynie wzmacniać, ale nadal pozostają odpowiednio *yang* i *yin*. Natomiast dojrzałe *yang* i dojrzałe *yin*, dochodząc do swego kresu, zanikają i oddają miejsce swemu przeciwieństwu: czyli *yang* przechodzi w *yin*, a *yin* w *yang*. Jest to zmiana polegająca na wymianie, czyli alternacji (np. dzień przechodzi w noc i odwrotnie).

Poprzez wymianę w heksagramie wyjściowym starego *yang* na *yin* i starego *yin* na *yang* uzyskujemy nowy, inny heksagram, który określa sytuację przyszłą. Tak więc, całość księgi zyskuje na dynamice i wielorakości przemian i jeszcze lepiej opisuje zmienność świata. *Księga przemian* niezależnie od sentencji i komentarzy poprzez same tylko znaki graficzne *yang*, *yin*, trygramy i heksagramy oraz przemianę linii pokazuje główną jej ideę zawartą w tytule, czyli przemianę (*yi*). Poza tym wskazuje na różne rodzaje przemian od alternacji, poprzez przemianę stopniową (np. rozwój kolejnych linii) charakterystyczną dla biologii, aż po dialektyczne przejście z opozycji *yang* i *yin* do syntezy w postaci nowego heksagramu. Patrząc na heksagram odpowiadający danej sytuacji życiowej, widzimy w nim naocznie, jak składa się z trygramów odpowiadających żywiołom, a te mają u podstaw linie oznaczające czynniki opozycyjne *yang* i *yin*. Dostrzec zatem można konstrukcję kosmologiczną świata, która pomimo zmienności rządzi się regułami. W heksagramach możemy też wskazać trygramy wewnętrzne (ukryte). Ponieważ linia pierwsza jest linią „przychodzącą”, dopiero przygotowującą zasadniczy ruch, będącą tylko okolicznością przemiany, jakby miejscem dla jej rozwoju, czyli sceną, a linia ostatnia, „odchodząca”, jest już upadkiem, schodzeniem ze sceny, zanikiem, więc można je obie traktować jako częściowo nienależące do heksagramu. Z pozostałych linii dolna trójka, czyli 2,3,4, tworzy dolny trygram wewnętrzny, a górna trójka 3,4,5 – górny trygram wewnętrzny. Trygramy wewnętrzne są trygramami o mniejszym znaczeniu i mają charakter pomocniczy

(są np. często wykorzystywane przy analizach psychoanalitycznych *Księgi przemian*²¹).

Z linii pozostałych po odrzuceniu początkowej i końcowej tworzy się hierarchię opartą bądź na stosunkach państwowych, bądź rodzinnych. Linia piąta jest linią władcy (ojca), linia czwarta linią ministra (matki), linia druga urzędnika (syna). Poza tym linie środkowe każdego z trygramów są liniami centralnymi, natomiast pozostałe są liniami pobocznymi. Znaczenie ma także to, czy na linii władcy jest *yang*, które jako aktywne powinno na niej być, i czy na linii ministra jest wtedy *yin*, gdyż dominujący władca powinien mieć posłusznego ministra, chociaż dopuszczalne jest odwrócenie sytuacji: silny minister może ratować słabego władcę. Najgorzej zaś jest, gdy *yang* nie jest uzupełniane przez *yin* lub odwrotnie. Widzimy tu praktyczną mądrość starożytnych autorów *Yijing*, dla których najważniejsza była harmonijna regulacja świata (*dao*), oparta na przeciwieństwach *yang* i *yin*.

Do podstawowego tekstu *Yijing* dodawano komentarze mające ułatwić zrozumienie tekstu. Ponieważ dzieła nie były w Chinach traktowane w sposób autorski, więc komentarze stawały się integralną częścią dzieła. Znaczenie miało przekonanie czytelnika do tekstu, a nie indywidualne przekazanie własnej ekspresji. Pośród wielu komentatorów ze szkoły *yin-yang*, znajdowali się też komentatorzy z innych szkół. Jednym z nich był zapewne Konfucjusz (Kongfuzi) (551–579), założyciel konfucjanizmu, stąd też znaczące zainteresowanie konfucjanistów *Księgą przemian* i traktowanie jej jako jednej z pięciu podstawowych ksiąg konfucjanizmu, tzw. *Pięcioksięgu* (*Wujing*). Komentarze podzielono na siedem części i umieszczono w tzw. *Dziesięciu skrzydłach* (*Shiyi*). Pierwszy komentarz to *Tuanzhuàn*, czyli *Komentarz do orzeczeń*, który podzielono na dwa skrzydła stosownie do I i II części *Yijing*. Tłumaczy on nazwę każdego heksagramu, a następnie wyjaśnia jego orzeczenie, uzasadniając je np. rozłożeniem linii w heksagramie. Drugi komentarz *Xiangzhuàn*, czyli *Komentarz do obrazów* (także podzielony na dwa skrzydła: trzecie dla I cz. i czwarte dla II cz. *Yijing*), omawia obrazy powstałe z trygramów składających się na heksagram. Trzeci komentarz *Xicizhuàn*, *Komentarz do dodanych orzeczeń*, zwany także *Wielkim komentarzem* (*Dazhuàn*), a to ze względu na swoje rozmiary i znaczenie, dzieli się też na dwa skrzydła: piąte i szóste, stosownie do obu części *Księgi przemian*. Składa się on z wywodów rozpatrujących zagad-

²¹ Por. np. Jung C.G., *Podróż na Wschód*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989, szczególnie rozdział *Przedmowa do „Yijing”*.

nienie przemian w świecie, ich rodzajów i skutków, przez co jest to najbardziej filozoficzny z komentarzy, w którym porusza się zagadnienia metafizyczne, kosmologiczne, moralne, ale także i praktyczne. Czwarty komentarz (siódme skrzydło) to *Komentarz do słów* (*Wenyan*, dosłownie: *Kulturalne słowa* lub *Oświecone słowa*); skupia się na szczegółowej analizie i komentarzu dwóch pierwszych heksagramów, czyli *qian* i *kun*. Piąty komentarz (ósme skrzydło) nazywa się *Omówienie trygramów* (*Shuogua*) i zgodnie z nazwą omawia osiem podstawowych trygramów (*bagua*), a szósty komentarz (dziewiąte skrzydło), nazwany *Kolejność heksagramów* (*Xugua*), stara się wyjaśnić kolejność wystąpienia heksagramów. W siódmym komentarzu (dziesiątym skrzydło), nazwanym *Zagua* (*Rozmaitości heksagramów*), występują wierszowane określenia heksagramów służące zapewne do lepszego ich zapamiętania²².

Komentarze często są wprowadzane przez tłumaczy bezpośrednio do podstawowej wersji *Księgi przemian*²³. Ostatnie formowanie komentarzy datuje się na IV i III w. p.n.e. i odnosi do uczniów Konfucjusza, którzy kontynuowali pracę mistrza. Obok wpływów konfucjańskich istnieją w komentarzach również wpływy innych szkół, w tym głównie szkoły taoistycznej i szkoły yin-yang. *Księga przemian* stanowi zatem swoisty konglomerat mądrości starożytnych Chińczyków oraz przykład nawarstwiania się oddziaływań i kumulowania spostrzeżeń. Z racji tego, że jest ona dziełem do dziś żywym, bo czytany i komentowany przez współczesnych Chińczyków, stanowi ona pomost pomiędzy dawnymi i nowymi czasami. Jest też główną inspiracją dla podstawowych szkół filozoficznych starożytnych Chin, w tym przede wszystkim dla szkoły yin-yang.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

I Ching, Księga wróżb, Wydawnictwo Elliot, Bydgoszcz 1990 (tłumaczenie, wstęp i opracowanie T. Zysk, J. Kryg).

²² Por. esej *Yijing (Księga przemian)*, którego autorem jest S.L. Field [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu* (oprac. Ian P. McGreal), Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997.

²³ Tak uczynił jeden z największych tłumaczy *Yijing* na język europejski, Richard Wilhelm, za którym poszło wielu innych.

- I Ching, Księga przemian* (wg S. Reiflera), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- I Ching, Księga przemian* (tłum. T. Zysk), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- I Cing, Księga przemian*, pełne wydanie (tłumaczenie oraz kompetentne opracowanie R. Wilhelm), Latawiec, Warszawa 1995; jest to jedno z najlepszych tłumaczeń na język europejski.
- I Cing, Księga przemian*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990 (spolszczył O. Sobański), dodany jest wstęp i objaśnienia.
- Zhouyi (Yijing)*, Hunan Publishing House, Changsha 1992, (tekst chiński i angielski).

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. II zatytułowany *Podstawowa część Księgi przemian (I-king) a osiem prapodstaw świata* omawia *Księgę przemian*, dodana też bogata bibliografia.
- Granet M., *Religie Chin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, opracowanie wierzeń.
- Jung C.G., *Podróż na Wschód*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989, w niej *Przedmowa do „Yijing”*.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, w nim esej *Yijing (Księga przemian)* autorstwa S.L. Fielda.
- Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, opracowanie religii i kultów.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, t. I, rozdz. XV (w języku angielskim).

1.2. Szkoła yin-yang (yinyangjia)

Szkoła *yin-yang* zwana jest też szkołą wróżbiarzy, gdyż z tego środowiska wywodzą się jej początki, a także ze względu na to, że jej elementy nawiązywały do wróżbiarstwa. Starożytni chińscy wróżbici (*shi*) byli grupą, która oprócz przepowiadania zajmowała się obserwacją nieba i ziemi w celu odnajdywania znaków (omenów) wskazujących przyszłe losy oraz interpretacją świata i zapisem jego przejawów w postaci kronik. Podobną do nich grupą byli szamani (*wu*), którzy nie tylko leczyli ludzi, ale także obserwowali świat i swoimi praktykami

starali się go formować. Grupy te wzajemnie się przenikały i wypracowywały coraz bardziej rozwinięte formy opisu i interpretacji świata²⁴. Do zasadniczych należy tu światopogląd przedstawiony w *Księdze przemian*, u którego podstaw występują dwie przeciwstawne siły (*liang-yi*), czyli *yin* i *yang*, stąd nazwa szkoły. Siły te powodują przemiany (*yi*), których wynikiem jest powstawanie dnia i nocy, pór roku, ruchu gwiazd itp., ale także rozwój i śmierć roślin, zwierząt, ludzi i całych dynastii. Charakterystyczne jest tu podejście cykliczne, które obejmuje nie tylko świat przyrody, ale także historię, którą przecież *shi* się zajmowali. Dlatego też szkoła *yin-yang* popularna była wśród historyków. Nie pozostawiła, niestety, po sobie kanonu ani nie ma głównego przedstawiciela. Poza *Księgą przemian* źródłem informacji są poglądy wyrażone u legisty Guan Zhong w jego *Guanzi* oraz księgi historyczne: *Księga dokumentów* (*Shujing*), a w niej szczególnie tzw. *Wspaniałe Normy* (*Hongfan*), *Zapiski obyczajów* (*Liji*), obie z konfucjańskiego *Pięcioksięgu*²⁵, *Dodane komentarze* (*Zuozhuan*), będące komentarzem dodanym do *Wiosen i jesieni* (*Chunqiu*) Konfucjusza oraz *Mowy państw* (*Guoyu*), oba dzieła zbiorowe i nieznanymi autorów, oraz *Zapiski historyczne* (*Shuji*) Sima Qiana, a także częściowo *Wiosny i jesienie pana Lü* (*Lüshi Chunqiu*) zredagowane przez Lü Buwei. W nich to poprzez komentatorski dodatek i interpretacje zdarzeń historycznych pojawia się światopogląd szkoły *yin-yang*.

W *Zuozhuan* i *Guoyu*, czynnik *yang* jako czynnik jasny i tworzący związany jest z Niebem (*tian*), gdyż z nieba pochodzą trzy główne źródła światła (*sanchen*): słońce, księżyc i gwiazdy²⁶. Przeciwnie położenie do Nieba ma Ziemia, która jest odpowiednikiem czynnika *yin* ciemnego i przyjmującego, gdyż to ona przyjmuje światło. Natomiast sama Ziemia (*di*) jest przyczyną i źródłem pięciu materiałów służących ludziom, a mianowicie:

- 1) ziemi (*tu*) rozumianej jako masa ziemna, grunt;
- 2) drzewa (*mu*), rozumianego także jako wszelka roślinność;

²⁴ Por. pod tym względem rozdz. I bardzo pomocnej pracy: Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

²⁵ Por. niżej rozdział o Konfucjuszu.

²⁶ Oprócz tego niebo dysponuje sześcioma energiami (*liuqi*): *yin*, *yang*, wiatrem, deszczem, mrokiem i światłem, które wywołują cztery pory roku i wraz z całym rokiem, czyli ich następstwem, tworzą znowu pięć okresów czasowych (*guoyu*). Por. F. Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. I, rozdz. III.

- 3) metalu (*jin*);
- 4) ognia (*huo*);
- 5) wody (*shui*).

Materiałom tym przypisuje się podstawowe znaczenie w utrzymywaniu równowagi i kształtowaniu jakości ciał, roślin, zwierząt i ludzi. Tym samym stają się podstawowymi pięcioma elementami (*wuxing*) świata. Teoria *wuxing*, opracowana wprawdzie na bazie opozycji *yin – yang*, nie jest jednak z nią konsekwentnie i logicznie powiązana, np. nie ma prostego przejścia do ośmiu żywiołów odpowiadających *bagua*. Dlatego część komentatorów uważa ją za jakiś dodatek z nieznanym względów dokooptowany do koncepcji podstawowej. Trudno teraz po wiekach przesądzać o powodach.

Za pierwszego z wyrazieli szkoły *yin-yang* można uważać Guan Zhong (zm. 645 r. p.n.e.). Utworzył on jedną z licznych szkół w państwie Qi²⁷, był filozofem eklektycznym, zalicza się go do taoistów, ale zarazem legiści uznawali w nim swojego patrona²⁸, równocześnie w swoim dziele *Guanzi* (na pewno później modyfikowanym) zawarł też poglądy związane z teorią *yin-yang* połączoną z pięcioma elementami (*yinyang wuxing*). Uważał on, że Ziemia jest źródłem wszystkiego, woda jest krwią ziemi i gromadzi się w niebie oraz ziemi. Później powstają z niej skały i kości, drzewa i rośliny. Człowiek był dla niego wodą i w zależności od tego, jaka w nim była woda, taki był i on sam. Niebo, Ziemia i wszystkie rzeczy są jak ciało człowieka i nazywał to „wielkim podobieństwem”, natomiast wielość uszu, oczu, nosów, ust, zębów, zimna i głodu to „wielość różnic” przenikająca wielkie podobieństwo.

Guan Zhong w następujący sposób uporządkował pięć elementów:

Element	Przejaw	Pora roku	Kierunek	Element nieba	Własności
ziemia	harmonia wszystkich	wszystkie, czyli rok	środek, gdzie stoisz	całość	poprawność
drzewo	młode <i>yang</i>	wiosna	wschód	planety	wzrost
ogień	dojrzałe <i>yang</i>	lato	południe	słońce	obfitość
metal	młode <i>yin</i>	jesień	zachód	gwiazdy zodiaku	spokój
woda	dojrzałe <i>yin</i>	zima	północ	księżyc	rozszerzanie się

²⁷ Szkoły te znane są pod nazwą „Sto szkół”, choć nie wiadomo, czy ich ilość sięgała rzeczywistości tej liczby.

²⁸ Por. niżej rozdział o szkole prawa, czyli szkole legistów.

Poza dość oczywistymi przyporządkowaniami pór roku stosunkowo łatwo da się także wyjaśnić przyporządkowanie kierunków: na wschodzie były żyzne tereny uprawne²⁹, z południa dochodziło ciepło i tam też królowało na niebie słońce związane z ogniem, na zachodzie były góry, z których wydobywano rudy metali, a z północy wiał zimny wiatr przynoszący deszcze i chłód³⁰.

Można jednak powiedzieć, że teoria pięciu elementów nabrała najpełniejszego wyrazu w środowisku historyków. W konfucjańskiej *Księdze historii (Shujing)*, w tak zwanych *Wspaniałych normach (Hongfan)*, pośród dziewięciu kategorii wymienia się również te dotyczące pięciu elementów i tak:

- 1) wodzie odpowiada zwilżanie i spadanie oraz smak słony;
- 2) ogniewi odpowiada palenie i wznoszenie oraz smak gorzki;
- 3) drzewu odpowiada łamanie i bycie prostym oraz smak kwaśny;
- 4) metalowi odpowiada uleganie i modyfikacja oraz smak ostry;
- 5) ziemi odpowiada siew i zbieranie oraz smak słodki.

Analogicznie wylicza się też pięć funkcji praktycznych, takich jak: osobisty wygląd, mowa, wzrok, słuch i myśl. Szczególnie podkreślana jest okresowość pór roku i nakaz adekwatnego zachowania się ludzi względem nich. Dotyczy to nie tylko rolników, którzy powinni dostosowywać siew, zbiory, magazynowanie oraz odpoczynek do odpowiedniej pory roku, ale także reszty ludzi, a także władcy, który powinien przestrzegać zmian w przyrodzie i od nich uzależniać swoje decyzje.

Koncepcje historyczne yin-yang rozwijał Zou Yan żyjący na przełomie IV i III w. p.n.e. w państwie Qi i należący, podobnie jak Guan Zhong, do przedstawicieli „Stu szkół”. Jego poglądy możemy odnaleźć w trzecim komentarzu do *Księgi przemian: Komentarzu do orzeczeń dodatkowych (Xicizhuan)*, zwanym też *Wielkim komentarzem (Dazhuan)* oraz w *Zapiskach historycznych (Shuji)* Sima Qiana, a także częściowo w *Wiosnach i jesieniach pana Lü (Lüshi Chunqiu)*, zredagowanych przez Lü Buwei. Jego własne pisma nie zachowały się. Zou Yan na podstawie

²⁹ Pamiętajmy, że element drzewa obejmował też rośliny.

³⁰ Stosunkowo dobre uporządkowanie, ale w gruncie rzeczy nierealistyczne, używano później w okresie Walczących Królestw, a szczególnie w czasie dynastii Han. Wprowadzono sekwencję rodząca, a mianowicie drzewo, spalając się, rodzi ogień, ogień pozostawia popiół, czyli ziemię, z ziemi wydobywa się metal, z metalu przez stopienie powstaje cieciz, czyli woda, dzięki wodzie rośnie drzewo, a drzewo znowu rodzi ogień itd., oraz sekwencję niszczącą: drzewo niszczy ziemię rozsadzając ją korzeniami, ziemia tamuje wodę brzegami, woda gasi ogień, ogień topi metal, a metal siekiery lub noża niszczy drzewo itd.

zmiennych losów władców i ich upadków zwrócił uwagę na działanie *yin* i *yang* oraz na historyczną cykliczność. Zaczynał od analizy małych rzeczy i spraw, by rozciągnąć ją stopniowo na cały wszechświat. Cofając się od współczesności aż do panowania Huangdi, zauważył powtarzanie się wzrostów (*yang*) i upadków (*yin*), zgodne z koncepcją wyrażoną w *Yijing*, i tym samym niejako doszedł do samych początków Nieba i Ziemi.

Usystematyzowania historii dokonał w myśl pięciu elementów (*wuxing*), stąd też:

1) okres Pięciu cesarzy, zapoczątkowany rządami cesarza Huangdi, jest związany z ziemią i kolorem żółtym;

2) okresowi dynastii Xia z Wielkim Yu jako jej założycielem odpowiada drzewo i kolor zielony;

3) okresowi dynastii Shang z dobrym Tangiem na czele odpowiada metal i kolor biały;

4) okresowi dynastii Zhou z protoplastą Wenwangiem przyporządkował ogień i kolor czerwony;

5) kolejna dynastia, która jeszcze wtedy nie nadeszła, miała mieć przyporządkowaną wodę i kolor czarny³¹ i dlatego np. dynastia Qin, chcąc wzmocnić swoją pozycję, przyjęła wodę za swój element³².

Zou Yan przeprowadzał pierwsze próby klasyfikacji gór, rzek, dolin, zwierząt i produktów. Zaproponował teorię dziewięciu kontynentów, które były otoczone przez wody, a poza nimi miał rozciągać się ocean, aż po zetknięcie się Nieba i Ziemi. Uważał, że królowie, książęta i wyżsi dostojnicy sami powinni dawać przykład i to od początku swego panowania, gdyż potem jest już za późno.

Elementy szkoły yin-yang występują także wyraźnie w *Wiosnach i jesieniach pana Lü (Lüshi Chunqiu)*³³, dziele zredagowanym przez Lü Buwei (ok. 291–235), potężnego kupca z Han, który związał się z rodziną panującą państwa Qin. Był m.in. wychowawcą i kanclerzem Qin Shi Huangdi, pierwszego cesarza zjednoczonych Chin. Na skutek powiązań z buntownikami został wygnany w 237 r. i po dwóch latach zmarł. Lü Buwei wspierał i opłacał napisanie tego dzieła, które jest pracą zbiorową, a jego autorzy są nieznani. *Wiosny i jesienie pana Lü (Lüshi Chun-*

³¹ Notabene, tak jak Europejczycy kojarzą wodę z kolorem niebieskim, tak Chińczycy z kolorem czarnym.

³² Wspomniane jest to w *Wiosnach i jesieniach pana Lü*, cz. II, por. niżej.

³³ Opracowanie ogólne tego dzieła można znaleźć w eseju J.D. Sellmanna pt. *Wiosny i jesienie pana Lü (Lüshi Chunqiu)*, który znajduje się [w:] *Wielkich myślicielach Wschodu* w oprac. I.P. McGreala, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997.

qiu) składają się z trzech części. Część pierwsza pt. *Dwanaście kronik*, podzielona jest na dwanaście rozdziałów, którym odpowiada dwanaście miesięcznych okresów. Zgodnie z koncepcją yin-yang, postuluje się tam i opisuje odpowiednie do każdego miesiąca zachowania, obrzędy oraz postawy moralne i społeczne. Przez odpowiednie postępowanie władca, którego obowiązkiem jest dbałość o życie swoje i innych, doprowadza siebie i podwładnych do dobrobytu i szczęścia. W części tej przedstawiono także skale muzyczne, które zostały opracowane w pięciu i dwunastu tonach, adekwatnie do koncepcji yin-yang i harmonii panującej we wszechświecie. W części drugiej, nazwanej *Osiem obserwacji*, stwierdza się, że jeżeli tradycja jest szkodliwa w danym czasie i okolicznościach, to należy z nią zerwać, gdyż najważniejsza jest odpowiedzialność czynów do czasu i dbałość o życie. Część trzecia pt. *Sześć dyskusji* jest rolniczym zastosowaniem koncepcji szkoły yin-yang, polegającym na wyznaczaniu terminów na wszystkie czynności rolnicze.

Na koniec trzeba powiedzieć, że w wyżej wymienionych dziełach wiele wątków się powtarza, ale często w zmienionej, bardziej lub mniej, formie. Dlatego całość koncepcji daje się jedynie szkicowo zarysować, a podane przykłady mogą mieć w różnych dziełach inne odpowiedniki. Późniejsza kontynuacja yinyangjia rozwinęła numerologię, astrologię i mistyczne analogie z nimi związane, bowiem pomimo zdecydowanie przyrodniczego charakteru tej szkoły zawsze występowały w niej elementy magiczne i spirytualistyczne. Teoria yinyang wuxin oddziaływała później na koncepcje agrarne (dostosowanie do pór roku), kulinarne (przyporządkowanie wzajemne smaków) i medyczne (przyporządkowanie poszczególnych organów i części ciała pięciu elementom), tak popularne do tej pory w Chinach.

Literatura uzupełniająca:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. I, rozdział III, zawiera dobre omówienie elementów szkoły yin-yang wraz z bogatą literaturą przedmiotu.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997; zawiera esej J.D. Sellmanna pt. *Wiosny i jesień pana Lü (Lüshi Chunqiu)*.
- Skrótowy opis żywiołów znajduje się pod hasłem „żywioly” [w:] Walters D., *Mitologia Chin*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1996.

Rozdział 2

TAOIZM

Najstarszą¹ z sześciu szkół starożytnych Chin² jest szkoła taoistyczna (*daodejia*³), zwana też ze względu na swoich dwóch największych przedstawicieli Laozi i Zhuangzi szkołą Lao i Zhuang (*Laozhuangjia*). Ich kontynuatorami byli Liezi i Yang Zhu.

¹ Co do określenia ram życia Laozi, a co za tym idzie czasu powstania taoizmu, istnieją spore różnice pomiędzy naukowcami, jak i pomiędzy taoistami a konfucjanistami. Ci ostatni starają się kwestionować osobę Laozi jako istniejącą historycznie lub przesuwają jej działalność na lata późniejsze. Na przykład Fung Yu-lan piszący w optyce konfucjańskiej uważa, że Lao Dan to postać legendarna, zaś historycznie występował Li Er żyjący ok. 400 r. w okresie Walczących Królestw (por. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973 (1952), rozdział VIII poświęcony taoizmowi). My pozostaniemy przy poglądach tradycyjnych, opartych na *Zapiskach historycznych (Siji)* Sima Qiana.

² Jeżeli szkoły *yin-yang* nie potraktuje się razem z *Księgą przemian*, co nie jest oczywiste.

³ Dostownie *jia* oznacza dom, a przenieśniewnie szkołę, natomiast *dao* i *de* będą omówione poniżej. Oprócz taoizmu filozoficznego, określanego właśnie *daodejia* lub *daoja*, występuje taoizm religijny (*daojiao*), w którym oprócz zjednoczenia z *dao* i praktyk religijnych występuje pragnienie osiągnięcia nieśmiertelności. Część badaczy (głównie religioznawców) uważa, że taoizm religijny poprzedzał taoizm filozoficzny i był dla niego inspiracją, część (głównie filozofowie) ma zdanie wręcz odmienne, czyli że to taoizm filozoficzny był inspiracją dla powstania taoizmu religijnego.

2.1. Laozi

Twórcą taoizmu jest Laozi. Żył on na przełomie VI i V wieku p.n.e. (był starszy niż współczesny mu Konfucjusz). Urodził się w 604 r. p.n.e. w Juren w starożytnym państwie Chu, obejmującym mniej więcej basen Jangce (*Changjiang*). Jego nazwiskiem rodzowym było Li, imieniem Er, a przydomkiem Dan, stąd też zwany był Starym Danem (*Laodan*) lub Starym Mistrzem (*Laozi*). Pracował na dworze króla z dynastii Zhou jako archiwista. To właśnie w tym czasie miał spotkać Konfucjusza⁴. Był łagodny, wyrozumiały i skromny, nie chciał zaszczytów ani bogactw⁵. Na skutek intryg na dworze opuścił swe stanowisko⁶. Umarł ok. 500 r. p.n.e., dokładny czas i miejsce jego śmierci pozostają nieznanne. Pod koniec życia napisał *Księgę drogi i cnoty*, czyli *Daodejing*⁷, która zwana jest też *Księgą 5000 znaków*, gdyż z tylu znaków się składa. Księga ta podzielona jest na 81 krótkich rozdziałów, przy czym pierwsze 37 tworzy *Księgę dao*, a pozostałe 44 *Księgę cnoty*⁸.

⁴ Konfucjusz podobno wypytywał Laozi o obyczaje (rytuał) (*li*) i otrzymał odpowiedź o przemijaniu, o dostosowaniu się do biegu czasu i o tym, że szlachetny człowiek jest skromny i pozbawiony pragnień, co odczytywano jako przytyk do postaci Konfucjusza, z tego też względu konfucjaniści lubią kwestionować to spotkanie lub przedstawiać je w odmienniejszej wersji.

⁵ Zhuangzi podaje w swojej *Nanhuazhenjing* (rozdział XXXIII, 5):

„Wszyscy ludzie biorą to, co pełne, on sam jeden wybrał to, co puste. Nie gromadził i dlatego miał nadmiar, i to jakże wspinały nadmiar! Postępowanie jego było pełne godności, lecz bez wysiłku. Nie uprawiał działania i śmiał się z przemyślnej zapobiegliwości. Wszyscy ludzie szukają szczęścia, on jeden [osiągał] całkowitość [swej natury] przez uleganie [przyrodzonemu biegowi rzeczy] i mówił: Byle tylko uniknąć nieszczęścia! – Głębie uważał za podstawę, a umiarkowanie za regułę. Mówił: To, co twarde, będzie rozkruszone, a to, co ostre, stępione. – Był zawsze łagodny i wyrozumiały dla wszystkich i [nigdy] nie był napastliwy w stosunku do innych”. Tekst z: Czuang-ty, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953 (red. W. Jabłoński, tłumaczenie tego fragmentu J. Chmielewski).

⁶ Jak głosi tradycja, udał się na zachód. Na przełęczy Xiangu, będącej krańcem państwa chińskiego, spotkał strażnika Yin Xi, który poprosił go o przedstawienie doktryny, wtedy to Laozi, zwykle będący przeciwno zapisywaniu nauk, napisał *Daodejing*, gdyż pragnąc ostatecznie odejść poza granice cywilizacji chińskiej, nie miałby już okazji pokazać ludziom zalet swej nauki. Yin Xi, zwany też Guanyizi, stał się później kontynuatorem myśli Laozi i autorem dzieła nazwanego też *Guanyizi*, gdzie opisał medytację taoistyczną. Po napisaniu *Daodejing* Laozi odjechał z przełęczy na zachód, dosiadłszy bawoła, stąd często jest przedstawiany na tym zwierzęciu.

⁷ Istnieje wiele tłumaczeń tej księgi na język polski, patrz literatura uzupełniająca.

⁸ Istnieją jednak świadectwa, że postęgiwano się innym podziałem i inną kolejnością.

Podstawowymi terminami użytymi w *Daodejing* są tytułowe *dao* i *de*. Już pierwszy rozdział *Daodejingu* porusza najważniejsze problemy związane z *dao*, czytamy tam:

„Droga [*dao*], którą można podążać, nie jest stałą drogą [*dao*]
 Nazwa, która może określać, nie jest stałą nazwą.
 Bezimienne – nieba i ziemi początkiem.
 Nazwane – mnogości rzeczy matką.
 Wtedy, stałe pozbawienie pragnień powoduje spostrzeżenie wspaniałości.
 A stałe posiadanie pragnień powoduje spostrzeżenie granic.
 Te dwa razem wyłaniają i różnicują nazwy.
 Razem oznaczają tajemnicę, tajemnicę nad tajemnicami, wszelkiej wspaniałości bramę”⁹.

Te wersety pokazują całe bogactwo *Daodejingu*, jego tajemniczość, poetyckość i wieloznaczność. Istnieje wiele tłumaczeń tego fragmentu, jak i całej księgi, każdy przekład jest siłą rzeczy nową interpretacją, ale można, patrząc na całość tekstu, dokonać pewnych uogólnień. Powyższy fragment oznacza mniej więcej, że termin *dao* (droga), który byłby brany dosłownie jako droga, nie tłumaczy tego, o co chodzi autorowi, a zarazem *dao* nie jest czymś stałym co do swej istoty, bo też nazwa zawsze nie dochodzi do istoty tego, co nazywa, jest jakimś pojęciowym unieruchomieniem. Dlatego to, co jest u początku wszechświata (nazywanego przez Chińczyków niebem i ziemią), pozostaje nieokreślone do końca, same zaś nazwy jedynie z tej całości wyodrębniają poszczególne rzeczy. Tylko pozbawienie pragnień pozwala widzieć tajemniczą cudowność świata, a uleganie pragnieniom pokazuje, jakie wszystko jest wtedy ograniczone. To, co nienazwane, i to, co nazwane jest podstawą do tworzenia i do rozróżnień, ale wzięte razem stanowią nadal wielką zagadkę, ale zagadkę, która może być bramą do wielkiego odkrycia. Przy czym, to odkrycie nie zawsze może być jasno przedstawione.

Chiński znak *dao* oznacza w pierwotnym znaczeniu drogę, ale w *Daodejing* przyjmuje znaczenie „drogi wszystkiego”, „drogi wszechświata”, czyli inaczej mówiąc sposobu przejawiania się świata. Sposób, w jaki świat się **stałe** (*chang*) przejawia, musi z czegoś wynikać, na czymś się wspierać, inaczej nie byłoby **stałości** jego przejawów, dlatego przerośnięte znaczenie *dao* to zasada świata, a raczej **przasada świata**,

⁹ Tłumaczenie własne.

bo chodzi tu o najbardziej podstawową jego zasadę. Przy czym nie rozstrzyga się, czy zasada jest zewnętrzna wobec świata, czy też tworzy z nim nierozdzieloną całość. W tym drugim przypadku, a raczej na to wskazuje tekst *Daodejing*, *dao* byłoby i światem, i zasadą jego przejawiania się.

W rozdziale XXV *Daodejing* mamy:

„Istnieje rzecz¹⁰ kształtująca chaos, zanim niebo i ziemia się narodziły
Cicha jest i pusta¹¹!
Jedna stoi i nie ulega żadnym przemianom”¹².

Jeżeli *dao* może być pojmowane jako prazasada świata wraz ze światem, wówczas *dao* jest bytem (*you*). Bytowi zaś towarzyszy niebyt (*wu*), jest on jakby jego uzupełnieniem. Niebyt, choć istnieje, nie potrzebuje stworzenia, jego istnienie ma inny charakter, jest niczym „tło” dla bytu, dzięki niemu byt nabiera kontrastu istnienia. Wzajemnie siebie potrzebują, ale nie do istnienia, ale do określenia. Dlatego Laozi pisze w rozdziale drugim: „byt i niebyt rodzą siebie wzajemnie”¹³. Chińskie *you* to nie tylko byt, to także to, co posiada coś, zaś *wu*, to to, co nie posiada czegoś. Byt posiada własności, niebyt ich nie posiada, jest ich brakiem. Brak własności to pustka. To dopiero na tle pustki¹⁴ możemy rozpoznać jedność bytu, polegającą właśnie na jego istnieniu. Wcześniej był tylko chaos, *dao* dzięki temu, że jest zasadą, porządkuje istniejące, czy-

¹⁰ Ta rzecz nazwana jest parę zdań później *dao*. Oznacza to, że niezależnie od późniejszych dywagacji komentatorów na temat materialności lub idealności *dao*, dla samego Laozi ma ono swoją konkretną, lecz nieuchwytną rzeczywistość. Warto dodać, że właśnie dlatego, że *dao* jest i światem, i zasadą go określającą, to przez to posiada dwuznaczność ontologiczną, bo z jednej strony można przyjąć, że świat jest materialny, ale z drugiej strony trudno określić charakter istnienia zasad. Porównajmy podobny problem, gdy mówimy o prawach fizyki: z jednej strony rządzą światem, a z drugiej strony trudno o nich mówić, że są rzeczami lub że są materialne. Notabene całe zagadnienie materialności i idealności było obce Laozi.

¹¹ Z pustki *dao* (por. Laozi, *Daodejing*, rozdz. IV) wyciągano natomiast wnioski o jej idealnym charakterze, wtedy powyższą „rzecz” z poprzedniego wersetu tłumaczono jako „coś”. Można więc próbować pogodzić te dwie wersje, mówiąc o podwójnym charakterze *dao* jako zasady wraz ze światem, który jest przezeń kierowany. Tworzą one jedność na kształt formalno-materialnej jedności rzeczy u Arystotelesa. W tym też duchu można tłumaczyć cały rozdział I *Daodejing*.

¹² Laozi, *Daodejing*, rozdz. XXV (tłumaczenie własne).

¹³ Ibidem, rozdz. II (tłumaczenie własne).

¹⁴ Pustka jest innym określeniem niebytu, w *Daodejing* używa się *wu* na określenie niebytu, braku i pustki.

niąc je czymś. Pustka współgra z *dao*, dzięki pustce wiele rzeczy jest tym, czym jest. Rozdział XI *Daodejing* to właśnie omawia:

„Trzydzieści szprych skupia się w jednej piaście,
dzięki pustce między nimi mamy korzyść z powozu.
Z gliny robi się naczynia, dzięki pustce w nich mamy z nich korzyść.
Wykonuje się drzwi i okna w ścianach domu, dzięki ich pustce mamy korzyść z domu
Na tym polega użyteczność bytu i korzyść z niebytu”¹⁵.

Na czym jednak polega zasada świata? Otóż jak wskazuje na to *Yi-jing*, a za nim *Daodejing*, świat występuje w ciągłych przemianach, można więc powiedzieć, że *dao* polega na przemianie (*yi*), przemiana ta ma jednak ten charakter, że nie jest chaotyczna, w tej przemianie znowu są pewne regularności, pewne stałe trendy. Cała enigmatyczność *dao* wynika zapewne właśnie z faktu, że świat stale (*chang*) się zmienia. *Dao* jest wyłączną i jedyną zasadą świata, w tym też sensie nie może się przemieniać i dlatego jest stałe (*chang*), ale zasada *dao* polega na tym, że wszystko, co ono kształtuje, podlega zmianom. Inaczej mówiąc, **niezmienna** zasada polega na **zmianie** (*yi*) tego, czego dotyczy.

Kolejne etapy przemian mamy opisane w ciekawym, ale trudnym i częściowo zagadkowym rozdziale XLII *Daodejing*:

„*Dao* rodzi jedno, jedno rodzi dwa, dwa rodzi trzy, a trzy rodzi mnogość rzeczy.

Mnogość rzeczy wypełniona jest *yin* i pokryta *yang*.

W środku zawierając *qi*, tworzą harmonię”¹⁶.

Można powyższy fragment tłumaczyć tym, że z pierwotnej jedności bytu ujętego w zasadzie *dao* wraz z tkwiącą w niej pustką rodzą się przeciwieństwa *yang* i *yin*. Z nich formuje się związek przeciwieństw wraz z *qi*. *Qi* jest bardzo wieloznacznym i dlatego trudnym do przetłumaczenia słowem. Znak go przedstawiający pokazuje wiatr przelatujący nad ryżem i oznaczał wiatr, powietrze, ale i poruszanie się jak wiatr. Posiadał też znaczenie przenośne: tchnienie, parę, eter, energię, siłę i atmosferę. Można powiedzieć, że przeciwieństwo *yang* i *yin* wyzwala dynamiczną przemianę, to trochę jak u materialistów dialektycznych, że z tezy i antytezy przechodzimy do syntezy.

Dlatego skutkiem ich działania jest wielość rzeczy, w których nadal tkwią przeciwieństwa i które dzięki temu muszą podlegać dalszym

¹⁵ Ibidem, rozdz. XI (tłumaczenie własne).

¹⁶ Ibidem, rozdz. XLII (tłumaczenie własne).

przemianom. Przeciwności te pomimo swej opozycyjności utrzymują się w równowadze (*ping*), tworząc harmonię *yang* i *yin*, a poprzez nią harmonię świata. Równowaga wyrażona jest w symbolu *taiji* przez równość pół jasnego i ciemnego, a zawieranie się w kole i dynamiczny charakter pół (jakby się kręciły) tworzą harmonijną całość świata i jego elementów¹⁷. Przeciwności tkwiące w rzeczach powodują, że rzeczy te muszą wcześniej czy później przemienić się w coś innego, zginąć, umrzeć. Człowiek umiera, roślina usycha, a kamień wietrzeje. Wszystko poprzez przemiany *yang* i *yin* wraca do swego początku, oto istota cykliczności, którą *taiji* wyraża.

Oczywiście, stałość przemian odnosi się do ich charakteru czasowego, natomiast sama przemiana ma charakter jakościowy. Niezależnie od tego, można wyróżnić stałe zróżnicowanie efektów przemian, ale w wymiarze gatunkowym znowu jakoś jednakowych (w wymiarze jednostkowym podobnych)¹⁸. Zasada jest jedna dla wszystkich, czyli nic nie jest wykluczone spod tej zasady, najwięksi władcy mogą oczekiwać upadku i najskromniejsi ludzie, wszystkich nas też czeka kres w postaci śmierci, poczynając od człowieka poprzez zwierzęta, rośliny, aż po rzeczy, które obracają się w próchno pod wpływem czasu. Mówimy „pod wpływem czasu”, ale czy sam czas może coś zmieniać, przecież nie jest on siłą, a więc intuicja chińska jest tu odnośnie do czasu jak najbardziej na miejscu, to właśnie wewnętrzna zasada świata – *dao*, polegająca na ciągłej zmianie, powoduje, że wszystko się zmienia. Wszyscy jesteśmy zjednoczeni w zmienności, wszyscy jej podlegamy i wszyscy jej ulegniemy. To jest jedna z najważniejszych myśli *Daodejing*, sformułowana przez Laozi.

Wokół *dao* narosło mnóstwo interpretacji i kontrowersji¹⁹. Prawie w każdym komentarzu można spotkać się z inną interpretacją, ale zasadnicze znaczenie tego terminu krystalizuje się w miarę jednoznacznie, jeżeli tylko interpretator uwzględnia kontekst całego *Daodejing*. Nasze określenie potwierdza się, jeżeli porównamy powyższe wyjaśnienia z innymi definicjami występującymi zasadniczo w badaniach

¹⁷ Por. rysunek w rozdz. 1.1.

¹⁸ Jeżeli teraz, ponad 2500 lat później, mamy te same problemy w uchwyceniu tej dwuznacznej sytuacji, pomimo o wiele bardziej rozwiniętej terminologii, to nie dziwny się zagadkowym sformułowaniom *Daodejing* (por. dalej).

¹⁹ Por. np. Żbikowski T., *Prawie wszystko o tao* [w:] *Taoizm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988. Pierwodruk [w:] „Literatura na Świecie”, nr 1/1987.

nad *dao*. Na przykład, w *Encyklopedii mądrości Wschodu*²⁰ *dao* to wszechogarniająca pierwsza zasada będąca u podstaw wszystkich zjawisk; następnie czytamy (w duchu połączenia zasady razem ze światem):

„Jest to rzeczywistość, z której wyłania się wszechświat i którą Laozi z braku odpowiedniego terminu nazywa *dao*”²¹,

czyli też nie rozstrzyga się ostatecznie, czy świat przynależy do *dao*. Alan Watts, znany komentator *Daodejing*, określa *dao* następująco:

„Tao stanowi najtrwalszą rzeczywistość i energię wszechświata, podłożę istniejącego i nieistniejącego”²²

i w tym określeniu więc przenika się wzajemnie świat i zasada (w tym wypadku energia, ale jest to współczesna interpretacja). W *Wielkich myślicielach Wschodu* w opracowaniu I.P. McGreala czytamy:

„Najbardziej podstawowe znaczenie *dao* to droga/metoda, dzięki której rzeczy robią to, co robią”²³

i dalej

„Istnieją przyczyny, pierwszorzędne przyczyny dla sposobu (*dao*) istnienia rzeczy”²⁴

oraz

„Jest nieokreślonym warunkiem bycia czymkolwiek”²⁵;

także i tutaj element realnego ujęcia *dao* miesza się z metodycznym i warunkowym, choć metodyka i warunkowanie przecież wynikają z zasad. Według E.V. Zenkera *dao* dla Laozi

„jest nie tylko »drogą« czy »zmianą«, ono nie jest dla niego tylko praktyczną kategorią, moralnym celem, obowiązkiem, lecz także ontologiczną i kosmologiczną zasadą, czystym bytem i życiem jako takim oraz wartością, która nie znajduje się koniecznie w pierwotnym zakresie znaczeniowym słowa *dao*”²⁶.

²⁰ *Encyklopedia mądrości Wschodu*, red. S. Schuhmacher i G. Woerner, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997, hasło *dao*, którego autorem jest I. Fischer-Schreiber.

²¹ *Ibidem*.

²² Watts A., *Tao strumienia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 78.

²³ McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997; esej *Laozi* autorstwa D. Lusthause, s. 14.

²⁴ *Ibidem*, s. 15.

²⁵ *Ibidem*, s. 15.

²⁶ Zenker E.V., *Geschichte der Chinesischen Philosophie*, Verlag Gebrüder Stiepel des. M.B.H., Reichenberg 1926:

Jest jednak niedopuszczalnym nadużyciem traktować *dao* teistycznie czy w znaczeniu istoty duchowej, osobowej, jak to się dzieje u niektórych sinologów europejskich (często pod wpływem myślenia chrześcijańskiego)²⁷, co potwierdza też werset ostatni z IV rozdziału, że *dao* „poprzedza władcę zjawisk [władcę stworzenia]”²⁸.

De to dosłownie cnota, znak ten składa się w piśmie chińskim ze znaku aktywności człowieka połączonej ze znakiem serca, które dla Chińczyków jest nie tylko symbolem uczuciowości tak jak w Europie, ale także siedzibą rozsądku i rozumu. W tym wypadku tłumaczenie znaku jest stosunkowo jednoznaczne; jeżeli jeszcze się uwzględni, że cnota ma znaczenie greckiej *arete*, to adekwatność jest bardzo bliska. Można powiedzieć, że *de* to odpowiednik *dao* w człowieku. Zatem ***de* to postępowanie zgodne z *dao* panującym we wszechświecie**. Jeżeli człowiek żyje zgodnie ze światem go otaczającym, to tym samym współgra z *dao*, czyli jego własne postępowanie jest paralelne do zasady przemian świata. Wówczas nie ma dysonansów pomiędzy nim a resztą świata. Jeżeli człowiek zrozumie, że wszystko podlega przemianie, włącznie z nim, czyli uzyska oświecenie (*ming*), to wynikiem tego zrozumienia będzie przekonanie, że nie warto walczyć, **działać**, mieć na celu własnego sukcesu, pojawi się wówczas spokój (*jing*) w postaci braku pragnień, pragnień, które ku czemuś kierują, ale które w swej istocie są złudzeniem. Na tym właśnie wspiera się *wuwei* (dosłownie niedziałanie).

Czym wobec przemożnej siły zmienności jest, że skoczyliśmy 8,90 m, a nie 2,30 m? Jakie znaczenie ma, ilu ludzi nas zna, co naprawdę znaczy, że zarabiamy milion czy parę setek? Oczywiście, są sprawy naturalne, przynależne do świata, których nie można zmienić, bo są właśnie wpisane w świat, są jednymi z tych nie zawsze wystawionych zasad, jak ta, że bez jedzenia człowiek zginie, dlatego człowiek powinien pracować na zasadzie potrzeb naturalnych, powstałych w nim samym, a nie pragnień wzbudzonych sztucznie, stąd zawsze należy czynić to, co wynika z naszej natury (ale zweryfikowanej rozumowo

„tao ist ihm nicht allein der »Weg« und der »Wandel«, er ist ihm auch nicht bloss eine praktische Kategorie, das sittliche Ziel, die Pflicht, sondern auch ein ontologisches und kosmologisches Prinzip, das reine Sein und das Leben als solches, also ein Wert, der in dem urspruenglichen Bedeutungskreis des Wortes tao durchaus nicht mehr zu finden ist”, s. 98.

²⁷ Tak np. wg R. von Plaencknera *dao* oznacza najwyższą istotę, Boga, boskość.

²⁸ Laozi, *Daodejing*, rozdz. IV (tłumaczenie własne).

i emocjonalnie), a nie dla osiągnięcia sukcesu, jest to właśnie jeden z aspektów niedziałania (*wuwei*).

Tak jak w świecie z pierwotnej jedności świata na skutek istnienia niebytu (braku) poprzez przeciwieństwa powstają zmiany, tak w człowieku poprzez brak powstaje pragnienie, które uruchamia działanie. Brak w świecie to niebyt, pustka (*wu*). Do największych osiągnięć taoizmu należy uwzględnienie znaczenia pustki w działaniach świata (drodze świata: *dao*). Niech posłuży nam za przykład jeden z pierwszorzędných przypadków zmiany, a mianowicie ruch. Aby ruch się odbył, musi istnieć przestrzeń, w której ciało pod wpływem siły może się poruszać. Gdybyśmy wyobrazili sobie świat bez wolnej przestrzeni, to wtedy niemożliwy byłby ruch, bo każde ciało nie miałoby się gdzie przemieścić. Zatem u podstawy świata jest niebyt, gdyby nie on, świat nie miałby przemiany, tak więc niebyt jest podstawową, równoprawną częścią wszechświata. Stąd wynika oczywisty wniosek, że aby były zmiany, musi być niebyt. Byt i niebyt to dwa przeciwieństwa wzajemnie się warunkujące, o żadnym z nich nie możemy powiedzieć, że jest ważniejsze niż drugie, choć ludzie (psychologicznie) gotowi są wskazać jako ważniejszy element właśnie byt, to tak jak przy opozycji *yang* i *yin* wskazujemy chętniej na *yang*, bo jest aktywne, bo potwierdza, ale gdy na przykład pobędziemy trochę z bardzo aktywnym człowiekiem, to zapagniemy odpoczynku, choćby odrobiny spokoju, albo gdy trzeba się sprzeciwić złu, to wtedy właśnie zrozumiemy znaczenie i wagę słowa „nie” – zdecydowanego przeczenia. To właśnie w wyniku tkwiących we wszechświecie przeciwieństw powstaje rywalizacja, sprzeciw, walka, te przeciwieństwa to nic innego, jak *yang* i *yin*, one to właśnie dialektycznie wywołują zmiany. Skoro zmiana jest naczelną zasadą świata, to u jej podstaw tkwią przeciwieństwa *yang* i *yin*, ich odpowiednikami są w świecie człowieka przeciwstawne pragnienia; chcemy pracować, ale i chcemy odpoczywać, chcemy rywalizacji, ale i pojednania, chcemy sporów, ale i pogodzenia. Najistotniejszą wiedzą psychologiczną człowieka jest jego zmienność, nie poprzestaje on na jednym czynniku, zawsze tkwi w nim i drugi czynnik przeciwstawny, jego pragnienia są skonstrastowane. Panowanie jednego jest tragedią, jak i panowanie drugiego. Oba wzajemnie się potrzebują. Nie na darmo porównywano *yang* z czynnikiem męskim, a *yin* z żeńskim, bo jak mężczyzna potrzebuje kobiety, tak kobieta potrzebuje mężczyzny i oboje się uzupełniają, ale i oboje ciągle walczą ze sobą. W wyniku tych oddziaływań powstaje zmiana, powstaje nowe życie i świat się zmienia. Zwróćmy uwagę, oto częściowe przeciwieństwa zwracają się

jednak ku sobie w harmonii. Źródło ruchu – przeciwieństwo, wcześniej czy później wraca do równowagi (*ping*), w przeciwnym wypadku zamiast cykliczności charakterystycznej dla pór roku, dnia i nocy, pokoleń i ich zachowań mielibyśmy rozwój linearny, coś, co rozwijałoby się w nieskończoność. Tak naprawdę nieskończoność nie jest czymś realnym, przynajmniej w świecie ujmowanym przez Chińczyków, świat realny w swoim działaniu praktycznym nie zna nieskończoności, odpowiednikiem chińskim nieskończoności jest ciągła cykliczność, oto odpowiedź Wschodu na dylemat Zachodu w odniesieniu do nieskończoności świata. Świat bez cykliczności popadłby w nierównowagę doprowadzającą do jego kresu. To właśnie *dao* powoduje, że w świecie panuje równowaga, że żaden z przeciwstawnych czynników *yang* i *yin* nie zdobywa przewagi.

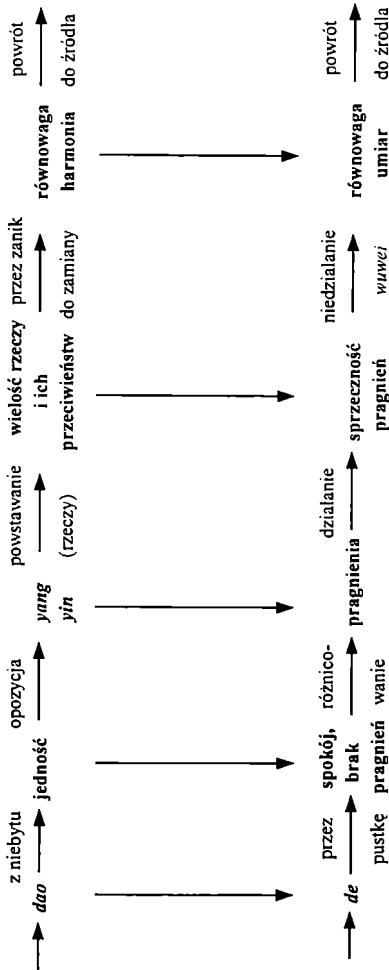
W każdym z nas niezależnie od płci tkwią oba czynniki, ale w innej proporcji, w mężczyźnie jest więcej *yang*, ale ma on także w sobie element *yin*, tyle że w mniejszym zakresie, i odwrotnie jest w kobiecie. To właśnie przenikanie obu elementów jest przedstawione w znaku *taiji*²⁹ przez przeciwstawne kółeczka tkwiące w każdym z czynników *yang* i *yin*.

Kwintesencją całej przemiany świata jest zmienność oparta na równowadze (*ping*), co wyraża w *taiji* zawieranie się w obrębie jedności, czyli koła. Równowadze w świecie odpowiada psychicznie umiar, to on jest podstawą i zamknięciem *de*. Po pewnym czasie również z równowagi zaczynają wyłaniać się opozycje i cały cykl przemian zaczyna się od nowa. Całość tych rozważań można ująć w schemacie (patrz str. 43).

Poniższy schemat w górnym rzędzie pokazuje przemiany, jakie dokonują się na skutek *dao* we wszechświecie, dolny rząd to odwzorowanie *dao* w człowieku, czyli *de* (w obrębie jego świadomości i psychiki), stąd też strzałki pionowe pokazują wzajemne odpowiedniki. Przemiany wynikłe z *dao* są cykliczne, dlatego po „końcowych” etapach następuje powrót do źródła (*fan* także *fu*), czyli do etapów „początkowych”.

Oprócz *dao* i *de* jednym z najważniejszych pojęć występujących w *Daodejing* jest wspomniane *wuwei*, czyli dosłownie niedziałanie. Nie oznacza ono kwietyzmu – choćbyśmy pragnęli nic nie robić, nie wytrzymamy długo, siedząc beczynnie na krześle. Z wewnętrznej potrzeby zaczniemy coś robić, na przykład przyrządzać sobie obiad, pra-

²⁹ Por. rozdz. 1.1 niniejszej pracy.



cować, aby móc jeść, przygotowywać łóżko do snu itd. Świat się zmienia i my też, lecz przyglądając się przemianom, dostrzegamy, że tak jak roślina, wszystko najpierw się rodzi, potem rozkwita coraz bardziej, aż osiąga swoje *apogeum*, po którym zaczyna się uwiąd (w *taiji* ten rodzaj przemiany (*bian*) pokazany jest specyficznym kształtem obu połówki). Umierając, dajemy miejsce swemu przeciwieństwu, np. roślina staje się pożywką dla zwierząt (ta zmiana polegająca na wymianie nazywa się

hua), które znowu się rozwijają w podobnym cyklu. Uświadomienie sobie tej cykliczności to podstawa dla zrozumienia *wuwei* i jego akceptacji. Skoro bowiem wszystko przemija, to gdy coś nam przeciwnego jest w rozkwicie, a my nie jesteśmy w stanie temu zapobiec, wtedy lepiej poczekać, aż to coś dojdzie do upadku, a wówczas będzie nam łatwo przejść do naszych realizacji i znowu z kolei my możemy się rozwinąć. Jest to filozoficzna podstawa tak charakterystycznej wschodniej cierpkości. Pamiętajmy jednak, że prawdziwy mędrzec wie, że i nasz rozwój zakończy się regresem i upadkiem na skutek cykliczności wzrostów i zaników. Dlatego nie możemy przywiązywać się do rzeczy świata, należy raczej czerpać rozkosz z samego życia, takim jakim ono jest, a nie jest ono ani dobre, ani złe, gdyż dopiero:

„Kiedy pod niebem rozpoznaje się piękno jako piękno, wtedy rozpoznaje się brzydotę

Kiedy rozpoznaje się dobro jako dobro, wtedy rozpoznaje się brak dobra

Byt i niebyt rodzą siebie wzajemnie

Trudne i łatwe przemiennie siebie kształtują

Długie i krótkie wzajemnie określają kształt

Wysokie i niskie wzajemnie się potrzebują

Różne dźwięki łączą się w harmonię

To, co wcześniejsze, poprzedza to, co późniejsze

Dlatego szlachetny człowiek wybiera niedziałanie

I naucza bez słów”³⁰.

Świat zmienia się (w stylu *hua*), po dniu przychodzi noc, po zimie wiosna, po wiośnie lato itd., ale zarówno noc należy do cyklu, jak i każda z pór roku, i tylko nasza ludzka optyka wybiera spośród nich coś, co nazywa pięknem lub coś preferuje. One same w sobie nie są dobre ani złe. Taoista jest poza wartościowaniami, on cieszy się z tego, co ma, nie działa i nie skupia siły, by osiągnąć cel, który nie jest naturalny. Dlatego istnieją tłumaczenia *wuwei* jako „bezczelowe działanie”, chodzi o to, by nie aktywizować sił, aby nie liczyć, że w wyniku naszych kalkulacji osiągniemy sukces, nasze działanie ma wynikać z naszych potrzeb, a nie zachcianek³¹. *Wuwei* wspiera się na braku pragnień rozu-

³⁰ Laozi, *Daodejing*, rozdz. II (tłumaczenie własne).

³¹ Istnieje także inny rodzaj *wuwei*, który nie został rozwinięty przez Laozi, ale o wiele później, szczególnie we wschodnich sztukach walki. Kiedy chcemy pokonać przeciwnika, należy wręcz dodawać mu energii, jeszcze bardziej go aktywizować, a tym samym przyspieszamy moment, że przez nadmiar jego własna energia doprowadzi go do upadku. Na przykład wzmacniając czyjś atak przez pociągnięcie jego ręki, powodujemy, że pęd ciosu jest tak duży, iż atakujący traci równowagę.

mianym jako brak namiętności. Dopiero taka postawa będzie czymś trwałym, czyli cnotą (*de*), i dopiero wtedy *wuwei* będzie niewymuszoną spontanicznością (*ziran*). Spontaniczność taoistów kontrastowała z etykietą konfucjańską i pociągała ludzi, dla których była niezmiernie ważna, a mianowicie malarzy, pisarzy oraz poetów. Spontanicznie cieszyli się życiem i światem, w którym dostrzegali ład (*dao*), jego piękno i niezwykłość. Najlepszym przykładem takiej naturalnej i niewyuczonej spontaniczności jest dziecko (*yinger*), Laozi pisze

„*Dao* stale nie działa, dlatego nie ma niczego nie zdziałanego”³².

Nie działając, taoista i tak realizuje wszystko, co mu jest potrzebne, a zyskuje brak rozczarowań, brak zaciętości i pogodę ducha. Parafrazując Laozi, możemy powiedzieć: **nie działając, nic nie tracimy**.

Przejawem tej postawy jest prostota, naturalność (*pu*)³³, charakteryzująca taoistów. Polega ona na zachowaniu niewyszukanym i spontanicznym. Nie chcą się oni wdawać w sofistyczne dyskusje, a zamiast kalkulacji preferują radość życia. Znak *pu* przedstawia żywe drzewo, inni tłumaczą go jako nieociosany kłoc, nieociosany, gdyż obróbka ziemienia żywe drzewo w martwe drewno, tak jak „obróbka” człowieka unieszczęśliwia go, wprowadzając w sztuczne życie i wydumane cele, niszcząc jego naturę, a tym samym *dao* w nim tkwiące. Sztuczność jest przeciwieństwem *dao*, to jedna z większych różnic pomiędzy taoizmem a konfucjanizmem, gdyż konfucjanizm będzie uważał, że przez etykietę, „obróbkę” człowieka da się go uformować we wspańiały twór zgodny z *dao*. Konsekwencją takiej postawy był brak zainteresowania taoistów sprawami społecznymi i politycznymi. Ideałem było życie w autarkicznej gospodarce w zgodzie z naturą, dlatego można przyjąć, że byli jednymi z pierwszych myślicieli rozumujących w kategoriach ekologicznych.

³² Laozi, *Daodejing*, rozdz. XXXVII (tłumaczenie własne).

³³ *Pu* jest wymawiane jak angielskie Pooh w imieniu Winnie the Pooh, czyli angielskim imieniem Kubusia Puchatka. W polskim imieniu brzmi ono w pierwszej sylabie imienia „Puchatek”. Dało to kanwę do napisania przez B. Hoffa *Tao Kubusia Puchatka*, książeczki popularnonaukowej, ale w sposób niestety swobodny przekazującej spontaniczność i radość życia taoizmu (istnieje też druga część *Te Prosiaczka*).

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Lao-tsy, *Tao-te-jing, czyli Księga drogi i cnoty*, (tłumaczenie T. Żbikowski), „Literatura na Świecie”, nr 1(186)/1987; przedruk [w:] *Taoizm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988, najlepszy przekład, ale interpretujący.
- Lao-tsy, *Tao-te-king (Drogi i cnoty księga)*, tłumaczenie L.Z., wydanie bezdebitowe na podstawie wydania rosyjskiego: Yan-Chi-Shun, *Drewniekitajskiej filozof Lao-tsy i jego uczenie*, Izdatielstwo Akademii Nauk SSSR, Moskwa–Leninograd 1950, s. 115–159, wysmienite tłumaczenie wraz z tekstem chińskim.
- Lao-tse, *Droga*, (z ang. tłumaczył M. Fostowicz-Zahorski), Rękodzielnia Arhat, Wrocław 1992.
- Lao-tsy, *Tao-te-king* (tłumaczenie J. Lemański), Towarzystwo Wydawnicze IG-NIS, Warszawa 1921.

Fragmety [w:]

- Jabłoński W., *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, oraz Jabłoński W. (wybór i przekład), *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978 [w:] cz. II, rozdz. VIII opracowanie poglądów Laozi.
- Cleary T., *Istota tao*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, krótkie omówienie i cytaty [w:] cz. I, rozdz. IV.
- Jedynak S., *Etyka Starożytnego Wschodu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, seria Omega, nr 222, rozdz. 6 omawia też taoistyczne podejście etyczne.
- Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1999, zawiera opracowanie taoizmu.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej Laozi autorstwa D. Lusthauusa.
- Occhiogrosso P., *Sekty, religie, wyznania*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 1999, zawiera opracowanie taoizmu.
- Taoizm* (W. Jaworski – wybór tekstów, M. Dziwisz – redakcja), Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988, wszechstronny zbiór opracowań i tłumaczeń, bogata bibliografia.

- Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974; w rozdziale IV szczegółowe opracowanie taoizmu religijnego, ale w jego ramach również filozoficznego.
- Watts A., *Tao strumienia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Żbikowski T., *Prawie wszystko o tao* [w:] *Taoizm*, „Literatura na Świecie”, nr (186)/1987; przedruk *Taoizm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973; omówienie wraz z wieloma cytataми w t. I, rozdz. VIII (w języku angielskim).

2.2. Zhuangzi

Zhuangzi (369–286), inaczej zwany Zhuang Zhou, urodził się w Men w księstwie Song (obecne Henan) w 369 r. p.n.e. Był drobnym urzędnikiem w Qiyuan pod Men, który zrezygnował z kariery³⁴ i osiadł w Nanhua (obecnie prowincja Shandong), gdzie żył w ubóstwie, ale niezależnie i tam zajął się pisaniem dzieła swego życia *Prawdziwej księgi południowego kwiatu* (*Nanhuazhenjing*, krócej *Nanhuajing: Księga południowego kwiatu* lub *Księga z Nanhua*)³⁵. Księga ta nazywana jest też jego imieniem *Zhuangzi*, co było powszechną praktyką stosowaną w starożytnych Chinach, jednakże ze względu na ewentualność pomyłki i przejrzystość tekstu, w stosunku do jego dzieła będziemy używać określenia *Nanhuajing*. Według przekazów historyka Sima Qiana sam Zhuangzi charakteryzował się głęboką wiedzą, naturalnością i skromnością. Lubił kontemplerować przyrodę i tak też jest często przedstawiany. Zabronił swoim krewnym płakać po swojej śmierci, nie chciał pogrzebu i prosił, by jego szczątki spalono, a prochy rozsypano na wietrze.

³⁴ Odmówił podobno propozycji objęcia stanowiska ministerialnego, przedstawionej przez Króla Wei (339–329) z państwa Chu, argumentując, że za stanowisko i bogactwo z tego wynikające straciłby niezależność i stałby się niczym tuczony wół przeznaczony na ofiarę rytualną. Historia ta jest obrazem postawy taoisty wobec życia społecznego, tak różnej i kontrastowej wobec postawy Konfucjusza, który przez wiele lat „zebrał” o posadę u wielu władców i który dopiero pod koniec życia zrozumiał, jak był traktowany.

³⁵ Polskie tłumaczenie tej księgi: Czuang-tsy, Nan-hua-czen-king, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953 (tłumaczenie W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, wstęp i redakcja W. Jabłoński).

Nanhuajing składa się z 33 rozdziałów, z których siedem pierwszych, nazywanych rozdziałami wewnętrznymi (*neipian*), przypisuje się samemu Zhuangzi, dalszych 15, zwanych zewnętrznymi (*waipian*), jest zapewne związanych z Zhuangzi, ale przetworzonych, a 11 ostatnich, zwanych rozdziałami mieszanymi (*zapiian*), przypisuje się jego uczniom. Ostatni XXXIII rozdział poświęcony jest omówieniu różnych innych szkół, ze szczególnym uwzględnieniem szkoły dialektyków pod przewodem Hui Shi, który był przyjacielem Zhuangzi, ale i jego merytorycznym przeciwnikiem. Zhuangzi występował w opozycji do Konfucjusza i tym można tłumaczyć długoletnią niechęć konfucjanistów do jego twórczości. Jednakże *Nanhuajing* prezentuje tak wysokie walory filozoficzne, anegdotyczne i literackie, że jej pominięcie w dalszym rozwoju myśli i literatury nie było możliwe. *Prawdziwa księga południowego kwiatu* jest traktowana jako jedno z literackich i myślowych arcydzieł twórczości chińskiej. Charakteryzuje się bowiem wyszukany stylem, ciekawą metaforyką i głębią rozważań. Potwierdzeniem niech będzie uznanie Zhuangzi za głównego kontynuatora myśli Laozi (pomimo że sam *Daodejing* jest dziełem także wybitnym) ze względu na to, że trzymając się generalnie myśli założyciela, potrafił rozwinąć własne kongenialne wątki i ująć rozważania nad *dao* w specyficzny i nowatorski sposób, który zaowocował późniejszym zainteresowaniem taoizmem przez pierwszych chińskich buddystów.

Zasadniczą różnicą pomiędzy pojmowaniem *dao* przez Laozi i Zhuangzi jest to, że pierwszy z nich traktował je realistycznie, natomiast Zhuangzi bardziej abstrakcyjnie jako jedność wszystkiego w ogólności. Jedność obejmującą zarówno świat, jak i podmiot ten świat rozpoznający. Zasadniczym punktem wyjścia Zhuangzi było traktowanie jako całości relacji podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, którym w gruncie rzeczy i w logicznej konsekwencji był cały pozostały świat. Jego zdaniem nie da się konsekwentnie oddzielić podmiotu poznania od jego przedmiotu³⁶, nie wiemy także, na ile prawidła rządzące poznaniem wynikają z własności podmiotu, a na ile z własności przedmiotu. Tym samym wszechświat, który u Laozi był traktowany realistycznie, jako zewnętrzny i niezależny od człowieka, u Zhuangzi staje się relatywny wobec ludzkiego poznania. Prowadzi to do zaakceptowania przez Zhuangzi subiektywności świata wobec ludzkiego podmiotu, przynajmniej w zakresie poznawczym. W ten sposób Zhu-

³⁶ „Kiedy nie ma czegoś, to nie ma mnie, a kiedy nie ma mnie, nie można czegokolwiek nazywać” [w:] Zhuangzi, *Nanhuajing*, rozdz. II. 2 (tłumaczenie własne).

angzi wpisuje się w stary europejski spór pomiędzy widzeniem obiektywistycznym a subiektywistycznym świata i w konsekwencji pomiędzy widzeniem realistycznym a idealistycznym. Konsekwencją takiego rozumowania było podważenie realistycznego widzenia świata. Zhuangzi uświadomił Chińczykom, że przekonanie o realności świata jest pewnego rodzaju dogmatem wiary, wiary w świat zewnętrzny nas otaczający, który nie zależy od naszych o nim mniemań. Jak jest w istocie, trudno orzec, gdyż nie mamy do tego odpowiedniego i niepodważalnego kryterium. Najostrożniej mówiąc, obraz świata zapewne jest jakoś modyfikowany czy przystosowywany do naszych zmysłów, a nasz umysł jest kształtowany przez to, co postrzega.

Charakterystycznym przykładem relatywistycznych i subiektywistycznych problemów u Zhuang jest jego słynne opowiadanie o motyłu, zamieszczone w części dziesiątej rozdziału II *Nanhuajing*:

„Pewnego razu Zhuang Zhou śnił, że jest motylem naprawdę latającym. Motylem siebie świadomym, który poznaje świat, ale który nie zna Zhou. Nagle Zhou budzi się gwałtownie i prawdziwie, ale nie wie, czy motyl był snem Zhou, czy Zhou był snem motyla. I Zhou, i motyl są jednak czymś zdecydowanie różnym. To się nazywa zmienność [wymiana, *hua*] rzeczy”³⁷.

Podstawową tezę tego opowiadania jest brak jednoznacznego kryterium odróżnienia snu od jawy. Realistyczny sen i realny świat wyglądają podobnie, również przeżycia, doznania i świadomość podmiotów są podobne. Co więcej, dla Zhuangzi sen nawet bardziej oddaje rzeczywistość podmiotu niż jawa, gdyż ona zaśmiera podmiot mnogością zjawisk i wrażeń, zamazując przez to nasz własny wewnętrzny wizerunek.

Z drugiej strony, skoro podmiot świadomości jest jeden, gdyż zarówno świat motyla, jak i świat Zhou są wzajemnie dostępne tylko temu jednemu podmiotowi, który ich doświadczał i dzięki temu je porównywał, to nie może on być jednocześnie motylem i Zhou. Czym on zatem jest? W wersji realistycznej jest on podmiotem Zhou śniącego i budzącego się. W wersji bardziej dogłębnej, na którą chce wskazać Zhuang Zhou, ten podmiot jest ukryty za przejawem świadomości motyla, ale także za przejawem świadomości Zhou³⁸. Jedyna różnica to ta, że podmiot Zhou wykazuje dłuższą kontynuację i jest punktem wyj-

³⁷ Zhuangzi, *Nanhuajing*, rozdz. II, 10 (tłumaczenie własne).

³⁸ Ten sam problem, tylko w ostrzejszym wyrazie, występuje w przypadku schizofrenii.

ścia i punktem odniesienia w „normalnym” życiu. Pojawia się więc supozycja, iż istnieje jakiś podmiot będący nośnikiem obu podmiotów subiektywnych. Jakieś ja przejawiające się raz w postaci Zhou, a raz w postaci motyla.

Te rozważania nie wykluczają kolejnej alternatywy, a mianowicie, czy podmiot poznający to jest indywidualne ja każdego z nas, czy też jesteśmy jedynie elementem jakiegoś szczególnego i zarazem ogólnego Ja, które poznaje świat lub samopoznaje siebie³⁹. Zhuangzi (podobnie jak Laozi wobec idealności, jak i realności *dao*) nie rozstrzyga na rzecz którejkolwiek ze stron, co jednak nie oznacza, że nie bierze tej alternatywy pod uwagę i jej nie opisuje. Musimy zauważyć, że jest to pierwsza próba rozpoznania tego problemu i w ogóle jest zaskakujące, że w tak wczesnej fazie rozwoju filozofii chińskiej pojawiły się takie rozważania, problemy i koncepcje, a wszystko w ramach taoizmu programowo stroniącego od spekulacji.

Opowiadanie o motylu kończy się charakterystycznym podsumowaniem o wymianie rzeczy (*wuhua*). Wymiana polega na wzajemnym zastępowaniu opozycyjnych elementów, w tym wypadku świadomość Zhou wypierana jest przez świadomość motyla i odwrotnie, natomiast u samych podstaw będziemy mieli wymianę *yin* i *yang*. *Yin* i *yang* ciągle wpływają na siebie, ale w odróżnieniu od Laozi u Zhuangzi to oddziaływanie bardziej przypomina dialektykę Heglowską. Zdaniem Zhuangzi, zmysły jedynie przeszkadzają w zasadniczym poznaniu, zmysły zwodzą i mają, wszystko podlega zmianom, więc mamy w świecie do czynienia z powszechnym wariabilizmem. To, co jest podstawowe, czyli stała zmiennosc rzeczy i ich przejawów, stałe sposoby, na jakie się zmieniają (*dao*), jest poznawalne nie poprzez zmysły, choć i one jakoś w tym biorą udział, choćby przez samą ich złudność, lecz głównie poprzez namysł.

Same rzeczy, skoro ulegają przemianie, nie mają już tak jednoznacznego charakteru ontologicznego. Z jednej strony, są nadal rzeczami, ale rzeczami, które ciągle przemieniają się (*bian*) na sposób ciągłego wzrostu, który po przesileniu kończy się stosunkowo szybkim regresem, ich zmienność powoduje, że nie mamy tak naprawdę do czynienia ze znieruchomiałymi pod względem czasowym przedmiotami,

³⁹ Por. „Nikt jednak nie zna sprawcy stawania się. Jak gdyby istniał prawdziwy rządca, ale właściwie nie natrafiamy na ślad jego istnienia. Wystarczy wierzyć, że może on działać, ale nie można widzieć jego postaci. Posiada świadomość, ale nie ma kształtu.” (Czuang-tsy, *Prawdziwa księga...op.cit.*, II, 2, s. 58).

lecz raczej z procesami, tyle że jakoś opartymi na czymś jednym (bo inaczej czego dotyczyłby proces) czym to jedno jest, czy to rodzaj materii, czy atomów, czy świadomość, to jest to właśnie zagadnienie trudne do jednoznacznego określenia i zdaniem Zhuangzi bardzo tajemnicze. Z drugiej strony, istnienie rzeczy związane jest ze świadomością, są one przedmiotami naszego poznania i może właśnie dzięki podmiotowi poznawczemu, pomimo swej zmienności, traktowane są jako jedne i te same rzeczy rozciągnięte w czasie⁴⁰. To zapewne dzięki temu mechanizmowi przypisujemy rzeczy jej nazwę, lecz nazwy uzyskują tylko częściową niezależność, gdyż ich znaczenie, zdaniem Zhuangzi, zależy od kontekstu i pozycji, w których nazwa została użyta⁴¹. To jeszcze bardziej zaciemnia sytuację⁴², dlatego Zhuangzi porównuje słowa do sieci, które są potrzebne tylko do momentu złapania ryby, czyli znaczenia. Kiedy rybę już mamy, słowa są niepotrzebne. Zhuangzi idzie w tym za Laozi, który wystrzegał się również zbędnej sofistyki, i używa w zamian dużo metafor, anegdot oraz przykładów, które poprzez obrazy i analogie miały uzmysłwić czytelnikowi, co autor chce wyrazić. Celem taoistów nie było bowiem tworzenie szkoły dla szkoły, lecz pomoc ludziom w odnalezieniu zgodności z naturą i jej prawami (*dao*), czyli osiągnięcie cnoty *de*.

Zhuangzi przychyła się do subiektywistycznego punktu widzenia. To, co widzimy, co doświadczamy, jest nam najbliższe. Można nawet powiedzieć, że nie wiemy, jak inni odbierają świat, ich widzenie jest dla nas niedostępne⁴³.

Refleksja nad poznaniem doprowadza Zhuangzi do wniosku, że wszędzie we wszechświecie napotykamy opozycje, przy czym w odróżnieniu od Laozi, zwraca szczególną uwagę na opozycje słowne i lo-

⁴⁰ Por. np. koncepcję rzeczy Ingardena.

⁴¹ Tak wczesne rozpoznanie tych zagadnień wynika zapewne z pozycjonalności języka chińskiego. Pojedynczy wyraz czy znak zyskuje inny charakter i inne znaczenie w zależności od pozycji w zdaniu. Znak wody może oznaczać wodę, zraszanie lub być przymiotnikiem: wodny itd., jest to szczególnie charakterystyczne w pismach starożytnych, ubogich w konstrukcje lub narzędzia gramatyczne.

⁴² „Mowa nie jest tylko wydmuchiowaniem (powietrza). Mowa ma coś powiedzieć, ale co ma powiedzieć, nie jest jeszcze bliżej ustalone. Czy rzeczywiście jest coś takiego jak mowa, czy też nie ma niczego podobnego? Czy można ją uważać za różną od szczebiotu ptaków, czy też nie?” (koniec części 2 z rozdz. II) [w:] *Nanhuajing* (Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, op.cit., s. 59).

⁴³ „Nie ma takiej rzeczy, której nie można ująć przedmiotowo, ani takiej, której nie można ująć podmiotowo. Z cudzego (przedmiotowego) punktu widzenia [rzeczy] nie są widoczne: poznajemy je z samowiedzy” (Ibidem, II, 3, s. 59.)

giczne. Jest to wynik przyjaźni z dialektykiem Hui Shi, który wskazywał mu paradoksy i trudności związane z językiem. Zhuangzi pisze:

„gdzie jest życie, tam jest śmierć; gdzie jest śmierć, tam jest życie. Gdzie jest możliwość, tam jest niemożliwość; gdzie jest niemożliwość, tam jest i możliwość. Z twierdzenia powstaje przeczenie, a z przeczenia rodzi się twierdzenie. Dlatego też mędrcy nie opierali się na tym [rozdzieleniu przeciwieństw], ale patrzyli na to z punktu widzenia przyrody i wychodzili z podmiotu. [Ale] podmiot jest też przedmiotem, a przedmiot jest też podmiotem. Zarówno [z punktu widzenia] przedmiotu, jak i z [punktu widzenia] podmiotu istnieją prawda i fałsz. Czy w końcu istnieje przedmiot, czy też stanowczo nie ma przedmiotu? Stan, w którym przedmiot i podmiot nie stają się przeciwieństwami, nazywa się osią *dao*. Ta oś znajduje swój początek w środku koła odpowiadajacemu nieskończonym [przemianom]. [Wtedy] i twierdzenia są nieskończone i przeczenia są nieskończone. Dlatego też jest powiedziane: nie ma nic nad światłość rozumu”⁴⁴.

Ten słynny fragment *Nanhuajing* opisuje rozterki, jakie przeżywał Zhuangzi, kiedy stawał przed dylematami opozycji tkwiących w świecie i języku. Te drugie stara się pomijać, wskazując, że podstawą odniesienia musi być przyroda i sam podmiot poznający. Musimy uznać, że to, co widzimy, jest dla nas najbardziej przekonujące, a świat, jaki oglądamy, stanowi punkt odniesienia dla myślenia o światach poznawanych przez innych. Możemy nawet przyjąć, że tamte światy są z naszym skorelowane. Co jednak jest zdumiewające, to to, że i w świecie istnieje prawda i fałsz, że zarówno w punkcie widzenia subiektywnym, czyli w naszym myśleniu o świecie, stosujemy opozycję i rozróżnienia (np. słońce jawi nam się raz duże o zachodzie, a raz małe w południe), jak i sama przyroda pokazuje te opozycje poprzez pojawianie się rzeczy i ich znikanie (np. przy całej znajomości procesu spalania, najbardziej zagadkowa jest właśnie wymiana własności, takich jak barwa, twardość, kształt drewna na barwę, twardość i kształt popiołu). Zdaniem Zhuangzi, trudności tych nie da się w świecie podmiotowo-przedmiotowym pokonać, bo są one wpisane w ten świat w postaci opozycji *yin* i *yang*, a te wynikają z wszechświata i jego praw (*dao*). Kiedy rozpatrujemy akt poznawczy, rozróżnienie na podmiot i przedmiot jest rozróżnieniem tylko teoretycznym, zarówno przedmiot przynależy do aktu, jak i podmiot, ten właśnie akt polega na połączeniu podmiotu i przedmiotu, stąd ta rozterka Zhuangzi: „Czy w końcu istnieje przedmiot, czy też stanowczo nie ma przedmiotu?” Choć może też ukazać

⁴⁴ Ibidem, II, 3, s. 59/60.

się drugie dno takiego pytania, a mianowicie, czy istnieje przedmiot, który jest jednocześnie taki sam lub ten sam dla dwóch różnych przedmiotów poznania.

Geniusz Zhuangzi polegał na tym, że odkrył nie rozwiązanie, bo w świecie przedmiotowo-podmiotowym nie da się pokonać sprzeczności, lecz wyjście poza te sprzeczności, a jest nim **kontemplacja**, w której zanikają rozróżnienia i sprzeczności. Jest to stan, w którym nie ma przedmiotu, na który patrzę (przestaje go sobie uświadamiać), nie pamiętam też o sobie (nie mam samoświadomości) jestem gdzieś pomiędzy nimi lub poza nimi. Wówczas „twierdzenia są nieskończone i przeczenia są nieskończone”, inaczej mówiąc, rzecz przestaje być rzeczą, bo staje się zmiennością, czyli przechodzi w swe przeczenie, stan określony twierdzeniem rozmywa się w stanie poprzedzającym i następującym, czyli w innym stanie, a zatem jemu odpowiada już zdanie zaprzeczające twierdzeniu, sam podmiot przestaje myśleć przedmiotowo, więc nic nie ujmuje statycznie. Stajemy się jak *dao*, które choć ciągle jest takie samo, to jednak dotyczy zmienności. Także i my w takim stanie choć ciągle jesteśmy, to myśli i emocje płyną w nas, nie zatrzymując się. Towarzyszy temu uczucie błogostanu i nieokreśloności. Zhuangzi nazywa to osią *dao*, nawiązując do znaku *taiji*⁴⁵. Wyobraźmy sobie, że znak ten obraca się, wtedy punkt środkowy nie zmienia swej pozycji, on jest ciągle w centrum i nie należy ani do *yin*, ani do *yang* lub należy do nich równocześnie, czyli w obu przypadkach opozycja zostaje zniesiona. Stan człowieka w takim punkcie jest najwyższym oświeceniem (*ming*), najwyższym rozpoznaniem rzeczywistości najbardziej podstawowej. Ona wtedy nie tylko jest jednością świata przyrody, jest ona także jednością podmiotu i przedmiotu. Nie ma wtedy rozróżnienia na my i świat, więc wtapiamy się weń zupełnie, a zarazem mamy cały świat do dyspozycji. Stan taki nazywa Zhuangzi zapomnieniem (*wang*). W jego wyniku wchodzimy w niebiańskie światło (*tianguang*), w którym nie ma żadnego dwa (*bu er*), bo wszystko jest najwyższą jednością (*taiyi*). Nie ma w nas wtedy żadnych pragnień, bo wszystko mamy, nie mając pragnień, ku niczemu nie dążymy. Nie dążymy nawet do zapomnienia (*wang*), my się raczej w nim zatapiamy, a w zapomnieniu jesteśmy wewnętrznie puści.

Także po powrocie z takiego stanu coś z niego przenika do naszej psychiki. Przestajemy pragnąć mnóstwa rzeczy, stajemy się obojętni i powściągliwi wobec wszelkich sztuczności, jesteśmy ciągle spokojni i zrównoważeni. Rozumiemy, że nie warto walczyć, nie warto się wy-

⁴⁵ Przedstawiony jest on na rysunku w rozdziale 1.1.

różniac, że powinno się nie-działać (*wuwei*), nie tylko z praktycznego punktu widzenia, bo przecież i tak wszystko zanika i ustępuje czemuś przeciwnemu, ale również ze względu na to, że po takim zapomnieniu czujemy, że wszystko i tak jest jednością, więc po co przelewać wodę z jednej strony morza na drugą. Należy pozwolić, aby wszystko toczyło się swoją własną drogą (*dao*), według kondycji tego czegoś (*de*). My sami nie możemy zatem budować jakiejś etyki, jakiegoś dobra, bo to tylko nasz subiektywny punkt widzenia, po drugiej stronie leży zło, ale i ono jest tylko naszym złem, świat i tak toczy się niezależnie od naszych reguł, więc nie ma sensu ich formułować, raczej należy zostawić (*fang*) wszystko światu, zostawić (*fang*) wszystko samemu sobie. Reguła *fang*, reguła pozostawiania wszystkiego samemu sobie, jaką proponuje Zhuangzi, ma tę samą dwuznaczność co *dao*, gdyż z jednej strony jest regułą, ale treściowo nic nie twierdzi, pozornie na wszystko pozwala. Pozornie, bo spokój ten wynika ze świadomości, że i tak *dao* reguluje i będzie regulować wszystko, i pomimo wysiłków zarówno dobrych (i tak nie uczynią świata lepszym), jak i złych (i tak nie są w stanie zepsuć świata) świat będzie się toczył swoim torem (*dao*). My jedynie, rozumiejąc to, możemy samym sobie pomóc przez postępowanie zgodne z *dao* i naszym *de*. Naszym, gdyż każdy z nas jednak się czymś różni, każdy ma inne talenty, zainteresowania, inną sprawność, dlatego *de* każdego z nas jest odmienne, ale łączy je wspólna zgodność z *dao*. Człowiek, który to wszystko zrozumiał, osiąga oświecenie (*ming*) i jest nazywany przez Zhuangzi człowiekiem prawdziwym (*zhenren*), uduchowionym (*shenren*) i świadomym (*zhiren*).

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, tłumaczenie W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, pełne i bardzo dobre tłumaczenie *Nanhuazhenjing*.
- Czuang-dze, *Myśli wybrane*, tłumaczenie J. Wypler, Nakład Tygodnika „Kuznica”, Katowice 1937 i późniejsze reprints, zawiera tłumaczenie z języka chińskiego wielu ważnych opowieści z *Nanhuazhenjing* oraz niektóre fragmenty w języku chińskim.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut

- Wydawniczy, Warszawa 1978, w cz. II, rozdz. VIII, opracowanie poglądów Zhuangzi.
- Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, krótkie omówienie i cytaty w cz. I, rozdz. IV.
- Jedynak S., *Etyka starożytnego Wschodu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, seria Omega, nr 222, rozdz. 6 omawia też taoistyczne podejście etyczne.
- McGreal I. P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej Zhuangzi, autorstwa A. Foxa.
- Taoizm (W. Jaworski – wybór tekstów, M. Dziwisz – redakcja), Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988, wszechstronny zbiór opracowań i fragmenty tłumaczenia *Nanhuazhenjing*, bogata bibliografia.
- Watts A., *Tao strumienia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, w rozdziale IV szczegółowe opracowanie taoizmu religijnego, ale w jego ramach również filozoficznego.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, omówienie wraz z wieloma cytataми w t. I, rozdz. X (w języku angielskim).

2.3. Liezi

Jednym z kontynuatorów filozofii Laozi i Zhuangzi był Liezi. O Liezi wiemy bardzo mało. Miał żyć na przełomie V i IV w. p.n.e. i był taoistą wspomnianym przez Zhuangzi⁴⁶. Nazywano go także Yu Kou. Spędził 40 lat w państwie Zheng, które opuścił na skutek klęski głodu w 398 r. p.n.e. Liezi na prośbę uczniów miał napisać dzieło w ośmiu rozdziałach, nazwane jego imieniem *Liezi*, inaczej zwane *Chongxu zhenjing*, czyli *Prawdziwa księga narastającej pustki*. Jest ono zbiorem nauk, jakie Liezi przekazywał uczniom, pośród których były nauki Laozi i Zhuangzi oraz nawiązania do innych dzieł. Charakteryzuje się przez to eklektycznym zbiorem tematów i opowieści, ale pod względem stylowym jest jednolite, co może potwierdzać domniemanie, że jego ostateczna wersja pochodzi spod ręki jakiegoś nieznanego redaktora z okresu dynastii Jin, który ją sporządził ok. 300 r. n.e. Wielu historyków filozofii powątpiewa w istnieniu historycznego Liezi⁴⁷ i uważa, że

⁴⁶ Zhuangzi, *Nanhuajing*, rozdz. I, II i VII oraz XXXII.

⁴⁷ Na przykład Fung Yu-lan w swojej *A History of Chinese Philosophy* w ogóle nie

utwór opatrzony jego imieniem jest zbiorem wykładów kilku taoistycznych mędrców, a opracowanych przez różnych adeptów taoizmu. Niezależnie od tych wątpliwości, samo dzieło jest dobrym materiałem do analizy przemian taoizmu i percepcji myśli Laozi i Zhuangzi, a także dzięki rozdziałowi VII poświęconemu Yang Zhu staje się głównym źródłem wiedzy o tym specyficznym kontynuatorze taoizmu.

Liezi nie był oryginalnym myślicielem, w zasadzie kontynuował wątki i interpretacje zaproponowane przez Zhuangzi. Podkreślał subiektywistyczny i relatywistyczny aspekt jego twórczości. Podzielał opinie Zhuangzi o względności poglądów i ocen oraz, tak jak mistrz, przekazywał tę wiedzę poprzez anegdoty, gdyż uważał, w przeciwieństwie do Konfucjusza, którego często wyśmiewał w swym dziele, że wiedzy nie da się przekazywać pojęciowo, a jedynie poprzez życie, które w literaturze przejawia się przez opowieści i przykłady.

Oto jedna z najsłynniejszych opowieści Liezi:

„Pewien człowiek zgubił siekiere. Podejrzewając o kradzież syna sąsiada, zaczął go obserwować. Syn sąsiada chodził tak, jakby ukradł siekiere, miał taki wyraz twarzy, jakby ją ukradł, jego ruchy i postawa, i wszystko, co robił, było takie, jak u człowieka, który ukradł siekiere.

Aż któregoś dnia właściciel zagubionej siekiery odnalazł ją przypadkiem w rowie. Nazajutrz znów zobaczył syna swego sąsiada. Nie spostrzegł w jego ruchach ani zachowaniu nic takiego, co jest właściwe złodziejom siekier⁴⁸.

Liezi przez tę historię chce pokazać, jak subiektywnie potrafimy widzieć i oceniać to, co nas otacza. Podobnie zachowujemy się, gdy pragniemy rozpoznawać dobro i zło, wtedy też subiektywnie patrzymy na świat i ludzi. Liezi ze szczególnym upodobaniem nawiązywał do motywu życia jako snu, przy czym sen, jakim żyjemy, jest czymś zrzadzonym przez *dao*. Zrządzenie (*ming*) to rodzaj losu, któremu wszystko podlega, decyduje ono, jaki sen śnimy, ale wszystko, co w tym śnie życia dostrzegamy, jest złudzeniem, wszystko przemienia się tajemniczo, tak jak tajemniczo ze stanu braku życia wchodzimy w życie, a z niego

uwzględnia Liezi jako filozofa, traktując go jako postać zmyśloną. Zważywszy jednak na tendencję do potwierdzania się osób występujących w często barwnych opowieściach, można przyjąć, że istniał jednak Liezi, który był kontynuatorem myśli Laozi i Zhuangzi, a któremu później przypisano dzieło opatrzone jego imieniem.

⁴⁸ Liezi, *Chongxu zhenjing* [w:] *Mądrość Państwa Środka*, wybór i tłumaczenie W. Jabłoński, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958, s. 43/44.

w śmierć. Życie i śmierć to naturalne etapy, których nie należy się bać, a całość zamyka się w cyklach przemian. Metodą, która pozwala wydobyć się z tego cyklu, a zarazem najpełniejszą realizacją niedziałania (*wuwei*), jest kontemplacja (*wang* – dosłownie: zapomnienie), która umożliwia stanie się nieśmiertelnym (*xian*). Liezi rozwija mitologiczny wątek nieśmiertelnych, przebywających na wyspach szczęśliwych pośród Morza Wschodniego⁴⁹. Wyspy te pełne były bogactw, a spożywanie ich owoców (w szczególności grzybów) gwarantowało nieśmiertelność fizyczną, ale nie w takiej postaci, jak za życia dotychczasowego. Nieśmiertelni unoszą się w powietrzu i spędzają szczęśliwie czas, odznaczając się wzajemnie. Legenda ta dała impuls do powstania taoizmu religijnego (*daojiao*), w którym głównym celem jego wyznawców jest osiągnięcie nieśmiertelności i przebywanie na wyspach szczęśliwych. Samego Liezi przedstawia się często jako nieśmiertelnego, który porusza się wraz z wiatrem⁵⁰. Zasadniczą przyczyną stanu nieśmiertelności jest, zdaniem Liezi, oczyszczenie energii (tchnienia *qi*) przez jej wzmocnienie i wysubtelnienie. Stąd rozwój późniejszych technik oddechania w *daojiao*.

W rozdziale piątym w rozmowach z Tangiem, założycielem dynastii Shang-Yin, mówi się o nieskończoności świata oraz o trudnościach związanych z określeniami czasu i przestrzeni:

„Gdy chodzi o nieistniejące, to nie ma także i granicy; gdy chodzi o istniejące, to wydałoby się, że istnieje także możliwość wyczerpania go. Jakże mogę o tym wiedzieć na pewno? A jednak na zewnątrz bezgranicznego znowu można pomyśleć bezgraniczny bezkres, a wewnątrz niewyczerpalnego znowu można pomyśleć podwójnie niewyczerpalne. Bezgraniczne i znowu bezgraniczny bezkres, niewyczerpalne i znowu podwójnie niewyczerpalne – oto dlaczego wiem o bezgranicznym i niewyczerpalnym, lecz nie wiem o mającym granice i dającym się wyczerpać”⁵¹.

Liezi dochodzi bowiem do wniosku, że świat nie ma granic, gdyż za każdą pomyślaną granicą można nadal pomyśleć przestrzeń, a w wy-

⁴⁹ Liezi, *Chongxu zhenjing*, rozdz. V, część 2.

⁵⁰ „Mistrz Lie, powożąc wiatrem, podróżował lekko i pięknie i wracał dopiero po kilkunastu dniach” (Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, rozdz. I, 2, op.cit., s. 47). Bardzo możliwe, że te cudowne przypowieści są poetyckim wyrazem zdolności Liezi do długotrwałego przebywania w kontemplacji, na co wskazują częste jej opisy w *Chongxu zhenjing*.

⁵¹ Liezi, *Chongxu zhenjing*, rozdz. V, 1, tłumaczenie J. Chmielewski [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 52/53.

czерpywaniu małego, czyli dzieleniu na części, też nie możemy znaleźć końca dzielenia, dlatego zarówno w wielkości, jak w małości istnieje nieograniczoność. Co natomiast możemy powiedzieć o ostatecznie ograniczonym lub podzielonym, skoro czegoś takiego nie doświadczamy, gdyż zawsze możemy coś przekraczać i dzielić? Inaczej mówiąc, wyznaczane w historii krańce świata okazywały się nie być krańcami, więc nie mamy czegoś ograniczonego, natomiast rzeczy tego świata składają się z cząstek chemicznych, a te z atomów itd., czyli nie mamy czegoś niepodzielnego, gdyż taki pogląd ulega ciągle zaprzeczeniu, jak to było z przekonaniem o niepodzielności atomu. Jeżeli nawet fizycznie nie udaje się przejść poza granice lub dzielić w nieskończoność, to zawsze możemy to zrobić myślowo. Skoro tak, to nie jesteśmy w stanie uchwycić do końca czegoś, co jest nieprzekraczalne i niepodzielne. Stąd końcowy, zdawałoby się, paradoksalny wniosek powyższego fragmentu.

Zdaniem Liezi, w życiu praktycznym, pomimo braku bezwzględniego dobra i zła, nie jesteśmy bezradni. Powinniśmy kierować się spontanicznością, żyć naturalnie, zgodnie z *dao* i reagować według wewnętrznych pobudek (które są przejawem *dao* w nas) i to zawsze stosownie do okoliczności, a nie według jakichś z góry przyjętych zasad. Nie ma bowiem zasady poza *dao*, a ono jest ciągłą zmiennością i trzeba się z tym pogodzić.

Tekst *Chongxu zhenjing* pełen jest cudów i mistycyzmu, co było fazą przejściową do taoizmu religijnego (*daojiao*), a co miało zapewne i ten cel, by oddziaływać przez emocje i podważać realność świata. Odmienny charakter ma VII rozdział poświęcony poglądom Yang Zhu, potwierdzający eklektyczny i kompilacyjny charakter *Chongxu zhenjing*.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

Fragmenty [w:]

Jabłoński W. (red.), *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956 (tłumaczenie J. Chmielewski), częściowy przedruk [w:] *Taoizm* (W. Jaworski – wybór tekstów, M. Dziwisz – redakcja), Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.

Jabłoński W. (wybór i tłumaczenie), *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.

Künstler M.J., *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

Opracowania:

Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. V.

McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej *Liezi*, autorstwa J.D. Sellmanna.

2.4. Yang Zhu

O życiu Yang Zhu (395–335 p.n.e.) wiemy bardzo niewiele. Nawet daty narodzin i śmierci są niepewne, niektórzy przesuwają jego działalność na przełom IV i III wieku, choć istnieją również podania, że żył w V w. w czasach Laozi i Konfucjusza⁵². Urodził się, żył i umarł w państwie Wei. Był samotnikiem i pustelnikiem. Nazywano go Yangzi lub Yang Sheng. Jego poglądy wyrażone są głównie w VII rozdziale *Liezi* (*Chongxu zhenjing*), ale także i inni filozofowie o nim wspominają⁵³. Klasyfikowany jest jako taoista, ale jego poglądy w specyficzny sposób interpretują podstawowe poglądy taoistyczne, przekształcając je umiejętnie i oryginalnie tak, że stają się wyrazem skrajnego egoizmu, materializmu i ateizmu.

Zdaniem Yang Zhu, *dao* wyznacza wszystko we wszechświecie, a zatem to, co się wydarza, jest konieczne. Z twierdzenia Laozi, że nie ma niczego, co nie podlegałoby *dao*, wyciąga wniosek o charakterze ściśle deterministycznym. Wszystko jest wyznaczone i określone:

„mądrość i głupota, czcigodność i niczemność nie leżą w mocy ludzi; ani stan cuchnącej zgnilizny i rozkładu nie leży w ich mocy. Albowiem życie człowieka nie zależy od tego, kto żyje, śmierć nie zależy od tego, kto umiera; mądrość człowieka nie zależy od tego, kto jest mądry, głupota od tego, kto jest głupi; czcigodność nie zależy od tego, kto jest czcigodny, ani niczemność od tego, kto jest niczemny. Tak właśnie jest, a dziesięć tysięcy istot podobnie rodzi się i podobnie umiera, podobnie dana im jest mądrość lub

⁵² Miał rozmawiać z Laozi (por. Zhuangzi, *Nanhuajing*, VII, 4).

⁵³ Na przykład Zhuangzi w *Nanhuajing* (VII, 4 i XX, 9), Mencjusz w *Mengzi* i Lü Buwei w *Lüshi chunqiu*.

głupota, podobnie dana im jest czcigodność lub nikczemność. Są tacy, którzy umierają, mając zaledwie dziesięć lat, są tacy, którzy umierają mając sto lat. Sprawiedliwi i mędrcy umierają tak samo jak okrutnicy i głupcy⁵⁴.

Yang Zhu wyraża tu myśl, która także znajduje się u Laozi, że świat i *dao* są poza dobrem i złem i że to dopiero my przez oceny wprowadzamy te rozróżnienia. Jednakże podkreśla o wiele mocniej niż Laozi fatalizm (*ming*) życia i śmierci. Według niego życie i śmierć są właśnie tymi realnościami, które nas najbardziej dotyczą. To, co naprawdę mamy dane, to życie kończące się śmiercią i w zasadzie nic więcej poza nimi nie ma. Wszystko inne to złudzenia lub pobożne życzenia. Nie ma żadnych podstaw, by przypuszczać, że istnieje życie pozagrobowe, że możliwa jest nieśmiertelność, jak sądził Liezi. Ten oto świat, którego doświadczamy w naszym życiu, jest jedynym i dlatego Yang Zhu był traktowany jako zdecydowany realista, a niektórzy wręcz uważali go za materialistę⁵⁵. Ten ostatni pogląd, choć niewykuczony, jest jednak nadinterpretacją, gdyż w tamtych czasach filozofowie chińscy nie dokonywali takich ontologicznych rozróżnień jak materializm czy idealizm, charakterystycznych dla filozofii europejskiej⁵⁶. Rozważania metafizyczne byłyby sprzeczne z praktycznym podejściem Yang Zhu, dla którego liczył się konkret, a taoiści z zasady stronili od sofistycznych spekulacji i analizowania różnic pojęciowych.

Dla Yang Zhu każde życie poszczególnych istot jest odmienne, co jest podstawą do ich różnicowania, ale z drugiej strony śmierć kończy każdą z nich w jednaki i bezwzględny sposób:

„Tym, co czyni dziesięć tysięcy istot wzajemnie różnymi od siebie, jest ich życie, tym, co je czyni jednakimi – jest śmierć. Za życia ludzie są mądrzy lub głupi, czcigodni lub nikczemni – oto czym się różnią. Po śmierci są tylko cuchnąca zgnilizna i rozkładem – oto w czym są jednacy⁵⁷.”

Widać tu charakterystyczną dla Yang Zhu bezpośredniość i obseso-

⁵⁴ Liezi, *Chongxu zhenjing*, rozdz. VII, 3. Tłumaczenie J. Chmielewski [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod. red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 72.

⁵⁵ Na przykład F. Bykow [w:] *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, rozdz. V *Ateistyczne i materialistyczne idee Jang Czu*, lub M.J. Künstler w swojej *Sprawie Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983.

⁵⁶ Głównie chodzi o interpretacje pojęcia *qi* przedstawione w części dotyczącej Laozi.

⁵⁷ Liezi, *Chongxu zhenjing*, rozdz. VII, 3. Tłumaczenie J. Chmielewski [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod. red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 72.

wość. Dla podkreślenia zdecydowanego końca życia przytacza często obrazy pośmiertnej zgnilizny, rozkładu czy spróchniałych kości, jest to wyraz jego realizmu i przeciwstawienia się wierze w życie pozagrobowe i duchy. Zważywszy na rozpowszechnioną w Chinach po dziś dzień, pomimo wielu lat komunizmu, wiarę w istnienie pośmiertne przodków i ich kult w życiu codziennym i świątecznym, jest to przejaw samodzielności i odwagi Yang Zhu.

Jeżeli wszystko zależy od *dao*, to nie ma wtedy miejsca na jakąś nadprzyrodzoną ingerencję Nieba lub duchów. Zdawałoby się, że przy takim nastawieniu, będzie towarzyszył mu minorowy nastrój i smutek połączone z rezygnacją. Wręcz przeciwnie, Yang Zhu uważa, że jeżeli każde życie kończy się śmiercią, więc i nas to czeka, a ponieważ mamy tylko to jedno życie, zatem musimy je wykorzystać jak najlepiej. Oto wniosek, jaki wyprowadza z ogólnego widzenia świata:

„Więc spieszymy się używać życia; czyż mamy wolną chwilę, by myśleć o tym, co będzie po śmierci?”⁵⁸

Życie jest tak krótkie, że powinniśmy je wypełnić tyloma radościami, ile to jest możliwe. Ich podstawą są rozkosze i przyjemności, w tym zmysłowe.

„Jeżeli człowiek posiada te cztery rzeczy: bogaty dom, wspaniałe szaty, smakowite jedzenie i piękne kobiety, to czego się jeszcze może domagać od zewnętrznego świata?”⁵⁹.

Jest w tym przejaw hedonizmu, również zmysłowego, ale wbrew pozorom Yang Zhu był przeciwny wyuzdaniu czy skrajnościom. Postulował takie rozkoszowanie się życiem, które nie zamieni się w przykrość czy cierpienie.

„Tak więc, nie należy popadać w nędzę i nie należy też zdobywać bogactwa. Wobec tego w jakim stanie należy przebywać? Odpowiem prosto: należy cieszyć się życiem, należy unikać trosk i kłopotów. Albowiem ten, kto się potrafi cieszyć życiem, nigdy nie popada w nędzę, a ten, kto potrafi unikać trosk i kłopotów, nigdy nie stara się zdobyć bogactwa”⁶⁰.

Z drugiej strony, uwzględniał, że w życiu może pojawiać się dużo przykrości:

⁵⁸ Liezi, *Chonxu zhenjing*, rozdz. VII, 3. Tłumaczenie J. Chmielewski [w:] *Antologia literatury chińskiej*, op.cit., s. 72.

⁵⁹ Liezi, *Chonxu zhenjing*, rozdz. VII. Tłumaczenie T. Żbikowski [w:] „Przegląd Orientalistyczny”, nr 100 z 1976 roku, s. 455.

⁶⁰ Ibidem, s. 444.

„Ludzie w życiu nie mogą zaznać spokoju z czterech powodów: pierwszy – [dążenie do] długowieczności, drugi – [zabieganie o] sławę, trzeci – [starania o] stanowiska i godności, czwarty – [zdobywanie] majątku. Z tych czterech powodów [ludzie] odczuwają lęk przed duchami i przed [innymi] ludźmi, napawają ich przerażeniem surowe [rozkazy władcy] i kary. Można to nazwać ucieczką człowieka [od jego wrodzonej natury]. Może on paść martwy, może pozostać przy życiu, [ale w każdym wypadku] los [człowieka] jest ustalony poza [nim samym]”⁶¹.

Ileż w tych słowach racji i przenikliwości. Jego zdaniem, cała sztuka życia polega na tym, aby realizować swoją naturę, a pragnąc radości i przyjemności, umieć również powściągać swe żądze, by nie znaleźć się pośród cierpień. Istnieją dwie metody dla osiągnięcia tego celu, w pierwszej, o wiele bardziej popularnej, bazujemy na doświadczeniu innych ludzi i ogólnych zasadach, w drugiej kierujemy sobą według naszego własnego rozeznania, starając się samemu rozpoznać najlepszą drogę (*dao*). Yang Zhu jest zwolennikiem tej drugiej metody. Co więcej, uważa, że należy być bardzo ostrożnym przy poświęcaniu się dla innych.

„Człowiek w starożytności nie oddawał ze swego ciała ani jednego włosa, chociażby mógł w ten sposób przynieść pożytek całemu światu. Jeśli zaś jemu jednemu ofiarowywano cały świat, też nie chciał go przyjąć. Gdyby nikt nie ofiarował ani jednego włosa ze swego ciała, gdyby nikt nie chciał przynosić korzyści światu, na świecie zapanowałby ład i pokój”⁶².

Słowa te bardzo często interpretowane są jako przejaw skrajnego egoizmu⁶³. Yang Zhu na pewno był indywidualistą, ale to niekoniecznie oznacza skrajny egoizm, jego poglądy lepiej oddaje porównanie do koncepcji liberalnych, według których w wyniku dążeń indywidualnych powstaje dobro wspólne. Jego zdaniem, nie chodzi o to, by wzajemnie się poświęcać, lecz by własne indywidualne dążenia do osiągnięcia szczęścia przyczyniały się pośrednio lub bezpośrednio do szczęścia innych. Potwierdza to jego wypowiedź, że jednym włosem nie da się uratować kraju, a na teoretyczne pytanie, czy poświęciłby ten włos, gdyby miało to uratować kraj, nie udzielił żadnej odpowiedzi. Można to interpretować w trojaki sposób. W pierwszym, to pytanie jest pytaniem bezsensownym, gdyż jeden włos nie decyduje o losach kraju, w drugim, Yang Zhu nie zamierza uczestniczyć w jałowych dysputach,

⁶¹ Ibidem, s. 454.

⁶² Ibidem, s. 449.

⁶³ Tak czynił np. główny przeciwnik Yang Zhu – Mengzi.

polegających na kruczkach wobec typowych postaw ludzkich, w trzecim, o wiele ważniejszym czynnikiem niż osobisty jest czynnik społeczny i organizacyjny państwa, wobec którego poświęcenia indywidualne są bez większego znaczenia⁶⁴. W praktyce Yang Zhu postąpiłby zapewne spontanicznie, w zależności od sytuacji. Przecież nikt z nas nie dba o jeden własny włos. Traktowanie wypowiedzi Yang Zhu jako przejawu tak skrajnego egoizmu jest w tym kontekście ewidentną przesadą. Nie oznacza to jednak, że w jego myśli nie było elementów egoistycznych. Można powiedzieć, że szczęście osobników widział w zgodności dążeń indywidualnych ze społecznymi. Poglądy Yang Zhu porównuje się z podglądami Epikura, gdyż obaj reprezentowali poglądy hedonistyczne, antyspirytualistyczne i eudajmonistyczne, zasadnicze różnice to skrajny determinizm Yang Zhu wobec umiarkowanego determinizmu Epikura, większe otwarcie Epikura na świat emocjonalnych więzi międzyludzkich wobec samotniczej postawy Yang Zhu oraz większe znaczenie, jakie przypisywał Epikur poznaniu niż jego chiński odpowiednik afiszujący się niechęcią do analiz oraz dywagacji metodycznych.

Jednym z głównych pojęć Yang Zhu była pełnia życia (*quansheng*), której nie można ograniczać bez powodu małostkowymi skrupułami wobec zastanych zasad. Przeciwwstawiał się konfucjańskiej etyce, subordynacji i nadęciu. Jego postulatem było, aby nie dawać się uwieść przez rzeczy zewnętrzne. Odwrotnie, to rzeczy zewnętrzne mają nam służyć i dzięki nim mamy realizować radość życia. Nie jest też prawdą, iż postulował, aby każdy był tylko dla siebie (*weiwu*), o czym wspomina jego przeciwnik Mencjusz i co jest później powielane przez konfucjanistów, aż po czasy współczesne⁶⁵. Bardziej adekwatnym jest powiedzenie, aby „wartościować siebie” (*guiji*), bo cóż innego poza nami samymi mamy w tym życiu. Nikt bowiem za nas nie będzie cierpiał ani za nas się radował, są to uczucia nie do przekazania. Nie oznacza to, że nie może być współczucia czy współodczuwania, ale żadne z nich nie zastąpi realnych odczuć. To, co wbrew wszelkim moralnym sentencjom jest najbliższe nas, to właśnie my sami i o tym, zdaniem Yang Zhu, nie należy zapominać. Nikt nam nie zastąpi naszego życia, dlate-

⁶⁴ Oczywiście, przy założeniu powszechnych regulacji i akceptacji społecznej struktur. Inaczej mówiąc, jeżeli państwo dobrze jest rządzone, to nie są potrzebne tak spektakularne poświęcenia.

⁶⁵ Przykładem jest Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 1973, vol. I, s. 134.

go nie należy bez potrzeby narażać się na niebezpieczeństwo. Należy zapewnić sobie autentyczność życia i w tym celu należy je bezwzględnie obedrzeć ze wszelkich złudzeń. Najlepiej jest odseparować się od świata i żyć w odosobnieniu, co też Yang Zhu realizował we własnym życiu, nie uchroniło go to jednak od wizyt wielu zwolenników, jak to przyznawali nawet jego przeciwnicy⁶⁶. Yang Zhu postulował, abyśmy się samodoskonalili, abyśmy dbali o własny rozwój, który przyniesie nam zadowolenie, gdyż nikt inny się tym nie zajmie ani nie będzie w to tak zaangażowany jak my sami, ale aby to osiągnąć, nie możemy się dać uwodzić zwykłymi rzeczom, które mogą nam przynieść rozczarowanie i cierpienie. Pod tym względem zbliża się do Epikura, który twierdził, że niezależnie od celu, którym zawsze jest przyjemność, powinniśmy rozważać, co ten cel przyniesie, choć niekoniecznie w najbliższym czasie.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Liezi, *Chonxu zhenjing (Liezi)*, rozdz. VII. Tłumaczenie T. Żbikowski [w:] „Przełęcz Orientalistyczny”, nr 100 z 1976 roku.
- Jabłoński W. (red.), *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, zawiera część VII rozdziału Liezi, *Chonxu zhenjing (Liezi)* poświęconego Yang Zhu w tłumaczeniu J. Chmielewskiego, przedruk [w:] *Taoizm* (W. Jaworski – wybór tekstów, M. Dziwisz – redakcja), Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.

Fragmety [w:]

- Künstler M.J., *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Jabłoński W. (wybór i tłumaczenie), *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. V.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, vol. I, rozdz. VII, 1(w języku angielskim).

⁶⁶ Jak Mengzi.

Rozdział 3

KONFUCJANIZM

3.1. Konfucjusz (*Kongfuzi*)

Twórcą i założycielem głównego obok taoizmu nurtu starożytnej filozofii chińskiej jest Kongfuzi, w zlatynizowanej formie Konfucjusz (551–479). Jego nazwisko rodowe to Kong, natomiast fuzi oznacza szacownego mistrza. Jego imię własne to Qiu, zwany też był Zhongni. Jego dziadek był spokrewniony z królami Song, a poprzez nich z dynastią Zhou, opuścił on rodzinny kraj Song i zamieszkał w państwie Lu (obecnie prowincja Shandong). Ojciec Konfucjusza był urzędnikiem wojskowym. Miał dziewięć córek i jednego kalekiego syna. W wieku ok. sześćdziesięciu lat ożenił się powtórnie, a jego druga żona urodziła mu (w 551 r. p.n.e.) syna nazwanego Qiu, czyli Pagórek, zapewne z powodu wypukłego czoła. Trzy lata później po śmierci męża, wdowa przeniosła się do Qufu pod Yanzhou. Konfucjusz żył w biedzie i fizyczną pracą¹ musiał zarabiać na siebie i matkę. Kiedy miał piętnaście lat, postanowił, że zostanie uczonym i podjął naukę, którą musiał sam opłacać wyteżoną pracą. W wieku dziewiętnastu lat ożenił się, a w rok później żona urodziła mu syna (później miał także córkę). Rozpoczął wtedy karierę urzędniczą, pnąc się coraz wyżej w hierarchii administracyjnej państwa Lu. Był naczelnikiem spichlerzy, potem nadzorcą pól książęcych i ludzi doglądających zwierząt ofiarnych. W 530 r. założył szkołę, w której uczono pisma, zasad zachowania się i podstawowej wiedzy. Dwa lata później umiera mu matka. Około 517 r. udaje się

¹ Między innymi był rybakiem, a także rąbał drzewo i rozwodził je ludziom.

do Luoyang, gdzie odwiedza Laozi. Po powrocie Konfucjusza w księstwie Lu wybucha bunt rodów, które obalają księcia, a Konfucjusz jako jego zwolennik musi uciekać wraz z nim do sąsiedniego państwa Qi. Tam zapoznaje się z poglądami wielu szkół, z których słynęło to państwo (tzw. „Sto szkół”). Po śmierci księcia, kiedy sytuacja w Lu normalizuje się, wraca do kraju i jest zarządcą u następnego władcy, a później jego bliskim doradcą. Około 497 r. Konfucjusz wprowadza politykę burzenia murów miast buntowniczych rodów, co wywołuje ponowną rewoltę i zmusza Konfucjusza do opuszczenia księstwa. Od tej pory przez 14 lat błąka się po różnych państwach, starając się o posadę u coraz to innego władcy, ale bez większych sukcesów, a czasami wręcz przymiera głodem². Zapewne głównym powodem niepowodzeń życiowych Konfucjusza była jego często wspomnianą przez biografów wyniosłość i przywiązanie do wyszukanej etykiety, które przysparzały mu wielu wrogów pośród otoczenia władców. Potwierdzeniem niech będzie sama wypowiedź mistrza:

„Służę księciu, nie uchybiając żadnemu z obrzędów (*li*), a ludzie biorą to za nadskakiwanie mu”³.

Mimo to stale towarzyszy Konfucjuszowi większa lub mniejsza grupa uczniów, którzy zapisują jego wypowiedzi, co staje się podstawą późniejszych *Lunyu*, czyli *Rozpraw i powiędzeń* (polskie tłumaczenie pod tytułem *Dialogi konfucjańskie*⁴). W 483 r. wraca do księstwa Lu, gdzie poświęca się nauczaniu, studiowaniu i redagowaniu ksiąg, wtedy to zapewne pisze kronikę księstwa Lu, zatytułowaną *Wiosny i jesienie* (*Chunqiu*). Mistrz przeżył wielu swoich uczniów, a także swego syna. Jego naukę kontynuował natomiast wnuk Zi Si⁵. Konfucjusz umiera w 479 r. i zostaje pochowany w Qufu, gdzie do dzisiaj znajduje się jego grób, nad którym zgodnie z kultem przodków oddaje się mu cześć. Forma, w jakiej się to czyni, nasuwa Europejczykom skojarzenia z kultem boskim, jest to jednak raczej oddawanie czci wielkiemu człowiekowi, którego duch po śmierci przenosi się do nieba⁶. Niedaleko

² Życie Konfucjusza szczegółowo opisane jest w książce Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983.

³ *Dialogi konfucjańskie* (tłumaczenie K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tumski), Ossolineum, Warszawa 1976, rozdz. III, część 18, op.cit. s. 52.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Por. niżej rozdz. 3.2 i 3.3.

⁶ W odniesieniu do kultu religijnego Konfucjusza patrz: Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

grobu powstały szkoły, w których kultywowano nauki Konfucjusza. Z czasem poglądy mistrza z Lu stają się coraz bardziej popularne, aż wreszcie za czasów dynastii Han, konfucjanizm staje się głównym poglądem filozoficznym i społecznym Chińczyków.

Podstawą nauczania konfucjanizmu jest *Pięcioksiąg (Wujing)*, przypisywany Konfucjuszowi, ale poza *Chunqiu* i komentarzami do *Yijing* był on najwyżej redaktorem tych ksiąg. Na ten pięcioksiąg składają się:

1) *Księga przemian (Yijing)*, gdzie zapewne napisał część komentarzy w tzw. *Dziesięciu skrzydłach (Shiyi)*⁷;

2) *Księga pieśni (Shijing)*, jest to zbiór pieśni o różnej tematyce pochodzących z wielu okresów i wielu państw;

3) *Księga dokumentów (Shujing)*, zbiór przeróżnych dokumentów, będący rodzajem wzoru do ich pisania oraz notatek historycznych;

4) *Zapiski obyczajów (ew. rytuałów) (Liji)*, zawierające opisy różnych obyczajów, zachowań czy etykiety, nawet z bardzo dawnych czasów;

5) *Kroniki Wiosny i Jesienie (Chunqiu)*, będące rocznikami, w których krótko przedstawia się zdarzenia.

Konfucjusz podobno napisał (zredagował) także szóstą księgę: *Księgę muzyki (Yuejing)*, ale dzieło to zaginęło.

Te sześć ksiąg miało być podstawą do nauczania: zasad, celów, zdażeń, postępowania, historii i harmonii (odpowiednio z każdej z tych ksiąg).

Jednakże głównym źródłem wiedzy o poglądach Konfucjusza jest *Czteroksiąg (Sishu)*, na który składają się pisma jego uczniów:

1) *Wielka nauka (Daxue)* autorstwa wnuka Konfucjusza Zi Si lub ucznia Zhu Xi;

2) *Doktryna środka (Zhongyong)* autorstwa Zi Si;

3) *Rozprawy i powiedzenia (Lunyu)*, czyli *Dialogi konfucjańskie*, będące zapisem rozmów Konfucjusza, dokonanych przez uczniów mu towarzyszących;

4) *Księga Mencjusza (Mengzi)* największego kontynuatora mistrza.

Najbardziej wierny zapis poglądów Konfucjusza możemy odnaleźć w *Dialogach konfucjańskich*, kłopot w tym, że jest to dzieło składające się z poszczególnych wypowiedzi mistrza nieuporządkowanych w system, a nawet wzajemnie sprzecznych⁸. Dlatego, siłą rzeczy, każdy komentator skazany jest na częściową interpretację.

⁷ Por. rozdział poświęcony *Yijing*.

⁸ Por. wypowiedzi w rozdz. XV, 18 i XV, 19 oraz IV, 3 i XII, 22, a także V, 11 i XV, 23 i inne.

Pragnąc uporządkować poglądy Konfucjusza, można powiedzieć, że jego główna idea polega na przeniesieniu relacji i układów panujących w ówczesnej rodzinie na stosunki i strukturę państwa⁹. Podstawą zaś rodziny jest miłość synowska (*xiao*), która polega na posłuszeństwie¹⁰ wynikającym z miłości do ojca. Posłuszeństwo to miało w zasadzie wymiar bezwzględny i stanowiło podstawę trwałości rodziny. Nie oznacza to, że ojciec robił, co chciał, jego obowiązkiem było dbać o rodzinę. Ojciec, mimo że był głową rodziny i wydawałoby się, że nie ma już nad sobą nikogo, musiał liczyć się z ingerencją swoich przodków w przypadku, gdyby przestał dbać o rodzinę lub czynił coś na szkodę kogoś z jej członków. Wynikało to z powszechnie panującej w Chinach wiary, że przodkowie po śmierci przenoszą się w sferę duchową, z której nadal obserwują, co dzieje się na Ziemi i mogą w razie niebezpieczeństwa ingerować w losy żyjących potomków. Mogą oni pomagać, ale mogą i przeszkadzać, gdy ci zamierzają coś złego lub nie wywiązują się z kultu oddawania im czci. Dlatego w każdym chińskim domu znajdował się ołtarzyk przeznaczony na ofiary dla przodków w postaci jedzenia i napojów. Domowym kapłanem był najstarszy męski przedstawiciel rodziny, dlatego każdy z ojców dbał, aby mieć męskiego potomka i po swojej śmierci nie błąkać się jako „głodny duch”. Ponieważ wojny, wypadki i choroby często dziesiątkowały ludność, dobrze było zabezpieczyć swą pośmiertną przyszłość przez posiadanie nie jednego, ale możliwie jak najwięcej synów, dlatego zapewne populacja Chińczyków osiągnęła takie rozmiary jak obecnie.

Xiao decydowało o podporządkowaniu hierarchicznym, natomiast wobec równych obowiązywała miłość braterska (*di*). *Di* polegała na miłości wzajemnej braci i wynikającego z niej obowiązku wzajemnej pomocy. *Di* nie była relacją całkowicie poziomą, przenikała się ona częściowo z *xiao*, gdyż pomiędzy braćmi decydowało starszeństwo, najstarszy z nich pełnił coś na kształt ojca dla braci, a potem następowali kolejni bracia. Dodatkowo znaczenie *di* rozciągało się na szanowanie w ogóle starszych. Zarówno *xiao*, jak i *di* wiązały się z odpowiedzialnymi uprzedzeniami, możliwością rządzenia i decydowania, a także z przywilejami. Daje się zauważyć pewien brak w tych relacjach kobiet, wynikało to z silnie patriarchalnego systemu Chińczyków. Kobiety pełniły mniej ważne role i były zawsze podporządkowane mężczyźnie. W przypadku śmierci ojca, głową domu stawał się syn, a w przypadku

⁹ Por. schemat na końcu podrodziału.

¹⁰ Chiński znak *xiao* składa się ze znaku przełożonego u góry i ze znaku syna na dole.

jego braku lub małoletniości, opiekę przejmował któryś z wujów. Po między samymi kobietami relacje wyglądały analogicznie do struktury męskiej, czyli kobiecą częścią domu rządziła matka, a po niej następowała najstarsza z córek itd.

Xiao i *di* wytwarzały więzi, które były wzmacniane przez poczucie i obowiązek lojalności (*zhong*). Chiński znak *zhong* składa się ze znaku środka i serca pod nim, można to tłumaczyć tym, że w *zhong* chodzi o to, aby sercem być wewnątrz rodziny lub struktury, w której się jest. Owocuje ona poświęceniem dla krewnych i wymaga tak charakterystycznej dla Chińczyków sumiennosci w wykonywaniu obowiązków.

Wszystkie obowiązki i czynności w rodzinie były skrupulatnie dzielone i niezienne, co tworzyło siatkę obyczajów (*li*). To, co wynikało z obyczaju, nie mogło być pod groźbą kary lekceważone. Złamanie obyczaju spotykało się z dezaprobatą sięgającą w poważnych sprawach, jak np. wyjście za mąż bez zgody ojca, kary wyrzucenia z domu. Jednym z najpoważniejszych przestępstw był brak posłuszeństwa, czyli sprzeniewierzenie się *xiao*. Dlatego też niezależnie od reprezentowanych poglądów, zawodów czy zajmowanych stanowisk cechują się Chińczycy znacznym konserwatyzmem, a wzorce są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Kult przodków i międzypokoleniowa niezmiennosc wzorców powodują, że historia i przeszłość, a także przyszłość potomków są dla nich bardzo ważne, scalając ich w historyczno-realną jedność. Są oni niesłuchanie przywiązani do obyczajów, uważając, że to dzięki nim potrafili przeżyć kilka tysięcy lat w nieprzerwanej cywilizacji. Przestrzeganie obyczajów (*li*) miało na celu zabezpieczenie rodziny i harmonii (*yue*) w niej panującej, a wtedy w rodzinie będzie ład i porządek (*dao*)¹¹, zapewniające następnym pokoleniom szczęśliwe, rodzinne życie. Jeżeli każdy przestrzegał tego, co miał wyznaczone w rodzinie, to oznaczało, że cechuje się cnotą *de*.

Konfucjusz przeniósł *xiao* w struktury państwowe. Władca, przełożony, kierownik, nadzorca stawali się ojcami, tyle że w obrębie życia społecznego. Także i oni nie mogli wymagać czegokolwiek, choć ich władza była znaczna. Musieli rozliczać się przed swoimi z kolei przełożonymi, jak traktują podwładnych (czy jak synów?). Najwyższy władca – cesarz rozliczał się przed swoimi przodkami, stamtąd otrzymywał moc i wsparcie w postaci przychylności i szczęścia, ale gdy zaniedbywał państwo, czekały go klęski i nieszczęścia. To oddziaływanie na władcę i cały porządek społeczny nazywał Konfucjusz rządzeniem

¹¹ Widać, że chociaż u Konfucjusza występują czasami te same terminy co u Laozi, to jednak nie zawsze oznaczają one to samo.

nieba (*tianming*). Legitymizacja władcy następowała dzięki dziedziczności, a jej potwierdzeniem była przychylność nieba. Dlatego też cesarz miał przydomek *tianzi*, czyli syn nieba. Także *di* miała panować między współobywatelami o tej samej pozycji, mieli sobie wzajemnie pomagać i szanować się, co owocowało tak charakterystyczną dla wspólnot chińskich kolektywnością. Podobnie jak pojedynczy człowiek poza rodziną jest słaby, zagubiony, narażony na niebezpieczeństwa i nieszczęśliwy, tak i obywatel, który wychodzi poza pozycję i stanowisko mu przydzielone, staje sam wobec wszystkich problemów i nie może oczekiwać znikąd pomocy, dlatego jeżeli obywatele scalać będą odpowiednie relacje i stosunki, to będą silni wielością, a zarazem szczęśliwi, dzięki wzajemnej pomocy i wymianie usług. Ideą Konfucjusza było, aby ojciec stosował się do tego, czym być powinien, a więc ojcem, syn synem, natomiast władca miał mieć odpowiednie do rządzenia kwalifikacje i postawę, tak samo podwładni powinni wiedzieć, czym są w ogólnej hierarchii i jak mają się zachować, nazywał to poprawianiem nazw (*zhengming*), gdyż nazwie „ojciec” miał odpowiadać ojciec w całym tego słowa znaczeniu, nazwie „syn” prawdziwy syn realizujący *xiao*, a nazwie „władca” człowiek opiekujący się narodem, sprawiedliwy, mądry i cieszący się autorytetem. Jeżeli tak będzie, to nastąpi ład (*dao*) w rodzinie i społeczeństwie.

Xiao i *di* łączą się w Konfucjańskim widzeniu społeczeństwa w pojęciu *ren*¹². Jest to jedno z najważniejszych pojęć konfucjanizmu. Znak *ren* składa się ze znaku człowieka i dwóch kresek poziomych (dwójki), tym samym obrazuje relację, jaka powinna panować pomiędzy dwójkiem ludzi. Ponieważ na dodatek wymawia się go tak samo jak znak *ren* oznaczający człowieka, więc od dawna tłumaczy się go przez termin „humanitarność”, jeszcze lepiej można to oddać (ale za to bardziej opisowo) przez bycie ludzkim¹³, bo właśnie w *ren* o to chodzi¹⁴. *Ren*

¹² Por. „Otóż nabożność synowska [*xiao*] i szacunek dla starszych [*di*] są podstawą cnoty humanitarnej [*ren*]”, *Dialogi konfucjańskie*, rozdz. I, 2, op.cit., s. 37.

¹³ Dlatego też można spotkać tłumaczenie *ren* przez *ludzkość*, ale termin ten ma dwa znaczenia, oprócz rzeczownikowego ujęcia ludzkim, także zbiorowość wszystkich ludzi i to drugie znaczenie we współczesnej polszczyźnie jest dominujące, z tego też względu nie będziemy się tym tłumaczeniem posługiwać.

¹⁴ Potwierdzeniem niech będzie cytat z *Dialogów konfucjańskich*: „Mistrz powiedział: Kto nie ma ludzkiego do bliźnich stosunku (*ren*), ten ani długo w ubóstwie wytrzymać nie zdoła, ani w dostatku długo pozostawać nie może. Bowiem człowiek humanitarny (*ren*) w humanitarności spokój znajduje, a mędrzec z niej i korzyść czerpać potrafi”, *Dialogi konfucjańskie*, rozdz. IV, 2, op.cit., s. 55.

jest związane z miłością, gdyż na pytanie, co znaczy być humanitarnym (*ren*), Konfucjusz odpowiedział:

„Wystarczy miłować ludzi”¹⁵,

ale nie jest to miłość, jaka łączy kobietę i mężczyznę, gdyż *ren* nie jest tak namiętne, ani nie jest to miłość chrześcijańska, gdyż nie wymaga aż takiego samowyrzeczenia jak nadstawiania policzka czy miłowania wrogów¹⁶, nie jest to też przyjaźń, gdyż ta jest zbyt zaangażowana, jest to ten emocjonalny stosunek, który charakteryzuje człowieka, kiedy myśli i traktuje drugiego jako podobnego do siebie, ale w którym jest zrozumienie i stałość charakteryzująca wszystkie cnoty. Jednym z najlepszych określeń *ren* jest:

„Nie czyn innym tego, czego sam nie chcesz, by tobie czyniono”¹⁷.

Istnieje bardzo dużo stwierdzeń Konfucjusza dotyczących *ren*, do ciekawszych należą:

„Kto prawdziwie humanitarności (*ren*) umiłował, ten ją ponad wszystko stawiać będzie i nie dopuści do tego, by ludzie jej nie posiadający z nim się wiązali”¹⁸;

wskazuje ono, że *ren* jest najwyższą cnotą.

„Tylko ten, kto ma ludzki (*ren*) do bliźniego stosunek, potrafi prawdziwie miłować i prawdziwie nienawidzić”¹⁹.

Cytat ten może służyć dla pokazania różnicy pomiędzy *ren* a miłością chrześcijańską.

Zdaniem Konfucjusza, humanitarność (*ren*) trzeba w sobie kulturować i ją kształtować, służyły do tego dwa sposoby (dwie techniki), jeden wpływający na zachowanie i sferę emocjonalną: etykieta (*li*), czyli przestrzeganie obyczajów, i drugi związany ze sferą umiejętności i wiedzy – nauka (*xue*). Obie te formy kształtowania człowieka szlachetnego (*junzi*), czyli tego, kto posiadał lub stara się osiąść humanitarność (*ren*), były szczególnie ważne. One to właśnie zadecydowały o popularności myśli mistrza z Lu i stały się głównymi wyznacznikami jego poglądów. Etykieta (*li*) zawsze była ważna w życiu Konfucjusza, wielu uczniów zwracało uwagę, że przykładał duże znaczenie do

¹⁵ *Dialogi konfucjańskie*, XII, 22, op.cit., s. 124.

¹⁶ Choć *ren* jest bardzo bliskie pojęciu miłości chrześcijańskiej.

¹⁷ *Dialogi konfucjańskie*, XV, 23, op.cit., s. 155 oraz XII, 2, s. 117, pomimo V, 11, s. 64.

¹⁸ *Dialogi konfucjańskie*, IV, 6, op.cit., s. 56.

¹⁹ *Dialogi konfucjańskie*, IV, 3, op.cit., s. 55.

ubioru, odpowiedniego zachowania w każdej sytuacji (*li*), przestrzegania obyczajów (*li*) i obrządków (*li*)²⁰, to wszystko bowiem składało się na etykietę (*li*). Etykieta to nie tylko rezultat, to również wszystkie ćwiczenia, nawyki i przyzwyczajenia, które powodowały, że odpowiednie zachowanie stawało się drugą naturą człowieka. Po takim treningu nie trzeba myśleć, jak się zachować, od razu mimowolnie postępujemy według wyuczonych i wyćwiczonych sposobów. Można to porównać z europejskim brakiem namysłu nad trzymaniem sztuców, bo w gruncie rzeczy jest to też etykieta zachowania przy stole. Dzięki etykietcie człowiek szlachetny (*junzi*) różni się od prostaka (*xiaoren*) i ma wykształcone takie zachowanie, które sprzyja łaadowi społecznemu (*dao*), tym samym osiąga cnotę (*de*).

Jednakże i drugi sposób, czyli nauka (*xue*), jest niezwykle ważny, gdyż aby umiejętnie stosować *ren*, trzeba mieć wiedzę. Konfucjusz powiedział:

„Trzeba wpieryw chcieć zrozumieć samego siebie, a następnie zrozumieć innych ludzi. Kto bowiem zdoła zbliżyć się do tego, by z samym sobą innych porównywać, ten z pewnością rozlegle cnotę humanitarności posiada”²¹.

Nauka (*xue*) polegała głównie na czytaniu i powtarzaniu, tym samym zbliżała się w swym charakterze do etykiety. Czytano głównie teksty starożytne, gdyż w nich upatrywał Konfucjusz źródła mądrości.

„Mistrz rzekł: Przekazuję jeno nauki starożytnych, lecz sam niczego nie tworzę. Ufam (*xin*) starożytności i miłuję ją”²².

Wiedza o starożytnych sprzyjała poznaniu odpowiedniego zachowania, stąd też stosowanie *Pięcioksięgu* (*Wujing*) do nauczania. Dzięki *Księdze przemian* uczono ładu w świecie, dzięki *Księdze pieśni* (*Shijing*) zachowania wobec kobiet, postępowania w życiu itp., gdyż pieśni te były różnorodnie tematycznie, natomiast *Księga dokumentów* (*Shujing*) to świetne przykłady do nauki formułowania i pisania dokumentów, a *Zbiór obyczajów* (*Liji*) to sama w sobie nauka o etykietcie. Natomiast kroniki *Wiosny i Jesienie* (*Chunqiu*) były dobrą okazją do nauki historii, patriotyzmu, sposobów rządzenia i szacunku dla przeszłości. *Księga muzyki* (*Yuejing*) miała uczyć harmonii, a także wywoływać harmonię

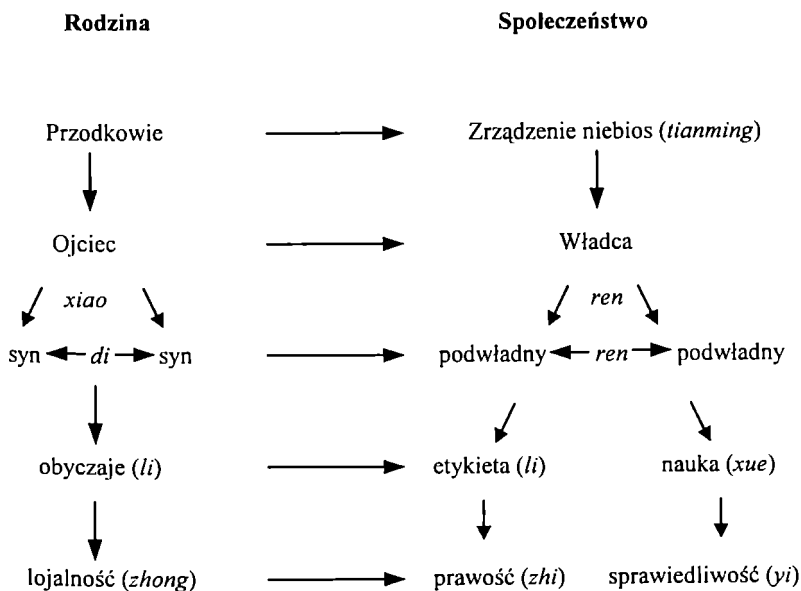
²⁰ Nie bez powodu chiński znak *li* oznacza nie tylko etykietę, ale i obyczaje, zachowanie, obrzędy.

²¹ *Dialogi konfucjańskie*, VI, 28, op.cit., s. 77.

²² *Dialogi konfucjańskie*, VII, 1, op.cit., s. 77.

wewnętrzna w człowieku oraz wyrażać podziw dla harmonii świata, przejawiającej się poprzez ład i zasady (*dao*) przyrody i społeczeństwa. Wykształcony w ten sposób człowiek stawał się uczonym literatem (*ru*), który już mógł stać się urzędnikiem (*shi*), jakiego cechuje prawość (*zhi*) i sprawiedliwość (*yi*). Prawość wykształcona etykietą (*li*) powstrzymywała przed nieobyczajnością, a sprawiedliwość na skutek wykształcenia (*xue*) znajdowała stałe i odpowiednie (bo sprawdzone przez doświadczenie poprzednich pokoleń) podstawy. Tym samym Chińczyk był podwójnym konserwatystą, zarówno w sferze obyczajowej związanej z życiem rodzinnym, jak i w sferze społecznej. Poszczególne urzędnik w zależności od wykształcenia i doświadczenia przesuwał się w hierarchii społecznej coraz wyżej i mógł obejmować odpowiednie dla niego stanowisko. Był to praktyczny wyraz poprawiania nazw (*zhengming*).

Całość powyższych rozważań możemy podsumować w schemacie, który siłą rzeczy jest schematem ogólnym i tylko w sposób przybliżony porządkującym czasami chaotyczną, a nawet sprzeczną wewnątrznie naukę Konfucjusza:



Literatura uzupełniająca:**Przekłady:**

Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie* (tłumaczenie K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tumski), Ossolineum, Warszawa 1976.

Fragmenty [w:]

Jabłoński W. (red.), *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

Jabłoński W. (wybór i tłumaczenie), *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.

Künstler M.J., *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

Konfucjusz, *Szy-cing, Księga pieśni*, (tłumaczenie M. Szlenk-Iliewa), Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995 (Jest to zbiór pieśni, które Konfucjusz mógł jedynie zebrać, ale których nie jest autorem. Nie wnoszą one nic nowego do filozofii Konfucjusza).

Opracowania:

Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. III.

Jaspers K., *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Jedynak S., *Etyka starożytnego Wschodu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, seria Omega.

Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983.

Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1999, zawiera opracowanie konfucjanizmu.

McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej Konfucjusz (Kong Fuzi) autorstwa J.S. Wu.

Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

Wójcik A.I., *Konfucjusz*, Polska Akademia Nauk, Kraków 1995, seria „Nauka dla wszystkich”.

Żbikowski T., *Konfucjusz*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.

Żbikowski T., *Od Mojżesza do Mahometa*, Iskry, Warszawa 1979, zawiera część poświęconą Konfucjuszowi.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, vol. I, rozdz. IV (w języku angielskim).

3.2. Zengzi i Wielka nauka (Daxue)

Bezpośrednim kontynuatorem myśli Konfucjusza był jego uczeń Zeng Shen (505–ok. 437), zwany Zengzi, którego mistrz i inni uczniowie darzyli dużym poważaniem. Po śmierci mistrza założył on szkołę cieszącą się wielkim powodzeniem, uczniowie tej właśnie szkoły mieli być inicjatorami zebrania stwierdzeń i rozmów Konfucjusza, które nazwano *Lunyu* (*Rozprawy i powiedzenia*, polski tytuł *Dialogi konfucjańskie*). Zengzi traktowany jest jako autor *Wielkiej nauki* (*Daxue*), będącej częścią konfucjańskiego *Czteroksięgu* (*Sishu*). Jej tekst znajduje się także w *Zapiskach obrzędów* (*Liji*) jako ich 42 rozdział²³. *Wielka nauka* składa się z dwóch części, tekstu podstawowego oraz rozwinięcia, najprawdopodobniej dodanego później przez komentatorów i uczniów. Trzeba powiedzieć, że autorstwo Zengzi nie jest pewne, za ewentualnego autora uważa się także wnuka Konfucjusza Zi Si (492–431) lub nawet, ze względu na podobieństwa, któregoś z komentatorów późnego konfucjanisty i legisty Xunzi²⁴ (ok. 298–ok. 215), stąd też można spotkać przesunięte datowanie *Wielkiej nauki* na przełom III i II wieku p.n.e.

Tekst podstawowy *Wielkiej nauki* jest bardzo krótki, dlatego podajemy go *in extenso*:

„Wielkiej nauki droga prowadzi ku oświeceniu. Oświecona cnota polega na serdeczności wobec ludzi przez powstrzymywanie się od pragnień i dóbr. Mądre powstrzymywanie się prowadzi do posiadania pewności. Pewność prowadzi do stanu spokoju. Spokój prowadzi do stanu pokoju. Pokój prowadzi do stanu skupienia. Skupienie prowadzi do pomyślności. Rzeczy mają korzenie i wierzchołki, sprawy mają koniec i początek. Znajomość tego, co wcześniej i co później, jest regułą bliską *dao*. Starożytni pragnęli oświecenia. Oświecona cnota pragnie wielkości. Najwięksi najpierw rządzą własnym państwem. Pragnący rządzić własnym państwem najpierw osiągają pomyślność własnej rodziny. Pragnący dobra własnej rodziny najpierw naprawiają siebie samego. Pragnący naprawiać siebie samego najpierw poprawiają własny umysł. Pragnący poprawiać własny umysł najpierw kontrolują własne myśli. Pragnący kontrolować własne myśli najpierw rozszerzają własną wiedzę. Rozszerzona wiedza polega na rozpoznaniu rzeczy. Rozpoznanie rzeczy prowadzi do wiedzy najwyższej. Wiedza najwyższa prowadzi do myśli pewnej. Myśl pewna prowadzi do umy-

²³ W układzie Dai De wydanym przez Dai Shenga ok. 51 r. p.n.e.

²⁴ Por. podrozdział jemu poświęcony.

słu zreformowanego. Zreformowany umysł prowadzi do poprawienia nas samych. My poprawieni doprowadzamy do pomyślności rodziny. Pomyślność rodziny doprowadza do państwa praworządnego. Państwo praworządne doprowadza do nieba wprowadzającego równowagę. Począwszy od cesarza, aż schodząc w dół do zwykłych ludzi, wszyscy muszą brać pod uwagę dbałość o korzenie. Nie można niszczyć korzeni, lecz trzeba się troszczyć, aby rosnące drzewo było dobrze kultywowane. Nie może być tak, aby to, co ważne, było zaniedbane, a równocześnie to, co mało ważne, aby było zadbane. To się nazywa poznaniem korzeni, to się nazywa najwyższym poznaniem²⁵.

Dalsza część *Wielkiej nauki*, to komentarze rozwijające poszczególne stwierdzenia tekstu podstawowego, omawiające zależności między nimi i podające konkretne przykłady zastosowań (głównie historyczne). Według komentatorów *Wielka nauka* zawiera trzy główne cele wspomniane na początku oraz osiem stopni ich realizacji. Te trzy główne cele to:

1) oświecona cnota – wskazuje, że przez wychowanie i naukę należy dążyć do cnoty;

2) serdeczność (*qin*) – wskazuje, że cnota polega na serdeczności wobec ludzi, co rozwija wątek Konfucjańskiej humanitarności (*ren*) i wraz z nią stanowi zasadę moralną *Wielkiej nauki*;

3) powstrzymanie pragnień – wskazuje na ostateczny cel i środek dający równowagę i spokój zarówno jednostkom, a poprzez nie społeczeństwu i państwu. Jest to charakterystyczne dla konfucjanistów łącznie funkcji indywidualnych ze społecznymi. Natomiast samo powstrzymywanie pragnień może świadczyć o wpływach taoizmu na konfucjanizm, co już było symbolicznie sygnalizowane przytaczaniem rozmowy z wizyty Konfucjusza u Laozi²⁶.

Tekst zbudowany jest w charakterystyczny wnioskujący i wyprowadzający sposób. Po wstępnej prezentacji trzy główne cele pokazane są kolejno w swych przejawach w sekwencji zstępującej od trzeciego: mądrego powstrzymywania się, poprzez drugi: pewność, do pierwszego: spokoju, a następnie kolejność się odwraca i następuje powrót od pokoju przez stan namysłu do pomyślności.

Można więc uporządkować ten fragment następująco:

²⁵ *Daxue*, *Sishu*, część ta przypisywana jest nawet samemu Konfucjuszowi, tekst znajduje się też w *Zapiskach obyczajów Liji*, rozdz. 42, w układzie Dai De (tłumaczenie własne z chińskiego).

²⁶ Patrz podrozdział 2.1 o Laozi i 3.1. o Konfucjuszu.

- 1) oświecenie – spokój – pokój;
- 2) serdeczność – pewność – skupienie;
- 3) powstrzymywanie pragnień dóbr – mądre powstrzymywanie się – pomyślność.

Bibl. Jag.

Potwierdzeniem takiej możliwości interpretacji jest zastosowanie tego samego schematu przy określaniu ośmiu stopni. *Wielka nauka* przedstawia bowiem osiem stopni na dwa sposoby, można by powiedzieć dedukcyjny i indukcyjny, czyli najpierw w kolejności zstępującej od najbardziej ogólnego i najważniejszego, tzn. ósmego stopnia, do najbardziej szczegółowego i podstawowego, tzn. pierwszego stopnia, a następnie w kolejności wznoszącej, jaką podejmuje każdy pragnący dobra konfucjanista. Te osiem stopni to:

1) poznanie – odpowiada mu rozpoznawanie rzeczy, tzn. poznawanie faktów, takimi, jakie są naprawdę, a nie bazowanie na słowach. Słowa, nazwy powinny być poprawione (*zhengming*), tak aby każdej z nich odpowiadała właściwa rzecz. Ogólnie mówiąc, jest to idea budowania wiedzy opierającej się na rzeczywistości, a nie na spekulacji, legendzie lub pobożnych życzeniach;

2) rozszerzanie wiedzy – dzięki poznawaniu rzeczy nasza wiedza rozszerza się, a poprzez to może więcej i poprawniej objąć;

3) poprawa myśli – dzięki rozszerzonej wiedzy możemy poprawiać błędy naszego myślenia i fałszywe mniemania lub weryfikować poglądy;

4) poprawa umysłu i serca (*xin*) – poprawność myślenia doprowadza do jasności umysłu i odpowiedniego kształtowania i kierowania uczuć;

5) poprawa nas samych – wspiera się na pracy nad sobą, która polega na ćwiczeniu umysłu i panowaniu nad emocjami oraz rozważnym kierowaniu uczuciami;

6) pomyślność rodziny – jest wynikiem kierowania rodziną przez człowieka, który już poprawił wcześniej siebie samego i dzięki temu może tę pomyślność rodzinie zapewnić;

7) praworządne państwo – to owoc rządzenia państwem, przez władcę, który wie, że pomyślność państwa i władcy wynika z pomyślności rodziny i na niej powinna się wspierać, dlatego też władca dba o zachowanie i dobrobyt rodzin;

8) równowaga (spokój) we wszechświecie – kiedy państwa żyłyby w dobrobycie i w prawie, na świecie zapanowałby pokój, ład i równowaga, gdyż nie byłoby powodu do zazdrości o dobra, a tym samym do wojen. Do tego trzeba zaś władców oświeconych, którzy osiągnęli wie-

dzę o cnocie polegającej na serdeczności i opartej na wyzbyciu się pragnień, w tym pragnień o hegemonii. Taki władca jest naprawdę wielki i przyczynia się do wielkości państwa oraz harmonii w świecie. Można powiedzieć, że dzięki oświeceniu, serdeczności i powściągliwości człowiek staje się cnotliwy, a tym samym przyczynia się do pomyślności innych i zgodności ze światem. Oto zasadnicze przesłanie *Wielkiej nauki*.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

Większa część podstawowego fragmentu *Wielkiej nauki* przetłumaczonego powyżej, została także przetłumaczona przez M.J. Künstlera [w:] Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 384 i 385. Tam też omówienie tekstu i informacje historyczne.

Opracowania i źródła dodatkowe:

McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, hasło *Wielka nauka (Daxue)* zawiera opracowanie i komentarz autorstwa Chenyang Li.

Ogólne omówienie znajduje się [w:] Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983, w rozdziale VIII *Następcy*.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973. Duże partie tekstu i opracowanie znajdują się w rozdz. XIV, cz. 7 (w języku angielskim).

Fragment podstawowy *Wielkiej nauki* po chińsku i angielsku wraz z uwagami znajduje się [w:] Confucius, *The Great Digest. Unwobbling Pivot. The Analects*, A New Direction Books, New York 1969. Tłumaczenie angielskie E. Pounda.

3.3. *Zi Si i Doktryna Środka (Zhongyong)*

Kontynuatorem myśli Konfucjusza był także jego wnuk Kong Gi, zwany Zi Si (492–431). Założył on szkołę konfucjańską, która cieszyła się wielkim poważaniem i popularnością i to nie ze względu na koligacje rodzinne założyciela, ale ze względu na wysoki jej poziom. Zi Si

uważany jest za autora *Doktryny środka* (*Zhongyong*²⁷), tekstu, który pierwotnie znajdował się w rozdziale 28 *Zapisków obrzędów* (*Liji*), a obecnie występuje także jako jedna z czterech części konfucjańskiego *Czteroksięgu* (*Sishu*). Księga ta jest podzielona, podobnie jak *Wielka nauka*, na tekst podstawowy i dołączone komentarze, które są znacznie późniejsze i stąd też niektórzy historycy datują tę księgę na przełom III i II w. p.n.e.

Księga *Zhongyong* zaczyna się podobnie jak *Wielka nauka* od ogólnego podsumowania poglądów, które zostaną później w komentarzach dokładnie i w sposób obrazowy przedstawione:

„Wola nieba (*tianming*) nazywa się naturą (*xing*), przejawy natury nazywają się drogą (*dao*), poznawanie drogi nazywa się wychowaniem. Drogi tej nie można opuścić nawet na moment, droga, którą można opuścić nie jest drogą²⁸. Dlatego szlachetny człowiek (*junzi*) strzeże się i jest ostrożny w miejscach, gdzie niczego nie doświadcza, jak i w miejscach, gdzie nic nie słyszy. Mędrzec spogląda dalej. Mędrzec widzi również drobne znaki. Szlachetny człowiek jest zatem ostrożny, będąc samotnym. Kiedy nie zachodzą: szczęście, złość, smutek i zachwyty, wtedy nazywamy to środkiem²⁹ (*zhong*) przejawów. Wówczas poznajemy środek (*zhong*) wszystkiego, co zachodzi. Środek (*zhong*) ten leży u podstaw nieba i jest wielkim nieporuszonym [wielką osią]. Jego poznanie jest poznananiem podstaw nieba i właściwej drogi. Jeżeli postępujemy według środka (*zhong*), poznamy miejsce pełni świata, a wtedy mnogość rzeczy rozwija się³⁰.”

Na wstępie stwierdza się, że wszystkim kieruje wola nieba, a jej wyraz odnajdujemy w tym, co rozgrywa się i przejawia w naturze. Te przejawy natury, to właśnie jej realizacja, czyli droga (*dao*). Wola nieba jest tu traktowana tak jak w konfucjanizmie, a nie jako przejaw jakiegoś osobowego bóstwa. Człowiek jest częścią natury i dlatego jego rozwój umysłowy powinien polegać na poznaniu i zrozumieniu *dao*, a tym samym będzie wiedział, jak się zachowywać, dzięki temu jego działalności towarzyszyć będzie powodzenie. Inaczej mówiąc, wola nieba potwierdzi słuszność jego czynów. Drogą człowieka powinna być droga natury, z takiej postawy nie można zrezygnować nawet na chwilę,

²⁷ Dosłownie *zhong* oznacza środek, a *yong* wspólnie miejsce, więc *Zhongyong* można przetłumaczyć jako *Środek wszystkiego*, ale przyjęła się tradycja tłumaczenia tytułu jako *Doktryna środka*.

²⁸ Domyślnie: tą prawdziwą drogą.

²⁹ Umiarem, umiarkowaniem, równowagą, rozważą, powściągliwością.

³⁰ *Zapiski obyczajów* (*Liji*), rozdz. 28, cz. I lub *Czteroksiąg* (*Sishu*), *Doktryna środka* (*Zhongyong*), cz. I, r. I (tłumaczenie własne z chińskiego).

gdyż grozi to zejściem z drogi, zagubieniem i w konsekwencji nie-szczęciem. Jego ostrożność musi sięgać nawet tam, gdzie wydaje się, że nie ma niebezpieczeństwa, czyli kiedy jest spokój i gdzie pozornie nic nam nie zagraża. Powinien on uprzedzać niebezpieczeństwo i stale czuć. Szlachetny człowiek (*junzi*), to inaczej człowiek mocny (*junzi* jest wieloznaczne), panujący nad sobą. Dlatego strzeże się on także własnych doznań, pragnień i pożądlności. Bada siebie, obserwuje i stara się być w takim stanie, aby żadne z doznań (w tym także takie, jak przyjemność czy radość) nie panowało nad nim, nie wyprowadzało go ze spokoju i równowagi. Środek (*zhong*) to w odniesieniu do człowieka postawa polegająca na umiarze³¹, równowadze i spokoju. Będąc pośrodku, szlachetny człowiek jest w stanie uchwycić i poznać całą harmonię świata i zrozumieć, co leży u jego podstaw, a podstawą jest to, co nieporuszone, czyli stałość natury i jej przejawów. Ta stałość to niewzruszoność procesów realizujących się w świecie. Postępowanie według niezmiennych praw przyrody jest drogą i gwarantem sukcesów człowieka potężnego i mądrego³². Taki człowiek doprowadza do tego, że w świecie, czyli także w społeczeństwie, panuje porządek, równowaga i zgodność wszystkich rzeczy, prowadząca do harmonii i zestrojenia (*he*). Ich wynikiem jest sytość, spokój i pomyślność ludzi.

Koncepcja Doktryny Środka służyła wielu pokoleniom konfucjani-stów do uczenia nowych adeptów odpowiedniej postawy wobec świata, dbałości o jego poznanie, wiedzę, właściwą postawę moralną (cnotę *de*) oraz dbanie o porządek społeczny i dobre zarządzanie, których podstawą miało być umiarkowanie, opanowanie, porządek, ład, pokój i harmonia. To wszystko łączono z pojęciem środka (*zhong*).

Cechą charakterystyczną natury jest to, że przejawia się ona niejako spontanicznie. Konfucjańskim odpowiednikiem taoistycznej koncepcji spontaniczności jest koncepcja szczerości (*cheng*). Jednakże przyjmuje ona o tyle odmienne zabarwienie, że obejmuje również naturę, nie tylko bowiem człowiek może być szczery. Szczera, prawdziwa, niezafałszowana (*cheng*) jest przede wszystkim natura, z której powinniśmy

³¹ W Doktrynie Środka występuje wiele podobieństw do etycznej koncepcji Arystotelesa. Mamy ją także u samego Konfucjusza: „Mistrz rzekł: Cnota trwająca w umiarze najwyższą jest cnotą. Od dawna już rzadko taką cnotę wśród ludzi spotkać można”, *Dialogi konfucjańskie* VI, 27, op.cit., s. 76.

³² Można powiedzieć tu o podobieństwach do europejskiej koncepcji stoików, dla których zgodność z naturą, rozumność, spokój, opanowanie i równowaga były niezwykle ważne i prowadziły do szczęścia.

brać przykład w naszej działalności i postawie. Człowiek charakteryzujący się szczerością (*cheng*) bez wysiłku poznaje prawdziwość (*cheng*) natury. Oświecenie (*ming*) człowieka bez szczerości (*cheng*) jest niemożliwe. Człowiek szlachetny zachowuje się tak samo w pracy czy w domu, na wysokim stanowisku lub na niskim, zawsze wykonuje, co do niego należy i co zgodne jest z naturą procesów panujących w świecie i społeczeństwie. Jest on przeciwieństwem człowieka małego (*xiaoren*), który nie umie panować nad sobą i swoimi zmysłami, gdy natomiast szlachetny kieruje się stałością, sumiennością i hartem ducha połączonym z odwagą, te cechy właśnie łączą się w chińskim pojęciu dzielności (*yong*), co nie oznacza, że człowiekowi szlachetnemu brak altruizmu (*shu*), ale nie jest on tak wyeksponowany i stanowi raczej cechę uzupełniającą, np. gdy inny człowiek popada w nieszczęście, niż regułę postępowania, co właśnie różni konfucjanizm od chrześcijaństwa.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

Brak polskiego tłumaczenia, powyższy fragment jest jedynym polskim przekładem.

Tekst chiński i w języku angielskim podano [w:] *The Four Books*, Hunan Publishing House, Hunan 1992, tłumaczenie angielskie jest przedrukiem tłumaczenia D. Collie [w:] *The Chinese Classical Works Commonly Called „The Four Books”*, Scholars' Facsimiles and Reprints, Gainesville 1970, które z kolei jest przedrukiem wydania Mission Press z 1829. Niestety, angielskie tłumaczenie jest dość swobodne, choć ogólnie oddające zasadnicze rysy tekstu, podobnie fragmenty podstawowe *Doktryny Środka* po chińsku i angielsku wraz z uwagami znajdują się [w:] *Confucius, The Great Digest. Unwobbling Pivot. The Analects*, A New Direction Books, New York 1969, w tłumaczeniu E. Pounda na angielski.

Opracowania:

McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, hasło „Doktryna Środka” (*Zhongyong*) zawiera opracowanie i komentarz autorstwa Li Chenyanga.

Ogólne omówienie znajduje się [w:] M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983, w rozdziale VIII *Następcy*.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973. Duże partie tekstu i opracowanie znajdują się w rozdz. XIV, cz. 8 (w języku angielskim).

3.4. Mencjusz (Mengzi)

Największym kontynuatorem myśli Konfucjusza jest Mengzi (371–289), w zlatynizowanej formie Mencjusz, zwany też Meng Ke. Jego rolę wobec Konfucjusza porównuję się z rolą Platona wobec Sokratesa, gdyż Konfucjusz tak jak Sokrates nie pozostawił po sobie prac pisanych oraz obaj podobnie nie usystematyzowali swoich poglądów. Natomiast kontynuacje tak Platona, jak i Mencjusza noszą piętno kongenialności³³. Można powiedzieć, że gdyby nie Mencjusz, najprawdopodobniej nie byłoby konfucjanizmu w obecnej, tak rozwiniętej postaci. To właśnie on dokonał przemiany konfucjanizmu z postaci prostej w wysubtelnioną, mogącą zadowolić najtęjsze umysły starożytności oraz w jeden z trzech głównych systemów filozoficznych w całej historii Chin³⁴.

Życiorys Mencjusza w wielu punktach podobny jest do życiorysu Konfucjusza. Urodził się w Zou, niedaleko miejsca narodzin mistrza w roku 371 p.n.e. Pochodził także z bocznej linii książęcej rodziny związanej z Zhou. Również i jego wychowywała samotna matka; notabene, jest ona traktowana jako wzór miłości matczynej w konfucjanizmie, gdyż trzykrotnie zmieniała miejsce pobytu, aby tylko umożliwić synowi odpowiednie środowisko do wychowania i kształcenia. Mencjusz już w młodości pragnął wiele się uczyć, zbawiać świat i nauczać ludzi. Pobierał naukę od Zi Si, wnuka Konfucjusza i autora *Doktryny Środka*. Deklarował, że chce być drugim Konfucjuszem i to mu się udało. Kiedy osiągnął dostateczny poziom edukacji, wyruszył do państwa Qi, aby pomagać tamtejszemu władcy, tam też zapewne zaznajamiał się z różnymi poglądami filozoficznymi, panującymi w tym oświeconym państwie. Po krótkim pobycie w Song wrócił do Zou, gdzie był nauczycielem. Następnie po 323 r. odwiedzał różne dwory, nigdzie, podobnie jak Konfucjusz, nie zostając na dłużej. Na pewien czas wrócił

³³ Znajdują się też komentatorzy, którzy uważają, że Mencjusz nie wniósł niczego oryginalnego do koncepcji Konfucjusza: jak np. E.V. Zenker [w:] *Geschichte der chinesischen Philosophie*, Verlag Gebrüder Stiepel gmbh, Reichenberg 1926, t. I, s. 298:

„als Philosoph hat er keine neuen Gedanken vertreten, keine grosse Wahrheit ausgesprochen, die sich nicht auch bei Khug-tse fände“ („jako filozof nie przedstawił żadnej nowej myśli, nie wypowiedział żadnej wielkiej prawdy, która nie znajdowałaby się także u Konfucjusza“), ale są to głosy sporadyczne i odosobnione.

³⁴ Obok taoizmu i buddyzmu.

do państwa Qi, jednakże nieudana wyprawa wojenna na państwo Yen, której był propagatorem, spowodowała, że popadł w niełaskę. Późniejsze jego próby znalezienia władcy mu przychylnego także się nie udały. Przyczyna zapewne była podobna do tej związanej z Konfucjuszem, a mianowicie miał opinię człowieka pedantycznego i nierealistycznego. Następnie nastąpiły czasy wojen i Mengzi, nie znalazłszy zatrudnienia u żadnego władcy, wrócił do rodzinnego Zou i zaczął tak jak mistrz z Lu porządkować *Księgę pieśni (Shijing)* i *Księgę dokumentów (Shujing)*. Pragnął w ten sposób lepiej zrozumieć i wyjaśnić naukę Konfucjusza. Wtedy to napisał dzieło swojego życia, nazwane jego imieniem Mengzi, można ją nazwać po polsku *Księgą mistrza Meng* lub *Księgą Mencjusza*³⁵, która stanowi czwartą część konfucjańskiego *Czteroksięgu (Sishu)*. Składa się ona z siedmiu ksiąg, podzielonych każda na dwie części. Umarł w kraju rodzinnym w 289 r. p.n.e.

Zasadnicze różnice pomiędzy Konfucjuszem a Mencjuszem polegają na większej szczegółowości i usystematyzowaniu poglądów oraz na mocniejszym podkreśleniu aspektu społecznego przez Mencjusza, gdy natomiast Konfucjusz zdawał się bardziej na rozwój wewnętrzny jednostek i ich samodoskonalenie. O ile sukcesem Konfucjusza było wskazanie na możliwość kształtowania natury ludzkiej poprzez etykietę i naukę, o tyle Mencjusz starał się bardziej dociekliwie dojść do tego, jaka jest natura ludzka. Stosował w tym celu obserwację opartą na doświadczeniu i w swoim dziele wyzyskiwał ją w postaci przykładów oraz przez wskazywanie analogii, często bardzo pomysłowych. Posługiwał się również zasadą niesprzeczności oraz redukcją *ad absurdum*.

Zarówno dla Menzi, jak i dla Konfucjusza punktem wyjścia jest to, co o wszystkim decyduje, czyli niebo (*tian*), przy czym różnica w ich podejściu polega na tym, że dla Mencjusza niebo określa tendencje i okoliczności działań ludzkich, a następnie poprzez wyznaczanie ich skuteczności wytycza bieg rzeczy (*dao*), natomiast dla Konfucjusza zrządzenie nieba (*tianming*) jest nieodwracalne, przemożne i z góry wyznaczone. Niebo oznacza dla Mencjusza zarówno miejsce w górze, jak i siłę, która sprawia, że wszystko, co nie zależy od ludzkiej woli, jest właśnie takie, a nie inne. Wprawdzie występują w *Księdze Mencjusza* zwroty typu, że niebo o czymś decyduje, ale jego decyzje (*tianming*) to raczej zrządzenia losu zależne również od naszej moralnej postawy,

³⁵ Księga ta nie została przetłumaczona na język polski. Początek pierwszej księgi, znajduje się [w:] *Antologii literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, w tłumaczeniu A. Dębnickiego.

okoliczności, a przede wszystkim od zgodności naszych czynów z ogólną tendencją panującą w świecie (*dao*). Osobą najbardziej predestynowaną do poznawania woli nieba (*tianming*) jest najwyższy władca, czyli cesarz albo król, zwany synem nieba (*tianzi*), a to z racji szlacheckich antenatów panujących w niebie, gdyż kult przodków był w konfucjanizmie podstawą. Władcy należało być posłusznym i najwyższą cześć. Konfucjańskie poprawianie nazw (*zhengming*) polegało u Mencjusza na ścisłym uszeregowaniu stanowisk, przyporządkowaniu im odpowiednich tytułów szlacheckich i przyznaniu odpowiedniego obszaru ziemi, która miała być ogólnie własnością publiczną³⁶:

„Cesarz (*tianzi*), stanowi jedną godność, książe (*gong*) jedną, markiz (*hou*) jedną, hrabia (*bo*) jedną oraz wicehrabia (*zi*) i baron (*nan*) każdy równej rangi jedną – razem pięć godności. Władca suwerenny stanowi jedną rangę, pierwszy minister jedną, wyższy oficer jedną, nauczyciele pierwszej klasy jedną, średniej klasy jedną i ci trzeciej klasy jedną, razem tworzy to sześć stopni stanowisk. Cesarzowi wyznacza się terytorium tysiąca li³⁷ kwadratowego, księciu (*gong*) i markizowi (*hou*) po sto li kwadratowych. Hrabia (*bo*) ma mieć siedemdziesiąt li kwadratowych, a wicehrabia (*zi*) i baron (*nan*) mają mieć każdy pięćdziesiąt li”³⁸ itd.

Odpowiedni obszar ziemi lub dochód z nich miał otrzymywać też każdy urzędnik na pomniejszych stanowiskach. Natomiast najniżej stojący obywatele, czyli chłopci, mieli mieć tyle, ile byli w stanie sami obrobić. Podstawą tego podziału miała być korzyść ludzi, a nie interesy jakiejś grupy. Mencjusz był zwolennikiem władzy centralnej i dlatego występował przeciw udzielnym panom, nie chcącym się podporządkować władzy zwierzchniej. Natomiast kolejność zwrócenia uwagi powinna być odwrotna, najpierw powinno się myśleć o ludziach, potem o duchach ziemi i ziarnie, czyli podstawowych potrzebach człowieka, a na końcu powinno się myśleć o władcy, który jednakże ma myśleć o rozwoju rolników.

„Mencjusz powiedział: Ludzie są najważniejszym elementem, duchy ziemi i ziarno są drugim, władca ostatnim. Dlatego wspieranie rolnictwa jest sposobem prowadzącym do zostania cesarzem, wspieranie cesarza jest sposobem prowadzącym do zostania księciem państwa, wspieranie księcia

³⁶ Coś na kształt szlacheckich rang przyporządkowanych określonym stanowiskom w carskiej Rosji.

³⁷ Li to ok. pół kilometra.

³⁸ Mencjusz, *Mengzi*, VII b, 2 (tłumaczenie własne).

jest sposobem prowadzącym do zostania wysokim oficerem. Kiedy książę naraża na szwank ołtarze duchów ziemi oraz marnuje ziarno, zmienia się go i inny obejmuje jego miejsce³⁹.

Władca i każdy człowiek powinien być ludzki (*ren*) i charakteryzować się cnotą (*de*).

„Mistrz powiedział: Ten, kto rządzi poprzez cnotę, może być porównany do gwiazdy polamej, która jest nieruchoma, a wszystkie gwiazdy kręcą się wokół niej⁴⁰”.

Podstawą podziałów nie były w zamierzeniu Mencjusza podziały klasowe, lecz różnice talentów, charakterów i umiejętności. Dzielił ludzi na pracujących umysłem i pracujących mięśniami.

„Niektórzy pracują swoimi umysłami, a inni pracują swoimi mięśniami, ci, którzy pracują swoimi mięśniami, są rządzeni przez tych pierwszych. Ci, którzy są rządzeni, wspierają tych pierwszych⁴¹”.

Stąd płynie uzasadnienie przyznawania ziemi poszczególnym rangom państwowym, bowiem rządzący muszą się dużo uczyć i dlatego wymagają obsługi. Natomiast władca musi być mędrcem (*sheng*)⁴². Dlatego przekazanie władzy Shunowi przez Yao było przykładem woli niebios (*tianming*), działającej przez postępowanie ludzi i bieg spraw. Z tego powodu cesarz powinien przedstawiać ludowi swojego następcę do zaakceptowania. Był to pomysł bardzo odważny w czasach Wojujących Państw, gdzie władcy dążyli do pełnej suwerenności, apodyktycznej władzy i utrwalania własnej dynastii.

Polityka ekonomiczna miała, zdaniem Mengzi, polegać na wzajemnej pomocy. Jej podstawą był system nazwany studnia-pole (*jingtian*), polegający na podziale publicznej ziemi na dziewięć kwadratów, z których środkowy miał studnię. Osiem rodzin miało wspólnie obrabiać dziewięć pól (*gongtian*), z którego dochód przekazywany był wyżej, z kolei dziewięć takich pól tworzyło następny stopień, z którego jedna dziesiąta dochodów szła wyżej itd. W miastach ściągano natomiast dziesięcinę. Uprawa miała być skorelowana z porami roku, połowy oraz wyrab drzew wyznaczone, a dzięki temu miało być wszędzie w bród. System ten nazwał Mencjusz „królewską drogą” (*wangdao*), zaś przeciwieństwem była droga przemocy i wyzysku (*badao*).

³⁹ Ibidem, VII, b, 14 (tłumaczenie własne).

⁴⁰ Ibidem, I, b, 1.

⁴¹ Ibidem, III, a, 4. Można to porównać, do uzasadnienia niewolnictwa przez Arystotelesa.

⁴² Jest to analogia do Platońskiego „króla-filozofa”.

„Jeśli się nie narusza pory uprawy roli, to zboża jest tyle, że nie można przejeść; jeżeli się nie wpuszcza gestych sieci do sadzawek i stawów, to ryb i zółwi nie można przejeść, jeżeli siekiera i topór w odpowiedniej porze wchodzi do górskich lasów, to budulca nie można wyczerpać. Jeżeli zboża oraz ryb i zółwi nie można przejeść, a budulca wyczerpać, to lud może karmić żywych i grzebać zmarłych i nie ma niezadowolenia. Sprawić, że lud może karmić żywych i grzebać zmarłych bez rozgoryczenia, jest początkiem Królewskiej Drogi”⁴³.

Każdy człowiek powinien mieć zapewnione jedzenie i godną śmierć oraz wyznaczone miejsce w państwie. Powodem upadku społeczeństwa jest brak humanitarności (*buren*) oraz brak wyrozumiałości (wyzysk) (*buren*)⁴⁴. Król ma rządzić państwem jak ojciec rodziną, co było pomysłem już wprowadzonym przez Konfucjusza, tyle że Mencjusz ten pomysł sprecyzował i udoskonalił w szczegółach.

Mengzi uważał, że natura (*xing*) człowieka jest dobra i to dobra od urodzenia, a dowodem miała być nasza reakcja, gdy zagrożone jest dziecko, wtedy bowiem ratujemy je, nie myśląc o tym, co jest dobre, a co złe.

„Jeżeli ludzie nagle zobaczą dziecko, które ma wpaść do studni, wtedy bez wyjątku doświadczają współczucia lub poruszenia i zmartwienia. Oni nie postępują tak, aby na podstawie tego zyskać przychyłność rodziców dziecka, albo by móc oczekiwać pochwał sąsiadów i przyjaciół ani z obawy o własną reputację wobec takiego przypadku. Na podstawie tej sytuacji możemy uświadomić sobie, że współczucie należy do natury człowieka, że poczucie wstydu i odrazy należy do natury człowieka, że skromność i zgodliwość należą do natury człowieka i że poczucie słuszności i niesłuszności należy do natury człowieka. Współczucie jest podstawą humanitarności. Poczucie wstydu i odrazy jest podstawą sprawiedliwości. Poczucie skromności i spolegliwość jest podstawą obyczajności. Poczucie słuszności i niesłuszności jest podstawą mądrości. Ludzie mają je tak samo, jak mają swoje cztery kończyny”⁴⁵.

⁴³ Ibidem, Ia, 3, tłumaczenie A. Dębnickiego [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

⁴⁴ Występuje tu w języku chińskim gra słów: *ren* jako humanitarność ma ton drugi, a *ren* jako znoszenie (wyrozumiałość, tolerancja) ton trzeci, przy czym tolerancja jest tu pojmowana jako znoszenie czegoś, np. możliwość udźwignięcia ciężarów narzuconych przez władzę, a z zaprzeczeniem daje to nieznośność, wyzysk, sytuację nie do zniesienia, spowodowaną brakiem wyrozumiałości.

⁴⁵ Ibidem, II, a, 6 (tłumaczenie własne).

Te cztery poczucia to cztery zarodki (cztery ziarna) (*siduan*), z których mogą się rozwinąć cztery podstawowe cnoty, które są czterema podstawami dobrego zachowania i życia:

- 1) ze współczucia (*ceyin*) może rozwinąć się humanitarność (*ren*);
- 2) z poczucia wstydu i odrazy (*xiuwu*) może rozwinąć się sprawiedliwość (*yi*);
- 3) z poczucia skromności i zgodliwości (*cirang*) może rozwinąć się obyczajność (przyzwoitość; poprawność) (*li*);
- 4) z poczucia słuszności i niesłuszności (*shifei*) może rozwinąć się mądrość (*zhi*).

Te cztery poczucia i cnoty mogą się rozwinąć, ale nie muszą, gdyż można je zmarnować przez oddziaływania zmysłów, namiętności oraz brak rozwagi. Ludzie, którzy pozwalają rosnać tym czterem zarodkom, stają się wielkimi ludźmi, a nawet stają się mędrkami (*sheng*), ci, którzy ich nie rozwijają, stają się małymi ludźmi, prostakami (*xiaoren*).

Od czego jednak zależy, że pozwalamy im rozwijać się lub je zgłuszamy w sobie? Od czego zależy, czy ulegniemy zmysłom i wynikającym z nich namiętnościom oraz stracimy rozwagę i rozsądek? Zdaniem Mencjusza, zależy to od serca (*xin*), przy czym serce jest tu symbolem nie tylko wrażliwości emocjonalnej, ale także rozumności. Dzięki rozumności i uczuciowości człowiek może kierować sobą i wybierać dobro. Od nas zależy, kim się staniemy, ale sama natura człowieka jest przygotowana do czynienia dobra, do rozwoju w nas życzliwości (*ren*) i rozumności (*li*). To od działania serca zależy rozwój humanitarności (*ren*) i sprawiedliwości (*yi*). Cnoty te są ważniejsze dla Mencjusza niż etykieta (*li*), o której tak dużo mówił Konfucjusz, i ta zmiana akcentów jest tu charakterystyczna. Konfucjusz przez wprowadzanie etykiety (*li*) pragnął kształtować człowieka lepszego, tak jak ogrodnik przez przycinanie uszlachetnia roślinę, natomiast wizja Mencjusza polegała na rozwijaniu niczym nawożenie i podlewanie, w oparciu o uczuciowość i rozumność, tego wszystkiego dobrego, co kryje się w nas.

Cztery powyższe cnoty są podstawą dla rozwoju stosunków międzyludzkich (*renlun*). Zdaniem Mencjusza, humanitarność (*ren*) zabezpiecza rodziców, sprawiedliwość (*yi*) zabezpiecza relacje między równymi (*di*), mądrość (*zhi*) polega na zrozumieniu znaczenia humanitarności i sprawiedliwości, a obyczajność (*li*) to zachowywanie się według powyższych cnót. Natomiast muzyka (*yue*) daje wyraz radości z ich spełniania. Potwierdza się tym samym priorytet humanitarności i sprawiedliwości, którym Mencjusz poświęca najwięcej uwagi w swym dziele. Jego zdaniem, ciągłe ćwiczenie cnót doprowadza do prawdzi-

wego (*cheng*) poznania naszej dobrej natury, a tym samym do stanu pełni jej realizacji i autentyczności (*cheng*), jest to stan najwyższej doskonałości (*cheng*)⁴⁶, odpowiednik Arystotelesowskiej eudajmonii. Stan ten, to zarazem odpowiednik doskonałości nieba, przejawiający się w nas. Dzięki poznaniu, kultywowaniu wiedzy, dochodzimy do rozwinięcia tego, co w nas wielkie (*dati*), i do podporządkowania tego, co w nas małe (*xiaoti*). Małe pochodzi od zmysłów i tego, co zmysłowe, kieruje się ono głównie charakterystyczną siłą (energią życiową) (*qi*), ale o wiele ważniejsze jest to, co w nas wielkie, a jest nim wewnętrzna zasada (*li*), która powinna kierować tą energią i która jest odpowiednikiem *dao* w przyrodzie oraz przejawem najwyższej woli nieba (*tianming*). Tym samym, uszlachetniając się poprzez realizację cnót, zbliżamy się coraz bardziej do tego, co chce niebo, a dzięki temu zyskujemy zgodność z nim i z *dao*, która doprowadza do pełni (*cheng*), czyli do swoistej eudajmonii polegającej na radości, szczęściu i, wynikającej z prawości, ożywczej mocy (*huoranzhiqi*)⁴⁷. Ma to już charakter częściowo mistyczny, ale daje się też wy tłumaczyć racjonalnie. Im bardziej jesteśmy w zgodzie ze światem, tym mniej przeciwności napotykamy oraz im bardziej poznajemy świat, tym łatwiej w nim nam działać i tym więcej poczynań realizujemy z sukcesem, do tego natomiast dochodzi radość z efektów i samozadowolenie połączone z przeświadczeniem o słusznej drodze, co daje poczucie szczęścia. *Huoranzhiqi* to ukierunkowanie energii życiowej (*qi*) na właściwe tory poprzez respektowanie zasad (*li*) tkwiących w nas, a będących odpowiednikami zasad panujących w świecie (*tianming*), objawiających się dynamicznym ładem (*dao*). Można powiedzieć, że Mengzi uwzględnia już pewne dokonania i spostrzeżenia taoizmu, chociaż pozostaje wierny Konfucjuszowi. Z jednej strony, jego widzenie jest bardziej szczegółowe, a zarazem bardziej realistyczne, zarówno w znaczeniu uwzględniania rzeczywistości, jak i praktycyzmu⁴⁸, a z drugiej strony szersze, bo nietraktujące człowieka tak odgórnie i tak jednostronnie, jak Konfucjusz, choć i Mencjuszowi zdarzały się koncepcje sztuczne i utopijne, choćby pomysł dzielenia pól (*jingtian*).

⁴⁶ Podstawowe znaczenie *cheng* to szczerłość, prawda, a przenośnie u Mencjusza to doskonałość, pełnia, coś na kształt greckiej eudajmonii.

⁴⁷ Dostownie energię życiową słuszności.

⁴⁸ W czym zapewne miał udział wpływ moizmu (por. rozdział następny).

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Duża część pierwszej księgi *Mengzi* Ia (1–5), zatytułowanej *Król Hui z Liang* w tłumaczeniu A. Dębnickiego [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Wybór krótkich tekstów Mencjusza pod postacią aforyzmów [w:] *Aforyzmy chińskie*, wybór i przekład M.J. Künstler, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977 oraz [w:] *Mądrość Państwa Środka* (wybór i przekład W. Jabłoński), Wiedza Powszechna, Warszawa 1958, a także [w:] *Mencjusz i Xunzi, O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej* (wybór, przekład i wstęp M. Religa), Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1999.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. VI *Rowój idei Konfucjusza w nauce Mencjusza*. Bogata bibliografia, duża ilość cytatów, choć interpretacja ze śladami wpływów marksistowskich.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej *Mencjusz (Mengzi)* autorstwa J.S. Wu.
- Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983, s. 143–151, zawiera krótki życiorys i charakterystykę poglądów.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, t. I, rozdz. VI, zawiera dobre opracowanie i wiele cytatów (w języku angielskim).

Rozdział 4

MOIZM

4.1. Mozi i jego szkoła (*mojia*)

Mozi (ok. 468–376)¹, czyli mistrz Mo, był założycielem jednej z sześciu podstawowych szkół filozoficznych starożytnych Chin, nazwanej jego imieniem „Szkoła Mo” (*mojia*). W Europie przyjmuje się nazwę moizm lub motizm², ewentualnie szkoła altruistów. Przypuszcza się, że urodził się w 468 r. w państwie Lu, lecz jest pewne, że większość życia spędził w państwie Song³. Jego nazwisko rodowe to Mo, a imię Di. Dużo się uczył, kochał naukę, znał poglądy Konfucjusza, ale ich nie akceptował. Charakteryzował się umiarem, prostotą życia i ubioru. W wieku dojrzałym był wyższym oficerem straży świątynnej, przez co związał się ze środowiskiem wolnych rycerzy (*xie*), którzy wynajmowali się w różnych państwach do udziału w wojnach jako wojsko najemne lub do obrony i stróżowania przy ważnych obiektach w państwie. Grupa ta była dość liczna i tworzyła odrębne reguły zachowania oraz wewnętrzny kodeks z własnym poczuciem moralności i honoru. Mozi częściowo przejął pewne jej elementy, szczególnie jeśli chodzi o organizację, bowiem jego zwolennicy tworzyli zrzeszenie filozoficz-

¹ Podaje się też daty (479–381) oraz inne.

² Rezygnujemy z tej wersji na rzecz neutralnej „moizm”, gdyż motizm pochodzi od starej pisowni nazwiska i imienia Mo Ti, która obecnie w *pinyin* jest zapisywana Mo Di, a zmienianie tego na modizm kolidowałoby ze starymi przyzwyczajeniami.

³ Istnieje też wersja, że urodził się w państwie Lu. Dane i daty jego życia są niepewne i często sprzecznie podawane, także w literaturze europejskiej.

no-religijne o strukturze wojskowej, które było podporządkowane jednemu liderowi (*zhuzi*), ale które pomimo charakteru wojskowego było zrzeszeniem pokojowym⁴. W zasadzie, broni używali jedynie w obronie. Na przykład, Mo Di wziął udział w obronie państwa Song i przeciwko machinom obłąńczyczym użył jedynie kija i sprawnej organizacji, czym spowodował przegraną wroga⁵. Wzorem dla Mo Di był Wielki Yu, założyciel dynastii Xia, w opozycji do dynastii Zhou lansowanej przez Konfucjusza, gdyż Mo Di był głównym opozycjonistą Konfucjusza. Moiści słynęli z poświęcenia dla zrzeszenia, wzajemnej lojalności, prostoty i niedbałości o bogactwa, ale zarazem z wojskowego podporządkowania, bezceremonialności, a to ostatnie szczególnie kultywowali jako przeciwieństwo etykiety konfucjanistów. Kiedy syn jednego z *zhuzi* zabił człowieka, sam ojciec wbrew władcy, któremu służył, postulował jego zgładzenie zgodnie z prawem. Znane są także przypadki, że jeden moista szedł w zastępstwie drugiego do więzienia, wiedząc, że tamten lojalnie wróci. Oddawali oni również bez oporu swoje majątki na rzecz zrzeszenia, jeżeli tylko potrzeba tego wymagała. Po śmierci mistrza szkoła rozpadła się na dwa kierunki, jeden bardziej religijny, zaangażowany w sprawy moralne i organizacyjne, który dość szybko zanikł, oraz drugi logiczno-praktyczny, który rozwinął się w szkołę moistycznych dialektyków (*mobian*), główny nurt neomoizmu (*biemo*).

Mo Di pozostawił po sobie dzieło nazwane jego imieniem *Mozi*, tytuł można przetłumaczyć jako *Księga mistrza Mo*⁶, składające się z 53 rozdziałów. Rozdziały IV–XXXVII przedstawiają główne poglądy mistrza, rozdziały XL–XLV poświęcone są logice, a rozdziały LI–LXXIX wojnie obronnej.

Mo Di jako wojskowy wiedział, jak ważna jest w walce skuteczność (*gong*). Przed walką wielu się przechwala i obiecuje odważne czyny, potem okazuje się, że wiele z tych słów jest bez pokrycia. W punktach dowodzenia opracowuje się różne plany i strategie, które są wzajemnie

⁴ Można powiedzieć, że częściowym jego odpowiednikiem jest Armia Zbawienia.

⁵ W rozdz. L *Księgi mistrza Mo (Mozi)* mówi się o tym, że Mo Di posłużył się kijem do zablokowania i zniszczenia machin i że dowodził zdyscyplinowanymi oddziałami swoich zwolenników, a ich siła polegała na wzajemnym zaufaniu, zgraniu i wierze w mistrza. Europejskim odpowiednikiem mogą być żelaznocy Cromwella.

⁶ Nie ma polskiego tłumaczenia tej księgi, rozdz. XVII znajduje się [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, w tłumaczeniu J. Chmielewskiego.

zwalczane przez różnych oficerów, to dopiero praktyka weryfikuje, która z propozycji była najlepsza. Dlatego dla Mo Di skuteczność (*gong*) była tak ważna. Nie chodzi o to, by roztrząsać teoretyczne spory, które poza zacierzeniem nic nie przynoszą, chodzi o to, aby ludzie nie byli nieszczęśliwi⁷. Są trzy wielkie zmartwienia ludzi: głód, zimno i zmęczenie, i te trzeba zaspokoić. Ludzie są szczęśliwi, kiedy mają co jeść, w co się ubrać i gdzie spać, kiedy czują się bezpiecznie i nie muszą pracować ponad siły, a ich potomstwo rozmnaża się zdrowo, inaczej mówiąc, kiedy panuje dobrobyt, a liczebność ludzi wzrasta⁸. Tym samym, Mozi określa podstawę swego wartościowania, a jest nią społeczność z jej potrzebami. To zaś, co temu służy, nazywa pożytecznością (*li*). Tak rozumianą pożyteczność (*li*) przyjął za naczelne kryterium rozważań moralnych i społecznych. Stąd też był później często porównywany do utilitarystów europejskich.

Jednakże wniosek, jaki wyciągnął z tych rozważań, był być może zaskakujący dla jego byłych towarzyszy broni, ale z drugiej strony logiczny i zważywszy na realia, to właśnie ze strony myślącego wojskowego powinien on właśnie wyjść, a mianowicie, że wojna nie daje pożytku wielu ludziom tylko kilku:

„To tak, jakby lekarstwo nazywać skutecznym, bo pomogło kilku na 10000 ludzi”.

W rozdziale XVII pisze:

„Oto jest człowiek, który wchodzi do cudzego sadu lub ogrodu i kradnie brzoskwinie czy śliwki. Gdy zbiorowość ludzka dowie się o tym, potępia owego złodzieja, a gdy go ujmą ci, którzy na górze sprawują rządy, karzą go. Dlaczego tak jest? Ponieważ szkodził innemu, by przynieść korzyść samemu sobie.[...] A gdy doszło do tego, że zamordował niewinnego człowieka, by przywłaszczyć sobie jego odzież i futro, zabrać jego włócznię i miecz, niesprawiedliwość jest jeszcze większa niż wtedy, gdy włamał się do cudzej obory czy stajni, by kraść cudze konie i krowy. Dlaczego tak? Dlatego, że zaszkodził drugiemu jeszcze bardziej. A skoro zaszkodził jeszcze

⁷ Jest to wyrażenie bardzo charakterystyczne, nie chodzi o to, aby ludzie byli jakoś szczególnie szczęśliwi, aby żyli w jakiejś euforii, radości, ekstazie. Pragnienia Mo Di były bardziej umiarkowane: najpierw należy zapobiec nieszczęściu. Dlatego w rozdz. XLVII pisze, że trzeba wyeliminować sześć nieprawości: wesele i złość, przyjemność i smutek, miłość i nienawiść. Chodzi tu o to, że skrajności są niekorzystne dla człowieka i społeczeństwa, co można porównać z poglądem Arystotelesa w kwestii cnoty umiarkowania.

⁸ Dlatego postulował, by dziewczęta wchodziły w związki małżeńskie w wieku piętnastu lat, a chłopcy dwudziestu.

bardziej, to jego nieludzkość jest większa i kara powinna być tym większa. O tym wiedzą wszyscy możni tego świata, potępiają te przestępstwa i nazywają je niesprawiedliwością. Ale oto gdy dochodzi do największego z przestępstw, do napadu na obce państwo – ci sami możni nie potrafią tego potępić, folgują przestępstwu, sławią je i nazywają sprawiedliwym. Czyż można to nazwać znajomością rozróżnienia tego, co sprawiedliwe, i co niesprawiedliwe?⁹

W powyższym fragmencie ujawniają się charakterystyczne dla Mozi tendencje, a więc sprzeciw wobec wojen, myślenie w kategorii pożytku jednostki i społeczeństwa, opozycja wobec polityki możnowładców. Jest to myślenie bardzo charakterystyczne dla myślenia lewicowego w Europie, a przecież działalność Mozi przypada na przełom V i IV w. p.n.e. Z drugiej strony, nie jest on wychwalany przez walczącą lewicę (w tym marksistów) ze względu na swój pacyfizm i sposoby rozwiązywania dylematów społecznych, które idą raczej ku myśleniu chrześcijańskiemu i utopizmowi egalitarystycznemu¹⁰.

Źródła wojen i swarów upatruje Mo Di w nierównościach społecznych, które są przyczyną nienawiści i szkodenia drugim. Dlatego postuluje prostotę zarówno ubiorów, jak i obyczajów, w czym jest zdecydowanym przeciwnikiem konfucjanizmu. Nawet muzyka nie powinna być kultywowana, bo jaki jest z niej pożytek? Mozi sprzeciwia się wszelkim różnicom, gdyż to one powodują stronniczość uczuć, czyli myślenie egoistyczne. Aby to wyeliminować, musi zaistnieć powszechność, to ona gwarantuje jednakowe traktowanie. Co jednak będzie regulować tę powszechność, u Kanta było nią prawo moralne, u Mozi jest nią miłość. Jeżeli w społeczeństwie zapanuje powszechna miłość (*jianai*), nie będzie przyczyn wojen i napadów. Rozumowanie jest bliskie Kantowskiemu, jakie ten przeprowadził w sferze teoretyczno-prawnej, tyle że u Mozi przeprowadzone jest w sferze praktycznej. Moistyczny termin *jianai* ma w sobie nie tylko element powszechności, ale też wynikający z niej element wzajemności, który jest widoczny w chińskim znaku. Jeżeli w świecie będzie panować powszechna miłość, to, zdaniem Mozi, ludzie będą sobie wzajemnie pomagali, oddawali dobra, nie będzie różnic i kłótni. Warunkiem jednak jej istnienia

⁹ Mozi, *Mozi* rozdz. XVII, tłumaczenie J. Chmielewski [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 75/76.

¹⁰ Por. rozdz. IV z cz. II [w:] Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

musi być to, że nie będzie od niej wyjątków, gdyż wtedy powstałoby uprzywilejowanie, którzy czerpaliby z niej profity, nie oddając nic w zamian. Dlatego powszechność musi być zupełna. Istnieją dwa główne sposoby jej zagwarantowania. Pierwszy polega na przekonaniu do niej wszystkich ludzi. Mo Di uważał, że przez wyjaśnienie i wdrożenie *jianai* da się ludzi przekształcić. Mawiał, że

„ludzie są jak czysty jedwab, a farbą jest doktryna powszechnej miłości”.

Drugim sposobem była organizacja społeczeństwa, jeżeli wszyscy ludzie będą sobie równi, a jedynie podporządkowani wybranemu przez siebie wodzowi (*zhuzi*), to właśnie zanikną; natomiast wódz miał być kontrolowany przez wszystkich i odwoływany w przypadku działania niezgodnego z pożytkiem wspólnym.

Zdaniem Mozi, na początku był stan wolności, ale to powodowało sprzeczność zapatrywań¹¹, dlatego nastąpiła selekcja według sił i możliwości¹², a wówczas najlepszy został ustanowiony synem nieba (*tianzi*), gdyż to jemu sprzyjają duchy nieba. To właśnie jego postanowienia decydują o prawie i słuszności. Dlaczego jednak ludzie nie słuchają władców? Gdyż mają różne reguły i różne poziomy odniesienia ocen. Dlatego władca ma nagradzać i karać, a ludzie mają słuchać i informować władcę o nieprawidłowościach. Całość ma zaś opierać się na powszechnej ugodzie¹³ (*shangtong*) pomiędzy władcą a podwładnymi. W umowie tej ma rządzić zasada: pożytek państwa jest pożytkiem każdego. Weryfikacją dobrych rządów jest skuteczność (*gong*), która objawia wolę niebios (*tianming*). Jeżeli zwykły człowiek lub władca zachowują się nieludzko, to duchy nieba z ich władcą najwyższym odwracają się od takich czynów i zsyłają brak sukcesów, co jest oznaką ich nieprzychylności. Mozi przywiązywał dużą wagę do oddziaływań emocjonalnych związanych z wierzeniami, zaangażowanie duchowe i wiara były dla niego czynnikami jednoczącymi ludzi i wspierającymi stabilność.

Jednakże, aby być skutecznym (*gong*), trzeba umieć rozpoznawać okoliczności i stosować odpowiednie zarządzenia. Dlatego, zdaniem Mozi:

„Musi zostać ustanowione pewne kryterium osądu. Wyjaśnianie bez uwzględniania tego kryterium jest podobne do określania kierunku wscho-

¹¹ Por. poglądy T. Hobbesa w jego *Lewiatanie*.

¹² Zaczątki darwinizmu.

¹³ Por. *Umowę społeczną* Rousseau.

du i zachodu słońca na podstawie obrotów garncarskiego koła. Wtedy różnicowanie słuszności i niesłuszności, pożytku i szkody nie może być przeprowadzone. Dlatego każdy osąd musi spełniać trzy warunki. Co to są za warunki? Mozi powiedział: jego podstawa, weryfikacja i zastosowanie. Na czym on się wspiera? On się powinien opierać na czynach starożytnych władców-mędrców. A przez co jest on weryfikowany? Przez zmysły słuchu i wzroku zwykłych ludzi. Jak ma być zastosowany? On ma być zastosowany przez przyjęcie do wykonania i obserwowanie jego użyteczności (*li*) dla kraju i ludzi. To jest to, co się rozumie przez trzy warunki każdego osądu”¹⁴.

Takimi regułami powinni kierować się zwykli ludzie, ale też przede wszystkim władcy, gdyż to oni wyznaczają kierunki działań. Dlatego muszą być ludzie rozumni i zaznajomieni z metodami osiągania określonych celów. Nie ma skuteczności (*gong*) bez rozumności. Dlatego Mozi dużą wagę przykładął do rozwijania zasad poprawnego myślenia i stąd też późniejsze rozważania logiczne neomoiistów. Także dlatego jego ideałem był władca-mędrzec¹⁵, który rządzi nie z powodów dynastycznych, ale ze względu na swe zalety intelektualne i moralne, takim właśnie władcą był Wielki Yu, założyciel dynastii Xia, który własną pracą i inteligencją osiągał sukcesy na przykład w walce z nieposkromioną Żółtą Rzeką (Huanghe).

Mozi na swój sposób traktował główne pojęcia Konfucjańskie, i tak, humanitarność (*ren*) polegała na tym, aby ludzie nie cierpieli, sprawiedliwość (*yi*) na tym, że nie było wyróżnionych, a zrządzenie nieba (*tianming*) na weryfikacji, której kryterium była skuteczność (*gong*). Pomimo wielu wspaniałych pomysłów, które w nawiązaniu do myśli europejskiej mogłyby być przedstawione przez ich przedstawicieli w niesamowitym szeregu: Platon (królowie-filozofowie), Arystoteles (praktycyzm i umiar), Chrystus (powszechna miłość), Hobbes (pierwotny stan wolności), Mill (pożyteczność), Rousseau (umowa społeczna) Marks (równość społeczna) i wielu innych, Mozi przegrywa rywalizację z konfucjanizmem i taoizmem, a przegrywa na skutek utopijności swej pięknej, poniekąd, koncepcji. Tak dążący do praktyczności, użyteczności i skuteczności filozof nie ustrzegł się rozminięcia z rzeczywistością. Jego doktryna przetrwała ok. 150 lat, po czym przegrała z krytykowanym przez niego konfucjanizmem i to mimo na wpół wojsko-

¹⁴ Mozi, *Mozi*, rozdz. XXXV (tłumaczenie własne).

¹⁵ Por. Platońską koncepcję królów-filozofów.

wej struktury zrzeszenia swoich zwolenników¹⁶. Świadczy to o tym, że każde myślenie w kategoriach tylko pozytywnych, bez uwzględnienia również słabości ludzkich, skazane jest na przegraną. Przykładem może być wcielanie komunizmu i, po drugiej stronie, sukcesy gospodarki rynkowej z jej indywidualizmem, jednostkowym interesem i wieloaspektowością, a nawet egoizmem.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Jabłoński W. (red.), *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, zawiera przekład z rozdziału XVII *Mozi* pt. *Potępienie wojny agresywnej* w tłumaczeniu J. Chmielewskiego.
- Zbiór aforyzmów Mozi znajduje się [w:] Künstler M.J. (wybór i przekład), *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, oraz kilka fragmentów [w:] Jabłoński W. (wybór i tłumaczenie), *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. IV, zawiera opracowanie doktryny Mozi wraz z wieloma cytatami i bogatą literaturą, interpretacja jest jednak tendencyjna (marksistowska).
- Künstler M.J., *Mistrz Mo*, „Chiny”, wrzesień 1963.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, zawiera esej *Mozi* autorstwa L.F. Hundersmarcka.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, rozdział V zawiera omówienie doktryny Mozi wraz z wieloma cytatami (w języku angielskim).

¹⁶ Trzeba dodać, że przyczyniła się też do tego restrykcyjna polityka cesarza Shi Huangdi, nieuznająca innych struktur organizacyjnych niż państwowe. Tym większym zagrożeniem musiały być organizacje moistowskie o wojskowych strukturach.

4.2. Neomoizm (*biemo*)

Po śmierci mistrza Mo jego uczniowie rozdzielili się, jedni podjęli wątki religijne i społeczne, inni zajęli się głównie logiką i praktyką. Ze względu na prowadzenie dysput i dialektyczny charakter ich spotkań nazwano ich *bianmo*, czyli moistami dialektycznymi, co można też przetłumaczyć jako moistyczni dialektycy. Ponieważ wyłamali się z głównych struktur organizacyjnych, nazywani byli także oddzielnymi moistami (*biemo*), inaczej neomoistami. Główne tezy dialektyków moistycznych znajdują się w rozdziałach od XL do XLV *Księgi mistrza Mo (Mozi)* i dzielą się na tzw. *Kanon*, czyli *Mojing* (rozdziały XL i XLI), *Wyjaśnianie Kanonu (Jingshuo)* (rozdziały XLII i XLIII), *Duże ilustracje (Daqiu)* (rozdział XLIV) i *Małe ilustracje (Xiaoqiu)* (rozdział XLV).

Neomoiści kontynuowali myśli Mozi, ale szli w kierunku ich jak najbardziej precyzyjnego określenia. W tym celu przedstawiali definicje terminów użytych przez mistrza i szukali argumentów popierających jego tezy, a także znajdowali kontrargumenty przeciwko atakom opozycjonistów z innych szkół, w tym szczególnie przeciw konfucjanistom.

Pożyteczność (*li*) definiowali jako to, co jeżeli uzyskane, daje przyjemność. Tym samym pozostawali na gruncie praktycznym i zbliżali się do swoich europejskich odpowiedników, jakimi byli utylityści. Szkodliwość zaś rozumieli jako to, co jest nie lubiane. Użyteczność, ich zdaniem, polega na rozpoznawaniu przyszłej szkodliwości i z uwagi na nią rezygnowaniu z bezpośredniej przyjemności, czyli dokładnie tak, jak europejscy utylityści. W odniesieniu do postaw moralnych zamiast ostatecznych rozstrzygnięć etycznych postulowali rozważę (*quan*) jako alternatywę wobec moralnej słuszności, gdyż, ich zdaniem, nie chodzi o stwierdzenie słuszności lub niesłuszności w znaczeniu dobra i zła, lecz jedynie o rozważenie, co w danej sytuacji jest lepsze, to znaczy pożyteczniejsze. Natomiast prawość (*yi*), ich zdaniem, polega na czynieniu korzyści (*li*), a lojalność (*zhong*) polega na korzyści zwierchnika (niezależnie od ewentualnej łaskawości). Miłość synowska (*xiao*) to czynienie korzyści (*li*) rodzicom, ale bez uwzględniania własnego interesu. Natomiast cnotliwa realizacja skuteczności (*gong*) ma mieć na celu korzyść ludzi i nie tyle polega na aktywności, lecz na gotowości do pomocy. Ma ona być niczym futro na zimę, które samo z siebie nie grzeje, ale powstrzymuje ubytek ciepła wytworzonego przez ciało.

Ciekawe są uwagi neomoistów dotyczące świadomości, poznania i teorii wiedzy. Uświadomienia (poznania) (*zhi*) nie traktowali jako czegoś samego w sobie, lecz jako zdolność. Poznanie (*zhi*) przypomina widzenie, które wymaga przedmiotu, jest ono spotkaniem z przedmiotem. Jest nie tylko spostrzeżeniem, ale rozpoznaniem, czym to coś jest. Istnieje poznanie, które nie przychodzi poprzez zmysły, a jest nim rozumowanie. Cechuje się ono trwałością, a trwałość (*jiu*) to bycie tym samym w różnym czasie. Jakże trafne i proste są definicje neomoistów. Niektóre stwierdzenia są jak aforyzmy: myślenie (*lü*) jest poszukiwaniem i niekoniecznie musimy coś znaleźć.

Nawet najtrudniejsze pojęcia rozwiązywane są bardzo prosto, a zarazem praktycznie. Życie ludzkie to ciało i świadomość (poznanie) (*zhi*). Poznanie obejmuje słuchanie, wnioskowanie, osobiste doświadczenie. Jest czymś, co ma coś wspólnego z nazwami, rzeczami, relacjami i działaniem. Podział nazw neomoistów obejmuje: nazwy ogólne (np. rzecz), klasyfikujące (np. koń) i własne (np. Siwek). Relacje łączą rzeczy i nazwy. Działanie to połączenie woli i ruchu. Człowiek może wiedzieć, czego nie wie, gdyż poznawanie opiera się na selekcji, na przykład, gdy zmieszamy to, co ktoś wie, z tym, co nie wie, i spytamy go, co wie, to musi on oddzielać i separować. Selekcja jest bardzo praktyczna, gdyż ślepy nie zna białego i czarnego i dlatego nie może ich rozróżnić, co świadczy, że nie wie, czym jest białe i czarne. Wiedza, zdaniem neomoistów, sprowadza się do praktycznego zastosowania. Wyraża się ona w języku nazywanym mową (*yan*). Mowa jest wypowiedzianiem nazw¹⁷, a nazwa jest wskazaniem (*zhi*) rzeczy, przez to mowa jest twarda jak skała.

Inaczej mówiąc, jeżeli nazwy mają swoje konkretne odpowiedniki w rzeczywistości (denotaty), to mowa uzyskuje jednoznaczność i pewność. Wtedy obalenie czyjejs mowy przez inną jest jak rzucanie jajkiem o ścianę, czyli bez najmniejszego skutku. To właśnie cel neomoistów, jednoznaczność mowy, jej praktyczne odniesienie do rzeczywistości, a tym samym brak użyteczności z sofistycznych rozważań.

Dialektyka (*bian*) jest konfliktem, w którym tylko jedna ze stron ma rację, jeżeli ktoś twierdzi, a drugi zaprzecza, któryś musi mieć rację. Jest to moistowskie wyrażenie zasady niesprzeczności. Dialektyka pomaga rozróżnić pomiędzy słusznym i niesłusznym, podobieństwem i różnicą, korzyścią i szkodą, pewnością i niepewnością, opisuje formy wielu

¹⁷ „Mowa jest służbą ust”.

rzeczy i w dyskusjach próbuje porównać różne wypowiedzi. Stwierdza zasadność nazw i rzeczy, czyli sprawdza adekwatność terminu i denotatu. Dialektyka używa, zdaniem neomoistów, nazw do określania rzeczy, zdań do wyrażania stanów, wnioskowania do wyjaśniania przyczyn oraz ustanawia zgodność lub niezgodność w klasyfikacji.

Neomoiści podają interesującą definicję przyczyny: jest ona tym, z uzyskaniem czego coś się staje. Warunek (przyczyna) konieczny jest tym, z czym coś może nie być koniecznie takie, ale bez którego nigdy nie będzie takie, zaś warunek (przyczyna) dostateczny jest tym, przez co uzyskane jest właśnie tym i takim, a nie innym. Natomiast wnioskowanie, to to, dzięki czemu dochodzi do zrozumienia.

Neomoistom nie były obce kategorie modalne. To, co możliwe (*huo*), jest tym, co nie jest kompletne. Na przykład koń może być biały przed urodzeniem, bo jego barwa nie jest kompletna. To, co hipotetyczne (*jia*), jest to to, co obecnie nie jest takie. Wyobrażenie (*xiao*) polega na użyciu modelu (*fa*), wtedy to, co wyobrażone, jest przedstawione w modelu (wzorze). Jeżeli przyczyna jest w zgodzie z wyobrażeniem, to jest to poprawność (prawda), jeżeli nie jest, to jest to błąd (fałsz). Zasadą mowy moistów było, iż zdania wychodzą od przyczyn (faktów), powstają zgodnie z zasadami i zgodnie z klasami (podporządkowaniem). Jednakże trudność w jednoznaczności mowy polega na tym, że podobieństwo może być pod pewnym względem zachowane, a pod pewnym nie i w zależności od punktów widzenia może dochodzić do trudności i odmiennych ujęć¹⁸. Zgodność jest wtedy, gdy dwoje różnych ludzi tak samo widzi coś. W zgodności zawiera się: identyczność, zawieranie się w całości, koegzystencja i ogólny związek, czyli podobieństwo, natomiast w różnicy jest coś z dwoistości, braku części, oddzielenia i braku podobieństwa. Dopiero gdy zgodność i różnica są wspólnie rozważone, wtedy dopiero, zdaniem moistów, może być rozważone, co jest, a co nie jest. Oni już wtedy zauważali odmiennosć klas pojęciowych: „Co jest dłuższe, drzewo czy noc, czego jest więcej, wiedzy czy ryżu. Z czterech rzeczy, stanowisko, rodzice postępowanie, cena, co jest bardziej wartościowe?”.

W sporach, w których pojawiały się uniwersalia, neomoiści rozwiązywali dylematy w sposób nominalistyczny. Natomiast wiele problemów rozważali wspólnie z dialektykami ze szkoły nazw, często w żartach dyskusjach. Wzajemne wpływy, inspiracje i filiacje były znaczne, ale teraz po wiekach są trudne do wskazania.

¹⁸ Por. rozdział o szkole nazw.

Literatura uzupełniająca:**Opracowania:**

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, zawiera w cz. II rozdział XI, będący zwięzłym opracowaniem neomoizmu.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, t. I, rozdział XI, zawiera dokładne omówienie neomoizmu wraz z cytatami (w języku angielskim).

Rozdział 5

SZKOŁA NAZW (MINGJIA)

Szkoła nazw (*mingjia*) zwana jest też szkołą poprawiania nazw (*zhengmingjia*) lub szkołą form i nazw (*xingmingjia*), albo też szkołą dialektyków (*bianzheng*)¹. Ten ostatni termin ze względu na konotacje z myślą europejską jest bardzo często używany². Szkoła ta powstała w IV w. p.n.e., w epoce Walczących Państw. Jej założycielem był Hui Shi, a następcą Gongsun Long.

5.1. Hui Shi

Hui Shi (ok. 380–ok.300) pochodził z państwa Song. Charakteryzował się dużą mądrością i finezją w argumentacji. W swoich rozważaniach skupiał się na języku i znaczeniu słów. W jego wypowiedziach było dużo sprzeczności niezgodnych z powszechnym mniemaniem i dlatego nie umiał przekonać do siebie słuchaczy. Z drugiej strony, lu-

¹ *Bian* oznacza dysputę, a *zheng* doktrynę, więc chodzi o dialektyków jako ludzi dyskutujących w pierwotnym platońskim znaczeniu, a nie Heglowskim. Stosuje się też termin *bianzheng* na określenie szerszego grona ludzi zajmujących się dyskusjami, prowadzeniem sporów, także pozafilozoficznych, coś na kształt europejskich sofistów, i do nich lepiej jest stosować termin sofistów (por. też przypis następny).

² Można się też spotkać z określeniami: szkoła sofistów lub szkoła logistów (od *logos* – słowo). Zwążywszy jednak na to, że szkoła ta była odmienna od europejskich sofistów, będziemy używać terminu szkoła nazw, a jej reprezentantów nazywać dialektykami.

bił wygłaszać paradoksy i wprawiać ludzi w zakłopotanie, czym zyskał sobie rozgłos, a wielu filozofów mniej lub bardziej udanie go naśladowało, prowadząc z nim i między sobą niekończące się dysputy. Hui Shi często wygrywał w warstwie słownej, ale, mimo wysokiego mniemania o sobie i swoich poglądach, nie umiał do nich przekonać rozmówców. Był bardzo aktywnym dyskutantem i płodnym autorem wielu tekstów, ale, niestety, jego pisma się nie zachowały. Ponieważ jednak przyjaźnił się z Zhuangzi (który wszakże nie podzielał jego poglądów³), więc w *Prawdziwej księdze południowego kwiatu* (*Nanhuazhengjing*) znajdujemy dość dużo informacji o Hui Shi i jego doktrynie, a szczególnie jego dziesięć paradoksów⁴:

1) „To, co największe, niemające nic poza sobą, nazywa się wielką jednością, to, co najmniejsze, niemające nic w sobie, nazywa się małą jednością”⁵.

Istnieje tu kilka możliwości rozumienia paradoksu.

a) Pierwsza możliwość związana jest z pojęciem jedności, jeżeli jest wielka jedność, która obejmuje wszystko i nie ma poza nią innej, to nie powinno być w takim razie drugiej jedności wspomnianej w następnej części paradoksu. Rozwiązanie tej sprzeczności wynika z abstrakcyjnego traktowania jedności jako pewnej całości, a nie jedyności⁶. W pierwszej części mówi się o całości obejmującej wszystko, w takim przypadku całość nie zawierająca w sobie już nic, z części drugiej, zawiera się w tej pierwszej całości. Jeżeli natomiast przyjmiemy jedność w znaczeniu jedyności, to, po pierwsze, „mała jedność” w znaczeniu potocznym jako coś, co jest już niepodzielne, nie mogłaby być jedynością w świecie, gdzie uznaje się wielość rzeczy. Można jednak rozumieć małą jedynność przy założeniu, że cały świat jest nią, gdyż stanowi całość i jedynność w znaczeniu wielkiej jedności. Wtedy podział na rzeczy i części jest podziałem tylko abstrakcyjnym i bez większego znaczenia, poza praktycznym. Wówczas mała jedynność i wielka jedynność pokrywałyby się znaczeniowo, a paradoks częściowo zanika. Częściowo,

³ Istnieją jednak pewne wspólne wątki i zainteresowania, stąd też zapewne tak chętnie ze sobą dyskutowali; rozdz. II *Nanhuajing*, *O wyrównywaniu przeciwieństw* nawiązuje częściowo do problemów poruszanych przez Hui Shi.

⁴ [W:] Zhuangzi, *Nanhuajing*, rozdz. XXXIII, 7. Księga ta została przetłumaczona na polski: Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, ale z uwagi na specyfikę paradoksów, paradoksy będą podane w tłumaczeniu własnym.

⁵ Zhuangzi, *Nanhuajing*, rozdz. XXXIII, 7, tłumaczenie własne.

⁶ Choć i takie znaczenie może się pojawić.

gdyż po pierwsze uznajemy tylko abstrakcyjne wydzielenie części świata, a po drugie paradoks przenosi się na przymiotniki: mała jedność jest wielką jednością. Ten ostatni można rozwiązać, wskazując na relatywność określeń mała – wielka lub na wskazaniu, że w tym wypadku w znaczeniu terminu „mała” mieści się niezawieranie w sobie niczego, a w znaczeniu terminu „wielka” nieposiadanie (nieistnienie) niczego poza sobą.

b) Druga możliwość rozumienia paradoksu polega na tym, że największe nieposiadające poza sobą niczego (w domyśle wszechświat) nazywa się jednością, a jednak my w potocznym ujęciu wiemy, że jest ono (on) wielością rzeczy; a najmniejsze nie posiadające w sobie niczego, czyli coś na kształt niepodzielnej cząsteczki, nie może być jednością, bo takich najmniejszych (cząsteczek) musi być bardzo wiele, aby mógł z nich istnieć świat. Rozwiązanie jest podobne jak w punkcie (a).

c) Trzecia możliwość związana jest z pojmoowaniem określenia „największa” w sposób nieskończony. Nie ma przecież granic dla czegoś największego, bo ciągle można pomyśleć coś większego, choćby abstrakcyjnie w przestrzeni, a wtedy nie można mówić o jedności, raz z powodu tego, że ciągle coś inne jest coraz większe (np. pomyślany przez nas obszar), dwa z powodu nieskończoności, gdyż jako taka nie może w ogóle być (ona ciągle się rozszerza). Rozwiązaniem tego dylematu mogłoby być przyjęcie tego abstrakcyjnego, choć nieuchwytnego, przedmiotu nieskończonego jako denotatu pojęcia „największa jedność”, **jeden** termin ma wówczas jeden przedmiot. Natomiast paradoksalność drugiej części zdania polegałaby na braku znalezienia czegoś takiego, co nie ma nic w sobie, gdyż zawsze, choćby abstrakcyjnie możemy wydzielić jego część, zatem coś takiego nie mogłoby istnieć, a tym samym być jednością (tak w znaczeniu całości, jak i jedyności), natomiast rozwiązanie byłoby analogiczne jak w przypadku części pierwszej.

Przedstawione tu trzy ewentualności nie wyczerpują wszystkich możliwości rozumienia paradoksu, można tu dodawać zagadnienia liczbowe, relacyjne i znaczeniowe na różnych poziomach. Świadczy to o wartości inspiracyjnej paradoksów⁷.

2) „To, co nie ma grubości, nie może być ogarnięte, a może pokryć tysiące kilometrów”⁸.

⁷ Występuje bogata literatura związana z paradoksami eleatów; także paradoksy chińskie obrosły literaturą.

⁸ Zhuangzi, *Nanhuazhenjing*, XXXIII, 7, tłumaczenie własne.

Tutaj również na kilka sposobów można pojmować paradoksalność tego stwierdzenia, wynika to po części z lapidarności sformułowania.

a) Pierwsza możliwa paradoksalność wynika z faktu, że coś, co nie ma grubości, może w ogóle pokrywać wielką długość. Jak bowiem czymś, co w ogóle nie rozciąga się w danym kierunku, możemy, choćby częściowo, przykryć jakąś linię. Rozwiązanie tkwi w nieskończonym rozciąganiu – np. gumki w kształcie nici. Nie ma ona grubości, bo ta ciągle maleje. W samym zresztą twierdzeniu tkwi ostrzeżenie, że to, co nie ma grubości, nie może być ogarnięte, i w tym wypadku ten brak polegałby na ciągłej zmierności (zweźnaniu się).

a') Odmianą pierwszej wersji paradoksu jest rozwiązanie przestrzenne. Brak grubości charakteryzuje wówczas spłaszczony w nieskończoność kawałek plasteliny, podobnie jak gumka, nie ma on grubości, tyle że w jednej płaszczyźnie – w pozostałych dwóch rozciąga się coraz bardziej i pokrywa tysiące kilometrów kwadratowych. Rozwiązanie jest analogiczne jak powyżej.

b) Z drugiej strony, ostrzeżenie wspomniane w punkcie (a) może być bardziej teoretyczne, a zarazem zasadnicze, bo wywołujące dodatkowy paradoks, gdyż w ogóle trudno jest cokolwiek pojąć, co nie ma grubości, a mimo to jest obiektem przestrzennym, na co wskazuje pokrywanie tysiąca kilometrów. Tym samym zbliżamy się do problematyki *continuum* punktów w geometrii, gdzie problem ten można przedstawić przez zapytanie, jak możliwe jest z nierozciągliwych⁹ punktów zrobić rozciąglą linię, choćby ich było nieskończenie wiele? Jednym z rozwiązań jest abstrakcyjny podział linii ciągnącej się w nieskończoność, co jednak nie rozwiązuje wszystkich problemów¹⁰.

c) Następne rozwiązanie, które po części jest odmianą pierwszego, to rozumienie braku grubości jako **ciągle wzrastającej** grubości, wtedy uwaga o braku ogarnięcia jest zupełnie słuszna (nie można bowiem ogarnąć czegoś, co ciągle wzrasta), a pokrywanie tysiąca kilometrów oczywiste. Paradoksalność wynikałaby z tego, że coś bez grubości może pokrywać tysiące mil, gdy na ogół brak grubości rozumiemy jako coś nieskończenie wąskiego, małego w jednym wymiarze.

d) Kolejny rodzaj paradoksalności wynika z rozumowania, że coś, co nie ma grubości, jest czymś jak płaszczyzna lub linia geometryczna, a jednak pokrywa ono określony teren lub odcinek, jednakże pokrywa

⁹ Są przecież nieskończenie małe.

¹⁰ Nie będziemy rozwijać tego wątku, ma on bogatą literaturę zarówno w europejskiej filozofii, matematyce, jak i fizyce.

tylko teoretycznie, czyli praktycznie nie pokrywa, bo nie jest czymś realnym, a to z braku grubości; nie mówiąc już o problemie, czy takie twory mogą w ogóle bez sprzeczności istnieć.

3) „Niebo jest równie nisko jak ziemia, góry są równie wysoko jak mokradła”¹¹.

Paradoksalność powyższego zdania wynika z określenia równego poziomu tego, co na ogół uznajemy za leżące na dwóch różnych poziomach. Rozwiązań jest zaś kilka.

a) Pierwsze rozwiązanie może być bardzo realistyczne. W praktyce bowiem niebo styka się z ziemią, bo realną granicą nieba jest dopiero ziemia. Cała przestrzeń ponad nią może być potraktowana jako niebo. Widać to wyraźnie, kiedy przyjmiemy oczywiste twierdzenie, że chmury są w (na) niebie, a przecież ich pułapy są zmienne i nie ma pod tym względem ograniczeń, raczej uzus, że chmurę tuż przy ziemi nazywamy mgłą. Natomiast mokradła położone bardzo wysoko na jakimś płaskowyżu mogą być na tym samym poziomie, co szczyty małych gór.

b) Drugim rozwiązaniem jest traktowanie poziomu relatywnie, jeżeli przyjmiemy poziom zero dla nieba i dla szczytów, a później poziom zero dla ziemi i mokradeł, to w obu przypadkach przypisujemy im poziom zero. Oczywiście normalnie tego nie robimy, gdyż chcemy porównywać wysokości, ale często o tym zapominamy. Na przykład zero stopni temperatury dla Amerykanów nie odpowiada zeru stopni temperatury Europejczyków. Pierwsi bowiem używają skali Fahrenheita, drudzy Celsjusza.

c) Trzecie rozwiązanie polega na nieostrości terminów „nisko” „wysoko”, np. dla pilota niebo może być niskie, bo jest niski pułap chmur, a dla rolnika ziemia jest też niska, bo np. leży w depresji. Natomiast góry Świętokrzyskie mogą być niskie dla alpinisty, a mokradła wysokie dla dziecka w nich brodzącego.

d) Czwarte rozwiązanie, to przyjęcie za poziom gór poziomu ich podstawy (tak jak przyjmujemy, że poziom książki to poziom blatu stołu, na którym ona leży), wtedy ich najniższy punkt, np. w dolinie, pokrywa się z najniższym punktem dna mokradeł leżących w tej dolinie.

4) „Słońce w południe zachodzi, istota rodząc się umiera”¹².

¹¹ Zhuangzi, *Nanhuazhenjing*, XXXIII, 7, tłumaczenie własne.

¹² *Ibidem*.

Paradoksalność jest tu oczywista, a rozwiązanie polega na tym, że począwszy od południa, słońce opada, czyli rozpoczyna zachodzenie, kiedy my łączymy to dopiero z jego „niską” pozycją nad horyzontem. Można także powiedzieć, że począwszy od urodzin, dziecko się starzeje, gdyż przybywa mu wieku, albo że się starzeje, bo jego komórki (np. nerwowe) zaczynają się zużywać.

5) „Wielkie podobieństwo różni się od małego podobieństwa, nazywa się to małym podobieństwem i różnicą¹³. Wszystkie rzeczy są podobne, a zarazem odmienne, nazywa się to wielkim podobieństwem i różnicą”¹⁴.

Jest to jeden z najważniejszych paradoksów Hui Shi. Porusza on bardzo istotny problem podobieństwa, nierozwiązany do tej pory nawet przez współczesnych filozofów europejskich. Zagadnienie to częściej pojawia się przy problemie Platónskich idei i kwestii podpadania przedmiotów szczegółowych pod daną ideę. Współcześnie z zagadnieniami tymi zmagał się Husserl. Chodzi o to, że nie wiemy, na czym polega podobieństwo i gdzie ono się kończy. Jeżeli opiera się na tożsamości i różnicy, to wtedy prawie wszystko ma coś, jakiś element taki sam, a inne różne i nie mówimy wtedy, że jest ono podobne. Na przykład nie mówimy, że pies i kwadrat są podobne, a jednak mają wspólną tożsamą cechę rozciągłości (żeby podać skrajny przykład). Całość zagadnień podobieństwa wymyka się klasyfikacji, przyjmujemy natomiast podobieństwo na zasadzie praktycznego o nim mówienia i podporządkowania pod pojęcia ogólne, choć przecież kot perski znacznie różni się od kota domowego. Ma przecież inny ogon, inne uszy inne oczy itd. To samo możemy powiedzieć o dwóch kotach domowych, przecież i one mają wszystko (lub prawie wszystko) inne, bo nie takie samo. Analogicznie możemy mówić o takozsamości, niejako *à rebours*, jakby na innym pięttrze rozumowania, np., że wszystkie koty mają ogon.

Wracając do paradoksu, można powiedzieć, że podobieństwo dwóch kotów domowych (przyjmijmy, że jest to wielkie podobieństwo) jest inne od podobieństwa między kotem domowym a perskim, ale jak porównać te podobieństwa. W podobieństwie podobieństw może jeszcze występować jakaś tożsamość, ale jak ją dostrzec w podobień-

¹³ Równie trafne może być określenie: „małą różnicą podobieństw” w tłumaczeniu J. Chmielewskiego [z:] Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, op.cit., XXXIII, 7, s. 341.

¹⁴ Zhuangzi, *Nanhuazhenjing*, XXXIII, 7, tłumaczenie własne.

stwie wszystkiego i różnicach wszystkiego; sięgamy bowiem tu zbliżeń i różnicowania zmierzających do nieskończoności¹⁵.

6) „Południe nie ma granicy i ma granicę”¹⁶.

Sprzeczność jest oczywista. Rozwiązanie polega na tym, że kierunek południowy się nie kończy, tylko teoretycznie rozciąga się w nieskończoność (jeżeli chodzi o wiedzę Chińczyków współczesnych Hui Shi, dla których za płaską kwadratową ziemią rozciągał się ocean; dla nas koniec południa to biegun południowy, ale w gruncie rzeczy jest on też umownie ustalony, nie ma powodu zasadniczego uznawać punktu osi obrotu za kres południa), z drugiej strony, koniec południa to granica południowa Chin; było to szczególnie dobitne dla Chińczyków, dla których poza ich granicami rozciągał się świat barbarzyńców.

7) „Wybieram się do państwa Yue i przybyłem tam wcześniej”¹⁷.

Sprzeczność oczywista.

a) Rozwiązanie najbardziej się narzucające i zgodne z relatywistycznymi tendencjami Hui Shi, które dały się zauważyć we wcześniejszych jego paradoksach, to to, że wprawdzie wybieram się dzisiaj do Yue, ale wcześniej już tam byłem (podczas innej wyprawy).

b) Podobne do pierwszego i równie charakterystyczne dla Hui Shi mogłoby być rozwiązanie, że czas terażniejszy jest w każdej chwili, również w przeszłej, przeciw wszystko kiedyś było terażniejszością. Niech dla lepszego zrozumienia posłuży przykład człowieka wspominającego swoją przeszłą wyprawę do Yue. Wprawdzie ją odbył wcześniej, ale we wspomnieniach oto właśnie zamierza wyruszyć do tego państwa.

c) Trzecie rozwiązanie jest myślowe: wybieram się fizycznie do Yue, ale myślami już tam byłem.

d) Czwarte rozwiązanie, to to, że już wcześniej tu do Yue przybyłem, np. wczoraj, i że planuję kolejną wizytę w tym państwie, tyle że w przyszłości.

8) „Połączone pierścienie są rozłączone”¹⁸.

¹⁵ Podobną problematykę znajdujemy w filozofii Leibniza.

¹⁶ Zhuangzi, *Nanhuazhenjing*, XXXIII, 7, tłumaczenie własne.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

Sprzeczność oczywista¹⁹. Rozwiązania:

a) Pierścienie są poznawczo i teoretycznie odróżnione, rozłączone (oddzielone), ale fizycznie złączone.

b) Pierścienie są połączone w tym sensie, że jeden wchodzi w obręb drugiego i bez rozerwania nie da się przenieść jednego poza drugi, a są rozłączone w tym sensie, że nie są ze sobą np. zespawane.

9) „Znam środek świata, on jest na północ od Yen i na południe od Yue”.

Państwo koczownicze Yen rozciągało się na północ od starożytnych Chin na stepach mongolskich, a państwo Yue, to okolice współczesnego Wietnamu. Czyli paradoksalność jest zupełna, gdyż środek jest raz na północy, a drugi raz na południu. Rozwiązań jest kilka:

a) Zgodnie z paradoksem szóstym północ i południe są kierunkami względnymi i dlatego środek można wybierać dowolnie.

b) Północ i południe rozciągają się w nieskończoność i zatem każdy punkt na tej linii może być punktem odniesienia i dlatego środek świata może „wędrować”.

c) Rozwiązanie psychologiczne jest wariantem poprzedniego. Człowiek, będąc na północ od Yen, może powiedzieć, że idzie na południe do tego państwa, i analogicznie, będąc na południe od Yue, idzie do niego na północ.

10) „Kochaj wszystkie istoty równo, świat jest jeden”.

Jest to paradoks nie znajdujący odpowiednika w filozofii europejskiej, bo jest to paradoks aksjologiczny. Skoro świat jest jeden, w znaczeniu jedności (całości), co jest naturalnym podejściem holistycznym Chińczyków, to bezsensowne jest wyróżnianie emocjonalne jakiejś jego części. To tak, jakbyśmy bardziej kochali dłonie ukochanej osoby niż jej nogi, a przecież tak naprawdę to całą ją kochamy. Rozwiązanie jest trudne, bo raczej psychologiczne niż logiczne. Tak bowiem się rzeczywiście dzieje, że niektóre rzeczy, ludzi lub zwierzęta, a nawet ich części, kochamy bardziej niż inne. Czy to jest logiczne, to już inna sprawa, logika bowiem nie lubi zabierać głosu w sprawie uczuć.

¹⁹ Tłumaczymy tu możliwość jako alternatywę: są połączone i równie dobrze mogą być rozłączone, a nie w znaczeniu, że mogą być rozłączone w przyszłości, bo to oczywiście i wtedy nie ma sprzeczności, choć mogłoby to być jedno z rozwiązań.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

Zhuangzi, *Nanhuazhenjing* [w:] Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, w rozdziale XXXIII, 7 (przetłumaczonym przez J. Chmielewskiego) znajdują się paradoksy Hui Shi i paradoksy mu przypisywane lub innym dialektykom oraz krótka charakterystyka dialektyków, także II rozdział, zdaniem wielu komentatorów, oddaje sposób myślenia Hui Shi, a na pewno był pisany pod jego wpływem.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978 (przekład i opracowanie sinologiczne M.J. Künstler), zawiera w cz. II, w rozdziale X prezentację i omówienie części paradoksów oraz pozostałych poglądów Hui Shi i innych dialektyków. Bogate nawiązanie do literatury, choć analiza czasami pobieżna.
- Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, w cz. I, rozdział IV, zawiera krótkie omówienie poglądów dialektyków, w tym Hui Shi.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973. Rozdział IX to szczegółowe omówienie poglądów i życia Hui Shi wraz z dużą ilością cytatów źródłowych (w języku angielskim).

5.2. Gongsun Long

Gongsun Long żył w latach ok. 325–250 w państwie Zhao. Był kontynuatorem filozofii Hui Shi i tak jak on prowadził dysputy, m.in. z Zou Yanem. Założył własną szkołę. Cieszył się szacunkiem władców, chociaż sprzeciwiał się wojnom i propagował pokojowe rozwiązywanie sporów. Napisał dzieło zatytułowane jego imieniem *Gongsun Longzi*, zawierające 14 rozdziałów, z których pozostało 6 rozdziałów.

Pierwszy zachowany rozdział omawia sylwetkę Gongsun Longa i jego poglądy. Głównym przedmiotem zainteresowania tego filozofa miał być stosunek nazw do rzeczy i ich poprawianie (*zhengming*), ale poprawianie w znaczeniu sprawdzania, jaki ten stosunek jest i wskazywanie poprzez stwierdzenia paradoksalne pewnych ukrytych właściwości języka. Najstynniejszy jest rozdział następny, zatytułowany

Rozdział (rozmowa) o białym koniu (*Baimalun*), z którego przedstawiamy najważniejsze fragmenty²⁰. Rozdział zaczyna się rozmową, gdzie rolę odpowiadającego na pytania spełnia Gongsun Long:

„Biały koń nie jest koniem, czy to jest prawda? – Tak.

Dlaczego? – Koń oznacza kształt, biały oznacza kolor. Co oznacza kolor, nie oznacza kształtu, zatem biały koń nie jest koniem.

– Istnienie konia nie jest tym, co niestnienie konia. Czy nie jest niestnienie konia tym samym, co niebycie koniem? Ale istnienie białego konia jest tym samym, co istnienie konia i białości. Dlaczego zatem biały koń nie jest koniem?

– Jeżeli rozważasz konia, żółty lub czarny koń może być zaaprobowany, ale jeżeli rozważasz białego konia, ani żółty, ani czarny nie mogą być zaaprobowane. Gdyby biały koń był tym, co koń, to brałbyś je za to samo. Gdyby to była ta sama rzecz, to koń nie potrzebowałby bieli. Jeżeli to nie wywołuje różnicy, wtedy żółty i czarny koń byłyby zaaprobowane²¹.

Zanim przeanalizujemy dalsze argumenty Gongsun Longa, trzeba powiedzieć, że zdanie: biały koń nie jest koniem (*baima fei ma*; biały koń nie koń), może oznaczać w języku chińskim również biały koń, to nie to, co koń. Wtedy chodziłoby o oczywiste stwierdzenie, że termin „biały koń” to nie jest to samo, co termin „koń”. Częściowo potwierdza to odpowiedź Gongsun Longa, jednakże dodaje on, że „koń” oznacza kształt, czyli że chodzi tu o postać konia, natomiast w sformułowaniu „biały koń” wskazuje się na kolor, można więc zinterpretować wypowiedź Gongsun Longa w ten sposób, że znaczenie terminu „biały koń” jest odmienne od znaczenia terminu „koń”. Idąc jeszcze dalej, można powiedzieć, że termin „biały koń” wskazuje na coś innego niż termin „koń”; Pierwszy wskazuje na przedmiot będący białym koniem, a drugi na konia bez określenia koloru, a więc przedmioty wskazywane różnią się. Tym samym Gongsun Long pokazuje nam inną możliwość rozumienia zwrotu „być koniem”. Potocznie bowiem rozumiemy tak, że biały koń stanowi element (ewentualnie podzbiór) wszystkich koni i dlatego też jest koniem, natomiast, dzięki Gongsun Longowi lepiej możemy sobie uzmysłowić, że mówiąc „biały koń”, wskazujemy na białego konia, a nie konia w ogólności ani też na klasę koni, ani na ideę konia.

²⁰ Z uwagi na trudności samego tekstu, jak i wielość możliwości interpretacyjnych, wszystkie poniższe fragmenty podane są w tłumaczeniu własnym, choć uwzględniając sugestie z różnych źródeł.

²¹ Gongsun Long, *Gongsun Longzi*, rozdz. II, *Baimalun*, tłumaczenie własne.

Interlokutor Gongsun Longa przedstawia z kolei ciekawy kontrargument: niebycie koniem oznacza dla niego nieistnienie konia, a określenie „biały koń” oznacza bycie koniem i bycie białym, zatem nie można odmówić białemu koniowi jego istnienia jako konia.

Odpowiedź Gongsun Longa jest również interesująca, pokazuje on, że przyjęcie, że biały koń jest koniem, prowadzi do innej sprzeczności, gdybyśmy bowiem przyjęli, że biały koń jest koniem, to wtedy żółty i czarny koń byłyby zaaprobowane, gdyż też byłyby końmi. Skoro białemu koniowi odpowiadałby koń, to także żółty i czarny, a wówczas mamy też sprzeczność, tyle że kolorów.

Ustosunkowując się do powyższego stwierdzenia, należy zaznaczyć, że znaczenie terminu „biały koń” jest traktowane w logice łącznie i tym samym występuje tu różnica wobec znaczenia terminu „koń”. W tym też sensie Gongsun Long miał rację. Ale rację miał też jego rozmówca, gdyż za uznaniem terminu „biały koń” za poprawny idzie uznanie nie tylko istnienia białego konia, ale także istnienia konia. W potocznym bowiem rozumieniu białe konie należą do koni, czyli inaczej mówiąc, klasa białych koni zawiera się w klasie koni. Ta pobieżna analiza nie wyczerpuje oczywiście wszystkich możliwości, przekraczałoby to bowiem ramy tej pracy. Podamy więc dalej skrótowo następne argumenty Gongsun Longa:

„Żółty i czarny koń są każdy odmiennego rodzaju i mogą podpadać pod nazwę koń, ale nie mogą podpadać pod zawołanie biały koń. Zatem wnioskiem jest, że biały koń nie jest koniem”²².

Ten argument polega na wskazaniu, że zbiór przedmiotów oznaczanych „biały koń” różni się od zbioru denotatów nazwy „koń”.

Natomiast wobec przyjęcia, że słowo „koń” oznacza konia bez koloru odpowiada:

„Konie oczywiście mają kolor, istnieją też białe konie. Przypuszczenie, że jest koń bez koloru, pociąga za sobą, że jest tylko koń jako taki. Ale w takim razie, jak mogą istnieć białe konie? Zatem biały koń nie jest koniem. Biały koń jest koniem razem z białym (białą). Koń bez bieli jest koniem, dlatego mówię, że biały koń nie jest koniem”²³.

Argument ten polega na dosłownym przyjęciu, że określenie ogólne „koń” nie zawiera określenia koloru, w takim razie żaden z koni o jakimkolwiek kolorze nie może podpadać pod to określenie. My na-

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

tomiast potocznie rozumiemy inaczej, że jeżeli nie ma określenia koloru, to każdy kolor może być przyjęty. Widzimy jednak, jak dużo zależy od praktycznego rozumienia słów. Następne rozumowanie polega na różnicy tego, co ma kolor, i tego, co jest go pozbawione, a więc tym samym przedmioty są różne. Możemy to wyjaśnić tym, że pojęcie „konia” różni się od pojęcia „białego konia”, ale spostrzegawczość Gongsun Longa sięga dalej, gdyż przecież jemu chodzi o przedmioty i trzeba mu przyznać, że w wyniku tego trudno jest powiedzieć, iż denotatem terminu „koń” może być realny koń bez koloru. Na szczęście ratuje nas to, że każdy realny koń ma kolor i **praktycznie** podpada pod termin „koń”.

Dalej Gongsun Long stwierdza:

„Nazwa biały nie wyróżnia, co jest białe, my możemy nie rozważać tego ostatniego i to jest w porządku, ale nazwa biały koń wyróżnia z białego to, co jest białe. Białe, które jest wyróżnione, nie jest samym białym (białym bez wyróżnienia). Nazwa koń ani nie wyklucza, ani nie zakłada koloru. Zatem żółte i czarne konie mogą tu podpadać, ale nazwa biały koń wyklucza i zakłada kolor, a żółte i czarne konie są wykluczone, ze względu na kolor. Zatem tylko biały koń będzie tu pasował. To, w czym nic nie jest wykluczone, nie jest tym, w czym coś jest wykluczone. Zatem mówię, że biały koń nie jest koniem”²⁴.

Mamy tutaj argument dotyczący odmiennej alternatywy, że jeżeli przyjmiemy, że pod pojęcie bez określenia podpadają wszystkie z dodatkowymi określeniami, to zarówno termin „biały” ma inne denotaty niż „biały koń”, jak również termin „koń” i „biały koń”. Inaczej mówiąc, znaczenie i klasa różnych nazw o dodatkowych określeniach są odmienne.

Podsumowując *Rozdział o białym koniu (Baimalun)*, można powiedzieć, że Gongsun Long w zdaniu „Biały koń nie jest koniem” wskazał na różnice w nazwach, w oznaczaniu (wskazywaniu), w znaczeniach i denotatach nazw „biały koń” i „koń”, kiedy my natomiast w języku potocznym myślimy o podporządkowaniu pojęciowym klas znaczeniowych, to znaczy, że przez stwierdzenie „biały koń jest koniem” chcemy stwierdzić, że posiadanie bieli nie zmienia klasyfikowania i uznawania białego konia za konia.

Rozdział trzeci Gongsun Longzi nazywa się *Zhiwulun*, co można przetłumaczyć jako *Rozdział (rozmowa) o cechach (zhi) i rzeczach (wu)*. Jest to jednak w pewnej mierze tłumaczenie interpretujące, bowiem *zhi* jest

²⁴ Ibidem.

terminem bardzo wieloznacznym. Pierwotnie *zhi* oznaczało palec, wskazywanie, kierunek. Przenośnie możemy tłumaczyć je jako oznaczanie (denotacja), treść, cecha, idea, pomysł, powszechnik. *Wu* natomiast oznacza konkretną rzecz. Zważywszy, że poprzedni rozdział dotyczył problemów powstałych w wyniku odmienności terminów „biały koń” i „koń”, czyli różniących się właśnie cechą, możemy przypuszczać, że termin *zhi* dotyczy cechy (własności). Nie jest to jednak jedyna możliwa interpretacja, istnieje także słynna interpretacja Fun Yu-lana²⁵, w której tłumaczy on *zhi* przez powszechnik, z kolei polski sinolog Janusz Chmielewski²⁶ proponuje tłumaczyć *zhi* przez klasę. Ustosunkowując się do tych propozycji, można powiedzieć, że podjęcie zagadnienia powszechników czy klas byłoby najprawdopodobniej zbyt wczesne i oderwane od charakterystycznego myślenia i rozumowania Gongsun Longa, nie można ich jednak wykluczyć.

W rozdziale *Zhiwulun* Gonsun Long porusza jedno z najtrudniejszych zagadnień, a mianowicie kwestię istnienia cech (*zhi*)²⁷ oraz ich rozumienia i to na wysokim stopniu analizy. Przyjrzyjmy się:

„Nie ma rzeczy, które nie posiadają cech (*zhi*), ale te cechy (*zhi*) nie mają cech (*zhi*). Gdyby świat nie miał cech (*zhi*), rzeczy nie byłyby rzeczami²⁸. Gdyby nie było żadnej cechy (*zhi*), a świat nie miałby rzeczy, czyż ktokolwiek mógłby mówić o cechach (*zhi*). Cechy (*zhi*) są tym, co nie istnieje w świecie. Rzeczy są tym, co istnieje w świecie. Jest niemożliwe uważać to, co istnieje w świecie, jako, co nie istnieje w świecie. W świecie nie istnieją cechy (*zhi*) i rzeczy nie mogą być nazywane cechami (*zhi*). Jeżeli nie mogą być nazywane cechami (*zhi*), to nimi nie są”²⁹.

Stwierdza się tu, że każda rzecz ma swoją cechę, natomiast już same cechy nie mają swoich z kolei cech. Na przykład cecha bycia żółtym już sama nie ma cech³⁰. Gdyby zaś świat nie miał cech, nie można by rzeczy nazywać, a dodatkowo, te rzeczy nie mogłyby być nazwane, bo jak

²⁵ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, t. I, rozdz. IX, cz. 6 i 8.

²⁶ Por. Chmielewski J., *Notes on Early Chinese Logic* (I) „Rocznik Orientalistyczny”, XXVI, 1, Warszawa 1962.

²⁷ Cech lub powszechników, czyli pojęć ogólnych, ewentualnie klas w zależności od tłumaczenia terminu *zhi*. Zatem czytelnik może tam, gdzie występuje termin *zhi* ewentualnie cecha, wstawić inny termin w rodzaju powszechnik, klasa itp. i porównać znaczenia tekstu.

²⁸ Gdyż rzecz, aby była rozpoznana jako rzecz i aby mogła być czymś odrębnym (jednostkowym) od reszty, musi mieć cechy (przypis dodany).

²⁹ Gongsun Long, *Gongsun Longzi*, rozdz. III, *Zhiwulun*.

³⁰ Choć np. Roman Ingarden wyróżniał momenty własności.

byśmy je odróżniali. Tak więc, cechy są warunkiem nazywania, a tym samym mówienia o nich. Ponieważ cechy same nie mają swoich cech, więc nie są rzeczami i dlatego nie istnieją realnie w świecie.

Jest to jedna z interpretacji tego tekstu, a także jedno z możliwych tłumaczeń tekstu chińskiego, który sam w sobie nasuwa wiele możliwości.

Dalej Gonsun Long stwierdza:

„Rzeczy nie są cechami (*zhi*) i nie ma rzeczy, które nie miałyby cech (*zhi*). Z tego, że nie ma cech (*zhi*) w świecie i że rzeczy nie mogą być nazywane cechami (*zhi*), nie wynika, że nie ma cech (*zhi*). Nie jest prawdą, że nie ma cech (*zhi*), ponieważ nie ma rzeczy, która byłaby cechą (*zhi*)^{31,32}.”

W tym ustępie Gonsun Long stara się wykazać, że cechy istnieją, choć nie są rzeczami i dlatego nie są w świecie, bo są tylko atrybutami, a ich istnienie nie jest realne. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to jedna z możliwości tłumaczenia tekstu chińskiego. Sama zaś paradoksalność stwierdzeń „nie ma cech (*zhi*) w świecie” i „Cechy (*zhi*) są w świecie”, jest po części ulubioną zabawą Gongsun Longa, tym bardziej, że można je ujmować w podwójnym rozumieniu, że cechy (*zhi*) nie istnieją realnie (na sposób rzeczy), ale jakoś istnieją, choć zależnie od rzeczy (względnie).

Rozdział czwarty to *Rozmowa o wyjaśnianiu zmiany*, porusza się w nim problemy, często paradoksalne, związane ze zmianą.

Na początku mamy następujący dialog:

„Czy dwa ma jedno? – Dwa nie ma jednego.

Czy dwa ma prawe? – Dwa nie ma prawego.

Czy dwa ma lewe? – Dwa nie ma lewego.

Czy może prawe być nazwane dwoma? – Nie.

Czy może lewe być nazwane dwoma? – Nie.

Czy może lewe i prawe być nazwane dwoma? – Tak mogą³³.”

Paradoksalność tego dialogu można pokazywać na kilka sposobów. Najbardziej charakterystyczny to ten nawiązujący do reszty dialogu: jeżeli „dwa” będzie parą złożoną z prawego i lewego, to z jednej strony będą dwójką, ale z drugiej strony nie można powiedzieć, że dwa ma prawe, gdyż dwa jako liczba lub pojęcie nie ma lewej i prawej strony.

³¹ Druga wersja tłumaczenia zakończenia może mieć postać: „Nie jest tak, że nie ma cech, ponieważ nie ma rzeczy, która nie miałaby cech”.

³² Ibidem

³³ Gongsun Long, *Gongsun Longzi*, rozdz. IV (tłumaczenie własne).

Istnieje też realistyczny wariant tego paradoksu, gdyż jeżeli coś jednego (jakiś przedmiot) podzielimy na prawą i lewą stronę, to ono i tak pozostanie jednością, czyli prawe i lewe razem dają jedno – jeden przedmiot. Gongsun Long gra tu na odmienności traktowania dwójki, raz jako dwóch elementów (choć relatywnych, ale częściowo realnych), a drugi raz traktuje dwójkę jako liczbę abstrakcyjną. Z kolei, przy drugim wariacie traktuje się jedność realnie. Raz chodzi więc o zmianę polegającą na zmianie podejścia, drugi raz na zmianie znaczenia.

Dalej mamy już bezpośrednio o zmianie:

„Czy można powiedzieć, że zmiana nie jest brakiem zmiany? – Tak jest. Czy prawe, które dzieli się (*yü*) w sobie, może być nazwane zmianą? – Może.

Czym jest to, co się zmienia? – To jest prawe”³⁴.

Następnie mamy podsumowanie obu części:

„Jeżeli prawe zmieniło się, jak możesz jeszcze nazywać je prawym? A jeżeli nie zmieniło się, jak możesz mówić o zmianie? Jeżeli dwa nie ma lewego i prawego. Jak to jest, że lewe z prawym są razem dwoma”³⁵.

Druga część najpierw zakłada niesprzeczność, potem wykazuje, że jeżeli coś podzielimy na prawe i lewe, a to prawe będziemy znowu dzielić na prawe i lewe, to prawe zmienia się (tyle że abstrakcyjnie i relatywnie do punktu środkowego), ale zmiana prawego nie jest związana ze zmianą określenia „prawy” i stąd sprzeczność, ale pozorna. Ten paradoks można porównywać z europejskimi paradoksami Zenona z Elei, bo odnosi się do kwestii względności, które ujawniają się także w paradoksie stadionu.

Jeszcze wyraźniejszy paradoks zmiany spotykamy dalej:

„Jeżeli rzecz się zmienia, to jak można nazywać ją rzeczą? Jeżeli nie zmienia się, to jak można mówić, że się zmienia”³⁶.

W tym wypadku sięgamy już zagadnień związanych z pojmowaniem istnienia jako niezmienności, którą to problematykę jako jeden z pierwszych porusza Platon. W rozwiązaniu Platońskim tylko idee istnieją, bo tylko one są niezmiennie.

Bardzo prawdopodobne jest, że zagadnienia związane ze zmianą

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

wynikły z filiacji problematyki taoistycznej, w której stała, niezmienna (w znaczeniu, że żadna inna jej nie zastępuje) zasada wszechświata (*dao*) polega na stałej (w znaczeniu regularnej i powtarzającej się) zmienności przejawów świata. W takim wypadku sięgamy w refleksji filozoficznej do najbardziej podstawowego odczytania świata i jego zrozumienia.

Kolejny, piąty rozdział *Gongsun Longzi* nazywa się *Rozdziałem (rozmową) o twardym i białym (Yingbailun)*.

Zaczyna się on od postawienia problemu i wskazania paradoksu:

„Czy jest możliwe, że twardy, biały i kamień są trzema? – Nie.

Czy mogą być dwoma? – Tak.

Jak? – Kiedy bez twardości ktoś znajduje biel, to daje dwa; kiedy bez bieli ktoś znajduje twardość, to daje dwa”³⁷.

Gongsun Long argumentuje to niepodzielnością zmysłów:

„Widzenie nie doznaje twardości, ale doznaje biel, dotyk nie doznaje bieli, lecz doznaje twardość bez bieli”³⁸.

A te są czymś różnym i tworzą dwa niezależne doznania:

„Znajdowanie bieli kamienia lub znajdowanie jego twardości polega na widzeniu lub niewidzeniu. Widzenie i niewidzenie są czymś różnym jeden od drugiego, żadne z nich nie zachodzi na siebie, a więc są oddzielone. Oddzielność daje różność”³⁹.

Domyślnie mamy tu supozycję, że w jednym doświadczeniu nie możemy rozróżnić bieli kamienia i samego kamienia, jest to zapewne jedynie podział abstrakcyjny. Każdy konkretny kamień jest zawsze z kolorem i odróżnianie kamienia od koloru jest abstrakcją, czymś, co, jak już wcześniej w rozdziale *Baimalun* wskazywał na to Gongsun Long, jest niebezpieczne.

Kontrargumentem jest wypowiedź interlokutora:

„Wzrok nie doznaje twardości, dotyk nie doznaje bieli, nie można jednak powiedzieć, że nie ma twardości i nie ma bieli. Jest to wynik różnicy doznawania i nie można tego zmieniać. Twardość i biel są własnością kamienia. Jak zatem można je oddzielać?”⁴⁰

Gongsun Long odpowiada:

³⁷ Gongsun Long, *Gongsun Longzi*, rozdz. V, *Yingbailun*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

„Są rzeczy białe, ale biel nie określa, co jest białe, są rzeczy twarde, ale to nie twardość określa, co jest twarde. Nie są one określonymi, więc jak może w kamieniu być to, co go nie określa?”

Supozycja jest taka, że to dopiero zmysły określają biel i twardość, a one są oddzielne, jak to już Gongsun Long wyżej powiedział. Widzimy więc, że rozdział piąty kontynuuje myślenie z rozdziałów poprzednich.

Rozdział szósty jest poświęcony rozmowie o nazwach i rzeczach (*Mingwulun*) i ich wzajemnemu stosunkowi. Gongsun Long wskazuje w nim na znaczącą rolę nazw w określaniu rzeczy i, co za tym idzie, wpływ takich czynników, jak *zhi* na nazwy, które mają odpowiadać rzeczom. Ten rozdział, jak i wszystkie poprzednie, to w gruncie rzeczy udział dialektyków w poprawianiu (wyjaśnianiu) nazw (*zhengming*) postulowanemu przez Konfucjusza.

Literatura uzupełniająca:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978. Rozdział X z części drugiej omawia poglądy Hui Shi i Gongsun Longa wraz z wieloma cytataми. Interpretacje są czasami ryzykowne, ale za to skrupulatnie wyszczególniono ich źródła.
- McGreal I.P.(oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, w którym umieszczono esej *Gongsun Long* autorstwa I.P. McGreala. Niestety, jest to wtórna kompilacja, bazująca na opracowaniach Fung Yu-lana.
- Chmielewski J., *Notes on Early Chinese Logic (I–III)*, „Rocznik Orientalistyczny”, XXVI, 1, 2, XXVII,1, omawia niezwykle dokładnie nie tylko niektóre paradoksy Hui Shi i Gongsun Longa, ale także zajmuje się innymi zagadnieniami logicznymi, powstałymi w starożytnych Chinach. W artykułach tych preferowane są ujęcia w kategoriach logicznych ze szczególnym uwzględnieniem klas (tekst w języku angielskim).
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, t. I, rozdz. IX (w języku angielskim). Zawiera omówienie Hui Shi, Gonsun Longa wraz z bogatą porcją cytatów. Niestety, podana interpretacja jest jednostronna i w duchu platońskim.

Rozdział 6

SZKOŁA LEGISTÓW (FAJIA)

Szkoła legistów powstała w państwie Qi, jako jeden z przejawów różnorodnej działalności filozoficznej, występującej w tym państwie pod postacią tzw. „Stu szkół”, z których wiele było mało produktywnych lub występowały w nich filozofowie bez talentu. Prekursorem legistów miał być Guan Zhong (zmarły ok. 645 r. p.n.e.), autor dzieła *Guanzi*, w którym rozwija się doktrynę *dao*, m.in. jako prawo przyrody i prawo rządzące całym światem. Był to początek myślenia w kategoriach prawa jako pewnej regularności. Nie dziwi zatem fakt, że zagadnienia prawa rozwinęły się najpierw pod wpływem koncepcji taoistycznych.

6.1. Shen Dao, Shang Yang, Shen Buhai

Historycy wymieniają trzy wstępne odmiany szkoły legistów¹:

1) Pierwsza miała wspierać się na sile i wynikającym z niej autorytecie (*shi*). Przywódcą tej odmiany był taoista i legista w jednej osobie Shen Dao, żyjący w IV w. p.n.e.², który kładł nacisk na spontaniczność

¹ Por. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, op.cit., rozdz. XIII, cz. 3 i 4, s. 318–321.

² Wiadomości o nim występują u Zhuangzi w jego *Nanhuajing*, XXXIII, 4, gdzie np. czytamy, że „zerwał z przezornością, porzucił [troskę o] siebie samego, poddał się temu, co nieuniknione, i był pobłażliwy w stosunku do innych; to wszystko uczynił swymi

(*ziran*). W jej wyniku *dao* rządzące wszechświatem może również rządzić w nas i dlatego człowiek zyskuje na sile i mocy. Tak wyposażony człowiek staje się przedmiotem szacunku i autorytetem dla innych ludzi oraz może nimi rządzić bez uciekania się do siły fizycznej. Podstawą jest więc naturalny autorytet (*shi*), budzący respekt, jaki mają naturalni przywódcy w społeczeństwie ludzi wolnych i niehierarchizowanych³. Natomiast w społeczeństwach o uporządkowanej strukturze autorytet wynika z pozycji (*zhenshi*), jaką się ma w tej strukturze. Siła struktury wynika z liczebności i siły ludzi, którzy tę strukturę aprobują i jej ulegają. Jeżeli człowiekowi brak autorytetu, to nie jest w stanie pokierować nawet trzema ludźmi, w przeciwieństwie do władcy, który może na skutek pozycji, którą zajmuje (*zhenshi*), zniszczyć całe państwo. Człowiek pojedynczy jest słaby, ale razem z masami staje się silny, dlatego nawet utalentowany człowiek zmuszony jest do podporządkowania się autorytetowi. Jeżeli władca jest inteligentny, to ludzie nie ośmielą się robić źle, ale nie z powodu miłości, lecz ze względu na wywołującą obawę moc rządzącego.

2) Drugą opcję tworzyli zwolennicy prawa stanowionego (*fa*). Ich przywódcą był Gongsun Yang, inaczej nazywany Shang Yang (zm. 338), potomek królewskiego rodu z Wei, który był przez wiele lat kanclerzem w państwie Qin. W 338 r., na skutek intryg jego przeciwników, zabito go podczas bitwy, a ciało zostało rozjeżdżone na kawałki, co świadczy o sprzeczności wobec jego polityki i nienawiści przeciwników. Pozostawił po sobie dzieło *Shangzi*, w którym przedstawiał korzyści wynikające ze stosowania prawa stanowionego (*fa*), jednakowego dla wszystkich (stąd też zapewne nienawiść wysokich dostojników, którzy go zabili) oraz ujednocniającego miary i wagi, a tym samym likwidującego oszustwa.

„Sprawne rządzenie państwem polega na jasnym ustaleniu przepisów obowiązujących urzędników – dlatego też nie mianuje się na stanowiska urzędnicze ludzi koniecznie inteligentnych i myślących. Władcy stwarzają jedną drogę do osiągnięcia urzędów i dostojnictw i dlatego też lud nie jest

zasadami” (tłumaczenie J. Chmielewskiego [w:] Czuang-tsy, *Prawdziwa księga...*, op.cit., s. 338.). Zespół poglądów mu przypisywanych znajduje się w rozdz. II *Nanhuajing*, gdzie mówi się o równości rzeczy, swobodzie i wyzbyciu się egoizmu, braku potrzeby wiedzy i wynikającej stąd nieprzydatności mędrców, a to wszystko na skutek podporządkowania się prawu wszechświata (*dao*). Poglądy szczegółowe można poznać w częściowo zachowanym jego dziele *Shenzi*.

³ Na przykład przywódcy plemienni.

wyniszczany, a wówczas siły państwa wzrastają. Państwo, którego siły wzrastają, zwycięża, a państwo, które lubuje się w gadulstwie, traci swoje ziemie”⁴.

W ujęciu Gongsun Yanga prawa są modelami, według których formuje się zasady postępowania i charakter państwa. Jeżeli kary i nagrody będą stosowane według prawa, to nikt nie będzie się starał wywyższać. Stosowanie prawa (*fa*) spowoduje, że sprawy będą biegły swym właściwym torem (drogą: *dao*). Nie będzie wtedy oszustw, a rządzący i poddani będą wiedzieć, jak postępować. Kiedy jedni i drudzy słuchają prawa, to jest to wielkie, dobre zarządzanie. Celem zaś rządów jest zabezpieczenie rolnictwa i wojska, a tym samym dobrobytu obywateli i jego bezpieczeństwa.

„Spokój państwa wymaga rolnictwa i wojny; honor władcy wymaga rolnictwa i wojny. To, że lud nie zajmuje się sprawami rolnictwa i wojny, wynika z tego, że władca lubi słowa, a urzędnicy lekceważą go. Jeśli urzędnicy są wierni zasadom, to państwo jest dobrze rządzone, a jeśli dąży się do zrealizowania jednego tylko celu, wówczas państwo jest bogate”⁵.

3) Trzecią opcję tworzyli filozofowie i dyplomaci, którzy wskazywali na sztukę rządzenia (*shu*) jako podstawę kierowania państwem. Ich przywódcą był Shen Buhai, minister państwa Han od 351 r. do śmierci w 337 r., którego pisma się nie zachowały. Szkoła ta uczyła, jak utrzymać się u władzy. Wskazywała na konkretne postępowanie w rządzeniu, m.in. postulowała nagradzanie i premiowanie urzędów i urzędników zgodnie z ich odpowiedzialnością i osiągnięciami oraz traktowanie zdarzeń odpowiednio do tego, czym są. Shen Buhai postulował utrzymywanie władzy w jednej ręce, a miała ona być na tyle silna, by decydować o życiu i śmierci. To władza miała oceniać, kto się do czego nadaje i w zależności od tego ustalać dla każdego stanowisko. Jednakże oceniać należy po rezultatach działalności i pracy. Kary powinny być ciągle utrzymywane w świadomości ludzi, a nagrody dotyczyć tych, co przestrzegają prawa (*fa*). Oznaką braku sztuki rządzenia (*shu*) jest słabość. Sztuka rządzenia (*shu*) polega na tym, aby rządzący mógł utrzymać władzę. W tym celu ma posługiwać się prawem, które powinno być stosowane również w stosunku do ministrów.

Z drugiej strony, na rozwój pojęcia prawa wpłynęli filozofowie za-

⁴ Fragment *Shangzi* według tłumaczenia A. Dębnickiego [w:] *Antologia literatury chińskiej*, pod red. W. Jabłońskiego, op.cit., s. 83.

⁵ *Ibidem*, s. 83.

znajomieni z poglądami konfucjańskimi, gdzie zagadnienie kształtowania człowieka przez etykietę przemieniania się w kształtowanie człowieka przez prawo. Do takich filozofów niewątpliwie zalicza się konfucjanistę Xunzi⁶.

6.2. Xunzi

Mistrz Xun (Xunzi) pochodził z rodu Xun, a jego imieniem było Qing. Urodził się ok. 298 r. p.n.e. W wieku ok. trzydziestu lat związał się ze słynną akademią Jixia w państwie Qi i był jednym z ostatnich przedstawicieli tzw. „Stu szkół”. Później pracował jako doradca w państwie Qi, a następnie jako doradca dwóch królów państwa Qin. Pod koniec życia był sędzią powiatowym w państwie Chu, gdzie przeszedł na emeryturę, zmarł ok. 215 r. p.n.e. Xunzi, chociaż sam był też konfucjanistą, krytykował innych konfucjanistów z Mengzi na czele, i to pomimo szacunku, jakim obdarzał samego Konfucjusza. Był indywidualistą, człowiekiem krytycznym i dlatego w zasadzie żadna z sześciu starożytnych szkół chińskich w pełni go nie zadowalała. Tym samym jego poglądy musiały okazać się specyficzne, a niektóre utworowały drogę rozwoju legistów.

Według Xunzi natura rządzi się *dao*, ale *dao* nie należy traktować jako ducha lub przejaw ślepego rządzenia nieba (*tianming*) czy działalności bogów, którzy mieliby zasiedlać niebo. Mimo to nie był przeciwny ofiarom i przestrzeganiu rytuałów religijnych, a to ze względu na przyzwoitość (*wen*), która zapobiega nieskoordynowanej emocjonalności w społeczeństwie. Zawsze starał się tłumaczyć wszystkie zjawiska przyczynami naturalnymi, a wynikało to zapewne z jego poglądów epistemologicznych, że wiedzę zdobywamy dzięki zastosowaniu rozumu i uczuć do tego, co przynoszą nam zmysły. Według niego *dao* jako prawo natury jest stałe i powoduje, że gwiazdy poruszają się jedne za drugimi, dzień przechodzi w noc, a pory roku po sobie następują.

⁶ Część historyków zalicza go do szkoły konfucjańskiej (np. Fung Yu-lan, w swojej *A History of Chinese Philosophy*), część natomiast z uwagi na zdecydowaną krytykę konfucjanistów, przeprowadzoną w jego dziele, zdecydowanie temu przeczy i zalicza do prekursorów legizmu (np. F. Bykow [w:] *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, op.cit., rozdz. XI).

Uważał, że zmiany są wynikiem oddziaływań przeciwnych sił *yin* i *yang*, a w świecie występuje energia (*qi*).

„Woda i ogień posiadają *qi*, lecz pozbawione są życia; trawy i drzewa posiadają życie, lecz są pozbawione wiedzy, zwierzęta posiadają wiedzę, ale są pozbawione uczucia. Człowiekowi zaś właściwe jest *qi*, życie, wiedza, a także poczucie obowiązku. Dlatego jest on najcenniejszy na świecie”⁷.

Poprawianie nazw (*zhengming*) pojmował dosłownie jako zgodność nazw z obiektami, którą to zgodność potwierdza rzeczywistość (dotyczy to także tytułu i pozycji człowieka w społeczeństwie) i dzięki temu możemy rozróżniać rzeczy; natomiast pośród nazw wyróżniał nazwy ogólne i szczegółowe. Według niego, pod wpływem działania rzeczywistości na nasze zmysły reagujemy pragnieniami i emocjami typu miłość, ale i nienawiść, przyjemność, ale i złość, smutek, ale i radość. Celem człowieka staje się wtedy zaspokojenie żądzy i pragnienia oraz uniknięcie cierpienia i niezadowolenia, i to w sposób egoistyczny, niepohamowany i za wszelką cenę. Dlatego ludzie kłócą się i walczą ze sobą. Jego najstynniejszym stwierdzeniem było, iż natura ludzka jest zła:

„Człowiek jest z natury swej zły, dobre w nim powstaje sztucznie, w toku wychowania”⁸.

Tym samym sprzeciwiał się optymistycznemu pogładowi Mencjusza o dobrej naturze człowieka. Według Xunzi, stan walki wszystkich ze wszystkimi można pokonać tylko za pomocą wprowadzenia „spokoju przez niebezpieczeństwo”:

„Kiedy wpiery władzę odbierają, a następnie ustanawiają sprawiedliwość, kiedy wpiery zabijają, a następnie ustanawiają humanitarność, kiedy ci, co na górze, i ci, co na dole, zamieniają się miejscami, a następnie ustanawia się prawdziwy ład, kiedy ten, kto może zasługami równać się z niebem i ziemią, staje się dobroczynnym władcą ludu, to takie czyny nazywam za prowadzaniem spokoju przez niebezpieczeństwo”⁹.

Zdaniem Xunzi, naturalny rozwój uczuć doprowadza do cierpienia i zła (*e*). Dlatego dobry władca po zaprowadzeniu spokoju stara się je zmieniać przez etykietę (*li*) i przez prawo (*fa*). Jego zdaniem, sama etykieta nie wystarcza, gdyż natura ludzka jest zbyt ułomna, i dlatego po-

⁷ Xunzi, *Xunzi*, tłumaczenie [za:] F. Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, op.cit., s. 308 (tłumaczenie na polski M.J. Küntler).

⁸ *Ibidem*, s. 313.

⁹ *Ibidem*, s. 312.

trzebne jest prawo (*fa*), które dzięki sile oręża zmusza ludzi do posłuszeństwa i tym samym ich wychowuje¹⁰. Kształtowanie, wychowanie (*wei*) to jedyny sposób, by zmieniać złą naturę ludzką, by ją formować w odpowiednie kształty, jak prosty kawałek drewna w koło. Człowiek tym się różni od zwierząt, że potrafi powściągnąć emocje i na skutek podporządkowania społecznego działać w zbiorowości, a dzięki temu osiągać przewagę. Podporządkowanie jest wynikiem hierarchii, właściwego uporządkowania stanowisk i obowiązków, wypracowania norm i modeli postępowania, czyli prawa, oraz odpowiedniego stosowania nagród i kar, czyli jego egzekucji. Człowieka widział w społeczności, dla której ani niebo, ani ziemia nie są niczym pomocnym, gdyż są naturalne; jedynie przez ukształtowanie (*wei*) zbiorowe można coś zmienić i pod tym względem elementy konfucjańskie ewidentnie przeważają u Xunzi nad taoistycznymi.

6.3. Han Fei

Filozofem, który zjednoczył wszystkie wcześniejsze koncepcje legistów różnych orientacji i który stał się najpełniejszym i najdojrzałszym ich przedstawicielem, był Han Fei, zwany także Han Feizi. Urodził się ok. 280 r. p.n.e. w państwie Han jako członek książęcej rodziny. Był uczniem Xunzi, a jego kolegą ze studiów był Li Si, późniejszy kanclerz pierwszego cesarza dynastii Qin, Shi Huangdi. Entuzjazmował się taoizmem i przejawiał zaciekawienie dawnymi prawami. Był jakąś, ale za to dużo pisał, a w pisaniu przejawiał jasny i klarowny styl. Początkowo Han Fei był doradcą króla państwa Han i w tym czasie powstała większość z jego pism dotyczących rządzenia, ale także ukazujących rozczarowanie władzą; zostały one po jego śmierci zebrane w dziele zatytułowanym jego imieniem *Hanfeizi*, składającym się z 55 rozdziałów. Król Han nie w pełni wykorzystywał swego podwładnego, a w końcu wysłał go z niebezpieczną misją jako posła do państwa Qin. Król Qin przyjął go honorowo i z szacunkiem, ale za namową Li Si, który podważał lojalność swego byłego kolegi ze studiów, wtrącił go do więzienia, gdzie Han Fei w 233 r. p.n.e. został otruty.

¹⁰ Por. poglądy T. Hobbesa w jego *Lewiatanie*.

Podstawą myślenia Han Fei był przejęty po jego nauczycielu Xunzi pogląd o egoistycznej naturze człowieka. Jeżeli tak, to nie ma co liczyć na samodoskonalenie, tak charakterystyczne dla myślenia Konfucjańskiego. Świat toczy się według *dao*, pozostaje zatem zewnętrzne kształtowanie (*wei*) człowieka, a najlepszym do tego sposobem jest wykorzystanie jego egoistycznych pragnień i sterowanie nimi w sposób restrykcyjny (kary) i promujący (nagrody)¹¹. Nagrody i kary to jak dwie ręce człowieka, to dwa instrumenty władzy, dzięki którym może ona sterować społeczeństwem. Jednakże, aby nie było chaosu w państwie, musi być ustanowiona jedna miara dla wszystkich, wtedy nie będzie powodów do wywyższania się, a każdy będzie wiedział, jak postępować. Obywatel miał być rozliczany poprzez prawo (*fa*) z rezultatów swej działalności. Dobre rezultaty miały być nagradzane, ale z umiarem. Większy nacisk kładł Han Fei na kary, które miały być wykonywane z całą stanowczością i surowością. Jego poprawianie nazw (*zhengming*) polegało na prawnej regulacji stanowisk, tytułów, ale i obowiązków z tego wypływających. Rzeczywistość ma być trzymana pod ścisłą kontrolą przez odpowiednie stosowanie nazw, ale nazwy mają być ustanawiane zgodnie z rzeczywistością. Nazwy i fakty wzajemnie się kształtują. Kiedy nazwy i rzeczywistość są w zgodzie, następują dobre rządy, a kiedy nie są w zgodzie, panuje nieporządek. Mają się one wzajemnie weryfikować, a wtedy pracują zgodnie z tym, czym są. Podstawą zaś weryfikacji są wyniki, jakie się uzyskuje w wyniku ich stosowania. Straty same niszczą to, co je rodzi.

Ujęcie historycznego rozwoju społeczeństwa i regulacji społecznych przeprowadzone przez Han Fei jest bardzo nowatorskie. Według niego, dawniej łatwiej było o zaspokajanie potrzeb, a struktury społeczne były proste i opierały się na autorytecie (*shi*), dlatego prawo i siła jego egzekucji były niepotrzebne. Wraz z rozwojem ilościowym i komplikacją hierarchii nastąpiła konieczność regulacji. Autorytet przejęła władza dysponująca siłą i mogąca wyegzekwować posłuszeństwo, aby powściągnąć egoistyczne i kłótlive tendencje jednostek. Autorytet musi być jak niebo i jak duch, wtedy dopiero ma działanie, oznacza to, że władca ma rządzić z namaszczenia nieba oraz być dla ludzi jak duch: potężny i poza zasięgiem. Porównywał autorytet do słupa na szczycie góry, którego wywyższenie wynika z pozycji (*zhenshi*), jaką zajmuje, a nie z własnej wysokości.

¹¹ W tym również podążał za swoim mistrzem Xunzi.

Według niego, najlepszym sposobem podporządkowania ludzi jest prawo (*fa*) z systemem kar za jego łamanie. Kiedy panuje prawo, nawet mędrzec i głupiec nie mogą zaszkodzić. Kary muszą być surowe, gdyż spełniają funkcje odstraszające, ale warunkiem ich skuteczności jest wykrywalność sprawców przestępstw. Dlatego należy rozwinąć system nagradzanych donosicieli, wzmocniony przez odpowiedzialność zbiorową, która powoduje, że ludzie bardziej pilnują się wzajemnie.

Podchodził do historii jak Xunzi do przyrody, badał ją, podpatrywał, a na podstawie obserwacji i przykładów starał się ustrzec błędów i zrozumieć prawa (*dao*) rządzące społeczeństwem. Prawo stanowione (*fa*) można zmieniać, ale należy to robić jak najrzadziej i przy dostatecznej silej potrzebie, a nie dla zachcianek władcy. Tylko władca może dokonywać zmian prawa (*fa*), a wszyscy pozostali podwładni mają go dokładnie przestrzegać, w tym dostojnicy i arystokracja. Przy ustalaniu prawa władca powinien kierować się *dao* i baczyć, aby prawo nie było niezgodne z naturalnym biegiem rzeczy. Formując prawo, ma pozostać pustym i niewzruszonym w sferze emocjonalnej. Jednakże samo prawo nie wystarcza do rządzenia, gdyż jest ono tylko instrumentem i to instrumentem zachowawczym, gdyż nie potrafi wyznaczać celów i wytyczać tendencji państwa, inaczej mówiąc nie potrafi zastąpić polityki. W polityce zaś najważniejsza jest sztuka rządzenia (*shu*). Polega ona na zabezpieczeniu władzy, trzeba zatem wykorzystywać wszelkie środki, aby władzę utrzymać. Dlatego należy wygrywać tendencje różnych grup przeciwko sobie, wykorzystywać naturalne talenty poszczególnych osób w celu obsadzania stanowisk. Władca powinien być ponad codziennością i poza wszelkimi rozgrywkami i nie angażować się na rzecz żadnej z opcji, podobnie jak to jest z *dao*. Władca powinien rządzić niezauważalnie poprzez taoistyczną zasadę niedziałania (*wuwei*). Dzięki niej jego autorytet jeszcze bardziej wzrasta. Winien spoglądać dalej niż każdy z jego podwładnych, ale nie powinien lekceważyć ludzi, lecz analizować każdą sensowną radę. Prawo i jego wykonawcy, czyli urzędnicy, mają działać niezależnie od niego i to w granicach wyznaczonych przez prawo. Lenistwo, jak i nadgorliwość są równie niebezpieczne i powinny być jednakowo karane, dlatego Han Fei pochwalał decyzję króla Han, który skazał na śmierć swego sługę opiekującego się jego kapeluszem za to, że ten okrył go płaszczem, gdy usnął pijany. W sferze celów wewnętrznych najważniejsze dla Han Fei było zabezpieczenie podstawowych potrzeb człowieka, takich jak wyżywienie i zabezpieczenie przed zimmem. Dlatego przykładał dużą wagę do rozwoju rolnictwa. W sferze polityki zewnętrznej głównym jego celem

było bezpieczeństwo władcy i obywateli, dlatego dbał o wojsko i jego strukturę. Postulował przeznaczanie środków nie na zbytki wzbudzające nierówności i zazdrość, za którymi idą niepokoje w państwie, ale na wykarmienie obywateli oraz broń dla wojska. Przeciwny był jednak obdarzaniu ludzi jedzeniem i wspomaganium biednych, pod tym względem przypominał europejskich liberałów. Uważał, że tam, gdzie chodzi o ich własne interesy, lepiej je zostawiać ludziom wolnym. Był zdania, że poza przypadkami losowymi, takimi jak nieurodzaj, klęski żywiołowe czy choroby, człowiek zapobiegliwy jest w stanie sam wypracować dla siebie jedzenie i okrycie oraz dach nad głową. Bogaci powstają dzięki swojej pracy, dlatego nie należy obarczać ich nadmiernymi podatkami, bo przynoszą korzyść państwu. Sprzeciwiał się natomiast rzemieślnikom wytwarzającym towary luksusowe, kupcom i urzędnikom dworskim; ci ostatni zamiast pracować zajmują się pochlebstwami, etykietą i intrygami. Uważał, że mądry władca nie polega na ludziach, którzy są sami z siebie dobrzy (bez kar i nagród), gdyż nie chodzi o sporadyczne spełnianie dobra, lecz o stałe realizowanie koniecznych zasad, a te są lepiej przestrzegane, kiedy ludzie podlegają karom i nagrodom. Wszystkie zaś zasady miały, zdaniem Han Fei i legistów, jeden wspólny i nadrzędny cel: uszczęśliwiać ludzi i świat poprzez silną i stabilną władzę. To właśnie ze względu na ten cel legiści byli gotowi nawet na największe restrykcje i poświęcenia.

Duża część teorii Han Fei została wcielona przez jego zwolennika na tronie państwa Qin, pierwszego cesarza zjednoczonych Chin Shi Huangdi przy pomocy jego kanclerza, też legisty, wspomnianego wyżej Li Si (ok. 280–208). Zbudował on państwo rządzone na wzór wojskowy, w sposób bezwzględny i z wykorzystaniem surowego prawa. Odziały wojskowe, które nie docierały na miejsce w wyznaczonym czasie, nawet pomimo niesprzyjającej pogody, były dziesiątkowane, a odpowiedzialność zbiorową stosowano nagminnie również w sferze cywilnej, przy dostawach dla wojska. Zasadę jednolitości w myśleniu wyegzekwowano na skutek słynnej mowy Li Si wygłoszonej podczas uczty w roku 213 p.n.e., oto jeden z jej fragmentów:

„Dziś Wasza Cesarska Mość włada całym światem sam jeden, rozdzielił dobro i zło i ustanowił jeden miernik wartości. Są jednak tacy, którzy przekazują innym niezgodne z prawem nauki, jakie sami na osobności posiadli. Gdy posłyszą o nowo wydanej ustawie, ganią ją według tego, co sami za prawdziwą naukę uważają. Na dworze cesarskim przyganiają jej w myśli, poza dworem ganią ją na ulicach. Przyganiać władzy poczytują sobie za chwałę, wyznawać poglądy odmienne od tego, co głoszą prawa, uważają

za wzniosłe i tak zwodzą lud, aby go nakłonić do szemrania. Jeżeli nie położą się temu kresu, władza cesarska upadnie, a wśród ludu potworzą się stronnictwa. Wskazane jest więc, by temu kres położyć.

Przeto Wasz sługa ośmielił się wnieść, co następuje: wszystkie księgi przechowywane w Urzędzie Dziejów, a nie będące zapiskami z dziejów Qin należy spalić. [...] Kto będzie powoływał się na czasy minione, by przyganiać obecnym, będzie skazany na śmierć wraz z całą rodziną. Urzędnicy, którzy wiedząc o takich przestępstwach, nie doniosą o nich swym władzom, będą uważani za jednakowo winnych. Kto w ciągu trzydziestu dni od wydania ustawy nie spali ksiąg, będzie napiętnowany i zesłany na roboty przymusowe przy naprawie murów”¹².

Konsekwencją takich poczynań był szybki upadek dynastii i częściorazowe przerywanie ciągłości kulturowej, przynajmniej w formie pisanej. W zasadzie po dacie spalenia ksiąg nie rozwinęły się żadne bardziej oryginalne koncepcje filozoficzne.

Literatura uzupełniająca:

Przekłady:

- Gongsun Yang, *Shangzi*, fragmenty w tłumaczeniu A. Dębnickiego [w:] Jabłoński W., *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 79–83.
- Li Si, *Mowa w sprawie spalenia ksiąg*, w tłumaczeniu O. Wojtasiewicza [w:] Jabłoński W., *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 84–86.
- Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędracach i naturze ludzkiej* (wybór, tłumaczenie i wstęp M. Religa), Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1999.
- Kilka przypowieści z *Hanfeizi* znajduje się [w:] Jabłoński W. (wybór i przekład) *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958, s. 68–69.
- Wybrane aforyzmy Gongsun Yanga [w:] Künstler M.J., *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 52–59.

¹² Tekst mowy pochodzi z *Zapisków historycznych (Shuji)* Sima Qiana, tłumaczenie O. Wojtasiewicza podano według *Antologii literatury chińskiej* pod red. W. Jabłońskiego, op.cit., s. 85.

Opracowania:

- Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, cz. II, rozdz. XII: *Teorie Sun-tsy i jego następców*.
- Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, cz. I, rozdz. IV, zawiera ogólną charakterystykę legistów.
- Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983, krótkie omówienie s. 115–117.
- McGreal I.P., *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, w którym zamieszczono następujące eseje związane z legistami: *Xunzi* – autorstwa R.L. Nadeau oraz *Han Fei* – autorstwa Lee Wing-chiat.
- Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, rozdział III, zawiera omówienie związków konfucjanizmu ze szkołą legistów i ich ogólną charakterystykę.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, rozdz. XIII *Han Fei Tzu and the Other Legalists* (w języku angielskim).

WYBRANA LITERATURA

Ze względów dydaktycznych i technicznych (objętość), tak tutaj, jak i w literaturach uzupełniających, umieszczonych pod każdym rozdziałem, przedstawiono zasadniczo literaturę i tłumaczenia polskie. Wyjątek zrobiono dla pracy J. Chmielewskiego, wydanej w Polsce, oraz dla podstawowego i ogólnie dostępnego dzieła z zakresu historii filozofii chińskiej, jakim jest praca: Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, vol. I – filozofia starożytna i vol. II – filozofia nowożytna, zawierająca olbrzymią ilość cytatów, dzięki czemu czytelnik władający angielskim jest w stanie zapoznać się z obszernymi fragmentami prawie każdego filozoficznego dzieła chińskiego. Natomiast zainteresowani literaturą obcojęzyczną znajdą ją w bibliografiach większości pozycji podanych niżej.

Bykowiak F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978 (przekład i opracowanie sinologiczne M.J. Künstler).

Chmielewski J., *Notes on Early Chinese Logic (I-III)* „Rocznik Orientalistyczny”, XXVI, 1 – 1962, XXVI, 2 – 1963, XXVII, Warszawa 1963.

Cleary T., *Istota tao*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.

Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, tłumaczenie polskie: Zhuangzi, *Nanhuazhenjing* (W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz).

Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm, Hinduizm, Taoizm, Zen, red. S. Schuhmacher i G. Woerner, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997.

Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973.

Gernet J., *Chiny starożytne. Od początków do ustanowienia cesarstwa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, seria Omega.

Granet M., *Cywilizacja chińska*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.

Granet M., *Religie Chin*, Wydawnictwo Zak, Kraków 1997.

- I Ching, Księga wróżb*, Wydawnictwo Elliot, Bydgoszcz 1990 (tłumaczenie, wstęp i opracowanie T. Zysk, J. Kryg).
- I Ching, Księga przemian* (według S. Reiflera), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- I Ching, Księga przemian* (tłumaczenie T. Zysk), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- I Cing, Księga przemian*, pełne wydanie (tłumaczenie oraz kompetentne opracowanie R. Wilhelm), Latawiec, Warszawa 1995; jest to jedno z najlepszych tłumaczeń na język europejski.
- I Cing, Księga przemian*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990 (spolszczył O. Sobański), dodany jest wstęp i objaśnienia.
- Jabłoński W., *Antologia literatury chińskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Jabłoński W. (wybór i tłumaczenie) *Mądrość Państwa Środka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.
- Jabłoński W., *Z dziejów literatury chińskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1956.
- Jaspers K. *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Wadawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Jedynak S., *Etyka starożytnego Wschodu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, seria Omega.
- Jung C.G., *Podróż na Wschód*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1989, zawiera Przedmowę do „Yijing”.
- Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie* (tłumaczenie K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tumski), Ossolineum, Warszawa 1976.
- Konfucjusz, *Szy-cing, Księga pieśni* (tłumaczenie M. Szlenk-Iliewa), Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995.
- Künstler M.J. (wybór i tłumaczenie), *Aforyzmy chińskie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Künstler M.J., *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, seria Omega nr 219.
- Künstler M.J., *Mistrz Mo*, „Chiny”, wrzesień 1963.
- Künstler M.J., *Mitologia chińska*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981.
- Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Iskry, Warszawa 1983.
- Lao-tse, *Droga* (z ang. tłumaczył M. Fostowicz-Zahorski) Rękodzielnia Arhat, Wrocław 1992.
- Lao-tsy, *Tao-te-jing, czyli Księga drogi i cnoty* (tłumaczenie T. Żbikowski), „Literatura na Świecie”, nr 1(186)/1987, przedruk [w:] *Taoizm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.
- Lao-tsy, *Tao-te-king (Drogi i cnoty księga)*, tłumaczenie L.Z., wydanie bezdebitowe na podstawie wydania rosyjskiego: Yan-Chi-Shun, *Drewniekitajskij filozof Lao-tsy i jego uczenie*, Izdatielstwo Akademiii Nauk SSSR, Moskwa–Leninograd 1950, s. 115–159.

- Lao-tsy, *Tao-te-king* (przekład J. Lemański), Towarzystwo Wydawnicze IGNIS, Warszawa 1921.
- Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1999.
- McGreal I.P. (oprac.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997.
- Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej* (wybór, tłumaczenie i wstęp M. Religa), Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1999.
- Occhiogrosso P., *Sekty, religie, wyznania*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 1999.
- Rodziński W., *Historia Chin*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992.
- Sy-ma Ts'ien, *Syn Smoka. Fragmenty zapisków historyka*, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Taoizm* (W. Jaworski – wybór tekstów, M. Dziwisz – redakcja), Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.
- Walters D. *Mitologia Chin*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1996.
- Wasiłiew L., *Kulty, religie i tradycje Chin*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Watts A., *Tao strumienia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Wójcik A.I., *Konfucjusz*, Polska Akademia Nauk, Kraków 1995, seria „Nauka dla wszystkich”.
- Zhuangzi, *Nanhuazhenjing*, tłumaczenie polskie W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz [w:] Czuang-tsy, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Żbikowski T., *Konfucjusz*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.
- Żbikowski T., *Legends i pradzieje Kraju Środka*, Iskry, Warszawa 1978.
- Żbikowski T., *Od Mojżesza do Mahometa*, Iskry, Warszawa 1979.
- Żbikowski T., *Prawie wszystko o tao* [w:] *Taoizm*, „Literatura na Świecie”, nr 1(186)/1987, przedruk [w:] *Taoizm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1988.



Starożytna filozofia chińska Tadeusza Czarnika jest pierwszym polskim podręcznikiem, dotyczącym filozofii w najwcześniejszym okresie rozwoju myśli chińskiej. Autor zaznajałam Czytelnika ze stanowiskami sześciu głównych szkół filozoficznych poprzez przystępne przedstawienie życiorysów oraz poglądów ich głównych reprezentantów, wprowadzając przy tym krótkie cytaty, czasami po raz pierwszy przetłumaczone na język polski.

Publikacja przeznaczona jest głównie dla studentów sinologii, japonistyki, orientalistyki itp. oraz dla wszystkich zainteresowanych myślą chińską. Dlatego każdy podrozdział zakończony jest literaturą uzupełniającą, składającą się z przekładów i opracowań w języku polskim. Całość poprzedza wprowadzenie obejmujące pomoc w kontakcie z językiem chińskim oraz krótki rys historyczny przydatny do lepszego zrozumienia przedstawionych systemów i ich chronologii.

Dr Tadeusz Czarnik jest adiunktem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i od lat wykłada filozofię chińską na filologii orientalnej.