

- Wstępne informacje o filozofii chińskiej
  - Czym jest f. ch.
  - Pojęcie filozofii w Chinach
  - Religijno-społeczne tło f. ch.
  - Język chiński a ch. f.
  - Cechy charakterystyczne ch. f.
  - Periodyzacja i główne kierunki w myśli chiń
- Okres klasyczny
  - Początki ch. f.
  - Powstanie myśli klasycznej
  - Motiści
  - Taoiści
  - Dwie szkoły konfucjańskie
  - Szkoła dialektyków
  - Szkoła strategów
  - Szkoła legistów
  - Szkoły kosmologiczne
  - „Sto szkół” i spalenie ksiąg
- Późna myśl starożytna:
  - Odtwarzanie źródeł
  - Eklektyzm konfucjański
  - Eklektyzm taoistyczny
  - Szkoły „nowych tekstów” i „starych tekstów”
  - Synteza taoizmu i konfucjanizmu
  - Taoizm religijny
  - Konfucjanizm oficjalny
- Myśl średniowiecza chińskiego
  - Neotaoizm
  - Początki buddyzmu
  - Pierwsi myśliciele buddyjscy
  - Wczesne szkoły buddyjskie
  - Reakcje przeciw buddyzmowi
  - Dominacja buddyzmu
  - Znaczenie myśli buddyjskiej dla Chin
  - Protoneokonfucjanizm
- Renesans chiński
  - Reformy Wanga Anshi
  - Odrodzenie myśli konfucjańskiej
  - Reformatorzy i kontestatorzy neokonfucjanizmu
- Okres nowożytny
  - Drugi neokonfucjanizm
  - Taoiści i późni zhuxiści ery Ming
  - Akademy i szkoła nauk praktycznych
  - Okres myślicieli krytycznych
  - Pozytywizm konfucjański
- Okres współczesny:
  - Wpływy filozofii zachodniej
  - Modernizm chiń

- Nacjonalizm i maoizm
  - Neokrytycyzm i neo-neokonfucjanizm
  - Filozofia chińska na Zachodzie
    - Myśl chiń. w Europie i w Ameryce
    - F. ch. w Polsce
- 

**CHIŃSKA FILOZOFIA** (chiń. zhōngguó zhéxué [czungkło czešiüe/czeście]) — refleksja uprawiana w kręgu cywilizacji chiń., powstała w początkach pierwszego tysiąclecia przed Chr., niezależnie od jakichkolwiek wpływów czy kontaktów z innymi kręgami cywilizacyjnymi, rozwijana przez wieki (do epoki nowożytnej) w izolacji.

**Wstępne informacje o filozofii chińskiej.** Czym jest f. ch. Dwojako można rozumieć f. ch. W wąskim sensie jest to filozofia uprawiana w Chinach, w ich historycznych granicach, różnych w różnych epokach. Nie obejmuje to jednakże myśli rozwijanej w tych obszarach państwa chiń., które nigdy nie uległy sinizacji, jak Tybet (jego filozofia jest oryginalną kontynuacją myśli ind. i wymaga oddzielnego omówienia) i Mongolia (raczej odtwórczo kontynuuje myśl tyb.).

W sensie szerokim jest to filozofia uprawiana w całym obszarze cywilizacyjnym Dalekiego Wschodu (może być też nazwana filozofią dalekowschodnią), a więc poza Chinami właściwymi także w Wietnamie, Korei i Japonii. Aż do czasów najnowszych podstawowa literatura filozoficzna powstawała tam w klasycznym języku chiń. (wenyan), który był dla tych krajów językiem kultury. Mimo, iż ich języki narodowe w istotny sposób różniły się od języka chiń., do czasów nowożytnych nasyciły się bardzo słownictwem chiń., choć wymawianym lokalnie. Do dziś słownictwo filozoficzne tych czterech krajów jest formalnie identyczne, powszechnie zrozumiałe gdy zapisane sinogramami (ideograficznymi znakami pisma chiń.), chociaż fonetycznie niekiedy bardzo rozbieżne (zwł. w języku jap.; w Japonii najwcześniej zaczęto powszechnie używać języka narodowego — także w filozofii).

W trzech pozostałych krajach podstawowym źródłem inspiracji filozoficznej były te same teksty, co w Chinach: przede wszystkim *Czteroksiąg* konfucjański i neokonfucjańskie komentarze do niego, klasyczny *Pięcioksiąg* konfucjański, zwł. *Księga przemian*, poza tym literatura buddyjska w języku chiń. i literatura taoistyczna. Wskutek tego większość szkół i kierunków filozoficznych, religijnych i politycznych wszystkich krajów regionu ma swe początki w szkołach filozoficznych powstałych w Chinach (a nawet całkiem oryginalne kierunki filozoficzne powstawały w odniesieniu do szkół i kierunków istniejących wcześniej, mających swe korzenie w Chinach). Niektóre pojęcia myśli chiń. na stałe przeniknęły codzienny sposób myślenia wymienionych narodów, np. pojęcia „yin” i „yang”, koncepcja pięciu żywiołów, pięciu cnót, pięciu podstawowych stosunków społecznych, filozofia drogi (dao), dualizm bytu i niebytu, dyskusja nad dualizmem zasady (li) i energii (qi), koncepcje powszechności natury buddhy, pustki i oświecenia.

Przyjmując węższą interpretację, należy odróżnić (jak to czyni Fung Yu-lan) f. ch. od filozofii uprawianej w Chinach (choć należącej zasadniczo do

odrębnego kręgu cywilizacyjnego — jak współczesna filozofia uprawiana w stylu zachodnim, czy znacząca część filozofii buddyjskiej, wyłącznie kontynuująca filozofię ind.), nie wychodzącej poza ściśle elity epoki, nie zostawiającej trwałego wpływu na myśl późniejszą. Pomimo to zostanie przedstawiona (podobnie jak to czyni zdecydowana większość badaczy) f. ch. wraz z uprawianą w Chinach filozofią buddyjską.

Pojęcie filozofii w Chinach. Sam termin „zhéxué” (nauka mędrców) jako filozofia pojawił się w Chinach dopiero na początku XX w. i został zapożyczony z jap. „tetsugaku” (te same sinogramy); został ukuty dopiero ok. 1876 przez Nishiego Amane. Z jap. bądź chiń. zaczerpnęły go też w tym samym czasie języki koreański („ch’ölhak”) i wietnamski („triết học”). Wcześniej nie istniał jeden termin na określenie tej dziedziny, ale używano co najmniej dwóch: „jiā” (szkoła myślenia, rodzina) i „xué” (nauka, studium). Oba terminy, wskazujące na poglądy, zbiór doktryn, myśl zawartą w pismach, przeciwstawiały się terminowi „jiào” (pouczenie, instrukcja), oznaczającemu religię m.in. jako zbiór praktyk (np. „daoia” i „daoia”: taoizm — filozoficzny i religijny, „foxue” i „fojiao”: buddyzm — jako filozofia i jako religia). W odniesieniu do konfucjanizmu, nie istniało jednak takie przeciwstawienie (nie istnieje konfucjanizm religijny). Dwa te terminy używane były jako części składowe nazw różnych szkół czy doktryn konfucjańskich (np. „daoxue” — nauka o drodze, szkoła drogi, „lixue” — nauka o zasadzie, szkoła zasady, „zhuxijia” czy „chengzhujia” — szkoła Chenga Yi i Zhu Xiego — nazwy szkoły neokonfucjańskiej). W tym kontekście były używane i inne nazwy (np. „daotong” — „przekaz sukcesji drogi” — na oznaczenie tej samej szkoły).

Literaturę filozoficzną określano najczęściej terminem „guwen” (literatura w dawnym stylu). Jej cechami charakterystycznymi były: myśl ujęta całkowicie i niezależnie; pełna jedność akcji, bez żadnych zbędnych szczegółów; obecność tezy moralnej lub metafizycznej. Za wzory służyły dzieła starożytne: *Lunyu* (*Dialogi konfucjańskie*), *Zuozhuan* (*Komentarz Zuo do „Wiosen i Jesieni”*). Dzieła mogły mieć formę esejów (lunbian) — obejmujących rozprawy (shuo), pytania i odpowiedzi (duiwen), dociekania (gao) i przypowieści (yu) — listów (shudu) o dwojakiej formie: od osoby niższej w hierarchii do wyższej (memoriał) i pomiędzy równymi, lub „różnorodnych zapisków” (zaja), np. historycznych, z podróży, traktatów (jing — co obejmuje klasyczne księgi kanoniczne, jak i buddyjskie sūtry, kazania Buddy), notatek (lu) i analektów, czyli zapisów rozmów (yulu). Teksty filozoficzne (zwł. starożytnych mistrzów) bardzo często mają za tytuł po prostu imię autora wraz z dodanym „-zi” (mistrz), np. *Mengzi* (*Mistrz Meng*, czyli dzieło Mencjusza).

Religijno-społeczne tło f. ch. Społeczeństwo chiń. aż do czasów nowożytnych (XIX w.) pozostało w swej istocie społeczeństwem feudalnym. Filarem jego zawsze był władca, król lub cesarz zw. Synem Nieba (Tianzi), który sprawował władzę z mandatu Nieba (Tianming), czyli z woli Absolutu. Władca był wzorem dla innych, pełnił w społeczeństwie podobną rolę, jak ojciec w rodzinie. Jego władza stanowiła odzwierciedlenie porządku wszechświata, miała podstawy moralne. W późniejszym feudalizmie biurokratycznym, urzędnik mianowany spośród ludzi zdolnych pochodzących z różnych warstw społecznych, dzięki egzaminom urzędniczym stawał się niedziedzicznym wasalem władcy.

Był to z założenia system technokratów — specjalistów od teorii społeczno-politycznej — którzy jednak często mieli tylko doktrynalne podejście do faktycznych zagadnień administrowania, ekonomii czy strategii militarnej, co stawało się powodem krytyki. Napięcie, jakie się pojawiało w f. ch. pomiędzy prawem a etyką, między korzyścią a cnotą, jest odzwierciedleniem tych zjawisk społecznych. Nie istnieje rozdział myśli politycznej od filozoficznej: filozofia konfucjańska, dominująca w myśli chiń., zawsze pozostała raczej systemem społeczno-moralno-politycznym, niż metafizycznym.

Chiny starożytne nie znały zorganizowanych form religii. Formalnie religią był kult Nieba (Tian), siły sprawczej wszechrzeczy, później czasem interpretowanego jako Bóg czy Absolut, albo dwóch sił: Nieba i Ziemi. Faktycznie religijność indywidualna ograniczała się do kultu przodków, do którego zobowiązany był najstarszy syn, ojciec rodziny. Wierzono w realne istnienie duchów dobrych (shen) i złych (gui) — do nich zaliczały się m.in. głodne duchy przodków, którym nie oddawano czci. Związki pomiędzy przodkami a potomkami, zobowiązujące do sprawowania kultu (i do wydania własnego potomstwa, które ten kult będzie kontynuować), sięgają dziesiątków pokoleń. Nic dziwnego, że Syn Nieba (władca) był jedynym uprawnionym do sprawowania kultu Nieba. Lud (rolnicy) uczestniczył w ofiarach cesarskich składanych bóstwom ziemi i płodów rolnych. Kult ten połączony był z rytuałami (li), różnymi w kolejnych dynastiach, ale zawierającymi wspólne elementy. Sprawowane rytuały odróżniały kulturę (wen) chiń. (han) od barbarzyńców (yeman). Przechowywanie obyczajów dzięki tradycji było w takiej sytuacji podstawowym zadaniem cywilizacji, próby wprowadzenia zmian nie miały równie silnego uzasadnienia. Stąd w późniejszej myśli chiń. pojawiało się nieustannie napięcie pomiędzy tradycją a nowoczesnością.

Konfucjanizm, mimo posiadania od pewnego czasu swych własnych „świętyń literatów”, nigdy nie stał się naprawdę religią. Kultury lokalne były dla konfucjanizmu całkowicie obojętne. Zorganizowana forma religijności pojawiła się dopiero za czasów późnej dynastii Han (w taoizmie), a także wraz z napływem buddyzmu. Religie zorganizowane, odrywające część ludzi od zakładania rodziny (a przez to od sprawowania kultu przodków), stawały się przedmiotem krytyki, a nawet prześladowań. Faktycznie jednak tylko w przypadku taoizmu i buddyzmu istnieje rozróżnienie pomiędzy myślą filozoficzną (jia, xue) a religią (jiao), interpretowaną przede wszystkim jako obrzędy. Pojęcia metafizyczne, stanowiące margines pierwotnej myśli konfucjańskiej, poczęły się rozwijać dopiero pod wpływem myśli religijnej. Nie występuje zatem w Chinach rozdział refleksji religijnej od filozofii.

W Chinach istniało bardzo specyficzne pojęcie czasu, z jednej strony jednokierunkowego (ale płynącego raczej od „złotego wieku” ku pogarszającej się terażniejszości, niż ku postępowi), z drugiej zaś cyklicznego, powtarzającego się np. w czterech porach roku, dwunastu znakach zodiaku, sześćdziesięciu okresach powiązanych z żywiołami. To przekonanie o cykliczności jest mocno związane z jednym z podstawowych źródeł myśli chiń., jakim były praktyki wróżbiarskie, i z wypływającą z nich koncepcją dwóch sił: ciemnej, żeńskiej yin (odpowiadającej Ziemi) i jasnego, męskiego yangu (odpowiadającego Niebu), które tworzą sieć wydarzeń poprzez wzajemne przenikanie się i przechodzenie niepomyślnego w pomyślne, a dobrego w złe. Można powiedzieć, że jedyną trwałą rzeczą we wszechświecie jest zmiana — takie jest dao (droga) świata, ta-

kie jest dao człowieka. Dlatego w f. ch. zapanowało podejście raczej dynamiczne (procesualistyczne) niż substancjalistyczne, raczej skłonne do widzenia w rzeczach przeciwnych dopełniania się, niż sprzeczności logicznej. Systemy wróżbiarskie wprowadziły też do myśli chiń. pojęcie powiązań innych, niż przyczynowo-skutkowe, zw. przez niektórych współczesnych badaczy (np. R. Wilhelma) asynchronicznymi. W myśli chiń. dużą rolę odgrywa ekwiwalencja, relacja bliższa magii, niż nauce.

Język chiński a ch. f. Co najmniej od 1930 zwraca się uwagę na wpływ, jaki w rozwoju myśli europejskiej miała struktura języków indoeuropejskich, zwł. rola pełniona w nich przez czasownik „być” i jego derywaty. Prace wielu autorów (np. J. Chmielewskiego) wskazują też na ścisły związek specyficznych form debaty w Chinach, widocznych np. w szkołach dialektyków (mingjia) czy motistów, ze strukturą klasycznego chiń. języka.

Podstawowe cechy klasycznego języka chiń., to: sztywna struktura zdania (analityczność), monosylabiczność słów (brak fleksji), polisemantyczność morfemów (mogą być zarówno czasownikami, przymiotnikami, jak i rzeczownikami), brak kategorii liczby, czasu i osoby. Dyskusje filozoficzne związane z teorią oznaczania, jakie pojawiły się w szkole dialektyków, miały związek właśnie z takim charakterem słów. W związku z tym często teksty chiń. sprawiają dużą trudność w jednoznacznej interpretacji (wada z punktu widzenia myśliciela zachodniego), lub dopuszczają wielorakość interpretacji (zaleta z punktu widzenia myśliciela chiń.). W późniejszym okresie poczęły tworzyć się pewne wyrażenia s frazeologizowane: dwuznakowe grupy determinacyjne, zwł. rozpowszechnione w średniochiń. języku mówionym (dziś stanowiące zasadniczy zrąb słownictwa, np. xiansheng — wcześniej urodzony, nauczyciel), oraz tzw. czteroznakowce (zwroty czterosylabowe), pochodzące z tradycji ustnej, na wzór naszych przysłów, ale równie często z dzieł klasyków myśli konfucjańskiej, taoistycznej czy buddyjskiej. Te ostatnie służyły do wyrażania nowych tez poprzez parafrazę (zamianę jednego znaku).

Tworzona w ten sposób erudycyjna terminologia filozoficzna może być całkowicie niezrozumiała dla obserwatora niespecjalisty, gdyż nie ujawnia wszystkich planów znaczeniowych. Warto pamiętać, że te same pojęcia są omawiane w różnych szkołach i nadawane jest im często inne, a nawet przeciwstawne znaczenie, np. dao (droga), wuwei (niedziałanie), zhengming (poprawianie nazw), li (zasada), qi (energia), xing (natura), de (cnota), fa (prawo), ming (przeznaczenie). Nurty f. ch. drugiego tysiąclecia naszej ery praktycznie cały czas zajmują się odnajdywaniem nowych znaczeń i nowych interpretacji starych pojęć.

Drugim ważnym zagadnieniem jest fakt, że homofonia właściwa językowi chiń. sprawia, iż co najmniej od czasów wczesnośredniowiecznych wiele pojęć filozoficznych ma prawie to samo (różnica jednego z czterech tonów) lub dokładnie to samo brzmienie. Dla wykształconego Chińczyka pozostają one łatwo rozróżnianymi pojęciami, gdyż zapisywane innymi znakami ideograficznymi (np. li — rytuał i zasada, xin — serce i zaufanie, ming — nazwa i przeznaczenie, ren — człowiek i humanitaryzm). Homofonia ta niestety została jeszcze wzmocniona w językach, które zapożyczały słownictwo z chiń. a miały uboższą fonetykę (zwł. w jap.), dlatego często, obok terminów zaczerpniętych z chiń.,

funkcjonują tam terminy miejscowe, ale zapisywane tymi samymi ideogramami i mające to samo znaczenie (przykłady jap.: dō, michi — droga, nen, hito — człowiek).

Wzajemne zrozumienie filozofów z czterech krajów zapewniało w takiej sytuacji stosowane pismo chiń., jedyne pismo ideograficznym świata, które przetrwało do czasów współczesnych i skutecznie oparło się próbie zastąpienia go pismem fonetycznym. Sinogramy (chiń. zi, jap. kanji, kor. hanja) niosą w sobie przede wszystkim pojęcie, ideę czy relację (funkcję syntaktyczną), a wtórnie związany z nimi dźwięk. Znak jest często pochodzenia obrazkowego, najczęściej ma strukturę semantyczno-fonetyczną, ale niekiedy jest rebusem lub nawet prawdziwą scenką rodzajową. Pismo chiń. miało niewątpliwy wpływ na obrazowy sposób formułowania myśli w f. ch. W przypadku analiz pierwotnego znaczenia jakiegoś terminu („znaku”) miejsce rozważań etymologicznych najczęściej zajmuje etymografia, analiza wewnętrznej struktury ideogramu.

W językach dalekowschodnich nazwisko jest stawiane zawsze przed imieniem. Końcówka -zi dołączana do nazwiska czy imienia myśliciela nie jest naprawdę częścią nazwiska, lecz tytułem oznaczającym „mistrz”.

Cechy charakterystyczne ch. f. Refleksja w ch. f. okresu poklasyycznego uprawiana była zawsze w kontekście kanonicznego zbioru tekstów, często w formie komentarzy. Nowe interpretacje tekstów (pojedynczych zdań, zwrotów czy nawet terminów) były przedkładane nad tworzenie nowych systemów. Stąd tak często mówi się o „szkołach” w myśli chiń. „Kanon” rozumiano w różny od religijny sposób — nie jako zbiór tekstów natchnionych, niezmiennych, lecz zbiór wypowiedzi mędrców, będący odbiciem odwiecznej mądrości, ale też źródłem żywego natchnienia dla nowych myślicieli (trochę inaczej było w okresie ortodoksji konfucjańskiej, III–X w., a zwł. neokonfucjańskiej, XIV–XIX).

W uprawianiu filozofii dominowały erudycyjność, aluzyjność, parafrazy, zabiegi stylistyczne typu paralelizmów, powtórzeń. Chętniej posługiwano się obrazami, przypowieściami, anegdotami, metaforami, niż analizami, w dowodzeniu stosowano raczej analogię, niż ściśle formuły logiczne. Widoczna jest skłonność do dostrzegania ekwiwalencji i paralelizmów, chętnie posługiwano się diagramami, interpretowanymi symbolicznie. Odwoływano się częściej do związków asynchronicznych (racjonalizacja wróżby), niż do naukowo stwierdzonych związków przyczynowych. Dominowało przeświadczenie o płynności i powszechnej zmianie nad przekonaniem o istnieniu trwałych substancji. Stąd niechęć do ograniczania się zbyt sztywnymi definicjami — podejście raczej metaforyczne, niż dyskursywne (definicje płynne, niedomówione, celowo dopuszczające wieloznaczność).

We wszystkich epokach widoczny jest prymat zagadnień związanych z człowiekiem (społeczno-politycznych, etyczno-moralnych, antropologicznych, czasem historiozoficznych) nad zagadnieniami metafizycznymi, kosmologicznymi czy epistemologicznymi. „Człowiek przed kosmosem” — a jeśli nawet pojawiają się jakieś zagadnienia ściśle kosmologiczne czy metafizyczne — zawsze mają konsekwencje dla teorii człowieka. Dominującą formą filozofii jest filozofia drogi (dao ma sens metafizyczny i etyczny) i samodoskonalenia się. Napięcia: prawo-moralność, tradycja-postęp (teraźniejszość), są obecne w każdej epoce chiń. myśli.

Z antropocentrycznym i socjocentrycznym podejściem związane było powszechne zainteresowanie polityką oraz brak oddzielania polityki od filozofii. Urzędy otrzymywało się poprzez studium filozofii. Połączona z praktyką polityczną, stanowiła reakcję na wydarzenia polityczne czy źródło przemian w państwie, ale i filozofowie byli w związku z tym częściej narażeni na represje ze strony sprawujących władzę. Filozofia często stawała się ideologią. Wszystkie szkoły filozoficzne na pewnym etapie były związane w pewien sposób z władzą — każdy z wielkich systemów religijno-filozoficznych czy filozoficzno-politycznych starał się uzyskać status doktryny oficjalnej. Niekiedy się to udawało — neokonfucjanizmowi na 600 lat, co wg niektórych było zgubne dla tej filozofii.

Elementem uprawiania filozofii zawsze były zagadnienia ściśle filologiczne (krytyka tekstu, etymologia, etymografia i leksykografia, nawet fonetyka) oraz historiografia.

Myśl chiń. aż do czasów współczesnych była tak przekonana o swej wyższości nad myślą reszty świata, że Chińczycy i ich sąsiedzi nie kontaktowali się ze światem zewnętrznym ani w celu szerzenia własnych opinii, ani by zapoznawać się z cudzymi. Wyjątkowy w tym względzie okres pojawienia się i rozwoju buddyzmu w Chinach, wielowiekowego wpływu myśli ind. na chiń. (precedens w skali światowej, choć charakterystyczny jest brak wpływów w drugą stronę), utwierdził tylko Chińczyków w tym przekonaniu — aż do wkroczenia Europejczyków do Azji Wschodniej w w. XIX.

Periodyzacja i główne kierunki w myśli chiń. Periodyzacja i główne kierunki w myśli chiń. Kierując się wyłącznie kryterium ewolucji poglądów, można podzielić myśl chiń. na starożytną klasyczną (za dynastii Zhou i Qin, 1027–213 przed Chr.), późno-starożytną (od „wielkiego spalenia ksiąg”, do końca wschodniej dynastii Han, 213 przed Chr. — 220 po Chr.), średniowieczną (Trzy Królestwa, dynastia Jin, Dynastie Północne i Południowe, Suiowie i Tangowie, aż do końca epoki Pięciu Dynastii, 220–960), renesansową (za panowania Songów, 960–1279), nowożytną (za Yuanów, Mingów i Qingów, aż do otwarcia Chin, 1271–1824) i współczesną.

O ile łatwo wskazać na konkretną datę oddzielającą klasyczną starożytność od późnej (213 przed Chr. — wielkie spalenie ksiąg), o tyle procesy prowadzące do przejścia starożytności w średniowiecze, czy ze średniowiecza w chiń. renesans, rozciągają się na dziesięciolecia. Za umowne daty graniczne przyjmuje się więc daty początku panowania poszczególnych dynastii.

W okresie starożytnym klasycznym wymienianych jest 6 szkół głównych (konfucjanizm, taoizm, motizm, legizm, dialektycy i kosmologowie) oraz wiele szkół pomniejszych. W okresie późnej starożytności zachował się tylko eklektyzm, odradza się powoli konfucjanizm (w odmianach szkół nowych tekstów i starych tekstów) — filozofia związana z władcami i światem — oraz taoizm. Okres średniowiecza to dominacja filozofii oderwanej od polityki — transcendentnego neotaoizmu i buddyzmu. Legizm i eklektyzm zostają wchłonięte przez oficjalny konfucjanizm, który popada w stagnację. Okres renesansu przynosi odrodzenie się myśli konfucjańskiej (synteza z myślą taoistyczną i buddyjską w neokonfucjanizmie szkoły Zhu Xiego), a upadek myśli buddyjskiej i taoistycznej. Okres nowożytny to utrwalenie się neokonfucjanizmu ortodoksyjnego, powstaje neokonfucjanizm Wangia Yangminga, konfucjański krytycyzm (jinxue)

i pozytywizm (hanxue), szkoła nauki praktycznej (shixue) oraz nowa szkoła nowych tekstów (xin jinwenjia) — próba odświeżenia myśli konfucjańskiej, przez odejście od interpretacji szkoły oficjalnej. Okres współczesny to pierwsze systemy filozoficzne częściowo niezależne od konfucjanizmu, nierzadko zawierające elementy inspiracji myślą zachodnią: pragmatyzm, modernizm, nacjonalizm i maoizm (marksizm) oraz próby odrodzenia neokonfucjanizmu.

**Okres klasyczny:** dynastie Zhou i Qin (1027–213 przed Chr.), w tym ery Wiosen i Jesieni (Chunqiu, 771–476) oraz Walczących Królestw (Zhan'guo, 475–226 przed Chr.).

Początki ch. f. Jeśli filozofia gr. powstała jako racjonalizacja mitu, to w przypadku Chin początkiem filozofii była racjonalizacja wróżby. Najstarszym tekstem uznawanym w Chinach za filozoficzny jest *Księga przemian* (*Yijing* albo *Zhouyi*, *Przemiany z dynastii Zhou*). Jej najstarsza warstwa (bagua, czyli 8 trygramów) wg tradycji ma pochodzić z przełomu XXIX i XXVIII w. przed Chr. (czyli z czasów sprzed mitycznej dynastii Xia), a na pewno znana była za czasów dynastii Shang-Yin (XVI–XI w. przed Chr.), podstawowe symbole zaś (64 heksagramy), wraz z wyroczniami do ich linii — z czasów początku dynastii Zhou (ok. 1027 przed Chr.). Tekst ten zawiera sentencje wyroczni (wyrażone symbolicznym i dość niejasnym językiem), dopasowane do znaków, jakie mogą powstać w procesie wróżenia. Dla późniejszych myślicieli chiń. był on jednak przede wszystkim podręcznikiem rozwoju wewnętrznego, kształcenia serca, założeń moralnych, a wtórnie także dualistycznym systemem kosmologicznym, ujmującym i wszechświat znajdujący się w ciągłej przemianie, i stosunki między ludzkie w schemat wzajemnego oddziaływania dwóch przeciwstawnych sobie (dopełniających się) sił, yin i yangu. Poszczególne niejasne zdania i wieloznaczne sentencje były być może pierwotnie wykorzystywane dość dowolnie przy analizie sytuacji politycznych i społecznych. Z biegiem czasu niektóre z tych interpretacji (często całkowicie nieintuicyjne lub przeciwne sensowi narzucającemu się przy pierwszym czytaniu), uległy kanonizacji i znalazły się w klasycznych komentarzach, zw. *Dziesięcioma skrzydłami* (*Shiyi*), tradycyjnie przypisywanych Konfucjuszowi i jego najbliższemu uczniom, ale faktycznie pochodzących z IV i III w. przed Chr. Komentarze te były z kolei przedmiotem komentowania lub źródłem inspiracji filozoficznej (zwł. w szkole kosmologicznej yinyangjia, w neotaoizmie i neokonfucjanizmie). Gdy *Księga przemian* jest dziś wykorzystywana do wróżenia, bierze się pod uwagę nie tylko znaczenia pierwotne, ale i specyficzne interpretacje pochodzące z komentarzy. Wiele podstawowych pojęć f. ch. wywodzi się właśnie z *Yijingu*. Myślicieli, którzy zajmowali się zagadnieniami kosmologicznymi w oparciu o *Shiyi*, nazwano w okresie „stu szkół” szkołą yin i yangu (yinyangjia).

Powstanie myśli klasycznej. Wedle tradycji kolejnym dziełem filozoficznym miał być *Daodejing* (*Księga drogi i cnoty*) Laojusza, jeden z podstawowych traktatów taoizmu, zbiór osiemdziesięciu jeden poetyckich wypowiedzi, głoszących doktrynę tajemniczej, bezimiennej, wszechobecnej prazasady wszechrzeczy, zw. drogą (dao), mającej aspekt metafizyczny i etyczny zarazem: jest źródłem dziesięciu tysięcy rzeczy i wzorcem ich działania (cnota, de) poprzez niedziałanie (wuwei) i spontaniczność (ziran) przemiany jednych stanów w drugie. W przypadku ludzi ma się objawiać w indywidualnym samodosko-



naleni, w spokoju w każdej sytuacji, w umiarze i prostocie, w odejściu od cywilizacji (potępienie kształcenia, hierarchii społecznej, instytucji państwowych, *Daodejing*, 80). Laozi („Stary Mistrz” — nie wiadomo, imię czy przydomek; wg legend starszy od Konfucjusza, a więc żył w VI w. przed Chr.), był autorem licznych metafor, powiedzeń i paradoksalnych tez, dziś powszechnie znanych: „Pięć barw przytępia wzrok, pięć dźwięków przytępia słuch” (tamże, 12); „Mędrzec nie wychodząc z domu — poznaje świat” (tamże, 47); „Dzban jest użyteczny dzięki pustce w nim” (tamże, 11); „Kiedy ludzie dowiadują się, że piękne jest pięknym, pojawia się i brzydkie” (tamże, 2); „Wielka pełnia podobna jest do pustki” (tamże, 45); „Ci, co wiedzą — nie mówią; ci, co mówią — nie wiedzą” (tamże, 56). Tekst ten (w wersji klasycznej) pochodzi prawdopodobnie z IV lub nawet III w. przed Chr. Zawiera frg. niejednolite, w tym niektóre będące (jak się wydaje) polemikami z myślą innych szkół. Skoro o samym Lao nie wiadomo niczego pewnego (wszystko, co mu przypisują biografowie, to legendy), nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że imię to nosił kompilator ostatecznej wersji tekstu (musiał żyć później od Zhuangzego). Wedle tradycji taoistycznych, Laozi toczył z Konfucjuszem zaciekle dyskusje i ostatecznie pokonywał go w debacie.

Właściwym ojcem f. ch. był Konfucjusz (551–479 przed Chr.), czyli „wielki mistrz Kong” (Kong fuzi). Wpływu jego nauk (i założonej przez niego szkoły filozoficznej rujia, szkoły „literatów”, czyli uczonych-urzędników; trzeba jednak pamiętać, że nazwa „ru” istniała wcześniej i była używana także później przez niektórych niekonfucjanistów) na cywilizację Dalekiego Wschodu nie da się przecenić — wszystkie kraje tego regionu są dziś kulturowo postkonfucjańskie. Konfucjusz, jak Sokrates, był intelektualistą etycznym. Wędrował po kraju, nauczając ludzi (zwł. lokalnych władców, do których zgłaszał się na urząd), poprzez odwoływanie się do ich poczucia moralnego, a przyczyn zła i chaosu społecznego (który obserwował wokół siebie wśród „walczących królestw”), dostrzekał się w nieprawidłowym użyciu słów (stąd postulat rektyfikacji nazw, zhengming). Stworzył model człowieka szlachetnego (junzi), opisując 5 cnót (z których najważniejszą jest ren, człowieczeństwo), przeciwstawiając cnotę korzyści, a moralność — prawu z jego nagrodami i karami. Wierzył w uszlachetniającą rolę kultury (wen) — w tym zwł. rytuałów etykiety (li) właściwej dla danego stanu oraz muzyki (yue), w znaczenie podtrzymywania tradycji, a także w rolę przykładu z własnego życia (dlatego często powoływał się na przykład Yao i Shuna, mitycznych założycieli państwa chiń., za panowania których miała być „złota era” ludzkości, oraz przykłady założycieli dynastii Zhou: księcia Zhou i króla Wena). Władca (Syn Nieba) najlepiej wypełnia mandat Nieba (Tianming), gdy wzorem Nieba „nic nie robi” (wuwei), tylko daje dobry przykład swym zachowaniem, jak ojciec dzieciom. Rolą mędrca (filozofa) jest zostać urzędnikiem, by w ten sposób kształcąc swego władcę, kształtować poprawne stosunki społeczne i dobro w państwie. Konfucjusz programowo unikał dyskusji nad zagadnieniami, które wykraczały poza problematykę etyczno-społeczną (*Lunyu*, V 12, VII 20). Dlatego wczesny konfucjanizm nie miał własnej metafizyki — koncepcje ontologiczne i kosmologiczne weszły doń później z innych szkół. Konfucjusz twierdził, że nie głosi niczego nowego, więc sam nie pisał. Jego nauki zostały spisane przez uczniów, w tekście noszącym nazwę *Lunyu* (*Rozmowy i przemowy*, w przekładach: *Dialogi konfucjańskie*, *Analecta*). Konfucjusz wedle tradycji miał dokonać tylko redakcji sześciu ksiąg kanonicznych

(jing), z których zachował się do dziś *Pięcioksiąg (Wujing)*: *Księga pieśni (Shijing)*, *Księga dokumentów (Shujing)*, wspomniana *Księga przemian*, *Księga Wiosen i Jesieni (Chunqiu)*, czyli kronika księstwa Lu 771–476 przed Chr. (sam mógł być autorem tego dzieła) oraz *Zapiski o etykiecie (Liji)*. Księgi miały zostać przezeń tak ułożone, by stanowiły ilustrację nie tyle prawdy historycznej, ile „ponadhistorycznej”. Ilustracja tez, które miały się w nich odbijać, byłaby niejasna bez późniejszych komentarzy, takich jak *Zuozhuan (Komentarz Zuo do „Wiosen i Jesieni”)*, autorstwa Zuo Qiuminga z 464 przed Chr., czy *Xiaojing (Księga powinności synowskiej)*, autorstwa kilku bezpośrednich uczniów Konfucjusza z V w. przed Chr. Inne 2 ważne teksty, przypisywane Konfucjuszowi, ale faktycznie pochodzące od jego dalszych uczniów, to *Da Xue (Wielka nauka, V w. przed Chr.)*, opisująca konfucjański program wychowania (kształcenia) i program indywidualnego rozwoju wewnętrznego w ośmiu stopniach, od poznawania, poprzez doskonalenie wewnętrzne, ład w rodzinie po pokój na świecie, oraz *Zhongyong (Doktryna złotego środka, V–III w. przed Chr.)*, dająca metafizyczne podstawy etyki konfucjańskiej, poprzez wskazanie na jedność antropokosmiczną (Nieba i człowieka), wyrażającą się w takich pojęciach, jak szczerość i prawda (cheng). Teksty te wyodrębnione z *Liji* i skomentowane w XII w. przez Zhu Xiego, stały się podstawą rozwoju koncepcji moralnych i metafizycznych neokonfucjanizmu.

**Motiści.** Wbrew późniejszej historiografii taoistycznej (a częściowo i konfucjańskiej), głównym adwersarzem myśli Konfucjusza nie był Laozi, lecz altruista Mo Di (Mozi, ok. 470–391), również wędrowny nauczyciel, związany z kręgami strategów wojskowych, ale zarazem pacyfista (potępiał wojnę agresywną, choć szkolił swych uczniów do walk obronnych), głosiciel równości wszystkich ludzi (jednak prymatu mędrców-filozofów w państwie). Koncepcję powszechnej, nieegoistycznej miłości (ai, jian'ai), wypływającej z woli Nieba, które jest osobowym Bogiem miłującym wszelkie istoty żywe, powiązanej z koncepcją powszechnej korzyści, przeciwstawiał konfucjańskiej wizji cnoty bez korzyści, ale za to poddanej hierarchii społecznej, zwł. więzom rodzinnym (i uważanej przezeń za „stronniczość”, czyli źródło nieładu społecznego). Był antyhedonistą (odrzucał przyjemność płynącą z luksusów, jako źródło egoizmu), antyrytualistą (potępiał etykietę i muzykę). Odrzucał wizję „złotego wieku” na rzecz bardziej realistycznej koncepcji przechodzenia społeczeństwa, dla stanu pierwotnego barbarzyństwa do cywilizacji państwowości, poprzez umowę, dla realizacji wspólnej korzyści (przy tym nie odrzucał tradycji i wzorów Yao i Shuna). Wszystko, włącznie z małżeństwem, życiem rodzinnym i wychowaniem dzieci, powinno być podporządkowane dobru społecznemu, a o tym, co nim jest, mieli decydować filozofowie-władcy. Jego koncepcje ewoluowały od altruizmu w stronę totalitaryzmu, czy od socjalizmu pierwotnego do socjalizmu „jedyniej słusznej linii”. Mo rozwinął praktykę rozstrzygania sądów co do prawdy i fałszu (czy też co do dobra i zła), na podstawie trzech wskaźników: podstawy (nauka i czyny królów-mędrców), źródła (postrzegana rzeczywistość) i praktycznego wykorzystania (korzyść, jaką przynoszą ludowi). Szkoła motistów (mojiao) po śmierci mistrza podzieliła się na 2 nurty. Jeden nabrał cech religii (mojiao), zorganizowanej na wzór struktur wojskowych, w drugim (biemo, „oddzielona szkoła motistów”), któremu przewodził Denglingzi, antyidealizm i zamiłowanie do realizmu w poznaniu sprawiło, że rozwijano intensywnie zagadnienia for-

malno-logiczne i badania przyrodnicze: m.in. zagadnienie różnych typów przyczyn (gu), kwestie rozróżnienia aktu poznania od władzy poznawczej, poznania (zhe) od zrozumienia (xin) i od impulsu poznawczego (lu), zagadnienia kategorii (lei) przedmiotów poznania i typów rozumowych procedur poznawczych. Obie szkoły charakteryzowało odwoływanie się do autorytetu Mozego i ścisłe przestrzeganie etycznych norm nauki — obie przestały istnieć po „wielkim spaleniu ksiąg” (213 przed Chr.), choć znaczna część kanonu ksiąg motistów zachowała się. Powrót do nauk pierwszej z nich odnotowano dopiero w protoneokonfucjanizmie (Han Yu, 768–824) i po kontaktach z Europejczykami (niektórzy jezuici uznali go za proto-chrześcijanina), a do drugiej — w w. XIX.

Taoiści. Na przełomie V i IV w. przed Chr. żył drugi wielki myśliciel taoizmu, Licjusz, czyli Lie Youkou (zm. 389 przed Chr.), uczeń mistrza Hu. Niestety — dzieło, które ma zawierać jego nauki, pochodzi z III–IV w. po Chr. Nauki samego mistrza Lie są w nim tak silnie splecione z komentarzem Zhanga Zhana, że trudno rozdzielić, od którego z nich który frg. pochodzi. Autor zachowanej wersji dzieła *Liezi* używa już świadomie nazwy „taoista”, musiał więc żyć po Zhuangzim. Lie głosił teorię życia jako iluzji sennej. Jest to złudzenie konieczne do przebudzenia się na mistyczną jedność z naturą. Pogłębianie wiedzy i wychowanie wg ideałów konfucjańskich tylko wypacza naturalną spontaniczność i oddala od tej jedności. Poznanie ludzkie jest ograniczone i względne (zależne od perspektywy), nie ma więc możliwości ustalenia trwałych wzorców. Człowiek powinien działać bezinteresownie, czyli bezcelowo, a nie będzie w stanie tak działać, gdy narzuci sobie jakiegokolwiek schematy. Zwykli ludzie ciągle „usiłują” coś osiągnąć, taoista poddaje się losowi (ming) i osiąga to samo bez wysiłku. Taoizm, w przeciwieństwie do socjalizujących filozofii konfucjanizmu i motizmu, jest egalitarystyczną filozofią indywidualistyczną, najbardziej ceniącą wolność jednostki, propagującą w celu jej zdobycia odejście od świata do pustelni.

Największy myśliciel klasycznego taoizmu, to Zhuang Zhou (369–286 przed Chr.), autor dzieła *Nanhua zhenjing* (*Prawdziwa księga południowego kwiatu*), zw. też Zhuangzi. Po nim szkoła taoistyczna (daoja) często bywała zwana „szkołą Lao i Zhuanga” (laozhuangjia). Rozwinął on metaforyczne podejście do rzeczywistości, występujące już u Laozego. Funkcją języka jest komunikowanie, ale nazwy „mocno zdefiniowane” ograniczają i stabilizują, pozbawiając rzeczywistość jej dynamiki. Dlatego należy raczej używać aluzji, przypowieści, mitów i legend, niż dyskursu wprost. Rzeczywistość jest w stałym ruchu, zmienia się, dlatego nie można do niej podchodzić w poznaniu z gotowymi schematami interpretacyjnymi. Mędrzec, „człowiek w pełni uświadomiony (zhiren)” czy „prawdziwy (zhenren)”, to człowiek, który potrafi spontanicznie dostosować się do rzeczywistości, doznając jej taką, jaka jest. Dla niego mędrzec, jak dao, jest jak nieociosany kłoc — dzięki temu wszelkie możliwości są w nim nadal zawarte; po ociosaniu (okrziesaniu, ucywilizowaniu) niektóre zaginęłyby bezpowrotnie. Działa bez wysiłku (wuwei), bo działanie jego naznaczone prostotą (pu) właściwą działaniu natury. Śmierć i życie stanowią 2 aspekty tego samego procesu naturalnego, który mędrca nie zasmuca. Dao natury i dao człowieka nie mają dlań tajemnic, choć nie przestają być tajemnicą. O ile Laozi głosił rodzaj nieprecyzyjnego monizmu — tezę o pochodzeniu wszechrzeczy z jednego źródła, dao,

poprzez dwie antagonistyczne zasady, Niebo (yang) i Ziemię (yin), Zhuang przetworzył ją w metafizyczną tezę o istotnej jedności wszechrzeczy — wszystko, co pochodzi z dao, ma taką samą naturę. Spontaniczność doznawania i prostota (jako jej ekspresja) stały się w późniejszym taoizmie także podstawowymi pojęciami estetycznymi, a metafory mistrza Zhuanga, wraz ze słynną przypowieścią o śnie o byciu motylem, stały się inspiracją dla wielu późniejszych myślicieli, zwł. tych, którzy łączyli myśl filozoficzną z twórczością artystyczną.

W traktatach *Liezi*, *Zhuangzi* i *Mengzi* znajdujemy opis (krytykę) myśli Yanga Zhu (ok. 440–360 przed Chr.), myśliciela materialistycznego, ateistycznego, hedonisty, egoisty, który wg tradycji miał rzec, że „nie poświęci ani jednego włoska ze swej skóry, by uratować cesarstwo” (dzieło jego się nie zachowało). Yang był także empirykiem, uznawał tylko to, co mógł dostrzec własnymi zmysłami. Z drugiej strony był fatalistą. Uważał, że człowiek nic nie może zrobić, jak tylko poddać się naturalnej konieczności (ming). Choć niektórzy badacze sądzą, że był myślicielem taoistycznym (indywidualistą), nie można zapominać, iż cenił rzeczy, którymi taoiści gardzili (np. wykwintne dania czy luksusowe ubiory).

Niektórzy badacze z taoizmu wywodzą także legizm (fajia), doktrynę filozoficzno-społeczną głoszącą wyższość państwa nad jednostką i społeczeństwem, prawa nad moralnością, nieskrępowanej niczym wolnej decyzji panującego nad związanym etykietą panowaniem „z mandatu Nieba”. Nawet jeśli niektórzy wcześnie myśliciele legistyczni byli związani z taoizmem, znacznie więcej identyfikowało się z pesymistyczno-realistycznym nurtem konfucjanizmu, wywodzącym się od Xunzego.

Dwie szkoły konfucjańskie. Na przełomie IV i III w. pojawili się dwaj najwięksi myśliciele klasycznego konfucjanizmu, Mengzi i Xunzi, od których wywodziły się 2 starożytne szkoły konfucjańskie: „prawa” (optymistyczno-idealistyczna) i „lewa” (pesymistyczno-realistyczna). Pierwszy z dwóch, zw. w Europie Mencjuszem (372–289 przed Chr.), jako „drugi Konfucjusz” chciał oczyścić myśli ludzkie z błędnych poglądów. Krytykując „egoistyczne” teorie taoistów, Yanga Zhu i Mo Diego, głosił tezę, że człowiek z natury jest istotą społeczną. Dyskutując z innymi przedstawicielami konfucjanizmu utrzymywał, że natura ludzka jest dobra, a cnoty (z których najważniejsza to sprawiedliwość, yi), są człowiekowi wrodzone. Trzeba je tylko rozwinąć, bo pierwotnie występują w postaci czterech załączków (duan), czterech dobrych uczuć. „Každy może stać się Yao i Shunem”, niezbędne jest tylko kultywowanie energii duchowej (qi). Cel wychowania stanowi wzmocnienie w człowieku dobrych skłonności i chronienie go przed utratą swego serca (xin) lub przywrócenie serca utraconego wskutek złych wpływów. Z kolei Xunzi (ok. 298–238 przed Chr.) głosił, że człowiek z natury jest zły. Niekontrolowana skłonność do zaspokajania własnych pragnień prowadzi do niepohamowanego ujawniania egoistycznych uczuć (emocji), czyli do zabiegania o korzyść. Naturalny rozwój uczuć prowadzi do zła (e), a cnoty konfucjańskie są „niezgodne z ludzką naturą (xing) i wbrew uczuciom”. Celem wychowania i kultury (wen) jest poskromienie owych uczuć i stworzenie (wei) z człowieka „sztucznego tworu”. Osiągnąć to może tylko państwo, ze swym systemem kar i nagród. Prawa (fa) stanowione przez władcę są skuteczniejsze od wzorów. Ceremoniał (li) jest bardzo użyteczny do cywilizowania ludzi, ale

stanowi tylko sztuczną oprawę (wen), gdyż religia nie ma żadnego przedmiotu poza tym światem. Xunzi był sceptykiem, omawiał zagadnienia niezwykłych zdarzeń (którymi Konfucjusz nie chciał się zajmować), po to, by odebrać im charakter nadnaturalny, a niebo (tian) sprowadzić do roli bezoosobowego ładu natury. Choć wydaje się, że Xunzi korzystał z pewnych koncepcji taoistycznych (np. człowiek powstał w wyniku wychowania jest „sztuczny”), nadał im całkiem inny sens poprzez odrzucenie egalitaryzmu i wpisanie w kontekst konfucjańskiego ideału wychowywania. Guo Moruo uważał, że Xunzi był nie tyle przedstawicielem konfucjanizmu (rujia), ile założycielem szkoły eklektyków (zajia), gdyż korzystał z nauk wielu innych systemów.

O ile nauki Mencjusza zyskały powszechną aprobatę wśród późniejszych konfucjanistów, a zwł. stały się podstawą rozwoju doktryn etycznych i metafizycznych neokonfucjanizmu, większość nauk Xunzego znalazła kontynuatorów w niedalekiej przyszłości, w szkole legistów (fajia), która odrzuciła moralny kontekst pierwotnego konfucjanizmu. Xunzi nie został nigdy odrzucony całkiem, od czasu do czasu ktoś do jego nauk nawiązywał.

Szkoła dialektyków. Szkoła zw. popularnie na Zachodzie szkołą dialektyków albo sofistów, a w Chinach szkołą nazw (mingjia), znana jest z zachowanego dzieła jednego z nich, Gongsuna Longa, i z paru zapisków dotyczących innych. Byli prawnikami, zaliczanymi do bianzhe (dyskutantów), gotowych podważyć każdy fakt, zmieniających dobro w zło, a zło w dobro, lubujących się w dziwnych teoriach i dyskusjach o niecodziennych sprawach. O Dengxim (zm. w 501 przed Chr.), którego dzieła nie zachowały się, przekazano, że wyróżniał się w drobiazgowych analizach spornych punktów w tak skomplikowanych i wymyślnych zdaniach, że nikt nie był w stanie mu dorównać. Analizował nazwy (słowa), nie zwracając uwagi na ich powiązanie z rzeczywistością (stąd nazwa szkoły). Gongsun Long (ok. 320–250 przed Chr.) z kolei wsławił się podważeniem paktu między królestwami Qin i Zhao. W filozofii natomiast poważnie potraktował (konfucjański) program poprawiania nazw (zhengming), ale zrozumiał go inaczej. Uważał, że każdej rzeczy (shi) odpowiada jedna właściwa nazwa (ming), zamiast więc łączyć wiele rzeczy w jednym pojęciu, co powoduje zatarcie różnic i tożsamości, należy prowadzić drobiazgowo analizy. Sławne są jego 2 zagadnienia logiczne, znane pod paradoksalnymi hasłami: „biały koń nie jest koniem” (baima fei ma) i (mający źródło w kanonie motystycznym) „biały twardy kamień to dwa, a nie trzy”. Odróżniał w nich różne poziomy powszechników, zajmował się zagadnieniem zawężania zakresów przez predykację i odróżniania w poznaniu danych pochodzących od różnych zmysłów. Wg Funga Yu-lana, Gongsun opracował pierwszą w Chinach teorię powszechnika (zhi), jako różnego od indywiduum (wu). Wg innych badaczy, „zhi” to raczej „oznaczanie, deskrypcja”, niż powszechnik, a „wu” to „desygnat” (wg Hansena — mamy tu do czynienia z odróżnianiem pojęć kolektywnych od dystrybutywnych). Hui Shi (ok. 380–305 przed Chr.) zostawił po sobie 10 paradoksów (zapisanych w ostatnim rozdz. dzieła Zhuangzego). Dotyczą one próby wykazania względności pojęć czasu i przestrzeni, ruchu, różnicy i tożsamości, względności jakości, zwł. małe i duże (np. „to, co nie ma grubości, nie może być dodawane (powiększane), a mimo to może być tak wielkie, że pokrywa 10.000 mil” — o płaszczyźnie). Wydaje się, że celem jego było wykazanie istotnej jed-

ności wszechrzeczy. Szkoła dialektyków nie znalazła kontynuacji po „wielkim spaleniu ksiąg”. Rozważania jej uważano później za powszechnie szkodliwe: „Gdziekolwiek pojawia się dyskusja o twardości i białości czy o nie mającym grubości — tam podstawowe prawa tracą swą moc” (*Hanfeizi*, 41).

Szkoła strategów. Sun Wu lub Sun Bin (przed 474 przed Chr. lub ok. 350–250 przed Chr.), był najbardziej znanym przedstawicielem szkoły strategii (bingjia), autorem dzieła *Sunzi bingfa* (*Prawa strategii mistrza Suna*), z którego zachowało się 13 na 82 rozdz. Wykorzystuje on metody *Księgi przemian* do przedstawienia metod strategicznych. Podstawowym pojęciem tekstu jest shi (siła okoliczności), w świetle której przewaga stanowi wypadkową wielu synergetycznie działających elementów — np. ukształtowania terenu, liczby wojsk, morale, broni, logistyki, pogody. Dowódca musi mieć cnotę analizy okoliczności, by znaleźć kluczowy czynnik, który zmieni wynik bitwy. Aspekt pozornie mały i nieistotny, początkowo nieokreślony, może stać się siłą motywującą reorganizację układu sił, a przez to stworzyć okoliczność sprzyjającą lub zagrażającą. Weiji (punkt krytyczny) to właśnie kombinacja niebezpieczeństwa i okazji, wpływająca z niepewności. Teorie strategiczne były opracowywane później wielokrotnie w postaci ksiąg stratagemów. Niektórzy myśliciele odwoływali się do tez pochodzących z tych ksiąg (np. Mao Zedong w swym traktacie o wojnie partyzanckiej), ale szkoła jako całość wydała mało dzieł ściśle filozoficznych.

Szkoła legistów. Kolejna szkoła, zw. w Europie najczęściej szkołą legistów lub prawników (fajia, od „fa” — „prawo”), nie była nigdy szkołą jednolitą ani szkołą w sensie genetycznym. Jej przedstawiciele głosili podobne idee w różnym czasie i miejscu. Ruch teoretyków prawa powstał prawdopodobnie już w VII w. przed Chr. w państwie Qi, potem w państwach powstałych po rozpadzie królestwa Jin (403 przed Chr.) i wreszcie rozwinął się w państwie Qin, które przyjęło doktryny legistów jako własne. Najstarsze dzieło noszące cechy legistyczne, to *Guanzi*, niejednolite, rzekomo z VII w., a faktycznie z IV–II w. przed Chr. Znajdują w nim odbicie m.in. dyskusje toczone w akademii Jixia w państwie Qi (F. Bykow uważa, że pewne partie tego tekstu zawierają nauki odrębnej szkoły, zw. przezeń jixia, o tendencjach zbliżonych do taoizmu i do szkoły przyrodników). Najbardziej znanymi myślicielami legistycznymi byli Shang Yang (zm. 338 przed Chr.) oraz Han Fei (zm. 233 przed Chr.). Pierwszy z nich to minister w państwie Qin, twórca reform leżących u podstaw przyszłej potęgi tego państwa. W swym traktacie *Shangjunshu* (*Księga księcia Shanga*), za dwie podstawy siły państwa uznawał rolnictwo i armię, a handel oraz konfucjańskie nauczanie literatury za źródła słabości. Drugi jest autorem dzieła *Han Feizi*, najważniejszego traktatu teoretycznego szkoły. Klasyczni legiści mieli wiele wspólnego z nauką Xunzego, ale da się w ich doktrynach znaleźć także elementy taoistyczne. Podstawową nauką szkoły jest teza, że cnoty konfucjańskie czy odwoływanie się do wzorców starożytnych mędrców, bez brania pod uwagę kontekstu społecznego i politycznego, to fikcja. Społeczeństwa nie da się organizować w oparciu o wzory moralne. Trzeba etykietę i rytuały (li) zastąpić przez prawo (fa), które będzie dyscyplinować całe, różnowarstwowe społeczeństwo, co zlikwiduje jego rozdzielenie na elity i masy. Władca stanowi jedyne źródło prawa, dlatego też jest jedyną osobą stojącą ponad nim. Prawo wprowadzone przez władcę jest nienaruszalne, nawet przez niego samego. Jego walory moralne czy

intelektualne są bez znaczenia, liczy się tylko skuteczność jego rządów. Władca ma do dyspozycji sankcje pozytywne (de) i negatywne (xing), dlatego tylko cnotą, jakiej od niego należy wymagać, to brak stronniczości (tendencja wspólna z taoizmem). Władca skuteczny sam nie działa (wuwei, kolejny element o proveniencji taoistycznej), gdyż działa wprowadzony przezeń gabinet ministrów i struktura urzędnicza. Aby arystokraci i lud byli posłuszni, a władca mógł rządzić skutecznie, nie mając bezpośredniego dostępu do ich doświadczenia, ma w rękę pewne narzędzia (shu), jak odpowiedzialność zbiorowa, obowiązkowe denuncjacje i krytyka świadectw. To ostatnie, choć przywołuje pewne elementy logiki (do rozstrzygania sporów), dalekie jest od wyrafinowania logiki motistowskiej i w zasadzie odwołuje się do korzyści oraz strachu przy ustalaniu prawdy. Legizm jest zatem — w przeciwieństwie do innych systemów myśli chiń. — filozofią antyhumanistyczną, negującą wartość indywidualnej moralności oraz opierającą fundamenty polityki na kryteriach czysto praktycznych i materialnych. Z tego powodu filozofia legizmu była przez wieki obiektem krytyki ze strony konfucjanistów, nawet jeśli stosowali w praktyce jej metody. Trzeba jednak przyznać, że reformy legistów naprawdę wzmacniały państwo (pograżone przedtem w chaosie), a wprowadzony przez nie pewien rodzaj egalitaryzmu, wskutek oddzielenia zajmowania stanowisk państwowych od arystokratycznego urodzenia, poskutkowało wprowadzeniem powszechnych egzaminów urzędniczych. W czasach nowożytnych jedynie Mao Zedong ośmielił się wprost nawiązywać do doktryn legistów, ale nawet krytykując Konfucjusza, jako rzekomego teoretyka społeczności feudalnej, faktycznie pozostawał jego spadkobiercą, cytując go czy parafrazując.

Szkoły kosmologiczne. Jeszcze w drugiej poł. IV w. przed Chr. istniała szkoła jixia („spod Ji”, gdyż zbierali się na dysputy u bramy miejskiej w Ji, stolicy państwa Qi). Jednakże żaden katalog czy autor starożytny nie omawia jej jako odrębnej szkoły myśli, choć wspomniana jest w *Zapiskach historyka*. Przedstawicielami jej byli prawdopodobnie Song Xing, Yin Wen, Shen Dao, Zou Yan i kilku innych. Większość ich nauk zawarta jest w apokryficznym i niejednolitego autorstwa dziele z IV w. przed Chr., pt. *Guanzi* (*Mistrz Guan*, przypisywanym Guanowi Zhongowi, VIII–VII w. przed Chr.), zaś nauki Zou Yana w kilku różnych źródłach. Wypowiedzi myślicieli tej szkoły (podobne wypowiedziom taoistów) dotyczą w pierwszym rzędzie natury dao, które jest niepostrzegalną zmysłowo, wszechobecną zasadą wszechrzeczy, z drugiej strony dotyczą qi (tchnienie), energii życiowej interpretowanej materialnie bądź duchowo, bo dającej oprócz życia także świadomość i wiedzę. Qi jest pierwszym źródłem wszechrzeczy i pomimo procesu przemian pozostaje niezmiennym. Jasne qi przejawia się jako siła nieba (yang), ciemne qi jako siła ziemi (yin), życie człowieka powstaje dzięki harmonii tych dwóch sił, a jego qi jest kwintesencją, doskonałością, czystością (qing) energii. W sercu człowieka istnieje też inna energia (lingqi lub qi dushi), która pełni rolę władcy w stosunku do ciała i organizuje życie duchowe człowieka. Z kolei Zou Yan (ok. 300 przed Chr.) rozwinął metodę badania zjawisk świata „od małego ku większemu”. Uważał, że poznawszy teraźniejszość, przez analogię możemy poznać przeszłość, a nawet pierwotny stan świata, zanim powstało niebo i ziemia. Różnorodność świata powstała dzięki działalności pięciu żywiołów (wuxing: wody, ognia, drzewa,

metalu i ziemi), które mają swe odpowiedniki w różnych elementach realnej rzeczywistości, jak pory roku, kierunki świata, barwy, zjawiska atmosferyczne, i inne rzeczy i zdarzenia w przyrodzie oraz w społeczeństwie. Zou nakreślił „wielki plan” cyklicznego powstawania i przemiany rzeczy, w którym kosmologia wypływa częściowo z obserwacji praktycznych, częściowo ze spekulacji, a omawiane substancje (żywioły) mają charakter na pół fizyczny, na pół metafizyczny.

Pod koniec okresu Królestw Walczących powstało pierwsze systematycznie ułożone dzieło filozoficzne, *Lüshi Chunqiu* (*Wiosny i Jesień pana Lü*), spisane w latach 241–235 przed Chr. przez zespół uczonych pracujących dla Lü Buweia, pierwszego ministra króla Qin, przyszłego Pierwszego Cesarza dynastii Qin (Qin Shi Huangdi). Choć jest kompilacją, widać w nim wyraźny plan, a sam tytuł nawiązuje do *Wiosen i Jesieni* przypisywanych Konfucjuszowi. Jak samo dzieło ma niejednorodne pochodzenie, tak jego nauki są synkretyczne (zajia). Choć powstało w środowisku legistycznym, jest od takich tendencji dość dalekie. Zawiera m.in. najstarszy systematyczny zapis doktryn „szkoły filozofów przyrody” (yingyang wuxing jia), a faktycznie dwóch rywalizujących ze sobą (tu pogodzonych w jeden system) nurtów myśli — pierwszego związanego z interpretacją *Księgi przemian* (zw. yinyangjia, szkołą yin i yangu), i drugiego — o którym wspomina już *Zuozhuan* (ok. 464 przed Chr.) — zw. pierwotnie wuxingjia (szkołą pięciu elementów). Szkoły filozofów przyrody, jak szkoła jixia, wychodząc od obserwacji pewnych faktów natury, uogólniają wnioski na inne sfery życia, przede wszystkim społecznego.

Elementy, o których mowa, to dynamiczne żywioły, „oddechy niebiańskie” (tianqi), poprzez które Niebo tworzy porządek ziemski. Pozostają ze sobą w nieustannej konkurencji i nieustannym współdziałaniu. Wymienia się je w dwóch (cyklicznych) porządkach. W porządku walki (dominacji) są to: ziemia, drzewo, metal, ogień i woda (każdy następny pokonuje czy dominuje nad poprzednim). W porządku tworzenia są to: drzewo, ogień, ziemia, metal, woda (każdy poprzedni rodzi następny). Porządki te, zw. pięcioma fazami, choć wydają się między sobą sprzeczne, używane są zawsze oba na raz, np. do wyjaśniania przemian fizycznych i społecznych, w medycynie i w rolnictwie. Lü wraz ze swymi współpracownikami wykorzystał wszelkie dostępne mu interpretacje żywiołów, w tym opracowane przez Zou Yana ze szkoły jixia. Połączył je z koncepcją yin-yang, ciemnej i jasnej siły, tworzącej binarny system rytmu kosmosu, ich wzrostu i ustępowania sobie wzajem miejsca, oraz z czterema porami roku, czterema kierunkami świata, które generują z siebie liczby 9 i 3 w diagramie zw. „Pałacem Światła” (mingtang), oraz z dwoma innymi diagramami, „Mapą Rzeki Żółtej” (hetu) i „Rysunkiem Luo” (luoshu), które w systemie linii oraz czarnych i białych kropek łączą yin i yang a także 5 żywiołów z liczbami od 1 do 10 i od 1 do 15, nadając im i tym diagramom wielowarstwowych znaczeń symbolicznych, wielokrotnie później wykorzystywanych w dociekaniach kosmologicznych, kosmogonicznych, historiozoficznych i politycznych. Stworzona w ten sposób antropo-kosmologia wywarła wielki wpływ na wiele szkół myśli chiń., zaliczanych do taoizmu i konfucjanizmu, a nawet na niektóre szkoły buddyzmu.

„Sto szkół” i spalenie ksiąg. Okres od IV do końca III w. przed Chr. nazywany jest w historiografii myśli chiń. „okresem stu szkół” (baijia, choć



sama nazwa, jak i nazwy wielu szkół wówczas istniejących, pojawiła się dopiero w okresie dynastii Han). Sima Qian (II–I w. przed Chr.), za swoim ojcem Sima Tanem, w sto trzydziestym rozdz. *Zapisków historyka* wymienił i szczegółowo omówił 6 szkół (yinyang-, ru-, mo-, ming-, fa- i dao-jia), Ban Gu natomiast (32–92 po Chr.), w swej *Qian Han shu (Historia wczesnej dynastii Han)*, wykorzystał katalog Liu Xina (46 przed Chr. — 23 po Chr.) i wymienił 10 szkół filozoficznych: oprócz wspomnianych — szkołę dyplomatów (zonghengjia), eklektyków (zajia), rolników (nongjia) i pisarzy opowieści (xiaoshijia), wywodząc każdą z kręgów urzędników związanych z jednym z ministerstw. W innym rozdz. wymienił szkołę strategów (bingjia), również związaną z *Księgą przemian*. Szczegółowe ich nauki (poza ostatnią) nie są znane.

Zhuangzi oraz Xunzi omówili krótko nieznaną skądinąd szkołę „zrównania rzeczy” czy „wyrównywania przeciwieństw” (idea bliska taoizmowi, z tym wyjątkiem, że ci właśnie „nie znali dao”). Jej przedstawicielami mieli być Peng Meng, Tian Pian i Shen Dao (Ban Gu nie wymieniając pierwszego, zaliczył pozostałych do różnych szkół: drugiego do legistów, a ostatniego do taoistów; *Lüshi chunqiu* wymienia tylko drugiego). Być może ich nauka była tożsama z nauką szkoły bingjia (różnej od szkoły strategów), wymienianą przez Zhuanga w innym miejscu. Dzieła ich jednakże, choć znane z tytułów, nie zachowały się i trudno coś bliższego powiedzieć o ich nauce. Oficjalna historiografia konfucjańska mówi też o jednej szkole ru w tym okresie, ale np. Xun omawiając dwunastu myślicieli z sześciu szkół, oprócz godnych uwagi przedstawicieli myśli konfucjańskiej, jak Konfucjusz, Zi Si (domniemany autor *Wielkiej nauki*) czy Meng Ke (Mencjusz), wymienił też „licznych nędznych ru, których poglądy trudno odróżnić od nauk Mo Diego”. Han Feizi wymienił 8 kierunków ru i 3 kierunki mo, Zhuangzi zaś — 3 szkoły w obrębie taoizmu. *Lüshi chunqiu* wymienia 10 nazwisk słynnych myślicieli, a *Huainanzi* ma inną listę, również 10 nazwisk. Forke wymienił 12 szkół filozoficznych, omawiając blisko 100 nazwisk.

„Wielkie spalanie ksiąg” (213 przed Chr.), zarządzane dekretem pierwszego cesarza z dynastii Qin, Shi Huangdi, za namową pierwszego ministra, Li Si (ok. 280–208 przed Chr.), najbardziej radykalnego przedstawiciela szkoły legistów, który chciał w ten sposób usunąć wszelką opozycję, przerwało naturalny rozwój myśli chiń. Księgi wszystkich szkół (z wyjątkiem paru ściśle określonych dziedzin praktycznych) miały zostać zniszczone, a kto by przechowywał je, lub rozprawiał na tematy w nich zawarte, albo powoływał się na przeszłość, by krytykować ustawy cesarskie, lub choćby był świadkiem takich rzeczy a nie doniósł o nich władzom, miał być skazany na śmierć. Było to wydarzenie nie mające precedensu w historii intelektualnej. Choć trwają do dziś spory badaczy co do rzeczywistego zakresu zniszczeń tekstów i liczby zabitych myślicieli (dane podawane przez późniejszą oficjalną historiografię konfucjańską okazały się niezbyt wiarygodne), nie ma wątpliwości, że niektóre szkoły (np. dialektyków czy motistów), nie podniosły się po tym ciosie i przestały istnieć.

W wyniku „wielkiego spalania ksiąg” przepadły na zawsze nauki co najmniej jednej szkoły ściśle filozoficznej (bingjia — szkoła Penga Menga, Tiana Piana i Szana Dao), kilku szkół pokrewnych (szkoły rolników czy pisarzy opowieści) oraz pewnej liczby myślicieli, których trudno zaliczyć do poszczególnych szkół.

**Późna myśl starożytna:** od „wielkiego spalenia ksiąg”, 213 przed Chr. i wczesnej (zachodniej) dynastii Han (xihan), 207 przed Chr. — 6 po Chr., do końca późnej (wschodniej) dynastii Han (donghan), 25–220 po Chr.

Odtwarzanie źródeł. Po obaleniu „tysiącletniej” dynastii Qin (221–208 przed Chr.), dynastia Han (wczesna, zachodnia) nie do końca chciała zrezygnować z osiągnięć pierwszego cesarza. Dekret cesarski o spaleniu ksiąg odwołano dopiero po dwudziestu dwóch latach, legizm formalnie nigdy nie został odrzucony, a konfucjanizm ogłoszony oficjalną doktryną w 135 przed Chr., faktycznie mocno przesiąkł elementami legizmu. Za Hanów przede wszystkim podjęto wysiłek odtworzenia dzieł filozofii klasycznej, zniszczonych przez prześladowania. Prace rozpoczęto już w 201 przed Chr., ale impetu nabrały za panowania cesarza Wena (panował 180–157 przed Chr.).

Głównie czyniono to z pamięci (co teoretycznie było dość łatwe wobec stosowanych wówczas metod nauczania, ale w trzydzieści parę lat po oficjalnym zakazie ich nauczania łatwo powodowało powstawanie różnych wariantów tekstów), starano się odnaleźć teksty ukryte. W 154 przed Chr. takie teksty „odkryto” (co dało okazję do pojawiania się tekstów nie całkiem autentycznych i apokryfów). Ponieważ dynastia Qin dokonała reformy pisma chiń. (kształtu graficznego znaków), odnajdywane teksty zapisane były w „starych znakach”, zapisane zaś na podstawie relacji ustnych — w „nowych znakach”. Rozpoczął się spór o autentyczność starych i nowych tekstów (toczył się w konfucjanizmie do końca XIX w., co powodowało m.in. doskonalenie narzędzi krytyki filologicznej).

Teksty taoistyczne czy motistyczne przechowywały się w wersjach niekompletnych lub zmienionych (świadczą o tym odkryte w latach 1973–1974 w Mawangdui, w prowincji Henan, najstarsze zachowane wersje tych tekstów, z 168 przed Chr.). Problem z tym związany nie stał się nigdy przedmiotem ostrej dyskusji. Maniera tworzenia apokryfów przetrwała w Chinach co najmniej do końca VIII w., obejmując także taoistów, a nawet niektóre teksty buddyjskie.

Ekлекtyzm konfucjański. W sytuacji braku autentycznych tekstów, najłatwiej było kontynuować uprawianie filozofii w wariacie ekлекtycznym czy synkretycznym (zajia) — bądź, jak niektórzy z filozofów tego okresu mówili, w wizji holistycznej (yidaojian). Konfucjanizm w początkowym okresie dynastii Han kontynuował wprowadzanie reform zapoczątkowanych przez legistów (np. podział ziem lennych), które okazywały się skuteczne w sprawnym, scentralizowanym zarządzaniu państwem. Trzeba było dla nich znaleźć uzasadnienie teoretyczne. W tym duchu Jia Yi (201–169 przed Chr.), w swym dziele *Xinshu* (*Nowa księga*), dokonał syntezy doktryn legistów, taoistów i konfucjanistów w spójny system polityczno-wychowawczy, dokonując m.in. analizy pięćdziesięciu sześciu terminów etycznych, w stylu analiz motistowskich. Szczególne miejsce przyznał wychowawczej roli władcy (jego prawom i administracji), by wbrew egoistycznej naturze ludzkiej doprowadzić człowieka do pełnej socjalizacji (poprzez wykluczenie osiągania korzyści przez ludzi o złych intencjach, a zapewnienie dobrobytu posłusznym). Dzięki jego wpływom, w 165 przed Chr. cesarz Wen przeprowadził pierwszy egzamin urzędniczy. Współtowarzysz Jia Yi, Chao Co (zm. w 154 przed Chr.), argumentował, że to nędza czyni człowieka złym, więc obowiązkiem władcy jest zapewnić wszystkim dobrobyt, zwł. poprzez podniesienie poziomu rolnictwa. Kolejnym wielkim synkretystą ko-

rzystającym z nowych tekstów (krytykującym odkryte stare teksty), był Dong Zhongshu (195–115 przed Chr.), autor *Chunqiu fanlu* (*Rosa spadająca z „Wiosen i Jesieni”*), który dokonał syntezy doktryn szkoły yinyangjia z konfucjanizmem. Wprowadził pojęcie pierwotnej jedności, jako źródła (yuan) wszechrzeczy, dzięki której wszystkie rzeczy są ze sobą powiązane co do istoty i w dynamicznych relacjach. Człowiek, tak jak wszystko, składa się z yin i yangu, zawiera więc w sobie elementy zarówno dobre, jak i złe. Cały wszechświat jest grą dwu sił i pięciu żywiołów. Władca to osoba odpowiedzialna przed Niebem, która może zapewnić równowagę pomiędzy światem natury a światem ludzkim, poprzez np. przestrzeganie rytuałów, terminowe zlecenie prac polowych. Zjawiska naturalne są symbolami nadchodzących przemian i istniejącego stanu rzeczy, dlatego ludzie powinni nauczyć się je odczytywać w zgodzie z *Księgą przemian*.

Wydaje się, że był on pierwszym w pełni świadomym historiozofem, gdy stworzył doktryny pięciu typów dynastii (w zgodzie z żywiołami) i trzech okresów rozwoju świata oraz społeczeństwa: czerwonego, białego i czarnego. Dong przekonał także cesarza Wu (panował 141–87 przed Chr.), prywatnie praktyka taoizmu, do powołania w 135 przed Chr. stanowiska pięciu Uczonych o Rozległej Wiedzy do interpretacji dzieł konfucjańskich, a w 124 przed Chr. do ustanowienia akademii cesarskiej w celu corocznego kształcenia pięćdziesięciu wyższych urzędników. Jego doktryny krytykowane były przez neokonfucjanistów z czasów Songów, za wprowadzenie do konfucjanizmu elementów mistycznych, magicznych i metafizycznych. Nie mógł jednak postąpić inaczej, chcąc przeciwstawić konfucjanizm rodzącemu się taoizmowi religijnemu.

Eklektyzm taoistyczny. Na południu Chin, w Huinanie (dziś Anhui), powstało znaczące dzieło myśli taoistycznej (faktycznie także synkretyzującej), *Huainanzi* (*Mędrzec z Huainanu*), spisane pod kierunkiem króla-filozofa, Liu Ana (179–122 przed Chr.), przez zespół dwudziestu jeden uczonych jego akademii. Oprócz taoistów, konfucjanistów, zwolenników filozofii yinyang i wuxing, szkoła gromadziła przedstawicieli nauk ezoterycznych (fangshi), którzy wzorem Huangą Di, mitycznego Żółtego Cesarza, wprowadzili do taoizmu elementy praktyk psychosomatycznych i fizjologicznych, mających prowadzić ku długowieczności i nieśmiertelności. Stworzona przez szkołę w Huinanie kosmologia łączy w sobie koncepcję dao (jako pierwotnej harmonii), z koncepcją yin-yang i pięciu faz qi, czyli pięciu żywiołów. Dao jest pojedynczą, wszechobecną siłą, w której wszechświat to dynamiczna, uporządkowana całość, zmieniająca się zgodnie z zasadą, wzorcem (li) inherentnym we wszystkich rzeczach. W każdej rzeczy dominuje jedna z pięciu faz energii (qi), dzięki której rezonuje (ganying, „pobudza i odpowiada”) ona z innymi rzeczami tej samej kategorii (lei). Ludzie są też częściami tej całości, więc mają żyć zgodnie z nią. Władca-mędrzec musi kultywować pierwotną jedność poprzez głęboką medytację i rządzić poprzez niedziałanie (wuwei). Gdy Liu An oskarżony o bunt przeciw cesarzowi został stracony w 122 przed Chr., jego akademii przestała istnieć, ale zapoczątkowana przezeń szkoła taoizmu, zw. — w przeciwieństwie do starej szkoły laozhuang — huanglaojia (od Huangą Di i Laozego), rozprzestrzeniła się po całych Chinach. Dzieło mistrza z Huainanu wniosło najwięcej idei taoistycznych do późniejszej myśli konfucjańskiej.

Szkoły „nowych tekstów” i „starych tekstów”. Za czasów cesarza Wu spisano w dziełach historyków streszczenia myśli filozofów starożytnych (Sima Qian, 145–85 przed Chr., w *Zapiskach historyka*, czerpiąc materiał z *Istoty sześciu szkół* swego ojca, Simy Tana). Za jego następców rozbudowano akademię (w poł. I w. po Chr. liczyła już 3000 studentów). Wobec istnienia zbyt wielu różnych interpretacji oficjalnej doktryny konfucjańskiej, w 53–51 przed Chr. zwołana została konferencja uczonych konfucjanistów, by dokonać jednolitej interpretacji tekstów (niestety, liczący 155 rozdz. rezultat tej konferencji nie zachował się). Na bazie sporu o źródła powstały dwie szkoły: guwenjia (szkoła starych tekstów, czyli tekstów odnalezionych) i jinwenjia (szkoła nowych tekstów, czyli tekstów zrekonstruowanych z pamięci). Dziś wydaje się, że w obu wersjach tekstów występowały zarówno fałszerstwa, jak i frg. autentyczne. Zdaniem Funga Yu-lana szkoła nowych tekstów kontynuowała idealistyczne podejście Mencjusza, szkoła starych tekstów zaś — racjonalizm Xuanzego (odmienne było zdanie neokonfucjanistów z ery Songów). Za czasów regencji i panowania uzurpatora Wanga Manga (między dwiema dynastiami Han, 9 przed Chr. — 25 po Chr.), który uważał siebie za drugiego księcia Zhou (ok. 1027 przed Chr.), tak sławionego przez Konfucjusza, Liu Xiang (80–89 przed Chr.) i jego syn, Liu Xin, rozpowszechnili kilka dzieł: *Zuozhuan*, *Zhouli* (*Rytuały dynastii Zhou*) i *Shujing* (*Księga dokumentów*) w starych znakach oraz *Shijing* (*Księga pieśni*) w wersji Mao Henga (155–130 przed Chr.). Dzieła te — wraz z historiozofią Donga Zhongshu, zostały wykorzystane, by uzasadnić przejęcie władzy przez Wanga Manga, „z mandatu Nieba”. Gdy jednak nie założył nowej dynastii, a władza powróciła do dynastii Han, konfucjaniści wykazali się dużą elastycznością (i oportunistem), by zostać w łaskach dworu, poprzez krytykę rzekomo okrutnego, poprzedniego władcy. Liu Xin został oskarżony przez zwolenników nowych tekstów, że sfałszował wszystkie dzieła, ale na szczęście wersje dzieł klasycznych rozpowszechnione przezeń (a nieznane zwolennikom nowych tekstów), przetrwały do dziś. Za czasów cesarza Guangwu (25–57 po Chr.) przeniesiono akademię ze zburzonego Chang’anu do Luoyangu, ustalono też dziesięcioletni cykl kształcenia, po 2 lata na każde dzieło z *Pięcioksięgu konfucjańskiego*.

Synteza taoizmu i konfucjanizmu. Inni myśliciele łączyli elementy taoizmu i konfucjanizmu. Yang Xiong (53 przed Chr. — 18 po Chr.), przedstawiciel szkoły starych tekstów, zostawił 2 dzieła: bardziej konfucjańskie *Fayan* (*Rozmowy o prawie*), gdzie bronił tezy, że człowiek jest w połowie dobry, w połowie zły, a stanie się tym, co z niego wykształcenie i życie zrobią, oraz taoistyczną *Taixuanjing* (*Księga wielkiej tajemnicy*), wzorowaną na *Księdze przemian*, w której połączył metafizykę taoistowską z konfucjańską etyką. Wybitny historyk z tejże szkoły, Ban Gu (32–92), w dziele *Baihutong* (*Rozprawa z Sali Białego Tygrysa*), przedstawił nową wersję kosmologii konfucjańskiej, wprowadzając do niej pojęcie pierwotnego chaosu. Jego młodsza siostra, Ban Zhao (45–116), jedyna kobieta-filozof w historii myśli chiń., przedstawiła podstawy konfucjańskiej etyki kobiecej w dziele *Nüyue* (*Lekcje dla kobiet*). Inni pisarze konfucjańscy tego okresu ograniczali się do prac filologicznych, pozostawiając po sobie np. bardzo ważne słowniki znaków archaicznych. Z kolei Wang Chong (27–90 po Chr.), w dziele *Lunheng* (*Dyskursy wyważone*), pozostawił jeden z najbardziej interesujących dokumentów sceptycyzmu, spisując i komentując wszelkie zasłyszane informacje

o niezwykłych wydarzeniach czy wielkich cnotach. Występował ostro przeciw nieśmiertelności duszy (dlatego trudno zaliczyć go do taoistów), rozwijał jednak teorię qi, którą interpretował materialistycznie. Fung Yu-lan uważa go za najwybitniejszego przedstawiciela szkoły starych tekstów, ale wydaje się on raczej tworzyć samoistny kierunek myśli. Jego wpływ rozciągał się na innych myślicieli epoki, np. Yinga Shao (140–206), który napisał dzieło zwalczające zabobony, wiarę w duchy i demony, a także na myślicieli konfucjańskiego pozytywizmu z w. XVIII.

Taoizm religijny. Taoizm religijny (daojiao), wywodzi się od pustelnika Zhanga Daolinga (34–156?), który miał w 142 otrzymać objawienie Najwyższego Pana Lao (Taishang Laojun) i przybrać tytuł Taiping (Wielki Pokój). Faktycznie sam tytuł wywodzi się z księgi *Taipingjing* (*Księga Wielkiego Pokoju*), którą Gan Zhungke miał przedstawić ok. 20 przed Chr. na dworze cesarskim, jako objawienie dotyczące restauracji dynastii Han. Księga ta weszła w powszechne użycie na dworze późnej dynastii Han (po restauracji w 25 po Chr.). Zhang połączył nauki taoizmu z traktatów *Laozi*, *Zhuangzi* i *Huainanzi* z kultami lokalnymi (cześć dla duchów gór, drzew i wód), pokutą, egzorcyzmami, praktykami uzdrowicielskimi, pustelniczymi (asceza, medytacja), magicznymi (użycie zaklęć i talizmanów). Celem jego nauczania stało się poszukiwanie długowieczności i nieśmiertelności. Ten nurt taoizmu — zw. wudoumidao (taoizm pięciu miar ryżu), od opłaty, jaką się wносиło, stając się członkiem sekty, a później zw. tianshidao (taoizm Niebiańskiego Mistrza), od drugiego tytułu jego założyciela, albo zhengyidao (taoizm prawdziwej jedni), czyli taoizmem ortodoksyjnym — rychło przekształcił się w religijną organizację polityczną z kapłanami, urzędnikami, podatkami itp., na czele której stoją dziedziczni patriarchowie — potomkowie Zhanga Daolinga. Trzeci patriarcha — Zhang Lu — ustanowił w latach 188–215 państwo religijne w Hanzhongu (dziś pld. część Shaanxi, obejmujące też Sichuan) — nazywane później taokracją. Za założyciela religii uznano samego Laozego, którego deifikowano. Na taoizm religijny złożył się też utopijny ruch zapoczątkowany przez Zhanga Jue, w oparciu o to samo proroctwo *Taipingjing*. Doprowadził on do wybuchu powstania chłopskiego „Żółtych Turbanów” we wschodnich Chinach w 184 po Chr. Nurt ten z siedzibą w Longhu (prowincja Jiangxi) zachował stałą skłonność do pobudzania buntów społecznych, aż po czasy współczesne. Taoizm religijny stał się prawdziwą ogólnochiń. religią ok. poł. IV w., konkurującą niekiedy z konfucjanizmem (a później i z buddyzmem) o zdobycie bezpośredniego wpływu na władców (kilkakrotnie się to udało), ale w zasadzie uzupełniająca się z nim. Wei Yuan (XVIII w.) stwierdził, że konfucjanizm jest nauką, która stara się rządzić światem, a taoizm nauką, która stara się zbawić świat.

Konfucjanizm oficjalny. Rola konfucjanizmu jako doktryny oficjalnej powoli się umacniała. W 59 po Chr. wprowadzono oficjalny kult Konfucjusza i księcia Zhou, a później stopniowo kult 72 uczniów Konfucjusza i Mencjusza; nigdy nie stał się on jednak religią sensu stricto. Procesu tego nie przerwały nawet spory z władzą w 166, kiedy to konfucjaniści związani z ruchem „czystego osądu” (qingyi) odmawiali pełnienia funkcji doradczych na dworze, w którym zamiast cesarza główną rolę poczęła odgrywać cesarzowa i eunuchowie dwor-

scy, ideologicznie związani z neolegizmem Cui Shi, autora *Zhenlun (Traktatu o rządzeniu)*.

Pod koniec epoki Han zakończono prace filologiczne i komentatorskie nad klasykami konfucjańskimi, ustalono obowiązujące wersje (najczęściej zgodne z nowymi tekstami), a wersje odmienne poczęły odchodzić w niepamięć. Za późnych Hanów opracowano też specjalny sposób zapisu tekstu, by komentarze i objaśnienia, wpisywane między zdania oryginalne, nie mieszały się z tekstem głównym (komentarze pisano mniejszymi znakami w dwóch kolumnach pod tekstem komentowanym). Powstałe wtedy kierunki interpretacji myśli konfucjańskiej (zwł. w pracach Zhenga Xuana, 127–200 i współczesnego mu Zhao Qi), przetrwały w zasadzie do czasów współczesnych, rozwijane i pogłębiane w neokonfucjanizmie XI–XVII w. Zheng zbadał zarówno nowe, jak i stare teksty, napisał ok. 60 prac, w których wykazywał boskie pochodzenie *Pięcioksięgu*, jako nieomylnego przewodnika moralności, polityki i interpretacji historii. To on sprawił, że oprócz *Pięcioksięgu* zaczęto uznawać za kanoniczne także *Zhouli (Rytuały Zhou)*, *Yili (Obrzędy i rytuały)*, *Zuozhuan* i *Xiaojing (Księga powinności synowskiej)*. Wykazał się znaczną wiedzą filologiczną (większości z jego interpretacji znaczeń znaków starożytnych na podstawie ich rysunku nie kwestionuje się do dziś) oraz wielką erudycją w komentowaniu klasyków i cyt. dzieł nie zachowanych. Poruszał się swobodnie w wielu dziedzinach wiedzy i został nazwany polihistorem (tongru), co jednak nie dla wszystkich mu współczesnych było pochwałą. Jego dzieło *Bo Wujing yiyi (Przeciw różnorodnym interpretacjom Pięciu Klasyków)* jest świadectwem polemik z Xu Shenem, He Xiu i Wangiem Su, kontynuowanych jeszcze przez ich uczniów. Czasami jego komentarze, pragnące wykazać jedność myśli we wszystkich źródłach, są mocno naciągane; późniejsi krytycy z czasów dynastii Tang i Song zarzucali mu zbyt wielki wpływ mistycyzmu taoistycznego na jego interpretacje Konfucjusza.

Ostatnim wielkim myślicielem szkoły nowych tekstów był He Xiu (129–182), szkoły starych tekstów zaś — Xun Yue (148–209), rzekomy potomek Xunzego. Pierwszy krytykował panujące stosunki polityczne, wpływające — jego zdaniem — z nadmiernego rozrostu handlu i rzemiosła w miejsce rolnictwa (nawiązywał do idei gospodarki rolnej przedstawionej przez Mencjusza). Xun Yue z kolei (autor *Hanji — Zapisków historycznych o Hanach*), w traktacie *Shenjian (Rozległe zwierciadło)* podał kolejne rozwiązanie zagadnienia natury ludzkiej. Jego zdaniem, ludzie rodzą się z jedną z trzech rodzajów natur: dobrą, złą lub obojętną, w zależności od czystego przypadku (tak jak rzecz się ma z karnacją skóry). Wrodzona natura — dobra lub zła — pozostaje niezmienna do końca życia; tylko ludzi pośrednich można nakłaniać do dobra wychowaniem, nagrodami i karami.

**Myśl średniowiecza chińskiego:** obejmuje okres Trzech Królestw (san'guo, 220–280), dynastii Jin (265–420), Dynastii Północnych i Południowych (beinanchao, 420–589), dynastii Sui (581–618) i Tang (618–907), oraz Pięciu Dynastii (wudai, 907–960).

Neotaoizm. Po 210 oficjalny konfucjanizm przerodził się na kilka wieków w pozbawioną żywej myśli scholastykę i ideologię dworską. Rozbicie dzielnicowe, najazdy narodów koczowniczych, trudna sytuacja społeczna, klęski żywiołowe itp., powodują, że w wielu dzielnicach kraju kultura upada. Wielu rze-

telnych myślicieli nie chce współpracować ze skorumpowanym dworem, w zamian pogrążają się w rozważaniach transcendentnych, w których dominują elementy ucieczki od świata. W okresie Wei-Jin (220–316) taoizm był systemem dominującym i miał 2 nurty: religijny (daojiao), kontynuujący szkołę huanglao i filozoficzny (daoja), kontynuujący szkołę laozhuang (nie bez wpływów ze strony *Huainanzi*). W nurcie religijnym, rozwijanym głównie na północy, obok praktyk medytacyjnych pojawiły się praktyki alchemiczne (poszukiwanie eliksiru życia) i seksualne (interpretowane jako substytuty lub ekwiwalencje tamtych), które częściowo zastąpiły praktyki indywidualnego doskonalenia wewnętrznego, propagowane przez Laozega i Zhuangzega. Połączenia teorii alchemicznej i taoistycznej z *Huainanzi* i *Taipingjing* dokonał Wei Boyang (rzekomo w II w. po Chr., faktycznie chyba o 200 lat później), w dziele *Zhouyi cangtongqi* (*Potrójna zgodność według „Księgi przemian”*). Głosił stosowanie cynobru i „płynnego złota” do produkowania pigułek nieśmiertelności, zgodnie z symboliką trygramów, heksagramów, astrologią dziesięciu znaków niebiańskich i spekulacjami numerologicznymi (wziętymi z apokryficznych dzieł na temat *Księgi przemian*). Ważniejszy jest traktat Ge Honga (284–343), *Baopuzi* (*Mistrz, który zachowuje prostotę*). W dziele opisane są praktyki taoistyczne oraz różne środki techniczne do osiągnięcia długowieczności i nieśmiertelności (xian). Za najważniejsze uznawał alchemiczne (choć nie odrzucał ideałów moralnych i praktyk ascetyczno-medytacyjnych). Krytykował Zhuangzega, który uznawał tożsamość życia i śmierci, a wierzył w rodzaj preznaczenia, pozostawiającego człowiekowi wolność działania. Nasz los zależy od nas samych, a nie od Nieba. Z punktu widzenia taoistycznego omówił inne doktryny, zwł. konfucjanizm. Taoizm zajmuje się tym, co istotne (ben): nieśmiertelnością i drogą ku dao („kto zna Jednię, osiągnął i zna wszystko, kto nie zna Jedni, nie może poznać niczego”), konfucjanizm tym, co jest ramą zewnętrzną (mo) rzeczy, czyli porządkiem społecznym. Konfucjanizm jest niezbędny w czasach kryzysu (w takich żył Ge Hong). Dlatego krytykował doktrynę współczesnego mu taoisty Bao Jingyana, antymonarchisty i anarchisty. Obie księgi: *Zhouyi cangtongqi* i *Baopuzi*, z czasem zostały zaliczone do kanonicznych ksiąg taoizmu. Ważnym nurtem taoizmu religijnego był też maoshandao (taoizm z góry Mao), założony przez Tao Hongjinga (452–536), którego zasługą jest skodyfikowanie kanonu pism taoizmu religijnego (*Daozang*). W tym nurcie filozofia przerodziła się jednak w okultyzm.

Filozoficzny taoizm, zw. neotaoizmem, rozwijał się na południu. Dzielił się na 2 nurty, wzajemnie się uzupełniające (wielu myślicieli przechodziło z jednego do drugiego). Pierwszy tworzyły tzw. kręgi czystych rozmów (qingtan) — nazwa nawiązująca do ruchu czystych osądów (qingyi) konfucjanizmu późnych Hanów, drugi nurt zw. jest nauką o tajemnicy.

*Szkoła czystych rozmów.* Myśliciele kręgu czystych rozmów krytykowali konfucjańskie rozważania o funkcjach społecznych, rangach, dogmatach moralnych. Sami nie chcieli się angażować w politykę. Najbardziej znaną grupą było tzw. Siedmiu Mędrców z Lasku Bambusowego (koło stołecznego Luoyangu). Spotykali się, by pić wino, pisać wiersze oraz dyskutować na tematy poważne i niepoważne. Pogardzali konwencjami społecznymi i dobrymi obyczajami. Wśród nich byli też ważni myśliciele, jak Ruan Ji (210–263). W *Daren xiansheng zhuan* (*Biografia pana Wielkiego Człowieka*), głosił naukę o zjednoczeniu się z całym wszechświatem, po przekroczeniu wszelkich rozróżnień, np. na dobro i zło,

bogactwo i biedę, wysoką i niską pozycję. Xi Kang (223–262), autor licznych dzieł, głosił wyzwolenie się od siebie, poprzez odrzucenie pychy, spontaniczności (ziran) i przekroczenie „doktryny nazw” (mingjiao — termin używany na określenie etyki konfucjańskiej w czasach Hanów, odwołującej się do odpowiedniości między „nazwami” a „rzeczywistościami”). W dziele *Yangshenlun (Traktat o zasilaniu zasady życia)* głosił teorie bliskie taoizmowi religijnemu — przedłużania życia ćwiczeniami fizycznymi (prekursorskimi w stosunku do gimnastyki taiqichuan) i przez użycie ziół. Nurt Siedmiu Mędrców reprezentował myśl najbardziej zbliżoną do idei Zhuangzego: lekkie, „poetyckie” podejście do wszelkich zagadnień, swoboda myśli, wyobraźnia, spontaniczność, artyzm. Bardziej cenili dowcip i błyskotliwość oryginalnej myśli, niż logiczne wywody czy znajomość klasyki. Rozważania tej szkoły miały silny wpływ na rozwój późniejszej poezji i malarstwa chiń., zwł. w czasach dynastii Tang. W IV w. nurt uległ degeneracji ku hedonizmowi.

*Szkoła nauki o tajemnicy.* Drugi nurt, bardziej metafizyczny, zw. xuanxue — ciemną nauką, albo nauką o tajemnicy (termin „xuan” — „tajemniczy, niezgłębiony, ciemny, transcendentny”, odwołuje się nie tylko do tego, co wykracza poza doświadczenie codzienne, ale także do „tajemniczego poza tajemnicą”, *Daodejing*, 1). Przedstawiciele szkoły zebrali kanon pism taoizmu filozoficznego, pt. *Sanxuan (Trzy tajemnice)*. Składały się nań *Księga przemian*, *Księga drogi i cnoty* i traktat Zhuangzego. Szkoła zdecydowanie odcinała się od konfucjańskich rozważań o nazwach i zasadach (mingli), proponując w zamian refleksję nad stosunkiem rzeczywistości przejawionej (byt, you) do niezróżnicowanej pierwotnej podstawy (niebyt, wu), o których mówił Laozi.

Jej głównymi przedstawicielami byli He Yan, Wang Bi i Guo Xiang. He Yan (ok. 190–249), wywodzący się z kręgu „czystych dyskusji”, twierdził, że mędrzec (święty taoistyczny, shengren) nie zna żadnych emocji: smutku ni radości, zadowolenia ani gniewu, ale przedstawia swe tezy za pomocą najsubtelniejszych argumentów. Podkreślał, że niebyt (wu) i niedziałanie (wuwei) są bezimienne, poza nazwami i formami, a mimo to tworzą z siebie byt mający nazwy i formy.

Wang Bi (226–249), uczeń He Yana, uważany jest za właściwego założyciela szkoły. Chciał pogodzić taoizm z konfucjanizmem, pisząc komentarze do *Księgi drogi i cnoty*, *Dialogów konfucjańskich* i *Księgi przemian*. Był twórcą koncepcji kosmogonicznej pierwotnego niebytu (benwu), który przekracza wszelkie różnienia, jest czysty w swej pierwotnej substancji (benti), zawsze pełnej, kompletnej i zgodnej z zasadą (li). Niebyt jest tajemnicą (xuan), „korzeniem” (ben) wszelkiego bytu (you). Niebyt to substancja (ti), a byt jest jego funkcją (yong). Niebyt nie może istnieć bez bytu (substancja bez swej funkcji), sam w sobie jest niewyraźalny. Analiza zjawisk wg substancji (natury) i funkcji, wywodząca się niewątpliwie z metod dialektyków i motistów, przekształcona jednak w duchu „czystych rozmów”, jest trwałym wkładem Wang Biego do filozofii nie tylko taoistycznej, ale też neokonfucjańskiej i buddyjskiej (zwł. chanu). W przeciwieństwie do swego mistrza, uważał emocje za podstawową ekspresję natury ludzkiej i dlatego uznawał Konfucjusza za największego mędrca wszechczasów, który potrafił okazać smutek i radość. Emocje mędrca tym się różnią od emocji zwykłych ludzi, że są reakcją spontaniczną, naturalną, harmonijną z tym, co niezróżnicowane (wu), pozbawioną przywiązania. Wang Bi przeciwstawiał się powszechnemu w taoizmie pojęciu losu (ming), które — w przeciwieństwie do



zasady (li) — wyklucza wolność. Za najważniejsze dzieło uznawał *Księgę przemian*, która zawiera w sobie tajemnicę bytu (youxuan).

Guo Xiang (ok. 252–312), najwybitniejszy komentator Zhuangzego, przeciwstawił się teoriom swych poprzedników, że dao produkuje rzeczy jako nie-byt. Jako takie nie mogłoby być pierwszą przyczyną. Możemy poznać przyczynę konkretnych rzeczy, ale analizując dalej, w końcu dochodzimy do czegoś, co nie ma dalszej przyczyny czy zasady wyjaśniającej (suoyiran), co istnieje samo przez się (ziran), samo się wytwarza. Ostatecznie wszystko (wszechświat) samo się wytwarza (zizao), samo się rodzi (zisheng) i samo się przekształca (zide). W ten sposób każda rzecz pozostaje z innymi rzeczami w harmonii, współdziałaniu i wzajemnym przenikaniu. Świat ludzi też jest światem działania, a niedziałanie (wuwei) oznacza tylko działanie spontaniczne, nie bezczynność. Wszystko ma określoną naturę. Mędrzec, człowiek doskonały (zhenren, shengren), wiedząc to wszystko, niczego nie pożąda ani nie żałuje — jest poza dobrem i złem.

Ok. 300 dokonano rekonstrukcji (z frg. zachowanych w innych dziełach) zaginionego podczas wielkiego spalenia ksiąg dzieła *Liezi*, a w 370 Zhang Zhan opatrzył je własnym komentarzem (inaczej niż konfucjaniści — nie rozdzielił dobrze swego tekstu od oryginału). Dzieło stało się dla późniejszego taoizmu jednym z tekstów klasycznych, choć niewątpliwie jest rzadziej cyt., niż dzieła mistrzów Lao i Zhuanga.

Początki buddyzmu. Chińczycy prawdopodobnie zetknęli się z buddyzmem już w latach 139–126 przed Chr. podczas wypraw wojskowych do Azji Centralnej. Pierwsze wzmianki o buddyzmie pojawiły się za czasów późnej dynastii Han, ok. 65. Ok. 164 przybyli z Azji Centralnej do Luoyangu pierwsi tłum. tekstów buddyjskich. Mouzi (II w.) w dziele *Mouzi lihuolun (Traktat Mistrza Mou usuwający wątpliwości)* przedstawił apologię buddyzmu, jako nauki niesprzecznej z podstawami myśli chiń., przekazującej te same prawdy, co konfucjanizm i taoizm, tylko w innym języku. Twierdził, że można być lojalnym Chińczykiem, a zarazem wyznawać religię obcego pochodzenia, jaką jest buddyzm. Rozprzestrzeniający się w Chinach w okresie Wei-Jin buddyzm, korzystał początkowo z wcześniejszego dorobku neotaoizmu (nawet w terminologii). Na północy stał się religią okresowo dominującą, okresowo prześladowaną (pojawiły się tam też religie z Bliskiego Wschodu — zoroastrianizm, nestorianizm i manicheizm). W czasach niszczenia kraju przez wojny, mnisi mniej zajmowali się jednak filozofią, bardziej praktyką religijną, moralnością, medytacją. Na południu buddyzm koegzystował z taoizmem xuanxue. Po okresie „czystych dyskusji” zaczął się tam pojawiać sceptycyzm, który swe oparcie znalazł w buddyjskiej teorii nietrwałości bytu. Teksty buddyjskie na północy tłum. językiem bliskim potocz-nemu, na południu uzyskały styl bardziej wyrafinowany.

Pierwsi myśliciele buddyjscy. Pierwszy nurt filozoficzny buddyzmu chiń., to niedenominacyjny nurt banruo (mądrości, sanskr. prajñā), interpretujący teksty *Prajñāpāramitā* zgodnie z metafizyką taoistyczną, dawał odpowiedzi na pytania powstałe w tamtych kręgach. Dao'an (312–385), Zhi Dun (314–366), Hui Yuan (334–416), Zhu Daosheng (360–434) są pierwszymi ważniejszymi chiń. myślicielami buddyjskimi, jeszcze niedenominacyjnymi. Z kolei Faxian (335–422) odbył pierwszą pielgrzymkę do Indii w poszukiwaniu tekstów, czym zapoczątkował ruch intelektualnych podróży do źródeł mnichów

buddyjskich. Dao'an korzystał z pojęcia niebytu wypracowanego przez Wanga Biego, by głosić teorię pustki (kong, sanskr. śūnyatā) i powszechnej mądrości (banruo, sanskr. prajñā). Zhi Dun (Zhi Daolin), autor komentarza do dzieła Zhuangzego, adept „czystych dyskusji”, uznał zasadę (li) za rzeczywistość transcendentną (rulai, sanskr. tathatā), przeciwstawną danym empirycznym świata. Powstałe z ich nauk nurty interpretacji, to np. szkoła benwu (pierwotnego niebytu), która wyprowadzała wszystko z pierwotnej pustki, i szkoła xinwu (pustej świadomości), która utożsamiała pierwotny niebyt z czystą świadomością. Dao-sheng (uczeń Faxiana) jako pierwszy rozpoczął dyskusję na temat gradualizmu (jian) i subityzmu (dun) w dążeniu do wyzwolenia. Opracował także teorię powszechności natury buddhy (foxing rulaizang, sanskr. tathāgatagarbha), zgodnie z typowym w Chinach podejściem szukania uniwersalności dla zbawczej nauki Buddy. Założona przez jego uczniów szkoła nirvāṇy (niepan) osiągnęła szczyt rozwoju w V w. Hui Yuan był właściwie myślicielem synkretycznym, buddyjsko-taoistycznym. W dziele *Xingjin shenbumie* (*Forma się zużywa, ale duch jest niezniszczalny*) dowodził m.in., że „dusza duchowa” (shenling) jest subtelną formą energii życiowej (qi), rezultatem przekształceń sił yin i yang. Ciało to forma gruba tejże energii i dlatego podlega zniszczeniu, dusza zaś, jak płomień przekazywany na kolejne polano, przechodzi nieskończoną liczbę transformacji, ale jest niezniszczalna. Późniejsi myśliciele buddyjscy odrzucili pokusę ścisłego dopasowywania pojęć (geyi) pomiędzy taoizmem a buddyzmem (zwł. po przybyciu Kumārajīvy do Chin w 401 i jego krytyce dotychczasowych metod tłum.). Niektóre pojęcia taoistyczne przeszły jednak na stałe do buddyzmu (np. dao, xin: serce-umysł), a terminy taoistyczne uzyskały dzięki buddyzmowi całkiem nowe znaczenie (np. li, wu). Wpływy taoizmu pozostały widoczne w wielu szkołach, zwł. w chanie. W etyce buddyjskiej natomiast widać wpływ konfucjańskiej teorii pięciu cnót, pięciu stosunków społecznych i *Księgi powinności synowskiej*.

Wczesne szkoły buddyjskie. Na północy powstały pierwsze denominacyjne szkoły buddyjskie, mające swe źródło jeszcze w Indiach. Szkoła madhyamaki na gruncie chiń. nosiła nazwę sanlun (jap. sanron), czyli szkoły trzech traktatów. Wchłonęła w siebie wcześniejsze szkoły banruo. Powstała pod wpływem przekładów Kumārajīvy (344–413, chiń. Jiumoluoshi). Oryginalny rozwój na gruncie chiń. zawdzięczała jego uczniowi, Sengowi Zhao (384–414), a swój renesans Jizangowi (549–623), który pod wpływem komentarzy koreańskiego mnicha Sūngnanga rozwinął teorię dwóch prawd. Seng Zhao, przedstawiając i komentując pierwsze traktaty szkoły madhyamaki przełożone na język chiń., krytykował doktryny poprzednich myślicieli buddyjskich, którzy opowiadali się albo po stronie bytu, albo niebytu. Dla niego substancja i funkcja są tym samym, podobnie jak aktywność i spokój. Właściwa natura rzeczy jest pusta (gong, sanskr. śūnya), więc rzeczy wymykają się determinacji słownej. Nazwy są czasowe, zatem względne, czyli puste. Podobnie jest ze związkami przyczynowo-skutkowymi. Sam czas też jest względny, więc pusty. Jizang uznawał przywiązanie do jakiegokolwiek poglądu za podstawowe źródło wszelkiego błędu. Na poziomie prawdy najwyższej nie ma ani powstawania, ani niepowstawania rzeczy, co jednak nie jest poglądem.

Dwóch innych uczniów Kumārajīvy, Seng Dao i Sengsong, na podstawie przekładu tekstu Harivarmana *Satyasidhiśāstra* (chiń. *Chengshilun, Traktat chwy-*

tający prawdę), traktatu abhidharmy prawdopodobnie szkoły sautrāntika, założyli szkołę chengshizong (jap. jōjitsushū), głoszącą realność dharm, pustkę pojęć osobowości, względność zjawisk i nazw, 3 poziomy prawdy. Szkoła rozwijała się równolegle do szkoły sanlun, stanowiąc dla niej poważną konkurencję (często ich nauki były uznawane za identyczne). Po krytyce ze strony Jizanga, przestała istnieć w Chinach, ale wraz ze szkołą sanlun przeniosła się do Japonii, gdzie była uznawana za jej część. Szkoła sanlun nie przetrwała w Chinach, gdyż została wchłonięta w VII w. przez szkołę huayan.

Reakcje przeciw buddyzmowi. W okresie Południowych i Północnych Dynastii (beinanchao, 420–589), buddyzm stał się religią na tyle silną, że wywołało to reakcję ze strony konfucjanistów i taoistów, którzy poczuli się zagrożeni. Na południu reakcją były tylko liczne polemiki. Huilin w dziele (napisanym w 433) pt. *Junshanlun baiheilun* (Traktat o białym i czarnym — Trzy doktryny są równie dobre), w formie fikcyjnej debaty między „szkołą białą” (wykształconego, filozoficznego buddyzmu), a „szkołą czarną” (dewocyjnego, stosującego magię taoizmu), pokazał wolę stworzenia systemu synkretycznego łączącego istotne elementy buddyzmu, taoizmu i konfucjanizmu. Skrytykował akurat te elementy buddyzmu, które stanowią jego margines. Gu Huan (ok. 430–493), adept taoizmu „najwyższej czystości” (shangqingdao), w traktacie *Yi Xia lun* (Traktat o Chińczykach i barbarzyńcach), próbował wykazać, że buddyzm jest religią niższą, właściwą dla barbarzyńców. Najsłynniejszą krytykę przeprowadził konfucjanista Fan Zhen (ok. 445–514), autor dzieła *Shenmielun* (Traktat o zniszczeniu duszy). Nie tylko krytykował praktyki społeczne mnichów buddyjskich, ale i zwalczał podstawy buddyjskiej teorii reinkarnacji (faktycznie była to synkretyczna taoistyczno-buddyjska myśl Huia Yuana). Dowodził, że dusza nie ma żadnego istnienia poza ciałem i jego członkami posiadającymi czucie. Jak większość myślicieli konfucjańskich, miał trudności z pojęciem duszy jako czegoś, co nie ma materialnego podłoża. Krytyka powodowała reakcje ze strony buddystów. Reakcją na dzieło Fana Zhena była krytyka ze strony samego cesarza Lianga Wu (panującego w 502–550), adepta szkoły nirvāṇy, w dziele *Shenbum* (Dusza jest niezniszczalna). W sytuacji, gdy niemal większość społeczeństwa Chin pld. wyznawała buddyzm, autor interpolacji do dzieła Mouzego (poł. VI w.) sformułował propozycję, by konfucjanizm pozostał oficjalną ideologią władzy, a buddyzm religią narodu.

Już w V–VI w. pojawiły się pierwsze apokryfy buddyjskie (wg niektórych badaczy również słynna *Sutra w 42 rozdziałach*, pierwszy tekst buddyjski przełożony na język chiń. ok. 67). Apokryfem bez wątpienia jest *Dasheng qixinlun* (*Sūtra o powstaniu wiary mahāyāny*, sanskr. *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*) pseudo-Aśvaghosy (chiń. Maming), rzekomo przełożona przez Paramārthę w 557. Tekst ten głosi wieloetapowość drogi do oświecenia, w której punkt wyjścia jest też punktem dojścia, gdyż wszystko rozgrywa się w jednej powszechnej świadomości-zbiorniku (alayeshi, sanskr. ālāya-vijñāna). Apokryf stał się podstawą rozwoju niektórych doktryn szkoły huayan.

Dom in a c j a b u d d y z m u. Późniejsze średniowiecze chiń. — po zjednoczeniu państwa przez dynastie Sui i Tang (581–907), obejmującego też niektóre ziemie niechińskie: Wietnam, płn. Indochiny, Koreę, Mandżurię — to okres niemal zupełnego panowania myśli buddyjskiej, choć epoka Tang, zw. złotym

okresem Chin, jest też czasem rozkwitu taoizmu religijnego (oraz praktycznego w sztukach pięknych), a także prób intelektualnej restauracji konfucjanizmu. Pojawiły się specyficznie chiń. szkoły buddyzmu. W tym okresie myśl chiń. zaczęła wychodzić poza Chiny właściwe i znalazła swych kontynuatorów w Korei, Wietnamie czy Japonii. Sporadycznie zdarzało się, że traktaty powstałe poza Chinami wracały do Chin, do głównego nurtu filozofii (działo się tak przede wszystkim w przypadku myślicieli koreańskich, np. w przypadku szkół sanlun i huayan).

*Szkoły pochodzenia ind.* Wśród szkół pochodzących z Indii, należy wymienić przede wszystkim yogācārę (yuqieshi). Po pierwszych dyskusjach o powszechnej świadomości i po starej szkole yogācāry — weixin (sama świadomość, sanskr. cittamātra), powstałej pod wpływem przekładów Paramārthy (500–569), niewiele pozostało, gdyż dzieła jej zniszczył Xuan Zang (662–664), czerpiąc najpierw z nich natchnienie. Po osiemnastoletniej podróży do Chin w poszukiwaniu tekstów, dzięki przekładom i oprac. (wraz z komentarzami, jakie napisał jego uczeń Kui Ji, 632–682), zapoczątkował jednocześnie 3 szkoły: nową szkołę yogācāry, zgodną z naukami Asaṅgi — faxiang (oznaki elementów, sankr. dharmalakṣaṇa, jap. hossō), zw. też weishi (samego uświadomienia, sanskr. vijñāptimātra, jap. yuishiki), zajmującą się analizą świadomości; oraz ściśle z nią związane: szkołę analizy elementów rzeczywistości zewnętrznej, kontynuującą sarvāstivādeę wg nauk Vasubandhu zawartych w *Abhidharmakośi* (qushe, jap. kushashū) i nową szkołę logiki (yinmingxue, sankr. hetuvidyā), wg tekstów Dignāgi. Ostatnia wprowadziła do Chin mało znany dotąd system sformalizowanych wnioskowań w oparciu o sylogizm, w miejsce mniej sformalizowanych metod logiki motystowskiej czy typowego dla konfucjanizmu rozumowania w oparciu o analogię. Wszystkie były kontynuowane przez tych samych uczniów i podzieliły ten sam los — jako szkoły elitarne, zostały ostatecznie zdominowane przez szkoły tiantai i huayan. Przeniesione do Japonii już w VII–VIII w., stały się elementami jednej szkoły, częścią curriculum wykształcenia klasztornego w obrębie szkół dominujących. Przywieziony także z Indii przez Xuana Zanga tekst *Prajñāpāramity (Hṛdaya-sūtra — Sūtra serca)*, stał się najpopularniejszym tekstem buddyjskim w Chinach, używanym w celach praktycznych i komentowanym w zasadzie bez względu na denominację.

Szkoła dyscypliny, czyli vinayi (lüzong, jap. ritsushū, risshū), słabo znana jest z Chin. Wprowadzona została w 408, zgodnie z naukami szkoły dharmagup-taków. Daoxuan Lüshi w 732 przeniósł ją po raz pierwszy do Japonii, a następnie w latach 742–745 do Japonii przeniósł ją jeszcze osiemdziesięciu mistrzów dyscypliny, na czele z Jianzhenem (688–763) i Songyuanem. Szkoła tantry — zhenyan (jap. shingon) — czyli tajemnych mantr, albo inaczej vajrayāny, została przyniesiona z Indii przez Amoghavajrę (705–774), autora przekładów licznych dzieł, nie tylko tantrycznych, który przekazał doktrynę ezoteryczną dwóm mnichom — Yixingowi (683–727) i Huiguo (746–805). Nauka szkoły była kontynuowana w Japonii, gdzie przeniósł ją Kūkai (774–835). Jako ezoteryczna — nie zostawiła po sobie wielu dokumentów w Chinach, gdzie po 845 przestała istnieć.

*Nowe chiń. szkoły buddyzmu.* Nowe, specyficznie chiń. szkoły buddyzmu, to w pierwszym rzędzie szkoła jingtu (Czystej Ziemi, jap. jōdo, sanskr. Sukhavatī), powstała na północy. Była szkołą dewocyjną, odwołującą się do praktyki przywoływania imienia Buddy Amitābhy (namo amitofo, stąd popularnie zw. amidyzmem), jako jedynej dostępnej ludziom w epoce upadku, w celu

odrodzenia się w raju Zachodniej Czystej Ziemi. Jej twórcą był Tanluan (476–542), a ostateczną postać szkoła zyskała za trzeciego mistrza, Shandao (613–681). Jako szkoła nie uzależniona od tekstów, a najbardziej rozpowszechniona wśród ludu, dość dobrze przetrwała prześladowania z 845, choć później (XVI w.) mieszała się z chanem. Szkoła ta była jednak najmniej filozoficzna ze wszystkich szkół buddyzmu, jej wkładem jest rozwinięcie pojęcia wiary.

Szkoła tiantai (jap. tendai), założona przez Huisego (515–577), a usystematyzowana przez drugiego patriarchę, Zhiyi (538–597), to szkoła opierająca się na nauce *Saddharma-puṇḍarīka-sūtry* (chiń. *Miaofa lianghua jing*). Głosiła teorie pokrewne szkołom yogācāry, które chciała godzić z madhyamaka, więc dodała do nich pięciostopniową klasyfikację doktryn i naukę o jednym wehikule (yizang, sanskr. ekayāna), jednoczącym wszystkie środki wyzwolenia, omówienie czterech metod i czterech typów nauczania, doktrynę trzech prawd, które się całkowicie przenikają, naukę o dziesięciu światach, czyli dziesięciu poziomach istot świadomych, o sześciu stopniach postępu w praktyce duchowej i dwóch komplementarnych metodach praktyki dhyāny (medytacji): zhiguan, czyli odcięciu się (zhi, sanskr. śamatha) intelektualno-emocjonalnym od rzeczy i wnikaniu kontemplacyjnym (guan, sanskr. vipaśyanā) w rzeczy. Szkoła przetrwała prześladowania z lat 842–845 w stanie bardzo osłabionym i ostatecznie została wchłonięta przez chan w XVII w. Kontynuowana od 803 w Japonii, jest tam nauczana w zmieszaniu z naukami szkoły shingon.

Szkoła huayan (kor. hwaŏm, jap. kegon), założona została przez Fashuna (lub Dushuna, 557–640), rozwinięta przez drugiego patriarchę Zhiyana Yunhua (602–668), ale pełnej formy nabrała dopiero po systematyzacji filozoficznej przez trzeciego, Fazanga (643–712). Osiągnęła szczyt swojego rozwoju za czwartego patriarchy, Qinglianga Chengguana (738–838). Piąty patriarcha, także erudyta konfucjański i patriarcha chanu szkoły heze (następca Daoyuana), Zongmi (780–841), napisał wiele ciekawych komentarzy, np. na temat związków nauk huayanu z *Księgą przemian*. Tekstem podstawowym szkoły jest *Avataṃsaka-sūtra* (chiń. *Huayanjing*), dodatkowym *Dasheng qixinlun*. Głosi naukę o pięciorakiej klasyfikacji doktryn, oraz (wykorzystując pojęcia i metody taoistyczne), totalistyczną (niemonistyczną i niedualistyczną) wizję rzeczywistości (fajie, sanskr. dharmadhātu), w której to, co absolutne, zasady (li) i rzeczy (shi), czyli zjawiska, wzajemnie się przenikają, pozostając jednak sobą. Początek drogi jest jej kresem, każda rzecz ujawnia cały wszechświat, wszystko jest powiązane z wszystkim. Szkoła huayan również nie przetrwała w samych Chinach, ale przeżywała wielowiekowy rozwój w Korei, w dyskusjach z chanem (sŏn), a potem w syntezie z nim w obrębie szkoły chogye, aż do XX w., oraz w Japonii, gdzie została wprowadzona w 740 przez Koreańczyka Shimsanga.

*Szkoła chanu (zenu)*. Specjalne miejsce wśród tych szkół zajmuje chan (sansk. dhyāna, jap. zen, kor. sŏn, wietn. thiền), sprowadzony do Chin przez Bodhidharmę (chiń. Damo) ok. 526, rozpowszechniony przez jego ucznia Huikego (487–593), a całkiem zsinizowany przez szóstego patriarchę, Huinenga (638–674), twórcę subitystycznej płd. szkoły. Chan zasymilował w swych naukach tak wiele doktryn (lub pojedynczych pojęć), metod i praktyk taoizmu, że jest uznawany za najbardziej chiń. ze szkół buddyzmu (jedyną zresztą odrodzoną po okresie prześladowań buddyzmu w 845 i połączoną w XVII w. z amidysem Czystej Ziemi, istniejąca do czasów współczesnych). Ponieważ nie zachowały się

ślady tej szkoły w Indiach, trudno powiedzieć, co wzięto z ind. szkoły dhyāny, a co jest wytworem myśli chiń. Ten nurt buddyzmu wydał z siebie wiele szkół: niutou, założoną przez Niutou Faronga (594–657); szkołę pñ. (beijia), założoną przez Shenxiu (605–706); „pięć domów i siedem szkół” chanu pñd. (wywodzącego się od Huinenga): heze wywodzącą się od Heze Shenhua (686–760); guiyang (jap. igyō) — od Guishana Lingyu (771–853) i Yangshanga Huishi (807–883); caodong (jap. sōtō), założoną przez Dongshana Liangqie (745–828) i Caoshana Benjiego (840–901); linji (jap. rinzai), wywodzącą się od Linjiego Yixuana (zm. 866), która rozpadła się na: yangqi (jap. yōgi), pochodzącą od Yangqiego Fanghua (992–1049), i huanglong (jap. ōryō), od Huanglonga Huinana (1002–1069); oraz szkoły fayan (jap. hōgen), od Fayana Wenyi (885–958) i yunmen (jap. ummon), od Yunmena Wenyana (864–949) oraz Dongshana Shuzou (910–990), które kontynuowały linię mistrza Qingyuana Xingxi (ok. 660–740). Chan, jako szkoła niezależna od świątyń i od tekstów, bo głosząca przekaz „z umysłu do umysłu”, przetrwał prześladowania z 845 w Chinach, a nawet się odrodził i rozwijał, skoro większość szkół powstała po tym okresie. To właśnie chan, jako buddyzm, stanowił punkt odniesienia i źródło natchnienia lub krytyki dla neokonfucjanistów z XI–XII w. Poczynając od XI w., kontynuowane były nauki głównie szkół linji i yunmen. Ostatecznie druga z nich została wchłonięta przez pierwszą. Poczynając od epoki Ming (1368–1644), następowało powolne łączenie się chanu ze szkołą jingtu (Czystej Ziemi) i tiantai (a właściwie wchłanianie ich obu przez chan, który miał lepiej zorganizowaną strukturę monastyczną), oraz wchłanianie wielu elementów taoistycznych. Chan koreański (sōn) jest syntezą szkół caodong i linji, a w wyniku dalszej syntezy ze szkołą huayan (kor. hwaōm), zw. w Korei szkołą sūtr (kyō), powstała specyficznie koreańska szkoła chogye. Chan wietnamski (thiēn) to kontynuator głównie szkoły linji. Prawdziwy rozwój przeżył chan w Japonii (zen), gdzie powstawały nawet nowe szkoły, nieznanne w Chinach. Szkoły chanu (zenu) znane są lepiej pod jap. nazwami.

Znaczenie myśli buddyjskiej dla Chin. Pod wpływem buddyzmu, taoizm zyskał nowy impuls rozwoju. Niektórzy mędrcy taoistyczni, czerpiąc inspirację z *Księgi przemian* i dzieła *Huainanzi*, wynajdowali w tym okresie diagramy, które miały ilustrować ich koncepcje. Diagramy te były następnie wykorzystywane przez myślicieli innych szkół (np. diagramy kołowe chanu Huinenga i Caoshana Benjiego, czy wykorzystywany przez neokonfucjanistów najślynniejszy Diagram Wielkiej Jedności (Taijitu), którego autorem był Chen Tuan (906–989)). Prześladowania buddyzmu (842–845) pod koniec dynastii Tang, pod wpływem taoistów oraz ponownie w 955 doprowadziły do praktycznego zniszczenia buddyzmu jako religii i filozofii. Epoka Pięciu Dynastii (907–960), to czas zamętu i całkowitego zastoju myśli. Wyjątkiem jest może ostatni przedstawiciel szkoły logiki buddyjskiej, yinmingxue, w czasach średniowiecza, Yan Shou (904–975), autor *Zongjinglu*.

Warto za Fungiem Yu-lanem zauważyć, że wiele szkół buddyjskich nie wpłynęło w trwały sposób na dalszy rozwój myśli chiń. Pozostały szkołami elitarnymi, buddyjską filozofią uprawianą w Chinach. Pewne elementy myśli buddyjskiej stały się jednak trwałym dorobkiem myśli ogólnochiń. — do takich należą pojęcia: czystej świadomości (pochodzące z wczesnej szkoły weixin), pustki (pochodzące ze szkół banruo i sanlun), powszechności natury buddhy (wywo-

dzące się jeszcze z wczesnej myśli niedenominacyjnej), wglądu i oświecenia, oraz związanej z nimi praktyki (pochodzące z chanu).

Protoneokonfucjanizm. W średniowieczu, pomimo ekspansji buddyzmu i taoizmu, konfucjanizm oficjalny pozostawał w istocie niezagrożony w swej pozycji — nikt jej nie kwestionował. System ten po 581 ustabilizował państwo na kolejnych 200–250 lat. Taizong (panujący w 626–649), nakazał w 630 ponowną edycję klasyków konfucjańskich, a w 640 napisanie do nich pełnego komentarza. Dokonał tego potomek Konfucjusza w trzydziestym drugim pokoleniu, Kong Yingda (574–648), autor *Wujing zhengyi* (*Prawdziwy sens Pięcioksięgu*), w którym odszedł od interpretacji Zhenga Xuana. Przypisał mniejsze znaczenie wpływom Nieba na dzieje świata, podkreślał, że po śmierci człowiek żyje tylko w pamięci potomnych, a jego dusza zlewa się z energią wszechświata (qi). Ogólnie odchodził od interpretacji mistycznych ku racjonalistycznym. Nie miało to jednak wpływu na prace uczonych konfucjanistów, ponieważ wzorce z epoki Han dominowały powszechnie. Reformy systemu kształcenia i egzaminów za cesarzowej Wu Zetian (panowała 683–704), z pozycji kobiecych, taoistycznych i buddyjskich zostały ostatecznie obalone w 842. Ortodoksja zahamowała rozwój.

Dwóch myślicieli konfucjańskich zasługuje jednak na szczególną uwagę, gdyż ich nauki zapowiadają neokonfucjanizm XI–XII w. Obaj mieli pewne wykształcenie buddyjskie (chanowskie). Han Yu (768–824) w dziele *Yuan dao* (*Źródła dao*) ukazywał, że prawdziwa nauka konfucjańska (dao), wywodząca się od Yao i Shuna, przekazywana była aż do Mencjusza. Przekaz zakończył się z jego śmiercią. Xunzi i Yang Xiong próbowali zgłębić dao, ale im się nie udało. (Ta teoria przekazu doktryny przypomina naukę chanu o sukcesji patriarchów, choć jej sugestię można znaleźć u Mencjusza, VII b 38). Han Yu był zwolennikiem szkoły starych tekstów. Wyrażał się z podziwem o Mo Dim i głosił teorię powszechnej miłości (choć zwał ją „bo'ai”, a nie „jian'ai”, jak Mo Di). Krytykował niehumanitarny system szkolenia, nastawiony wyłącznie na egzaminy, które — jego zdaniem — tłumią rozwój intelektualny. Jednocześnie domagał się ograniczenia wpływów taoistycznych, a zwł. buddyjskich. Dał podwaliny teoretyczne przyszłej nietolerancji, która zaowocuje prześladowaniami buddyzmu (842–845 i 955) oraz późniejszymi zakazami wyznawania wszelkich obcych religii: nestorianizmu, manicheizmu, mazdeizmu, islamu i chrześcijaństwa. Koncepcje Hana Yu, dotyczące dao i Mencjusza, znalazły kontynuatorów w neokonfucjanizmie XI w.

Z kolei Li Ao (ok. 772–844), siostrzeniec i główny uczeń Hana Yu, w traktacie *Fuxing shu* (*Księga powrotu do natury*), kontynuując koncepcje swego nauczyciela o przekazie dao podjął zagadnienie, dlaczego uczeni poszukują rozwiązania problemu natury ludzkiej w buddyzmie i taoizmie. Wg niego, ponieważ nie znają nauk *Doktryny środka* (*Zhongyong*) i *Wielkiej nauki* (*Da xue*), w których zawarta jest prawdziwa nauka o szczerości i autentyczności (cheng). Natura ludzka (xing) jest dobra. Tym, co może ją sprowadzić na złą drogę, są tylko emocje (qing). Emocje nie istnieją bez niej ani ona bez nich. Natura jest wolą Nieba (Tianming), dlatego emocje występują nawet u świętego (junzi), ale nie powodują u niego zamieszania, bo umie nad nimi panować, zachowując całkowity spokój umysłu. Natura zwykłego człowieka nie różni się niczym od natury świętego.

**Renesans chiński:** panowanie dynastii Song (960–1279).

Reformy Wanga Anshi. Okres dynastii Song to okres słabego państwa chiń., które nie panowało nawet nad połową terytorium narodowego, zmuszone było do płacenia wysokiego haraczu Khitanom, straciło Wietnam i Xinjiang, a w 1127 nawet swą własną stolicę, podbitą przez Dżurdżenów (Ruchen, Bei Jin). Mimo to był to okres bardzo intensywnego rozwoju ekonomicznego i życia intelektualnego. Złagodzenie kontroli klasztorów i świątyń spowodowało szybki wzrost liczby organizacji religijnych i świeckich, charytatywnych i edukacyjnych. Pojawiły się szkoły i akademie prywatne (pod koniec ery Songów będzie ich ponad 400). Twórcy pierwszych i największych z nich, Sun Fu (992–1057), Hu Yuan (993–1059) i Shi Jie (1005–1045), nauczali w duchu Hana Yu o przekazie dao w nurcie konfucjańskim i o jego zaprzepaszczeniu poprzez szaleństwa Yanga Zhu, Mo Diego, Hana Feia, Laozego i Zhuangzego, wreszcie Buddy.

Dyskusje, jakie się toczyły, dotyczyły w pierwszym rzędzie reformy państwa, by zapewnić mu siłę wewnętrzną i zewnętrzną wobec wroga. Powstały dwa obozy — reformistów i tradycjonalistów. Pierwsi byli reprezentowani przez Fana Zhongyana (990–1053), który w 1044 przedstawił dziesięciopunktowy program reform, w tym odrodzenia roli akademii publicznych, ale popadł w niełaskę, oraz przez Wanga Anshi (1021–1086). Będąc ministrem, przedstawił w 1086 cesarzowi w dziele *Xinfa* (*Nowe prawa*) program reform, którego elementami były poprawa finansów państwa poprzez nowy system podatków i reforma systemu egzaminów, by poszerzyć je o zagadnienia pozafilozoficzne, pozaliterackie, ściśle administracyjne. Reformy te były następnie wprowadzane siłą w całym kraju. Drugi obóz, tradycjonalistyczny, zaprotestował ostro przeciw reformom. Stanowili go przede wszystkim historyk Sima Guang (1019–1086), poeta i polityk Su Shi (Su Dongpo, 1036–1101), który dowodził, że pomyślność lub klęska kraju zależą od siły moralnej narodu, a nie od siły ekonomicznej, i literat-urzędnik Ouyang Xiu (1007–1072), który w stylu Xunzego pragnął odtworzyć jeden harmonijny świat w porządku ludzkim i kosmicznym. Programowo nie odwoływał się do Mencjusza, a kryteriów postępowania moralnego szukał w *Księdze Przemian*, odrzucając jednak *Dziesięć Skrzydeł* jako falsyfikaty. Ostatecznie program reform został przerwany. Po stronie obozu tradycjonalistów opowiedzieli się też neokonfucjaniści.

Odrodzenie myśli konfucjańskiej. Neokonfucjanizm został przygotowany przez dwóch ostatnich myślicieli konfucjańskich dynastii Tang, m.in. dzięki syntezie niektórych koncepcji chanu z konfucjańskimi i poprzez wskazanie na Mencjusza, *Wielką naukę* oraz *Doktrynę środka*. Szkoła neokonfucjańska otrzymała od swego najznamienitszego kodyfikatora pierwszego okresu, Zhu Xiego, nazwę daoxue (nauka o dao), czym wyraźnie nawiązywał do nauk Hana Yu. Jej przedstawiciele byli przekonani, że istnieje tylko jedno dao, które jest nicią wiążącą w całość wszystkie nauki Konfucjusza. W wielości rzeczy szukali jedności, która da pełne zrozumienie (tong). Choć pozostali pod wrażeniem duchowości chanu, krytykowali go (m.in. za brak przynależności do głównej linii konfucjanizmu). Odwoływali się do starych tekstów.

*Trzech pierwszych mędrców neokonfucjanizmu.* Pierwszym z nich był Shao Yong (1011–1077), samouk zainteresowany numerologią, której poświęcił większą



część życia. Wiele pomysłów zaczerpnął z bezpośredniego przekazu taoistów ze szkoły Chena Tuana (906–989), może dlatego jego dzieła zaliczono później do kanonu taoistycznego, a nie ortodoksyjnego neokonfucjanizmu. Jego główne dzieło *Huangji jingshi shu* (*Księga o Wspaniałym Najwyższym, który reguluje wieki*), zawiera kosmologię wywiedzioną z *Księgi przemian*, poprzez binarny system sił yang i yin, przekształcających świat z jednego w wielość, bez żadnego początkowego ruchu. Wszystko zakłada swą własną negację i to jest początkiem zmiany. Zastosował zaczerpniętą z buddyzmu koncepcję, że zależnie od punktu widzenia istnieje wiele poziomów rzeczywistości, oraz taoistyczną koncepcję, że różnica pomiędzy poziomami nie tylko jest opisowa, ale i operacyjna — jest zarazem różnicą substancji (ti), jak i funkcji (yong). Znaki i liczby (xiangshu), wskazują, że jedność pierwotna zasady (li) jest tożsama z duchową naturą (shen) człowieka. Używanie liczb i symboli nie powinny być czysto techniczne (choć faktem jest, że na bazie koncepcji Shao najlepiej rozwinęła się astrologia), celem jego jest obserwacja rzeczy (guanwu) i kontemplacja ducha (guanxin) w szczerości i prawdzie (cheng). Procesem, który do tego prowadzi, są obserwacje odwrócone (fanguan), czyli poznawanie rzeczy z punktu widzenia rzeczy (i zawartej w nich zasady), a nie siebie samego (koncepcja także zapożyczona od taoistów i buddystów). Shao Yong był jednak w pewnym sensie fatalistą — każda jednostka mając do dyspozycji określoną ilość materii (qi) i ducha, ma też wyznaczoną przez los (ming) ilość szczęścia i nieszczęścia, dobra i zła. Dlatego dobro i zło zawsze będą istnieć na świecie, a ludzie całkiem dobrzy (mędracy), tak jak i całkiem źli (przestępcy) zawsze będą w mniejszości.

Zhou Dunyi (1017–1073) zostawił 2 główne pisma: *Taijitu shuo* (*Objaśnienie Diagramu Najwyższej Jedności*) i *Tongshu* (*Zrozumienie „Księgi przemian”*). Myśl jego oparta jest na analizie *Yijingu* i diagramu pochodzącego od Chena Tuana. Diagram ten pokazuje połączenie metafizycznych zasad wszechświata z moralną naturą człowieka. Najwyższa Jedność to Bezkrę, o którym mówił Laozi, a z niej — poprzez siły yin i yang (które się łączą i dopasowują, jak dwie płcie) oraz 5 elementów (5 energii, qi) — emanuje cały wszechświat, w tym człowiek, który jest najmądrzejszą z istot. Człowiek ma formę (ciało, xing) i ducha (shen), ma 5 cnót, które poprzez swe działanie tworzą dobro lub zło. Aby walczyć ze złem moralnym, trzeba zachować równowagę, która przynależy dwóm cnotom kardynalnym, yi (sprawiedliwość) i ren (człowieczeństwo). Człowiek ma te same cnoty, co Niebo i Ziemia, ich podstawę stanowi szczerość (cheng) wobec siebie i swej natury. Człowiek z istoty jest dobry, dlatego każdy może osiągnąć świętość mędrców, gdy nauczy się żyć w zgodzie ze swą świadomością moralną.

Zhang Zai (1020–1077) kontynuował pracę Zhou Dunyego w swych dziełach o wychowaniu, zwł. w *Zhengmeng* (*Poprawianie młodości*) i słynnej *Ximing* (*Zachodnia inskrypcja*) przypominającej *Desiderata*. Najwyższa Jedność jest jedyną rzeczywistością, którą niektórzy nazywają Wielką Pustką (Taixiu), bo jest pozbawiona formy. Jest ona tożsama z oddechem, energią (qi) — przejrzystą substancją, wypełniającą cały wszechświat, jej zasadą jest jedność. Jako dwie formy — yin i yang, qi może się zagęszczać, przejawiać pod różnymi formami i dawać początek rzeczom. Ciało ludzkie też jest zagęszczoną qi. Przekształceniami qi rządzi zasada porządku (li), która jest Wielką Harmonią (taihuo), Drogą (dao), tożsamą z Wielką Jednością, która istnieje między wszechświatem a dziesięcio-

ma tysiącami rzeczy. Jedność ta to szczerłość (cheng). Są 2 rodzaje natury (xing) ludzkiej — kosmiczna (duchowa, tiandi zhexing) i fizyczna (qizhe zhexing) — pierwsza jest zawsze dobra jako tożsama z li, druga stanowi mieszankę dobrego i złego, bo zależy od nierównych proporcji qi, które tworzą ludzkie ciało. Nieprzestrzeganie zasad wyższej natury, to gwałcenie cnoty. Zhang Zai dodał do tego koncepcję miłości powszechnej, która może być zaczerpnięta zarówno z airen Konfucjusza, jak i z jian'ai Mo Diego, czy od Hana Yu, ale która uzyskuje metafizyczną podstawę: Niebo jest ojcem, a Ziemia — matką, każde stworzenie znajdzie pomiędzy nimi przytulne miejsce. Znajdować radość w Niebie bez niepokoju (wuyu), to najczystszy wyraz miłości synowskiej, wskaźnik bycia mędrcom, o którym Laozi mówił „niedziałanie” (wuwei), a chan — „pusty umysł” (wuxin) czy „nie-ja” (wuwo).

*Bracia Chengowie.* Dwaj następni myśliciele — Cheng Hao (Cheng Mingdao, 1032–1085), oraz Cheng Yi (Cheng Yizhuan, 1033–1107) — wnieśli tak istoty wkład do f. ch., że myśl ich stała się początkiem dwóch różnych szkół neokonfucjanizmu. Obaj zajmowali się kwestią zasady (li), którą zaadaptowali z dzieł taoistycznych i buddyjskich, ale rozwinęli ją w kierunku konfucjańskim. Cheng Hao pierwszy podjął wysiłek odnalezienia w sobie pierwotnego dao. Dao utożsamia się z zasadą Nieba (tianli), czyli prawem całej natury, niezmiennym, jedynym. Zasada jest samozrozumiała, wszechobecna, samowystarczająca. Podstawowe cechy natury to tworzenie i odtwarzanie. Zasada tworzenia obecna we wszystkich rzeczach utożsamia się z zasadą dobra (ren), a ta w człowieku przejawia się jako miłość (człowieczeństwo), która czyni człowieka istotą moralną, pozwala mu objąć wszystkie rzeczy, Niebo i Ziemię, jako jedność. Natura (xing) człowieka to to, co mu wrodzone. W stanie pierwotnym nie jest ona ani dobra, ani zła — staje się jedną lub drugą, gdy zostaje pobudzona, przejawia się poprzez działania i emocje, a zwł. gdy te emocje odbiegają od złotego środka lub pozostają z nim w zgodzie. Aby osiągnąć rozwój duchowy, trzeba uspokoić swą naturę poprzez równowagę, brak stronniczości, poprzez identyfikację swego życia wewnętrznego z działaniami zewnętrznymi. Poprzez wgląd w siebie możemy nie tylko poznać li, ale i dostosować się do niej. Badanie rzeczy (gewu), o którym mówi *Wielka nauka*, to właśnie oczyszczenie umysłu ze złych skłonności.

Cheng Yi twierdził, że zasadę znajdujemy przede wszystkim w świecie, ponieważ rządzi ona zmianą wszystkich rzeczy. Określone czy ograniczone zasady są w istocie zasadą, więc właśnie ją nam ukazują. Jego stwierdzenie „zasada jest jedna, choć jej przejawy są wielorakie”, jest jednym z najbardziej znanych stwierdzeń filozoficznych w Chinach. Zasada to powszechne prawo, uniwersalny porządek, dynamiczna podstawa życia, która sprawia, że człowiek i wszystkie rzeczy są jednym i tym samym, bo mają ją w sobie. Dobro polega na zgodności z zasadą, więc zasada jest nie tylko naturalna, ale i dobra. Siła materialna stanowi fizyczny aspekt zasady. Aby poznać zasadę, należy poznawać intensywnie (we wszystkich aspektach) jedną rzecz, albo ekstensywnie (w jednym aspekcie) wiele rzeczy. Badanie rzeczy to część rozwoju moralnego, ale musi być ono zrównoważone moralnością. Doskonalenie siebie wymaga szczerłości (cheng) i powagi (jing), którą posiada substancja całego wszechświata. Choć Cheng Yi kładł większy nacisk na badanie zewnętrzne, niż Cheng Hao, nie był jednak dualistą, bo wewnętrzne i zewnętrzne są

od siebie uzależnione, jak buddyjska medytacja i mądrość. Badanie rzeczy polega nie tylko na badaniu ludzkich nawyków i skłonności, natury ludzkiej i przeznaczenia (ming), ale i na stosowaniu tego do siebie.

*Synteza neokonfucjańska.* Kwintesencję pierwszej fazy neokonfucjanizmu stworzył Zhu Xi (1130–1200), już w 10 lat po śmierci Chenga Yi. Pierwotnie student taoizmu i chanu, po podjęciu nauki u Li Tonga (1093–1163), w 1160 stał się gorącym zwolennikiem konfucjanizmu. Z nauki dwóch braci Chengów, Zhu Xi wybrał przede wszystkim racjonalistyczne elementy myśli młodszego brata, ale czerpiąc też z myśli Hao, oraz trzech poprzedników, stworzył syntezę jedenastowiecznego konfucjanizmu. Nie uznawał wyższości *Księgi przemian* nad innymi dziełami — w zamian dokonał ostatecznego wyodrębnienia oraz redakcji *Wielkiej nauki* i *Doktryny środka*, które opatrzył jednym komentarzem, wspólnym z dziełem Mencjusza i *Dialogami konfucjańskimi*. Stworzył w ten sposób *Czteroksiąg* (*Sishu*), który stał się podstawą egzaminów państwowych od 1313 do 1911, dał podstawy nowożytnemu ortodoksyjnemu konfucjanizmowi. Nauka Zhu Xiego wywarła wpływ na myślicieli zarówno Chin, jak i Korei oraz Japonii. Nauki (które, jak sam głosił, wydobywają tylko prawdziwą myśl Konfucjusza), obejmują metafizykę opartą na pojęciach taiji, li i qi oraz antropologię i etykę na podstawie pojęć xing (natura), xin (serce-umysł), ren (człowieczeństwo) i gewu (badanie rzeczy). Wielka Jedność jest dlań najistotniejszym faktem, ale skojarzonym z zasadą (li). Jako rzeczywistość niematerialna jest ona poza (czy przed) ruchem i spoczynkiem, yang i yin, które ujawniają się dopiero w rzeczach i zjawiskach. Choć jest transcendentna, zawsze jest jednak w nich obecna i nie może być od nich oddzielona. Taiji nie jest złożone z qi, stanowi raczej transcendentną syntezę wszystkich li świata. Każdy szczegółowy byt ma swą własną li. Qi i li pozostają ze sobą organicznie powiązane, bo nie ma życia bez ciała. Każda li szczegółowa jest nierozłącznie związana z własną formą fizyczną, złożoną z qi o dwóch odmianach: yang i yin. Li nie jest pierwotna w stosunku do qi w sensie czasowym, ale jest pierwotna w porządku logicznych racji — li to podstawa jedności bytów i świata, qi zaś źródło ich zróżnicowania. Li szczegółowa wyprzedza swoją rzecz konkretną, jako jej idea, ale nie może istnieć bez ucieleśnienia się w qi (jak forma substancjalna bez materii). Człowiek też jest złożony z li i qi. Jego zasada życia (li), to jego natura (xing), a jego umysł-serce (duch, xin) zawiera w sobie li. Stosunek natury do umysłu-serca jest taki, jak stosunek Taiji do yin-yangu: choć odrębne, są nierozdzielne. Serce to najsubtelniejsza forma qi. Różnica między tym, co duchowe, a tym, co materialne, nie jest opozycją ani różnicą typu, lecz różnicą stopnia jako modalności tej samej rzeczywistości. Człowiek w swej oryginalnej naturze jest dobry, bo składa się ona z samej li, jego natomiast rozwinięta, powstająca w interakcji z otoczeniem natura może otrzymywać różne formy qi i być dobra lub zła. Zadaniem edukacji (badania rzeczy) jest zachowanie w człowieku tego, co z li wrodzone, a usunięcie tego, co szkodliwe, nabyte w interakcji z otoczeniem. Li serca to ren, cnota dobra i miłości, która jest zresztą cnotą kosmiczną, bo Niebo i Ziemia (posiadające własne xin) też przejawiają swoją altruistyczną ren w życiu, które wszędzie tworzą. W ten sposób ren stało się pojęciem metafizyki moralności.

Teorie Zhu Xiego za jego życia nie spotkały się z przychylnym przyjęciem, został potępiony. Tradycjoniści — przeciwnicy reform politycznych — stali się

też przeciwnikami reform ideologicznych i nowych interpretacji konfucjanizmu. Dopiero w 1237 teorie jego zdobyły uznanie, a w 1241 stały się doktryną oficjalną; szybko przedostały się do Japonii i Korei.

Reformatorzy i kontestatorzy neokonfucjanizmu. Lu Xiangshan (Lu Jiuyuan, 1139–1193) wyszedł w swych rozważaniach z tych samych nauk braci Chengów, co Zhu Xi, ale za bliższego sobie uznał Chenga Hao, odrzucając w polemikach racjonalizm (intelektualizm) właściwy Chengowi Yi i Zhu Xiemu. Z jego dzieł wyłania się obraz antyintelektualizmu, intuicjonizmu i kwietyzmu. Dla niego umysł-serce (świadomość), a nie natura, jest wcieleniem li. Xin posiada wrodzoną znajomość dobra. Różnica qi i li jest tylko różnicą werbalną, zatem w świecie istnieje tylko xin i li. Mój umysł-serce jest tym samym, co umysł-serce starożytnych mędrców i mędrców przyszłych. Czas i przestrzeń istnieją tylko w moim umyśle, bo umysł jest czasem i przestrzenią, a wszystkie zjawiska wszechświata to wewnętrzne zjawiska mojego umysłu. Człowiek z natury jest dobry, bo umysł-serce w istocie jest dobre i posiada predyspozycje, by realizować dobro (zawsze obecne sumienie). Niekiedy wydaje się, że nasza niebiańska istota (tianli) może się pogorszyć, gdy świat zewnętrzny ją skusi. Faktem bowiem jest, jak mówił Laozi, że rzeczy przeciwne sobie wzajemnie się rodzą, gdzie jest więc dobro, potencjalnie jest też i zło. Ponieważ są to dwie strony tej samej rzeczywistości, gdy dojdzie już do zła, wystarczy odwrócić się i powrócić do stanu pierwotnego, bo pierwotne li, czyli dao, faktycznie jest niezmienne. Ponieważ sumienie jest człowiekowi wrodzone, aby poznać dobro, nie trzeba wcale badać rzeczy, wystarczy poznać swoje serce. Nawet dzieła klasyków konfucjanizmu nie są w zasadzie potrzebne, to zaledwie przypisy do nas samych. O ile teoria Zhu Xiego została zaklasyfikowana później jako idealizm obiektywny czy dualistyczny, to doktryna Lu Xiangshana — rozwinięta 350 lat później przez Wangę Yangminga — jest doktryną idealizmu subiektywnego, monistycznego.

Czasy Songów wydają jeszcze dwóch myślicieli konfucjańskich, zakwalifikowanych jako heretycy: realiści i utylitaryści, związani zresztą z odrzuconym nurtem reform Wangę Anshi. Chen Liang (1143–1194) odrzucał poszukiwanie zasady i dao poza rzeczami i zdarzeniami, które są dla niego jedyną rzeczywistością. Tylko człowiek zmienia bieg zdarzeń w świecie, a działać należy tak, by przez działania uzyskiwać konkretne rezultaty, kierując się własnym poznaniem aktualnej sytuacji i zasadą korzyści (gongli), a nie wewnętrzną cnotą oraz wzorami starożytnych mędrców. Podobnie Ye Shi (1150–1223) głosił, że dao jest tam, gdzie są rzeczy. Wielkich zasad należy szukać w codziennych pragnieniach, a ich realizacji w mocnych postanowieniach. Poznanie powstaje z połączenia wnętrza z zewnątrz — jeśli coś jest nieznanne, to znaczy, że nie weszło się w kontakt z przedmiotem. Taką formę realizmu łączył z koncepcją, że podstawowe formy bytu, to 5 żywiołów, a podstawowe formy rzeczy materialnych symbolizowane są przez 8 trygramów. Wszystkie byty mają podwójną formę, np. jasną i ciemną, twardą i miękką — przeciwieństwo jest podstawową formą istnienia rzeczy. Poddał w swych pismach krytyce wszystkich ważniejszych myślicieli, za wyjątkiem samego Konfucjusza. Wskazywał buddyjskie i taoistyczne źródła myśli

neokonfucjanistów, co dało dobry punkt wyjścia do późniejszej krytyki tychże przez Wang Fuzhi, ale jego krytyka była dość słaba.

W okresie Songów taoizm dzielił się na liczne sekty i nie było wielkich myślicieli taoistycznych. Wang Zhongyang (1112–1170), twórca jednej z takich sekt w Shandongu, próbował oczyścić taoizm z elementów okultystycznych i magicznych, oraz zrationalizować go poprzez dokonanie syntezy z konfucjańską *Księgą powinności synowskiej* i buddyjską *Sūtrą serca*. Próba ta nie miała wpływu ani na główny nurt myśli konfucjańskiej, ani na taoizm.

**Okres nowożytny:** dynastie Yuan (mongolska, 1271–1368), Ming (1368–1644) i Qing (mandzurska), aż do otwarcia Chin (1644–1824).

Gdy Mongołowie ustanowili w 1271 dynastię Yuan i podbili w 1279 całe Chiny — trwał zaczęty ok. 1200 i zakończony dopiero w drugiej poł. XV w. (połowa panowania dynastii Ming) zastój myśli konfucjańskiej, która wydała wprawdzie wówczas nieliczne dzieła filologiczne (głównie historie dynastyczne), pewną liczbę kompilacji z dzieł wcześniejszych, ale do 1403 żadnych twórczych dzieł filozoficznych.

Charakterystyczną tendencją tego okresu było głoszenie nauki synkretycznej, zw. popularnie: sanjiao heyi (3 nauki stanowią jedno) — takie stanowisko reprezentowali Chen Xianzhang (1428–1500) i Lin Zhao'en (1517–1598), wychodzący od stanowiska taoistycznego, Hu Zhi (1517–1585) pod wpływem neokonfucjanizmu xinxue oraz Hanshan Deqing (1564–1623) i Zhu Hong (1535–1615) z pozycji buddyjskich.

Drugi neokonfucjanizm. *Początki intuicjonizmu*. Drugi renesans nastąpił w poł. XV i na początku XVI w. (z punktu widzenia gospodarczego i ogólnokulturowego to lata 1520–1615, ale w myśli konfucjańskiej jest to okres o blisko 100 lat wcześniejszy). Wobec silnego nacisku ortodoksji, dalszy rozwój myśli mógł się odbywać tylko w opozycji do niej, co się w Chinach wiązało z rezygnacją z urzędów. Myślicielami, którzy zdecydowali się na ten krok, byli m.in. Wu Yubi (1391–1469), Han Juren (1434–1484) i Chen Xianzhang (Chen Baisha, 1428–1500). Wszyscy zdecydowali się wieść życie na podobieństwo taoistycznych lub buddyjskich pustelników. Łączyło ich odmienne od Zhu Xiego, niedualistyczne tłumaczenie wewnętrznej jedności człowieka. Odrzucali silne przeciwstawienie qi i li. Zhu Xi twierdził np., że rozum pojawia się jak błysk w sercu pełnym zasady (trzeba więc tak oddziaływać wychowawczo, by serce stało się bardziej wrażliwe na zasadę, łatwiej się nią wypełniało). Ci trzej natomiast uważali, że samo serce jest zasadą, pulsującą zgodnie z rytmem wszechświata. Jego wiedza więc jest zgodna z przyrodą, a co za tym idzie, nieomylna. Nie ma potrzeby przekazywać żadnej wiedzy z ksiąg, gdyż prawdą są same poruszenia serca, a dobrem czy złem to, co serce samo z siebie za takie uznaje.

*Intuicjonizm szkoły serca*. Intuicjonizm przygotował działalność Wang Yang-minga (Wang Shouren, 1472–1528), ostatniego wielkiego myśliciela neokonfucjańskiego. Był urzędnikiem dobrze obeznanym z księgami i z komentarzami, także mniej ortodoksyjnymi. Gdy jednak jakiś czas zmuszony był obchodzić się bez ksiąg, doznał olśnienia, i zrozumiał, że nie są mu więcej do niczego potrzebne, co opisał w dziele *Chuanxilu (Wskazówki praktycznego życia)*. Wang nie odrzucał potrzeby doskonalenia wewnętrznego, twierdził tylko, że jego źródło jest inne. Po wstępnej nauce należy pójść za głosem serca, które ujawni

wiedzę wrodzoną (liangzhi). To, co człowiek wie, nie rozmyślając, jest wiedzą wrodzoną. Ujawnia się sama, gdy serca nie przesłaniają egoistyczne pożądania. Poza poruszeniami serca wiedza w ogóle nie jest dostępna poznaniu. Emocje egoistyczne i naturalne odruchy umysłu to nie to samo. Zasada jest tożsama z umysłem-sercem i nie tylko w sercu znajduje swą siedzibę — jest jego oryginalną substancją — nie można jej więc szukać na zewnątrz. „Gewu” nie znaczy zresztą „badanie rzeczy”, ale „poprawianie spraw”. Zasada ujawnia się w działaniu, jest to moment, kiedy ukazuje się więc wiedza — zatem wiedza i działanie to jedno. Ponieważ Niebo i Ziemia mają taką samą wrodzoną wiedzę o dobroci człowieka, należy uznać, że własny umysł jest tożsamy z umysłem wszechświata.

Niektóre tezy Wanga Yangminga: serce samo jest w stanie rozpoznać własne niewłaściwe emocje, wysiłek moralny jest konieczny, czy tzw. Nauka w Czterech Zdaniach, która ma stanowić sedno nauki mistrza, wywoływały kontrowersje wśród jego uczniów, powodując różne interpretacje. W dyskusji np. o Czterech Zdaniach brali w 1527 udział Wang Ji (1498–1583) (wg przeciwników stanowisko jego było zbyt podobne do koncepcji chanu o przebudzeniu) i Qian Dehong (1496–1574) (wg przeciwników stanowisko jego było zbyt zbliżone do dualizmu zhuxistowskiego).

Od powstania nowej interpretacji neokonfucjanizmu (daoxue), a w zasadzie od uznania jej za interpretację ortodoksyjną, szkoła Wanga, interpretowana jako radykalny idealizm subiektywny, bliski solipsyzmowi, zw. jest najczęściej xinxue (nauka o sercu), albo luwangjia (szkoła Lu Xianshanga i Wanga Yangminga). Naukę szkoły Zhu Xiego natomiast zwie się lixue (nauka o zasadzie) albo daolixue (nauka o dao i zasadzie) lub chengzhujia (szkoła Chenga Yi i Zhu Xi). Szkoła intuicjonistyczna dość szybko upowszechniła się wśród kręgów intelektualnych i choć nigdy nie została uznana za ortodoksyjną, w wiekach późniejszych to ona najczęściej była obiektem krytyki zarówno przeciwników ortodoksji, jak i zbyt ortodoksyjnych kręgów dworskich. Jeszcze w XIII w. doktryny Lu zakorzeniły się w Wietnamie, teraz nauka ta została też przeniesiona do Korei i Japonii, gdzie wywarła duży wpływ na rozwój myśli (zwł. w Japonii uzyskała status bliski doktrynie oficjalnej).

*Radykalni następcy Wanga Yangminga.* Ekstremistów i obrazoburców, którzy wyciągali radykalne wnioski z nauki Wanga Yangminga, gromadziła przede wszystkim szkoła w Taizhou (nad dolną rzeką Yangzi), założona przez Wana Gena (1483–1541). Prowadzono w niej jiangxue (dyskusja nad nauką), swobodne (nieortodoksyjne) rozmowy o klasykach konfucjańskich. Wan wy dobył z filozofii Wanga przede wszystkim pojęcie spontaniczności własnego poznania, odrzucając autorytet Konfucjusza — jeśli nauki jego są tak oczywiste, że mogą pojawić się nawet w wypowiedziach ludzi z gminu, po co cytować Mistrza? Stanowisko bardziej radykalne reprezentował Li Zhi (1527–1602). Pochodził z rodziny muzyłmańskiej. Był krytycznie nastawiony do wszelkiej tradycji konfucjańskiej. Chętnie dyskutował z cudzoziemcami, m.in. z misjonarzami jezuickimi. Chętnie też cytował buddyjską *Vajracchedika-sūtrę* (*Sūtra mądrości ostrej jak nóż*). Podważał nieomylność klasyków oraz brak wiedzy i umiejętności a także hipokryzję neokonfucjańskich uczonych-urzędników. Był autorem ok. sześćdziesięciu dzieł, m.in.: *Fenshu* (*Książka do spalania*) i *Cangshu* (*Książka do schowania*), w których zebrał i analizował frg. niewygodne dla ortodoksyjnego konfucjanizmu,

pochodzące z klasyków i komentarzy. Dzieła te wyglądają jak pochwała faryzeizmu, głosząc usprawiedliwienie dla wszelkich pożądań. Głosił, że jest to „jedyne prawdziwe studium dao” (daoxue), bo nasza natura jest taka, jaka jest. Trudno ocenić, na ile pochwała ta jest rzeczywista, na ile zaś aluzyjną formą krytyki. Twierdził, że wszystko, co uczeni konfucjańscy mówili o przeszłości swego ruchu, jest falsyfikatem, wymysłem nie mającym związku z czasami, do których ma się odnosić. Należy polegać wyłącznie na własnej ocenie teraźniejszości (połączenie koncepcji Wanga Yangminga i Chena Lianga). Sam Li popełnił samobójstwo, przebywając w więzieniu z powodu swych nauk.

Liu Zongzhou (1578–1645) z kolei — pozostając w nurcie ortodoksyjnym — nie był w stanie zaakceptować dualizmu zhuxistowskiego, krytykował go z użyciem aparatu wangyangmingowskiego, ale wobec tego ostatniego myśliciela też pozostawał krytyczny. Przede wszystkim odrzucał wangowskie rozumienie pojęcia wiedzy wrodzonej, które zakładało uprzedniość intencji nad poznaniem. Wang w swej „jedności działania i poznania” dawał prymat woli nad intelektem w umyśle-sercu, Liu proponował w zamian uznanie wiedzy wrodzonej za sam korzeń intencji. Teza Wanga, że pierwotnie w umyśle nie ma ani dobra, ani zła, a powstają one wraz z intencją, rodzi problem co do źródła złych działań, skoro intencja jest wrodzona naturze niebiańskiej. Dlatego Liu przeformułował Cztery Zdania Wanga tak, że zło i dobro są w nich zawsze współobecne: występują zarówno w umyśle, jak i w działaniu. Poznanie wrodzone ma za przedmiot ich rozróżnienie. Li (zasada) polega na praktyce dobra i unikaniu zła. Odrzucając interpretacje Zhu Xiego, stwierdził, że skoro natura ludzka ma u źródeł to samo, co Niebo, to „najwyższy bezkres” (taiji) trzeba zastąpić „bezkresem ludzkim” (renji), bo to człowiek dzięki nieograniczonym możliwościom swego ducha łączy się z Niebem, a nie Niebo narzuca człowiekowi swoje wzorce.

Taoiści i późni zhuxiści ery Ming. Wśród taoistów mingowskich dominowały rozważania o qi (energia). Xue Xuan (1389–1464) głosił, że nie da się stwierdzić, co jest pierwsze, qi czy li, bo jedno bez drugiego nie istnieje. Wang Tingxiang (1474–1544) twierdził, że w świecie jest tylko energia. Na początku, przed Niebem i Ziemią, była energia pierwotna (yuanqi), przed nią ani ponad nią nie było nic innego. Ona jest podstawą dao. Ta sama występuje teraz i zawsze między Niebem a Ziemią, czasem jako stała, czasem jako zmienna, ale zawsze jako rodząca. Do grona osób prowadzących podobne rozważania zaliczyć trzeba Luo Qinshuna (1465–1547) — ortodoksyjnego zhuxistę. Nie mógł on jednak pogodzić się z dualizmem li-qi czy tianxing-qixing (natura niebiańska — natura fizyczna) w człowieku, przyjął więc prymat qi, które jest jedno, ale zmieniające się w cyklu ruchu i spokoju, przychodzenia i odchodzenia, wzrostu i upadku. Krytykował też Wanga Yangminga, że wzorując się na buddyzmie, negował wartość naturalnych pożądań, jako przejawów energii. Zdaniem Luo Qinshuna, nie można oceniać qi ani nic odrzucać, wszystko bowiem jest równie ważne.

Akademicy i szkoła nauk praktycznych. Minister Zhang Juzheng (1525–1582) podjął w 1579 decyzję, by zamknąć wszystkie akademie prywatne, gdzie toczyły się zbyt swobodne dyskusje. Miało to rzekomo uratować chylące się ku upadkowi państwo Ming, poprzez zwiększenie kontroli nad nauczaniem. Faktycznie zniszczyło ostatnie oazy swobodnej myśli. W następnych

dziesięcioleciach jednak zwolennicy Wanga Yangminga zdobyli uznanie na dworze i ich interpretacja została uznana za jedną z dopuszczalnych.

W 1604 została reaktywowana — przez Gu Xianchenga (1550–1612) — Akademia Wschodniego Lasu (Dongling Shuyuan) w Wuxi (dzisiejsza prowincja Jiangsu). Szkoła miała aspiracje stworzenia ruchu odnowy moralnej, sięgając do źródeł etyki konfucjańskiej. Szczególnie ostro występowano tam przeciwko relatywizmowi moralnemu, który zaczął się szerzyć z intuicjonistycznej szkoły Wanga. Zwolennicy szkoły domagali się powrotu do wysiłku moralnego (gongfu) i konkretnych działań (shixing). Wybitnym przedstawicielem tego nurtu był Gao Panlong (1562–1626), zwolennik ortodoksyjnego zhuxizmu, ale odwołujący się zwł. do teorii Zhanga Zaia doceniającego rolę energii. Zamiast do chanu, wołał odwoływać się do rygoryzmu i rytualizmu Konfucjusza. Mimo to, jako adept siedzącej medytacji (zuochan, jap. zazen) przyjmował, że źródłem aktywności jest poznanie osiągnięte w wyniku oświecenia typu: „Tak jest! Naprawdę nie ma nic!“. Po krótkim okresie rozwoju szkoły ok. 1620, jej nauczyciele i uczniowie przeszli silne prześladowania za czasów terroru eunucha Weia Zhongxiana (1568–1627), a w 1626 wszystkie akademie prywatne zostały ponownie zamknięte i zburzone, jako „polityczne organizacje wywrotowe“.

Po 1627 utworzyło się Stow. Odnowy (Fushe), początkowo stowarzyszenie literackie w Suzhou, potem najważniejsza grupa polityczna opozycji przeciw eunuchom dworskim i najeźdźcom mandżurskim. Wśród jego założycieli byli liczni myśliciele, którzy ulegli wpływowi chrześcijaństwa wprost, lub za pośrednictwem wysokiego funkcjonariusza, Xu Guangqi (1562–1633), nawróconego na chrześcijaństwo przez M. Riccięgo. Członkowie i zwolennicy Fushe głosili konieczność odnowy, „powrotu do przeszłości“. Oznaczała ona wielką zmianę w sposobie myślenia: nawoływano do zaprzestania pustych rozważań abstrakcji neokonfucjańskiej, a zabranie się do nauk praktycznych (shixue), jak zarządzanie, rolnictwo, wojskowość czy finanse. Szkoła zdobyła wielu adeptów w Korei, gdzie znana była pod nazwą shilhak.

*Kontakt myśli chiń. z chrześcijaństwem.* Pierwsze kontakty Chin z chrześcijanami zachodnimi miały miejsce już w początku XVI w., ale dopiero w 1582 w Chinach wylądowała misja jezuitów wł., pod kierunkiem M. Ruggieriego i M. Riccięgo (1552–1610). Ten ostatni, poznawszy dobrze język i przybrawszy imię chiń. Li Madou, promował politykę dostosowania chrześcijaństwa do obyczajów chiń., kontynuowaną potem przez następcę, N. Langobardiego (1559–1654) i kolejnych, a także przekazywania Chińczykom europejskich umiejętności w zakresie matematyki, astronomii, kartografii. Jednakże właściwy cel misji, nawracanie na chrześcijaństwo, nie został osiągnięty — wiele z nauk chrześcijańskich wywołało albo obojętność, albo wrogość wśród chiń. elit. Spór o rytuał, sprowadzający się m.in. do kwestii, czy chiń. rytuały kultu Nieba, Konfucjusza i przodków mają sens świecki (państwowy lub prywatny), czy religijny — dla Chińczyków (nie rozdzielających sfery świeckiej od religijnej) bezsensowny — po śmierci Riccięgo wywołał otwarty konflikt w łonie misji katolickich, a po zakończeniu go w 1704 potępieniem akomodacji przez papieża — konflikt dworu z misją, oskarżaną o podważanie moralności chiń. poprzez zaniechanie kultu przodków. Błąd jezuitów polegał na niedostrzeganiu trudności dogmatycznego, czyli niesynkretycznego akceptowania chrześcijaństwa w kraju od wieków synkretycznym, gdzie podstawą bycia dobrym Chińczykiem było nie tylko wer-



balne uznawanie władzy, ale i wspieranie jej poprzez udział w przepisanych rytuałach. Nic dziwnego, że chiń. konfucjaniści widzieli w chrześcijaństwie element zdrady lub choćby nielojalności wobec cesarza, Syna Nieba. Pojawiła się natomiast wizja nauki uniwersalistycznej, nie ograniczonej do Chin, do której odwoływali się myśliciele chiń. pod koniec w. XIX.

Okres myślicieli krytycznych. Gdy dynastia Ming padła pod ciosami Mandżurów, którzy ustanowili dynastię Qing (1644), trwającą aż do ustanowienia republiki (1911), konfucjaniści raz jeszcze próbowali znaleźć wytłumaczenie niepowodzenia ich drogi. Porównanie do dekadencji z czasów upadku dynastii Han narzucało się samo. Tendencją było zaniechanie praktyk debat publicznych, seansów pytań i odpowiedzi, komentowania wypowiedzi mistrzów, tak charakterystycznych dla poprzedniej epoki — oskarżano je, że zbyt przypominają taoistyczne „czyste rozmowy”. Przestano wierzyć w zasadę szkoły drogi (daoxue): „doskonał sam siebie, byś mógł rządzić innymi” (xiuji zhiren). Rozpoczął się długotrwały atak na całą tradycję neokonfucjańską, najpierw z pozycji konfucjańskich lojalistów mingowskich, później też i z innych.

Huang Zongxi (1610–1695), uczeń Liu Zongzhou, a zarazem lojalista Mingów, jako jeden z pierwszych dokonał krytyki absolutyzmu Mingów wypływającego z Mencjuszowej doktryny, że dobry władca zapewnia ład w państwie. Doszedł do wniosku, iż trzeba odwrócić ten porządek: to dobry lud zapewnia ład w państwie, a przez to ma dobrego władcę. Zaczął się skłaniać ku tezie legistów, że prawo jest najważniejsze. W dyskusji ze swym uczniem, Chenem Que (1604–1677), przeciwstawił się radykalizmowi wypływającemu z nauk Wanga Yangminga, domagając się precyzyjnego odróżniania natury fizycznej (qixing) i pożądań ludzkich (renyu). Pożądania są egoistyczne, emocje mogą być dobre.

Gu Yanwu (1613–1682), właściwy ojciec szkoły krytycznej, w młodości członek Stow. Odnowy, odrzucał wszelkie późniejsze interpretacje dzieł z epoki przedhanowskiej, zwł. neokonfucjańskie. Błędne późniejsze interpretacje uniemożliwiały prawidłowe korzystanie ze źródeł. Szczególnie ostro krytykował naukę wangyangmingowską, jako całkowicie wydumaną. Słowo „xinxue” (studium serca) nigdy nie pojawia się w dziełach klasyków. Trzeba w zamian zająć się jingxue (studium *Klasyków*), które ma służyć jingshi (uporządkowaniu świata).

Jednym z najważniejszych myślicieli tego okresu był Wang Fuzhi (1619–1692). Poddawszy krytyce intuicjonizm Wanga Yangminga, głosił jedność człowieka i świata w energii życiowej (qi), w duchu wielkiej transformacji. Szczególnie ostro krytykował pojęcia taoistyczne i buddyjskie, które prześliznęły się do nauk Zhu Xiego i Wanga Yangminga: nieprzejawionego (wu), pierwotnej pustki (gong). Połączył pojęcie zasady (li) z pojęciem tendencji dominującej (shi), która pozwala pojąć zasadę nie jako jakiś byt (wu) poza innymi rzeczami, lecz jako samą dynamikę zmiany. Związek między zasadą (li) a energią (qi) interpretował nie dualistycznie, lecz monistycznie. Choć w człowieku nie ma dwóch natur, nie można mieszać porządku natury i ludzkiego — eliminowanie pragnień nie jest lepsze od pełnego ich zaspokajania. Oddawanie się naturze (Niebu), jest tożsame z byciem jak zwierzę. Człowiek musi podporządkować swe pragnienia ładowi ludzkiemu, zintegrować je i zharmonizować. Sekret

mądrości jest zawsze umieć znaleźć równowagę, środek (zhong), w wiecznym ruchu, który jest „osią dao”. Tym, co pozwala ją znaleźć, jest siła twórcza (shi) dostosowująca się do okoliczności, będąca stale w działaniu zarówno we wszechświecie, jak i w świecie ludzkim. Siła ta jest równoważna myśli dającej przeciwwagę (quan) pożądanym. To jest podstawa moralności. Wang Fuzhi stworzył też własną koncepcję historiozoficzną. Twierdził, że społeczeństwa ulegają stałym przemianom, a ich siłą napędową (shi) są głównie siły żywiołów i trygramów, tak jak je opisuje *Księga przemian*. Zatem niemożliwy jest powrót do instytucji starożytnych. Prawdopodobnie wyglądały zupełnie inaczej, niż sobie wyobrażamy. Instytucje społeczne muszą być odpowiednie do etapu rozwoju społeczeństwa, a zwł. do jego trybu życia i kultury — to dało podwaliny pod teorię chiń. nacjonalizmu.

Ostatnim ważnym myślicielem tego okresu był Yan Yuan (1635–1704), jeden z bardziej aktywnych działaczy studiów praktycznych (shixue). Przeciwstawiał je naukom neokonfucjanistów, którzy głosili poznawanie zasady. Ale zasady nie istnieją poza rzeczami i faktami (idea przypominająca Chena Lianga). Buddyzm, taoizm czy lixue (neokonfucjanizm) niszczą dobrą naturę w człowieku, ucząc w zamian siedzenia z zamkniętymi oczyma, dyskusji o niebiańskich naturach czy pisania not do *Pięciu klasyków* i *Czterech ksiąg*, jako cnoty i mądrości. Uczeń Yana Yuana, Li Gong (1659–1733), twierdził, że już w starożytności nauki praktyczne — muzyka, strategia, rolnictwo, rytuały — pozwalały ludziom doskonalić się moralnie i być użytecznymi. Prawdziwym sensem nauczania (xue) musi być odnajdowanie praktycznych środków do organizowania aktualnego świata (jingshi) i wychodzenia naprzeciw potrzebom ludzi.

Pozytywizm konfucjański. W okresie panowania Mandżurów dominującą teorią nadal był neokonfucjanizm zhuxistowski. Od 1687 zaczęła działać cenzura, którą objęto nie tylko dzieła nowe, ale i dawne — także filozoficzne, niezgodne z ideologią oficjalną. Nie był to jednak okres całkowitego zastoju myśli, m.in. dzięki pojawieniu się pod koniec poprzedniej epoki krytyki filologicznej, zw. szkołą hanxue (nauka z epoki Hanów), szkoły studiów krytycznych, analizującej na nowo problemy filologiczne, które — wydawałoby się — zostały rozstrzygnięte w epokach Han, Jin, Tang i Song. Już w 1543 Mei Zu po raz pierwszy na podstawie badań językowych stwierdził, że *Księga dokumentów w starych znakach* to falsyfikat. Badacze tej szkoły odnowili dyskusje między szkołami nowych i starych tekstów z czasów dynastii Han. Początkowo nie budowali systemu, ograniczali się do krytyki, dlatego dziś szkoła ta zw. jest często konfucjańskim pozytywizmem. Dalsza krytyka filologiczna doprowadziła ich do wniosku, że wszelkie teksty w starych znakach są falsyfikatami. Trzeba zatem odwoływać się do tekstów w nowych znakach i ich interpretacji (np. historiozofii Donga Zhongshu), i zaczęli tworzyć własne systemy. Niektórzy z nich doszli do wniosku, że skoro Konfucjusz pisząc *Wiosny i Jesienie* zmierzał do reformy istniejącej sytuacji społecznej, świadczy to o ewolucji społeczeństwa, a złoty okres pokoju, zgody i jedności czeka ludzkość u kresu rozwoju. Fang Yizhi (1611–1695) był mniej radykalny. Uznawał stałą ewolucję społeczeństwa, ale twierdził, że jest ona zgodna z zasadą (li), dlatego do obowiązków władców należy dbanie o potrzeby poddanych i o sprawiedliwość.

Dai Zhen (Dai Dongyuan, 1724–1777) — najważniejszy przedstawiciel szkoły hanxue — był myślicielem ostro krytykującym zhuxistowskie interpretacje Mencjusza. Twierdził, że neokonfucjaniści epoki Song tak byli przepełnieni ideami buddyzmu i taoizmu, iż tamte pojęcia mimowolnie wczytywali w dzieło Mencjusza. W celu wyjaśnienia koncepcji Mencjusza nie trzeba odwoływać się do dualizmu zasady (li) i materii-energii (qi). Tylko li stanowi trwałą podstawę wszechrzeczy, umożliwiającą ich powstawanie i różnicowanie, podobnie jak jest wzorcem postępowania ludzkiego. Neokonfucjaniści we wszystkim chcieli widzieć stałą i zmienną, stąd pojawiły się pojęcia takie, jak: qi, pragnienia czy umysł zwykły, natura fizyczna (odpowiadające temu, co zmienne i problematyczne). Tymczasem ważne są: zasada, która jest stała, oraz natura, łącząca w sobie serce-umysł, krew i qi (oddech), yin i yang oraz uczucia. Mencjusz nigdy nie oddzielał znaczenia rzeczy od samych rzeczy, zasady od wydarzenia czy od rzeczy ją uzewnętrzniającej. Zasady nie da się poznać poprzez uczucia, empatię czy medytację, można ją poznać tylko poprzez żmudne poszukiwania. Dai dokonał kolejnej monistycznej interpretacji sfery moralności — moralność stanowi wypadkową pragnień i potrzeb, zwł. trzech podstawowych instynktów: głodu, samozachowawczego i zachowania gatunku, które są przejawami ładu wszechświata. Nie ma abstrakcyjnej sprawiedliwości, nie ma rozumu poza ciałem — cnotą nie jest tłumienie pragnień, lecz kierowanie nimi w harmonii z innymi ludźmi.

Nauki szkoły hanxue doprowadziły do powstania na przełomie XVIII i XIX w. tzw. nowej szkoły nowych tekstów (jinwen) oraz zrewidowania pojęć na niektóre szkoły starożytne, zwł. na legizm. Dla autorów takich, jak Zhuang Cunyu (1719–1788), Liu Fenglu (1776–1829), Gong Zizhen (1792–1841) i Wei Yuan (1794–1856), właśnie w nowych tekstach oraz w tekstach legistów należy szukać natchnienia w celu rozwinięcia programu krytyków-reformistów (jingxue), pozytywistów (hanxue) i szkoły praktycznej (shixue) wieków poprzednich. W ten sposób przygotowali współczesną erę w Chinach.

**Okres współczesny:** od 1824, po przymusowym otwarciu Chin.

Wpływy filozofii zachodniej. Na początku XIX w. Europa i Ameryka wywarły na Chinach duże wrażenie siłą militarną, ekonomiczną i dominacją handlową. Chiny upokorzone przez zamorskich barbarzyńców z „dalekiego Zachodu” (xiaxi) zaczęły szukać nowej tożsamości. Odbływały się liczne dyskusje między chrześcijańskimi misjonarzami a Chińczykami. U niektórych z nich powstało pragnienie posiadania narodowej religii, np. Kang Youwei znalazł w „nowych tekstach” i u Donga Zhongshu — oprócz teorii trzech okresów ludzkości — materiał do stworzenia nowej chiń. religii. Powstał silny ruch reform, inspirowany elementami myśli zachodniej, zw. modernizmem (xinzhongxue). Prześladowany przez oficjalny neokonfucjanizm mógł publikować swe prace tylko za granicą, w Japonii czy Hong-Kongu, albo w enklawach europejskich (np. w Shanghaiu). Ostatecznie modernizm i wywodzący się z niego nacjonalizm doprowadziły do obalenia cesarstwa i utworzenia republiki w 1911. Przewrót komunistyczny zgodnie z doktryną maoistowską i powstanie Chińskiej Republiki Ludowej w 1947, jest jedną z jego naturalnych konsekwencji.

Wiedza o myśli zachodniej długo pozostała bardzo ograniczona. Gdy Tan Sitong, pisząc w 1895 *Renxue* (*Nauka o człowieczeństwie*), wprowadził do

niej „elementy myśli zachodniej” — było to tylko kilka pojęć z NT i cyt. z nauk ścisłych. W ostatnich latach XIX w. powstały pierwsze tłum. dzieł myślicieli europejskich na język chiń. Yan Fu (1853–1920) przełożył z ang. dzieła T. Huxleya, A. Smitha, H. Spencera, J. S. Milla, Monteskiusza, E. Jenksa i Jevonsa (niektóre z nich tylko we frg. lub streszczeniach). Wybór tekstów tłum. był dość przypadkowy i dyletancki — np. Spencera uznał za największego filozofia zachodniego wszystkich czasów. Charakterystyczne, że dzieła te zostały przełożone na klasyczny chiń. przy zastosowaniu praktyki geyi (dopasowywanie znaczeń), znanej z wczesnego buddyzmu, po dodaniu interlinearnych wyjaśnień i komentarzy oraz porównań do klasycznych autorów chiń. Wang Guowei (1877–1927), który studiował w Europie historię, archeologię i m.in. filozofię Schopenhauera oraz Kanta, w wieku lat trzydziestu zaniechał pomysłu tłum. czy opracowywania, a nawet studiowania filozofii zachodniej, stwierdzając, że poznawanie trzeciorzędnych synkretycznych filozofów (jak Spencer i Wundt) go nie interesuje, zaś nie ma siły przestudiować całej filozofii zachodniej, ani samemu ją uprawiać. Poczynając od 1910, Uniwersytet Pekijski prowadził kursy z filozofii zachodniej, ind. i chiń. Pomimo to, gdy w 1919 B. Russell i J. Dewey przyjechali tam wygłosić wykłady, okazało się, że mało kto ich rozumiał, bo odwoływali się ciągle do obalania starej tradycji europejskiej, a tego kontekstu nikt w Chinach nie znał.

Chiny poszukując nowej tożsamości, zmuszone były ją tworzyć wbrew oficjalnej doktrynie konfucjańskiej, ale nie mogły tego zrobić, pomijając zupełnie konfucjanizm. Pojawiły się nowe systemy, związane z pojedynczymi autorami, często synkretyczne, tchnące jednak świeżością spojrzenia. Nawet gdy Chińczycy korzystali z dorobku europejskiego, ujawniali specyficznie chiń. model uprawiania filozofii. Różnorodne systemy powstające na przełomie XIX i XX w., obejmuje się ogólną nazwą modernizmu chiń. Są wówczas tworzone przez Chińczyków pierwsze dzieła filozoficzne w stylu filozofii zachodniej (pragmatyzm i utylitaryzm); nie jest to już f. ch., tylko „filozofia w Chinach”. Omówimy zatem najważniejsze nazwiska.

Modernizm chiń. Kang Youwei (1858–1927) był uczniem Zhu Jiujiang (1807–1881), ze szkoły xinxue. Zajmował się praktycznym wykorzystaniem filozofii konfucjańskiej. W 1895 założył Stow. Badań nad Wzmocnieniem Państwa. Badając teksty konfucjańskie, doszedł do wniosku, że teksty w starych znakach są sfałszowane, trzeba więc opierać się na tekstach w nowych znakach. Te teksty były opatrzone historiozoficzną interpretacją Donga Zhongshu, którą Kang rozwinął. Twierdził, że świat przechodzi przez 3 wieki i 3 następstwa. Jest to zjawisko cykliczne, ale prowadzące ku wielkiej jedności i pokojowi, kiedy wszystkie instytucje ulegną zlikwidowaniu. Chiny mogą mieć swój wkład w rozwój świata w tym kierunku, gdy ukażą światu swe największe wartości, jakimi są nauki i świętość Konfucjusza.

Tan Sitong (1865–1898) zapoznał się nie tylko z różnymi szkołami f. ch. (konfucjanizmem, taoizmem, motizmem, buddyzmem), ale również z obyczajami „barbarzyńców” pogranicza i z naukami zachodnimi (protestanckim chrześcijaństwem, naukami ścisłymi), którymi był zafascynowany. Napisał dzieło *Renxue*, a także był jednym z członków Tow. Reformy, powstałego w 1887. W pracy swej wykazywał, że wszystkie wielkie systemy filozoficzne Chin, a także chrze-

ścijaństwo, ilustrują różne aspekty humanizmu (ren). Jedynie konfucjanizm czasów mu współczesnych zapomniał — wg niego — o swej pierwotnej koncepcji. Podstawą humanizmu jest tong (komunikacja, więź), a tej właśnie brakuje w wypaczonym konfucjanizmie. Także nauki współczesne (teoria eteru, elektryczności, psychoterapia), wskazują na powszechne występowanie potrzeby komunikacji (tong). Być może kiedyś Chiny będą mieć znowu ducha prometejskiego, dającego praktyczne wykorzystanie wiary i nauki. Chinom bardzo potrzebne są reformy, ale muszą się one dokonać w duchu humanizmu.

Nacjonalizm i maoizm. Sun Yat-sen (Sun Yixian, 1866–1925), był najśłynniejszym teoretykiem chiń. nacjonalizmu, otrzymał tytuł Ojca Nowych Chin. Jego nauka stała się wzorem do powstawania innych nacjonalizmów (nawet w Wietnamie został uznany za świętego przez wyznawców sekty cao đạ). Nie tylko pisał prace teoretyczne, ale działał praktycznie, organizując Guomindang (Narodowa Partia Chińska). W 1905 oprac. *Trzy zasady ludu* (nacjonalizm, demokracja i dobrobyt ludu). Wg niego, nacjonalizm oznacza dla każdego narodu należne mu miejsce w świecie. Demokracja to nie równość ludzi na świecie, bo w przyrodzie nie ma równości. Równość oznacza danie każdemu jednakowej szansy rozwinięcia swego potencjału. Każdy obywatel ma prawo uczestniczyć w rządzeniu. Idealna demokracja powinna zawierać 5 rodzajów władzy: ustawodawczą, wykonawczą, sądowniczą, kontrolną i selekcyjną. Dobrobyt ludu oznacza redystrybucję własności ziemi — ziemia dla rolników. Sun Yat-sen stworzył też nową teorię działania (rewolucyjnego), która głosi odwrócenie hasła „łatwo wiedzieć, trudno zrobić”. Stwierdził, że rewolucja październikowa stanowi realizację ideałów Konfucjusza.

Nawet Mao Zedong (Mao Tsê-tung, 1893–1976), który uważał się za marksistę, naprawdę był filozofem-politykiem w duchu chiń. Marksizm posłużył mu do rozwinięcia tez szkół chiń. Twierdził, że prawdziwa wiedza może się wywodzić tylko z praktyki, która stanowi jedyne kryterium prawdy (teza neokonfucjańska). Świat jest pełen sprzeczności, trzeba je rozwiązywać za pomocą dialektyki (teza taoistyczna). Metodą rozwiązania problemów w państwie feudalnym jest rewolucja komunistyczna (teza legistyczna). Jednak jego dialektyka nawiązywała bardziej do tradycyjnych sposobów myślenia i wypowiedzania się w Chinach, niż do Marksa czy Hegla. Więcej też w jego tekstach aluzyjnych cyt. z klasyków myśli chiń., niż z klasyków marksizmu-leninizmu. Ilustracje też są też typowo chiń. — marksiści europejscy przyjmowali je w najlepszym wypadku za naiwne lub śmieszne, w gorszym — za całkiem fałszywe. Biorą się one z chiń. stylu uprawiania filozofii, z jej obrazowością, niedomówieniem, aluzyjnością, precedensem. Nie przeszkodziło to, a może pomogło, popularności myśli Mao Zedonga w latach 1960–1970 — rozumianej prawdopodobnie dość powierzchownie — wśród anarchistów, neomarksistów i egzystencjalistów związanych z J. P. Sartrem. Najbliższy był pewnym koncepcjom legistów, strategów i eklektycznych konfucjanistów, a jego tezy historiozoficzne i społeczne miały swe źródło w dyskusjach dziewiętnastowiecznych modernistów chiń. Otoczenie Mao Zedonga perfekcyjnie stosowało odwołanie się do precedensu: krytykowano go przez cyt. memoriału Hai Ruia z 1566, poprzez częste stwierdzanie, że Konfucjusz nie odrzucał krytyki swych koncepcji i przeciwstawianie Konfucjusza okrutnemu legiście Shangowi Yangowi. Skoro odwoływano się do uznane-

go autorytetu, aby pokonać przeciwnika, Mao Zedong i jego grupa postanowili zdyskredytować nie tyle odwołujących się, ile sam autorytet, udowodnić, że Konfucjusz nie jest godny zaufania. Guo Moruo opublikował artykuł fałszujący historię, dowodzący, że w Chinach istniało niewolnictwo, a feudalizm pojawił się wraz z początkiem Walczących Królestw. W sposób pośredni, Konfucjusz stał się rzecznikiem odchodzącej klasy właścicieli niewolników, a legista Shang Yang — rzecznikiem postępu. Krytyka Konfucjusza przez Mao w latach 1971–1976 była faktycznie krytyką jego byłego współpracownika, Lina Biao. Maoizm (maolijia) zreformowany, czyli zawierający elementy pragmatyzmu, jest dziś oficjalną doktryną filozoficzną Chińskiej Republiki Ludowej.

Neokrytycyzm i neo-neokonfucjanizm. Liang Qichou (1873–1929), w oparciu o „nowe teksty”, przeciwstawiał się tradycyjnemu pogładowi, traktującemu Chiny jako cały świat (tianxia — to, co pod niebem), zarówno w sensie kosmicznym, jak i moralnym. W dziele *Xinmin shuo* (*O nowym obywatelstwie*), napisanym na wygnaniu w Japonii, zerwał całkowicie z dyskusją o „fałszywych klasykach” i z tradycją konfucjańską, twierdząc, że straciła ona siłę autoreprodukcji jako żywy system wartości i wierzeń. Jego współpracownik Zhang Biling (1869–1935), desakralizował *Klasyki* twierdząc, że są tylko dziełami historiograficznymi. Występował zarówno przeciwko konfucjańskiemu uniwersalizmowi Kanga Youweia, jak i przeciw nacjonalizmowi Suna Yat-sena, traktującemu Chiny jako jedno z licznych równych państw. Stworzył własny nacjonalizm na podstawie teorii wspólnoty (qun), mającej źródła w darwinizmie. Chińczycy (narodowość Han) mają własną tożsamość kulturową, wyższą nad barbarzyństwo ludów otaczających (w tym i mniejszości mandżurskiej). Trzeba ją tylko odnowić na podstawie dzieł najlepszych myślicieli przeszłości, do których zaliczał w pierwszym rządzie Xunzego. Liu Shipei (1884–1919), jeden z ostatnich myślicieli, jacy otrzymali pełne wykształcenie tradycyjne, był radykalnym przeciwnikiem uniwersalizmu Kanga Youweia i w *Rangshu* (*Księga odrzucenia*) odrzucił 3 nakładające się relacje, stanowiące o socjopolitycznych podstawach chiń. systemu: relacje rodzinne, relacje polityczne z cesarzem w środku i kosmiczny porządek moralny z Chinami w centrum. Natchnieniem byli dlań Wang Fuzhi i J. J. Rousseau, oraz Dai Zhen, z jego monistyczną wizją świata w oparciu o energię życia (qi). Pomiął w niej aspekty kosmologiczne, cały akcent kładąc na wymiar moralny: moralność to zarówno stan umysłu, jak i czyny. Przeznaczenie to nie los, ale to, co każdy niezależny wewnętrznie i zewnętrznie człowiek powinien sam drażyć (zao ming). Wprowadził do myśli chińskiej wiele neologizmów zaczerpniętych z języka jap., np. zhexue (filozofia), lunlixue (etyka), ziyou (wolność).

Ważnymi propozycjami tworzenia nowej f. ch. były też próby odnowienia neokonfucjanizmu Zhu Xiego przez Funga Yu-lana (1895–1990), Wanga Yangminga przez Xionga Shili (1883–1968), czy buddyzmu czystej świadomości (weishijia) przez Yanga Wenhua (1837–1911) i Ouyanga Jingwu (1871–1943) — wraz z nauką logiki (yinmingxue) — ale zawsze w kontekście kontaktu z myślą zachodnią.

**Filozofia chińska na Zachodzie.** Myśl chiń. w Europie i w Ameryce. Jezuici pierwsi upowszechniali f. ch. w Europie. Jeden z nich, N. Trigault, w dziele *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate*

Jesu (P 1615, Kö 1684; wyd. ang. *China in the Sixteenth Century*, NY 1953), wprowadził używaną do dziś w Europie latynizację imion myślicieli chiń. W 1687 pojawiło się pierwsze dzieło łac. o Konfucjuszu, *Confucius Sinarum philosophus* (P 1687), pióra czterech jezuitów (P. Intorcetta, Ch. Herdrich, F. Rougemont i Ph. Couplet), oraz przekład (czy raczej prafraza) trzech dzieł mu przypisywanych. Prace te miały za cel wykazanie podobieństw myśli chiń. z chrześcijaństwem, podtrzymując stanowisko autorów w sporze o akomodację kultu chrześcijańskiego do praktyk miejscowych. N. Langobardi (1559–1654), następca M. Riccio jako szef misji w Chinach, w 1701 wykazał błędy w pierwszych tłum. Konfucjusza i w rozumieniu jego nauki (papież Klemens XI na tej podstawie odrzucił i w 1704 potępił stanowisko zwolenników akomodacji). Wreszcie F. Noël wydał w Pradze w 1711 łac. tłum. sześciu klasyków konfucjańskich, wraz z ich studium. Wywołało to duże zainteresowanie myślą chiń. w Europie (widoczne m.in. u Monteskiusza, Malebranche’a, Leibniza, Wolffa) i dyskusje na temat np. pojęcia Boga w Chinach czy związków chiń. i egip. myśli.

Badania ściśle historyczne f. ch. (oparte m.in. na wiedzy filologicznej), rozpoczęli S. Julien (1797–1873), uczeń A. Rémusat i współzałożyciel sinologii w Paryżu, pierwszy tłum. dzieł Mencjusza oraz Laocjusza (1823), a także M. G. Pauthier, autor pierwszej historii myśli chiń. (1844) i czterech t. wyd. tekstów chiń. myślicieli wraz z przekładami łac.-franc. Pierwsze prace niem. z lat 1826–1832 (S. Schott), na których m.in. opinię swą o f. ch. opierał W. Hegel, a nawet późniejsze (H. I. Schmidt, H. Windischmann, A. Wuttke), są dziełami bezwartościowymi, pisanymi na podstawie prac jezuitów z XVIII w. i dowodzącymi tez nie mających pokrycia w tekstach oryginalnych. Dopiero po 1863 prace I. H. Platha, E. Fabera, G. von Gabelentza i W. Grubego stanowią godny uwagi wkład niem. sinologii do badania myśli chiń. Podobnie sinologia ang. — po pierwszym tłum. Konfucjusza z 1809 (I. Marshman) — wkroczyła w fazę rozwiniętą wraz z pracami J. Legge’a (*The Chinese Classics*, I–VII, Hongkong 1861–1882, 1970<sup>2</sup>, w tym pierwsze rzetelne tłum. *Księgi przemian*), i E. J. Eitela (*Outlines of a History of Chinese Philosophy*, Ptb 1876) — zwł. ostatni przyczynił się do poznania chiń. buddyzmu. Na przełomie XIX i XX w. Zachód odkrył dalekowschodnią myśl estetyczną, ale wpłynęło to bardziej na sztukę europejską, niż na estetykę jako dziedzinę filozofii. Pierwsza poł. XX w. przyniosła historii filozofii chiń. najczęściej dziś cyt.: trzypięciotomowe dzieło (1927–1938) Alberta Forkego i napisane po chiń. (1930–1936), a po wojnie przełożone na ang. (1948), dzieło Funga Yu-lana, filozofa chiń. wykształconego na Zachodzie. Publikacje R. Wilhelma z lat 1920–1949 wykorzystywały metody K. Junga do interpretacji dzieł taoistycznych i *Księgi przemian*. Dogłębne badanie f. ch., które miało znaczenie także dla samej filozofii zachodniej, rozpoczęło się po II wojnie światowej. Wówczas m.in. ukazało się monumentalne dzieło J. Needhama, *Science and Civilisation in China* (I–VI, C 1954–1984), została opisana filozofia jap., odkryta chiń. myśl logiczna, potem filozofia koreańska, a w końcu (najsłabiej do dziś oprac.) myśl wietnamska. Począwszy od 1956 pojawiają się liczne dzieła z zakresu filozofii porównawczej (samo pojęcie filozofii porównawczej wywodzi się od sinologa P. Masson-Oursela z pracy *La philosophie comparée*, P 1923, 1957<sup>4</sup>). W 1997 ukazało się znakomite oprac. syntetyczne A. Cheng w języku franc. pt. *Histoire de la pensée chinoise*.

Zetknięcie się Ameryki z myślą dalekowschodnią nastąpiło po raz pierwszy podczas Światowego Kongresu Religii w Chicago w 1893. Okupacja Japonii po II wojnie światowej, a później wojna wietnamska, skutkowały pojawieniem się w Ameryce wschodniej myśli religijnej (głównie buddyjskiej — np. *The Three Pillars of Zen*, oprac. Ph. Kapleau, NY 1966, Lo 1980). Od poł. lat sześćdziesiątych pojawił się związany z tym ruch New Age. Możemy mówić o początkach faktycznej wymiany myśli z f. ch. (jak i ind.), czyli filozofowaniu na Zachodzie, z wykorzystaniem stylu uprawiania filozofii właściwego dla Dalekiego Wschodu (przede wszystkim A. Watts, ale też F. Capra w: *The Tao of Physics*, Be 1975, Bs 2000<sup>4</sup>; G. Zukav, *The Dancing Wu Li Masters*, NY 1979; R. Pirsig, *Zen and the Art of the Motorcycle Maintenance* NY 1974). Podobnie jak w Chinach f. ch. w Ameryce uprawiana jest w dwóch głównych nurtach: taoistycznym (Chicago: szkoła Ch. Hansena) oraz neokonfucjańskim (Albany i Stony Brook: szkoła W. Th. de Bary'ego). W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych maoizm znalazł wielu europejskich zwolenników, gł. we Francji, Niemczech i Włoszech, wśród teoretyków krytycznego neomarksizmu (szkoła frankfurcka), czy egzystencjalizmu ateistycznego (J. P. Sartre). Dziś f. ch. uprawiana jest na skalę ogólnoswiatową, i badana nie tylko z punktu widzenia historycznego, ale też twórczo rozwijana, m.in. w czasopiśmie: „Journal of Chinese Philosophy”, „Philosophy East and West” (wyd. University of Hawaii w Honolulu, specjalizujący się właśnie w tej dziedzinie), czy „Hexagrammes”.

F. ch. w Polsce. Zainteresowanie filozoficzną myślą chiń. pojawiło się w Polsce pod koniec XIX w. Pierwsze prace w tym zakresie, to publikacje ks. W. Zaborskiego (1830–1900) — *Przebieg pojęć religijnych u Chińczyków* (Przeгляд Powszechny 44 (1894)); *Ludy Turańskie i ich pojęcia religijne* (Kr 1894); *Najstarsze ludy na świecie. Studium etniczno-religijne* (Kr 1898). Równocześnie pojawił się t. I. *Dziejów filozofii w zarysie* (Kr 1894) M. Straszewskiego (1848–1921), zawierający *Dzieje filozofii w Chinach* (opisujące nie tylko samą f. ch. wg ówczesnego stanu wiedzy, ale i szczegółowo etapy zapoznawania się Zachodu z tą myślą). W początku XX w. powstały liczne przekłady dzieła Laozego *Daodejing*, wszystkie z tłum. W latach 1933–1938 S. Schayer (1899–1941), specjalista w zakresie filozofii ind., napisał pierwsze prace na podstawie buddyjskich tekstów chiń. (choć warto zaznaczyć, że resztę myśli chiń. uważał tylko za „mądrość”, a nie za filozofię). W. Jabłoński sam nie zajmował się szerzej filozofią, ale ze współpracownikami i uczniami dokonał pierwszego przekładu chiń. dzieła filozoficznego z oryginału: *Prawdziwa księga południowego kwiatu* (1953) Zhuangzego (Czuang-tsy), oraz opracował *Antologię literatury chińskiej*, zawierającą frg. dzieł innych filozofów. Światowej wagi wkład do badania historycznego i porównawczego f. ch. wniósł J. Chmielewski (1916–1998), ze swoimi pracami na temat logiki chiń. i struktury języka chiń. W pol. badaniach nad myślą chiń. ważne są publikacje M. J. Künstlera, dotyczące konfucjanizmu i mitologii chiń., także tłum. *Dialogów konfucjańskich* oraz (z języków zachodnich) licznych oprac. dotyczących kultury i f. ch.; wraz z G. Zduń przełożył też pracę buddysty Fa Xiana. T. Żbikowski przełożył m.in. z oryginału *Daodejing*, *Xiaojing* (*Księga powinności synowskiej*) i *Zhongyong* (*Doktryna środka*), A. Dębicki natomiast frg. dzieła Mengzi (*Mencjusz*).



R. Malek napisał wiele prac o taoizmie, K. Gawlikowski zajmował się problematyką maoizmu i jego stosunku do konfucjanizmu, A. I. Wójcik zaś bada konfucjanizm. T. Szparag analizował m.in. teksty szkoły strategów, a J. Kryg *Księgę przemian* (*Yijing*) — niestety przełożył ją z tłumaczeń innojęzycznych — i jej stosunek do taoizmu. F. Tokarz (1889–1972), specjalista od filozofii ind., zajął się f. ch. w latach sześćdziesiątych i wykładał ją na KUL-u pod koniec życia. Napisał m.in. dwie obszerne prace (*Nauka Konfucjusza na podstawie „Lunyu”* oraz przekład *Daodejingu* z komentarzem własnym), obecnie w przygotowaniu do druku z rpsów. Obecnie (2001) wykłady z f. ch. — poza sinologią na UW — prowadzi się na wydziałach filozoficznych KUL, UMCS oraz UJ.

**Bibliografia:** E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, Lo 1888<sup>2</sup>, ND 1981; M. Granet, *La religion des Chinois*, P 1922, 1998 (*Religie Chin*, Kr 1997); I Ging. *Das Buch der Wandlungen* (oprac. R. Wilhelm), Je 1924, Mn 1995 (*I Cing. Księga przemian*, Wwa 1994, 1998); A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, H 1927, 1964<sup>2</sup>; H. Maspero, *La Chine antique*, P 1927, 1985<sup>3</sup>; *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (oprac. R. Wilhelm), Mn 1929, 1998 (*Taoistyczny sekret złotego kwiatu oraz Księga świadomości i życia*, Wr 1994); M. Granet, *La civilisation chinoise*, P 1929, 1968 (*Cywilizacja chińska*, Wwa 1973, 1995<sup>2</sup>); R. Wilhelm, *Chinesische Philosophie*, Br 1929; A. Forke, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, H 1934, 1964<sup>2</sup>; M. Granet, *La pensée chinoise*, P 1934, 1988; Ch. P. Fitzgerald, *China. A Short Cultural History*, Lo 1935, 1986 (*Chiny. Zarys historii kultury*, Wwa 1974); A. Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, H 1938, 1964<sup>2</sup>; Y. Fung, *A History of Chinese Philosophy* (tłum. D. Bodde), I–II, Pri 1952–1953, 1983; H. G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung*, Ch 1953, 1975; L. Renou, J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, P 1953, II 398–463; Z. Zhuang, *Czuang-tsy. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Wwa 1953; Mencjusz, *Fragment z dzieła „Mêng-tsy”*, *Przegląd Orientalistyczny* 13 (1955) z. 1, 63–68; *Antologia literatury chińskiej*, Wwa 1956; J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, C 1956, 1980; L. Sickman, A. Soper, *The Art and Architecture of China*, Harmondsworth 1956, NH 1992 (*Sztuka i architektura w Chinach*, Wwa 1984); W. Chan, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, NH 1959; W. Hou [i in.], *A Short History of Chinese Philosophy* (tłum. Ch. Wang), Peking 1959; *Sources of Chinese Tradition*, I–II, NY 1960, 1999<sup>2</sup>; *A Source Book in Chinese Philosophy*, Pri 1963; F. S. Bykow, *Zarozhdenije obszczestwiennno-politiczeskoj i filozofskoj mysli w Kitaje*, Mwa 1966 (*Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Wwa 1978); *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu 1967; J. Needham, *The Grand Titration*, Lo 1969 (*Wielkie miareczkowanie*, Wwa 1984); L. S. Wasiliew, *Kulty, religii, tradicii w Kitaje*, Mwa 1970, 2001<sup>2</sup> (*Kulty, religie i tradycje Chin*, Wwa 1974); M. Kaltenmark, *La philosophie chinoise*, P 1972, 1987<sup>3</sup>; K. Gawlikowski, *Nowa batalia o Konfucjusza*, Wwa 1976; Konfucjusz, *Dialogi konfucjańskie*, Wr 1976; W. S. Spirin, *Postrojenije driewniekitajskich tiekstow*, Mwa 1976; J. C. Plott, *Global History of Philosophy*, I–V, Delhi 1977–1989; A. Watts, *The Essential Alan Watts*, Be 1977; T. Żbikowski, *Doktryna środka*, *Euhemer* 21 (1977) z. 3, 67–81; tenże, *Konfucjańskie teksty o moralności. Księga powinności synowskiej*, *Przegląd Orientalistyczny* 103 (1977) z. 4, 305–315; N. T. Fedorenko, *Driewnije pamiatniki kitajskoj litieratury*, Mwa 1978; M. J. Künstler, *Legнды i pradzieje Kraju Środka*, Wwa 1978; T. Szparag, *Spoleczne źródła współczesnej terminologii ideologicznej i politycznej w Chinach*, *Przegląd Orientalistyczny* 108 (1979) z. 1, 3–14; H. Schleichert, *Klassische chinesische Philosophie*, F 1980, 1990<sup>2</sup>; R. MacFarquhar, *Postkonfucjańskie wyzwanie*, *Prezentacje* (1981) z. 1, 69–73; W. Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, Kö 1983, Mn 1999<sup>6</sup> (*Symbole chińskie. Słownik*, Kr 1996); M. J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Wwa 1983; J. Kryg, *Religioznawstwo sinologiczne w PRL. Bibliografia*, SR 18 (1986), 77–88; *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bn 1986, Wie 1997 (*Encyklopedia mądrości Wschodu*, Wwa 1997); *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington 1986; D. L. Hall, R. T. Ames, *Thinking through Confucius*, Albany 1987; G. Paul, *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, Mn 1987; *Etika i ritual w tradicijnom Kitaje*, Mwa 1988; *Taoizm. Wybór tekstów*, Kr 1988; *The Art of Strategy. A New Translation of Sun Tzu's Classic* (tłum. R. L. Wing), NY 1988; Shen Zheng [i in.], *Istorija kitajskoj filozofii* (tłum. W. S. Taskin), Mwa 1989; T. Zysk, J. Kryg, *I Ching — Księga wróżb*, Bd 1990; *Chinesisch-deutsches Lexikon der Klassiker und Schulen der chinesischen Philosophie*, Aalen 1991; *Księga dla uczczenia 75 rocznicy urodzin Janusza Chmielewskiego*, *Rocznik Orientalistyczny* 47 (1991) z. 2; I. Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV<sup>e</sup> siècle*, P 1991; *The Essential Tao* (oprac. T. Cleary), San Francisco 1991 (*Istota Tao*, Pz

2000); Ch. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, NY 1992; S. Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*, C 1992; *Great Thinkers of the Eastern World*, NY 1995 (*Wielcy myśliciele Wschodu*, Wwa 1997, 3–189, 371–549); Konfucjusz, *Szy-cing. Księga pieśni*, Wwa 1995; A. I. Wójcik, *Konfucjusz*, Kr 1995; A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, P 1997; *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Lo 1997, 491–706; A. Kość, *Pravo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lb 1998; Mencjusz, *Xunzi, O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, Wwa 1999; M. J. Künstler, *Języki chińskie*, Wwa 2000; R. Malek, *Taoizm — rodzima religia Chin*, w: *Religia w świecie współczesnym*, Lb 2000, 307–323; Z. Wesołowski, *Konfucjanizm*, w: tamże, 289–306; K. Śliwiński, M. St. Zięba, *Polska bibliografia taoizmu*, Informator Klubu „Księgi Przemian” Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie 2 (2000), 1–2; Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, P 2001.

Maciej St. Zięba