

KATARZYNA PEJDA

SAMODOSKONALENIE *XIU SHEN* – NAŚLADOWNICTWO WZORU OSOBOWEGO *JUNZI* W *ANALEKTACH*

SELF-CULTIVATION XIU SHEN—
IMITATION OF PERSONAL MODEL *JUNZI* IN *ANALECTS*

Abstract. The following paper presents Confucius' view on self-cultivation. The paper also contains analysis of two concepts: *de* – virtue and *xiao* – filial piety. The author argues that those two concepts are basis for moral development as described in *Analects*. *De* is inborn, given by *tian* (heaven) whilst *xiao*, obedience towards parents and relatives, is acquired by proper education. Further, the paper outlines three stages of self-cultivation which, in *Analects*, is learning how to behave morally and according to norms *li*. First stage of cultivation means that one follows *li* without any alteration, second stage – one can apply them knowing that some changes can be made. The third stage – *junzi* stage means that norms *li* no longer limit a moral person. *Junzi* follows them because it is his *ren* nature.

1. WRODZONA CNOTA *DE* I NABYTA CECHA *XIAO* JAK PODSTAWA ROZWOJU MORALNEGO

Pojęcia *de* 德 i *xiao* 孝 oznaczają dwie predyspozycje do osiągnięcia doskonałości moralnej. Konfucjusz uważał, że *de* jest predyspozycją wrodzoną – taką, w którą wyposaża człowieka *tian*, natomiast *xiao* jest predyspozycją przyswojoną w procesie socjalizacji pierwotnej¹ na wczesnym etapie edu-

Dr KATARZYNA PEJDA – Katedra Sinologii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: katarzynapejda@gmail.com

¹ Barbara Szacka pisze, że „socjalizacja pierwotna – składowa procesu socjalizacji, zachodząca w grupie pierwotnej, najczęściej na obszarze rodziny. W socjalizacji pierwotnej na jednostkę mają wpływ znaczący inni, przeważnie rodzice. Charakteryzuje się ona silnym emocjonalnym oddziaływaniem znaczących innych na jednostkę. Reguły działania przyswaja ona na zasadzie naśladownictwa oraz w mniejszym stopniu poprzez werbalny przekaz symboliczny. Socjalizacja pierwotna kończy się w momencie pojawienia się uogólnionego innego. W tym momencie

kacji moralnej. Z punktu widzenia rozwoju moralnego cnota *de* zalicza się zatem do wrodzonej natury (質 *zhì*), a cecha *xiao* do tego, co jest określane jako nabyta ogłada (文 *wén*). Omówienie tych pojęć poprzedzi właściwe rozważania dotyczące samodoskonalenia *xiu shen* 修身.

1.1. POJĘCIE *DE* W *ANALEKTACH*.

Termin *de* mógł początkowo wiązać się z wewnętrzną duchowo-magiczną władzą, która umożliwiała królom i szamanom wywieranie wpływu na zachowanie innych. Za czasów dynastii Shang (ok. XII wieku p.n.e) *de* oznaczało rodzaj władzy, która kumulowała się i którą posiadała osoba zachowująca się przyjaźnie w stosunku do ducha lub innej osoby². Mogło oznaczać także prestiż, jakim cieszyli się wysoko urodzeni. Z czasem *de* nabrało znaczenia etycznego i zaczęło oznaczać pożądaną cechę charakteru³. Początkowo pojęcie to oznaczało działanie zgodne z normami, które przekazywało *tian* 天. W okresie Zhou *de* zaczęło oznaczać dobroć władcy, ponieważ takie zachowanie władcy było uważane za zgodne z tym, co nakazuje *tian*. *De*, użyte w tym znaczeniu, automatycznie wzbudzało w sercach poddanych pozytywne uczucia oraz lojalność wobec władcy oraz przyciągało lud do władcy⁴. Bliski związek z *tian* oraz *ming* 命 powoduje, że *de* jest silnie zakorzenione w metafizyce. *De* oznaczało siłę, którą niektórzy byli obdarzani przez *tian* (zwłaszcza władcy), i siłę, którą stopniowo gromadził człowiek poprzez dobre uczynki. W obydwóch przypadkach pojęcie to odnosi się do rysu charakteru, który ludzie mogą posiadać lub nie w zależności od stopnia ich asymilacji z porządkiem rzeczy⁵. Zupełnie inną interpretację tego konceptu podaje Herbert Fingarette – twierdzi on, że *de* nie jest cechą osób, które biorą udział w ceremonii, „lecz jest władzą ceremonii”⁶.

Według mnie w *Analektach* widoczne jest zarówno użycie pojęcia *de* w znaczeniu przedkonfucjuszowskim oraz w znaczeniu zmodyfikowanym przez Konfucjusza. W rozdziale II.1 jest mowa, że władca, który rządzi za pomocą cnoty

rozpoczyna się etap socjalizacji wtórnej”. BARBARA SZACKA, *Wprowadzenie do socjologii* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003), 152.

² STEPHEN A. WILSON, „Conformity, Individuality and the Nature of the Virtue: A Classical Confucian Contemporary Ethical Reflection”, *Journal of Religious Ethics* 23 (2) (1995): : 263-289.

³ [http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_\(Eno-2012\).pdf](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2012).pdf) (15.08.2012).

⁴ DONALD J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, Center for Chinese Studies, 2001), 185

⁵ STEPHEN A. WILSON, „Conformity, Individuality and the Nature of the Virtue”, 104

⁶ BENJAMIN SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, tłum. Magdalena Komorowska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), 77–78

de, jest niczym Gwiazda Północna, której cześć oddają inne gwiazdy. W tym rozdziale *de* występuje w starszym znaczeniu i można je interpretować jako „charyzmę władcy”. Podobnie uważa Van Norden: *de* jest często tłumaczone w *Analektach* jako „cnota”, ale nie jest, w tekście *Analektów*, taką samą dyspozycją, co *ren* 仁 i *yi* 義. *De* oznaczało od samego początku rodzaj charyzmy lub mocy, którą posiadał nad innymi władca. Moc ta powodowała, że poddani podążali za nim dobrowolnie. Owa charyzma była związana z dobrym charakterem. Z tego powodu może być ona uznana za „siłę moralną”, która promieniuje z dobrego władcy, zapewniając posłuszeństwo poddanych (II.1)⁷:

子曰：“為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之”⁸.

Mistrz powiedział: „Rządzić za pomocą cnoty *de* to być jak Gwiazda Północna, której inne gwiazdy oddają szacunek”.

W czasach Konfucjusza *de* rozszerzyło swoje znaczenie – stało się także cechą, którą posiadali wszyscy dobrzy ludzie, a nie tylko władcy.

Mówiąc o kolejnych etapach samodoskonalenia, Konfucjusz umieszcza *de* w fazie początkowej (VII.6), co może potwierdzać tezę Van Nordena, że pojęcie *de* nie jest tą samą dyspozycją, co *ren* lub *yi*:

子曰：“志於道，據於德，依於仁，游於藝”⁹.

Mistrz powiedział: „Chciej ze wszystkich sił podążać właściwą drogą, weź za podstawę cnotę *de*, polegaj na tym, co jest *ren*, a odpoczynek znajduj w sztuce”.

Pomimo różnic między pojęciami *de* i *ren* można odnieść wrażenie, że w kilku rozdziałach *Analektów* mogłyby być one stosowane zamiennie. Jednym z nich jest rozdział IV.25, w którym pojawia się informacja, że cnota *de* jest cechą społeczną. Również w rozdziałach IV.11, IX.17, XIV.5, XV.12, XV.26 oraz XIX.2 znaczenie *de* jest, według mnie, bardzo zbliżone do znaczenia *ren*. Jeśli zinterpretujemy pojęcie *ren* jako relację, która jest kształtowana na podstawie norm moralnych i obyczajowych, obowiązujących osobę paradygmatyczną *junzi*, to cnota *de* może zostać uznana za najwyższą wartość.

W XIV.36 oraz XIX.11 pojęcie *de* pojawiło się także jako „zasada”, „pryncypium”.

⁷ BRYAN VAN NORDEN, *Introduction*, w: *Confucius and Analects. New Essays*, red. BRYAN W. VAN NORDEN (Oxford: Oxford University Press, 2002), 21

⁸ *Zhuzi jicheng*, t. I: *Yuannjizhe: Guoxue zhenglishe Zhonghua shuju chuban* (Shanghai, 1959), 41.

⁹ *Zhuzi jicheng* (1959), 137

W VII.23 zapisano następującą wypowiedź Konfucjusza: „Niebo zrodziło cnotę *de*, która jest we mnie”. (天生德於予 [tiān shēn dé yú yú¹⁰]) Oznacza to, że *de* dotyczy transcendencji. Ten aspekt całkowicie pomijają w swoich rozważaniach David L. Hall i Roger T. Ames, którzy uważają, że w *Analektach de* ma znaczenie polityczne i określa relację, która zachodziła między władcą a jego ludem. Władca stara się pozyskać sobie lud (得 [dé]) poprzez troskę o jego potrzeby. Z drugiej strony, kiedy władca pozyskuje sobie lud, okazując mu szacunek, lud zaczyna podzielać jego wartości i poglądy moralne. W końcu *de* ludu łączy się z *de* władcy, jego moc zwiększa się – staje się wiatrem, który ugina słabsze *de* (XII.19), staje się gwiazdą północną, wokół której krążą inne gwiazdy (II.1), staje się także przekazicielem i twórcą kultury (VII.1)¹¹. Postawiona przez Halla i Amesa teza, że w myśli konfucjuszowskiej nie istniały pojęcia oznaczające transcendencję¹², jest nie tylko błędna, ale także prowadzi do błędnej interpretacji oraz zubożenia wizji opisywanej w *Analektach*. Autorzy tej tezy uważają, że w paradygmacie transcendentnym wiedza jest konsekwencją poznania obiektywnego porządku, który buduje kosmos, a zrozumienie polega na pojmowaniu ogólnych relacji, które istnieją między jednostkami. Dlatego głównym tematem takich rozważań filozoficznych staje się metafizyka i epistemologia. „Immanentny kosmos Konfucjusza”, czyli, przeciwieństwo paradygmatu transcendentnego, to wizja filozofii wymagająca aktywnego uczestnictwa w budowaniu świata. Wizja ta przypisuje różnym jednostkom zadania, które mają wykonywać w społeczności, i wymaga zarówno od niej, jak i od innych harmonii raczej niż podobieństwa, kreatywnego wzbogacania niż tylko ubarwiania tego, co człowieka otacza. Hall i Ames uważają, że paradygmat transcendentny zakłada ograniczenia w aktywności ludzkiej i redukcję działań człowieka raczej do odtwarzania niż tworzenia nowych rzeczy. Człowiek zostaje pozbawiony zadowolenia z samorealizacji, która wykracza poza pewne z góry ustalone ramy¹³. Według Stephena A. Wilsona cnota *de* przejawiała się w normach *li*, była także źródłem harmonijnych relacji między ludźmi, światem zewnętrznym a najbardziej efektywnym sposobem zarządzania społeczeństwem – *dao* Pierwszych Władców¹⁴. Według mnie termin *de* w *Analektach* jest dobrym przykładem tego, w jaki sposób Konfucjusz

¹⁰ *Zhuzi jicheng* (1959), 147

¹¹ DAVID L. HALL, ROGER T. AMES, *Thinking through Confucius* (New York: SUNY Series of New York Press, 1987), 223.

¹² Tamże, 263.

¹³ Tamże, 284.

¹⁴ STEPHEN A. WILSON, „Conformity, Individuality and the Nature of the Virtue”, 103

modyfikował i dostosowywał istniejące już pojęcia etyczne do potrzeb swojej wizji moralności. Konfucjusz akceptował i używał *de* w „starym” znaczeniu, o czym świadczą wypowiedzi m.in. z rozdziału II.1, a także z rozdziału VII.23. Uważam, że jedną z najważniejszych cech wizji Konfucjusza jest to, że potrafił on, zachowując tradycyjną treść zastanych przez siebie terminów związanych z moralnością i nie negując ich znaczenia dla społeczeństwa, wzbogacić je o zupełnie nową jakość. Jako przykład tego rodzaju zabiegu można podać wypowiedzi znajdujące się w rozdziałach IV.25 oraz XIV.5, w których można zauważyć wyraźne zbliżenie znaczeniowe pojęć *de* i *ren*.

Stanowiącą podstawę procesu samodoskonalenia cecha *de* pochodzi od *tian*. Konfucjusz jedynie potwierdza, ale nie rozwija tego aspektu *de*. Herrlee Glessner Creel uważa, że jest to klucz do postawy Konfucjusza wobec religii. Według niego Konfucjusz nie był w ogóle zainteresowany sprawami, na które człowiek nie miał wpływu. Konfucjusz mógł być człowiekiem wierzącym, ale wiara bądź jej brak stanowiła jego prywatną sprawę. W sferze publicznej Konfucjusz zajmował się praktycznym problemem: jak najlepiej wykorzystać umiejętności, które posiada człowiek, aby mógł on skutecznie działać, i w jaki sposób użyć tych umiejętności, aby zamienić zły świat w świat przyjazny i dobry¹⁵.

W dwóch rozdziałach *Analektów* – XII.10 oraz XII.21 – pojawia się fraza 崇德 *chong de*, co można przetłumaczyć jako „najwyższa cnota”. W rozdziale XIX.21 Konfucjusz, zapytany, czym jest *chong de*, odpowiada następująco:

[...] 先事後得，非崇德與？

[...] Czyż nie jest najwyższą cnotą naprzód trudzić się [służyć], a później otrzymać [nagrodę]?

W rozdziale XII.10 na pytanie, czym jest *chong de*, Mistrz udziela innej odpowiedzi:

[...] 主忠信，徙義，崇德也¹⁶

[...] Gdy za to, co najważniejsze uznasz poczucie powinności i szczerść, wtedy podążasz za tym, co jest słuszne, to jest właśnie najwyższa cnota.

¹⁵ H[ERRLEE] G[LESSNER] CREEL, *Confucius and the Chinese Way* (New York: Harper & Bros, 1960), 122.

¹⁶ *Zhuzi jicheng* (1959), 270.

Obydwie wypowiedzi dotyczą rozwijania wrodzonej zdolności do właściwego postępowania, czyli samodoskonalenia. W pierwszej z nich Konfucjusz opowiedział o jego formie, w drugiej zaś o treści. Samodoskonalenie to proces, w który trzeba włożyć wiele pracy, aby osiągnąć sukces, a praca nad sobą polega na szczerym postępowaniu zgodnie z tym, co dyktuje poczucie powinności. Wtedy człowiek czyni wszystko zgodnie z normą *yi*, czyli tym, co w danej sytuacji jest słuszne. Te dwa fragmenty tekstu są dobrym przykładem tego, jak Konfucjusz zmieniał znaczenia pojęć już istniejących, dodając im zmodyfikowaną przez siebie treść¹⁷.

De jest cechą przynależną nie tylko ludziom. W rozdziale XIV.33 pojawia się następująca informacja:

子曰：“驥不稱其力，稱其德也。”¹⁸

Mistrz powiedział: „Wierzchowca ceni się nie za jego siłę, lecz za jego *de*”.

W tym fragmencie siła *li* jest przeciwstawiona cnotcie *de*. Siła może być bowiem użyta w złym, szkodliwym celu – niezgodnie z *de*.

Cnota *de* w *Analektach* oznacza zatem wrodzoną zdolność do słusznego postępowania oraz do właściwego wypełniania swoich obowiązków. Stanowi także predyspozycję do rozwoju moralnego¹⁹.

1.2. POJĘCIE *XIAO* W *ANALEKTACH*

Xiao jest zachowaniem, które przysposabia człowieka do kolejnych etapów rozwoju moralnego. Według Konfucjusza cecha *xiao* (孝 [*xiao*]) była podstawą nauczania się postępowania zgodnego z *ren*, o czym jest mowa w rozdziale I.2:

¹⁷ Jak zauważył Hajime Nakamura, tego rodzaju zabieg jest charakterystyczny dla chińskiej myśli filozoficznej. Chińczycy mieli zwyczaj poszukiwania wzorców postępowania w przekazywanej z pokolenia na pokolenie tradycyjnej wiedzy. HAJIME NAKAMURA, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. Maciej Kanert, Wisława Szkudlarczyk-Brikić (Kraków: WUJ, 2005), 216.

¹⁸ *Zhuji jicheng* (1959), 321

¹⁹ „Grecy rozumieli cnotę bardzo szeroko: jako sprawność fizyczną (mówiono o «*arete oka*» czy «*arete konia*»), jako walor psychiczny (zalety charakteru lub piękny charakter w ogóle), jako walor społeczno-polityczny (dzielność polityka, mówcy, sędziego), jako mądrość (cnota – mawiał Chryzyp – polega na wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich). W cnotcie objawiała się doskonałość natury ludzkiej. Arystoteles pisze o dzielności (cnotcie), że jest źródłem doskonałości zarówno przedmiotu, którego jest zaletą, jak też właściwej mu funkcji”. MAGDALENA ŚRODA, *Etyka dla myślących* (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2010), 53.

有子曰：“其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！”²⁰

Youzi powiedział: „Niewielu jest takich, którzy będąc posłusznymi wobec rodziców i starszych braci, lubią występować przeciwko władzy. O takich, którzy nie lubią występować przeciwko władzy, a lubią powodować nieład, też nigdy nie słyszano. *Junzi* poświęca uwagę temu, co stanowi fundament. Gdy zostaje położony fundament, rodzi się *dao*. Czyż posłuszeństwo wobec rodziców i starszych braci nie jest fundamentem *ren*?”

Jeśli młody człowiek wypełnia należycie swoje obowiązki wobec ojca i starszych braci, będzie je również należycie wypełniał w swoim dalszym życiu wobec władcy oraz innych ludzi. *Xiao* to obowiązek bycia posłusznym wobec rodziców i starszych braci, na niej powinny wzorować się kolejne relacje w miarę wchodzenia młodego człowieka w społeczeństwo. W rozdziale I.6 czytamy:

子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。²¹

Mistrz powiedział: „W domu młody człowiek powinien być posłuszny, na zewnątrz zaś okazywać starszym szacunek. Powinien być ostrożny i godny zaufania, kochać innych i być blisko z tymi, którzy [praktykują] *ren*. Jeśli [czyni to wszystko] i pozostaje mu jeszcze nadmiar sił, powinien uczyć się ogłady”.

Właściwe relacje w rodzinie są gwarancją spokoju w całym państwie, a dziecko, które posiada cechę *xiao*, nabywa umiejętności budowania właściwych relacji oraz wypełniania swoich obowiązków w ramach owych relacji.

Postępowanie zgodnie z *xiao* i *li* było wstępnym etapem doskonalenia moralnego, czyli pierwotną socjalizacją jednostki. Konfucjusz uważał, że rodzicom należy okazywać bezwzględne posłuszeństwo (I.11, XIII.18, IV.18) i służyć im zgodnie z *li* – za ich życia i po śmierci (II.5). Podkreślał przy tym, że zajmowanie się rodzicami nie może sprowadzać się jedynie do zapewnienia im bytu materialnego, lecz przede wszystkim do okazywaniu im należnego szacunku i miłości (II.7, II.8). W rozdziale XVII.21 Konfucjusz skrytykował swojego ucznia Zai Wo za to, że ten nie rozumiał, czemu żałoba po śmierci rodzica ma trwać aż trzy lata. W przypadku relacji z rodzicami Mistrz nie był skłonny dopuszczać żadnych zmian. *Xiao* i *li* w stosunku do rodziny powinny być przestrzegane bezwzględnie. Brak elastyczności w tym zakresie mógł

²⁰ Zhuzi jicheng (1959), 5.

²¹ Zhuzi jicheng (1959), 6.

stanowić problem po objęciu stanowiska publicznego. W rozdziale XIII.18 jest opisany konflikt między interesem publicznym a lojalnością wobec ojca. Konfucjusz opowiedział się w tym przypadku za lojalnością wobec rodzica²².

Praktykowanie *xiao* miało również wzbudzić w dziecku takie uczucia, jak szacunek, podziw, uległość, ufność, sympatia (pierwszym wzorem do naśladowania był rodzic) i przysposobić je do naśladownictwa wzoru osobowego *junzi*.

Opisany w *Analektach* model naśladownictwa doskonałego moralnie wzoru osobowego, jakim jest *junzi*, określany jest jako *xiu shen* – samodoskonalenie. Karyn L. Lai definiuje to następująco: „W *Analektach* jest opisana wizja rozwoju człowieka w kontekście filozofii relacji. Samodoskonalenie moralne osoby w relacji ma przede wszystkim polegać na uświadomieniu sobie faktu, że jest się częścią pewnej historycznej, kulturalnej i społecznej całości oraz na podtrzymywaniu relacji z innymi w ramach tej całości”²³. *Junzi* w *Analektach* to człowiek praktykujący relacje *ren*, czyli empatyczna osoba, która na podstawie poczucia powinności (*zhong*) umiała wytworzyć sytuacyjną normę *yi* i postąpić zgodnie z nią oraz z normą moralną *li* w każdej relacji, w której znalazła się, wypełniając swoją rolę społeczną. *Junzi* powinny charakteryzować także godne zachowanie, równowaga między oglądą (*wen*) a naturą (*zhi*) oraz cechy miękkie, takie jak spolegliwość, które gwarantują harmonijne funkcjonowanie społeczeństwa. W przypadku gdy *junzi* stawał się władcą, jego powinnością było rządzenie zgodne z *dao*, miał on też stanowić przykład dla swoich poddanych, którzy powinni poddawać się moralnemu wpływowi oraz charyzmie władcy. Creel, wyjaśniając, dlaczego doskonałość moralna była tak ważna dla Konfucjusza, pisze: „w świecie współpracujących ze sobą wolnych podmiotów, przeciwstawionemu światu zdominowanemu przez przymus, najważniejsza jest jednostka. Świat nie może być lepszy niż suma jednostek, które go tworzą. Jeśli u większości tych jednostek poziom moralny jest niewystarczający, wtedy świat jest zagrożony”²⁴. Dlatego też samodoskonalenie, rozwój moralny oraz edukacja zajmują w konfucjuszowskiej wizji moralnej tak ważne miejsce.

Konfucjusz zdawał sobie sprawę, że rozwój moralny nie był osiągalny dla wszystkich ludzi w społeczeństwie. Odbiorcami jego przekazu miał być wąski krąg wykształconych ludzi o odpowiednich charakterach, a przykłady

²² Rozdział ten może być także przykładem, że dla Konfucjusza prawo zwyczajowe było ważniejsze niż prawo stanowione.

²³ KARYN L. LAI, „Confucian Moral Cultivation. Some Parallels with Musical Training”, in: *The Moral Circle and Self: Chinese and Western Approaches*, red. Kim Chong Chong, Sor-Hoon Tan & C. L. Ten (Open Court: Carus Publishing, 2003), 109–111.

²⁴ H.G. CREEL, *Confucius and the Chinese Way*, 129.

osób, które nie posiadały odpowiednich predyspozycji, znaleźć można nawet wśród uczniów Konfucjusza. Maria Ossowska podaje za Bandurą, że „osoby atrakcyjne, posiadające prestiż, władzę, kompetencje, inteligencję, są częściej przedmiotem naśladownictwa. Płeć czy wiek osoby stanowiącej wzór oraz płeć i wiek osoby naśladowanej nie są dla sprawy obojętne. Jeśli chodzi o właściwości osoby naśladowanej, które sprzyjają naśladownictwu, to bywają one bardzo rozmaite. Szacunek, jak już wspomnieliśmy, podziw, zazdrość, uległość, ufność, sympatia – oto niektóre spośród nich. Mówiąc o tym, że podziw, zazdrość, szacunek sprzyjają naśladownictwu, mamy już wyraźnie na myśli naśladownictwo wartościujące”²⁵. Dystans społeczny między osobą naśladowaną a naśladowającą nie może być zbyt wielki. Wypowiedzi o podobnym wydźwięku pojawiają w *Analektach*. Na przykład w rozdziale XVII.3 Konfucjusz stwierdza, co następuje:

子曰：“唯上知與下愚不移”²⁶.

Mistrz powiedział: „Tylko ci najmądrzejsi na górze oraz ci najgłupszy na dole nigdy się nie zmieniają”.

W rozdziale XVI.9 opisuje ludzi pod kątem tego, w jaki sposób nabywali wiedzę:

孔子曰：“生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣”²⁷.

Konfucjusz powiedział: „Ci, którzy posiadają wiedzę od urodzenia, stoją najwyżej. Ci, którzy zdobywają wiedzę poprzez naukę, są następnymi. Ci, którzy uczą się tylko pod przymusem, stoją za nimi. Ci z prostego ludu, którzy nie uczą się nawet zmuszani do nauki przez okoliczności, stoją najniżej”.

2. XUE – NAŚLADOWNICTWO WZORU OSOBOWEGO POPRAZ NAUKĘ

Samodoskonalenie, czyli naśladownictwo wzoru osobowego *junzi*, ma różne aspekty, wszystkie one są realizowane poprzez 學 *xue*. Choć *xue* tłumaczy się jako „uczyć się”, to jego zakres znaczeniowy jest inny.

²⁵ ALBERT BANDURA, *Social Learning through Imitation*, Nebraska Symposium on motivation, 1962. Cyt. za: MARIA OSSOWSKA, *Ethos rycerski jego odmiany*, wyd. 3 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 19.

²⁶ *Zhuzi jicheng* (1959), 368.

²⁷ *Zhuzi jicheng* (1959), 361.

Według D.C. Lau *xue* może przetłumaczyć na angielski jako *to learn*, co oznacza doskonalenie samego siebie poprzez nabywanie konkretnej praktycznej umiejętności, ale także jako *to study*, co oznacza nabywanie wiedzy teoretycznej. *Xue* ma u Konfucjusza obydwie te znaczenia. Według D.C. Lau, z tekstu *Analektów* wynika, że moralne zachowanie może zostać przyswojone w procesie nauczania i że właśnie tego rodzaju wiedzę przekazywał Konfucjusz swoim uczniom.²⁸ „*Junzi* uczy się, aby osiągnąć swoje *dao* 君子學以致其道 [*jūnzi xué yǐ zhì qí dào*]” (XIX.7)²⁹.

W tekście *Analektów* wspomina się o dwóch rodzajach aktywności intelektualnej. Jedną z nich jest właśnie *xue*, drugą zaś *si* (思 [*sī*]). Relacja między nimi została nakreślona w rozdziale II.15:

子曰：“學而不思則罔，思而不學則殆”。³⁰

Mistrz powiedział: „Uczyć się bez refleksji to bezużyteczne, rozmyślać nie ucząc się to może być szkodliwe”.

W rozdziale XV.30 Konfucjusz ponownie podkreśla bezużyteczność *si* 思 (tu tłumaczonego jako „refleksje, rozmyślania”), jeśli nie idzie w parze z *xue*:

子曰：“吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。”³¹

Mistrz powiedział: „Dzień kiedyś spędziłem nie jedząc i noc nie śpiąc, by oddawać się rozmyślaniom. Wszystko to na nic. Lepiej było poświęcić ten czas na naukę”.

Tak jak w przypadku *xue*, trudno jest dokładnie sprecyzować, jakim rodzajem aktywności umysłowej jest *si*, tłumaczone przez D.C. Lau jako *to think*, czyli „myśleć”. Tym niemniej można odnieść wrażenie, że *xue* u Konfucjusza to rodzaj wejścia w relację bądź to ze starożytnym tekstem (takim jak *Księga Pieśni* lub *Księga Dokumentów*), bądź to z nauczycielem, bądź to po prostu z innymi ludźmi, od których też zawsze można się czegoś dowiedzieć, czego ilustracją może być wypowiedź Konfucjusza z rozdziałów VII.21 oraz IV.17:

子曰：“三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。”³²

Mistrz powiedział: „Nawet gdy dwóch ludzi towarzyszy mi w wędrowce, czegoś się od nich nauczę. Ich zalety naśladowuję, ich wady poprawiam w sobie”.

²⁸ D.C. LAU, *Confucius. The Analects* (London: Penguin Books, 1979), 44.

²⁹ *Zhuzi jicheng* (1959), 403.

³⁰ *Zhuzi jicheng* (1959), 31.

³¹ *Zhuzi jicheng* (1959), 346.

³² *Zhuzi jicheng* (1959), 146.

子曰：“見賢思齊焉，見不賢而內自省也”。³³

Mistrz powiedział: „Kiedy obserwujesz lepszych od siebie, zatęsknij do tego, by im dorównać. Kiedy obserwujesz niegodnego, zastanów się na sobą i sprawdź samego siebie”.

Według Konfucjusza człowiek, który nie uczy się, nie będzie w stanie działać zgodnie z *ren*, nawet jeśli jego intencje będą jak najlepsze. Nie będzie także w stanie właściwie wyrażać emocji. Innymi słowy: *xue* jest takim rodzajem przysposobienia, które powoduje, że człowiek może funkcjonować w społeczeństwie nie czyniąc szkód (XVII.8):

子曰：“由也，女聞六言六蔽矣乎？”對曰：“未也。”“居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。”³⁴

Mistrz zapytał: „You, słyszałeś o sześciu słowach, których znaczenie może być źle zrozumiane?” You odpowiedział: „Nie słyszałem”. „Usiądź, powiem ci o nich. Jeśli ktoś kocha *ren*, a nie lubi się uczyć, jego czyny przesłoni głupota. Jeśli ktoś kocha wiedzę, a nie lubi się uczyć, łatwo może zejść z właściwej drogi. Jeśli ktoś ceni szczerść słów i czynów, a nie lubi się uczyć, jego czyny mogą być szkodliwe. Jeśli ktoś kocha być prostolinijnym, a nie lubi się uczyć, łatwo może stać się gwałtownym. Jeśli ktoś kocha odwagę, a nie lubi się uczyć, będzie powodował chaos. Jeśli ktoś jest nieugięty, a nie lubi się uczyć, jego czyny staną się gwałtowne”.

Si to rodzaj aktywności umysłowej, do której relacja z innym człowiekiem lub obiektem nie jest potrzebna. Człowiek nie ma punktu odniesienia, nie ma sposobu, aby stwierdzić, czy jego refleksja sprawdzi się w praktyce, czy też nie. Stąd wniosek, taki jak w rozdziale II.15: uczenie się bez refleksji nie ma sensu, lecz *si* bez uczenia się jest niebezpieczne, ponieważ oddala człowieka od relacji z innymi³⁵.

Pojęcie *xue* należy rozumieć jako doskonalenie swoich umiejętności moralnie pozytywnego zachowania poprzez wchodzenie w relacje z właściwymi przedmiotami, materią lub osobami. Użyteczność tego, czego się człowiek nauczył, jest sprawdzana w relacji. Jeśli wiedza nie pomaga w ich poprawnym budowaniu, jest – według Konfucjusza – niepotrzebna. Samodoskonalenie poprzez *xue* to proces, który powinien trwać nieprzerwanie. Jedyną porażką człowieka jest zarzucenie tego procesu (IX.19 i IX.22).

³³ Zhuzi jicheng (1959), 83.

³⁴ Zhuzi jicheng (1959), 373.

³⁵ Rozmyślań *si* nie należy mylić z praktykami medytacyjnymi, które nie polegają na aktywności umysłowej, lecz raczej na oczyszczeniu umysłu z myśli i obrazów.

Nauczanie Konfucjusza miało na celu wykształcenie człowieka, który będzie wypełniał swoją rolę społeczną oraz praktykował relacje *ren*. Najważniejszymi cechami takiego człowieka były atrybuty, które realizowały się poprzez kontakty z innymi ludźmi. Konfucjusz nie pomijał całkowicie roli refleksji, lecz przestrzegał przed refleksją, która powodowała izolację umysłu od świata społecznego. Refleksja powinna być związana z *xue*, uczeniem się poprzez wchodzenie w relację z ludźmi lub z tekstami starożytnymi, takimi jak *Księga Pieśni*, w których znajdowały się wskazówki dotyczące pożądanego zachowań społecznych. Konfucjusz nie dążył bowiem do wychowania odizolowanego od społeczeństwa mędrca, lecz użytecznego społecznie człowieka, który poprzez perfekcyjne opanowanie norm społecznych będzie je jednocześnie ulepszał, a co za tym idzie będzie udoskonalał społeczeństwo, w którym funkcjonuje.

Kontakt z innymi ludźmi jest konieczny także z innych względów, o których mowa w rozdziale XIX.22. To właśnie w innych ludziach znajduje się, według Konfucjusza, *dao* księcia Zhou:

衛公孫朝問於子貢曰：“仲尼焉學？”子貢曰：“文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？”³⁶

Gong Sun Zhao z Wei zapytał Zi Gong: „Od kogo Zhong Ni zdobył swoją wiedzę?” Zi Gong odpowiedział: „*Dao* [królów] Wen i Wu nie upadło na ziemię. Jest w ludziach. Mądrzy pamiętają to, co ważniejsze, a zwyczajni pamiętają to, co mniej ważne. Wszyscy znają *dao* Wen i Wu. Od kogoż zatem Mistrz się nie uczył? Jakiego miałby mieć stałego nauczyciela?”

Wiedza, której nabywał Konfucjusz i którą ma zdobyć *junzi*, nie jest zwykłą wiedzą – poznanie *dao* rodu Zhou ma na celu udoskonalenie moralne człowieka. Efektem powinno być znajdowanie przyjemności w obcowaniu z innymi mędrkami, sumienne wypełnianie obowiązków wobec rodziców, władcy i przyjaciół, co opisane jest w rozdziale I.14:

子曰：“君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。”³⁷

Mistrz powiedział: „*Junzi* nie dba o to, by być sytym lub wygodnie mieszkać. Jest w czynach szybki, lecz ostrożny w mowie. Obcuje z tym, którzy posiadli [poznali] *dao*, aby samemu nie błędzić. Można o nim powiedzieć, że kocha uczyć się”.

³⁶ Zhuzi jicheng (1959), 408.

³⁷ Zhuzi jicheng (1959), 18.

3. TRZY ETAPY W PROCESIE SAMODOSKONALENIA

Opisany w *Analektach* proces samodoskonalenia, polegający na zinternalizowaniu norm społecznych w celu osiągnięcia doskonałości moralnej, przebiegał w trzech etapach. Każdy z tych trzech etapów polegał na odmiennym podejściu do norm obyczajowych *li*. Pierwszy etap, który można określić jako etap *xiao*, to etap absolutnego posłuszeństwa. Była to internalizacja norm *li* bez żadnych od nich odstępstw. W drugim etapie człowiek postępuje zgodnie z normami *li*, lecz w uzasadnionych przypadkach może od postępowania zgodnie z nimi odstąpić. W trzecim etapie – etapie *junzi* – normy nie stanowią żadnych ograniczeń, ponieważ nie są już dla niego czymś zewnętrznym, zostały całkowicie zinterioryzowane. *Junzi* wie, jak się nimi posługiwać, a także jak je stanowić³⁸. Według Karyn L. Lai opisany w *Analektach* proces samodoskonalenia to proces wypracowywania równowagi między tym, co wrodzone, a tym co nabyte³⁹. Rozwój człowieka polega na powolnym odchodzeniu od zastanych norm (jak w przypadku rozdziału II.4, w którym Konfucjusz mówi o własnych postępkach na przestrzeni całego życia). Jednakże proces powolnego odchodzenia od zewnętrznych norm nie może być związany z odsuwaniem się od innych ludzi lub opuszczaniem środowiska społecznego i kulturalnego – tego rodzaju zachowania są, jak twierdzi Lai, obce filozofii konfucjańskiej⁴⁰.

³⁸ „Współczesne badania dowodzą, że jedną z najważniejszych prawidłowości rozwoju moralnego jest to, że rozwój moralny przebiega zawsze od uznania norm moralnych jako danych z zewnątrz, przez innych (heteronomii), do uznania tychże norm za własne (autonomii). „Rozwój moralny jest stopniowym narastaniem procesów uwewnętrzniania, czyli interioryzacji norm moralnych. Jednostka przyjmuje te normy zawsze od swego otoczenia jako już zastane i stosowane. Nie ma innej drogi dochodzenia do własnej moralności, jak tylko ta, która polega na stopniowym przyswajaniu moralności własnej grupy. Dopiero osiągnięcie stadium pełnej autonomii w dziedzinie moralności pozwala na dokonywanie w niej jakichś przekształceń. [...] Polega ono [stadium poprzedzające moralną autonomię – dopisek M.K. i D.F.] na tym, że jednostka nie uznaje jeszcze norm moralnych za własne, lecz przypisuje je grupie, z którą się identyfikuje. W stadium tym te normy nie są jeszcze określane jako moje, ale już zyskują sobie określenie nasze. Z tej właśnie racji wyróżnione na takiej zasadzie stadium nazwane zostało socjonomią moralną [...] Jest to moment pojawienia się świadomości członkowskiej w grupie i myślenia uznawanymi w niej kategoriami [...] Bliska egocentryzmowi jest kolejna faza rozwoju moralnego, a mianowicie konformizmu. Różnica jaka między tymi fazami zachodzi, dotyczy jedynie rodzaju konsekwencji, które następują po zachowaniach zgodnych lub niezgodnych z obowiązującymi normami. W tamtej fazie były to konsekwencje o istotnym znaczeniu dla różnych elementarnych dążeń i potrzeb jednostki, natomiast tutaj odnoszą się one wyłącznie do sfery uzyskiwania aprobaty ze strony innych”. MIROSŁAW KOWALSKI, DANIEL FALCMAN, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna, analizy i impresje* (Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010), 88.

³⁹ Tamże, s. 118.

⁴⁰ Jak wynika ze współczesnych badań: „[...] stadialność rozwoju moralnego [...] bierze się

Junzi jawi się jako niezależny sędzia, ten który wie, jakie zachowanie w danej sytuacji będzie słuszne i najwłaściwsze (XIII.23). Dążenie do utrzymywania harmonijnych relacji może być łatwo pomyłone z upodabnianiem się do siebie. Jak zauważa Lai: „zbudowanie harmonijnego społeczeństwa byłoby łatwiejsze, gdyby wszyscy ludzie dzielili podobne poglądy i cele – tym niemniej jest to zbyt wysoka cena. Celem zatem konfucjańskiego samodoskonalenia jest znalezienie równowagi między potrzebami jaźni a wymogami społecznych relacji”⁴¹. Tu Weiming podkreśla, że nauczanie konfucjańskie zawsze przykładało dużą wagę do jaźni. Jaźń stanowiła bowiem centrum relacji. Umiejętność harmonijnego współżycia była istotna i świadczyła o wysokim stopniu rozwoju moralnego, ale to właśnie ów rozwój był warunkiem wstępnym do harmonizowania relacji, sztuczne zaś i zewnętrzne harmonizowanie relacji było niewłaściwe⁴².

W rozdziałach VII.6 oraz II.4 znajdują się dwie wypowiedzi Konfucjusza, w których zawarte są ogólne uwagi dotyczące procesu samodoskonalenia. Cytaty te zostały przeze mnie przywołane razem, ponieważ w obydwóch pokazane są kolejne etapy rozwoju moralnego.

W rozdziale VII.6 zapisana jest następująca wypowiedź Konfucjusza:

子曰：“志於道，據於德，依於仁，游於藝”⁴³

Mistrz powiedział: „Chciej ze wszystkich sił podążać właściwą drogą, weź za podstawę cnotę *de*; polegaj na tym, co jest *ren*; a odpoczynek znajduj w sztuce.

W rozdziale II.4 Konfucjusz określił, jak wyglądał jego własny rozwój:

子曰：“吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。”⁴⁴

Mistrz powiedział: „W wieku lat piętnastu rozpocząłem naukę, w wieku lat trzydziestu zacząłem piastować stanowiska, w wieku lat czterdziestu przestałem się wahać, w wieku lat pięćdziesięciu poznałem *tianming*, w wieku lat sześćdziesięciu mój słuch był wyczulony, w wieku lat siedemdziesięciu mogłem podążać za pragnieniami nie przekraczając linii”.

z ewolucji ludzkich władz poznawczych. Te ostatnie umożliwiają bowiem jednostce wejście na dany poziom rozumowań moralnych.[...] Rozwój moralny układa się więc w *continuum*, nie jest czymś wrodzonym, ani określonym u zarania życia ludzkiego”. M. KOWALSKI I D. FALCMAN, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna*, 89.

⁴¹ K.L. LAI, „Confucian Moral Cultivation. Some Parallels with Musical Training”, 109-111.

⁴² TU WEIMING, „Li as process of humanization”, *Philosophy East and West*, 22, 2, On Dharma and Li, (Apr., 1972):187-201.

⁴³ *Zhuzi jicheng* (1959), 137.

⁴⁴ *Zhuzi jicheng* (1959), 23.

W obydwóch tych rozdziałach można dostrzec podobne etapy rozwoju. Początek samodoskonalenia jest związany z poznawaniem, w procesie uczenia się, znaczenia pojęć *dao* oraz *tianming*, czyli tymi, które w pierwszej części opisu koncepcji moralnej zawartej w *Analektach* określiłam jako zewnętrzne wobec człowieka. Bez poznania i zrozumienia zewnętrznych warunków moralnych, w jakich przyszło człowiekowi działać, nie może on pójść w swoim rozwoju dalej, czyli rozwijać w sobie cech związanych z relacją *ren*⁴⁵. Druga część zarówno jednego, jak i drugiego rozdziału odnosi się do przygotowania do praktykowania relacji *ren*. Końcowe frazy w obydwóch rozdziałach odnoszą się do zachowania człowieka, który osiągnął już najwyższy stopień rozwoju moralnego. Na podstawie informacji zawartych w tych dwóch rozdziałach oraz tego, co o opanowywaniu posługiwania się normami *li* pisze Karyn Lai, wyróżniłam trzy etapy samodoskonalenia:

- etap początkującego ucznia, który zajmuje się studiowaniem ksiąg, poznawaniem *dao* oraz *tianming*, praktykowaniem cechy *xiao* zgodnie z normami *li*, bez żadnej możliwości modyfikacji;
- etap człowieka, który zapoznał się wstępnie z warunkami, w których przyszło mu funkcjonować, zyskał w społeczeństwie uznawaną pozycję (dokonał *li*), dobrze poznał normy *li*, może zatem pozwolić sobie na niewielkie modyfikacje przy ich stosowaniu – jeśli nie zmienia to ducha rytuału oraz rozpoczyna praktykowanie relacji *ren*. W tekście *Analektów* przykładem tego etapu samodoskonalenia jest uczeń Konfucjusza Yan Yuan.
- etap *junzi*, który doskonalił się po to, aby służyć innym – zarówno w ich dążeniu do moralnego ideału, jak też jako władca.

3.1 ETAP PIERWSZY

Pierwszy etap samodoskonalenia to działanie zgodne z normami *li* i wypełnianie obowiązków wobec rodziców. Trzeba też wspomnieć o powinności zapoznania się z *Księgą Pieśni* oraz *Księgą Dokumentów*. O tym, dlaczego *Księga Pieśni* jest tak ważna Konfucjusz powiedział w rozdziałach VIII.8, XVII.9 oraz II.2:

⁴⁵ Współcześni badacze moralności potwierdzają, że człowiek musi zostać wstępnie przygotowany do przyswajania norm i postępowania zgodnie z nimi. „Człowiek musi najpierw dysponować odpowiednim potencjałem intelektualnym i zasobem społecznych doświadczeń, by zyskać zdolność do realizacji norm moralnych jako podmiot w sensie etycznym. Nazbyt ograniczona struktura JA wyzwała egocentryzm, któremu da się zaradzić, gdy świadomość podmiotu jest większa. [...] W przypadku osób o nierozwiniętych strukturach poznawczych zdolność ta jest wyraźnie ograniczona”. M. KOWALSKI, D. FALCMAN, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna*, 40.

子曰：“興於詩，立於禮。成於樂。” (VIII.8)⁴⁶

Mistrz powiedział: „Pobudzaj umysł za pomocą *Księgi Pieśni*, wypełniaj swoje obowiązki w społeczeństwie zgodnie z normami *li*, niech muzyka wieńczy twe wykształcenie/dojrzewanie”.

子曰：“小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。” (XVII.9)⁴⁷

Mistrz powiedział: „Moi uczniowie, czemuż to nie studiujecie *Księgi Pieśni*? *Księga Pieśni* pobudza umysł, daje odpowiednią perspektywę, pomaga jednoczyć się z ludźmi, uczy, jak okazywać żal. Opisuje, jak służyć ojcu w rodzinie, a poza rodziną, jak służyć panu. Możecie z niej poznać nazwy ptaków, zwierząt i roślin”.

子曰：“詩三百，一言以蔽之，曰‘思無邪’。” (II.2)⁴⁸

Mistrz powiedział: „W *Księdze Pieśni* jest trzysta ód, a wszystkie można streścić jednym zdaniem: nie należy zbaczać z właściwej drogi”.

Księga Pieśni była, z socjologicznego punktu widzenia, zbiorem istotnych informacji kulturowych, z którego mogły czerpać wiedzę kolejne generacje. Zapewniała ówczesnemu społeczeństwu stabilność poprzez poczucia zakorzenienia w tradycji i kontekście historycznym. Jako dzieło poetyckie dostarczała wrażeń estetycznych. Ponadto była podstawowym źródłem kreatywnej refleksji *si*. Pobudzała do samodoskonalenia, do ćwiczenia wyobraźni, do osiągnięcia wysokiego stopnia świadomości moralnej i do rozwijania swoich zdolności społecznych⁴⁹.

W rozdziale XVI.13 jest mowa o tym, że studiowanie ksiąg ma przygotować młodego człowieka do życia w społeczeństwie oraz poprawnego wyrażania się.

陳亢問於伯魚曰：“子亦有異聞乎？”對曰：“未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學詩乎？’對曰：‘未也。’‘不學詩，無以言。’鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學禮乎？’對曰：‘未也。’‘不學禮，無以立。’鯉退而學禮。聞斯二者。”陳亢退而喜曰：“問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。”⁵⁰

Chen Kang zapytał Boyu: „Czy nauczyłeś się kiedyś czegoś niezwykłego?”

Nie, nie nauczyłem. Pewnego dnia ojciec stał samotnie, a ja przyspieszonym krokiem przemierzałem dziedziniec. Zapytał mnie: „Studiowałeś już *Księgę Pieśni*?” Odpowiedziałem: „Nie”.

⁴⁶ Zhuzi jicheng (1959), 160.

⁴⁷ Zhuzi jicheng (1959), 374.

⁴⁸ Zhuzi jicheng (1959), 21.

⁴⁹ D.L. HALL and R.T. AMES, *Thinking trough Confucius*, 64.

⁵⁰ Zhuzi jicheng (1959), 363

[Ojciec]: „Jeśli nie będziesz studiował *Księgi Pieśni*, nie będziesz wiedział, jak się wyrażać”.

Wtedy wróciłem i studiowałem *Księgę Pieśni*.

Innego dnia znów stał samotnie, a ja przyspieszonym krokiem przemierzałem dziedziniec. Zapytał: „Studiowałeś już normy *li*”? Odpowiedziałem: „Nie”.

[Rzekł]: „Jeśli nie będziesz studiował norm *li*, nie będziesz mógł piastować stanowisk”.

Wtedy wróciłem i studiowałem normy *li*. Tych dwóch rzeczy mnie uczono.

Chen Kang wrócił i z radością powiedział: „Zapytałem o jedną rzecz, a dowiedziałem się trzech. Dowiedziałem się o *Księdze Pieśni*, dowiedziałem się o normach *li* i dowiedziałem się, że *junzi* zachowuje dystans w stosunku do własnego syna”.

Pierwszy etap samodoskonalenia wiąże się z skierowaniem swojej woli na podążanie właściwą drogą (czyli drogą rozwoju moralnego) i rozwijania wrodzonej cnoty *de*. (志於道，據於德，[zhì yú dào, jù yú dé])

W rozdziale 8 księgi IV pojawia się wypowiedź dotycząca *dao*:

子曰：“朝聞道，夕死可矣”。⁵¹

Mistrz powiedział: „Jeśli ktoś rano dowiedział się o *dao*, może bez żalu umrzeć wieczorem”.

Dao nie jest ideą, a „dowiedzenie się o *dao*” nie powoduje oświecenia. *Dao* jest naturalnym porządkiem rzeczy i istnieje, a w naturze wszystkie rzeczy dzieją się według jego zasad. Człowiek również postępuje, świadomie lub nie, według naturalnych zasad. Moim zdaniem „dowiedzieć się o *dao*” oznacza „dowiedzieć się, że istnieje naturalny moralny ład”. Człowiek uzyskuje wtedy świadomość tego, że na świecie obowiązują pewne normy, i zaczyna rozumieć, że postępowanie zgodne z *dao* może być celowe, a nie przypadkowe. Dowiaduje się też, że może doskonalić się, aby praktykować relacje *ren*. Najwyraźniej dla Konfucjusza samo uzmysłowienie sobie, że istnieje ład moralny, było dużym osiągnięciem – można umrzeć, ponieważ człowiek uświadomił sobie, że *dao* istnieje i że można postępować słusznie i zgodne z *dao* w sposób celowy – w człowieku zaczyna rodzić się samowiedza moralna⁵². Konfucjusz zasugerował w rozdziale VIII.9, że większość ludzi takiej świadomości nie posiada:

⁵¹ *Zhuzi jicheng* (1959), 78

⁵² Jakie znaczenie ma dla rozwoju moralnego samowiedza moralna, współcześni badacze opisują w sposób następujący: „Punktem wyjścia do osobistego rozwoju moralności jest wprawdzie życie społeczne (współżycie ludzi z ludźmi), ale warunkiem i etapem niezbędnym po temu jest specyficznie ludzki czynnik psychiczny: samowiedza, a w szczególności samowiedza moralna. Sposób wzajemnego

子曰：“民可使由之，不可使知之。”⁵³

Mistrz powiedział: „Można spowodować, aby lud czynił, to czego się od niego wymaga, ale nie można spowodować, aby rozumiał dlaczego ma to czynić”.

Junzi może zatem, dzięki swojemu moralnemu oddziaływaniu, skłonić ludzi, do robienia tego, co jest słuszne, ale ludzie, nie posiadając świadomości moralnej, nie będą świadomi tego, że postępują słusznie i zgodnie z *dao*.

W rozdziale II.7 pojawia się wypowiedź, w której Konfucjusz mówi, że świadomość moralna, a co za tym idzie – odpowiednie nastawienie jest tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia. Działanie zgodne z porządkiem naturalnym musi być świadome i wykonane z odpowiednim nastawieniem:

子游問孝。子曰：“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？”⁵⁴

Mistrz powiedział: „W dzisiejszych czasach *xiao* oznacza dla ludzi tyle, co karmić swoich rodziców. Lecz psy i konie, one też dostają jedzenie. Jeśli człowiek nie ma szacunku dla rodziców, to gdzie jest ta różnica?”

Kiedy człowiek zaczyna świadomie postępować zgodnie z *dao*, nadaje mu osobistego charakteru. *Dao* wyznacza początkowe warunki funkcjonowania człowieka, ale po osiągnięciu pewnego stopnia rozwoju moralnego, to człowiek może nadawać *dao* specyficzny dla siebie samego charakter ⁵⁵ (XV.28):

子曰：“人能弘道，非道弘人。”⁵⁶

Mistrz powiedział: „Człowiek może rozszerzyć *dao*; ale *dao* nie może zrobić tego samego z człowiekiem”.

uzależniania się faktu współżycia ludzi z ludźmi i samowiedzy moralnej jest złożony i nie ma podstaw do twierdzenia, że jedno z tych ogniw – w powstawaniu osobistej moralności – jest ważniejsze. Natomiast stwierdzić można, że skutki obecności życia społecznego w dziedzinie moralnej ujawniają się wcześniej od skutków samowiedzy moralnej. [...] samowiedza moralna jest moralności niezbędna. Można powiedzieć, że to właśnie w ten sposób spotykają się dwa porządki: społeczny i psychiczny”. M. KOWALSKI, D. FALCMAN. *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna*, 86–87.

⁵³ *Zhuzi jicheng* (1959), 161.

⁵⁴ *Zhuzi jicheng* (1959), 26.

⁵⁵ W kontekście rozwoju moralnego *dao* można określić jako instytucję zbiorową. O pojęciu tym Emile Durkheim pisze w następujący sposób: „Myśląc o instytucjach zbiorowych, przyswajając je sobie, indywidualizujemy je, nadajemy im piętno mniej lub bardziej osobiste. Tak właśnie każdy z nas, myśląc o świecie zewnętrznym, zabarwia go na swój sposób, różne zaś podmioty różnie dostosowują się do tego samego środowiska. Dlatego każdy z nas tworzy sobie w pewnej mierze swoją moralność, swoją religię, swoją technikę”. EMILE DURKHEIM, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011), 22.

⁵⁶ *Zhuzi jicheng* (1959), 245.

Człowiek nieświadomie może postępować zgodnie z *dao*, lecz jeśli postępuje zgodnie z *dao* celowo i świadomie, przydaje *dao* swoich cech osobowych.

Pierwszy etap doskonalenia więc to przygotowanie do praktykowania relacji *ren*. Polega na uświadomieniu sobie, że istnieje porządek moralny *dao* i że należy zgodnie z nim postępować, czyli na uzyskaniu wysokiej świadomości moralnej⁵⁷ oraz na zapoznawaniu się z normami *li*.

3.2. ETAP DRUGI

Następnym etapem samodoskonalenia jest możliwość ostrożnego modyfikowania norm *li* – jeśli zmiany te nie zmieniają ducha ceremonii (ta część została już omówiona w rozdziale o *li*). Według mnie człowiek, który opanovał już działanie zgodne z normami *li* oraz poznał *Księgę Pieśni*, może zacząć obserwować ludzi, poznawać ich naturę tak, aby móc zrozumieć zasadę, że istnieje „jedna nić, która przenika wszystko”.

Wiedza (知 *zhī*) to, według Konfucjusza, znajomość ludzkiej natury. *Zhi* jest warunkiem do praktykowania relacji *ren*. *Junzi* powinien znać ludzi, lubić z nimi przebywać, kontakt z ludźmi jest dla *junzi* ważniejszy niż piastowanie stanowisk (zob. także XI.26).

W rozdziale XII.22 Konfucjusz mówi, czym według niego jest wiedza:

樊遲問仁。子曰：“愛人。”問知。子曰：“知人。”樊遲未達。子曰：“舉直錯諸枉，能使枉者直。”樊遲退，見子夏。曰：“鄉也吾見於夫子而問知，子曰：‘舉直錯諸枉，能使枉者直’，何謂也？”子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。”⁵⁸

Fan Chi zapytał o *ren*. Mistrz odpowiedział: „*Ren* to kochać ludzi”. Zapytał, co to jest wiedza. Mistrz odpowiedział: „Wiedza to znać ludzi”. Fan Chi nie od razu zrozumiał. Mistrz powiedział: „Wspieraj w ludziach to, co właściwe, prostuj/naprawiaj to, co pokrętnie. Wtedy to, co nieodpowiednie, stanie się odpowiednim”. Fan Chi odszedł i spotkał Zi Xia. Powiedział do niego: „Przed chwilą zapytałem Mistrza, co to jest wiedza. Mistrz powiedział: ‘Wspieraj w ludziach to, co właściwe, prostuj/naprawiaj to, co pokrętnie. Wtedy to, co nieodpowiednie, stanie się

⁵⁷ Na temat roli świadomości moralnej w kontekście rozwoju moralnego badacze wypowiadają się w sposób następujący: „Cenne są pozytywne trwałe dyspozycje charakteru, nawyki moralne i w ogóle wysoka świadomość moralna, jako wewnętrzne sposoby istnienia moralności i ważne komponenty psychiczne społecznych mechanizmów. Albowiem dla zewnętrzno kształtu moralności w stosunkach społecznych strona psychiczno-świadomościowa jest nieodzowna, gdy chodzi o istnienie moralności, jej rozwój i postęp”. Jan Pawlica za: M. KOWALSKI, D. FALCMAN, *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna*, 42.

⁵⁸ *Zhuzi jicheng* (1959), 278.

odpowiednim'. Co miał na myśli?" Zi Xia powiedział: „Te słowa mają bogate znaczenie! Kiedy Shun rządził tą ziemią, wybrał z wielu Gao Yao – czyniąc tak, odsunął tych, którzy nie byli *ren*. Tang, kiedy rządził tą ziemią, wybrał z wielu Yi Yina – czyniąc tak, odsunął tych, którzy nie byli *ren*”.

Wiedza umożliwia właściwe rządzenie i zatrudnianie właściwych ludzi do właściwych zadań. W rozdziale VI.20 znajduje się następująca wypowiedź:

樊遲問知。子曰：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”問仁。曰：“仁者先難而後獲，可謂仁矣”。⁵⁹

Fan Chi zapytał, co to jest wiedza. Mistrz odpowiedział: „Nastawienie na służenie ludowi zgodnie z tym, co jest słuszne, składanie ofiar duchom i trzymanie się od nich z daleka, to może być nazywane mądrością”. Zapytał o *ren*. Mistrz odpowiedział: „Ten, kto praktykuje *ren*, pierwszy pokonuje trudności, lecz ostatni żąda za to nagrody. To może być nazwane *ren*”.

W rozdziale IV.7 pojawia się następująca rada, dotycząca poznawania ludzkiej natury:

子曰：“人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。”⁶⁰

Mistrz powiedział: „Błędy ludzi są charakterystyczne dla ich warstwy [społecznej]. Obserwuj błędy, a poznasz, czy człowiek [praktykuje] *ren*”.

Przykładem ucznia „średniozaawansowanego”, który przeszedł już podstawowy etap samodoskonalenia, był Yan Yuan. To właśnie on był jedyną osobą, która według Konfucjusza umiała przez długi czas zachowywać się idealnie (VI.5):

子曰：“回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。”⁶¹

Mistrz powiedział: „Hui był taki – przez długi czas umiał zachowywać się zgodnie z *ren*. Inni potrafili tak tylko przez jeden dzień albo miesiąc”.

Yan Yuan był pojętym uczniem (II.9). To jemu Mistrz przekazywał najważniejsze informacje dotyczące *ren* (XII.2). Yan Yuan posiadał także inne cechy, które Konfucjusz bardzo cenił: lubił zdobywać wiedzę, był inteligentny oraz wyciągał wnioski z błędów, które popełniał (VI.2; II.9, XI.6). Miał spolegliwy charakter, nie był przywiązany do dóbr materialnych i nie narze-

⁵⁹ *Zhuzi jicheng* (1959), 126.

⁶⁰ *Zhuzi jicheng* (1959), 78.

⁶¹ *Zhuzi jicheng* (1959), 118.

kał na niedostatek (VI.11). Konfucjusz podkreślał, że jego ulubiony uczeń nigdy nie protestował w obliczu nowych, wyznaczonych mu zadań, nie sprzeciwiał się swojemu nauczycielowi i nie wdawał z nim w niepotrzebne dyskusje, co Konfucjusza niekiedy irytowało (XI.4).

Yan Yuan miał jeszcze jedną ważną cechę, o której mowa w rozdziale VI.3:

...回[...] 不遷怒 [...] ⁶²

„...Hui [...] nie przenoślił swojego gniewu [na niewinne osoby]”

Yan Yuan był najwyraźniej człowiekiem o otwartym, niezakłóconym negatywnymi emocjami umyśle, którego nie zaprzętały sprawy przyziemne i materialne, nadszającego intelektualnie za swoim nauczycielem, a przede wszystkim lubiącym poznawać nowe rzeczy.

W rozdziale IX.10 znajduje się wypowiedź Yan Yuana, którą można powiązać z fragmentami rozdziałów VII.6: „znajdować oparcie w *ren*” (依於仁 [yī yú rén] i II.4: „dostosować słuch” (耳順 [ěr shùn]). Uczeń opowiedział, w jaki sposób Konfucjusz uczył go podążania za *dao* i praktykowania *ren* i jak on odbierał ten proces:

顏淵喟然歎曰：“仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，未由也已。” ⁶³

Yan Yuan, westchnąwszy, powiedział: „Im bardziej wzrok podnoszę tym wydaje się wyższe. Im bardziej się w to zagłębiam, tym bardziej zdaje się trudne. Widzę to przed sobą, a nagle znajduje się za mną.

Mistrz prowadzi mnie krok po kroku. Uczy mnie ogłady i postępowania zgodnie z normami *li*. Nawet kiedy chcę przestać – nie mogę, ale nawet kiedy zrobiłem już wszystko, co mogłem, to wznosi się ponad mnie. Dlatego nawet jeśli chcę za tym podążać, to nie mam jak”.

W rozdziale XV.2 poruszona została kwestia, na czym polegało nauczanie Konfucjusza. Nie chodziło w nim o zapamiętywanie rzeczy, tylko o umiejętność sprowadzenia wszystkiego do jednej zasady:

子曰：“賜也，女以予為多學而識之者與？”對曰：“然，非與？”曰：“非也，予一以貫之”。 ⁶⁴

⁶² Zhuzi jicheng (1959), 112.

⁶³ Zhuzi jicheng (1959), 182

⁶⁴ Zhuzi jicheng (1959), 333.

Mistrz powiedział: „Si, czy myślisz, że jestem człowiekiem, który uczy się wielu rzeczy i zatrzymuje to wszystko w pamięci?”

[Odpowiedział]: „Tak myślę. Czyż tak nie jest?”

[Konfucjusz]: „Nie. Jedna nicią wszystko wiąże”.

W tym rozdziale następuje zestawienie pojęć *xue* i *shu*: (多學而識之 [*dūo xúe ér shí*] i 一以貫之 [*yī yǐ guān zhī*]). (Zob. także rozdział IV.5). Konfucjusz mówi, że z wielości (多 [*dūo*]) chce otrzymać jedność (一 [*yī*])⁶⁵. Jednym słowem powiada, że destyluje swoją wiedzę, aby nauczyć się rozumienia najważniejszej formuły, która przenika wszystko, czyli empatii (*shu*). Ponownie można uzupełnić interpretację wypowiedzi Yan Yuana, dodając, że Konfucjusz uczył go rozumienia emocji innych ludzi, dlatego Yan Yuan odbierał tę naukę jako niejasną i trudną do opisanie⁶⁶.

3.3. ETAP TRZECI

Ostatnim etapem samodoskonalenia jest osiągnięcie najwyższego stopnia rozwoju moralnego, czyli stanie się *junzi*. Z punktu widzenia opanowania norm obyczajowych jest to zachowanie, które pomimo że jest całkowicie swobodne, nie przekracza norm *li*. Konfucjusz ujął to w słowach: „podążanie za potrzebami serca, bez przekraczania linii” (從心所欲，不踰矩 [*cóng xīn sǔo yù, bù yú jú*]).

Z wypowiedzi z rozdziału XIV.42 dowiadujemy się, jaki jest ostateczny cel zostania *junzi*:

子路問君子。子曰：“脩己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“脩己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！”⁶⁷

Zi Lu zapytał, co oznacza być *junzi*. Mistrz powiedział: „Doskonalić się”. „Czy to wszystko?” – powiedział Zi Lu. „Doskonalić się, aby zyskać szacunek”. „I to wszystko?” – zapytał ponownie Zi Lu. Mistrz powiedział: „Doskonalić się, aby przynosić pokój [i bezpieczeństwo] ludziom. Doskonalić się, aby przynosić pokój ludziom - nawet Yao i Shunowi nie przychodziło to łatwo”.

⁶⁵ Inaczej naukę Konfucjusza interpretuje Benjamin Schwartz. Zauważa on, że „do pewnego stopnia przyjemność, jaką Konfucjusz znajduje w nauce, może odzwierciedlać radość, jaką sprawiło mu opanowanie zbioru znaczącej wiedzy jako takiej”. B.I. SCHWARTZ, *Starożytna myśl chińska*, 101.

⁶⁶ Schwartz podaje, że „to właśnie w Yan Hui można dostrzec połączenie intuicyjnego zrozumienia albo pojmowania całej prawy i najwyższej dobroci zakorzenionej w *ren*”. Tamże.

⁶⁷ *Zhuzi jicheng* (1959), 328.

Podobna wypowiedź znajduje się w rozdziale VI.30:

[...]夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。[...]⁶⁸

„...Ten, który jest *ren*, jeśli sam pragnie zająć swoje miejsce w społeczeństwie, pomaga w zajęciu miejsca w społeczeństwie innym, pomaga innym dojść tam, gdzie samemu pragnie się znaleźć”.

Najwyższy stopień doskonałości moralnej to także, jak twierdzi Stephen Wilson, praktykowanie *ren* dla samej radości czynienia tego, a także znajdowanie radości w „umieszczaniu siebie samego oraz innych w harmonijnej relacji z *dao*”⁶⁹.

David L. Hall i Roger T. Ames podkreślają, że istnienie *junzi*, osoby wzorcowej, przyczynia się do harmonijnego porządku świata. *Junzi* jest wykonawcą działań zgodnych z normami *yi*, jest tym, który odprawia rytuały, stanowi także wzór porządku społeczno-politycznego oraz osobistego. Zapewnia kontynuację działań mających na celu podtrzymanie tradycyjnego systemu wartości. Jest wreszcie osobą, który angażuje członków społeczeństwa w osiągnięty przez siebie porządek, dostarczając im okazji do osobistego doskonalenia. Jego wpływ na otoczenie pobudza innych do aktywnego uczestniczenia w życiu społecznym i stawania się lepszym pod względem moralnym⁷⁰.

Tu Weiming zauważa, że brak rozróżnienia na sferę prywatną i publiczną skutkuje brakiem rozróżnienia na sferę moralną i socjopolityczną, co oznacza, że kondycja moralna władcy nie jest jedynie jego prywatną sprawą, lecz stanowi jedną z najważniejszych cech jego przywództwa. Władca musi być świadomy faktu, że moralna jakość jego postępowania ma znaczenie nie tylko symboliczne, lecz ma bezpośrednio wpływa na zdolność do sprawowania przez niego władzy⁷¹. Podobnie rolę *junzi* w rządzeniu państwem rozumie Józef Pawłowski. Zauważa on, że jednym z zagadnień poruszanych w odniesieniu do koncepcji politycznych związanych w *Analektach* z terminem „państwo” (邦 [*bāng*]) jest problem moralności i właściwej postawy *junzi*, który był uważany przez konfucjanistów za fundament istnienia i właściwego funkcjonowania państwa⁷². Pawłowski podaje także za Keightleyem, że „najwięksi myśliciele chińscy tacy jak Konfucjusz, Mencjusz i Xunzi nie widzieli żadnej

⁶⁸ *Zhuzi jicheng* (1959), 134.

⁶⁹ S.A. WILSON, „Conformity, Individuality and the Nature of Virtue”, 104.

⁷⁰ D.L. HALL AND R.T. AMES, *Thinking through Confucius*, 192.

⁷¹ Tamże, 184.

⁷² JÓZEF PAWŁOWSKI, *Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej* (Warszawa: WUW, 2010), 148-149.

sprzeczności między wartościami świeckimi a religijnymi, istnienie hierarchii i zasad podporządkowania zarówno we władzy, jak i w rodzinie było uważane przez nich za gwarancję stabilności i harmonii społecznej [...]”⁷³.

Herbert Fingarette podaje inną interpretację porządku społecznego przedstawionego w *Analektach*. Według niego społeczeństwo rządzone przez *junzi* za pomocą *li* staje się Świętym Rytem, a sam *junzi* – władca, który porzucił egoistyczne dążenia, uprzedzenia i pychę (IX.4), staje się Świętym Naczy-niem⁷⁴. Fingarette charakteryzuje takie społeczeństwo w sposób następujący: „Jego rytuały ukazują nie tylko harmonię i piękno, lecz także godność w relacjach międzyludzkich; ukazują perfekcję moralną, która przejawia się w osiąganiu celu za pomocą kontaktów z innymi, posiadającymi taką samą godność ludźmi, którzy z własnej woli praktykują relacje zgodnie z *li*. Człowiek realizuje się zatem w pięknej, godnej, otwartej wspólnocie sobie podobnych. Święty Ryt oznacza udział w wyższej i wszechogarniającej ceremonialnej harmonii humanistycznej cywilizacji *dao*”⁷⁵. Zgodnie z ceremoniałem działanie to, według Fingarette’a, otwarcie się na innych, natomiast działanie niezgodne z nim oznacza brak uczciwych zamiarów. Jest to wizja mistyczna. Normy *li* posiadają niemalże magiczną moc, która jednoczy społeczność do tego stopnia, że czyni z niej uświęconą wspólnotę. Tego rodzaju wizja nie jest, moim zdaniem, zgodna z nauką Konfucjusza, który mówił, że harmonijne relacje z drugim człowiekiem są budowane poprzez mozolny proces samodoskonalenia, budowania norm moralnych *yi* i wyrażania ich za pomocą norm obyczajowych *li*, a nie poprzez mistyczne i posiadające cechy doznań religijnych doświadczenie następujące dzięki temu, że wszyscy znają normy *li* i postępują zgodnie z nimi.

Jak zauważają David L. Hall i Roger T. Ames, Konfucjusz podkreślał, że odpowiedzialność polityczna i rozwój moralny są ze sobą związane. Samodoskonalenie osoby powinno składać się zarówno z aktywnego uczestnictwa w życiu rodzinnym, jak i w porządku społeczno-politycznym i powinno być nie tylko służbą innym, lecz także okazją do rozwoju poprzez wzbudzenie w sobie współodczuwania oraz troski o innych. Według nich Konfucjusz uważał za niemożliwe osiągnięcia pełni rozwoju osobowego bez posiadania odpowiedzialności politycznej⁷⁶. Na potwierdzenie tych słów Hall i Ames podają wypowiedź Zi Lu z rozdziału XVIII.7:

⁷³ Tamże, 20.

⁷⁴ HERBERT FINGARETTE, *Confucius—The Secular as Sacred* (Illinois: Waveland Press Inc., 1972), 9, 79.

⁷⁵ Tamże, 16.

⁷⁶ D.L. HALL AND R.T. AMES, *Thinking through Confucius*, 184.

[...]子路曰：“不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。[...]”⁷⁷

Zi Lu powiedział: „Nie objąć urzędu, to nie uczynić tego, co słuszne. Jeśli nie można zaniedbać relacji między młodszym a starszym, jak można nie uczynić tego samego z relacją między władcą a poddanym? Ten, kto pragnie pozostać nieskażonym, może zakłócić najważniejsze relacje. *Junzi* obejmuje urząd, aby wykonać to, co słuszne”.

Konfucjusz mówił, że *junzi* powinien wycofać się z rządzenia wtedy, kiedy kraj jest rządzony niezgodnie z *dao*, czyli niesprawiedliwie, nie panuje w nim ład społeczny. W rozdziale VIII.13 Mistrz tak oto powiedział o *junzi*:

子曰：[...]天下有道則見，無道則隱。⁷⁸

Mistrz powiedział: „Kiedy w państwie panuje *dao*, wtedy występuje [publicznie], kiedy państwo jest rządzane niezgodnie z *dao*, pozostaje w ukryciu”.

Władca, który rządzi za pomocą cnoty *de*, nie musi wydawać poleceń i może rządzić za pomocą nierządzenia (無為 [*wuwei*]) – każdy bowiem zna swoje miejsce i wypełnia swoje obowiązki zgodnie ze swoim *ming* (rolą społeczną) i *dao*, realizując swój *tianming* i praktykując relacje *ren*. Władca rządzący za pomocą *wuwei* przypomina *tian*. *Tian* nic nie mówi, a rzeczy się dzieją. Wzorem władcy byli, według Konfucjusza, Yao i Shun, którzy rządzili zgodnie z *dao* i przy pomocy *de* (XV.4):

子曰：“無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。”⁷⁹

Mistrz powiedział: „Czyż Shun nie może być wymieniany jako przykład rządzenia przez nierządzenie? Cóż on zatem czynił? Nic oprócz przyjmowania godnej postawy i zasiadania na tronie z twarzą skierowaną na południe”.

Wynika z tego, że władca, który rządzi za pomocą *de*, nie musi używać przemocy oraz stosować kar (XII.19):

季康子問政於孔子曰：“如殺無道，以就有道，何如？”孔子對曰：“子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。”⁸⁰

Ji Kang zapytał Konfucjusza o rządzenie: „A gdyby zabijać, tych, co działają niezgodnie z *dao*, czy wtedy zbliżylibyśmy się do *dao*?” Konfucjusz odpowiedział: „Panie, Ty sprawujesz rządy, po co posługiwać się zabijaniem? Musisz, Panie,

⁷⁷ *Zhuzi jicheng* (1959), 395.

⁷⁸ *Zhuzi jicheng* (1959), 163.

⁷⁹ *Zhuzi jicheng* (1959), 334.

⁸⁰ *Zhuzi jichen* (1959), 175.

pragnąć dobra i wtedy lud stanie się dobry. Twoja zdolność do czynienia tego, co słuszne, jest jak wiatr, a zdolność ludu, do czynienia tego, co słuszne, jest jak trawa. Gdy wiatr powieje, trawa musi się ugiąć”.

Hall i Ames, którzy starali się udowodnić, że w filozofii Konfucjusza nie ma pojęć związanych z transcendencją, piszą, że „realizowanie interpersonalnej i społecznej harmonii jest efektem ulegania odpowiednim modelom porządku estetycznego, ustanowionego przez rytuały, język, muzykę. Te środki komunikacyjne dostarczają podstawowych narzędzi mędrcom, jako mistrzowi takiej komunikacji. Funkcje rytuałów, języka i muzyki służą przede wszystkim zaprowadzaniu porządku estetycznego”⁸¹. Tego rodzaju założenia i wnioski są błędne. Cnota *de* jest bez wątpienia cnotą transcendentną, a porządek estetyczny jest niewątpliwie ważnym, ale nie najważniejszym składnikiem porządku społecznego. Porządek estetyczny jest jedynie zewnętrzną oznaką, że społeczeństwo funkcjonuje prawidłowo, a relacje w tym społeczeństwie budowane są zgodnie z *ren*, na które składają się sytuacyjna norma moralna *yi* oraz normy obyczajowe *li*. Porządek estetyczny byłby dla Konfucjusza bez znaczenia, jeśli nie byłby podbudowany porządkiem moralnym.

Świadczyć o tym może wypowiedź z rozdziału VIII.8:

子曰：“興於詩，立於禮。成於樂。”⁸²

Mistrz powiedział: „To Księga Pieśni pobudza me myśli. Funkcjonuję w społeczeństwie dzięki normom *li*. Osiągam pełnię dzięki muzyce”.

Na podstawie tej wypowiedzi można powiedzieć, że na proces samodoskonalenia, a także na właściwe funkcjonowanie w społeczeństwie składa się wiele czynników. Przywiązywanie zbyt dużą wagę do jednej kategorii, tak jak czyni to np. Herbert Fingarette, który za najważniejsze uważa pojęcie *li*, wypacza konfucjuszowską wizję moralności. Według mnie Konfucjusz dążył do budowania harmonijnie funkcjonującego społeczeństwa poprzez wykorzystanie wielu cech człowieka, poprzez zharmonizowanie jego charakteru, a także dziedzictwa kulturowego zawartego w normach *li*, lecz uzupełnionego o nową jakość, którą miały stanowić normy moralne *yi*.

⁸¹ D.L. HALL AND R.T. AMES, *Thinking through Confucius*, 284.

⁸² *Zhuzi jicheng* (1959), 160.

BIBLIOGRAFIA

- BANDURA, Albert. *Social Learning through Imitation*, Nebraska Symposium on motivation, 1962.
W: MARIA OSSOWSKA, *Ethos rycerski jego odmiany*, wyd. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- CREEL, H[ERRLEE] G[LESSNER]. *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper & Bros, 1960.
- DURKHEIM, EMILE. *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- FINGARETTE, HERBERT. *Confucius—The Secular as Sacred*. Illinois: Waveland Press Inc, 1972.
- HALL, DAVID L., AMES ROGER T. *Thinking through Confucius*. New York: SUNY Series Press, 1987.
- KOWALSKI, MIROSLAW, i DANIEL FALCMAN. *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna. Analizy i impresje*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2010.
- LAI, KARYN L. „Confucian Moral Cultivation. Some Parallels with Musical Training”. W: *The Moral Circle and Self: Chinese and Western Approaches*, red. KIM CHONG CHONG, SOR-HUN TAN, C.L. TEN. Open Court: Carus Publishing, 2003.
- LAU, D.C., *Confucius. The Analects*. London: Penguin Books, 1979.
- MUNRO, DONALD J. *The Concept of Man in Early China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, Center for Chinese Studies, 1991.
- Systemy myślenia ludów Wschodu Indie Chiny Tybet Japonia*, red. Hajime Nakamura, Philip P. Wiener, tłum. Maciej Kanert, Wisława Szukdlarczyk-Brikic, Kraków: WUJ, 2005.
- PAWŁOWSKI, JÓZEF. *‘Państwo’ we wczesnej filozofii konfucjańskiej*. Warszawa: WUW, 2011.
- SCHWARTZ BEBJAMIN. *Starożytna myśl chińska*, tłum. Magdalena Komorowska, Kraków: WUJ, 2009.
- SZACKA, BARBARA. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003.
- ŚRODA, MAGDALENA. *Etyka dla myślących*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2010.
- TU WEI-MING. „Li as process of humanization”. *Philosophy East and West*, 22, 2, On Dharma and Li, (Apr., 1972): 187-201.
- Confucius and the Analects. New Essays*, red. Bryan W. Van Norden, New York: Oxford University Press, 2002.
- WILSON, STEPHEN A., „Conformity, Individuality and the Nature of the Virtue: A Classical Confucian Contemporary Ethical Reflection”, *Journal of Religious Ethics* 23 (2) (1995): 263-289.
- Zhuzi jicheng*. T. I: *Yuannjizhe: Guoxue zhenglishe Zhonghua shuju chuban*. Shanghai, 1959.

SAMODOSKONALENIE XIU SHEN – NAŚLADOWNICTWO WZORU OSOBOWEGO JUNZI W ANALEKTACH

Streszczenie

Artykuł prezentuje, wyrażone w tekście *Analektów* i przypisywane Konfucjuszowi poglądy dotyczące samorozwoju moralnego, który prowadził do osiągnięcia idealnego stanu moralnego *junzi*. Pierwsza część tekstu zawiera także analizę dwóch pojęć: *de* – cnoty oraz *xiao* – posłuszeństwa. Według autorki obydwa koncepty są punktem wyjścia rozwoju osoby moralnej opisanej w *Analektach*. *De* – cnota – to cecha wrodzona, którą otrzymuje człowiek od nieba (*tian*), podczas gdy *xiao* – posłuszeństwo wobec rodziców, starszych i przełożonych – to zachowanie wpojone podczas wczesnych etapów edukacji moralnej. W dalszej części omówione zostały trzy etapy samodoskonalenia, które polega w dużej mierze na przyswajaniu i postępowaniu zgodnie z normami obyczajowymi *li*. Pierwszy etap polega na postępowaniu zgodnie z normami

li, bez żadnych możliwości odstępstw od nich. Kolejny etap dopuszcza drobne odstępstwa od postępowania zgodnego z normami *li*, etap końcowy zaś to osiągnięcie statusu *junzi* – ideału moralnego, dla którego normy *li* nie stanowią już ograniczenia, ponieważ stają się częścią naturalnego postępowania.

Słowa kluczowe: Konfucjusz; *Analekta*; samodoskonalenie; *xiao* – miłość synowska; *de* – cnota; norma *li*; etykieta; rytuał.

Key words: Confucius; *Analects*; self-cultivation; *xiao* – filial piety; *de* – virtue; norm *li*; etiquette; ritual.