

Marian Mencil

Konfucjanizm – Chiny pod wpływem tradycji

Konfucjanizm 2200 lat temu został przyjęty jako państwowa doktryna dająca podstawę systemu społeczno-politycznego skonsolidowanych Chin cesarskich, który trwał nieprzerwanie do 1911 r. Usankcjonował tradycyjne prawa i nadał im wymiar religijny. Mimo ewolucji jakiej ulegał pod wpływem innych religii, zachował podstawy wywodzące się z nauk Konfucjusza i jego adherentów oraz ukształtował postawy społeczne, które do dziś są charakterystyczne dla mieszkańców Państwa Środka. Konfucjanizm stanowił podstawę kultury grup panujących w tradycyjnych Chinach. Dążył do pogodzenia ludzkiego życia z wewnętrzną harmonią natury i niestosowanie przemocy, jako środka pomagającego osiągnąć wyższy poziom duchowy.

Rozpatrując poszczególne cechy kształtujące odrębność kulturową Chin nie sposób pominąć generalną rolę jaką konfucjanizm odegrał w kształtowaniu chińskiej rzeczywistości. Dzięki religijnemu wymiarowi doktryny, konfucjanizm ukształtował relacje pionowe i poziome struktury społecznej i nadał osobliwy charakter stosunkom wewnątrzrodzinnym oraz hierarchiczno-biurokratycznemu systemowi politycznemu Chin feudalnych. Szeroko rozpowszechniona negacja religijnego charakteru konfucjanizmu i przypisywanie mu wyłącznie filozoficzno-ideologicznego znaczenia wymaga głębszych rozważań, którym poświęcono niniejszą pracę. Scharakteryzowano źródła konfucjanizmu, kierunki rozwoju, oddziaływanie społeczno-polityczne i jego religijno-holistyczny charakter.

Geneza

Pojęcie „konfucjanizm” do słownictwa europejskiego wprowadzili jezuici, którzy jako pierwsi przedstawiciele Zachodu odkryli w XVI w. Konfucjusza i chińską tradycję wywodzącą się od imienia wielkiego filozofa. Badając konfucjanizm należy zauważyć, że pomimo iż Konfucjusz był faktycznie pierwszym twórcą chińskiej doktryny,

to jednak pełny jej kształt to efekt pracy jego następców, którzy przekształcając, jednocześnie przekazywali starożytną kulturę. Jest zatem zasadne stosowanie określenia powszechnie przyjętego w Chinach i innych krajach Azji Wschodniej – *ruja*, *rujiao*, *ruxue* lub *ru*¹. Tradycja *Ru* wywodzi się jeszcze z czasów przedkonfucjańskich i odnosi się do przedstawicieli zawodów wolnych. Początkowo byli to muzycy i tancerze uczestniczący w rytualnych obrzędach religijnych o postawach szamanów, magów czy też czarnoksiężników. Z upływem czasu stali się mistrzami rytuałów i ceremonii, by w konsekwencji przyjąć w społeczeństwie rolę nauczycieli zatrudnionych w oficjalnym systemie edukacji, tytułowanych *shi* (*mistrz/nauczyciel*), z których w przyszłości wykształciła się grupa społeczna posiadająca wielkie wpływy w społeczeństwie.

Krwawy okres Królestw Walczących charakteryzował się wzrostem racjonalizmu i upadkiem praktyk religijnych, walki o przywództwo polityczne łączyły się z przemianami społeczno-ekonomicznymi – to czas kształtowania wielu tendencji filozoficznych oddziałujących na przemiany społeczno-kulturowe Chin. Organizacje rodowe i wielkie rodziny zastąpiły wspólnoty wiejskie i terytorialne. Tradycje patriarchalno-rodowe stopniowo były wypierane przez wczesnoklasową strukturę społeczeństwa, tworzącą nowe więzi terytorialno-administracyjne. Do niespotykanych rozmiarów rósł wyzysk wspólnoty chłopskiej przez arystokrację rodową, zwiększał się ucisk podatkowy, rosły obowiązki chłopów związane z nakładanymi coraz to nowymi zadaniami z zakresu prac publicznych, a nieprzerwanie toczono wojny wymagały nieustannego uzupełniania składów armii walczących i zmuszały do nakładania na chłopów coraz to większych zobowiązań wojskowych. Coraz wyraźniej rysowały się różnice stanowe, upowszechniły się nierówności społeczne i majątkowe. W tych warunkach burzono ustalone od wieków tradycje, główne kryteria moralno-etyczne uległy znacznemu przewartościowaniu. Więzy rodowe uległy rozkładowi, odrzucono ideały wzajemnego poszanowania i solidarności klanowej. W *Kronice Królestw Walczących* opisującej wydarzenia z VIII–V w. p.n.e., której spisanie przypisuje się Konfucjuszowi, zawiera wiele informacji o zabójstwach, zdradach, przekupstwach i szantażach, których dopuszczali się ówcześni arystokraci i dostojnicy w pogoni za władzą i wpływami, nie szczędząc najbliższych rodzin². Wszystko to spowodowało zmianę orientacji przedstawicieli *Ru* i tworzenie się klasy urzędników biegłych w rytuałach państwowych, znających historię, poezję, muzykę, arytmetykę oraz łucznictwo.

Podobna sytuacja miała miejsce w księstwie Lu – ojczyźnie Konfucjusza. W początkach VI w. p.n.e. upadła władza księcia, a kraj został rozdzielony pomiędzy trzy rody książęcej krwi, pełniące dziedzicznie funkcje urzędnicze w państwie. Kraj podzieliły między siebie rody Meng, Ki oraz Shu, z których każda dysponowała własną

¹ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 18.

² L. Wasiliew, *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa 1974, s. 110–111.

armią i aparatem urzędniczym, a postępujące rozdrobnienie władzy doprowadziło do sytuacji, w której rządcy sprawujący władzę w imieniu tych rodów także uzurpowali sobie prawo niezależności od swoich zwierzchników³. Konfucjusz wyróżniał się jako wybitny *Ru*, który „wytyczył nowy kierunek, rozwijając i przekształcając tradycję *Ru*”⁴, stając się w epoce Królestw Walczących główną postacią tej tradycji. Konfucjusz został uznany za symbol *Ru*, samo *Ru* zaś, z biegiem czasu, stało się terminem określającym osoby naśladowujące Konfucjusza w interpretowaniu i wykładaniu pism klasycznych oraz zaangażowanie w pracę w administracji państwowej i edukacji oraz pielęgnowanie pradawnych rytuałów i muzyki.

Okres Królestw Walczących to okres „Stu Szkół” filozoficznych, rywalizacji filozofów i reprezentowanych przez nich trendów. Panująca powszechnie anarchia doprowadziła do upadku chiński świat feudalny, zniszczenia starych więzów lojalności i upadku ustanowionych od wieków instytucji społeczno-politycznych, a upadający porządek świata stanowił inspirację do powszechnej intelektualnej działalności. Celem filozofów „Stu Szkół” było tworzenie nowej moralności i zasad etycznych, na których można by budować zasady zmieniającego się świata. Podczas gdy przedstawiciele jednych szkół bronili przeszłości, a brutalną rzeczywistość przypisywali pogwałceniu starego kodeksu etycznego, inni nawoływali do rezygnacji z udziału w poczynaniach ziemskiego społeczeństwa i przystąpienia do duchowego przeżywania ziemskiej doczesności. W wyniku powszechnej działalności filozofów omawianego wyżej okresu, powstała nowa klasa „wędrownych uczonych” o wpływach kształtujących przemiany społeczne w stopniu nie mniejszym niż wpływy generałów. Wędrownych uczonych nie wiązała żadna lojalność ani patriotyczne uczucia do ojczyzny. Wędrowali po chińskich księstwach, służąc często dwóm księżętom równocześnie, spiskując przeciwko jednemu z nich.

Szkoła Konfucjusza stanowczo lecz na próżno protestowała przeciwko takiemu porządkowi. Konfucjusz żył w czasie, kiedy trwał system feudalny cechujący się głębokimi zwyrodnieniami, był więc zwolennikiem utrzymania starego porządku nawołując do powrotu złotego okresu króla Wu, założyciela dynastii Zhou. Wzywał księcia do należytego wypełniania obowiązków wobec Syna Nieba lecz system upadał w wyniku nadmiernego rozrostu królestwa, w skład którego wchodziły księstwa nastawione wyłącznie na wojnę i podboje, lekceważąc cierpienia i niedostatek poddanych oraz łamiąc tradycje i zwyczaje⁵. Organizacja społeczna feudalnych Chin rozpadała się wraz z buntem księstw wasalnych.

³ M.J. Küntler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983, s. 61–69.

⁴ Xinzhong Yao, *op.cit.*, s. 22.

⁵ C.P. Fitzgerald, *Chiny. Zarys historii i kultury*, Warszawa 1974, s. 80–87.

Biografia

Konfucjusz urodził się w 551 r. p.n.e. w miasteczku Tsou położonym w niewielkim księstwie Lu – położonym w południowo-wschodniej części obecnej prowincji Shantung. Jego chińskie nazwisko brzmiało Kong Qin, a uczniowie jego nazywali go Kuang fu-tsy, czyli mistrz Kung, od którego przyjęła się zlatynizowana przez jezuitów forma „Konfucjusz”. Pochodził z podupadłego rodu szlacheckiego, wywodzącego się z królewskiej dynastii Shang, pokonanej przez Zhou, której zwycięscy nadali potomkom zdeponizowanego rodu księstwo Sung, a Kung to boczna linia tego rodu. Jego ojciec – Shu-Liang He⁶, były sędzia, piastował niższe stanowiska urzędnicze i zmarł kiedy Konfucjusz miał trzy lata. W wieku siedmiu lat został posłany do szkoły, którą ukończył po dziesięciu latach nauki. Szczególne zainteresowanie przejawiał tradycyjnymi rytuałami, obrzędami i składaniem ofiar. W wieku 19 lat ożenił się i otrzymał stanowisko nadzorca składów zbożowych. Przez wiele kolejnych lat zajmował różne stanowiska, ale porzucił służbę urzędniczą i zajął się nauczaniem. Około 530 r. p.n.e. założył w stolicy księstwa szkołę, w której nauczał zapisów *Księgi Przemian* i *Księgi kraju Zhou*. Zgodnie z tradycyjnym przekazem miał się w tym czasie spotkać ze „Starym Mistrzem” Laozi⁷, z którym przeprowadził długą polemikę dotyczącą założeń etyczno-moralnych w chińskim społeczeństwie. Przekaz tradycyjny mówi o trzech tysiącach jego uczniów, wśród których 72 było wybitnych, a wielu z nich osiągnęło znaczące stanowiska w biurokratycznych systemach starożytnych chińskich księstw⁸. Uczniowie Konfucjusza wywodzili się z wszystkich warstw społecznych, od rodowych arystokracji przez stan prosty, po biedotę. Konfucjusz mawiał: „Nie zdarzyło się jeszcze, bym swych nauk odmówił, ilekroć ktoś sam do mnie przybył i przyniósł w darze choćby jedną wiązkę suszonego mięsa”⁹.

Równoległe z działalnością edukacyjną Konfucjusz konsekwentnie pracował nad doskonaleniem systemu ideowego kształtowanego na starożytnych wzorcach pochodzących z dynastii Xia, Shang i Zhou. Celem miało być przywrócenie zachwianej tradycyjnej harmonii społecznej. Stawiał sobie za cel odrodzenie społeczeństwa przez etykę i moralność oraz wpajanie szacunku dla hierarchii i praw zwyczajowych¹⁰. Nie tworzył on jednak idei powszechnej równości stanów. Uznawał za stan naturalny podział społeczeństwa na bogatych i biednych oczekując jedynie sprawiedliwego, zgodnego z zajmowanym miejscem w strukturze społecznej, podziału między nimi wytworzonych dóbr. Według Konfucjusza, jeśli każdy postępuje zgodnie z rolą przypisaną

⁶ Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 7.

⁷ Laozi – pomimo braku historycznych dowodów został uznany za założyciela taoizmu.

⁸ A. Zwoliński, *Chiny. Historia, teraźniejszość*, Kraków 2007, s. 128.

⁹ L. Wasiliew, op.cit., s. 111.

¹⁰ J. Garnet, *Chiny starożytne (od początków do ustanowienia cesarstwa)*, Warszawa 1966, s. 87.

mu wolą Niebios, porządek społeczny będzie utrzymany. Mawiał: „Trzeba, by władca postępował tak, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku”¹¹.

W wieku 50. lat Konfucjusz otrzymał od księcia T’ing stanowisko naczelnego sędziego miasta Czung-tu, któremu podlegała administracja i sądownictwo. W podzięce za wzorowe wywiązywanie się z obowiązków otrzymał kolejne mianowanie, urząd ministra robót publicznych w księstwie Lu, a następnie ministra sprawiedliwości, by w końcu zostać premierem. Wykorzystując swoje umiejętności i mądrość życiową, ciężką pracą przeobrażał gospodarkę kraju, jego administrację i obyczaje narodu, uzyskując imponujące efekty. Księstwo Lu rosło w siłę i stawało się znaczącym graczem w stosunkach z innymi księstwami. Osiągnięcia Konfucjusza dały przyczynek intryganckim działaniom ministrów państw ościennych i trzech rodów tracących wpływy w państwie Lu, w wyniku których Konfucjusz zmuszony został do opuszczenia rodzinnego państwa. Udał się na 14-letnią emigrację. Lata 497–483 p.n.e. spędził na wędrownie po sąsiednich księstwach wraz z grupą uczniów, w poszukiwaniu godnego władcy, który zdecydowałby się na prowadzenie polityki zgodnej z tradycją i konfucjańską doktryną. Założonego celu nie osiągnął, więc w 484 r. p.n.e. powrócił do kraju Lu, gdzie został przyjęty z należytymi honorami lecz nie otrzymał żadnej propozycji zajęcia urzędniczego stanowiska. Zajął się nauką, studiami i redagowaniem ksiąg kanonicznych. Żył jeszcze pięć lat, skupiając wysiłki wyłącznie na kształceniu uczniów, pisaniu kroniki państwa Lu zwanej *Kronika Wiosen i Jesieni* oraz redagowaniem tekstów starożytnych mędrców, na które składały się: *Księga Przemian*, *Księga Dokumentów*, *Księga Pieśni* i *Księga Obyczajów*. Wszystkie zostały zniszczone na polecenie cesarza Qin, za radą jego legistycznego doradcy – ministra Li Sy¹².

Konfucjusz zmarł w 479 r. p.n.e. i został pochowany w Chil’u Fu, a w miejscu jego pochówku zbudowano kompleks świątynny, w którym do dzisiaj odbywają się uroczystości upamiętniające wielkiego filozofa. Początki kultu Konfucjusza nie były łatwe. Dopiero w V w. n.e. cesarz P’ing z dynastii Han uhonorował go pośmiertnie, a cesarz Asuan z dynastii T’ang w 739 r. n.e., składając hołd jego osiągnięciom, przyznał mu tytuł „wspaniałego”. Cesarz K’ang Hsi panujący w latach 1736–1795 n.e. nadał Konfucjuszowi tytuł „Wielkiego Mistrza Wszech Czasów”, uhonorowując tym samym ponad dwa tysiące lat wpływu jego dogmatów na moralne i polityczne oblicze Chin.

Nauka Konfucjusza osadzała się głównie na potępieniu wad społeczeństwa. Chaos, walka arystokratów z władcami, nieszczęścia prostego ludu, przekupstwo i chciwość urzędników, sprzeniewierzenie się dawnym tradycjom, upadek wartości moralnych –

¹¹ J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 50.

¹² A. Zwoliński, op.cit., s. 128–131.

wszystko to wywoływało krytykę filozofa i inspirowało w nim chęć przedstawienia programu reform z nowymi koncepcjami stosunków społecznych oraz odzyskania dawnych wartości etycznych stanowiących podstawę nowych stosunków społeczno-politycznych. Urzeczywistnienie założeń wymagało przedstawienia godnego autorytetu, którego upatrywał Konfucjusz w legendarnych wzorach postaci zamierchłej przeszłości dynastii Xia, Shang, Zhou, uważanych przez Konfucjusza za epokę Wielkiej Harmonii, i ich legendarnych przywódców, zgodnie z założeniem, że władza cywilna czerpie legitymizację z porządku, który ją poprzedza, upoważniając władcę do podejmowania działań zabezpieczających przed nieporządkiem społecznym i kosmicznym¹³. Miał temu służyć stworzony przez Konfucjusza kodeks moralno-etyczny przeznaczony dla klasy rządzącej: „Nad ludem należy panować i prowadzić go. Lud nie może być uważany za równoważną (arystokracji – M. M.) część społeczeństwa, a tym bardziej nie można przyznać mu jakiegokolwiek roli politycznej”¹⁴ oraz „Przewodząc państwu tysiąca rydwanów, szanuj urząd i bądź godzien zaufania; mądrze gospodaruj zasobami, kochaj lud i zatrudniaj ludzi, gdy to właściwe”¹⁵.

System etyczny Konfucjusz zbudował na trzech zasadach: humanitarności – ludzkiego stosunku do innych (*ren*), sprawiedliwości (*yi*) i znajomości etyki (*li*), które tworzyły zespół cech człowieka godnego i cnotliwego (*qunzi*). Zasady *li* regulowały całokształt relacji społecznych, normowały zasady rytualne i sposoby wzajemnych interakcji uczestników życia społeczno-politycznego. Wzorem tych relacji była zasada nabożności synowskiej (*xiao*), której podstawowym modelem relacji było absolutne posłuszeństwo, przejawiające się zarówno w życiu codziennym, jak też w rytuale kultu przodków, jako przejaw szacunku dla rodowych protoplastów oraz zasad podstawowych ustanowionych przez Niebo (*Tian*), abstrakcyjną siłę wyższą, regulującą sprawami ziemskimi¹⁶.

Konfucjańska koncepcja świata osadzona jest na trzech siłach wszechświata, do których należą: Niebo (*tian*), Ziemia (*di*) i Ludzie (*ren*), stanowiące podstawę wszystkich rzeczy. Ich związek charakteryzuje pełna harmonia, a elementy te realizują się poprzez wspólną drogę, którą dla Nieba jest *yin* i *yang*; dla Ziemi jest to Droga kompromisu i mocy; Droga Ludzi prowadzi poprzez humanitarność i prawość. W tak zorganizowanym świecie ludzie żyją w zgodzie z naturą i dążą do pełnej realizacji ludzkiego potencjału¹⁷.

Kontynuatorami myśli Konfucjusza byli jego uczniowie oraz ich następcy, z których do grona najwybitniejszych należą: Yuan Hui (511–480 p.n.e.) – ulubieniec

¹³ F. Avanazini, *Religie Chin*, Kraków 2004, s. 45–46.

¹⁴ W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1992, s. 57.

¹⁵ Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 23.

¹⁶ W. Olszewski, *W kręgu złotego smoka*, Poznań 1987, s. 37–39.

¹⁷ Xinzhong Yao, op.cit., s. 141.

Konfucjusza, który wspólnie z Mistrzem odbierał ofiary; Zengzi (505–435 p.n.e.) – sławny uczeń Konfucjusza, autor *Księgi nabożności synowskiej*, stanowiącej podstawę jednego z najważniejszych kanonów konfucjańskiej doktryny; Mencjusz (372–289 p.n.e.) – najważniejszy po Konfucjuszu przedstawiciel jego nauczania, rozwinął jego doktryny, a dzieło *Księga Mencjusza* znalazło miejsce wśród kanonicznych ksiąg konfucjańskich; Xunzi (313–238 p.n.e.) – pogłębił naturalistyczny wymiar konfucjanizmu stawiając tezę, że człowiek z natury jest zły, w konsekwencji czego szczególnie nacisk kładł na rozwój prawa (*fa*) i rytuał/etykę (*li*), mające ograniczyć złą emanację ludzkiej osobowości, przy czym znacznie mniejsze znaczenie przypisywał humanitarności (*ren*) i tradycyjnej prawości (*yi*). Jego uczniowie – Han Fei (zm. 233 p.n.e.) i Li Si (zm. 208 p.n.e.) byli głównymi przedstawicielami nurtu legistycznego, który stał u podstaw systemu pierwszej scentralizowanej władzy chińskiego cesarstwa dynastii Qin¹⁸.

Mencjusz

Mencjusz był jednym z kontynuatorów doktryny Konfucjusza. Rozwinął niejednoznacznie objaśnioną teorię natury ludzkiej. Żył w burzliwym okresie schyłku dynastii Zhou – Walczących Królestw, w którym do przejścia supremacji po Zhou pretendowało kilka pozostałych królestw, wchłonawszy uprzednio pomniejszych, słabszych konkurentów. Mencjusz urodził się w małym państwie Zhou na terenie obecnej prowincji Shandong. Jego życie było podobne do życia Konfucjusza. Także pochodził z biednego lecz arystokratycznego rodu, podobnie szybko osierocił go ojciec, i także jak Konfucjusz, większą część życia spędził w podróży, poszukując władcy godnego przyjęcia jego nauk¹⁹. Po powrocie, podobnie do Konfucjusza, zajął się działalnością edukacyjną.

Był autorem składającego się z 32 rozdziałów dzieła zatytułowanego *Księga Mencjusza*. Dzieło to zachowało się dobrym stanie, pozwalającym potwierdzić jego oryginalność i autorstwo. Przedstawia kolejny etap ewolucji myśli konfucjańskiej, który znacząco wpłynął na kolejne przemiany charakterologiczne chińskiego społeczeństwa i kolejne etapy przekształcania idei konfucjańskich. Wierzył on w wizję religijną, etyczną i polityczną zawartych w księgach klasycznych i rozwinął doktrynę konfucjańską w kierunku religijno-etycznym.

Mencjusz różnił się od Konfucjusza ścisłym łączeniem humanitarności (*ren*) z prawością (*yi*), które to cnoty uznawał za zasadnicze elementy człowieczeństwa – ludzkiej natury. Zakładał, że pierwotna natura człowieka jest dobra, a ludzie rodzą się z zadatkami dobra. „Jeżeli chodzi o sama istotę ludzkiej natury, to można ją uznać za

¹⁸ J.M. Künsler, *Sprawa ...*, s. 141.

¹⁹ *Ibidem*, s. 144.

dobrą. Jeżeli ludzie postępują źle, to nie z winy swoich wrodzonych skłonności. Każdy człowiek ma w sercu naturalną zdolność do współrozumienia i litowania się, do wstydu i litości – to jest podstawa prawdziwej dobroci, wrodzona skłonność do wstydu – to jest podstawa prawości, wrodzona skłonność do czci i szacunku to jest podstawa obyczajności, wrodzona skłonność do rozróżniania prawdy i fałszu to jest podstawa mądrości. Prawdziwa dobroć, prawość, obyczajność i mądrość nie zostają nam zaszczepione z zewnątrz, lecz wszyscy mamy je na pewno, tyle tylko, że o nich nie myślimy. Dlatego mówi się: «Jeśli ich szukasz – odnajdziesz je, jeśli je zaniedbasz – utracisz»²⁰.

Twierdzenie Mencjusza, że natura ludzka jest dobra nie oznacza, że ludzie są niezmienni i z gruntu dobrzy. Jego nauka głosi, że ludzie mają skłonność do dobra i czynienia dobra. Jako pierwszy rozróżnił Mencjusz wewnętrzną (*nei*) i zewnętrzną (*wei*) stronę człowieka²¹, przejawiające się ludzką dyspozycją *serca–umysłu*. Rozwinął także trzy tezy metafizyczno-religijne, kształtujące konfucjańską duchowość²²:

1. Niebo (*tian*) jest samo w sobie źródłem dobroci oraz stanowi czynnik sprawczy dobra natury ludzkiej i jest najwyższym sędzią i sankcją ludzkiego postępowania;
2. Samodoskonalenie się jest procesem rozwijającym zmysł moralny, kształtującym prawość, pozwalającym zachować dobrą naturę i jest sposobem na służenie Niebu;
3. „Wielki człowiek” to ten, który należy do właściwego stanu i kroczy wielką ścieżką świata, by poprzez samodoskonalenie osiągnąć wielkość i całkowitą przemianę, uzyskując tym samym prawo do tytułu Mędrca.

Kierując filozofię konfucjańską do władców, wypracował Mencjusz koncepcję nadania i utraty Mandatu Niebiańskiego z woli ludu. „Lud jest rzeczą najcenniejszą, na drugim miejscu znajdują się duchy ziemi i zbóż (królestwo), władca jest najmniej ważny. Dlatego też ten, kto jest w stanie zaskarbić sobie łaski ludu, staje się Synem Nieba, komu udaje się zjednać Syna Nieba, ten staje się lennikiem, a komu udaje się zdobyć zaufanie lennika, ten staje się urzędnikiem”²³.

Mencjusz jako pierwszy zaproponował koncepcję uprawniającą lud do obalenia władcy, uzasadniając „obalenie Mandatu za prawowite, ponieważ ten, kto zostaje pozbawiony władzy, jest tylko zwyczajnym przestępcą”²⁴, zatem ten kto popełnia królobójstwo wykonuje Wolę Niebios i nie może być uznany za przestępcę. Rozwijając tę tezę Mencjusz podniósł rangę uczonych – konfucjanistów, przyznając im prawo do

²⁰ Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrcach i naturze ludzkiej*, Warszawa 1999, s. 11.

²¹ F. Avanazini, op.cit., s. 53.

²² Xinzhong Yao, op.cit., s. 79.

²³ F. Avanazini, op.cit., s. 59.

²⁴ Ibidem, s. 60.

wypowiedzi w imieniu ludu, krytyki władcy w imieniu ludu i głoszenia ewentualnego jego upadku²⁵.

Xunzi

Był mieszkańcem królestwa Zhao, żył w latach 310–219 p.n.e²⁶. Studiował w państwie Qi, gdzie trzykrotnie pełnił funkcję przełożonego państwowej akademii Jixia. Udzielał książętom różnych państw epoki Królestw Walczących wielu porad w zakresie polityki, wojskowości, edukacji i rytuału/obrzędu. Najważniejszym jego dziełem była *Księga Xunzi*²⁷.

Xunzi uznawał siebie za kontynuatora myśli Konfucjusza lecz prezentowane przez niego poglądy stały w zdecydowanej opozycji do nauk Mencjusza. Opracowana przez niego doktryna, która dała początek systemowi filozoficzno-politycznemu – legizmowi – głosiła, że człowiek z natury jest zły. „Ludzka natura jest zła, a to, co w niej dobre, jest wynikiem świadomego działania. Otóż ludzkiej naturze wrodzona miłość korzyści i jeśli będzie się jej folgować, ludzie będą ze sobą walczyć i zginie obyczaj wzajemnej ustępliwości. Ludzkiej naturze wrodzone są zawiść i nienawiść i jeżeli będzie się im folgować, zapanuje przemoc, a lojalność i zaufanie zginą. Wrodzone są jej zmysłowe pragnienia, upodobanie do dźwięków i barw, a folgowanie tem wrodzonym skłonnościom nieuchronnie prowadzi do walk, upadku ładu społecznego i do zamętu. Konieczny jest więc wpływ nauczycieli, kształtujących odpowiednie wzorce, zasady moralne i obyczaj. Tylko dzięki nim pojawia się wzajemna ustępliwość, przestrzeganie form i zasad”²⁸.

Xunzi wychodził z założenia, że ludzką naturę można kształtować poprzez podniesienie znaczenia rytuału/etykiety (*li*) oraz prawa stanowione. „(...) absolutnie konieczne jest, aby człowiek został poprawiony przez cywilizujący wpływ nauczycieli oraz praw, a także aby był kierowany przez *li* i *yi* [prawość]”²⁹. Był zatem Xunzi zwolennikiem racjonalistycznego podejścia filozoficznego do natury człowieka i miejsca człowieka w społeczeństwie. „Działanie nieba jest stałe, nie wzięło się ono z powodu Shuna i nie zakończyło z powodu tyrańcy Jie. Jeżeli w odpowiedzi na działanie Nieba ty sam wywołasz zamęt, ściągnie to na ciebie klęskę. Jeżeli dbasz o uprawę roli i jesteś oszczędny, Niebo nie może uczynić cię ubogim. Jeżeli zapewnisz ludziom dostatek i działasz we właściwym czasie, Niebo nie może zesłać chorób. Jeżeli trzymasz się

²⁵ J.M. Künsler, *Sprawa ...*, s. 149–150.

²⁶ F. Avanazini, op.cit., s. 61. W literaturze przedmiotu podaje się także inne lata życia Xunzi, np. 298–238 p.n.e. – M.J. Künsler, *Sprawa...*, s. 151 lub 372–289 p.n.e. – J. Gernet *Inteligencja ...*, s. 85.

²⁷ Xinzhong Yao, op.cit., s. 80.

²⁸ Mencjusz i Xunzi, op.cit., s. 93.

²⁹ F. Avanazini, op.cit., s. 62.

właściwej drogi i nie masz wątpliwości, Niebo nie może ci zesłać klęsk. [...] Ale gdy zaniedbujesz rolnictwo i jesteś rozrzutny, Niebo nie może uczynić cię bogatym. Gdy ludziom brakuje żywności, a ty nie działasz dość szybko, Niebo nie może zapewnić ludziom zdrowia. Gdy zszedłeś z właściwej drogi, a twoje postępowanie jest chaotyczne, Niebo nie może ci dać pomyslności³⁰.

Twierdził więc Xunzi, że ludzie nie powinni obawiać się zmian naturalnych, których przyczyną jest Niebo, gdyż szczęście i nieszczęście oraz ład i zamęt są wynikiem wyłącznie działania lub zaniechania człowieka, niezależnych od Nieba³¹ – Niebo pozostaje na nie bez wpływu, gdyż wynikają one z natury człowieka i przekształceń jego natury w wyniku oddziaływania rytuału/etyki (*li*) oraz praworządności (*ye*). Konieczne jest zatem stanowienie praw ograniczających „złe” kierunki rozwoju ludzkiej natury oraz kształcenie społeczeństwa i nauczanie zasad moralnych, które wymagają egzekwowania na mocy prawa. Według Xunziego ludzie posiadają wrodzoną predyspozycję do uczenia się bycia cnotliwymi i na drodze edukacji mają zdolność do wykształcenia w sobie dobroci³².

Ponieważ człowiek z natury jest zły, tylko surowe rządy zdolne są utrzymać porządek w społeczeństwie³³, a zaspokajanie ludzkich pragnień powinno być podporządkowane rytuałowi/etykiecie (*li*). Obowiązkiem człowieka jest kontrolowanie własnej natury, ograniczanie spontaniczności, wybuchu instynktów i namiętności poprzez nabycie kultury, dającej możliwość wyjścia ze stanu natury oraz włączenie się do uporządkowanej społeczności, funkcjonującej w rzeczywistości określonej ramami prawnymi i zasadami moralno-etycznymi³⁴. Podporządkowanie ludzi praworządności i rytuałowi/etyce pozwala na zachowanie harmonii i stabilności porządku w świecie.

Przemiany idei konfucjańskiej

Ortodoksyjna doktryna Konfucjusza uległa przeobrażeniu za panowania dynastii Han. Przejęła i utrzymała legistyczny system zarządzania państwem ustanowiony przez władcę dynastii Qin – Shi Huangdi – Pierwszego Cesarza, który doprowadził do scentralizowania władzy w państwie. Legizm wzmocniony został ideą konfucjańską skierowaną do rozwijającej się klasy intelektualistów *shi*, tworzącą elity biurokratów, na których zbudowano urzędniczy aparat państwa. Z połączenia legizmu i doktryny konfucjańskiej powstała hybrydowa ideologia zwana konfucjanizmem imperialnym, legitymizującym prawo stosowania przez władcę systemu kar i nagród, sankcjonując

³⁰ Mencjusz i Xunzi, op.cit., s. 81.

³¹ Xinzhong Yao, op.cit., s. 82.

³² Ibidem, s. 83.

³³ M.J. Künsler, *Sprawa ...*, s. 154.

³⁴ F. Avanzini, op.cit., s. 67.

jednocześnie podstawy funkcjonowania biurokratycznego aparatu państwa, w oparciu o specyficzny system zasad moralno-kulturowych³⁵. Nadawał on hierarchię ważności elementów systemu, ustanawiając na pierwszym miejscu należyte obrzędy, na drugim konfucjańską humanitarność, na trzecim dopiero wiedzę. Ukształtował też na wiele kolejnych wieków strukturę społeczną, wykształconą na społeczeństwie dwuklasowym: warstwie intelektualistów *shi* i pozostałej części społeczeństwa, do której należeli chłopci, rzemieślnicy i kupcy. Ponad całym systemem naczelne miejsce należało do Syna Nieba, zgodnie z którego wolą „wszystko się działo”.

Rozbudowany aparat państwowy Hanów już w I w. p.n.e. liczył ponad 130 tys. urzędników, przy czym liczba ludności tego okresu wynosiła blisko 50 milionów mieszkańców Chin³⁶.

Ideologia konfucjańska okresu Han to głównie koncepcje mające na celu rozładowanie napięć i sprzeczności społecznych między rządzonymi a rządzącymi. Odzwierciedlały one paternalistyczną rolę odpowiednio ukierunkowanego rządu. Konfucjanizm w długotrwałym procesie przekształcał się w jedyną ideologię ortodoksyjną i przybierał formę oficjalnej religii państwowej, zajmując się głównie szeroko pojmowaną moralnością wszystkich sfer życia publicznego i prywatnego w ramach obowiązujących zasad na płaszczyźnie stosunków społecznych, sankcjonując władzę i jej przedstawicieli wszystkich szczebli. Rozwijał się także metafizyczny aspekt doktryny konfucjańskiej, który przejmował stopniowo wiele elementów charakterystycznych dotychczas dla taoizmu³⁷. Panujący w latach 140–87 p.n.e. cesarz Wu podniósł kanon konfucjański do rangi obowiązującej doktryny, a kult Konfucjusza do pozycji kultu państwowego.

Uniwersalistyczny i holistyczny charakter konfucjanizmu, wykształcony za dynastii Han został zbudowany na koncepcji wzajemnego oddziaływania Nieba i Ludzi, ustanawiając zasady funkcjonowania dwuklasowego społeczeństwa w obliczu Syna Nieba. Najślawniejszym uczonym konfucjańskim Wczesnej Epoki Han był Dong Zhongshu. Kontynuował on tradycję Konfucjusza, Mencjusza i Xunziego, kładąc nacisk na cnoty, edukację, sprawiedliwe rządy, podnosząc jednocześnie wagę nadnaturalnego Nieba, nadając mu charakter religijnego fundamentu cesarskich rządów.

W swojej teorii konfucjanizmu, Dong sformułował doktrynę wykształconą na wszechstronnym systemie obejmującym wymiar metafizyczny, teologiczny, społeczny, moralny i psychologiczny³⁸. W ramach tej koncepcji Dong usystematyzował zasadę współzależności Nieba i ludzi, w myśl której Niebo jest rzeczywistością transcendentną i źródłem ludzkiego życia. Niebo kształtuje ludzkie postawy oraz ich drogi

³⁵ J.K. Fairbanks, op.cit., s. 59.

³⁶ W. Rodziński, op.cit., s. 84.

³⁷ M. Granet, *Religie Chin*, Kraków 1997, s. 89–90.

³⁸ Xinzhong Yao, op.cit., s. 86.

moralne i polityczne. Zgodnie z zasadami eksponowanymi przez Konfucjusza Dong wskazywał na konieczność kierowania się władcy wypełniającego mandat Nieba pięcioma zasadami: humanitarności, prawości, rytuału/etykiety, mądrości i wierności. Filozof ten szczególne miejsce w życiu społecznym przypisał edukacji, wskazując że najważniejszym obowiązkiem władcy jest jej powszechne zapewnienie. Wskazywał, że kształcenie gruntuje i wzmacnia w ludziach cnotę i prawość, a studiowanie ksiąg klasycznych stanowi fundamentalną treść edukacji i kształtuje dobre cechy charakteru. W następnej kolejności Dong zaleca cesarzowi stanie na straży prawa w celu podtrzymania hierarchicznego porządku społecznego oraz zapobiegania wynikającej z niego nadmiernych ludzkich pożądań. Dong nie postrzega natury ludzkiej ani jako dobrej, ani jako złej. Twierdził, że dualizm *yin i yang* występuje także u ludzi w postaci chciwości i humanitarności już od chwili narodzin. „[...] humanitarność jest zewnętrznym wyrazem ludzkiej natury (*xing*), pożądliwość zaś uzewnętrznieniem ludzkich uczuć. Ludzie noszą dobro wewnątrz swej natury, lecz dopiero dzięki edukacji dobroć ta może się zmanifestować”³⁹. Ponieważ jednak ludzie mają także uczucia negatywne, konieczne jest wprowadzenie i utrzymanie porządku społecznego za pomocą prawa, by nie dopuścić do przewagi uczuć negatywnych prowadzących do niegodziwości.

Podsumowaniem przekazu Dong Zhongshua do cesarza jest jego myśl: „Prawdziwy władca słucha Nieba i stosuje się do jego wyroku. Edukuje ludzi, aby mogli oni w pełni zrealizować swą naturę, oraz strzeże prawa, aby podtrzymywać ład społeczny i miarkować pragnienia. [...] Przedsięwziąwszy owe środki, władca zbuduje solidny fundament swego cesarstwa”⁴⁰.

Za panowania cesarza Wu konfucjanizm stanowił główną ideologię państwową, jako jedyny legalny system edukacji państwowej (*guanxue*), którego celem było zgłębianie i propagowanie doktryn konfucjańskich. Program nauczania ograniczono do Pięcioksięgu, a na kierowników katedr powoływano cieszących się uznaniem uczonych, reprezentujących tradycyjną interpretację kanonu konfucjańskiego. Następnie, formalnie zinstytucjonalizowano system egzaminów i rekomendacji, a wyboru urzędników dokonywano w oparciu o ich osiągnięcia w Nauce Konfucjańskiej lub na podstawie oceny ich praktykowania cnót konfucjańskich. W konsekwencji, znacznie nasilił się dogmatyzm Nauki Konfucjańskiej ograniczonej do wąskiej dziedziny interpretacji ksiąg kanonicznych.

Z końcem panowania Późniejszej Dynastii Han Nauka Klasyczna, na skutek nadmiernego jej scholastycyzmu, całkowicie utraciła związek z rzeczywistością. W efekcie znacznie osłabił wpływ konfucjanizmu na państwo i społeczeństwo. Wzrosło zapotrze-

³⁹ Ibidem, s. 90.

⁴⁰ Ibidem, s. 90.

bowanie na duchowe i psychologiczne idee, w efekcie czego konfucjanizm skierował w stronę taoistycznych koncepcji światopoglądowych doprowadzając do częściowej synkretyzacji tych dwóch nurtów filozoficzno-religijnych.

Nowym kierunkiem konfucjańskiej idei stała się Nauka Tajemnicy (*xuanxue*), w którym podjęto próbę analizy związku między substancją (*ti*) a funkcją (*yong*), jednością (*yi*) a wielkością (*duo*), naturą (*xing*) a uczuciem (*qing*), zasadą metafizyczną (*li*) a siłą materialną (*qi*)⁴¹. Nauka Tajemnicy stawiała sobie za cel przewyższenie problemów wywołanych przez naukę dynastii Han oraz położenie kresu fałszywemu i naznaczonemu hipokryzją zastosowaniu etyki konfucjańskiej. Służyć temu miało przyjęcie przez konfucjanizm zasad taoistycznych, dzięki czemu ustąpić miałyby napięcie pomiędzy konfucjańskim kodeksem moralnym, stanowiącym podstawę funkcjonowania instytucji społecznych, a naturalnymi skłonnościami istot ludzkich w ujęciu taoistycznym. W wyniku przenikania taoizmu do konfucjanizmu, Nauka Konfucjańska epoki dynastii Wei i Jing nabrała charakteru mistycznego, przyswajając taoistyczne rozumowanie i metodologię.

Po okresie dominacji buddyzmu, któremu sprzyjali władcy podzielonego kraju pomiędzy Dynastie Północne i Południowe (386–581), nastąpiło ponowne zjednoczenie Chin. Na tronie zasiedli kolejno przedstawiciele chińskich dynastii Sui (581–618) i Tang (618–907).

Do centralizacji władzy ponownie wykorzystano konfucjanizm, którego uczeni stopniowo przejmowali obowiązki wykonawcze państwa i administracji, pomimo trwającego ciągle wpływu buddyzmu i taoizmu. Rosło znaczenie konfucjańskiego systemu edukacji i egzaminów urzędniczych. Przywrócono konfucjańską naukę o humanitarnych rządach i samodoskonaleniu oraz porządku rodzinnym i odpowiedzialności społecznej. Konfucjaniści skutecznie deprecjonowali kult religii Buddy i nawoływali do spalenia buddyjskich sutr wskazując, że buddyzm jest przyczyną i źródłem społecznego zamętu. Konfucjanizm odradzał się w nowej formie, nawiązującej do ortodoksyjnych wzorców czerpanych z nauk Konfucjusza i Mencjusza.

Za panowania kolejnych dynastii, Północnej i Południowej Song (960–1279), neokonfucjanizm przeżył kolejny renesans. Nawiązywał do klasycznej formy konfucjanizmu, a przeobrażając konfucjańskie doktryny skonstruował wszechstronny i złożony system doktrynalny, obejmujący ewolucyjną kosmologię, etykę humanistyczną oraz racjonalistyczną epistemologię⁴². Jako w pełni rozwinięta doktryna humanistyczna i racjonalistyczna, neokonfucjanizm znacznie przyczynił się do niekwestionowanej dominacji konfucjanizmu w polityce, etyce, piśmiennictwie, kulturze Chin, oddziałując na inne kraje Azji Wschodniej w ciągu kolejnych ośmiu stuleci.

⁴¹ *Ibidem*, s. 94–95.

⁴² *Ibidem*, s. 100–101.

Teoretyczne podsumowanie neokonfucjanizmu odzwierciedlała myśl Zhu Xiego (1130–1200). Filozof ten zebrał, usystematyzował i ustanowił ortodoksyjną linię przekazu od Konfucjusza i Mencjusza do filozofów okresu Sui i Tang. W swojej teorii konfucjanizmu ostatecznie scharakteryzował Naukę Zasady (*lixue*), usystematyzowaną na koncepcji Najwyższego Kresu (*taili*), zasady (*li*), siły materialnej (*qi*), ludzkiej natury (*xing*), badania rzeczy (*gewu*) oraz humanitarności (*ren*). W 1313 r., w okresie panowania mongolskiej dynastii Yuan (1279–1368), opracowane przez Zhu wersje ksiąg klasycznych i komentarzy uznano za oficjalne podręczniki do egzaminów urzędniczych. Przez kolejnych sześć stuleci konfucjanizm trwał w oparciu o komplementarną koncepcję doktryny autorstwa Zhu, który w uznaniu zasług otrzymał zaszczytny tytuł Zhu Fuzi – Mistrz Zhu. Tytuł ten otrzymali przed nim jedynie Konfucjusz i Mencjusz, a po nim nie nadano go nikomu⁴³.

Zhu utożsamiał Zasadę (*ii*) z Niebem (*tian*), Drogą (*dao*) i Najwyższym Kresem (*taili*) nadając Zasadzie prawo praprzyczyny świata, jako źródła wewnętrznej natury wszechrzeczy i ewolucji. Zasada w połączeniu z siłą materialną (*qi*) kształtuje ludzką naturę i doskonalą moralnie, wnosząc i umacniając synowską nabożność, lojalność, humanitarność, prawość, etykietę i mądrość, które są sercem-umysłem Drogi (*daoxin*)⁴⁴.

Do krytyków Zhu Xi należeli przedstawiciele szkoły idealistycznej: Lu Jiuyuan (1139–1193) i Wang Yangming (1472–1529). Pierwszy z nich sprzeciwiał się twierdzeniu, że badanie rzeczy i egzegetyczne studia nad księgami klasycznymi są ścieżką do mądrości. Odmienne postrzegał Lu także relację między Zasadą a naturą ludzką i siłą materialną uzewnętrznianymi przez Zasadę Nieba. Rozbieżności między obu myślicielami wyznaczyły ostateczny rozdział między dwoma naczelnymi szkołami neokonfucjanizmu doby dynastii Song i Ming.

Wang Yangming także krytykował doktryny Zhu Xiego, zgodnie z którymi Zasadę należy szukać w rzeczach i sprawach, a drogą człowieka do oświecenia jest permanentne badanie wielu rzeczy w celu poszerzania wiedzy. Usystematyzował on i nadał ostateczny kształt Nauce Serca-Umysłu, podnosząc tym samym rangę szkoły Zhu w procesie rozwoju neokonfucjanizmu⁴⁵.

Następne stulecia charakteryzowało głównie podejmowanie debat między zwolennikami Wang Yanminga a jego przeciwnikami, inspirując nowe idee, takie jak wolność intelektualna, równość moralna i postęp polityczny, inicjując ogólnokrajowy ruch reformatorski w XIX i XX w. Od samego początku i w czasie długich dziejów chińskiej cywilizacji konfucjanizm nie był jedyną ideologią. Musiał konkurować z systemami alternatywnymi i zabiegać o uznanie władz państwowych. Kształtował

⁴³ Ibidem, s. 109.

⁴⁴ Ibidem, s. 110.

⁴⁵ Ibidem, s. 115.

się w kontaktach i opozycji do innych systemów filozoficznych, walczył o swoje miejsce, a po zdobyciu pierwszeństwa z determinacją walczył o jego zachowanie⁴⁶.

Księgi klasyczne – kanon konfucjanizmu

Fundamentem konfucjanizmu i źródłem wszystkich jego nurtów są święte pisma starożytne, z których wywodzą się źródła wartości i konfucjańskie ideały. Klasyczne księgi konfucjańskie przez okres ponad dwóch tysięcy lat od powstania były nieustannie odnawiane i poszerzane. Dodawano przypisy i dokonywano ich interpretacji, w wyniku których klasyczne wizje polityczne i religijne ewoluowały, a kierunki ich przekształcania były przedmiotem nieustannych dyskusji między wieloma szkołami konfucjanizmu, funkcjonującymi na przestrzeni dziejów.

Księgi klasyczne osadzone są na zapisach dokonywanych od początków dynastii Zhou, która utworzyła oficjalny system nauki i kształcenia niezbędnego do formowania ideologii państwowej i podnoszenia umiejętności administracyjnych urzędników. Zapisy te po ich zredagowaniu i zinterpretowaniu przez Konfucjusza stały się znane jako pisma klasyczne (*jing*), którym następnie nadano rangę doktryny państwowej, a podstawowymi funkcjami jakie spełniały księgi klasyczne w przekazie tradycji konfucjańskiej było⁴⁷:

1. Księgi stanowiły podstawowe źródło wiedzy dla studentów, a po ustanowieniu konfucjanizmu „nauka oficjalną” zostały uznane za podstawowe podręczniki w edukacji państwowej. W 124 p.n.e. w stolicy Chin założono pierwszą państwową Szacowną Akademię (*taixue*), która już w 130 n.e. składała się z 240 budynków o łącznej liczbie 1850 pomieszczeń. Jej adepci, przygotowując się do egzaminów, pilnie studiowali kanoniczne księgi konfucjańskie. Studiowaniu ksiąg klasycznych studenci poświęcali pierwsze dwa lata nauki, które kończyły się egzaminem, a pozytywy jego wynik pozwalał na kontynuowanie nauki w akademii oraz uzyskanie pierwszego tytułu naukowego i pensji.
2. Przedstawały ideał rządów, stanowiły źródło nauk politycznych ukierunkowanych na osiągnięcie politycznych celów, przeobrażenia polityczne.
3. Określały zasady życia jednostki w społeczeństwie poprzez wskazywanie właściwej drogi życia idealnego, którego bazą było należyte kultywowanie rytuałów.
4. Dawały podstawę rozwoju gałęzi konfucjanizmu, kształtujących się na bazie dyskusji i sporów toczących się w obrębie ksiąg klasycznych i też w nich zawartych, stanowiąc źródło nowych koncepcji i interpretacji konfucjanizmu.

⁴⁶ M.J. Künstler, *Dzieje kultury...*, s. 99.

⁴⁷ Xinzhong Yao, *op.cit.*, s. 52–54.

Klasycznych ksiąg włączonych do konfucjańskiego kanonu jest trzynaście zgromadzonych w ok. czterdziestu tomach, z których największe znaczenie nadano dzieściu podstawowym, najważniejszym dziełom, usystematyzowane w zbiorze *Pięcioksiągu* (*Wujing*) i *Czteroksiągu* (*Sishu*)⁴⁸.

Pięcioksiąg składa się z najstarszych dokumentów stanowiących świadectwo starożytnej kultury i jej najważniejszych aspektów: polityki, filozofii, historii, metafizyki, religii, poezji i legend. Był podstawą Nauki Konfucjańskiej, źródłem wizji ludzkiego życia przejawiających się w poezji, historii, polityce, metafizyce i etyce. Za panowania dynastii Han został przyjęty za podstawowy podręcznik Nauki Konfucjańskiej, a jego znajomość potwierdzano podczas, wprowadzonych przez Hanów, egzaminów państwowych. W skład *Pięcioksiągu* wchodzi:

1. *Księga przemian* (*Yijing*) – najstarsza z ksiąg kanonicznych, której autorstwo przypisuje się królowi Wen, założycielowi dynastii Zhou, panującemu w XI w. p.n.e.⁴⁹, a jej ostatecznej redakcji miał dokonać osobiście Konfucjusz. Dzieło to było starożytnym podręcznikiem wróżbiarstwa, które rozbudowano na użytek specyficznej filozoficznej interpretacji świata. Konstrukcję księgi stanowi analiza tzw. heksagramów, czyli układu 6 kresek⁵⁰.

2. *Księga poezji* (*Shijing*) – zbiór wierszy napisanych w okresie od początku dynastii Zhou do połowy okresu Wiosen i Jesieni. Początkowo zawierała ponad 3000 utworów, z których Konfucjusz wybrał i zredagował do celów edukacyjnych 305 z nich, odzwierciedlających jego podglądy na relacje wewnątrzspołeczne. Pierwszą grupę tworzy 160 utworów odnoszących się do życia codziennego, lokalnych zwyczajów i świąt w trzynastu państwach lub regionach; drugi składa się z 74 ód o tematyce związanej z dworami lokalnych państw; trzeci to zbiór 31 wierszy przedstawiających okres panowania dynastii Zhou i obalenie Shang. Opisują także ważniejsze postaci okresu przed Zhou – zarówno poznane historycznie, jak też znane z niepotwierdzonych historycznie przekazów legendarnych; czwarta składa się z 40 hymnów poświęconych dynastii Zhou, państwu Li i dynastii Shang, opisując najważniejsze rytuały, święta i występy muzyczne.

3. *Księga historii* (*Shujing*), zwana też *Księgą dokumentów* – najstarsze dzieło historyczne opisujące wydarzenia historyczne i polityczne z okresu najstarszych dynastii Xia, Shang, Zhou, przedstawiane w formie dialogów prowadzonych między królami a mędrcami, a także ich oracje z różnych okazji. Księga składa się z pięciu części: prawo, dekrety, rozprawy na tematy polityczne i społeczne, opisy polityki realizowanej przez wybranych władców oraz opisy geograficzne⁵¹. Księga ulegała wielokrotnej

⁴⁸ L. Wasiliew, op.cit., s. 201.

⁴⁹ J. Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycje*, Warszawa 2001, s. 191.

⁵⁰ M.J. Künstler, *Dzieje kultury...*, s. 271.

⁵¹ J. Pimpaneau, op.cit., s. 192.

modyfikacji, a ponieważ oryginał się nie zachował, niemożliwe jest porównanie i potwierdzenie autentyczności przekazu. Mimo to, przez długi okres uznawana była za najważniejsze pismo kanoniczne. Do XIX w. znajomość *Księgi historii* była wymagana od przyszłych urzędników państwowych stających do egzaminów.

4. *Księga obyczajów (Liji)* – spalona jak i inne księgi kanoniczne na polecenie cesarza Qin, została ponownie zredagowana za dynastii Han. Aktualny jej kształt to pięć rozdziałów dotyczących obyczajów, wydarzeń historycznych, anegdot z życia Konfucjusza, rozpraw filozoficznych, takich jak *Doktryna środka (Zhongyong)* i esejów politycznych, między innymi *Wielka nauka (Daxiue)*. W skład *Księgi obyczajów* wchodzi także prace na temat oświaty i kształcenia uczonych⁵².

5. *Kronika Wiosen i Jesieni (Chunqiu)* – dzieło historyczne opisujące wydarzenia polityczne, gospodarcze, dyplomatyczne oraz zjawiska naturalne lat 722–481 p.n.e., jakie miały miejsce w kraju Konfucjusza – Lu. Uznaje się, że dzieło to zostało w całości napisane przez Konfucjusza⁵³. Dla większości konfucjanistów *Kronika Wiosen i Jesieni* stanowi podstawowe źródło prawdy historycznej oraz główne narzędzie „wprowadzania dobrych rządów, przywoływania do porządku uzurpatorskich książąt oraz potępienia występnych ministrów, co miało umożliwić obronę sprawy pokoju i jedności świata”⁵⁴.

Czteroksiąg (Shisu) powstał w okresie neokonfucjanizmu dynastii Song, a w jego skład włączono *Dialogi konfucjańskie (Lunyu)* stanowiące źródło odnowy neokonfucjanizmu Song oraz dwa rozdziały z *Księgi obyczajów*: „Wielką naukę” („Daxiue”) i „Doktrynę środka” („Zhongyong”), a także dzieło najważniejszego następcy Konfucjusza – Mencjusza *Księga Mencjusza (Mengzi)*⁵⁵. Wymienione dzieła zostały uzupełnione komentarzami filozofa Zhu Xi (1130–1200) i opublikowane w formie książkowej pod tytułem *Sihu Jizhu – Zebrane przypisy do Czteroksiągu*. Od 1313 r. z polecenia dworu cesarskiego dynastii Yuan (1260–1368), podstawą egzaminów urzędniczych były komentarze i objaśnienia Zhu Xiego, wynosząc tym samym *Czteroksiąg* ponad *Pięcioksiąg*. Do początku XX w. każdy uczeń miał obowiązek uczenia się *Czteroksiągu* na pamięć przed wkroczeniem w wiek dojrzewania⁵⁶.

Wielka nauka (Daxiue) to dzieło kontynuatora nauk Konfucjusza – Zeng Zhen (505–437), zwanego Zengzi, której celem było objaśnienie drogi człowieka do doskonałości oraz wskazanie głównych celów człowieka i kierunków osiągania wskazanych celów. Za główne cele człowieka uczony wskazał osiągnięcie maksymalnego poziomu oświeconej cnoty, „serdeczności” w relacjach społecznych i zdolności po-

⁵² Ibidem., s. 193.

⁵³ M.J. Künstler, *Sprawa ...*, s. 123.

⁵⁴ Ibidem., s. 124.

⁵⁵ M.J. Künstler, *Dzieje kultury...*, s. 271.

⁵⁶ Xinzhong Yao, op.cit., s. 66.

wstrzymania pragnień, które człowiek osiągał poprzez ustawiczne samodoskonalenie i poznawanie oraz kierowanie się w życiu konfucjańskimi zasadami⁵⁷. Ostatnim elementem *Czteroksiągu* była *Doktryna środka*, która powstała około V w. p.n.e., a następnie została przeredagowana za panowania dynastii Qin i Han. Jest pierwszym dziełem konfucjańskim wykładającym ideę Pięciu Elementów na gruncie konfucjanizmu poszerzoną o objaśnienia spraw moralnych i społecznych, wywodząc z nich teorię „triady” będącej specyficzną formą połączenia Mędrców z Ziemią i Niebem, legitymizowane zasadami konfucjańskimi, których przestrzegania nadzorują uczeni⁵⁸.

Poza *Pięcioksięgiem* i *Czteroksięgiem* do dzieł zajmujących ważne miejsce w kanonie konfucjańskim należą: *Księga nabożności synowskiej* (*Xiaojing*), pierwszy starożytny słownik *Erya*, *Rytuał dynastii Zhou* (*Zhouli*), *Prawy rytuał* (*Yili*), *Zapiski o rytuale* (*Liji*) oraz komentarze do *Księgi Wiosen i Jesieni – Zuozhuan*, *Gongyangzuan* i *Guliangzhuan*⁵⁹. Oczywiście, chińska literatura obfituje w wiele innych znaczących dzieł o charakterze filozoficzno-społecznym, jednak w niniejszej pracy wskazano najważniejsze z nich, stanowiące podstawę kanonu konfucjańskiego ze względu na ich powszechność poznania oraz istotny wpływ na kształt chińskiej kultury, jej odrębność i odmienność funkcjonującą także w aktualnej rzeczywistości.

Etapy kształtowania konfucjanizmu

Z punktu widzenia przemian społeczno-kulturowych jakie zachodziły w Chinach oraz przekształcania się konfucjanizmu pod wpływem wewnętrznych oddziaływań politycznych i religijnych dzieje konfucjanizmu podzielono na okresy niezwiązane z chińską dynastyczną chronologią dziejową⁶⁰:

1. Formowanie konfucjańskich idei – w okresie Wiosen i Jesieni (770–476 p.n.e.) konfucjanizm wykształcił się w klasycznej jego formie, na którą zasadniczy wpływ miała tradycja, a zbioru i redakcji głównych zasad konfucjanizmu klasycznego dokonał Konfucjusz. Klasyczna forma została uzupełniona w okresie Królestw Walczących (475–221 p.n.e.) przez kontynuatorów nauk Konfucjusza – Mencjusza i Xunziego.
2. Stadium syntezy-adaptowania – w okresie dynastii Han (202 p.n.e.–220 n.e.) pod wpływem szkoły legistów, yin-yang, Pięciu Elementów, moizmu i taoizmu nastąpiła reforma konfucjanizmu, w wyniku której wykształciła się Nauka Klasyczna oparta na wzajemnym, harmonijnym oddziaływaniu Nieba–Ziemi–Człowieka.

⁵⁷ ks. A. Zwoliński, op.cit., s. 140–141.

⁵⁸ M.J. Künstler, *Sprawa ...*, s. 142; A. Zwoliński, op.cit., s. 136–138.

⁵⁹ M.J. Künstler, *Dzieje kultury...*, s. 271.

⁶⁰ Xinzhong Yao, op.cit., s. 7–10.

3. Faza przeobrażeń – w okresie dynastii Song (960–1279) i Ming (1368–1644), pod wpływem buddyzmu i taoizmu nastąpiło przekształcenie nauki konfucjańskiej. Konfucjanizm odzyskał autorytet w życiu społecznym i religijnym, a Nauka Konfucjańska wchłonęła część zasad buddyzmu i taoizmu, przekształcając pod ich wpływem pogląd na wszechświat, społeczeństwo i jednostkę. Wykształciła się Nowa Nauka Konfucjańska, której system zbudowany został na Nauce Drogi lub Nauce Zasady–Rozumu, dając podstawę nowym neokonfucjańskim nurtom ideologii społeczno-politycznych i religii państwowej.
4. Faza różnicowania się i rozprzestrzeniania – to okres rozpowszechniania i rozprzestrzeniania konfucjanizmu w Azji Wschodniej, poprzez łączenie konfucjańskich idei z lokalną kulturą i tradycją. Okres ten charakteryzuje się kształtowaniem odłamów (frakcji) konfucjanizmu.
5. Faza odnowy – przypada na okres współczesny, który charakteryzuje się przemianami konfucjanizmu pod wpływem europejskich tradycji filozoficznej i religii chrześcijańskiej wniesione do Chin wraz z wpływami imperialnymi od XIX do XX w. Nastąpiła rewitalizacja konfucjanizmu owocując wykształceniem się Współczesnego Nowego Konfucjanizmu.

Teorię i praktykę konfucjańską stanowił połączony system etyczno-moralny, doktryna polityczna i tradycja religijna. Konfucjański system etyczny zbudowany był na rozmaitych kodeksach życia moralnego, zasadzie etykiety, wzorcach zachowań, normach życia społecznego i rodzinnego. Uwypuklał podstawową strukturę społeczeństwa i wspólnoty ukierunkowując życie ludzi, definiując ich standardy moralne i ideały etyczne. Moralność konfucjańska osadzona jest na związkach rodzinnych (rodzice – dzieci, starsi bracia – młodsi bracia, mąż – żona) i wzajemnym wypełnianiu obowiązków. Rodzina stanowi podstawową komórkę wspólnoty, zatem harmonijne stosunki rodzinne są głównym elementem zachowania harmonii i pokojowego charakteru państwa.

Konfucjanizm jako narzędzie do wprowadzania ładu, pokoju i porządku społecznego w państwie był głęboko zaangażowany w polityczne uwarunkowania, a etyka konfucjańska stopniowo wskazywała kierunki kształtowania norm postępowania i wpływu ideologii na zachowania społeczne, myśl polityczno-kulturową oraz relacje pomiędzy społeczeństwem i władzą, a także stosunki wewnętrzne⁶¹.

⁶¹ Ibidem, s. 36.

Religijny chrakter konfucjanizmu

Definiując religię jako system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości⁶², niezbędnym staje się precyzyjna analiza owej „świętości”. Świętość jest uważana za mistyczną siłę lub jednostkę połączoną z określonymi istotami, rzeczami, wydarzeniami bądź działaniami. To co święte może pojawiać się bez jakiegokolwiek związku z pojęciem boga osobowego. Świętość zatem staje się centrum religii, w miejsce bóstwa. „Święte” jest także „słowem” w religii⁶³.

Max Weber wyróżniał pięć religii światowych, klasyfikowanych ze względu na liczbę wyznawców. Największą uznał konfucjanizm, następnie buddyzm, chrześcijaństwo, islam i judaizm⁶⁴.

Z socjologicznego punktu widzenia religia jest jedną z odmian komunikacji społecznej, występująca w konkretnej rzeczywistości. Przedmiotem tej komunikacji jest zależność wynikająca z dychotomii immanencji – transcendencji. Immanentna jest cała zmysłowo postrzegana rzeczywistość i wszelkie znaczenia komunikowalne przez istoty ludzkie, ukierunkowane na elementy identyfikowalne ludzką percepcją, będące jednocześnie, zawsze częścią jakiejś większej całości, zmierzających do nieskończoności. Transcendentne, pozostając w opozycji, dostarcza immanentnej całości kontekstu, dzięki czemu to co transcendentne można zakomunikować za pomocą immanentnych. Tym samym komunikacja odwołująca się do znaczenia jest zawsze immanentna, nawet gdy jej przedmiotem jest to, co transcendentne. W religii przejawia się za pomocą symboli odsyłających do zjawisk transcendentnych. Przy czym na pierwszym miejscu zaznaczono problematykę ludzkiego życia, którą połączono z ponadkomunikatywną nieuchwytnością transcendencji⁶⁵.

Według teorii konfliktu K. Marksa religia ma zdecydowanie ideologiczny charakter: usprawiedliwia istniejące w społeczeństwie nierówności ekonomiczne i nierówny dostęp do władzy, zaś według E. Durkheima główną funkcją religii jest jednoczenie społeczeństwa na płaszczyźnie wspólnych przekonań i wartości. M. Weber wskazywał na znaczenie religii jako elementu wpływającego na zmiany społeczne⁶⁶.

Wszystkie religie mają wspólne cechy, do których należą: posiadanie czczonych symboli związanych z rytuałami i obrzędami, w których uczestniczy społeczność wiernych. Bez względu na to czy religia jest wiązana z wiarą w bogów, czy nie, w zasadzie każdą cechuje oddawanie czci zbiorowi bytów lub cudownych obiektów. Religie

⁶² N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001, s. 218.

⁶³ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. 42.

⁶⁴ Z. Krasnodebski, *Max Weber i jego analiza religii światowych*, [w:] M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. XI.

⁶⁵ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 29–31.

⁶⁶ A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2008, s. 589.

charakteryzuje rytualność, a regularny rytuał jest częścią określonej symboliki, niezwiązanej z codziennością ludzkiego bytu⁶⁷. Pomimo że konfucjanizm nie odnosi się do Boga-stwórcy i nie odróżnia praw naturalnych od praw przyrody, a także nie zawiera koncepcji zbawienia, nie uwzględnia także podziału pomiędzy światem doczesnym a nadprzyrodzonym, to jednak jest nauką etyczno-polityczną zawierającą treści religijne i filozoficzne, ukształtowaną pod wpływem tradycyjnego obrazu świata, wskazując, że władza i moralność stanowią jedność⁶⁸.

W wyniku politycznego zaangażowania się konfucjanizmu oraz jego moralistycznego charakteru wykształciły się jego podstawowe wartości stanowiące podstawy systemu państwa konfucjańskiego i obowiązującej religii państwowej⁶⁹:

1. Trzy Fundamentalne Zasady (*sang gang*), do których należą:

- a) podporządkowanie poddanego lub ministra samemu władcy,
- b) podporządkowanie syna ojcu,
- c) podporządkowanie żony mężowi;

a także:

2. Pięć Trwałych Regulacji (*wu chang*) obejmujące:

- a) humanitarność (*ren*),
- b) prawość (*li*),
- c) rytuał/etykę (*li*),
- d) mądrość (*zhi*),
- e) wierność (*xin*).

Tym samym konfucjanizm skodyfikował zasady moralne zarówno sfery indywidualnej, jak też płaszczyzny ogólnospołecznej i politycznej, nadając państwu system ideologiczny, ustanawiając także kryteria osądu postępowania i myśli, dzięki czemu ewoluował do oficjalnej doktryny państwa. Na bazie konfucjańskiej ideologii funkcjonowała i rozwijała się chińska administracja państwowa. Urzędników wybierano w wyniku egzaminowania wiedzy kandydata ze znajomości kanonu konfucjańskiego lub na bazie uznania jego zasług w praktykowaniu i rozpowszechnianiu konfucjańskich zasad. Paradygmat konfucjanizmu zakładał, że urzędnik każdego szczebla musiał być konfucjanistą, a system egzaminów i ich zaliczanie stał się najwyższym obowiązkiem na drodze awansu społecznego każdego uczonego. System uczestnictwa w sferze urzędniczej nie był ograniczony tradycją lub prawem stanowionym dla określonej grupy społecznej lecz był otwarty dla przedstawicieli wszystkich warstw społecznych. Udział w elicie społeczeństwa, jaką stanowili urzędnicy, był celem społecznie powszechnym i trwale społeczeństwo spajającym. Rosnąca w liczbę i siłę wpływów

⁶⁷ Ibidem, s. 554–555.

⁶⁸ M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Religie świata – inne religie*, Warszawa 2009, s. 40.

⁶⁹ K. Gawlikowski, *Nowa batalia o Konfucjusza*, Warszawa 1976, s. 19–20.

urzędnicza warstwa dała podstawę ukształtowania się kultury masowej dzięki jej otwartości i chłonności oraz zdolności do asymilacji i syntezy. Tym samym konfucjanizm dał podstawę nowoczesnemu systemowi społeczno-polityczno-religijnemu państwa (z załączkami podstawowej zasady demokracji zachodniej – pluralizmu społecznego), zapewniający dynamiczny jego rozwój i stanowiący podstawę jego potęgi, ładu wewnętrznego oraz ogólnego poszanowania zasad i praw wywodzących się z tradycji kulturowej Chin⁷⁰.

Konfucjanizm to także religia państwowa przyjęta za czasów panowania dynastii Han. O religijnym charakterze konfucjanizmu świadczy jego silny wymiar rytualny z głównym rytuałem jakim jest tradycja składania ofiar przodkom, a także transcendentne znaczenie Nieba i jego trwałego związku – relacji z ludźmi. Konfucjanizm wchłonął też szereg religijnych praktyk wywodzących się z buddyźmu i taoizmu.

Konfucjanizm nie odnosi się bezpośrednio do istoty boskiej odpowiedzialnej za sprawę wszechrzeczy lecz jego nawiązanie do relacji między Niebem, Ziemią i ludźmi jest potwierdzeniem religijnego wyjątkowego charakteru. Zważywszy jednak na fakt, że wielkie religie monoteistyczne wykształciły się wiele lat po Konfucjuszu oraz mając na uwadze odizolowany charakter chińskiego skonsolidowanego społeczeństwa, uzyskany w drodze przyswajania konfucjańskich idei, konieczne jest uznanie jego zasług w wykształceniu specyficznej religii łączącej tradycję z szeregiem późniejszych tendencji taoizmu i buddyźmu. Religia konfucjańska to religia harmonii, opierającej się na założeniu, że „Niebo i człowiek są jednym. Konfucjanizm jest religią humanistyczną, tradycją humanistyczną manifestującą duchową tęsknotę i dyscyplinę w swych księgach klasycznych, doktrynie, praktykach i instytucjach prowadząc do religijnego celu, który daje odpowiedź na ludzkie troski ostateczne. Troski te wyrażają się w osobistym oddaniu i zaangażowaniu na rzecz wspólnoty oraz ujawniają się w pragnieniu przekształcania siebie i społeczeństwa zgodnie z przyświecającą mu wizją moralną i polityczną. (...) Wiążąc świeckie ze świętym, a humanistyczne z religijnym konfucjanizm ukazuje wyjątkowe zrozumienie Kresu i transcendencji oraz otwiera oryginalną ścieżkę do ludzkiej wieczności”⁷¹. Konfucjanizm jako humanizm religijny charakteryzuje się wiarą w Niebo (tian) i Mandat Nieba (tianming) oraz przyjmuje, iż osiągalnym celem ludzkości jest doskonałość i sprostanie niebiańskim zasadom. Jako religia racjonalistyczna konfucjanizm skupia się na ludzkim przeznaczeniu i wierze w możliwość osiągnięcia przez każdego człowieka mądrości lub doskonałości, uwidaczniających się przez codzienne doskonalenie „na płaszczyźnie przymiotów moralnych i postępu społecznego. Dla konfucjanistów celem życia jest

⁷⁰ Xinzhong Yao, *op.cit.*, s. 37.

⁷¹ *Ibidem*, s. 49.

realizacja własnej prawdziwej natury wedle zasady Nieba, w procesie nieustannego samodoskonalenia się i przemian.

M. Weber wyodrębnił elementy konfucjańskiego kultu państwowego, które determinują jego miejsce wśród religii. Należą do nich kultury⁷²:

1. Nieba – *primus inter pares* wśród duchów cesarskich przodków;
2. Ziemi („Cesarzowa Ziemia”);
3. Przodków cesarza;
4. Shezi – opiekuńczego ducha ziemi uprawnej i wydawanych przez nią plonów;
5. Słońca i Księżycy;
6. Shennonga – archegety sztuki uprawy roli;
7. Żeńskiego archegety hodowli jedwabnika (ofiary składała cesarzowa);
8. Wielkich, a od 1722 r. wszystkich cesarzy (z wyjątkiem zmarłych śmiercią gwałtowną lub obalonych w wyniku rebelii, co było oznaką braku charyzmy);
9. Konfucjusza i kilku koryfeuszy jego szkoły – sprawowane (zasadniczo) przez cesarza osobiście;
10. Bogów deszczu i wiatru (Tian Shen) oraz bogów gór, mórz i rzek (Di Ke);
11. Jowisza jako boga kalendarza (ducha wielkiego – jowiszowego – roku);
12. Archegety sztuki leczenia chorób oraz boga wiosny (prawdopodobnie jako świadectwo niegdysiejszych chtonicznych praktyk orgiastycznych jako środka terapii magicznej);
13. Boga wojny (kanonizowanego generała Guandi – II–III w. p.n.e.);
14. Boga studiów klasycznych (chroniącego przed następstwami herezji);
15. Ducha bieguna północnego (kanonizowanego w 1651 r.);
16. Boga ognia (Huo Shen);
17. Boga armat;
18. Bogów twierdz;
19. „Świętej góry Wschodu”;
20. Smoków i bogów wód lub bogów budownictwa, wyrobu cegieł i spichlerzy zbożowych;
21. Kanonizowanych urzędników prowincjonalnych;

Kulty te sprawowane były (zazwyczaj) przez odpowiednich urzędników, a prawie cała zewnętrzna organizacja państwa została kanonizowana wraz z jej duchami, przy czym ofiary składane były duchom bezosobowym, umiejscawiając tym samym konfucjanizm wśród religii o zdecydowanie specyficznym i odmiennym charakterze niż główne religie świata, wpływając na odrębność kulturowo-cywilizacyjną Chin.

⁷² M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 34–35.

Współczesny konfucjanizm

Początki epoki współczesnego konfucjanizmu wiązać należy z ekspansją mocarstw zachodnich w Azji Wschodniej, która rozpoczęła się u schyłku XVIII i z początkiem XIX w., oraz koniecznością poszukiwania odpowiedzi na wyzwania nowoczesnego systemu społeczno-politycznego jaki niosła postępująca industrializacja. Pozostając przy emocjonalnym zaangażowaniu i przywiązaniu do tradycji chińscy konfucjaniści, w początkowym okresie, w odpowiedzi na niesioną nowoczesność, spowalniali proces modernizacji państwa. Konfucjanizm początku XX w. to system obciążony nadmiernym scholastycyzmem i skrajnym moralizmem, dodatkowo obciążany powszechnie za intelektualne, polityczne i społeczne porażki Państwa Środka w konfrontacji z nowoczesnym systemem gospodarczym Europy, Ameryki, a później także Japonii. Stworzona przez konfucjanistów struktura administracji państwowej była nadmiernie scentralizowana, co przy słabym i powolnym systemie komunikacji wewnątrzspołecznej skutkowało złą skutecznością działań administracji, krępując jednocześnie inicjatywę lokalną. Machina dynastii Qing rządząca Chinami cesarskimi XX w. była ukierunkowana wyłącznie na osiągnięcie zysku, realizację rytuałów związanych z urzędem cesarskim, przy tym nieefektywna i skrajnie skorumpowana⁷³. Sytuacja doprowadziła do odrzucenia przez chińskie społeczeństwo konfucjańskich zasad i konsekwentne odejście w kierunku realistycznych doktryn importowanych do Chin przez Zachód, ukierunkowanych ideologicznie na pojedynczego człowieka jako podstawową jednostkę społeczeństwa – jednostkę upodmiotowioną, a nie, jak w przypadku konfucjanizmu, uprzedmiotowioną – elementarną część systemu społecznego.

Trudne położenie konfucjanizmu w całej Azji Wschodniej nie uległo zmianie do lat 70. kiedy to gorączkowa industrializacja zrodziła poczucie wiary we własną kulturę oraz zapotrzebowanie na wartości tradycyjne. Coraz więcej wykształconych mieszkańców Chin i polityków zaczęło pozytywnie rewidować tradycję przywracając powrotnie jej tożsamość i znaczenie w oparciu o założenie, iż tradycja jest podstawą kulturową narodu i stanowi o jego nowoczesności. Rozpatrując elementy kulturowe w kierunkach gospodarczych i politycznych, zbudowali swoje założenia na regionalności i wspólnych cechach środowiska kulturowego państw Azji Wschodniej tworzonych przez wartości konfucjańskie, upatrując w konfucjanizmie źródło pozytywnego, postępowego i wartościowego czynnika pobudzającego rozwój gospodarczy i kulturalny.

Postęp i wzrost gospodarczy, jaki odnotowuje chińska gospodarka końca XX i początku XXI w., sprzyjają społecznemu poszukiwaniu indywidualnego dla chińskiego społeczeństwa pierwiastka kulturowego. Pomimo że oficjalna doktryna państwa nadal

⁷³ J.M. Künstler, *Sprawa...*, s. 271.

opiera się na założeniach socjalizmu wywodzącego się z doktryny marksistowskiej przekształconej przez maoizm, wpływ konfucjanizmu ciągle rośnie. Odnotowano, że aktualnie w konfucjańskich szkołach chińskich uczy się ponad 10 mln dzieci, a zainteresowanie konfucjanizmem jest ogromne także w pozostałych grupach wiekowych. W 2006 r. komunistyczny przywódca i Prezydent Chin Hu Jintao ogłosił zasady moralne dla narodu zatytułowane „Osiem rzeczy chwalebnych i osiem rzeczy haniebnych”. Nawiązując do nauk Konfucjusza zaproponował wdrażanie zasad stanowiących postawę systemu wewnętrznego państwa: „kochaj kraj, nie wyrządzaj szkody ojczyźnie, żyj skromnie, ciężko pracuj, nie pław się w luksusach” itp.⁷⁴

Konfucjanizm kształtuje postawę dostosowania się do świata. Dlatego w kulturze chińskiej brak jest napięcia między religią a światem, które mogłoby stać się źródłem rozwoju. W konfucjanizmie świat był najlepszym z możliwych światów, ludzka natura dobra ze swej istoty. Uniwersalnym środkiem samodoskonalenia było filozoficzno-literackie kształcenie się na podstawie dawnych klasyków. Nacisk został położony na poprawność zachowania, a naruszenia porządku naturalnego i społecznego wynikają ze złego funkcjonowania państwa i jego organów. W konfucjanizmie, nie świat dostosowuje się do duchowego wnętrza człowieka, lecz wnętrze człowieka do świata⁷⁵. W konfucjanizmie nie ma idei wybawienia, idei „radikalnego zła”, zapału profetycznego i moralnej dynamiki, to jednak zasadniczą jego cechą uprawniającą do identyfikacji religijnego wymiaru jest tradycjonalizm, kanonizacja tradycji i skierowanie na doczesność. Specyfiką konfucjańskiej religijności jest jej oddziaływanie ogólnospołeczne poprzez wytworzenie solidarności rodowej oraz wykształcenie klasy społecznej literatów-konfucjanistów, których dziełem była petryfikacja stosunków społecznych zasadzonych na tradycji oraz pokonanie konkurencji – buddyzmu i taoizmu⁷⁶.

Zasadne jest twierdzenie, że konfucjanizm wspierał i sankcjonował system prawny Chin cesarskich w zgodzie z teorią konfliktu K. Marksa. Wykorzystywany do uzasadniania pozycji władzy przez rządzące kolejno chińskie dynastie, w początkowym okresie stanowił źródło konsolidacji władzy i podstawę niespotykanego rozwoju chińskiego społeczeństwa, które pod jego wpływem, z biegiem czasu, uległo stagnacji. Konfucjanizm jako siła konserwatywna opierał się na istniejącym porządku i, uczestnicząc w jego utrzymaniu, nie dopuszczał do zmian społecznych niezbędnych dla rozwoju społeczeństwa i państw⁷⁷, prowadząc w konsekwencji do jego upadku, który nastąpił w wyniku konfrontacji z ekspansywną nowoczesną koncepcją zachodniego

⁷⁴ http://wyborcza.pl/1,93105,5626837,W_Chinach_Konfucjusz_wypiera_Marksa.html, odczyt z dn. 28.04.2011.

⁷⁵ Z. Krasnodębski, *Max Weber i jego analiza religii światowych*, [w:] M. Weber, op.cit., s. XI.

⁷⁶ A. Szyjewski, *Czy Weber był religioznawcą?* [w:] M. Weber, op.cit., s. XXV–XXVI.

⁷⁷ W. Goodman, op.cit., s. 219.

kapitalizmu imperialnego. To co stanowiło podwaliny potęgi Chin, dwa tysiące lat później doprowadziło Państwo Środka do upadku.

Po okresie krytyki i odrzucenia konfucjańskich teorii społecznych, etycznych i ekonomiczno-politycznych, których początek należy łączyć z ruchem 4 maja (1919 r.) oraz rewolucyjnymi przekształceniami państwa w następstwie kształtowania jego systemu po zwycięstwie rewolucji komunistycznej (1949 r.), wraz ze wzrostem gospodarczym, który Chiny odnotowują od lat 80. XX w., następują przemiany świadomości chińskiego społeczeństwa i powrót do konfucjańskich idei, głównie tych pochodzących od samego Konfucjusza.

Zgodnie z neokonfucjańską koncepcją, stanowiącą bazę rządów ostatniej mandzurskiej dynastii cesarskiej Chin, państwo identyfikowano jako instytucję organizującą życie społeczeństwa i instrument do sprawowania nad nim kontroli administracyjnej. Doktryna ta była „nagięciem” poglądów Konfucjusza, które dowodziły, że celem państwa było kreowanie, propagowanie oraz utrwalanie właściwych norm postępowania i określonego ładu moralnego.

W drugiej połowie lat 90. XX w. władze ChRL ogłosiły nową koncepcję „rządzenia państwem poprzez cnotę”. Podjęto lansowanie konfucjańskiej idei oddziaływania na postawy obywateli poprzez wskazywanie etycznych wzorców przedstawicieli elity władzy. Doktryna ta ma wypełnić przestrzeń ideologiczną, która powstała po odrzuceniu idei maoistowskich i komunistycznych wzorców etyczno-społecznych. Tym samym wskazano na problematykę pokus wynikających z powszechnie rozwijającego się „kultu pieniądza” i jego wpływu na stopień korupcji pracowników państwowego aparatu.

Do konfucjańskich poglądów dotyczących instytucji państwa nawiązała także propagowana od 2005 r. przez państwowe władze ChRL koncepcja budowy „społeczeństwa harmonii”. Determinuje ona działania rządu zmierzające do łagodzenia napięć społecznych, zapobiegania polaryzacji ekonomicznej społeczeństwa oraz zróżnicowania struktury społecznej i poziomu rozwoju poszczególnych regionów kraju. Odwołując się do klasycznego konfucjańskiego przekonania o znaczeniu harmonii społecznej dla wewnętrznej stabilizacji państwa, prezydent Hu Jintao w przemówieniu wygłoszonym 27 czerwca 2005 r. podkreślił znaczenie poglądu Konfucjusza dotyczącego roli harmonii w życiu społecznym współczesnej rzeczywistości. Budowa „społeczeństwa harmonii”, zgodnie z konfucjańską koncepcją, wiąże się bezpośrednio z konfucjańskim nakazem właściwego traktowania podwładnych przez sprawujących władzę i obowiązującego odwrotnie pełnego posłuszeństwa⁷⁸.

Rośnie znaczenie Chin i państw Azji Wschodniej w międzynarodowych stosunkach regionalnych i globalnych. W wyniku zderzenia kultury zachodniej z wschod-

⁷⁸ J. Pawłowski, „Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej, Warszawa 2010, s. 234–235.

nioazjatyckim systemem konfucjańskim, chińskie społeczeństwo poddawało się ekspansji zachodnich wzorców społeczno-polityczno-ekonomicznych, wchłaniając te jego elementy, które w wyniku syntezy stopniowo reformowały skostniałe systemy państwa. Przed Chinami, Japonia była pierwszym państwem, które dogłębnie zreformowało swój system organizacji i zarządzania nie odrzucając jednocześnie wielowiekowego dorobku kulturowego. Po okresie stagnacji wywołanej radykalnym maoizmem, Chiny także przystąpiły do reformowania systemu państwa, wyprowadzając gospodarkę na drugie miejsce w świecie pod względem PKB. Jeśli tendencja wzrostowa zostanie utrzymana, Chiny, zgodnie z prognozami, w ciągu najbliższych 20 lat zepchną gospodarkę Stanów Zjednoczonych na drugie miejsce. Wraz ze wzrostem znaczenia chińskiej gospodarki rosnąć będzie znaczenie Chin na arenie politycznej. Prawdopodobnym jest, iż w przyszłości, także model chińskiego systemu społecznego, wywodzącego się z tradycji konfucjańskiej, stanie się alternatywną propozycją dla kostniejącej z wolną zachodniej demokracji liberalnej, poszukującej rozwiązań konkurencyjnych dla społecznego indywidualizmu. Konfucjański kolektywizm i zasada humanitarności, dzięki zdolności adaptacji przetrwały tysiące lat, stworzyły niespotykaną poza Azją Wschodnią kulturę i specyficzną cywilizację. Stoi ona w opozycji do zachodniej koncepcji państwa, wywodzącej się z rzymskiej tradycji państwa rządzonego poprzez instytucje prawa stanowionego. Konfucjańska cywilizacja Chin narzucała wielokrotnie, w przeszłości, własny styl wszystkim kulturom, z którymi się zderzyła, przyjmując z nich często wiele elementów pozwalających na dominację, bez konieczności używania nadmiernej przemocy wchłaniała obce kultury. Podobnie stać się może z zachodnią cywilizacją. Proces ten może wspierać pogłębiająca się dynamicznie globalizacja, którą charakteryzuje nie tylko jej ekonomiczny, finansowy, polityczny czy też militarny wymiar. Globalizacja intensyfikuje także rozwój powiązań kulturowych i ideologicznych, tworząc „nowe” więzi społeczne, a w „stare” wplatając kolejne, poszerzając jednocześnie obszar oddziaływania⁷⁹.

Nie można jednak odrzucić teorii kolejnego zamknięcia Chin na świat zewnętrzny. Pomimo ogólnoswiatowego trendu globalizacji i wielobiegowości, tradycja konfucjańska wytworzyła i nadal utrzymuje specyficzne więzi międzyludzkie, które obce są przedstawicielom innych cywilizacji. Chińska diaspora jest obecna w ponad stu trzydziestu państwach świata. Proces emigracji Chińczyków rozpoczął się na początku nowej ery i trwa niezmiennie z różnym nasileniem na przestrzeni wieków. Pomimo upływu czasu chińscy emigranci izolują się od rzeczywistości, w której przyszło im żyć. Z „nowego” świata czerpią korzyści materialne, nie przejmując wzorców kulturowych. Silne natomiast jest ich powiązanie z krajem pochodzenia, a w szczególności

⁷⁹ Haesung Lee, *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*, Toruń 2011, s. 268.

z regionami, z których emigrowali. Stali się podstawowym wsparciem rodzinnego kraju po jego otwarciu w 1978 r., inwestując ogromne środki, napędzając tym samym wzrost gospodarczy Państwa Środka. Chińska diaspora jest największą na świecie grupą emigrantów liczącą 80–100 mln osób⁸⁰. Jeśli połączyć aktualne możliwości ChRL i jej diaspory, Chiny już dziś stanowią największą potęgę ekonomiczną świata.

⁸⁰ P. Picqart, *Imperium chińskie. Historia i teraźniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa 2006, s. 21.