

OGYŪ SORAI

WYRÓŻNIENIE DROGI (BENDŌ)

WPROWADZENIE

Ogyū Sorai (荻生 徂徠, 1666-1728) był jednym z najważniejszych myślicieli japońskich okresu Tokugawa (1601-1868). Wraz ze swymi poprzednikami, Yamagą Sokō (1622-1685) i Itō Jinsaiem (1627-1705), miał być współtwórcą szkoły starożytnej nauki (lub: szkoły badania starożytności, jap. *kogaku*, chiń. *gǔxué*, 古學)¹. Sam Ogyū² nazywał swe podejście *ko-bunjingaku* („badanie terminów [= pojęć] starożytnej kultury”, chiń. *gǔwénzì xué*, 古文字學). Jego podejście porównuje się niejednokrotnie do protestanckiego podejścia do Biblii – *sola Scriptura*. Szukał inspiracji w „Dialogach konfucjańskich” (*Lúnyǔ*, 論語) i w tekstach, na jakie powoływał się sam Konfucjusz³, odrzucając wszelkie spekulacje i rozważania metafizyczne czy etyczne pochodzące z późniejszych epok. Przeciwwstawiał własne (odtwórcze) podejście filologiczno-historyczno-kulturoznawcze wraz z wypływającymi zeń ćwiczeniami moralnymi, aktywnemu i twórczemu uprawianiu filozofii (spekulatywnej), wychodzącej tylko od intuicji zawartych w tekstach neokonfucjańskiego „Czteroksięgu” (*Sì-shū*, 四書) i reprezentowanej przez ideał „odrodzenia starożytności” (*fùgǔ*, 復古) Hána Yù, 韓愈 (768-

¹ John A. Tucker argumentuje, że przyjmowana dość powszechnie na Zachodzie, wywodząca się od Inoue Tetsujirō, koncepcja o istnieniu szkoły *kogaku*, jest przestarzała i w zasadzie błędna, dlatego została zarzucona przez większość japońskich badaczy po 1945 r. Zob. J. A. T u c k e r, *Ogyū Sorai*, [w:] *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, ed. Xinchong Yao, vol. 2: O-Z, London: RoutledgeCurzon 2003, s. 465. Por. A. K o z y r a, *Kogaku*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 5: Ir-Ko, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [dalej skrót: PTTA] 2004, s. 693a-695b.

² W języku japońskim, podobnie jak w chińskim, nazwisko stoi zawsze na pierwszym miejscu.

³ Konfucjusz, Kǒng Fūzǐ, 孔夫子, właściwie Kǒng Qiū, 孔丘 (551-479 przed Chr.).

824)⁴ i szkół neokonfucjańskich z XI-XV wieku. Poprzez swe badania Ogyū przyczynił się do powrotu do studium tekstów klasycznego konfucjańskiego „Sześcioksięgu” (*Liù-jīng*, 六經)⁵. Zwalczał ortodoksyjny neokonfucjanizm, zwący się szkołą „badania Drogi” (sino-jap. *dōgaku*, chiń. *dào xué*, 道學) i „badaniu”, czyli „odkrywaniu”, przeciwstawiał „wyróżnienie Drogi”, czyli „rozpoznanie, ustanowienie i wywyższenie Drogi” (sino-jap. *bendō*, chiń. *biàndào*, 辨道), termin techniczny będący zarazem tytułem dzieła stanowiącego przedmiot poniższego przekładu.

W przeciwieństwie do neokonfucjanistów, którzy śladem taoistów i buddystów widzieli w Drodze (sino-jap. *dō*, chiń. *dào*, 道) odwieczny porządek kosmiczny, „naturalny bieg rzeczy”, Ogyū twierdził, że Droga, o której mówił Konfucjusz, nie jest czymś, co można znaleźć czy to w sercu-umyśle (*xīn*, 心)⁶, czy w naturze (*xìng*, 性). Jest ona czymś zewnętrznym w stosunku do porządku wszechświata, związanym ze społeczeństwem, z kulturą, z zarządzaniem państwem, doskonaleniem instytucji społecznych itp. Droga jest synonimem moralności i kultury. Nie została odnaleziona w naturze ludzkiej, ale wymyślona przez Starożytnych Królów-Mędrców (*gǔwáng*, 古王). Nie jest ona czymś indywidualnym, stworzonym przez jednego człowieka, lecz jest rezultatem zbiorowego wysiłku mędrców, którzy sami byli niedoskonali. Mędracy wymyślili moralność (jeden z elementów Drogi) po to, by zaprowadzić porządek w stosunkach międzyludzkich. Czyniąc to – postępowali zgodnie ze swym człowieczeństwem (*rén*, 仁), a więc wypełniali wolę Nieba, które pragnęło, by ludzie ustanowili sobie ludzkie instytucje porządku społecznego. Człowieczeństwo ma jednak różne aspekty, w postaci talentów, cnót itp., i w każdym człowieku realizuje się w sposób indywidualny. Droga ma więc bardziej charakter powołania niż prawa natury, nie da się jej sprowadzić do jednej zasady, np. poprzez utożsamienie człowieczeństwa z miłością bliźniego, a miłości ludzkiej z miłością Nieba do wszystkich istot. Tak – zdaniem Ogyū Sorai – widział te sprawy Konfucjusz, a jedynym konfucjanistą, który dobrze go pojął, miał być Xúnzǐ, 荀子 (ok. 313-238 przed Chr.) z swą koncepcją złej natury ludzkiej, powściągananej w sposób sztuczny za pomocą kultury. Miał tego nie zrozumieć

⁴ Inicjator odnowy konfucjańskiej po okresie dominacji myśli buddyjskiej w filozofii chińskiej; zob. A. I. Wójcik, *Hán Yü*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 4: Go-Iq, Lublin: PTTA 2003, s. 203a-204a.

⁵ Czy raczej pięciu ksiąg pozostałych z niego po Wielkim Spaleniu Ksiąg (213 przed Chr.), tworzących „Pięcioksiąg” (*Wü-jīng*, 五經) czasów późniejszych. Zob. przypis 5 przekładu.

⁶ Chodzi o ośrodek władz psychicznych człowieka: intelektualnych i wolitywno-emocjonalnych (dalej będę używał terminu „serce”).

ani Zi Sī, 子思 (ok. 483-402 przed Chr.), domniemany autor „Doktryny środka” (*Zhōngyōng*, 中庸), ani Mencjusz (ok. 382-289 przed Chr.)⁷, z jego teorią dobrej natury ludzkiej, ani tym bardziej neokonfucjaniści, akceptujący i rozwijający twórczo doktryny dwóch wymienionych i wplatający do nich wątki motistowskie⁸, taoistyczne i buddyjskie, lubujący się w dyskusjach nad zagadnieniami metafizycznymi, takimi jak Zasada (*lǐ*, 理) i Materia (*qì*, 氣)⁹, natura (*xìng*) fizyczna i duchowa oraz życie (*shēng* 生), Wielki Kres (*tàijǐ*, 太極), substancja i funkcja (*tǐ-yòng*, 體用) itp.

„*Bendō*” to krótkie dzieło w 25 rozdziałach, napisane w 1717 r. w klasycznym języku chińskim¹⁰, podsumowujące naukę Ogyū Soraia i krytykujące jego konfucjańskich poprzedników (w tym także jego własnego mistrza, Itō Jinsaia). Ogyū często odwołuje się krytycznie do proto-neokonfucjanisty Hána Yù, bo i samo „Wyróżnienie Drogi” jest wzorowane – tak co do formy, jak i co do treści – na dziele tego ostatniego pt. „Pochodzenie Drogi” (*Yuándào*, 原道)¹¹. Jest zatem jakby odpowiedzią na dzieło, w którym znalazła wyraz myśl inicjatora odnowy konfucjańskiej na temat istoty Drogi i jej przekazu.

Przeciwstawiając się w nim teorii Zasad-i-Form (*lǐ*) oraz Materii-i-Siły (*qì*)¹², wraca Ogyū do wymiaru moralnego, społeczno-politycznego, eduka-

⁷ Zob. A. Juchniewicz, *Mencjusz*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 7: Me-Pań, Lublin: PTTA 2006, s. 52a-54b.

⁸ Czyli wywodzące się ze szkoły Mò Dí, 墨翟 (ok. 479-381). Zob. R. Banka, M. St. Zięba, *Mò Dí*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, s. 298a-300b; c i ż, *Mòjiā*, [w:] tamże, s. 315a-319a. Zwłaszcza chodzi o teorię powszechnej miłości Nieba (Tiān, 天) do istot.

⁹ Będę stosował wielkie litery w nazwach tych zasad metafizycznych – zob. wyjaśnienie w przypisach 3, 4 i 7 do przekładu fragmentów „*Debaty o Czterech i Siedmiu*” T’oegyego i Kobonga, zamieszczonego w: *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków: Wydawnictwo UJ 2003, s. 360.

¹⁰ Zdecydowana większość dzieł konfucjańskich, bez względu na to, czy powstawały w Chinach właściwych, czy w Japonii, Korei lub Wietnamie, do końca XIX wieku pisana była w klasycznym języku chińskim (*wényán*, 文言), a nie w językach krajowych, *nota bene* całkowicie różnych od chińskiego. W tym sensie cały dorobek dalekowschodniej myśli konfucjańskiej można śmiało uznać za część filozofii chińskiej lub za jej przedłużenie w innym kraju. W terminach technicznych na ogół nie ma nic specyficznie japońskiego (koreańskiego czy wietnamskiego), stosowanie zatem zapisu fonetycznego krajowego (wymowy słów chińskich właściwej dla danego kraju, zwanej odpowiednio sino-japońską, sino-koreańską czy sino-wietnamską) utrudnia komunikację między badaczami, stosowanie zaś zapisu chińskiego ułatwia czytelnikowi korzystanie z tekstów z dowolnego z tych czterech krajów.

¹¹ Zob. В. Ф. Гусаров, *Некоторые положения теории пути Хань Юя*, „Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования” 1972 [1977], s. 197-223.

¹² Porównywanej niekiedy do dynamicznego (procesualistycznego) odpowiednika arystotelesowsko-tomistycznej teorii hylemorfizmu.

cyjno-pedagogicznego i kulturotwórczego systemu Konfucjusza, a odrzuca metafizykę Drogi, zarówno w wersji realistycznej, dualizującej szkoły lǐxué (badania Zasady, 理學) Chénga Yí, 程頤 (1033-1107) i Zhū Xīego, 朱熹 (1130-1200), jak i w wersji intuicjonistycznej szkoły xīnxué (badania serca, 心學) Lù Jiūyuāna, 陸九淵 (1139-1193) i Wángu Yángmínga, 王陽明 (1472-1529).

Poniższe fragmenty (dwa rozdziały) przełożono z tekstu chińskiego zawartego w pracy: Ogyū Sorai, *Distinguishing the Way [Bendō]*, Translated with an Introduction and Notes by Olof G. Lidin, Tokyo: Sophia University 1970. Przy opracowaniu przypisów niejednokrotnie korzystałem z uwag Lidina, ale się do nich nie ograniczałem.

Wszystkie terminy (sino-)japońskie podaję zapisane według transkrypcji Hepburna, chińskie – w transkrypcji pinyin (ze znakami diakrytycznymi dla czterech tonów: - ' ˇ `; znaki te można pominąć, wówczas otrzymuje się powszechnie stosowany zapis uproszczony); co do wyboru formy fonetycznej – zob. wyżej, przypis 10. Zapis w sinogramach podaję przy terminach technicznych oraz nazwiskach ważnych dla konfucjanizmu postaci i tytułach dzieł – tylko przy pierwszym wystąpieniu terminu (nazwiska). Sinogramy zapisuję w wersji klasycznej (nieuproszczonej). Homofoniczne terminy: *lǐ* (1: obyczajność, 禮; 2: Zasada, 理) i *rén* (1: człowiek, 人; 2: człowieczeństwo, 仁) opatruję indeksem dolnym – odpowiednio: *lǐ*₁ i *lǐ*₂, *rén*₁ i *rén*₂. Oczywiście jest, że język chiński nie zna wielkich i małych liter, zatem dodana do tekstu emfaza poprzez użycie wielkich liter dla terminów technicznych jest wkładem własnym (interpretacją) tłumacza.



Ogyū Sorai według japońskiego sztychu w książce 先哲像伝 近世崎人傳 百家琦行傳, *Sentetsu zōden kinsei kijin tsutō hakke kigyō tsutō* („Obrazy życia dawnych mędrców a także współczesnych niezwykłych ludzi oraz wspaniałe dzieła Stu Szkół”), Tōkyō: Aritomo Dō-shoten, 有朋堂書店, 大正4年 (4 rok Taishō = 1914/15)

(źródło [public domain]: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Ogyuh_Sorai.jpg)

WYRÓŻNIENIE DROGI (fragmenty)

Rozdział 1

Droga (*dào*)¹ jest trudna do pojęcia, a także trudna do wypowiedzenia. Jest tak dlatego, że jest wielka. To, co wszyscy późni konfucjaniści (*rú*, 儒) przedstawiali jako pojęcie Drogi, to tylko jeden [jej] aspekt. Droga – to Droga Starożytnych Królów-Mędrców (*gǔwáng*). Ale od [czasów] Mistrzów Sī² i Mèng³ doszło do degeneracji szkoły konfucjańskiej, zaczęto znajdować zadowolenie w debatach z Setką Szkół⁴. I dlatego [Droga] zaczęła być pomniejszana.

Zaprawdę, Zǐ Sī ułożył „[Doktrynę] Złotego Środka” przeciwko atakom Lǎo Dān⁵. Gdy Lǎo mówił, że Droga świętych mężów (*shèngrén*, 聖人) jest fałszywa, [Zǐ Sī] stwierdził, że „Podążanie za naturą [ludzką] – nazywa się Droga”⁶. W ten sposób jasno stwierdził, że Droga [mędrców] nie jest fałszywa. Dlatego w końcu jego słowa doprowadziły do [powstania] teorii prawdy i szczeroci (*chéng*, 誠)⁷.

¹ Z wyłuszczonych we wprowadzeniu powodów terminy techniczne będą odąd podawać tylko po chińsku, bez sino-japońskiego.

² Sīzǐ (思子), czyli Mistrz Sī, to Zǐ Sī, wnuk Konfucjusza, domniemany autor „[Doktryny] Złotego Środka” (*Zhōngyōng*). Zob. *Doktryna Środka*, przeł. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków: Wydawnictwo UJ 2003, s. 337-350.

³ Mèngzǐ (孟子), czyli Mistrz Mèng, to Mèng Kē, 孟軻 (Mencjusz) – twórca tzw. prawego (optymistycznego, idealistycznego) skrzydła klasycznego konfucjanizmu. Jego nauki znane są z dzieła „Mistrz Mèng” (*Mèngzǐ*). Polskiego przekładu całości dzieła brak, ale fragmenty są dostępne w *Mencjusz*, przeł. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, s. 351-255; *Mencjusz i Xunzi, O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, Wyboru dokonała, przetłumaczyła i wstępem opatrzyła M. Religa, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 1999; *Fragmenty z dzieła »Meng-ty«*, przeł. A. Dębicki, „Przegląd Orientalistyczny” 1955, nr 1, s. 27-32.

⁴ Sto Szkół (*bǎijiā*, 百家) – zbiorcza nazwa licznych szkół filozoficznych, istniejących w epoce Walczących Królestw (V-III wiek przed Chr.), później – nazwa szkół różnych od myśli konfucjańskiej.

⁵ Lǎo Dān, 老聃 to Mistrz Lǎo albo Stary Mistrz (Lǎozǐ, 老子), VII-VI wiek przed Chr. (?), domniemany autor „Księgi Drogi i Cnoty” (*Dào dé jīng*, 道德經), założyciel szkoły taoistycznej. Ogyū nigdy nie nazywa go „mistrzem” (*zǐ*, 子), podobnie zresztą jak innych taoistów, tytuł ten rezerwując tylko dla konfucjanistów.

⁶ *Zhōngyōng*, 1. Zob. *Doktryna Środka*, s. 352.

⁷ Zob. A. I. Wójcik, *Chéng*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 2: C-D, Lublin: PTTA 2001, s. 104a-104b.

„Złoty Środek⁸” to [tylko] nazwa na cnotliwe działanie (*déxíng*, 德行). Dlatego powiedziano⁹: „Trzeba [cnotę] wybrać”. Zi Sī, używając tych [słów]¹⁰, wyjaśnił [znaczenie] Drogi – a przez to odrzucił [tezy] Lǎo Dāna, że [Droga] nie jest Złotym Środkiem. Dla późniejszych pokoleń jednak identyfikacja Drogi ze Złotym Środkiem stała się [źródłem] błędu.

W dawnych czasach twórcy byli [zwani] Mędrkami. Ale [przecież] Konfucjusz nie był twórcą. Dlatego absolutną szczerą uczyniono cnotą (*dé*, 德) Mędrca. A potem skonstruowano trojaki wyjaśnienie, aby uwolnić Konfucjusza od śmieszności, [na jaką go wystawiono]¹¹. Jednakże absolutna szczerść jest tylko jedną z cnot Mędrca. Jak można pomyśleć, że ona sama wystarczy, by objąć wszystkie [cnoty]?

Doktryna Mencjusza o [dobrej] naturze [ludzkiej] jest zgodna z doktryną Mistrza Sī na ten temat. W porównaniu do wierzby Mistrz Gào¹² powiedział [jednak] wszystko, co można było powiedzieć [na temat natury ludzkiej]¹³, Mencjusz zaś popełnił błąd, dodając swe wyjaśnienie. Podobnie gdy Zi Sī twierdził, że kiedy Mędracy ustanawiali Drogę, czynili to zgodnie z naturą człowieka (*rén₁xìng*, 人性)¹⁴, nie twierdził, że każdy człowiek żyje w zgodzie z naturą, ale że każdy jest z natury związany z Drogą. Choć nie każde drzewo może być przerobione na czarki i miski, to natura wierzby jest taka, [że mogą być z niej] zrobione czarki i miski. Jednakże, w jaki sposób czarki i miski mogłyby stanowić naturę (*xìng*, 性) wierzby?

⁸ Dosłownie: harmonijny środek albo środek i harmonia (równowaga), albo stała równowaga.

⁹ Albo: „[Mistrz] powiedział” czy „Mistrz mawiał” (jak mamy w polskim przekładzie *Zhōngyōng* – zob. przypis następny) – chodzi o (domniemaną?) wypowiedź Konfucjusza.

¹⁰ Por. *Zhōngyōng*, 7-8; *Doktryna Środka*, s. 339. W tekście oryginalnym nie ma wprawdzie dosłownie takiego cytatu, jest jednak mowa o wybieraniu równowagi (*yōng*, 用), a skoro równowaga jest synonimem złotego środka, złoty środek zaś synonimem cnoty, to można uznać, że chodzi tu o wybór cnoty.

¹¹ Nie udało mi się ustalić, o jakie wyjaśnienia chodziło. Śmiesznością było nazwać nie-mędrca (nie-twórcę) „Mędrcom”.

¹² Mistrz Gào (Gàozi, 告子) – znany z „Księgi Mencjusza” (*Mèngzǐ*, 6A – 6B) nauczyciel konfucjański, debatujący z Mencjuszem o naturze człowieka. Głosił teorię, że wrodzona natura ludzka jest neutralna, a tylko wychowanie czyni ją dobrą lub złą.

¹³ *Mèngzǐ*, 6A, 1: „Mistrz Gao powiedział: Natura ludzka jest jak wierzba, a prawość jest jak miska lub czarka. Kształtowanie prawdziwej dobroci [= człowieczeństwa] i prawości w ludzkiej naturze jest tym samym, co robienie miski i czarki z wierzby. Mencjusz odparł: Czy pozostając w zgodzie z naturalnymi cechami wierzby, można z niej uczynić miskę lub czarkę? Musisz najpierw uczynić jej krzywdę i zadawać jej gwałt, aby z niej zrobić naczynie. Czyż ludzkiej naturze też trzeba czynić krzywdę i zadawać gwałt by ukształtować w niej prawdziwą dobroć [= człowieczeństwo] i prawość?” (M e n c j u s z i X u n z i, *O dobrym władcy*, s. 88-89).

¹⁴ Por. *Zhōngyōng* 1 oraz 21-22; *Doktryna Środka*, s. 345-346.

[Podobnie] – współczucie i wstyd mogą tylko ujawniać, że człowieczeństwo (*rén*₂, 仁) i prawość (*yì*, 義) rzeczywiście mają słuszną naturę (*xīng*). Prawdą jest [jednak] też, że współczucie nie wyczerpuje tego, co składa się na człowieczeństwo, ani też wstyd niekoniecznie stanowi [istotę] prawości.

Był to więc jednostronny pogląd, ilustracja powiedzenia: „To co ma niezmiernie małą wielkość – pokrywa tysiąc mil”¹⁵. Współczesna szkoła serca (*xīnxué*) miała też w tym swój udział.

Mistrz Xún¹⁶ miał rację, krytykując to. Mistrz Sī i Mistrz Mèng, stojąc na straży nauki Mędrców, odstraszaali [od niej]. Mistrz Xún był najlepszym ministrem Zǐ Sī i Mencjusza¹⁷. Ale czasy, [kiedy żył Xúnzǐ], nie były zbyt odległe od czasów Mencjusza. Obyczaje i myśli w obiegu były jeszcze [podobne]. [Rozbieżność] nazw (*míng*, 名) i rzeczy (*wù*, 物) [jeszcze] nie stanowiła przeszkody [dla właściwej oceny poglądów i tezy]¹⁸. Ale do czasów, kiedy Hán Yù¹⁹ pojawił się za Tángów²⁰, kultura (*wén*, 文)²¹ przeszła wielką przemianę.

¹⁵ Jest to jeden z paradoksów Hui Shī, 惠施 (ok. 380-305 przed Chr.). Zob. A. I. Wójcik, *Hui Shī*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, s. 624a-625a. Tu został użyty jako odpowiednik polskiego przysłowia: „Błąd mały na początku – wielki jest na końcu”.

¹⁶ Mistrz Xún to Xún Qīng, 荀卿 lub Xún Kuàng, 荀况. Por. R. Banka, *Xúnzǐ*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 9: Se-Ż, Lublin: PTTA 2008, s. 882a-883b. W języku polskim przełożone są tylko niewielkie fragmenty jego dzieła, w tym m.in. fragment krytykujący koncepcję Mencjusza. Zob. Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy*, s. 92-94.

¹⁷ Dobry minister to taki, który krytykuje swego władcę, gdy ten postępuje źle (teza konfucjańska).

¹⁸ Autor nawiązuje tu do postulatu Konfucjusza: „należy przede wszystkim zacząć od poprawiania nazw (*zhèngmíng*, 正名)”. *Lùnyǔ*, 論語, 13.3, zob. *Dialogi konfucjańskie*, przeł. z chińskiego i opatrzony przypisami K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław: Ossolineum 1976, s. 126-127; por. też *Lùnyǔ*, 12.11, tamże, s. 121. Poprawianie nazw to dopasowywanie nazw do rzeczy, czyli nazywanie rzeczy i funkcji (w tym przede wszystkim relacji społecznych) tak, jak na to zasługują, oraz stosowanie się w postępowaniu do znaczenia nadanych nazw.

¹⁹ Hán Yù, 韓愈 (768-824) – myśliciel konfucjański z czasów dynastii Táng, który nawoływał do porzucenia buddyzmu i taoizmu i do powrotu do źródeł konfucjańskich, przeciw interpretacjom (synkretyzującym lub z wpływami legizmu, *fǎjiā*) z czasów dynastii Hànów, 漢 (206 przed Chr. – 230 po Chr.). To on ogłosił teorię, że następcami Konfucjusza w przekazie Drogi byli Zǐ Sī i Mencjusz, po czym przekaz miał się urwać. Myśliciele neokonfucjańscy z XI wieku – zwłaszcza bracia Chéngowie – uznali Hána Yù, za ogniwo w przekazie Drogi między Mencjuszem a nimi samymi.

²⁰ Dynastia Táng, 唐 – 618-907.

²¹ Czyli m.in. literatura i pismo (inne znaczenia tego terminu).

Potem przyszli dwaj [bracia] Chéngowie²² i Zhū Xī²³. Choć byli błyskotliwymi i wyróżniającymi się uczonymi-urzędnikami (*shì*, 士)²⁴, to nie znali starożytnej kultury (*gǔwén*) i języka. A że nie byli w stanie czytać ze zrozumieniem „Sześciu Klasyków”²⁵, to upodobali sobie „[Doktrynę] Złotego środka” i „Księgę Mencjusza”, bo są łatwe do czytania. W końcu – [zamiast „Klasyków”] – pisma filozofów dyskutujących z przeciwnikami zostały uznane za wyraz Drogi Mędrców w pierwotnej postaci.

Co więcej, czytali [oni] starożytną literaturę (*gǔwén*, 古文) tak, jakby była literaturą [im] współczesną (*jīnwén*, 今文)²⁶. Pozostawali zatem w niejasności, gdy chodzi o [omawiane tam] rzeczy (*wù*) [przeszłe]. Z kolei rzeczy [im współczesne] były niezgodne z nazwami [znajdowanymi w tekstach]²⁷. W ten sposób tylko prawość (*yì*) i Zasady (*lǐ*₂) były przedmiotem ich zainteresowania. Wskutek tego [istotne] nauki i reguły Starożytnych Królów-Mędrców i Konfucjusza już nie były więcej [przez nich] dostrzegane.

Itō Jinsai²⁸ jest uczonym z ostatnich czasów o wybitnych zdolnościach. Dostrzegam w nim coś podobnego [do Drogi Mędrców]. Jednakże, ponieważ

²² Chéng Hào, 程顥 (1032-1085) i Chéng Yì, 程頤 (1033-1107) – dwaj z pięciu wielkich mistrzów neokonfucjanizmu, różniący się między sobą m.in. w interpretacjach stosunku Zasady (*lǐ*₂) do Siły (*qì*) w człowieku. Por. M. St. Zięba, *Chéng Hào*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, s. 105a-106a; tenże, *Chéng Yì*, [w:] tamże, s. 106a-107b.

²³ Kodyfikator neokonfucjanizmu, uznawany za właściwego twórcę szkoły *lǐxué*, później uznanej za ortodoksyjną.

²⁴ Sinogram czytany w Japonii „samurai”. Zgodnie z doktryną konfucjańską uczeni powinni sprawować funkcje państwowe (administracyjne, polityczne). Egzaminacje urzędnicze (w Chinach do 1911 r.) obejmowały zatem w pierwszym rzędzie filozoficzne dzieła konfucjańskie (później też neokonfucjańskie ortodoksyjnej szkoły *lǐxué*), a stopnie urzędnicze inspektora, prefekta, ministra były faktycznie stopniami naukowymi magistra, doktora i profesora (uprawniającymi do nauczania).

²⁵ *Liujīng*, 六經, obejmujących „Księgę Przemian” (*Yijīng*, 易經), „Księgę Pieśni” (*Shījīng*, 詩經), „Księgę Dokumentów” (*Shūjīng*, 書經), „Wiosny i Jesienie” (*Chūnqiū*, 春秋), „Zapiski o obyczajach” (*Lǐjì*, 禮記) oraz (zaginioną w czasach dynastii Hàn) „Księgę Muzyki” (*Yuèjīng*, 樂經) – wszystkie przypisywane Konfucjuszowi, choć w zasadzie tylko jako ich kodyfikatorowi na podstawie źródeł wcześniejszych.

²⁶ Lub: „Czytali teksty w starych znakach, jak gdyby były tekstami w nowych znakach”. Jest tu wyraźna aluzja do dyskusji za czasów dynastii Hàn i później na temat dwóch wersji tekstów konfucjańskich, jakie istniały po wielkim spaleniu ksiąg (213 przed Chr.) – teksty odtworzone z pamięci (zapisane zatem w nowych znakach) oraz teksty rzekomo odnalezione w ukryciu (a zatem zapisane w starych znakach). Debata między dwiema szkołami dotyczyła nie tylko autentyczności tych dwóch grup tekstów (były wśród nich ewidentne apokryfy), ale przede wszystkim zawartości nauki konfucjańskiej, gdyż teksty te niekiedy w znaczący sposób różniły się między sobą.

²⁷ Lub: „Rzeczy [omawiane w tekstach] były niezgodne z nazwami, [jakich używali na co dzień]”.

²⁸ Itō Jinsai (伊藤仁齋, 1627-1705) – wybitny uczonej japoński ruchu starożytnej nauki (*kogaku*), jeden z nauczycieli Ogyū.

interpretuje „Dialogi konfucjańskie” (*Lùnyǔ*) za pomocą cytatów z Mencjusza i ponieważ czyta starożytną literaturę w świetle literatury współczesnej, nie różni się niczym od szkoły braci Chéngów i Zhū Xīego. Co więcej – gdy wprost dzieli Drogę Starożytnych Królów-Mędrców i Konfucjusza na dwie różne Drogi i gdy odkłada „Sześć Klasyków” po to, by czytać tylko „Dialogi konfucjańskie” – dochodzimy do wniosku, że „czyta chiński po japońsku”. Kiedy czytam to, co on wyklada jako starożytne znaczenia, [mogę tylko zapytywać]: «Jak można TO nazywać starożytnym?».

Niestety, Droga Starożytnych Królów-Mędrców została zepsuta w nauce szkół konfucjańskich. Zaczęło się od [debaty] Mistrza Xúna z Mistrzem Mèngiem, aż doszło do [krytyki] Zhū Xīego przez Lù Xiàngshāna²⁹. Nie zakończyło się na tych dwóch – każdy z nich miał za sobą grupę zwolenników. Im bardziej się dzielili, tym bardziej byli zadowoleni z siebie. A im bardziej kwitli, tym mniejsi się stawali. Jak tu nie płakać nad tym?

Dzięki specjalnej łasce Niebios uzyskałem dostęp do dzieł Wánga i Lǐ³⁰. Przeczytałem je i po raz pierwszy zapoznałem się ze starożytną literaturą i językiem. W świetle tego zacząłem stopniowo czytać „Sześć Klasyków”. Przez wiele lat byłem w stanie tylko bardzo powoli łączyć rzeczy z ich nazwami. Dopiero potem, gdy rzeczy i nazwy zostały dopasowane, zaczęło być dla mnie jasne znaczenie dawnych słów. Wtedy już mogłem czytać „Sześć Klasyków”.

„Sześć Klasyków” mówi o rzeczach (*wù*); „Zapiski o obyczajach” i „Dialogi konfucjańskie” podają znaczenia (*yì*). Znaczenia muszą zostać połączone z rzeczami – tylko wtedy można zdefiniować Drogę (*hòudào*). Jeśli zaś rzeczy zostaną zignorowane, a same znaczenia przyjęte, to tylko z trudem i rzadko uda się uniknąć przesady, jednostronności i arbitralności. Takie są błędy, jakie popełnili Hán Yù, Liǔ³¹, bracia Chéngowie, Zhū Xī i inni.

²⁹ Lù Xiàngshān, 陸象山, to Lù Jiǔyuān, 陸九淵 (1139-1193) – filozof neokonfucjański, prekursor Wánga Yángmíng, krytykujący dualizm racjonalistyczny Chéng Yí i Zhū Xīego w duchu intuicjonistycznym, nawiązującym do Chéng Hào.

³⁰ Wáng Shìzhēn, 王世貞 (1526-1590) i Lǐ Pānlóng, 李攀龍 (1514-1570) głosili konieczność powrotu do języka i stylu wypowiedzi starożytnych. Zob. D. B r y a n t, *Wang Shih-chêng*, [w:] *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, ed. W. H. Nienhauser, Jr., Bloomington: Indiana University Press 1986, s. 874-876; t e n ż e, *Li P'an-lung*, [w:] tamże, s. 545-547.

³¹ Liǔ Zōngyuán, 柳宗元 (773-819) – konfucjanista współczesny Hánowi Yù, próbujący harmonizować konfucjanizm, buddyzm i taoizm. Zob. W. H. N i e n h a u s e r, *Liu Tsung-yüan*, [w:] *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, s. 589-592.

Mam już prawie pięćdziesiąt lat³². Jeślibym już przestał ćwiczyć i umarł taki, jaki jestem, co by można było powiedzieć o [mojej znajomości] woli Niebios? Świadom tego, kiedy tylko mam wolny czas, przykładam się do pisania, aby odpowiedzieć na tę specjalną łaskę Niebios. Poniższe streszczenie zawiera kilkadziesiąt zagadnień, przeznaczonych dla studentów, którzy przybędą uczyć się pod moim kierunkiem.

Rozdział 7

W nauczaniu Konfucjusza i jego uczniów człowieczeństwo³³ jest największą [cnotą]. Jeśli ktoś spyta o przyczynę tego stanu rzeczy, to powiem, że jest tak, ponieważ [tylko] człowieczeństwo jest w stanie podtrzymać Drogę Starożytnych Królów-Mędrców i wcielać ją. Droga Starożytnych Królów-Mędrców to Droga przynosząca pokój i zadowolenie światu³⁴. Choć Droga ma liczne aspekty, to najważniejszym z nich jest ten, który skutkuje pokojem i zadowoleniem na całym świecie. Jej korzenie spoczywają w poszanowaniu Mandatu Nieba (*Tiānmìng*, 天命)³⁵. Niebo skłania nas, poprzez swe rozkazy, abyśmy mieli cesarzy, panów feudalnych, wyższą arystokrację i wielkich urzędników, a to z kolei [zakłada, że] będą [też] wasale i zwykli ludzie. Sprawia, że jest szlachta rodowa, a [to zakłada, że] będą też członkowie rodu, żony i dzieci. Wszyscy pokładają zaufanie w nas [uczonych-urzędnikach], a potem żyją w pokoju. Co więcej, cała szlachta, wszyscy wyżsi arystokraci i wysocy urzędnicy są odpowiedzialni przed swymi władcami za realizację swego powołania³⁶. Dlatego w Drodze władcy tylko człowieczeństwo stanowi wielką [cnotę]. Co więcej, wzajemnie odnosić się do siebie z uczuciem, wzajemnie

³² Nawiązanie do *Lùnyǔ*, 2.4: „W wieku lat pięćdziesięciu pojąłem wolę Niebios”; *Dialogi konfucjańskie*, s. 42.

³³ Neokonfucjaniści pojmowali człowieczeństwo (*rén*₂) nie tylko jako cnotę, ale przede wszystkim jako – będącą podstawą tej cnoty – naturę człowieka; Konfucjusz – jak się wydaje – przede wszystkim jako „ludzki do ludzi stosunek”, „miłość do ludzi”, stąd częste tłumaczenie tej cnoty jako „humanitarność”, „dobroć”, „życzliwość” itp. Por. *Dialogi konfucjańskie*, s. 26.

³⁴ Por. początek *Wielkiej Nauki* (*Dàxué*, 大學) w przekładzie Anny I. Wójcik ([w:] *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, s. 335), gdzie pokój na świecie jest określany jako najwyższe dobro, do którego dążyli starożytni.

³⁵ Mandat Nieba (wola Nieba, rozkaz Nieba, zrządzenie Nieba) to jedno z podstawowych pojęć konfucjańskiej filozofii politycznej i społecznej, ustanawiające quasi-sakralny charakter władzy państwowej i hierarchii społecznej. Quasi-sakralny, gdyż konfucjanizm nigdy nie stał się religią *sensu stricto*.

³⁶ Dosłownie: „niebiańskiego zajęcia, stanowiska” (*tiānzhi*, 天職).

się kochać, wzajemnie wzrastać, wzajemnie osiągać doskonałość, wzajemnie się wspierać, wzajemnie się karmić, wzajemnie się chronić, wzajemnie się leczyć – to jest sposób, w jaki konstytuuje się natura ludzka. Dlatego Mencjusz mówi: „Człowieczeństwo oznacza człowieka. Dawać temu wyraz w społeczeństwie, to Droga”³⁷. [A] gdy Xúnzǐ objaśniał „władcę”, [mówił, że] jest on „włodarzem dla ludzi”³⁸. Dlatego Droga nie powinna być objaśniana w terminach jednego człowieka, ale koniecznie powinna być wyrażana w terminach dziesiątków tysięcy ludzi ujętych kolektywnie.

A zatem, jeśli podejmiemy próbę, aby zbadać świat, czy jest ktoś, kto może trwać niezależnie i nie być częścią społeczeństwa? Uczeni-urzędnicy, chłopci, rzemieślnicy i kupcy, wspierają się wzajemnie i karmią innych. Jeśli by tak nie było, nie byłiby w stanie istnieć. Nawet złodzieje z konieczności tworzą gangi, inaczej oni także nie mogliby istnieć. Dlatego ten, kto jest w stanie zjednoczyć dziesiątki tysięcy ludzi, jest władcą. Bycie zdolnym do zjednoczenia dziesiątków tysięcy ludzi i sprawienia, że będą realizować swą naturę, swe uczucia, wzrastając w swym umiłowaniu życia i doskonaleniu się, to jest Droga Starożytnych Królów-Mędrców. Badanie i uczenie się Drogi Starożytnych Królów-Mędrców, ćwiczenie się, a przez to realizowanie swych cnót – czyni człowieka ludzkim (*rén₂*). Niemniej jednak uczeni-urzędnicy, którzy pragną badać i uczyć się Drogi Starożytnych Królów-Mędrców, a przez to osiągać cnoty same w sobie, [powinni pamiętać], że z jednej strony Droga Starożytnych Królów-Mędrców ma wiele aspektów, a z drugiej strony – ludzka natura jest również wieloaspektowa. Jeśli będziemy w stanie zrozumieć, choćby w najmniejszym stopniu, że istota Drogi Starożytnych Królów-Mędrców polega na przyniesieniu pokoju i zadowolenia światu; jeśli użyjemy naszej siły na rzecz [pogłębienia] człowieczeństwa, poprzez podążanie – każdy z nas za tym, co jest bliskie jego naturze – to [każdy z nas] osiągnie jakiś aspekt Drogi.

W takich przykładach, jak odwaga Yóu, sukcesy Cì czy arcyzm Qiú³⁹,

³⁷ Cytat z: *Mèngzǐ*, 7B.16.

³⁸ *Xúnzǐ*, 9: „Reguły dla Króla”: „Władca to ten, kto jest dobry w organizowaniu ludzi w społeczeństwie”. Ogyū pomija słowa „dobry w”. Mamy tu grę słów: *jun* władca i *qun* gospodarz, organizator.

³⁹ Yóu, 由 (zwany Zilù, 子路), Cì, 賜 (zwany Zìgòng, 子貢) i Qiú, 求 (zwany Zìyǒu, 子有) – uczniowie Konfucjusza wymieniani w *Lùnyǔ*. Zob. indeks uczniów w: *Dialogi konfucjańskie*, s. 32-34, odpowiednio poz. 25: Tsy-lu, poz. 24: Tsy-kung i poz. 20: Tsy-ju. Zob. także *Лес категорий [Лей линь]. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе*, изд. К. Б. Кепинг, («Памятники письменности Востока» XXXVIII), Москва: Издательство «Наука» – Главная редакция восточной литературы 1983, s. 57-66, 73-75.

widać, że byli oni zdolni do rozwinięcia w pełni jednego z talentów swej natury. [Były one] wystarczające, aby ich uczynić towarzyszami ludzi ludzkich [= dobrych] i aby mieli z nimi udział w przynoszeniu pokoju i szczęścia światu. Dzięki swej realizacji cnót dorównali oni [braciom] Yí i Jí co do stopnia czystości [intencji], Hui'owi co do stopnia harmonii [współzycia z innymi], a Yīnowi co do stopnia punktualności⁴⁰. Żaden z nich [choć byli różnymi ludźmi] w żaden sposób nie zmieniał swojej natury [gdym realizował swe cnoty] i żaden z nich nie poniósł żadnej straty w [swym] człowieczeństwie. Jeśli jednak ludzie nie wiedzą, jak używać własnych sił dla [pogłębienia] człowieczeństwa [= dobra], to ani ich talenty, ani ich cnoty nie osiągną doskonałości. Wskutek tego pojawili się różni filozofowie i powstało sto szkół myśli.

Kiedy Mencjusz [mówi o] współczuciu i litości [jako o załączkach człowieczeństwa], używa terminu „miłość” (*ài*)⁴¹, aby wyrazić „człowieczeństwo” (*rén*₂). Jego teza, że „ludzka natura jest dobra”, z konieczności odwołuje się do ludzkiego sercu. Dlatego nie mógł nie użyć terminu „miłość”, kiedy o nim [= człowieczeństwie] mówił⁴².

Jeśli jednak ktoś nawet posiada serce zdolne kochać ludzi, a nie poszerza swego człowieczeństwa, by obejmowało [wszystkie] stworzenia i rzeczy, to jak można tę [miłość] uznać za wystarczającą dla ustanowienia [w nim] człowieczeństwa? Uznając to, Mencjusz później wyłożył kolejną doktrynę: „ludzkich rządów”. Jednakże późniejsi konfucjaniści nie zrozumieli, że tym, co Mencjusz naprawdę robił, było dobieranie słów, aby za ich pomocą czynić wyrzuty światu. W konsekwencji mówili, że w podejmowaniu wysiłków na rzecz człowieczeństwa nie było nikogo tak oddanego jak Mencjusz.

Dążenie zatem, by pośpiesznie wyciągać [wnioski] z [teorii] współczującego serca [Mencjusza] i uznawanie go za [pełne] człowieczeństwo Mędrca może zostać tylko uznane za pełny zakres ślepoty, która nie ma wglądu sama w siebie. Ci, którzy głoszą tę naukę, dochodzą do punktu, w którym mówią, że buddyzm obejmuje człowieczeństwo (= współczucie), ale nie prawość. Ale przecież buddyzm nie zna Drogi prowadzącej do pokoju na świecie. Jak zatem można go uznać za [naukę] wystarczająco ludzką?

⁴⁰ Bó Yí, 伯夷, Shú Qí, 叔齊, Luòxià Hui, 落下惠 oraz Yī Yīn, 伊尹 – są postaciami wysławianymi przez Mencjusza za ich cnoty; por. *Mèngzǐ*, 5B 1:5.

⁴¹ *ài*, 愛 – zob. M. St. Zięba, *Ài*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk [i in.], t. 1: A-B, Lublin: PTTA 2000, s. 86b-87b.

⁴² Ogyū wyraźnie oddziela miłość od człowieczeństwa – miłość jest znacznie węższym pojęciem, odnoszącym się do innych ludzi, człowieczeństwo (ludzkość) obejmuje wszystkie stworzenia.

Także Mò Dī⁴³ uważał, że Droga Starożytnych Królów-Mędrców polegała na człowieczeństwie i że niczego nie powinno się do tego dodawać. Ostatecznie doszedł do wniosku, że człowieczeństwo wystarcza, by wyczerpać wszystko. Ale on po prostu nie wiedział, że „wielka cnota Nieba i Ziemi jest zwana «życiem i wzrastaniem»”⁴⁴.

Tymczasem człowieczeństwo jest wielką cnotą Mędrców, ale wciąż jest [tylko] jedną z cnót. Gdyby Niebo i Ziemia były jednością w «życiu i wzrastaniu», to jak moglibyśmy wytłumaczyć, że mamy lato, jesień i zimę? Gdyby [cnoty] Mędrców były [wszystkie] zjednoczone jako człowieczeństwo, to jak można wytłumaczyć, że mamy też odwagę, mądrość, lojalność i prawość? Prawdą jest, że Mencjusz wysławiał prawość i nadał nowy odcień jej znaczeniu. Jednakże w końcu doszło do tego, że mówił o niej jednym tchem z człowieczeństwem, więc człowieczeństwo zostało w ten sposób pomniejszone. W jaki sposób zatem człowieczeństwo mogłoby być Wielką Cnotą?

Za Sòngów⁴⁵ konfucjaniści także pragnęli połączyć ze sobą różnorodne poglądy obu [filozofów]⁴⁶. Stworzyli zatem kategorie „terminów wszechobjęmych” (sino-jap. *sen'gen*, chiń. *zhuānyán*, 專言) i „terminów jednostronnych” (sino-jap. *ben'gen*, chiń. *piānyán*, 偏言)⁴⁷. „Termin wszechobjęmy” wystarcza, aby objąć [nim] i wyczerpać całość [= człowieczeństwo]. „Termin jednostronny” wystarcza, aby objąć [nim] i ustanowić [człowieczeństwo] samo w sobie (na swoim), przeciwstawiając je wszystkim pozostałym cnotom. To podejście prawie wystarcza do zebrania razem

⁴³ Mò Dī lub Mèi Dī, 墨翟 lub Mistrz Mò, Mòzǐ, Mèizǐ, Micius, 墨子 (ok. 479-381) – najważniejszy przeciwnik nauki Konfucjusza w bezpośrednio następującym po nim okresie; twórca doktryny altruizmu, czyli powszechnej miłości nierozdzielającej (*jiān'ài*, 兼愛), (dla osiągnięcia optimum korzyści przez wszystkich), jako przeciwnej do konfucjańskiej miłości zhierarchizowanej, zdaniem Mò Dī: „dzielącej”, „rozdzielającej” (*biè'ài*, 別愛) Zob. wyżej, przypis 10 wprowadzenia.

⁴⁴ Według O. G. Lidina (Ogyū Sorai, *Distinguishing the Way [Bendō]*, Translated with an Introduction and Notes by O. G. Lidin, Tokyo: Sophia University 1970, s. 44), Ogyū odwołuje się tu do fragmentu rozdz. 10 drugiej części komentarza Xicǐ, 系辭 (trzecie z „Dziesięciu Skrzydeł”) do „Księgi Przemian” Yijing, 易經: „Wielkim atrybutem Nieba i Ziemi jest dawanie i podtrzymywanie życia”.

⁴⁵ Dynastia Sòng (Sung), 宋, 960-1272.

⁴⁶ Konfucjusza i Mencjusza.

⁴⁷ Zdaniem O. G. Lidina (Ogyū Sorai, *Distinguishing the Way [Bendō]*, s. 44) Ogyū odwołuje się tu do rozdziału I dzieła Zhū Xīego i Lǚ Zǔqiāna, 呂組謙 (1137-1181) pt. *Jinsilu* (nie-dostępnego mi; przekład niemiecki znaleziony w katalogu internetowym: *Jinsilu – Aufzeichnungen der Nachdenkens über Naheliegenes. Texte der Neo-Konfuzianer des 11. Jahrhunderts*, üb. und hrsg. von W. Ommerborn, Frankfurt am Main: Insel Verlag 2008).

nauczania Konfucjusza i Mencjusza tak, aby nie było między nimi sprzeczności. I taka właśnie jest doktryna tej szkoły Zasady, która pragnie jedynie przejrzystości w słowach. [Ale pytam]: Jak ma ona wystarczyć, aby za jej pomocą objąć całą Drogę Starożytnych Królów-Mędrców i Konfucjusza?

Bo przecież Droga Starożytnych Królów-Mędrców ma wiele aspektów. Przedstawię teraz i omówię jej najistotniejsze punkty. Na przykład z jednej strony dobre rządy unikają przemocy. [Z kolei] prawo wojny zakłada zabijanie ludzi. Czy jest właściwe i poprawne nazywanie tego człowieczeństwem [o «podwójnych standardach»]?⁴⁸ A przecież wystarczy tylko wskazać, jako najważniejszą rzecz, że skutkiem tego jest pokój i zadowolenie na świecie.

Nauczanie Starożytnych Królów-Mędrców miało naprawdę wiele aspektów. Mądrość sama w sobie jest mądrością. Odwaga sama w sobie jest odwagą. Prawość sama w sobie jest prawością. Człowieczeństwo samo w sobie jest człowieczeństwem. Jak można chcieć uczynić z nich jedną [zasadę]? Z drugiej strony one niekoniecznie przeciwstawiają się sobie wzajemnie, gdy stanowią Drogę wprowadzania pokoju i szczęścia na całym świecie. Dopiero potem są one zwane odwagą, mądrością czy prawością. Jak powiedział Konfucjusz: „Opieram się na cnotach. Działam zgodnie z człowieczeństwem”⁴⁹, tak samo każda osoba powinna się oprzeć na cnotach swej własnej natury i nie tracić ich. Choć cnoty natury ludzkiej mają wiele aspektów, to żaden z nich nie krzywdzi człowieczeństwa. Jedynym problemem jest, że nie można ich karmić i rozwijać tylko [pojedynczo, każdej z osobna] – w przeciwnym razie one się sprzeciwią Drodze. Droga ich karmienia polega na uzgadnianiu ich z człowieczeństwem i wędrowaniu z nimi w naukach. Termin „uzgadnianie” ma tu takie samo znaczenie, jak „uzgadnianie” w zwrocie: „słowa [pieśni] muszą być uzgodnione z muzyką”⁵⁰. Dźwięki muzyki muszą być dopasowane do tego, co się śpiewa. Pełne tony i półtony są tylko narzędziem, za którego pomocą to się osiąga. Rytm jest innym narzędziem, przez jakie to się osiąga. Oto znaczenie słowa „uzgadniany”.

⁴⁸ Taki m.in. zarzut stawia Konfucjuszowi Mò Dí w znanym, także w przekładzie polskim, rozdziale o potępieniu wojny agresywnej. Zob. *Antologia literatury chińskiej*, tłumaczyli z języka chińskiego J. Chmielewski, A. Dębiński, W. Jabłoński i O. Wojtasiewicz, Warszawa: PWN 1956, s. 75-78.

⁴⁹ *Lùnyǔ* 7.6. W polskim przekładzie: „Silnie się na cnotcie wspieraj, w humanitarności miej oparcie” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 78).

⁵⁰ „Księga Pieśni” II.1.24 – źródło cytatu za O. G. Lidinem. W polskim, kompletnym przekładzie Księgi Pieśni: K o n f u c j u s z, *Szy-cing. Księga pieśni*, przeł. M. Szlenk-Iliewa, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1995, we wskazanym miejscu brak takiego cytatu.

Bycie zgodnym z człowieczeństwem jest podobne do tego⁵¹. Nawet jeśli każdy człowiek miał sam polegać na swych własnych cnotach, to przede wszystkim powinien koniecznie być harmonijnie posłusznym Drodze Starożytnych Królów-Mędrców, przynoszącej pokój i zadowolenie światu, i nie śmieć jej łamać. Następnie wystarczyłoby, aby każdy realizował swe własne cnoty. Tego nauczał Konfucjusz. Ogólnie mówiąc, zgodnie z Drogą Starożytnych Królów-Mędrców i Konfucjusza, każdy posiada coś, co może czynić i czego dokonać. Najważniejsza zatem rzecz polega na karmieniu [talentów i cnót w sobie], a przez to na spełnianiu [ich zgodności z człowieczeństwem]. Jednakże wąski pogląd późniejszych ludzi spowodowany był tym, że chcieli pospiesznie ująć wszystko za pomocą [jednej teorii] człowieczeństwa. Dlatego nie byli w stanie uniknąć przeskoków i skrótów myśli; dlatego musieli szukać schronienia w świecie [wiecznych] Zasad. Nic dziwnego zatem, że stwierdzimy – jeśli przebadamy szczegółowo ich doktryny – iż ostatecznie dochodzą do [teorii] jedności wszystkiego, [odpowiednika buddyjskiej teorii] Ciała Kosmicznego Buddy⁵², do którego wszystko powraca. Godne pożałowania!

*Z klasycznego języka chińskiego
przełożył i opracował Maciej St. Zięba*

Słowa kluczowe: filozofia chińska, filozofia japońska, konfucjanizm, neokonfucjanizm, Ogyū Sorai, Bendō, Droga, dào, dō.

Key words: Chinese philosophy, Japanese philosophy, Confucianism, Neo-Confucianism, Ogyū Sorai, Bendō Way, dào, dō.

Information about Translator: Dr MACIEJ ST. ZIĘBA – Chair of History of Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-914 Lublin; e-mail: mszieba@kul.pl

⁵¹ Metafora zdyscyplinowania: jeśli z pierwotnego talentu śpiewaka ma wyjść rzeczywista muzyka (piosenka), a nie fałsz, to trzeba ćwiczyć zgodność śpiewu z melodią; podobnie doskonalenie cnót odbywa się przez zdyscyplinowane trzymanie się Drogi.

⁵² *Fūti fāshēn*, 浮屠 法身 – sanskr. [buddha] *dharmā-kāyā*. Ogyū zrównuje tu neokonfucjańską teorię jedności wszystkich Zasad z Pra-Zasadą, jaką jest Wielki Kres (*Tàiji*, 太極), z buddyjską koncepcją jedności wszystkich elementów (*dharmā, fā*, 法) z Ciałem Dharmicznym Buddy, rozumianym jako prazasada kosmiczna. Charakterystyczne jest, że praktycznie wszyscy mistrzowie neokonfucjanizmu w swej młodości byli adeptami buddyzmu, z którym ostatecznie zerwali i który często krytykowali, ale w ich teoriach widać często wyraźne wpływy buddyjskie.

Dr MACIEJ ST. ZIĘBA – Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: mszieba@kul.pl