

JAKUB KWIATKOWSKI

ROZWÓJ I PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA STAROŻYTNEJ MYŚLI CHIŃSKIEJ

DEVELOPMENT AND BASIC ASSUMPTIONS OF ANCIENT CHINESE THOUGHT

Abstract. The article was written in order to familiarize the reader with the genesis, development and basic assumptions of ancient Chinese philosophy. The first part presents the external and internal conditions that influenced the intense development of ideas in the Middle Kingdom in the period preceding the creation of the authoritarian Qin Empire in 221 BC. The second and third parts discuss the general assumptions of the most important philosophical schools, focusing in the third part on a detailed discussion of the main topic of Chinese philosophy, which is the retention of the social order, in the four main schools of thought: Confucianism, Legism, Mohism and Daoism. The main research method was the analysis of Chinese classical texts, carried out on the basis of the author's own translations, which enabled deeper penetration into the raised issues. As a result, it was established that the philosophy of ancient China is above all a political philosophy, which results from the declared pragmatism of Chinese thinkers. The author compares selected aspects of Chinese thought with the West European thought, which allows partial reconciliation of both perspectives and makes it easier for the Western reader to approach the understanding of the far-eastern view of reality.

Key words: China; Middle Kingdom; philosophy; Confucianism; Legism; Mohism; Daoism; Confucius; political philosophy; the Far East; sinology; antiquity; history; history of philosophy; social order.

1. UWARUNKOWANIA ROZWOJU FILOZOFII CHIŃSKIEJ W EPOCE PRE-QIN

Lucian W. Pye w 1990 r. w swoim artykule pod tytułem „China: Erratic State, Frustrated Society” w czasopiśmie *Foreign Affairs* zamieścił słynny

Lic. JAKUB KWIATKOWSKI — licencjat z filozofii uzyskał na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; adres do korespondencji — e-mail: kwiatkowski.kuba@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1485-0973>.

opis Chin, nazywając je „cywilizacją udającą państwo”¹. Cywilizacja ta powstała tak dawno, że jej początki giną w pomroce dziejów. Ślady osadnictwa i rolnictwa na terenie współczesnych Chin liczą 10 tys. lat. Legendarna historia Chińczyków sięga 5 tys. lat wstecz, natomiast materialne pozostałości dowodzą ponad 3,5 tys. lat ciągłości państwowości chińskiej. Samo Cesarstwo Chińskie przetrwało 2132 lata, czyli dłużej niż jakakolwiek inna instytucja na świecie. Aby jednak mógł powstać organizm tak potężny i trwały, musiały wystąpić określone warunki. Podwalinami tego gmachu jest filozofia, która w przypadku Chin jest w zasadzie tożsama z filozofią polityczną. Gongzhuan Xiao w kanonicznym dla badań sinologicznych dziele *A History of Chinese Political Thought* jako główną cechę wyróżniającą chińskiej myśli politycznej wskazuje pragmatyzm². To ów pragmatyzm świadczy o politycznym charakterze całej filozofii Państwa Środka (*Zhōngguó* 中国). Kładziono w niej akcent na praktykę, nie doceniając teoretycznych zawiłości myślenia. Obowiązywała pragmatyczna weryfikacja twierdzeń — jeśli coś było aplikowalne do rzeczywistości, uchodziło za prawdę.

Starożytna myśl chińska dotyczy więc rządzenia państwem i zachowywania porządku społecznego. Jako taka wytworzyła mnogość szkół filozoficznych, rywalizujących z sobą o prymat w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej w okresie poprzedzającym powstanie autorytarnego cesarstwa Qin (*Qín* 秦) w 221 r. p.n.e. Z tego względu epokę skrótowo określaną jako pre-Qin nazywa się też okresem „stu szkół” (*zhūzǐbǎijiā* 诸子百家). Największe i najbardziej wpływowe spośród nich to:

- 1) konfucjanizm, inaczej ruizm³ (*rújiā* 儒家);
- 2) legizm, inaczej szkoła prawników (*fǎjiā* 法家);
- 3) taoizm, zwany też eskapizmem (*dàojiā* 道家);
- 4) moizm, inaczej motyzm (*mòjiā* 墨家);

¹ LUCIEN W. PYE, „China: erratic state, frustrated society”, *Foreign Affairs*, Fall 1990, dostęp 1 lipca 2018, <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/1990-09-01/china-erratic-state-frustrated-society>.

² KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1: *From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 7.

³ Określenie *ru* (*rú* 儒), oznaczające człowieka wyrafinowanego i dobrze wykształconego, pochodzi sprzed Konfucjusza (*Kōngfūzǐ* 孔夫子), ale to on nadał mu główne znaczenie, dlatego konfucjanistów nazywa się ruistami. Więcej na temat *ru* pisze się w części 2.2. niniejszego artykułu. Konfucjusz to zlatynizowana wersja nazwiska Kongfuzi (Kongzi, „Mistrz Kong”), używanego w tradycji. Jego imię własne brzmiało Qiu (*Qiū* 丘), natomiast imię formalne lub grzecznościowe, którym zwracano się do niego na co dzień, to Zhongni (*Zhòngnǐ* 仲尼), co sugeruje, że był drugim synem swojego ojca.

- 5) szkoła yin-yang, inaczej szkoła przyrodników (*yīnyángjiā* 阴阳家);
- 6) szkoła rolników (*nóngjiā* 农家);
- 7) szkoła nazw, inaczej szkoła logików (*míngjiā* 名家);
- 8) szkoła strategów, inaczej szkoła dyplomatów (*zònghéngjiā* 纵横家);
- 9) szkoła eklektyczna, inaczej szkoła różnych autorów (*zájiā* 杂家);
- 10) szkoła opowiadań (*xiǎoshuōjiā* 小说家).

Wśród wymienionych denominacji (*ménhù* 门户 — frakcja, sekta, szkoła) najważniejsze są cztery pierwsze. O pomniejszych szkołach można powiedzieć niewiele. Stratedzy organizowali przymierza między walczącymi państwami. Przyrodnicy zajmowali się magią i przyrodoznawstwem, a rolnicy uprawą roli. Przedmiotem zainteresowań logików była natomiast analiza pojęć i paradoksy logiczne. Do szkoły eklektycznej zaliczono autorów jednego dzieła na wiele tematów, a do tekstów szkoły opowiadań kompilacje anegdot i opowieści fantastyczne. Przy tym, według niektórych badaczy⁴, rolnicy byli odłamem moistów, a szkoła yinyang wywodzi się z konfucjanizmu. Nakazuje to zachować sceptycyzm metodologiczny wobec klasyfikacji, bo może być ona zupełnie sztuczna. Wszystkie szkoły powstały mniej więcej w tym samym czasie, za panowania późnej dynastii Zhou (*Zhōu* 周), które trwało najdłużej w dziejach Chin i przypada na lata 1045–256 p.n.e. Rządy jej wschodniej linii (kiedy długo i powoli, choć konsekwentnie, chyliła się ku upadkowi) dzieli się w historiografii na Okres Wiosen i Jesieni (*Chūnqiū* 春秋 770–476 p.n.e.) oraz Epokę Walczących Królestw (*Zhànguó* 战国 475–221 p.n.e.).

1.1. UWARUNKOWANIA ZEWNĘTRZNE ROZWOJU FILOZOFII W STAROŻYTNYCH CHINACH

Epoka pre-Qin jest przełomowa w dziejach Chin ze względu na następujące zdarzenia, jakie podczas niej zaszły:

- rozkład dotychczasowego systemu rządów,
- głębokie przemiany społeczne,
- powstanie systemów filozoficznych, które zapewniły teoretyczne podstawy istnienia państwa aż do współczesności.

Warunkują się one kolejno. Rozpad systemu politycznego wymusił zmiany w strukturze społecznej. W nowych okolicznościach społeczno-politycznych możliwy był z kolei niepohamowany rozwój myśli. Intelktualny ferment doprowadził tym samym do stworzenia fundamentów nowego państwa.

⁴ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 64

Podstawy zaistnienia filozofii w Chinach mają więc charakter historyczny, polityczny, społeczny oraz geograficzny.

Podczas Wiosen i Jesieni zasięg władzy Zhou obejmował całe terytorium ówczesnych Chin. Jej zakres przedmiotowy stale się jednak zmniejszał. Trzeba również pamiętać, że nie był on nigdy tak szeroki, jak w systemie autorytarnym Qin. Era Zhou to czasy stopniowego rozkładu — aż do jego zupełnego zaniku — specyficznego (bo różniącego się od europejskiego) systemu chińskiego feudalizmu (*fēngjiàn* 封建). Jak inne systemy lenne, opierał się na płaceniu danin. Na szczycie piramidy feudalnej stał król (*wáng* 王), uznawany za Syna Nieba (*tiānzǐ* 天子)⁵, pochodzący z dynastii Zhou. Najwyższą, choć nieliczną, klasę społeczną stanowili książęta feudalni (*zhūhóu* 诸侯). Niżej stali możni panowie (*qīngdàfū* 卿大夫). Najniżej w strukturze władzy znajdowali się wyżsi ministrowie (*shì* 士). Jeszcze niżej na drabinie klasowej plasował się gmin (*píngmín* 平民). Istniała także poza-klasowa społeczność niewolników (*núli* 奴隶), chociaż ich występowanie po erze Shang jest dyskusyjne. Struktura społeczna miała charakter dziedziczny i oparta była na prawie klanowym pochodzącym jeszcze z czasów dynastii Shang/Yin (Shāng 商 Yīn 殷). Zhou, z punktu widzenia Shang – barbarzyńcy, obalili tę pierwszą rodzimą dynastię chińską i przeprowadzili pierwszą w dziejach Chin transformację ustrojową. Znieśli tradycyjną strukturę plemienną i zastąpili ją feudalną. Trudno jednak ocenić, co jest dziedzictwem Shangów, a co należy do tradycji Zhou, ponieważ — jak pisze Gongzhan Xiao — o pierwszej poświadczonej źródłami materialnymi dynastii chińskiej można powiedzieć niewiele więcej ponad to, że czciła bogów i duchy oraz afirmowała prostotę⁶.

Syn Nieba pełnił w feudalizmie Zhou dwie funkcje: religijną i militarną. Podstawowa była pierwsza z nich. Król wypełniał ją za pomocą rytuałów (*lǐ* 礼)⁷ i muzyki (*yuè* 乐), których zasady stosowania zawarte są w *Księdze Rytuałów* (*Lǐjì* 礼记)⁸ i *Księdze pieśni* (*Shījīng* 诗经), należących do Pięcioksięgu Konfucjańskiego. Jako przywódca wojskowy władca kierował państwem, podejmując kampanie wojenne (*zhēngfā* 征发) oraz inspekcje królewskie (*xúnshǒu* 旬首).

⁵ Tradycyjny tytuł władcy.

⁶ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 74

⁷ W niniejszej pracy nie opisuje się szczegółowego przebiegu rytuału, bo jest to nieistotne dla poruszanego tematu. Dalej przedstawiony zostanie szerzej jedynie moralny aspekt *li*.

⁸ W tym w *Rytuałach Zhou* (*Zhōulǐ* 周礼).

Słabnięcie władzy suwerena i wzrost potęgi panów feudalnych⁹ warunkowały się wzajemnie. Nie było to jednak równoznaczne ze wzmocnieniem rodów arystokratycznych tylko kosztem króla. Zamęt Okresu Wiosen i Jesieni spowodował również upadek tych pierwszych. Musiały wyłonić się nowe elity. Najbardziej znamienne są losy północnego państwa Jin (*Jin* 晉). Stare rody wyginęły tam zupełnie, a państwo podzielono zgodnie z wolą nowych potężnych klanów na trzy mniejsze: Zhao (*Zhào* 赵), Han (*Hán* 韩) i Wei/Liang (*Wèi* 魏 *Liáng* 梁). Było to zarówno skutkiem, jak i przyczyną dalszego słabnięcia władzy Zhou. Dlatego też rozbiór Jin uważa się za początek Epoki Walczących Królestw. Obok wymienionych trzech były to: Yan (*Yān* 燕) na północy, Qi (*Qí* 齐) na wschodzie, Chu (*Chǔ* 楚) na południu i Qin (*Qín* 秦) na zachodzie. Władca każdego zaczął rościć sobie prawo do tytułu króla (*wáng* 王), który dotychczas zarezerwowany był dla dynastii Zhou. Wśród wielu królów żaden nie osiągał dominującej pozycji, aż do momentu skupienia pełni władzy w rękach władcy Qin. Podbiwszy wszystkich konkurentów, ogłosił się pierwszym cesarzem (*Qín Shǐ Huángdì* 秦始皇帝) i przeprowadził drugą reformę ustrojową w dziejach Chin, wprowadzając system komandorii-okręgów. Pozwalał on lepiej zarządzać autorytarnym, scentralizowanym cesarstwem¹⁰ niż dotychczasowy system lenny. W nowej rzeczywistości swoboda myśli stała się niepożądana. Lata 551–221 p.n.e. Gongzhuan Xiao nazywa okresem twórczości, ale następujące po nich półtora tysiąca lat okresem kontynuacji¹¹. Nie pojawiają się wówczas żadne nowe idee i chociaż szkoły rywalizują z sobą o prymat i wpływ na państwo, okresowo zdobywając przewagę nad konkurentami, jest to czas stopniowego petryfikowania się konfucjanizmu jako najważniejszego systemu.

Warunkiem powstania i rozwoju „stu szkół” okazują się więc niepokoje społeczne i anarchia. Słabi władcy nie byli w stanie kontrolować ani poglądów swoich poddanych, ani ich ścieżek. Sami z łatwością ulegali perswazjom wędrownych uczonych. Ci z kolei swoje nauki kształtowali tak, aby z jednej strony przypodobać się panującym, a z drugiej — aby rezonowały one z oczekiwaniami sfrustrowanej ludności. W takim ujęciu źródeł taoizmu można doszukiwać się w psychologii przepędzanych mieszkańców upadłych państw. Inne szkoły także są odpowiedzią na pogarszającą się sytuację społeczno-polityczną. Ruizm można rozpatrywać jako próbę restauracji *ancien regime*’u, natomiast

⁹ Pięć klas arystokracji feudalnej z czasów dynastii Zhou (*wǔděngjuéwèi* 五等爵位): 1) *gōng* 公 – książę; 2) *hóu* 侯 – markiz; 3) *bó* 伯 – hrabia; 4) *zǐ* 子 – wicehrabia; 5) *nán* 男 – baron.

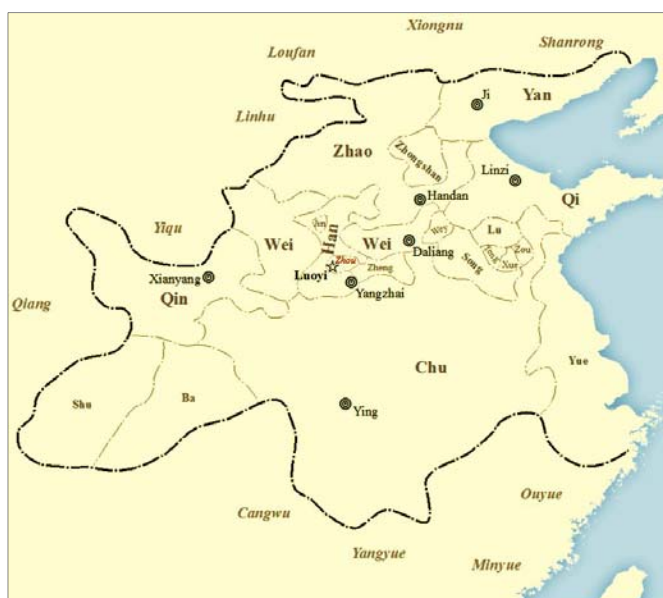
¹⁰ Trzeciej transformacji ustrojowej dokonał na początku XX wieku Sun Zhongshan (*Sūn Zhōngshān* 孙中山), czyli Sun Yat-sen, ustanawiając republikę.

¹¹ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 9–10

legizm i moizm jako stojące częściowo lub zupełnie w opozycji do starej tradycji. Zwłaszcza legizm przedstawia się jako kompletna nowość i jako taki bez skrupułów i całkowicie odcina się od dawnego porządku.

Legizm zawdzięcza tę możliwość swojemu pochodzeniu. Powstał bowiem na terenie upadającego państwa Jin. Tradycje Zhou zostały tam zapomniane wcześniej niż w innych rejonach Państwa Środka. To ostatecznie pogrzebało Jin, ale jednocześnie umożliwiło narodziny nowego kierunku myśli. Legizm został chętnie przyjęty w sąsiednim Qin, które samo nie należało do kręgu kultury Zhou, ponieważ stosunkowo późno uległo sinizacji. Dzięki temu szkoła prawników mogła stać się fundamentem nowego organizmu państwowego.

Konfucjanizm odnosił się do tradycji diametralnie odmiennie, upatrując ratunku w powrocie do najlepszych praktyk Zhou. I na jego rozwój jednak niebagatelny wpływ miała geografia. Niewątpliwie ruizm narodził się w niewielkim państwie Lu (*Lǔ* 魯) na wschodzie, dlatego że tam też narodził się sam Konfucjusz. Czy byłoby to jednak możliwe, gdyby nie zachowała się tam księga *Rytuałów Zhou*¹²? Podobnie moizm początkowo rozwijał się na tym samym terenie co konfucjanizm i dlatego sprawia wrażenie jego antytezy. Anarchizujący charakter taoizmu i jego ostrą opozycję wobec pozostałych szkół także można tłumaczyć geograficzną proveniencją. Powstał w południowym państwie Chu, które podobnie jak Qin, długo pozostawało barbarzyńskie.



Obszar Chin we wczesnym okresie Epoki Walczących Królestw z zaznaczoną domeną dynastii Zhou, nazwami państw, stolic i ludów barbarzyńskich.

Źródło: By SY – Own work, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=64875198>

¹² Ibid., 44.

1.2. UWARUNKOWANIA WEWNĘTRZNE ROZWOJU FILOZOFII W STAROŻYTNYCH CHINACH

Rozwój filozofii, jakkolwiek zależny od wymienionych czynników politycznych, społecznych i geograficznych, wymagał przecież obecności konkretnych ludzi. Warunkiem wtórnym, choć koniecznym, było pojawienie się wybitnych jednostek, jak Kongzi, Laozi (*Lǎozǐ* 老子) czy Mozi (*Mòzǐ* 墨子).

Wymieniając bardziej znaczących przedstawicieli szkół filozoficznych, Gongzhuan Xiao dzieli je na dwie: północną i południową¹³. Klasyfikacja ta jest sztuczna i może uchodzić za anachroniczną, ale dobrze obrazuje geograficzną dystrybucję filozofii chińskiej. Szkołę zwaną północną Gongzhuan wywodzi od samego Konfucjusza i zalicza do niej również moistów, legistów oraz yinyangjia. Najbardziej znaczący ruiści to Kongzi z Lu, Mengzi¹⁴ (*Mèngzǐ* 孟子) z Cao i Xunzi (*Xúnzǐ* 荀子) z Zhao. Moistów reprezentuje twórca tej szkoły, Mo Di (*Mò Dí* 墨翟), także z Lu, znany też jako Mozi, oraz liczni, nieznanymi z imienia moiści z Lu, Song i Zheng. Pochodzący z Qi, Qin, Zheng, Jin (potem Wei, Han i Zhao) prawnicy to Guanzi (*Guǎnzǐ* 管子) z Qi, Li Kui (*Lǐ Kuī* 李悝) z Wei, Shang Yang (*Shāng Yāng* 商鞅) z Qin, Deng Xi (*Dèng Xī* 邓析), Shen Buhai (*Shēn Bùhài* 申不害), Han Feizi (*Hán Fēizǐ* 韩非子) z Han i Shen Dao (*Shéndào* 神道) z Zhao. Szkołę yin-yang reprezentuje Zou Yan (*Zōu Yǎn* 邹衍) z Qi. Do szkoły południowej należą przede wszystkim taoiści z Chu: Laozi (Lao Dan; *Lǎo Dān* 老聃) z Meng, Zhuangzi (*Zhuāngzǐ* 庄子) z Hu oraz Songzi (*Sōngzǐ* 松子), Liezi (*Lièzǐ* 列子), Yang Zhu (*Yáng Zhū* 杨朱), Xu Xing (*Xú Xīng* 徐星) i Qu Yuan (*Qū Yuán* 屈原). Obok daojia Gongzhuan do południowców zalicza także szkołę rolników, reprezentowaną także przez Xu Xinga z Chu.

Z perspektywy czasu to Konfucjusz jest postacią najważniejszą, ale nie jedyną ważną. Jego uczeń Mencjusz o Yang Zhu i Mo Di pisze, że ich słowa „wypełniły kraj”¹⁵. A przecież taoista Yang jest o wiele mniej znany niż Laozi lub Zhuangzi. Pokazuje to również, że choć nauki Mistrza Mo nie zostały wprowadzone w życie i zanikły, to w pewnym okresie były równie wpływowe co konkurencyjnych ugrupowań. Co ciekawe, taoizm i moizm miały większy zasięg terytorialny niż ruizm czy legizm. Mimo to nie zdobyły ich pozycji. Tym, co decydowało o popularności danego kierunku, były nie tylko zdolności retoryczne uczonych, ale także treść ich nauczania.

¹³ Ibid., 43.

¹⁴ Złatinizowana forma jego imienia to Mencjusz.

¹⁵ „滕文公下 — Teng Wen Gong II”, <https://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-ii>.

Najlepiej wyrażała się w stosunku do tradycji. Było to kluczowe zagadnienie w czasach jej zaniku i pozwalało szkołom odróżnić się od siebie.

Konfucjusz reprezentuje tych, którzy ratunku szukali w powrocie do tego, co było. Sam o sobie mówił jako o tym, który był „tylko przekazicielem, nie twórcą”¹⁶. Miał udać się do samego Lao Dana, wówczas archiwisty w królewskiej domenie Zhou, by poznać tradycję u jej źródła. O ile opowieść ta ma w sobie więcej z legendy niż faktu historycznego, to Mistrz Kong odwoływał się nie tylko do dziedzictwa Zhou, ale do jeszcze starszej dynastii Shang/Yin (której skądinąd był potomkiem) a nawet półlegendarnych władców Xia (*Xià* 夏) i legendarnych, pierwszych ludzkich władców Chin, jak Yao (*Yào* 尧) i Yu Shun (*Yú Shùn* 虞舜).

Mo Di do dziedzictwa Shangów odnosił się równie życzliwie, ale z tego względu, że przeciwstawiał ich zepsutym Zhou. Ważne dla ruistów wyrażenie (*wén* 文) epoki Zhou przeciwstawiał prostocie (*zhì* 質) cenionej w czasach Yin. Podczas gdy Konfucjusz chciał powrotu do tego, co było, i szukał oparcia w arystokracji feudalnej („szlachetnych mężach” – *jūnzǐ* 君子), Mozi dążył do wyrównania szans odpowiednim ludziom z nizin, czyli „wynoszenia godnych” (*xiánrén* 贤人).

Legiści w ogóle nie znali tradycji Shang/Yin, dlatego obce są im idee skromności, złotego środka, pacyfizmu, wycofania czy przystosowania. Choć odrzucali także dziedzictwo Zhou, to ich prawa wywodzą się bezpośrednio z uregulowań państw podległych tej dynastii. Toteż nawet szkoła prawników zawiera elementy ciągłości z przeszłością. Z Zhou łączy ją przekonanie o większym znaczeniu państwa niż jednostki, skupienie na materialistycznych środkach zarządzania, a także optymizm nowego narodu. We wszystkim innym jednak zrywał radykalnie z tradycją, a jedynym jego personalnym odwołaniem do przeszłości jest legendarny Żółty Cesarz (*Huángdì* 黄帝), którego cesarz Qin stawiał sobie za wzór. Trzeba tu wspomnieć, że Żółty Cesarz był też najwyższym bóstwem dla Zhou, a taoiści uważali go za założyciela swojej reguły. Stąd inna nazwa taoizmu: huanglao — od nazwisk jego domniemyanych zasadźców: Huangdi i Laozi.

Eskapiści odwoływali się też do jeszcze starszego mitycznego władcy – Boskiego Rolnika (*Shénnóng* 神农). Mimo wspólnego z legistami uwielbienia dla Żółtego Cesarza odcinali się od nich zupełnie. Dotyczyło to zresztą wszystkich opozycyjnych ugrupowań. Taoiści zarówno gardzili legistycznymi prawami, jak i wykpiwali ruistyczne cnoty. Jako swoiści anarchiści starożytności odrzucali też zaszczyty i stanowiska, co niewątpliwie

¹⁶ „述而 — Shu Er”, <https://ctext.org/analects/shu-er>.

miało wpływ na ich popularność u władców. Podobnie moiści brali przykład ze swego założyciela, który odrzucił zaproszenie króla państwa Yue (*Yuè* 越) do objęcia urzędu, bo „nie chciał kupczyć własną godnością”¹⁷.

Niezależnie jednak od ich stosunku do osobistych korzyści wszyscy myśliciele epoki pre-Qin, bez wyjątku, niestrudzenie pielgrzymowali po dworach, szukając posłuchu dla swoich nauk. Jedni czynili to dla wywyższenia własnej osoby, innym zależało tylko na wprowadzeniu w życie własnego nauczania. A to zależało już od życzliwości władcy, wymagało więc od filozofów naginania swoich charakterów lub modyfikowania wiedzy tak, aby uczynić ją bardziej atrakcyjną dla słuchacza. Niezdolni do tego okazali się moiści, dlatego w czasach konsolidacji władzy i pokoju moizm okazał się jałowy i wygasł zupełnie przez brak elastyczności, wrażliwości, pryncypialność i plebejski charakter. Równie plebejski, a przy tym anarchizujący, taoizm także nie mógł stać się ideologią państwową. Świetnie pasował natomiast do okresów zamętu, gdy ludność szukała ucieczki od trudów życia w naturze (*zìrán* 自然) i niedziałaniu (*wúwéi* 无为). Najbardziej nowoczesny ze wszystkich szkół legizm zbudował mocne fundamenty państwa, ale okazał się zbyt surowy i niepraktyczny, aby utrzymać się jako podstawa funkcjonowania społeczeństwa. Zwycięstwo ruizmowi — na pozór jeszcze bardziej beznamietnemu od moizmu — dało najsilniejsze zakorzenienie w tradycji. Jego utrwalenie na ponad dwa tysiąclecia jako głównego systemu równało się też jego skostnieniu. Dlatego taoizm pozostał alternatywną etyką, mniej lub bardziej popularną w różnych okresach wśród cesarzy i ich poddanych. Nie aspirował, by być czymś więcej, dzięki temu nie podzielił losów legizmu i moizmu.

2. OGÓLNE ZAŁOŻENIA DOKTRYNALNE GŁÓWNYCH SZKÓŁ

2.1. WĄTPLIWOŚCI METODOLOGICZNE

Hermeneutyczna próba ujęcia chińskiej wyjątkowości i możliwość spojrzenia przez chiński pryzmat w ogóle byłyby niemożliwe bez sięgnięcia do źródeł tej kultury. Dla filozofa są nimi źródła pisane. Dlatego, o ile nie podano inaczej, większość cytatów z ksiąg klasycznych przywołano w przekładzie własnym autora, wspomagając się w niewielkim stopniu kanonicz-

¹⁷ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 58

nymi angielskimi tłumaczeniami Jamesa Legge'ego z internetowej bazy pism chińskich Ctext.org¹⁸.

Ciągłość jest w Chinach dostrzegalna nie tylko w obrębie dziejów, ale także w odniesieniu do historii idei. Granice podziałów szkół są w rzeczywistości płynne, a ich koncepcje, jakkolwiek wydają się być często rozbieżne, opierają się na analogicznych założeniach, dzielają wskazywane cele i wykorzystują te same pojęcia. Nastręcza to trudności w rozłącznym omawianiu doktryn. Pierwsze dają znać o sobie już przy ich klasyfikacji. Gongzhuan Xiao wspomina, że w „Księdze Wcześniejszych Hanów” (*Hànshū* 汉书) pojawia się sugestia, że każda ze szkół wywodzi się z innej kancelarii dworu królewskiego Zhou¹⁹. Autor nie rozwija tego zagadnienia, nie chcąc pogłębiać zamętu wobec braku pewnych przesłanek i wniosków. Sima Tan (*Sīmǎ Tán* 司马谈) w znacznie starszych od „Hanshu” i bliskich omawianym czasom „Zapiskach historyka” (*Shǐjì* 史记)²⁰ nie wspomina nic o „stu szkołach” ani nawet o dziesięciu, ale mówi o zaledwie sześciu (*liùjiā* 六家)²¹. Są to ugrupowania: yinyang, ru, Mo, ming, fa i daode. Co ciekawe, określenie „jia” pojawia się tylko przy opisie ming, fa i dao (tylko raz nazywanym „daode”). Odnosząc się do tej kwestii, Kidder Smith w artykule pod znamienym tytułem „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism’, *et cetera*” („Sima Tan i wynalezienie taoizmu, legizmu *et cetera*”) pisze: „Wszystkie wcześniejsze klasyfikacje myśli identyfikowały doktrynę z imieniem założyciela, np. ‘przekazy Laozi’ego’. Natomiast wyliczenie Sima Tana pomija jakiegokolwiek nazwiska, z wyjątkiem Moziego, i zamiast grupować ludzi lub teksty, organizuje wiedzę w odniesieniu do jej intelektualnej zawartości. Tan wyabstrahował tę treść z literatury mistrzów Epoki Walczących Królestw oraz Wczesnych Hanów i przemodelował ją w sześć idealnych typów. Nazwy trzech pierwszych (yinyang, ru i Mo) były znane przed Tanem. Inne nazwy (fajia, mingjia i daoja) były jego własnym wynalazkiem. Wszystkie sześć grup było w pewnym sensie sztuczne”²².

Obecność lub brak sufiksu *jia* przy ich nazwach może sugerować słuszność przypuszczeń Smitha. Metodologia badań naukowych zmusza jednak

¹⁸ „先秦兩漢 — Pre-Qin and Han”, <https://ctext.org/pre-qin-and-han>.

¹⁹ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 11

²⁰ Głównym autorem „Zapisków historyka” jest syn Sima Tana, Sima Qian (*Sīmǎ Qiān* 司马迁). Esej „Główne założenia” (*Yàozhǐ* 要指) na temat sześciu koncepcji rządzenia dołączono do ostatniego rozdziału książki.

²¹ „太史公自序 — Taishi gong zixu”, <https://ctext.org/shiji/tai-shi-gong-zi-xu>.

²² KIDDER SMITH, „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ *et cetera*”, *The Journal of Asian Studies* 62 (2003), 1: 129.

do przyjęcia określonego paradygmatu, toteż w dalszej analizie przyjmuje się za punkt wyjścia klasyczną klasyfikację „stu szkół”, pomijając wątpliwości co do jej adekwatności i rozważa się założenia najważniejszych z nich.

2.2. POJĘCIA PODSTAWOWE (*HE, TIAN, DAO, WUWEI, RENXING, LI, YI, XIN*)

Wszystkie doktryny opierały się na podobnych założeniach. Świadczy to o jednorodności kultury chińskiej. Mimo jednak bazowania na tych samych pojęciach podstawowych szkoły różniły się w ich interpretacjach i wyciągały odmienne wnioski co do realizacji najbardziej ogólnego celu filozofii chińskiej (meta-celu), jakim było zaprowadzenie ładu społecznego. Już jednak samo mówienie o jakimkolwiek celu w filozofii chińskiej może uchodzić za, w pewnym sensie, nadużycie. Chińczycy postrzegają rzeczywistość jako procesualną, cykliczną i relacyjną, a nie ściśle skategoryzowaną, finalistyczną i teleologiczną. Gdy uwzględni się jednak polityczny charakter filozofii chińskiej, można uznać, że każda z jej odmian ma ten sam cel nadrzędny. Zarówno ruistyczne rozważania nad obyczajnością, jak i legistyczne nad prawami, moistyczne nad użytecznością, taoistyczne nad niedziałaniem czy nawet przyrodnicze nad przemianami pięciu żywiołów podporządkowane były myśleniu o uporządkowaniu „Wszystkiego pod Niebem”. Ostatecznie wszelkie starania czyniono o zapewnienie harmonii (*hé* 和) elementów świata, która uwidaczniała się wyraźnie w ładzie społecznym i panującym „wszędzie pod Niebem” pokoju.

Niebo (*Tiān* 天) oraz wszystko pod Niebem (*Tiānxià* 天下) to uniwersalne pojęcia filozofii chińskiej. Pierwsze z nich oznacza rzeczywistość supranaturalną (choć nie transcendentną — nie ma u chińskich myślicieli rozdziału między sferą immanencji i transcencji), decydującą o wszystkim, choć nie jest w żadnym sensie bytem osobowym, który w sposób jasny i wyraźny ogłasza swoje zarządzenia (*Tiānmìng* 天命)²³. Wszystko pod Niebem oznacza zarówno cały świat, całe Państwo Środka, jak i organizm państwowy. Gdy uwzględnimy sinocentryczny charakter myśli chińskiej, pojęcia te okazują się być tożsame. Warto w tym miejscu odnotować, że tylko Zou Yan — jako reprezentant yinyangjia — uznawał, że Chiny stanowią zaledwie 1/8 świata i nazywał je „boskim krajem” (*shénzhōu* 神州). W tym ujęciu Syn Nieba nie ma władzy nad wszystkim, co jest „pod Niebem”, dlatego powinien zajmować się przede wszystkim własną cnotą. Pod-

²³ *Tiānmìng* — Mandat Nieba — oznacza *sensu stricto* nadawanie przez Niebo uprawnień, a *sensu largo* wszelkie jego dekrety.

kreślenie wagi moralności władcy skłania Gongzhuana do uznania, że szkoła przyrodników była odłamem tradycji *ru*²⁴.

Silniej niż Niebo (i jego pochodne) nacechowane metafizycznie pojęcie wspólne wszystkim szkołom to *Dao* (*Dào* 道). Pierwotnie oznaczało trakt, drogę lub ścieżkę. Jest ono jednak w większym stopniu ogólne niż Niebo, ponieważ odnosi się do rzeczywistości ostatecznie niewyraźnej. Dlatego też śladem myślicieli taoistycznych lepiej pozostawić je w brzmieniu oryginalnym. Oznacza bowiem również zasadę, przyczynę, prawdę i moralność. Dla konfucjanistów *Dao* jest więc poprawnym sposobem postępowania, zgodnym z obyczajami (*li*) i zapewniającym osiągnięcie cnoty humanitarnej (*rén* 仁), zwanej też cnotą życzliwości albo człowieczeństwa, co umożliwi stanie się człowiekiem szlachetnym — *junzi* (*jūnzǐ* 君子). W taoizmie znaczenie *Dao* jest bogatsze. To zarówno podstawowa zasada istnienia wszechrzeczy²⁵, całość bytów i procesów, jak i doktrynalne zasady moralne, wedle których należy postępować (*dao* jako czasownik oznacza właśnie „podażać za czymś”, a także „mówić”, czyli podporządkować się regułom języka)²⁶. *Dao* nieustannie ekspanduje, stwarza wszystkie byty, podtrzymuje je w istnieniu i jest wzorem dla wszystkiego. Także legistyczne prawa mają je naśladować, aby zapewnić doskonale funkcjonowanie imperium. W „Księdze Drogi i Cnoty” (*Dàodéjīng* 道德经) próbuje się je określić w następujący sposób²⁷: *Dao* jest niebyciem; *Dao* jest puste, a jednak jego działanie jest niewyczerpane; *Dao* jest trwałe albo wieczne; *Dao* istniało wcześniej niż cały wszechświat, łącznie z Niebem i Ziemią; *Dao* jest jedno i niezróżnicowane; *Dao* jest niedostępne zmysłom; *Dao* jest niewyraźne; *Dao* jest bezimienne. I tylko próbuje się je określić, bo absolutny brak możliwości precyzyjnego opisu oznajmniają już pierwsze słowa „*Daodejing*”: „*Dao*, które nazywa się *Dao*, nie jest *Dao*” („*Dào kě Dào, fēicháng Dào*”. 道可道,非常道.)²⁸. Inne obok taoizmu szkoły nie mówią o nim nic więcej.

Dao działa spontanicznie (*ziran*), czyli w sposób naturalny, będąc jednocześnie twórcą, wzorem i częścią Natury. Jest to sposób działania niczym niewymuszony, niezaplanowany, bezcelowy i nieustannie oryginalny (nowatorski). Charakteryzuje go kolejne pojęcie podstawowe — *wuwei*, czyli „niedziałanie”. Jest ono kluczowe dla wszystkich szkół. *Wuwei* ma być

²⁴ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 63–64

²⁵ W starożytnej filozofii greckiej ἀρχή [*arché*].

²⁶ JEE LOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej: Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, przeł. Mieczysław Godyń (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 135.

²⁷ „道德經 — Dao De Jing”, <https://ctext.org/dao-de-jing>.

²⁸ JEE LOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 135.

modelem postępowania dla ludności, władców, dla praw w państwie ustalanych przez władcę oraz samego organizmu państwowego, tożsamego znowu z organizmem społecznym, co zamyka swoisty krąg obowiązywania tej zasady. Konfucjusz wyjaśnia to w ustępie 2. z 16. rozdziału *Analektów*²⁹: „Gdy Wszystko pod Niebem ma Dao [gdy kraj jest dobrze rządzony; gdy w kraju panują zasady moralne], to Syn Nieba sam rządzi obyczajami, muzyką i wyprawami wojennymi [całością spraw państwowych]. Gdy Wszystkiemu pod Niebem brak Dao, to obyczajami, muzyką i wyprawami wojennymi rządzą książęta. Gdy rządzą książęta, mogą mieć nadzieję, że nie stracą władzy przez dziesięć pokoleń. Gdy rządzą możni, mogą mieć nadzieję, że nie stracą władzy przez pięć pokoleń. Gdy losem kraju kierują ministrowie, mają nadzieję nie stracić władzy przez trzy pokolenia. Gdy Wszystko pod Niebem ma Dao, to nie rządzą możni. Gdy Wszystko pod Niebem ma Dao, to nie ma sporów wśród ludu”³⁰.

Mówiąc inaczej: kiedy do działania bierze się ktoś inny niż Syn Nieba, w państwie dzieje się źle. Władza staje się niestabilna i aktywizują się także poddani, rozprawiając o stanie państwa, co wywołuje wśród nich spory i dalszą deregulację systemu władzy. Dzieje się tak wtedy, gdy sprawy nie toczą się swoim naturalnym biegiem, czyli wedle wzorca Dao, a więc zasady niedziałania. Gdy sprawy toczą się naturalnie, swoim rytmem, czyli spontanicznie, bez ingerencji arystokracji lub gminu, wtedy panuje ład. Zasadzie niedziałania podlega też Syn Nieba. Jego rządy mają charakteryzować się minimum aktywności. Stąd zobligowanie władcy do tak pozornie niepozornych zajęć, jak muzyka i rytuały. Kiedy państwo jest dobrze zarządzane, nie potrzeba osobistej ingerencji króla, system działa automatycznie. Jest mechanizmem, który wymaga interwencji tylko w wypadku awarii. Dla ruistów bezawaryjne działanie mechanizmu zapewnia stosowanie moralności, czyli także obyczaje, w tym rytuały (*li*) wraz z muzyką. Dla legistów powszechnie prawa, czyli jasno określone i uniwersalnie obowiązujące kary i nagrody za czyny.

Konfucjusz nie wypowiadał się na temat natury ludzkiej, nie określał, jaka ona jest. Zaczęli to robić dopiero jego epigoni, w tym Mencjusz i Xunzi. Ale Konfucjusz nie definiował jasno takich podstawowych pojęć swojego systemu, jak *ren* czy *li*. Dlatego pojęcie ludzkiej natury (*rénxìng* 人性) stało się ważne dla kolejnych myślicieli chińskich. Podczas gdy jedni twierdzili, że jest ona dobra (Mencjusz), inni mówili, że zła (Xunzi), jeszcze inni — że

²⁹ Inna nazwa *Dialogów konfucjańskich* (*Lúnyǔ* 论语), części Czteroksięgu Konfucjańskiego (*Sìshū* 四书).

³⁰ „季氏 — Ji Shi”, <https://ctext.org/analects/ji-shi>.

neutralna (Mozi), pozostali utrzymywali, że jest indywidualna (i dlatego ostatecznie nieokreślona), a częściowo gatunkowa, oznajmiając, że (bez względu na jednostkowe różnice) wszyscy ludzie dążą do maksymalizacji zysków i minimalizacji strat. Ten ostatni pogląd wyznawali legiści z Han Feizi na czele, odwołując się tym samym do pojęcia ważnego także dla opozycyjnych względem nich uczonych, czyli pojęcia korzyści (*li* 利). Tu także różnili się w ocenach. Podczas gdy ruiści odzegnali się od mówienia o niej, moiści i legiści podkreślali, że korzyść jest podstawową motywacją działania egoistycznej z przyrodzenia ludzkości. Mencjusz w rozmowie z królem Hui z państwa Liang zalecał rozważania nad humanitarnością i prawością zamiast nad korzyścią³¹. Wynika z tego, że prawość (*yi* 义) jest przez moralistów, jakimi byli konfucjaniści, przeciwstawiana myśleniu o korzyści.

Jakie by nie były motywy ludzkich czynów, w filozofii chińskiej rodzą się one w jednym miejscu. Jest nim *xin* (*xīn* 心), czyli jednocześnie serce i umysł. Zachodnie doktryny ostro rozgraniczają sferę umysłu, który ma być siedliskiem myśli, oraz serca, w którym mają się rodzić emocje. Kultura chińska na przykładzie *xin* dobitnie pokazuje, że ma charakter holistyczny oraz że ujmuje wszystkie zjawiska procesualnie i relacyjnie. Tak jak strona materialna świata (fenomenalno-immanentna) wraz ze stroną duchową (transcendentalno-transcendentną) stanowią niepodzielną całość, tak myśli i uczucia są jednym. Powstając w sercu-umyśle, stają się załączkami moralnych sprawności lub prawych (prawidłowych) czynów.

3. ZAGADNIENIE ŁADU SPOŁECZNEGO W UJĘCIU GŁÓWNYCH SZKÓŁ FILOZOFII CHIŃSKIEJ

Zapewnienie ładu społecznego jest meta-celem filozofii chińskiej. Mimo ukazywania różnych, często rozbieżnych, dróg dojścia do niego, wszystkie główne ugrupowania rozumieją go podobnie. Omawiając to zagadnienie w kontekście szkół ru i fa, Mateusz Stępień definiuje porządek społeczny jako „[...] holistyczny efekt funkcjonowania określonej całości społecznej (w skład której wchodzi elementy oraz relacje pomiędzy nimi), korzystny w długiej perspektywie czasowej dla tej całości oraz jej poszczególnych części”³². W takim ujęciu wszelkie inne wartości mają wobec ładu znaczenie

³¹ „梁惠王上 — Liang Hui Wang I”, <https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-i>.

³² MATEUSZ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013), 236

instrumentalne. Dlatego Stepien pisze o utylitaryzmie porządku społecznego³³ w filozofii chińskiej. Nie ma żadnego pozanaturalnego, a w odniesieniu do tych dwóch szkół pozaspołecznego, źródła porządku. O ile dla ruiistów jest on skorelowany z wewnętrznym uporządkowaniem jednostki, a dla legistów mogą one być niezależne od siebie, to w obu głównych doktrynach ładzenie koniecznie przebiega w obrębie zbiorowości ludzkiej, choć w przeciwnych kierunkach. W konfucjanizmie przymioty moralne każdej osoby decydują o prawidłowym funkcjonowaniu zbioru osób, natomiast w fajia to mająca określone ramy (prawne) zbiorowość odpowiada za właściwe uporządkowanie jej elementów.

Konfucjusz nie zajmował się w swoich rozważaniach zagadnieniem natury ludzkiej. Zrobił to dopiero jego uczeń, Mencjusz, który stwierdził, że jest ona dobra. Według niego w każdym człowieku znajdują się wrodzone załączki uczuć moralnych. Są to „cztery podstawy” (*sì duān* 四端):

- 1) współczucie/litość — *cèyīn* 惻隱;
- 2) poczucie wstydu — *xiūwù* 羞惡;
- 3) rozróżnianie dobra i zła — *shìfēi* 是非;
- 4) szacunek — *gōngjìng* 恭敬 / skromność i uprzejmość — *círàng* 辭讓.

Swoje rozważania Mencjusz eksplikuje w poniższej klasycznej i bodaj najbardziej instruktywnej wypowiedzi: „Mówiąc, że każdy człowiek ma umysł³⁴, który nie znosi cierpienia innych, rozumie się przez to, że nawet w dzisiejszych czasach, kiedy ludzie widzą dziecko wpadające do studni, bez wyjątku czują litość w sercu. Nie, aby zyskać przychyłność ojca i matki dziecka, nie dla pochwał ziomków lub przyjaciół, ani na pewno nie z obawy przed obmową. Z tego widać, że być człowiekiem, to mieć współczucie w sercu, że być człowiekiem, to mieć poczucie wstydu w sercu, że być człowiekiem, to mieć szacunek w sercu, że być człowiekiem, to mieć zdolność rozróżniania dobra i zła w sercu. Uczucie litości jest załączkiem humanitarności. Poczucie wstydu jest załączkiem prawości. Skromność i uprzejmość są załączkami moralności. Zdolność odróżniania dobra i zła jest załączkiem mądrości. Człowiek ma te cztery podstawy, tak jak ma cztery kończyny. Kto mając cztery podstawy, mówi, że nie można ich rozwijać, okrada samego siebie. Kto mówi władcy, że nie może ich rozwijać, okrada władcę. Wszyscy, którzy mają cztery załączki w sobie, niech wiedzą, że mogą je rozwijać w pełni, jak ogień, który się dopiero rozpala, albo źródło, które

³³ Ibid.

³⁴ Ileż w tekście klasycznym pojawia się pojęcie umysłu lub serca, chodzi o jeden i ten sam organ, czyli *xin*.

rozpoczyna bieg. Jeśli pozwoli się im osiągnąć pełnię, wystarczy to, aby ład zapanował wśród czterech mórz. Jeśli nie pozwoli się im osiągnąć pełni, nie wystarczy to nawet do tego, aby służyło rodzicom”³⁵.

Ten długi cytat z *Mengzi* (*Mèngzǐ* 孟子)³⁶ doskonale obrazuje zagadnienie moralności i cnót w konfucjanizmie. W myśli chińskiej odpowiednikiem zachodniego pojęcia cnoty jest *de* (*dé* 德), które oznacza ogólną sprawność moralną lub, inaczej mówiąc, pewną zdolność do prawidłowego i/lub prawnego działania. W powyższym ustępie Mencjusz wymienia nie tylko podstawy moralności, ale także typowe cnoty konfucjańskie i drogę ich powstawania. Cnota humanitarności jest absolutnie podstawową dla wszystkich ruiistów, poczynawszy od Konfucjusza. Po chińsku nazywa się *ren* (*rén* 仁) i od bliźniaczego znaku *ren* denotującego człowieka (*rén* 人) różni się tylko dwiema kreskami (znakiem dwójki), symbolizującymi podwojenie osoby ludzkiej. Dlatego humanitarność tłumaczy się również jako życzliwość lub po prostu człowieczeństwo. Żadnej z cnót wymienianych przez chińskich filozofów nie można nazwać kardynalną, a to z powodu procesualno-relacyjnego charakteru ujmowania przez nich rzeczywistości, a także ze względu na to, że żadna nie ma stałej, jednolitej definicji. Nawet Konfucjusz nie definiował podstawowych pojęć swojego systemu. Wynika to z radykalnie odmiennego od europejskiego modelu rozwoju kulturowego w Chinach. Jak dowodzi Richard E. Nisbett w książce o znaczącym tytule *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why* (*Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*), przedstawiciele obu kultur w inny sposób rozwijają swoje kompetencje intelektualne. Podczas gdy ludzie Zachodu poznawanie świata zaczynają od nauki rzeczowników i klasyfikowania doświadczanych przedmiotów i zjawisk, ludzie Wschodu najpierw uczą się czasowników i zamiast kategoryzować, rozpoznają relacje między rzeczami i uczą się dostrzegać ich holistyczny charakter³⁷. Będąc monistyczną, rzeczywistość nie wymaga scholastycznego opisu, ale praktycznego wskazania kierunku działania w płynnych, nieustannie zmieniających się warunkach.

Kontynuując rozważania o humanitarności, trzeba przyznać, że choć nie jest ona cnotą kardynalną w sensie zachodnim, w konfucjanizmie jest

³⁵ „公孫丑上 — Gong Sun Chou I”, <https://ctext.org/mengzi/gong-sun-chou-i>.

³⁶ Tytuł książki przypisywanej Mencjuszowi. Brzmi on tak samo jak jego imię („Mistrz Meng”), ponieważ Chińczycy klasycznym księgom jako tytuły nadawali imiona ich autorów.

³⁷ RICHARD E. NISBETT, *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. Ewa Wojtych (Sopot: Wydawnictwo SMAK SŁOWA, 2015), 106, 139, 154–155

w pewnym sensie naczelną zasadą kształtującą stosunki społeczne. Inaczej mówiąc, jest absolutną podstawą wszystkich koncepcji etycznych i politycznych. Osiągnięcie *ren* gwarantuje stanie się człowiekiem szlachetnym (*jun-zi*), a tylko taki może być człowiekiem dobrym (*shànrén* 善人) i w końcu człowiekiem prawdziwym/pełnym/dojrzałym (*chéng rén* 成人). Gdy chodzi o rozwój moralny władcy, to stając się człowiekiem dojrzałym, ma on szansę zostać mędrce (*shèngrén* 圣人) na wzór legendarnych cesarzy Yao i Shuna. Władca jest pod tym względem w pozycji uprzywilejowanej, bo dysponuje możliwością objęcia swoim prawym sercem-umysłem jak najszerzego kręgu ludzi.

Warto w tym miejscu wyjaśnić, że o ile w czasach przedkonfucjańskich *ren* miało bogatsze znaczenie i interpretowane było jako męstwo, odwaga, niezłomność, zdolność do poświęceń, a nawet delikatność, wrażliwość, uległość, spolegliwość i sprężystość³⁸, to dzięki Konfucjuszowi zbliżyło się znaczeniowo do doskonałości i w ukształtowanym ruizmie ma dwa ogólne sensy:

1) miłość do ludzi – jako punkt wyjścia mającą pozytywne uczucie skierowane do bliskich, nazywana miłością różnicującą lub stronniczą (*piān'ài* 偏愛)³⁹;

2) empatia/wzajemność (*shù* 恕) i lojalność (*zhōng* 忠) — JeeLoo Liu nazywa je dwoma końcami jednej „nici” łączącej wszystkie nauki moralne Konfucjusza⁴⁰.

Wynika z tego jasno, że w ujęciu ruistycznym człowieczeństwem charakteryzował się ten, kto kierował się miłością i altruizmem. Jest to związane ze „złotą zasadą postępowania”, zwaną też „negatywną złotą zasadą” konfucjańską, która mówi: „Czego nie chcesz dla siebie, nie czyn innym” (*jǐsuǒbùyù, wùshīyúrén*. 己所不欲, 勿施於人。)⁴¹. Mistrz Kong w *Analektach* definiuje w ten sposób *shu*, które w tym ujęciu oznacza nie tylko empatię, altruizm i wzajemność, ale również współczujące rozumienie i używanie siebie jako miary oceniania innych.

³⁸ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 122

³⁹ W przeciwieństwie do moizmu, który postulował miłość uniwersalną (*jiān'ài* 兼愛), którą należało darzyć całą ludzkość, nie ograniczając się egoistycznie do swoich krewnych. Ruiści ostro się temu sprzeciwiali. Mencjusz mówił: „Mozi orędownik za powszechną miłością, ta zaś oznacza zerwanie szczególnej więzi z ojcem. Kto zrywa więź z ojcem i z władcą, staje się zwierzęciem [...]. Jeśli nie będzie się głosić zasad Konfucjusza zamiast zasad Yangia i Mo, to ich bałamutna nauka omami ludzi i uniemożliwi podążanie ścieżką człowieczeństwa i prawości” (cyt. za: JEE-LOO LIU. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 111).

⁴⁰ JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 48.

⁴¹ „衛靈公 — Wei Ling Gong”, <https://ctext.org/analects/wei-ling-gong>.

Ren okazuje się najważniejszym celem rozwoju moralnego jednostki. Dzięki niej człowiek staje się „człowiekiem humanitarnym”, jakkolwiek pleonastycznie by to nie brzmiało. W omawianym fragmencie Mencjusz wymienia jednak jeszcze trzy cnoty, z których zaczątkami każdy się rodzi. Są to prawość (*yi* 义), moralność (*li* 礼) i mądrość (*zhi* 智). Są one jednocześnie składowymi *ren* i koniecznymi warunkami jego zaistnienia. Prawość w człowieku wyrasta z poczucia wstydu, które należy pojmować jako zawstydzenie doświadczeniem nieprawości. Zrozumiałe jest zatem, że jest ono osiągalne tylko dla człowieka, który rozpoznaje prawość, musi więc mieć ją w sobie. Tak samo ten, kto rozpoznaje dobro i zło, jest posiadaczem mądrości (co skądinąd ciekawie koresponduje z biblijną opowieścią o grzechu pierworodnym; w kulturze judeochrześcijańskiej jednak wartości te mają znak ujemny). Nietrudno też w cnocie moralności rozpoznać znak *li* (礼), denotujący rytuały. Jest on bowiem równie wieloznaczny jak pozostałe. Pierwotnie oznaczał po prostu ceremonie dworskie, ryty, rytuały, etykietę, zwyczaje i obyczaje, a także zasadę *decorum*, kurtuazję i wreszcie obyczajne zachowanie oraz moralność. Ostatecznie sens *li* ukształtował się jako zwyczajowe normy moralne i religijne, które traktuje się zbiorczo jako wyraz monizmu normatywnego. Pieczołowite kultuwanie *li* (w każdym ich znaczeniu i na każdym poziomie) zapewnia, według ruistycznych myślicieli, ład w społeczeństwie. Choć proces samodoskonalenia moralnego jest jednolity, to można wskazać jego stronę wewnętrzną, którą jest pielęgnowanie *de*, oraz zewnętrzną, za którą odpowiada *li*. Dlatego rytualizm jest komplementarną częścią rozwoju moralnego jednostki i społeczeństwa.

Na sam koniec omawianego fragmentu Mencjusz przywołuje jeszcze jedną cnotę konfucjańską. Tylko o niej napomyka, nawet nie nazywając jej po imieniu, a pisze jedynie o służbie ojcu i matce. Stwierdza, że jeśli władcy i poddani nie będą rozwijać swoich cnót moralnych, nie będzie wśród ludzi nawet oddania dla własnych rodziców. Chodzi o cnotę pietyzmu lub synowskiej nabożności *xiao* (xiào 孝), która zobowiązuje do całkowitego posłuszeństwa rodzicom, bezwarunkowej miłości i poświęcenia dla nich, a w końcu trzyletniej żałoby po ich śmierci. Końcowa uwaga Mistrza Menga sugeruje, że uważa on, iż w świecie bez moralności upadek zagraża nie tylko organizmowi państwowemu, ale nawet tzw. podstawowej komórce społecznej, czyli rodzinie. Toteż dla porządku społecznego niezbędne jest zachowanie właściwych stosunków między członkami społeczeństwa. Mencjusz wymienia „pięć relacji”: „[...] ojca i dziecko wiąże bliskość, pana i sługę wiąże prawość, męża i żonę wiąże zróżnicowanie zadań, starego i młodego wiąże

stosunek zależności, przyjaciół wiąże wierność.⁴² Z kolei w suplemencie do *Dialogów konfucjańskich* (*Kǒngzǐ Jiāyǔ* 孔子家语) Mistrz Kong wymienia cztery wskazania dla moralnego prowadzenia się (cztery cnoty – *sìdé* 四德)⁴³. Dla mężczyzn są to:

- 1) w stosunku do rodziców pietyzm — *xiao* (*xiào* 孝);
- 2) w stosunku do starszych braci szacunek — *ti* (*tì* 悌);
- 3) w stosunku do władcy lojalność — *zhong* (*zhōng* 忠);
- 4) w stosunku do przyjaciół wierność — *xin* (*xīn* 心).

Kobietom — obok podporządkowania trzem mężczyznom w ich życiu: ojcu, mężowi i synowi — zaleca:

- 1) cnotliwość — *de* (*dé* 德);
- 2) urok fizyczny — *rong* (*róng* 容);
- 3) skromność i przyzwoitość w mowie — *yan* (*yán* 言);
- 4) biegłość w robótkach ręcznych — *gong* (*gōng* 功).

Zapewnienie takiego współdziałania członków społeczności jest w zasadzie warunkiem wystarczającym dla jej zdrowego funkcjonowania.

Wyżej powiedziano, że dbanie o ład moralny we własnym sercu-umyśle pełni tę samą funkcję, co zachowywanie ceremonialności i obyczajności na płaszczyźnie społecznej. W *Wielkiej Nauce* (*Dàxué* 大学), należącej do *Czteroksięgu konfucjańskiego*, znajdujemy następujące stwierdzenia: „Rzeczy mają swoje korzenie i gałęzie”⁴⁴ oraz „Od Syna Nieba, aż po masy ludowe, wszyscy muszą uważać dbanie o własny rozwój za korzeń wszystkiego, co jest poza nimi. Niemożliwe jest, jeśli zaniedba się korzeń, aby gałęzie, które wyda, były w porządku”⁴⁵. Trzy kluczowe dla niniejszych rozważań pojęcia chińskie, jakie się tu pojawiają, to: korzeń (*běn* 本), gałąź (*mò* 末) i kultywowanie własnego charakteru moralnego (*xiūshēn* 修身). Zagadnienie dbania o swój rozwój moralny i pojęcie korzenia są tożsame. Korzeń to po prostu źródło, podstawa działania. Głównym zadaniem jednostki jest pielęgnowanie własnej cnotliwości, które daje rezultat w postaci *mo*. *Mo* oznacza koniec, ostatnie stadium, ale też przypadłość, manifestację lub gałąź. Tak cnoty moralne jednostki manifestują się jako uporządkowane społeczeństwo. W takim ujęciu obecność charakteryzujących się nieskazitelną moralnością ludzi jest warunkiem *sine qua non* zachowania porządku społecznego.

⁴² „滕文公上 — Teng Wen Gong I”, <https://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>

⁴³ „弟子行 — Di Zi Xing”, <https://ctext.org/kongzi-jiaayu/di-zi-xing>.

⁴⁴ „大學 — Da Xue”, <https://ctext.org/liji/da-xue>.

⁴⁵ Ibid.

Inny cytat z Mencjusza obrazuje, jak ład i cnota rozwijają się od poziomu jednostki do poziomu całego świata. „Mistrz Meng mówi: Ludzie potocznie powiadają: Wszystko pod Niebem, państwo, rodzina. Wszystko pod Niebem ma korzenie w państwie. Państwo ma korzenie w rodzinie. Rodzina ma korzenie w głowie tej rodziny”⁴⁶. James Legge znak *shen* (*shēn* 身) tłumaczy jako „głowa rodziny”, chociaż jego znaczenie jest bogatsze i obejmuje czyjeś ciało, życie, osobowość oraz moralne postępowanie. Z takiej interpretacji wynika, że pomyślność spraw na świecie warunkuje się oddolnie. Moralność ojców gwarantuje moralność rodzin, te zapewniają prawidłowe funkcjonowanie państwa (w domyśle Państwa Środka), a dobrze rządzone państwo zapewnia harmonię Wszystkiego pod Niebem.

Jak to możliwe, że wpływ jednostki na organizm państwowy jest tak wielki? Oto bowiem nie tylko moralność władcy, ale każdego poddanego ma znaczenie dla ogółu. Dzieje się tak dzięki „rozszerzaniu serca” (Mencjusz nazywa to „popychaniem” — *tuī* 推, w domyśle nakłanianiem kogoś do zrobienia czegoś, a konkretnie ludzi do pracy nad sobą i czynienia dobra). Takie działanie umożliwia wspomniana wyżej oś *zhong-shu*⁴⁷. Empatia i lojalność pozwalają „rozszerzyć serce”, wczuć się w sytuację i potrzeby innych, aby ich nie krzywdzić i wypełniać idealnie własną rolę społeczną. Jak istotne jest perfekcyjne osadzenie jednostki we właściwej roli, pokazuje jeden z dialogów Konfucjusza z księciem Jingiem z państwa Qi, który spytał Mistrza Konga o dobre rządy. Ten mu odpowiedział, że są możliwe, gdy jest „władca władcą, minister ministrem, ojciec ojcem, syn synem” (*jūn jūn, chén chén, fù fù, zǐ zǐ* 君君, 臣臣, 父父, 子子)⁴⁸.

W tej słynnej maksymie nie chodzi tylko o doskonałe wypełnianie realnej roli społecznej, ale przede wszystkim urzeczywistnianie i eksponowanie idealnej, adekwatnej do zajmowanego w społeczeństwie miejsca, postawy moralnej. W innym miejscu Kongzi wyjaśnia, czym się różni nabożność synowska od opieki, jaką człowiek otacza chociażby psy lub konie⁴⁹. Liczy się postawa moralna wobec obiektu troski, cechująca się szacunkiem. O psy i konie też się dba, ale bez szacunku, mówi Konfucjusz. Trzeba również brać pod uwagę, że liczy się wierność zadaniu, nie osobie, z którą się jest w relacji podczas jego wykonywania. Należy więc zawsze robić to i tylko to, co powinna robić osoba, którą się jest. Stąd konfucjański postulat „prostowania

⁴⁶ „離婁上 — Li Lou I”, <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i>.

⁴⁷ JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 55–56.

⁴⁸ „顏淵 — Yan Yuan”, <https://ctext.org/analects/yan-yuan>.

⁴⁹ „為政 — Wei Zheng”, <https://ctext.org/analects/wei-zheng>.

nazw” (*zhèngmíng* 正名), czyli przywrócenia pojęciom ich właściwego znaczenia. Konfucjusz uważa, że adekwatność nominalna jest równie istotna dla ładu społecznego, jak adekwatność funkcjonalna. Opisuje to w następujących słowach: „Jeśli nazwy nie są poprawne, mowa nie jest zgodna z rzeczywistością, kiedy mowa nie jest zgodna z rzeczywistością, sprawy nie są doprowadzane do końca, kiedy sprawy nie są doprowadzane do końca, obrzędy i muzyka zamierają, kiedy obrzędy i muzyka zamierają, kary i sankcje stają się nieskuteczne, kiedy kary i sankcje stają się nieskuteczne, ludzie nie wiedzą, co ze sobą zrobić”⁵⁰.

Tui to także rozszerzanie własnych moralnych uczuć na coraz dalsze kręgi osób. Najlepszą ku temu sposobność ma Syn Nieba, dlatego jako jedyny może osiągnąć najwyższy poziom człowieczeństwa i stać się *shengren* (*shèngrén* 圣人)⁵¹, mędrcem. Tak opisuje to Mencjusz: „Toteż rozszerzanie jego dobroci serca przez władcę wystarczy do zadbania o wszystkich wśród czterech mórz. Jeśli nie rozszerzy swojej dobroci serca, nie ochroni nawet własnej żony i dziecka. Droga, na której starożytni przewyższyli pozostałych, jest taka sama – wiedzieli, jak rozszerzać to, co sami osiągnęli, aby wpływać na innych”⁵².

Chociaż poziom mędrca jest właściwie niedostępny dla poddanych cesarza, z perspektywy czasu, w świetle jego wielkiej sławy i znaczenia w historii Chin, śmiało można uznać, że Konfucjusz też osiągnął ten status. W drugiej księdze *Analektów* tak opisuje swoją drogę do stania się człowiekiem humanitarnym (i tym samym mędrcem): „Mając lat piętnaście, aspiracje pokładałem w nauce; mając lat trzydzieści, byłem niezależny; mając czterdzieści lat, nie miałem żadnych wątpliwości; mając lat pięćdziesiąt, znałem Mandat Nieba; mając sześćdziesiąt, stałem się mu posłuszny; mając siedemdziesiąt lat, robiłem, co mi się podoba, nie przekraczając przy tym reguł”⁵³. Jest to zarówno opis, jak i instrukcja rozwoju osobistego prowadzącego do doskonałości moralnej, dostępnej dla każdego, kto zechce podążać śladem Wielkiego Mistrza.

Mateusz Stępień grupuje wyróżnione przezeń momenty życia ludzkiego w trzy etapy dojrzewania człowieka⁵⁴:

⁵⁰ „子路 — Zi Lu”, <https://ctext.org/analects/zi-lu> (przekład Mieczysława Godynia w JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 51

⁵¹ Znak *sheng* w wersji tradycyjnej (聖) złożony jest ze znaków denotujących ucho, usta i króla.

⁵² „梁惠王上 — Liang Hui Wang I”, <https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-i>.

⁵³ „為政 — Wei Zheng”, <https://ctext.org/analects/wei-zheng>.

⁵⁴ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 130–140

- 1) ZAKORZENIENIE (wiek lat piętnastu i trzydziestu w instrukcji Konfucjusza);
- 2) EKSPERYMENTOWANIE (wiek lat czterdziestu, pięćdziesięciu i sześćdziesięciu);
- 3) SPONTANICZNOŚĆ (wiek lat siedemdziesięciu).

Pierwszy etap obejmuje czas nauki oraz zajmowania miejsca w społeczeństwie. Na łonie rodziny człowiek zaczyna poznawać i przyswajać reguły rządzące rzeczywistością, czyli *li*. Relacje z bliskimi pozwalają mu właściwie rozwijać emocje, a rytualne formy pomagają okiełznać ich destrukcyjne aspekty. Dla lepszego unaocznienia tego etapu Konfucjusz posługuje się metaforą muzyczną⁵⁵. Muzyka polega na współbrzmieniu (przywoływane wcześniej pojęcie harmonii — *he*), trzeba się więc do niej dostroić, aby ją zrozumieć. Tak samo jest z włączeniem się do społeczeństwa, które jest możliwe, kiedy pojmie się zasady, wedle których działa. Jest pożądane społecznie, aby wszyscy ludzie osiągnęli przynajmniej ten poziom rozwoju.

Na etapie eksperymentowania znajomość reguł zapewnia brak wahań. To umożliwia poznanie Mandatu Nieba i stanie się mu posłusznym, czyli podążanie za Dao, które zwrótnie pozwala pojmować dekrety Nieba za pomocą introspekcji i znów daje pewność działania. Reguły *li* nie są już dla człowieka szlachetnego pustą formą. Rozumiejąc ich znaczenie, może wobec nich zachowywać się bardziej swobodnie, reinterpreterując je i improwizując swoje działanie. *Junzi* jest wtedy samodzielny, a znajomość Mandatu Nieba pozwala mu uniknąć rewolucjonizmu i poniechania tradycji. Inaczej mówiąc, Konfucjuszowi chodzi o to, aby pozostając wiernym *li*, ani nie podążać ślepo za utartymi praktykami⁵⁶, ani nie modyfikować ich do tego stopnia, aby przestały odpowiadać swojej nazwie.

Wreszcie na końcu drogi do doskonałości człowiek szlachetny jako mędrzec osiąga spontaniczność. Będąc dostrojonym do Nieba, działa wedle zasady *wuwei*. Dlatego Konfucjusz mówi, że może robić, co zechce, i nigdy nie będzie to sprzeczne z panującymi zasadami. Nie chodzi mu o to, że nawet nieprawość popełniona przez mędrca nie będzie nieprawością. Chodzi o to, że mędrzec nigdy nie uczyni nieprawości, bo nigdy jej nie zapragnie. Wszystko, co robi mędrzec, jest prawe. Należy podkreślić, że spontaniczność ruistyczna nie jest identyczna z taoistyczną. Podczas gdy taoistom przychodzi naturalnie i bez wysiłku, o ile zapatrują się w Dao, konfucjaniści

⁵⁵ „八佾 — Ba Yi”, <https://ctext.org/analects/ba-yi>.

⁵⁶ Takie bezmyślne działanie charakteryzuje prostaka lub dosłownie „człowieka małego” (*xiǎorén* 小人), który jest w ruizmie przeciwstawiany ideałowi *junzi*.

muszą ją wypracować sami, używając nienaturalnych metod zakorzenionych w kulturze. Stąd, mimo wielu podobieństw, niechęć i pogarda uczniów Lao Dana do opozycjonistów z rujia. Taoistom wydaje się niemożliwe osiągnięcie spontaniczności „niespontanicznie” i niedziałania przez intencjonalne, celowe działanie. Ruistom jawi się jednak jako konieczne, szczególnie gdy uwzględni się pogląd Mistrza Xuna, który stwierdził, że „ludzka natura jest zła” (*xìng'èlùn* 性恶论)⁵⁷. Jako taka musi być stłumiona przez drugą naturę, która dopiero może stać się moralną, ale jako taka musi być ukształtowana.

Zanim jednak człowiek stanie się wzorem, którego przykład będzie „popychał” (*tui*) innych do samodoskonalenia, sam potrzebuje takiego wzorca. Pamiętając o podstawowej roli rodziny w wychowaniu dobrego człowieka, należy uznać, że najlepszym przykładem moralnym może i powinien być Syn Nieba jako ten, który ma największy wpływ na swoich poddanych, a ponadto z tego powodu, że wzbudza największe zainteresowanie swoją osobą. Dlatego Kongzi porównuje władcę do Gwiazdy Polarnej, za którą podążają wszystkie pozostałe⁵⁸, lub do wiatru, pod którego podmuchem skłaniają się źdźbła traw⁵⁹. Dalej wyjaśnia, dlaczego rządy oparte na prawie moralnym są lepsze od opartych na prawie stanowionym: „Gdy rządzi polityka, a porządek i jedność zapewniają kary, lud unika ich bez wstydu. Gdy rządzi moralność, a porządek i jedność zapewniają rytuały, lud ma poczucie wstydu i kieruje się właściwymi standardami”⁶⁰. Innymi słowy, od siły militarnej lub fizycznej władcy oraz strachu, jaki może wzbudzać on i jego rządy, ważniejszy jest stały, nieinwazyjny (jak światło gwiazdy), łagodny (jak wiatr) wpływ moralny.

Jest to jednocześnie bynajmniej niezakamuflowana krytyka legizmu. Trudno dziś ocenić, który spór między szkołami był najstarszy i najbardziej gwałtowny. W Epoce Walczących Królestw wszystkie dziedziny życia były obciążone nieustającym konfliktem. Z perspektywy czasu widać, że najważniejsza okazała się sprzeczność między rujia i fajia. Po wygaśnięciu moizmu i wobec niechęci taoistów do zajmowania politycznych piedestałów te dwie szkoły kształtowały Chiny aż po dzień dzisiejszy⁶¹. W konflikcie tym, jak w soczewce, skupia się walka starego z nowym. Ruizm, przynajmniej częściowo, był doktryną starożytną już dla Konfucjusza. Samo określenie *ru*

⁵⁷ W księdze *Xunzi* pojęcie złej natury (*xìng'è* 性恶) pojawia się 21 razy (por. wyniki na <https://ctext.org/xunzi?searchu=%E6%80%A7%E6%81%B6>).

⁵⁸ „為政 — Wei Zheng”, <https://ctext.org/analects/wei-zheng>.

⁵⁹ „顏淵 — Yan Yuan”, <https://ctext.org/analects/yan-yuan>.

⁶⁰ „為政 — Wei Zheng”, <https://ctext.org/analects/wei-zheng>.

⁶¹ Także Mao Zedong (*Máo Zédōng* 毛泽东) uważał się za spadkobiercę myśli legistycznej.

(*ru* 儒) pochodzi z czasów dużo wcześniejszych niż życie Mistrza. Mateusz Stępień podaje za Robertem Eno, że najwcześniej oznaczało grupę tancerzy rytualnych⁶². Gongzhuan Xiao za Zhang Binglinem wskazuje na ewoluujący charakter pojęcia i wymienia trzy jego sensory⁶³. Pierwotnie *ru* były to środowiska mężczyzn zorientowanych w wyspecjalizowanych sztukach i rzemiosłach. Przykłady historyczne z innych miejsc i epok pokazują, że byli to prawdopodobnie ludzie mający sporą wiedzę i cieszący się dużą swobodą, mobilni i zamożni, dzięki swoim rzadkim talentom (mimowolnie narzuca się porównanie ze średniowiecznymi zachodnioeuropejskimi wolnomularzami). Taki byłby więc najstarszy ogólny sens terminu *ru*. Z czasem stał się on nazwą klasy ludzi wykształconych w tzw. sześciu dyscyplinach lub sztukach (*Liù Yi* 六艺), swoistym odpowiedniku europejskich siedmiu sztuk wyzwolonych:

- 1) rytuałach — *li* (lǐ 礼);
- 2) muzyce — *yue* (yuè 乐);
- 3) łucznictwie — *she* (shè 射);
- 4) powożeniu — *yu* (yù 御);
- 5) kaligrafii — *shu* (shū 书);
- 6) rachunkach — *shu* (shù 数).

Wraz z pojawieniem się Konfucjusza *ru* stało się nazwą właściwą dla osób uważających go za swojego mistrza (według *Hanfeizi* Kongzi miał siedemdziesięciu uczniów⁶⁴). Dlatego też po Konfucjuszu *ru* tłumaczono najczęściej jako „konfucjaniści” lub „literati”, czyli intelektualiści. Tak ruzm utożsamiono z konfucjanizmem.

Tymczasem legizm był oryginalnym konstruktem myślowym. Z uwagi na jego miejsca pochodzenia (królestwo Jin) i zakorzenienia (królestwo Qin) nie miał prawie nic wspólnego z królewską tradycją Zhou. Gongzhuan podaje⁶⁵, że jedynym, co wiąże legistyczne idee z kręgiem jej kultury, są prawa państw podległych tej dynastii, skądinąd będące późnym jej produktem, takie jak: Trójnóg Karny z Zheng, Karne Regulacje z Jin, Prawo Puou z Chu i Kodeks Dafu z Wei. Legiści częściowo zaadaptowali je do swojej doktryny. Sam legizm nie jest nurtem jednorodnym ani też tak oderwanym od przeszłości, jak mogłoby się wydawać. Za protolegistę uchodzi już żyjący w VIII/VII wieku p.n.e. Guan Zhong (Guanzi), który jako minister w Qi zaprojektował hegemonistyczny model państwa, wprowadził wojskowe me-

⁶² STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 140.

⁶³ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 87

⁶⁴ „五蠹 — Wu Du”, <https://ctext.org/hanfeizi/wu-du>.

⁶⁵ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 71–72.

tody zarządzania do sfery cywilnej oraz wybieralność urzędników w miejsce dziedziczności. Największe zasługi dla ukształtowania doktryny fajia ma Shang Yang, żyjący w latach 390–338 p.n.e. Jako minister w Qin przeprowadził reformy: administracyjną, ekonomiczną, społeczną, wojskową i prawną. Wprowadził nowy podział administracyjny, w którym powiatami zarządzali opłacani przez metropolię urzędnicy, rozliczani z raportów, ściągano danin i wymierzano sprawiedliwość. Zniósł dziedziczne przywileje i aby jeszcze bardziej osłabić wpływ starych rodów, przeniósł stolicę i uwłaszczył chłopów (jednocześnie nakładając na nich obowiązki rentowe i kontyngenty rolne). Dokonał poza tym unifikacji miar i wag, a system nagradzania i przywilejów oparł na rozwiązaniach wziętych z wojska. Opodatkował także ziemię, dochody i dobra luksusowe. Aby uzyskać jak największy wpływ na ludność, postanowił osłabić patriarchalną rodzinę, nakładając na wszystkich mieszkańców obowiązek regularnego donoszenia do władz, także na najbliższych. Obok przyznania scentralizowanemu państwu monopolu na przemoc było to wyrazem paternalizmu państwowego, który charakteryzuje wszystkich prawników.

Tym samym Pan Shang (*Shāng Jūn* 商君), jak go nazwano w tradycyjnym przekazie, położył podwaliny pod przyszłą potęgę królestwa, później cesarstwa, Qin. Z jego dziedzictwa czerpali ostatni wielcy legiści: Li Si (*Lǐ Sī* 李斯) — premier Qin w czasie, gdy Qin Shi Huangdi (*Qín Shǐ Huángdì* 秦始皇帝) został pierwszym cesarzem, oraz Han Feizi, zwany „ostatnim wielkim filozofem okresu klasycznego”⁶⁶, zabity w więzieniu w wyniku spisku zazdrosnego Li Si’ego. Co ciekawe, według „Zapisków historyka” Li Si i Han Fei studiowali razem u Mistrza Xuna w akademii Jixia w Qi, a Li uważał się za mniej zdolnego od Hana⁶⁷. W księdze „Hanfeizi” jednak brak odniesień do Xuna, a w księdze „Xunzi” do Hana, ich znajomość jest zatem ledwie domniemana. Mimo to w naukach obu można dostrzec podobieństwa: przekonanie o złej naturze człowieka, przywiązanie do zewnętrznych narzędzi wprowadzania ładu społecznego oraz przedkładanie interesu państwa nad interes jednostki.

Mateusz Stępień wskazuje za Chrisem Fraserem⁶⁸, że legizm miał też punkty zbieżne z moizmem. Należą do nich: myślenie kolektywistyczne, brak różnicowania ludzi, odrzucenie indywidualizmu i partykularyzmu rodzinnego, dążenie do wywyższenia ludzi wartościowych (w mojjia godnych, w fajia zasłużonych) oraz rozważania nad prawem przy użyciu metafor

⁶⁶ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 60

⁶⁷ „老子韓非列傳 — Laozi Hanfei Liezhuan”, <https://ctext.org/shiji/lao-zi-han-fei-lie-zhuan>.

⁶⁸ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 60

rzemieślniczych (pion murarski, węgielnica)⁶⁹, nad ustandaryzowaniem moralności (mojia) lub prawa (fajia), a także negatywnymi skutkami stosowania narzędzi konfucjańskich, czyli rytuałów i muzyki. Wspólne jest też obu szkołom pojęcie korzyści. Moiści uważają, że ludzie z natury są egoistyczni i myślą tylko o własnym pożytku. Dlatego moizm jest radykalnie utylitarystyczny. Trzeba przekonać ludzi, aby działali z pożytkiem dla ogółu, porzucając prywatne interesy i osobiste sympatie lub antypatie. W tym celu Mozi używa, być może jako pierwszy w historii, języka korzyści, mówiąc, że jeśli indywiduum zadba o korzyść wszystkich, wtedy wszyscy będą dbać o korzyść indywiduum. Narzędziem do osiągnięcia tego celu nie jest ani moralność czy rytualizm, ani surowe prawo karne, ale miłość uniwersalna, przeciwstawiana konfucjańskiej miłości stronniczej. Moralnie dobre jest to wszystko, co służy interesowi ogółu. Miłością powszechną człowiek ma darzyć wszystkich: zarówno każdego z osobna, jak i ludzkość *in extenso*. Aby tak się stało, wymagane jest ujednolicenie myślenia mas ludowych.

Filozofię Mistrza Mo nazywa się radykalnym altruizmem lub oświeconym egoizmem. Nosi ona niewątpliwie cechy totalitarne, silniej nawet niż legizm, który choć charakteryzował się często beznamiętnym okrucieństwem, to nie żywił złudzeń co do skuteczności inżynierii społecznej. W takim ujęciu do szkoły prawników bardziej pasuje etykieta autorytaryzmu, ponieważ nie postuluje ona ani kultu wodza, ani szerokiego zaangażowania mas w poparcie dla władzy i jedynej, powszechnie obowiązującej ideologii. To bractwa moistyczne były zmilitaryzowane i zorganizowane na sposób wodzowski⁷⁰, a postulat jedności jednoznacznie kojarzy się z totalitaryzmem. Szczególnie, że władza państwowa miała mieć charakter absolutny, tak jak absolutna jest władza Nieba nad Wszystkim, co pod Nim. Dlatego Mo Di zaleca wprowadzenie sankcji o dwojakim charakterze: religijnym, egzekwowanych przez osobowego i jedyne boga, za którego sam uznawał Shangdi (*Shàngdì* 上帝), który za dobre wynagradza, a za złe karze, oraz politycznym, egzekwowanych przez władcę. Te drugie są ważniejsze, bo bliższe każdemu na co dzień, a ich powaga wynika z tego, że rolą władcy jest godzenie różnic zdań między poddanymi. Stąd postulat jedności. Najważniejszy jest bowiem pożytek ogółu, a najlepiej wyraża się on w powszechnym dobrobycie i wysokim przyroście naturalnym. Mają one być najwyższą troską Syna Nieba, dlatego ergonomia musi przenikać wszystkie dziedziny życia społeczno-politycznego.

⁶⁹ „法儀 — Fa Yi”, <https://ctext.org/mozi/on-the-necessity-of-standards>.

⁷⁰ JEELOO LIU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 110

Podobnie legiści chętnie odwoływali się w swoich pismach do pojęcia korzyści. Według nich władca miał sprawować „rządy dla ludu” (*zhì mǐn* 治民) z „miłości do ludu” (*àì mǐn* 爱民) i z „korzyścią dla ludu” (*lì mǐn* 利民)⁷¹. Podstawą jednak tych rządów mają być twarde, uniwersalne i syntetyczne narzędzia w postaci praw stanowionych, będących zbiorem jasno wyartykułowanych surowych kar i nagród, jednakowych dla wszystkich, niezależnie od zajmowanej przez nich pozycji społecznej. Paradygmat sinologiczny mówi, że to Shang Yang i Han Feizi ukonstytuowali znaczenie *fa* jako prawa stanowionego, w tym szczególnie prawa karnego⁷². Prawo karne wcześniej określano pojęciem *xing* (*xíng* 刑), które wraz z ewolucją pojęcia *fa* zostało ograniczone do samych kar, a poza tym oznacza wyrok, karę cielesną i tortury. Według Herrlee’ego G. Creela⁷³ termin *fa* przeszedł ewolucję znaczeniową w następującej sekwencji: model — metoda — technika — reguły — regulacje — prawo. Z kolei pierwszy chiński słownik Shuowen Jiezi (*Shuō-wén Jiě-zì* 说文解字) z II wieku n.e. podaje, że *fa* to *xing*⁷⁴.

Można uznać, że pierwotnie *fa* oznaczało pewne standardy i wzorce postępowania. Jego treść była więc w pewnym stopniu pokrewna ruistycznemu *li*. Ale to różnica między oboma pojęciami jest decydująca. Polega ona na tym, że moralność jest czymś naturalnym i immanentnym, a prawa są czymś zewnętrznym i narzuconym. Można ich tylko przestrzegać, ale już nie kultywować. Dlatego zarówno konfucjaniści, jak i taoiści odrzucali prawa jako przeszkodę w rozwoju moralnym, który powinien przebiegać spontanicznie (nawet jeśli miałyby to być spontaniczność wyuczona, jak w ruizmie). Mencjusz mówi wprost, że prawo nie może być *ren*, ponieważ jest w istocie pułapką zastawioną na ludzi⁷⁵. Cesarz zatem sprawujący władzę za pomocą kar i nagród zachowuje się raczej jak kłusownik niż człowiek humanitarny.

Ale to właśnie nienaturalność praw była, w oczach legistów, zaletą tego narzędzia. Miała zapewniać jego bezwyjątkowe i skuteczne działanie. Prawnicy nie mieli zaufania do naturalnych skłonności ludzi. Uważali, że mają oni z przyrodzenia „kalkulujące umysły”, które działają wedle logiki maksymalizacji korzyści i minimalizacji strat. Dlatego nieokiełznana masa ludzka, biorąca udział w wielkiej „grze korzyści”, potrzebuje zewnętrznych środków dyscyplinujących. Tylko one mogą być niezawodne, uniwersalne i egalitarne

⁷¹ STĘPIEN, *Spór konfucjanistów z legistami*, 64–65.

⁷² Ibid., 196.

⁷³ Ibid., 194.

⁷⁴ „竹部 — Zhu Bu”, <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zhu-bu>.

⁷⁵ „滕文公上 — Teng Wen Gong I”, <https://ctext.org/mengzi/teng-wen-gong-i>.

w zaprowadzaniu ładu społecznego. „Księga Pana Shanga” (*Shāng Jūn Shū* 商君书) opisuje to w następujący sposób: „Dlatego kiedy prawa są ustanowione, obowiązki jasno określone, a prywatnie nie szkodzi prawu, wtedy rządy są dobre. Kiedy władca sam ustala prawa, wtedy ma potęgę. Kiedy lud ma zaufanie do nagród ustanowionych przez władcę, sprawy są doprowadzane do końca, a kiedy ma zaufanie do jego kar, niegodziwość nie ma punktu zaczepienia”⁷⁶. To cesarz ma ustalać prawa, ale nie może się przy tym kierować własnym interesem. Aby powszechnie obowiązywały i by nikt nie mógł się od nich uchylać (także tłumacząc się niezajomością prawa), mają być podawane do publicznej wiadomości.

Nawet Syn Nieba nie stoi ponad stanowionym przez siebie prawem. Koncepcja podstawy władzy w legizmie jest także nowatorska. Nie opiera się na osobistych przymiotach władcy, jak u uczniów Konfucjusza. Prawnicy uważali zaufanie do czyichś cech charakteru za niosące zbyt wielkie ryzyko, jeśli chodzi o tak odpowiedzialne zadanie jak rządzenie światem. Toteż władca musiał podlegać tym samym prawom co wszyscy⁷⁷, aby jego ułomności nie zaszkodziły porządkowi społecznemu i stabilności systemu. Można tu przywołać słowa Włodzimierza Iljicza Lenina, który stwierdził że „każda kucharka powinna nauczyć się rządzić państwem”⁷⁸. Powinna, a więc jest — mówiąc po arystotelesowsku — w możliwości do tego. Wydaje się, że podobnie sprawę widzieli przedstawiciele fajia, skoro uważali, że nie ma znaczenia, kto sprawuje władzę, o ile ramy systemowe pozostają dobrze skonstruowane i nie są naruszane. Skąd więc władca ma czerpać potęgę i prestiż, skoro każdy może nim zostać, nawet osoba nieszlachetna? Tak oto pojawia się w szkole prawników rewolucyjna koncepcja podstawy władzy – *shi* (*shì* 勢).

Shi oznacza potęgę, wpływ, wyróżnioną pozycję władcy, a nawet męskie genitalia. W najogólniejszym pierwotnym sensie jest to więc swoisty majestat władzy, któremu każdy musi ulec. Ostatecznie *shi* zyskało dwojakie znaczenie: po pierwsze, jest strategią rządzenia, po drugie zaś organizacyjno-instytucjonalną podstawą władzy. W uproszczeniu można powiedzieć, że jest to strategia i struktura w jednym. Jako struktura stanowi fundament ładu społecznego i musi spełniać następujące warunki⁷⁹:

⁷⁶ „修權 — Xiu Quan”, <https://ctext.org/shang-jun-shu/cultivation-of-the-right-standard>.

⁷⁷ Wszyscy ludzie, jako tak samo źli i niegodni zaufania, są równi wobec prawa, bo tylko ono może utrzymać w ryzach nieprzewidywalną masę ludzką.

⁷⁸ LESZEK KOŁAKOWSKI, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Cz. 1. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007), 116.

⁷⁹ STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 189–190.

- 1) absolutna separacja władcy od poddanych;
- 2) uniezależnienie pozycji władcy od jego przygodnej osoby;
- 3) omnipotencja instytucjonalna i brak indywidualnego znaczenia władcy;
- 4) organizacja administracji na sposób biurokratyczny;
- 5) podległość ludności wobec urzędników uzależniona jedynie od ich jasno określonego miejsca w strukturze władzy.

Shi jest osiągalne dla każdego i nie ma znaczenia, czy jest on szlachetny — wystarczy, że zajmie odpowiednie miejsce w hierarchii. Jest to szczególnie zaleta tej koncepcji, która pozwala na stabilizację władzy wobec faktu, że większość ludzi nie jest ani *junzi*, ani — choć częściej — *xiaoren*, tylko zwyczajnie przeciętna. Zobiektywizowane narzędzia sprawowania władzy pozwalają prawidłowo działać komuś wywodzącemu się z przeciętnej większości. Ostatecznie *shi* stwarza władcy warunki do tworzenia dalszych warunków właściwego funkcjonowania państwa i ludzi (*fa*), a jego monopol na kształtowanie *fa* wzmacnia jego *shi*. Tym samym zapewnia zwrotne sprzężenie, wzmacniające figurę cesarza oraz zarządzanej przez niego struktury. W tym właśnie sensie *shi* jest strategią i strukturą jednocześnie.

Władca ma monopol na stanowienie *fa*, ale nie może robić tego dowolnie, lecz pod określonymi warunkami⁸⁰. Prawo musi przede wszystkim odpowiadać poziomowi rozwoju społecznego i chronić pewne ważne dla państwa wartości. Musi być na tyle surowe, aby spełniać funkcję odstraszącą — kar za złe czyny powinno być więcej niż nagród za czyny dobre. Wbrew pozorom nie powinny być one współmierne do inkryminowanego czynu, ale przewyższać korzyść, jaką zbrodnia może przynieść przestępcy. Prawo musi też być bezstronne, jak bezstronne jest Dao wobec wszystkiego, co stwarza. Sprawiedliwość ma też być nieunikniona i błyskawiczna, co wynika z bezstronności — prawo ma być tak skonstruowane, aby klarownie i bez opieszałości reagowało na każdą zaistniałą sytuację. Dlatego powinno być także w czytelnej formie upublicznione ludowi, najlepiej w taki sposób, który nie pozwoli mu nigdy zapomnieć o obowiązujących regulacjach (stąd np. brązowe trójnogi karne umieszczane w miejscach publicznych). Wreszcie musi być totalne (znów jak Dao) zarówno w sensie podmiotowym, obejmując wszystkich, z Synem Nieba włącznie, jak i przedmiotowym, czyli będąc jedynym regulatorem życia społecznego i zastępując w tej funkcji moralność.

Nietrudno zauważyć, że taki opis warunków, jakie powinno spełniać prawo, odpowiada działaniu, czy też raczej niedziałaniu, Dao. Na koniec warto porównać legizm z taoizmem, które wszak powołują się na tego samego

⁸⁰ Ibid., 215–227.

zasadzę. Jak zauważa Gongzhuan Xiao⁸¹, w pismach prawników jest bardzo wiele, często bezpośrednich, odwołań do tradycji huanglao. Stwierdza on również, że są one jedynie próbą legitymizacji niezakorzenionych w przeszłości idei legistycznych na gruncie utrwalonej już tradycji daojia. Można jednak wskazać podobieństwa obu szkół. Według Stępnia należą do nich⁸²: pojęcie Dao, model natury, zaniechanie mądrości, porzucenie pożądania, zasada niedziałania, wymóg bycia pustym i bezcelowym, przekonanie o niemożliwości obiektywnego rozwiązania problemów moralnych oraz niechęć do tradycji i obyczajów. Niektóre z tych haseł (nieufność wobec mądrości, moralności i rytuałów) są jawną krytyką ruizmu. Inne są zadziwiającą reinterpretacją starej tradycji przez kierunek filozoficzny, który deklaratywnie odrzucał wszelką tradycję. W tym punkcie wiedzę o Drodze z „Daodejing” należy uzupełnić, aby lepiej zrozumieć, jak fajia pojmuje *fa* i jego gwarancje ładu społecznego oraz jak taoizm i legizm łączą się ze sobą.

Dao w „Księdze Drogi i Cnoty” występuje w trojakim kontekście⁸³:

- 1) genealogicznym – jako prazasada wszechrzeczy (gr. ἀρχή [*arché*]);
- 2) panteistycznym – jako całość bytów i procesów w świecie;
- 3) nomologicznym – jako wzór i sposób istnienia wszechrzeczy.

Jako Jednia (sens pierwszy i drugi) Dao jest niewyraźne. Ale jako wzorzec i metodę można je opisać, świat bowiem istnieje spójnie i stabilnie. W związku z tym można z niego wyprowadzić normy. Zgodność z Dao wymaga dostosowania się doń w celu umożliwienia jego imitacji. Jak to się przekłada na praktykę rządzenia według legistów? Trojakiemu kontekstowi Dao z „Daodejing” odpowiada trojaki kontekst Dao w systemie władzy. Po pierwsze, Syn Nieba jest Dao, będąc źródłem wszystkiego w państwie, jak Dao jest źródłem Wszystkiego pod Niebem. Po drugie, Dao są działania władcy, które obejmują całość spraw społeczno-politycznych, innymi słowy — wszystkie byty i procesy w państwie. Po trzecie, Dao w systemie władzy to metody organizacji państwa i społeczeństwa. W tym kontekście należy uznać, że porządek społeczny bierze się z imitujących Dao praw, ustanawianych przez posiadającego *shi* Syna Nieba. Tym, co odróżnia legizm od taoizmu, będzie zaufanie do sztucznie stworzonych warunków, w których rzeczy będą mogły się wydarzać spontanicznie, zgodnie z taoistycznymi *ziran* i *wuwei*. Tymczasem taoiści eskapiści uznaliby, że jest niemożliwe, aby w nienaturalnych warunkach zadziałała spontaniczność i niedziałanie.

⁸¹ KUNG-CHUAN HSIAO, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1, 420

⁸² STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 211.

⁸³ *Ibid.*, 212.

Według prawników natomiast *wuwei* musi posiadać pierwotne ramy, do których należą: podział i specjalizacja zadań elementów aparatu władzy, eliminacja czynnika ludzkiego oraz występowanie obiektywnego systemu norm, zapewniającego realizację celów. W „Guanzi” czytamy: „[...] tworzenie prawa przynależy władcy, stosowanie prawa przynależy urzędnikom, przestrzeganie prawa przynależy ludowi. Władca, urzędnicy, zwierzchnicy i podporządkowani, cenni i bezwartościowi, wszyscy powinni przestrzegać prawa — wtedy zapanuje wielki porządek”⁸⁴. Han Feizi pisze następująco: „[...] władza nie powinna być nigdy widoczna, a jej podstawą jest działanie przez niedziałanie. Władza może rozchodzić się w cztery strony, ale klucz rządzenia [musi znajdować się] w centrum. Mędrzec trzyma ten klucz w ręce. On pozostaje pusty, a ludzie do niego przychodzą”⁸⁵.

Przywołane pojęcie pustki władcy odnosi się do imitowania przez niego Dao. Na wzór Dao cesarz ma być pusty (*xū* 虛), czyli wyzbyć się wszelkich osobistych uprzedzeń, przesądów i przedsądów. Nie wolno mu też polegać na własnej mądrości, doświadczeniu, pragnieniach lub intencjach. Po drugie, ma być cichy (*jìng* 靜) jak Dao, czyli nie ujawniać nigdy swojego wnętrza, aby nie dać przeciwnikom okazji do manipulowania własną osobą. Idealny, niedziałający i niewidoczny władca nie ingeruje w życie poddanych ani pracę swoich ministrów. Bada jedynie zgodność działania urzędnika z nazwą jego funkcji i nagradza go lub karze, stosownie do wyniku badania. Procedura ta nazywa się *xíngmíng* (*xíngmíng* 刑名). W związku z pełnieniem wskazanej funkcji jej sens rozszerzył się ze „zgodności działania (*xíng*) i nazwy (*míng*)” na „prawo karne”.

Na przykładzie tym widać w jak niezwykły sposób starożytni filozofowie chińscy uzgodnili ze sobą dwie różne koncepcje prawdy: pragmatyczną i korespondencyjną. Inaczej mówiąc, rzeczywistość, będąc spójna, ma być funkcjonalna. Jest to możliwe dzięki procesualno-relacyjnemu pogładowi na świat w dawnej myśli chińskiej. W tym miejscu warto odnotować, nie tylko jako ciekawostkę, że zgadza się to także z wnioskiem wyciągniętym przez Ludwiga Wittgensteina w drugim okresie uprawiania przezeń filozofii (tzw. Wittgenstein II), oznajmującym, że sensem jakiegoś stwierdzenia jest jego użycie⁸⁶. Jednocześnie jest to zgodne z wnioskiem Wittgensteina I, mówiącym, że sensem danego stwierdzenia jest logiczna metoda jego weryfikacji⁸⁷.

⁸⁴ Cyt. za: STĘPIEŃ, *Spór konfucjanistów z legistami*, 218.

⁸⁵ Cyt. za: *ibid.*

⁸⁶ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), XXI

⁸⁷ IDEM, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bogusław Wolniewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), X, XXIII

W takim ujęciu konfucjańskie *zhengming* (*zhèngmíng* 正名) można utożsamić z Wittgensteinem I, a legistyczne *xingming* z Wittgensteinem II. Oznacza to, że uwzględniając chińską perspektywę, wzbogaconą o odkrycia myśli europejskiej, daje się uzgodnić zarówno (pozornie sprzeczne) legizm z ruizmem, Wittgensteina I i II, jak i filozofię Zachodu i Wschodu.

BIBLIOGRAFIA

- AMES, ROGER T. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- [Baza chińskich tekstów klasycznych:] Chinese Text Project. Dostęp 1 lipca 2018. Ctext.org.
- CREEL, HERRLEE GLESSNER. *Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- JEELOO LIU. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej: Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Przetłumaczył Mieczysław Godyń. Seria: Ex Oriente. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- KOLAKOWSKI, LESZEK. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Cz. 1. Z Leszkiem Kolakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2007.
- KONFUCJUSZ. *Dialogi konfucjańskie*. Przetłumaczyli z chińskiego i opatrzyli przypisami Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler i Zdzisław Tłumski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.
- KONFUCJUSZ. *Nowe „Dialogi konfucjańskie”: próba rekonstrukcji*. Oprac. Qian Ning. Ożarów Mazowiecki: Wydawnictwo Olesiejuk, 2014.
- KUNG-CHUAN HSIAO. *A History of Chinese Political Thought*. Vol. 1: *From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- LAOZI. *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Przetłumaczyła Anna Iwona Wójcik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- NISBETT, RICHARD E. *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?* Przetłumaczyła Ewa Wojtych. Seria: Mistrzowie Psychologii. Sopot: Wydawnictwo SMAK SŁOWA, 2015.
- PINES, YURI. *Envisioning eternal empire : Chinese political thought of the Warring States era*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- PYE, LUCIEN W. „China: erratic state, frustrated society”. *Foreign Affairs*. Fall 1990. Dostęp 1 lipca 2018. <https://www.foreignaffairs.com/articles/asia/1990-09-01/china-erratic-state-frustrated-society>.
- O sztuce rządzenia według Mozi, Mengzi, Xunzi, Han Feizi*. 治國之道. 墨子, 孟子, 荀子, 韓非子. Z chińskiego przetłumaczyła Małgorzata Religa. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2016.
- SMITH, KIDDER. „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism’, et cetera”. *The Journal of Asian Studies* 62 (2003), 1: 129–156.
- STĘPIEŃ, MATEUSZ. *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- SY-MA TS' IEN. *Syn smoka: fragmenty zapisków historyka*. Wyboru dokonał, przetłumaczył i wstępem poprzedził Mieczysław J. Künstler. Warszawa: Czytelnik, 2000.
- WEBER, MAX. *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. 1: *Taoizm i konfucjanizm*. Przetłumaczył Tadeusz Zatorski. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2000.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Dociekania filozoficzne*. Przełożył Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus*. Przełożył Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

ROZWÓJ I PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA STAROŻYTNEJ MYŚLI CHIŃSKIEJ

Streszczenie

Celem artykułu jest zapoznanie czytelnika z genezą, rozwojem i podstawowymi założeniami starożytnej filozofii chińskiej. Pierwsza część przedstawia warunki zewnętrzne i wewnętrzne, które wpływają na rozwój idei w Państwie Środka w okresie poprzedzającym utworzenie autorytarnego Imperium Qin w 221 p.n.e. Druga i trzecia część omawiają ogólne założenia najważniejszych szkół filozoficznych, koncentrując się w trzeciej części na podstawowym temacie filozofii chińskiej, którym jest zachowanie porządku społecznego, w czterech głównych szkołach myśli: konfucjanizmie, legizmie, moizmie i taoizmie. Główną metodą badawczą jest analiza chińskich tekstów klasycznych we własnych przekładach autora. W rezultacie ustalono, że filozofia starożytnych Chin jest przede wszystkim filozofią polityczną, która wynika z deklarowanego pragmatyzmu chińskich myślicieli. Autor porównuje wybrane aspekty myśli chińskiej z myślą zachodnioeuropejską, co pozwala na częściowe pogodzenie obu perspektyw i ułatwia zachodniemu czytelnikowi zrozumienie dalekowschodniego widzenia rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Chiny; Państwo Środka; filozofia; konfucjanizm; legizm; moizm; taoizm; Konfucjusz; filozofia polityczna; Daleki Wschód; sinologia; starożytność; historia; historia filozofii; porządek społeczny.