

JĘZYK, YIN YANG, I SZTUKA PERSWAZJI: SŁOWO O *GUIGUZI* (鬼谷子)

ABSTRACT: This article introduces an ancient Chinese treatise on the art of persuasion known in the Chinese literary tradition under the title of *Guiguzi*. The text is deeply rooted in the pre-Qin Daoism and Yin Yang cosmological doctrines that flourished between IV and III century BCE, and as such presents a unique theory of persuasion tightly woven into the Yin Yang conceptual fabric. This article presents the Yin Yang-based concept of language and its cosmo-ontological ramifications as emerging notions in *Guiguzi*, and illustrates why, according to the text, no one but a true *shengren*, can master the Guigucian art of persuasion. Thus persuasion as a unique domain of *shengren*'s activity becomes Dao and constitutes a vital energy that co-creates reality. In addition, care is taken to differentiate a Guigucian *shengren* from a characteristic Confucian or Daoist *shengren* as bearing certain traces of remnant shamanism.

KEYWORDS: Guiguzi, Yin Yang, cosmology, persuasion, *shengren*, Dao

言之善, [*yan zhi shan*]
足以終世, [*zu yi zhongshi*]
三世之福, [*san shi zhi fu*]
不足以出芒. [*Bu zu yi chu mang*]¹

Zdolność władania słowem
Starczy by przeżyć całe życie
Lecz bogactwo trzech pokoleń
To nie dość, by przewyciężyć chaos.

(郭店語叢 [*Guodian yucong*],

IV w. p.n.e., okres Walczących Królestw, autor nieznan)

WSTĘP

Guiguzi to tekst stosunkowo mało znany wśród polskich sinologów i badaczy myśli starożytnych Chin. A szkoda, bo jest to jedyny zachowany materiał z okresu przedimperialnego, a ściślej z przełomu IV i III w. p.n.e., stanowiący systematyczne, dobrze zorganizowane i doskonale przemyślane wprowadzenie do autentycznie chińskiej teorii i praktyki perswazji² politycznej. Inni autorzy epoki Walczących Królestw też niekiedy

¹ *Thesaurus Linguae Sericae*: <http://tls.uni-hd.de/procSearch/procSearchTxt.lasso>; Tłumaczenie autora artykułu.

² W artykule często używam na przemian pojęć „perswazja”, „sztuka perswazji” i „retoryka”. Celem mówcy jest w większości wypadków przekonanie odbiorcy lub odbiorców do przyjęcia prezentowanej przez siebie opinii, tak więc wydaje się zasadnym określenie retoryki jako sztuki perswazji. W każdym razie perswazja stanowi główny mechanizm napędzający działanie mówcy, bez którego kontakt między mówcą i audytorium zostaje zerwany. Należy przy tym zauważyć, że w artykule chodzi o szczególny typ retoryki, ukierunkowanej przeważnie na indywidualnego odbiorcę, której

odnoszą się do tematu perswazji i języka. Przykładowo, Han Feizi w rozdziale „Trudności z perswazją” (說難: *Shui Nan*) omawia kłopotliwą złożoność sytuacji perswazyjnej uzależnionej od szeregu czynników, takich jak pozycja interlokutora w hierarchii władzy, jego charakter i wrażliwość na określone wątki lub tematy, czy sam cel aktu perswazyjnego, np. pouczenie czy przeforsowanie własnego planu politycznego (Watson 2003, s. 73–79). Jednak w odróżnieniu od *Guiguzi* nie jest to próba stworzenia spójnego traktatu teoretycznego o sztuce perswazji a raczej kompleksowe ujęcie praktycznych wskazówek dla mówcy. Nie byłoby przesadą skonstatować, że aż do czasów nowożytnych *Guiguzi* pozostawał jedynym tego rodzaju tekstem w historii myśli chińskiej, późniejsze bowiem studia podejmujące temat retoryki brały za przedmiot dywagacji głównie retorykę literacką w szerszym kontekście teorii i krytyki literackiej, nie zaś sztukę perswazji *sensu stricto* jako formę oddziaływania w bezpośrednich interakcjach międzyludzkich, czego najwcześniejszym przykładem jest „Umysł literacki i rzeźbiony smok” (文心雕龍: *wen xin diao long*).

Guiguzi to tekst stosunkowo krótki: zachowało się piętnaście z dwudziestu jeden rozdziałów, w sumie ok. dziesięć tysięcy znaków chińskich. Z piętnastu zachowanych rozdziałów na ogół nie kwestionuje się autorstwa pierwszych dwunastu, traktując resztę jako późniejszy dodatek, co jeszcze bardziej skraca materiał, nad którym możemy pracować. Wnikliwa lektura traktatu nie pozostawia wątpliwości, że *Guiguzi* to tekst cenny zarówno dla badaczy starożytnej myśli chińskiej, jak i badaczy retoryki antycznej, o ile nie ograniczają się oni wyłącznie do świata grecko-rzymskiego. Posiada też wartość badawczą dla kulturowych studiów porównawczych. Chciałbym poprzeć swoją opinię wyluszczyjąc dwa aspekty tego starożytnego tekstu.

Po pierwsze, *Guiguzi* to pierwsza próba ujęcia aktu mowy jako określonego zjawiska w kontekście doktryny Yin Yang. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie, skąd pochodzą słowa, czym jest akt mowy i jaka relacja istnieje między aktem mowy i perswazją. Umieszcza język w sferze pojęć kosmologicznych przez co język jawi się w wymiarze metafizycznym³ lub, jeśli kto woli, onto-kosmologicznym, a więc jako siła współtworząca rzeczywistość (uniwersum wszech-zjawisk).

Po drugie, *Guiguzi* to pionierskie przedsięwzięcie stworzenia teorii perswazji stosownie do określonych warunków społeczno-historycznych, w których powstała (okres Walczących Królestw, era wędrownych dyplomatów nazywanych czasami przez analogię na gruncie greckim „perypatetycznymi retorami, którzy zmieniają losy ówczesnego świata dzięki swoim umiejętnościom perswazyjnym” (Coyle 1999, s. 59). Perswazja to rodzaj strategii, która, by odniosła sukces, musi opierać się na kosmologicznej zasadzie funkcjonowania świata, a więc na dogłębnej analizie i zrozumieniu cyklicznych permutacji

celem zawsze i bez wyjątku jest przekonanie odbiorcy. To odróżnia ją od retoryki w kontekście grecko-rzymskim, gdzie mówca zwraca się przeważnie do gremium, tj. odbiorcy grupowego, i może przemawiać dla rozbawienia słuchacza lub słuchaczy (jako przykład może posłużyć *Pochwała Heleny* Gorgiasza, którą sam autor określa mianem *paignon* – ‘zabawa, żart’).

³ Pojęcia „metafizyczny” używam tutaj z dużą ostrożnością, bowiem wciąż trwa debata, czy tradycyjnej myśli chińskiej w ogóle znana jest metafizyka. Przykładowo, Chenyang Li i Franklin Perkins uważają, że nie istnieją żadne racjonalne przesłanki by negować istnienie metafizyki w myśli chińskiej (2015), podczas gdy Daniel Coyle podkreśla, że „metafizyczne rozróżnienie między istotą i akcydensem po prostu nie ma miejsca w myśli chińskiej” (1999) i centralne pojęcie myśli chińskiej, *dao*, określa mianem „ametafizyczne”. Podobne stanowisko przyjmuje Anne Chang 1997, rozdział 11, s. 284.

Yin Yang. Autor przekłada korelatywność wszech-zjawisk w uniwersum nieustających permutacji Yin Yang na korelatywność rozmaitych czynników w akcie perswazyjnym.

STAN BADAŃ NAD TEKSTEM *GUIGUZI* W POLSCE I ZAGRANICĄ

Wśród sinologów polskich *Guiguzi* jak dotąd nie doczekał się kompletnego opracowania. Jedynym wyjątkiem jest tekst Krzysztofa Gawlikowskiego, który wspomina o *Guiguzi* w kontekście teorii strategii wojennej Chin okresu Walczących Królestw. W tomie 5 pt. *Science and Civilization in China*, w części szóstej poświęconej technologii militarnej, Joseph Needham i Krzysztof Gawlikowski sugerują, iż *Guiguzi* posiada spójność i strukturę *bingfa* (兵法), czyli traktatu o strategii wojennej, lecz proponowana tam teoria działania zdradza wyższy poziom wyrafinowania. Co więcej, żadna z pozycji traktujących o myśli chińskiej wydanych w Polsce nie wspomina ani słowem o tym traktacie, czego jak sądzę nie usprawiedliwiają również wątpliwości co do jego autentyczności⁴, obecnie zresztą w większości nie dające się obronić. Również wydana niedawno książka Marcina Jacobiego, znamenitego sinologa i znawcy chińskiej literatury klasycznej, pomimo swojego tytułu (*Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, 2018) nie czyni ani jednej wzmianki o *Guiguzi*, choć jest to pierwsze w dziejach myśli chińskiej studium sztuki przekonywania w duchu tekstów, które Jacoby często w swojej książce cytuje, tj. mów w „Intrygach Królestw Walczących” (戰國策: *Zhanguo*). Badaczowi starożytnej myśli chińskiej nie może i nie powinno jednak umknąć ogromne zainteresowanie *Guiguzi* w Chinach w ciągu ostatnich dwudziestu lat jak i wysoka wartość tego tekstu dla kulturowych studiów interdyscyplinarno-porównawczych, którą doceniała i docenia sinologia amerykańska⁵.

⁴ Najwcześniejsza znana nam krytyka autentyczności *Guiguzi* pochodzi spod pióra żyjącego za dynastii Tang uczonego Liu Zongyuana w dziele „Argument o *Guiguzi*” (鬼谷子辯: *Guiguzi Bian*), gdzie sugeruje on, iż brak wzmianki o tym tekście w katalogu literatury zawartej w „Księdze Hanów” (漢書: *Hanshu*, okres Zachodniej dynastii Han) wskazuje na jego pochodzenie z okresu późniejszego niż ta dynastia, nie mówiąc już o czasach bardziej zamierzchłych niż okres Walczących Królestw, w którym tradycja pierwotnie umieszczała ten tekst i jego autora. W podobnie krytyczny sposób wątek ten podejmuje też np. Hu Yinglin żyjący za panowania dynastii Ming. Zgodnie z jego opinią, *Guiguzi* to tekst wprawdzie nie aż tak późny jak by na to wskazywała uwaga Liu Zongyuana, lecz ułożony nie przez „Mistrza z Doliny Duchów” (*Guiguzi*), a przez dwóch jego legendarnych uczniów, Zhang Yi i Su Qina, słynnych „perypatetycznych retorów” (tak bowiem J. I. Crump tłumaczy termin *youshi* (游士) we wstępie do swojego przekładu *Zhanguo*, zob. Crump 1970, s. 1), najpierw przyjaciół, a później rywali, parających się strategiami sojuszów określanymi terminem *zongheng* (縱橫) (IV–III wiek p.n.e., Okres Walczących Królestw). W świetle najnowszych badań ich argumenty z łatwością można zakwestionować. Nie jest to jednak przedmiotem dociekań niniejszego artykułu.

⁵ Tutaj na szczególną uwagę zasługują trzy opracowania: Znakomita praca doktorska Daniela Coyle’a (1999); praca doktorska Michaela Broschata *Guiguzi* (1985); oraz praca *Guiguzi, China’s First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary* (2016) autorstwa C. Jan Swearingen, emerytowanej profesor literatury angielskiej i retoryki wykładająca w Texas A&M University oraz Hui Wu, kierownika Wydziału Literatury i Języków w University of Texas w Tyler, specjalisty w dziedzinie retoryki i tłumacza prac Swearingen na j. chiński. Wydanie to zawiera nowe tłumaczenie tekstu z komentarzem krytycznym i próbą zestawienia sztuki perswazyjnej jaką odnajdujemy w *Guiguzi* z teorią retoryki greckiej.

AUTOR TRAKTATU

Enigmatyczna postać autora (a właściwie jednego z autorów, jako że część a może nawet całość tekstu została skompilowana przez jego uczniów, co stanowiło powszechną praktykę w tamtych czasach)⁶, Mistrza Guigu, w tradycji taoistycznej obrosła szeregiem ludowych legend. Stał się on nawet przedmiotem taoistycznej apoteozy⁷. Są jednak fakty, które, zważywszy na powszechnie uznawaną wiarygodność zawierających je źródła, rzucają pewne światło na tę postać. Jednym z nich jest monumentalne dzieło historyka dynastii Han, Sima Qiana, „Zapiski historyka”. W rozdziale „Biografia Su Qina” Sima Qian wspomina, że Su Qin żył za czasów panowania Wschodniej Dynastii Zhou (okres Walczących Królestw) i pochodził z Luoyangu. Udał się na wschód, gdzie w państwie Qi znalazł nauczyciela, uczył się tam i praktykował u mistrza Guigu (z „Zapisków historyka” za: Chen Puqing, s. 240, paragraf 1). W biografii jego politycznego rywala, Zhang Yi czytamy:

On i Su Qin⁸ kiedyś razem pobierali nauki w sztuce oratorskiej u mistrza Guigu... (za: Chen Puqing, s. 240, paragraf 2).

Xu Fuhong zauważa przy tym, że ton wypowiedzi Sima Qiana w powyższych passusach sprawia wrażenie, że historyk nie miał żadnych wątpliwości co do podawanych informacji, co Xu Fuhong kontrastuje z innymi miejscami w jego dziele, gdzie taka wątpliwość daje się wyraźnie zauważyć (2008, s. 184). W późniejszym komentarzu do biografii Su Qina czytamy też:

Pan Guigu (鬼谷先生, *Guigu xiansheng*) należał do Szkoły Zongheng (縱橫) w okresie Sześciu Królestw⁹. (za: Xu Fuhong, 2008, s. 156)

Zdaniem Xu Fuhonga, analiza terminu *xiansheng*¹⁰ jak rozumiano go w okresie Walczących Królestw może również wskazywać na przynajmniej okresową działalność mistrza

⁶ Przykładem mogą być *Analekty* Konfucjusza, których mistrz nie zredagował, a uczynili to jego uczniowie (zob. Makeham 1996).

⁷ Przykładowo, w *Taiping guangji* (太平廣記), jednej z „Czterech wielkich ksiąg Songów” (宋四大書, *Songsi dashu*) mowa o tym, jakoby Pan Guigu żył wśród ludzi przez kilkadziesiąt lat po czym zniknął i nikt nigdy już go nie widział (rozdział 神仙 *shenxian*, „Bóstwa i demony”). Tradycja oddawania czci Guiguzi jako istotie nieśmiertelnej dotrwała do naszych czasów. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia powstał na Tajwanie odłam taoizmu znany jako „weisinizm” (唯心教 *weixinjiao*). Jego wielki mistrz, pan Hun Yuan ma być inkarnacją mistrza Guigu. Według wierzeń sekty mistrz Guigu wywodził się od legendarnych władców chińskich, Yandi, Huangdi, i Chiyou.

⁸ Zhang Yi oraz Su Qin to dwie najbardziej znane postaci Szkoły Zongheng, wędrownych dyplomatów i strategów późnego okresu Walczących Królestw.

⁹ Cytat z komentarza Pei Yina (裴駰) z okresu dynastii południowych (V–VI w. n.e.). Chodzi o tzw. okres *shi liu guo* (六國), kiedy to sześć królestw sprzymierzyło się przeciw państwu Qin, co było w ogromnej mierze zasługą Su Qina.

¹⁰ W wyżej cytowanych źródłach Pan Guigu często właśnie określane jest terminem *Guigu xiansheng*. Xu Fuhong zwraca uwagę, że termin ten w badanym tu okresie historycznym ma na ogół dwa znaczenia: 1. ‘ojciec i starsi bracia’ (父兄: *fixiong*), 2. ‘mąż praktykujący cnotę’ (德業者: *deyezhe*), tytuł nadawany zwłaszcza uczonym skupionym w Akademii Jixia w państwie Qi. Xu Fuhong potwierdza to wieloma przykładami (zob. rodz VII, 《鬼谷子》研究: *guiguzi yanjiu*, s. 157–159). Mógł więc Pan Guigu być związany z niektórymi przedstawicielami tzw. ‘Stu szkół’ (諸子百家 *zhuzi baijia*) – tym bowiem mianem określa się liczne szkoły filozoficzne okresu Walczących Królestw a pojawia

Guigu w Akademii Jixia. Żyłby więc mistrz Guigu na przełomie IV i III wieku p.n.e., jeśli przyjmiemy, że *akme* jego działalności przypada na lata funkcjonowania Akademii, czyli okres rządania króla Xuana państwa Qi, a więc 319–301 p.n.e. Dodatkowo z innych źródeł wiemy, że mógł pochodzić z państwa Chu¹¹.

YIN YANG A JEZYK W *GUIGUZI*

Jak więc udaje się autorowi *Guiguzi* powiązać język z doktryną Yin Yang? Otóż w pierwszym passusie pierwszego rozdziału *Guiguzi* tekst informuje o szczególnej roli *shengrena* (圣人) a więc mędrca-szamana, jako pośrednika między Niebem (*tian*) i Ziemią (*di*)¹².

Warto objaśnić tę postać. W chińskich tekstach starożytnych termin *shengren* zwykle tłumaczy się jako „mędrzec”. W tekście *Guiguzi* kontekst może niekiedy wskazywać na znaczenie bardziej złożone i zbliżone do pojęcia „mędrzec-szaman”. Na przykład w rozdziale drugim, „Wewnętrzne ryglowania”, dowiadujemy się, że *shengren* „sprawia, by duchy i bóstwa dostosowywały się do Yin i Yang”, lub w drugim możliwym przekładzie, „jest emisariuszem do duchów i bóstw, [działania jego] zgodne są z [permutacjami] Yin i Yang” (使鬼神合於陰陽而牧人民: *shi gui shen he yu yin yang er mu renmin*; Xu Fugong, 2008, s. 39). Wydaje się, że chodzi tu o działanie mające związek z jakąś formą magii, a więc stanowiące domenę szamanizmu. To właśnie szaman jest medium między światem ludzkim i nadprzyrodzonym. Taki „szamanistyczny” *shengren* w swoim znaczeniu bliski jest Pięciu Legendarnym Cesarzom¹³. Trudno jest tak na prawdę powiedzieć, w jakim stopniu termin „mędrzec-szaman” odpowiada znaczeniu, jakie prezentuje nam *Guiguzi*, wydaje się jednak, że oddanie tego słowa jako ‘mędrzec’ chybiało by celu jeszcze bardziej niż kontrowersyjny skądinąd ‘mędrzec-szaman’. Wyraz „mędrzec” konotacyjnie zanadto zbliża się do greckiego *sophos*, lub nawet *philosophos* by objąć złożoność pojęcia *shengren* w tekście *Guiguzi*, chyba że za punkt odniesienia przyjmujemy Pitagorasa, który miał pierwszy nazwać się *philosophos* i nadać nowe znaczenie

się on po raz pierwszy w „Zapiskach historyka” Sima Qiana – choć w kanonie pozostawionych przez niego tekstów, których spis podaje nam Ban Gu (班固) w „Katalogu bibliograficznym księgi Hanów” (漢書 藝文志: *Hanshu yiwenzhi*), nie sposób doszukać się ani jego imienia ani tytułu jego traktatu. Xu Fuhong podpira swą tezę również faktem, że jeden z rozdziałów w *Guanzi* jest prawie identyczny z tekstem rozdziału w *Guiguzi*, zaś *Guanzi* to zbiór tekstów różnych myślicieli partycypujących w Akademii Jixia. Tekst *Guanzi* jako zbiór myśli różnych anonimowych uczonych związanych z Jixia mógł przecież również zawierać fragmenty reprezentujące poglądy Pana Guigu zanim dojrzały one w pełny tekst *Guiguzi*. Tym tłumaczyłoby się zaskakujące podobieństwo obu utworów.

¹¹ W *Guigu zixu* (鬼谷自序), autorstwa Chang Sun Wuji (長孫無忌) (mniej więcej połowa VII w. n.e.), czytamy, że: „Mistrz Guigu pochodził z państwa Chu. W czasach dynastii Zhou mieszkał samotnie w Dolinie Duchów” (鬼谷子楚人也, 周世隱於鬼谷: *Guiguzi Churen ye, Zhou shi yin yu Guigu*).

¹² 聖人之在天地間也。為眾生之先。觀陰陽之開闔以名命物，知存亡之門戶，籌策萬類之終始，達人心之理。見變化之朕焉，而守司其門戶 (*shengren zai tian di jian ye. Wei zhongsheng zhi xian. Guan yin yang zhi kai he yi ming ming wu, zhi cun wang zhi menhu, chou ce wan lei zhi zhong shi, da renxin zhi li, jian bian hua zhi zhen yan, er shousi qi menhu*)

¹³ Wg. „Zapisków historyka” byli to Huangdi (皇帝), jego wnuk Zhuangu (顓頊), jego prawnuk Di Ku (帝嚳), młodszy syn Di Ku, Tang Yao (唐堯), oraz Yu Shun (虞舜), którzy posiadali cechy i zdolności szamanistyczne, choć w tradycji nikt nie nazwałby ich *wu*, czyli ‘szamanem’ (巫:). W interesujący sposób traktuje ten temat artykuł Tonga Enzhenga pt. *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China* w: *Journal of East Asian Archaeology* 4(1–4): 27–73, czerwiec 2002.

temu słowu¹⁴. Bowiem z powodzeniem można nazwać go myślicielem „mistycznym” i mędrce w znaczeniu wykraczającym poza ujęcie logiczno-racjonalne (jak Guiguzi, jest legendarnym cudotwórcą). Teza ‘mędrzec-szaman’ jest owszem śmiała, ale stanowi przynajmniej próbę wybrnięcia z jeszcze poważniejszego problemu: tłumaczenia terminu *shengren* u Guiguzi przez ‘mędrzec’. A poza tym daje grunt pod dyskusję nad ewolucją znaczenia tego terminu w omawianym tu okresie i różnego jego pojmowania przez różnych ówczesnych myślicieli.

W utworze Guiguzi rola mędrca-szamana jako pośrednika między Niebem (*tian*) i Ziemią (*di*) ujęta jest następująco:

Mędrzec-szaman pozostaje między Niebem i Ziemią. Jest pierwszym pośród wszystkich istot żywych. Obserwuje otwieranie Yang i zamykanie Yin, by nadać imiona rzeczom, poznać wrota powstawania i giniecia, szacować i zgłębiać początki i końce wszechbytu, pojąć konfiguracje serca człowieka, dostrzegać oznaki zmian i permutacji, i tak strzec tych wrót¹⁵.

Jest tu najwyraźniej wskazany związek między cyklem permutacji Yang i Yin, osobą mędrca-szamana i nadawaniem nazw bytom w uniwersum wszechrzeczy, a więc tworzeniu słów, kodu fonicznego jako fundamentu komunikacji w świecie ludzkim. Jakiż ma to jednak związek z „otwieraniem Yang i zamykaniem Yin”? Komentarz Tao Hongjinga do Guiguzi¹⁶ proponuje taką oto interpretację:

Yang się rozwiera (開: *kai*) by *począć* byt (生物: *shengwu*), a Yin się zamyka (合: *he*) by ów byt *spełnić*” (成物: *chengwu*).

I dalej:

gdy **poczęcie i spełnienie** jawią się już wyraźnie, trzeba **ustanowić nazwę/imię** (立名: *li ming*) by nim rzecz nazwać¹⁷.

Cóż jednak oznacza owo poczęcie i spełnienie i dlaczego dopiero kiedy i jedno i drugie jawi się wyraźnie, **trzeba** rzeczy nadać nazwę? A poza tym, w jaki sposób poczęcie i spełnienie ma się jawić wyraźnie, manifestować się? Odpowiedź na to intrygujące pyta-

¹⁴ [...] *proton philosophon heauton prosagoreusai, ou kainou monon onomatos hyparksas, alla kai pragma oikeion proekdidaskon chresimos* (pierwszy nazwał się *philosophos*, tym samym nie tylko wprowadzając nowy termin, ale też już na wstępie i z korzyścią dla siebie wskazując, o co mu chodziło), zob. *Die Vorsokratiker*, 2007, s. 104.

¹⁵ Xu Fuhong (许富宏), *Guiguzi*. 2016, rozdz. 1 (捭闔: Baihe), s. 1. Wszystkie cytaty z *Guiguzi* i komentarza Tao Hongjinga pochodzą właśnie z tego wydania.

¹⁶ Tao Hongjing, mistrz taoistyczny, erudyta, żyjący w czasach dynastii południowych i północnych (pocz. V do końca VI w.). Choć jego autorstwo bywa niekiedy kwestionowane (np. Chen Puqing 2005, s. 165), to jednak większość wydań cytuje komentarz powołując się na Tao Hongjinga.

¹⁷ 陽開以生物，陰合以成物。生成既著，須立名以命之也 (*yang kai yi sheng wu, yin he yi cheng wu. Sheng cheng ji zhu, xu li ming yi ming zhi ye*), ibidem, s. 4. Fragment pochodzi z jednego pełnego komentarza do *Guiguzi*, którego autorem być może jest Tao Hongjing (VI w. n.e., Dynastia Liang). Po dziś dzień kwestia autorstwa jest dyskusyjna. Autor najnowszego krytycznego wydania *Guiguzi* w Chinach, Xu Fuhong, przyznaje autorstwo Tao (2008, 2012). Chen Puqing (2005) w swoim wydaniu *Guiguzi* zdecydowanie je kwestionuje.

nie kryje się być może w najbardziej fundamentalnym tekście onto-epistemologicznym i onto-kosmologicznym, „Księżdz Przemian Zhou” – *Zhouyi*, lepiej znanej pod innym tytułem: *Yijing*, czyli „Księga Przemian”. W rozdziale „Komentarz do Księgi Przemian, Część Pierwsza” (系辭上傳: *xici shangchuan*)¹⁸ pojawia się takie oto zdanie:

Mądrość (*zhi* 知) Qian jest wielkim początkiem, a działanie Kun to powstawanie rzeczy (成物: *cheng wu*)¹⁹.

Qian (‘Element męski – Niebo’) jest paralelne do *Yang*, które komentarz wiąże z *sheng*. Znamienna wydaje się tu również komplementarna opozycja między *zhi* (‘mądrością, zamysłem’), atrybutem Nieba, i *zuo* (‘działaniem demiurgicznym’), atrybutem Ziemi. Być może więc kiedy komentator mówi (陽開以生物: *yang kai yi sheng wu*), ma na względzie proces *sheng* (‘powstawania’) odbywający się w sferze pojęciowej²⁰ i stanowiący domenę *Qian* (Yang – Element męski – Niebo), w której **rodzi się** (生: *sheng*) idea/koncepcja rzeczy, podczas gdy *Kun* (Yin – ‘Element żeński – Ziemia’) posiadając właściwości demiurgiczne konstytuuje rzeczy w sferze fizycznej (w domenie *physis* – ‘natury’, wszystkiego co się „rodzi”). W takim ujęciu, mędrzec-szaman nazywa byty znając ‘zamyśl’ (*zhi*) Nieba (*Qian*) i jednocześnie widząc realizację tego zamysłu (*zuo*) przez Ziemię (*Kun*). Niebo wie (*zhi*) czym i jaki ma być określony byt, lecz to Ziemia nadaje mu kształt i formę zgodnie z instrukcją Nieba²¹, formę stanowiącą gwarant poznania zmysłowego. Jednakże nazwa/imię danego bytu nie może opierać się wyłącznie na percepcji jego formy (形: *xing*)²². Bowiem w każdej formie jest coś więcej aniżeli ona

¹⁸ *Xici* to dodatek do „Księgi Przemian” tradycyjnie przypisywany Konfucjuszowi, aczkolwiek wedle wszelkiego prawdopodobieństwa miał innego autora lub autorów i pochodzi z przełomu IV i III wieku p.n.e., tj. z Okresu Walczących Królestw i również epoki, w której żył Pan Guigu.

¹⁹ 乾知大始，坤作成物 (*qian zhi da shi, kun zuo cheng wu*). Cytat chiński za: Wen Haiming (温海明). „Księga przemian: wyjaśnienie jej sensu” (周易明意, *Zhouyi mingyi*), 2019 s. 671. Tutaj tłum. własne. W tłumaczeniu W. Józwiaka (za przekładem niemieckim R. Wilhelma) mamy: „Twórczość (Qian=Niebo, Element męski) zna wielkie początki, Bierność (Kun=Ziemia, Element żeński) dopełnia rzeczy gotowe”. Wilhelm komentuje ten fragment następująco: „Twórczość tworzy niewidzialne zaczątki każdego rozwoju. Zarodki te są początkowo czysto abstrakcyjne, dlatego nie jest możliwe żadne działanie ani z ich strony ani wobec nich, natomiast ich poznanie ma działanie twórcze. O ile Twórczość działa w sferze niewidzialnej, na polu ducha i czasu, to Bierność oddziałuje na materię rozłożoną w przestrzeni i doprowadza rzeczy przestrzenne do ich pełni. Dotykamy tutaj procesu zapłodnienia i narodzin w samej jego metafizycznej głębi”. A zatem również w świetle interpretacji tego wersu przez Wilhelma, 生物 (*sheng wu*) w komentarzu Tao Hong Jinga winno odnosić się do kreacji w sferze pojęciowej, do zarodków rzeczy, które, jak wyjaśnia Wilhelm, „są początkowo czysto abstrakcyjne” (1994, s. 248).

²⁰ Pojęcie, inaczej koncept, w grecko-rzymskim obszarze kulturowym wywodzi się od łacińskiego *conceptio*, które oznacza z jednej strony ‘poczęcie w łonie’ a z drugiej ‘poczęcie’ myśli, idee, pomysł, pojęcie. Trudno nie dostrzec tutaj korelacji z *sheng* w kosmo-ontologii taoistycznej.

²¹ *He Shang Gong*, najdawniejszy chyba komentarz do *Daodejing* Mistrza Lao, czyni takie oto spostrzeżenie: „Niebo i Ziemia razem ‘poczynają’ uniwersum wszechrzeczy. Niebo ‘instruuje’, a Ziemia ‘ewoluuje’”(天地共生萬物也。天施地化: *tian di gong sheng wan wu ye. Tian shi di hua* [...]), Laozi 2019, s. 96, przyp. 4.

²² Por. *Guanzi*: „gdy byt jest substancjalny/trwały, to ma formę, gdy forma jest substancjalna/trwała, to ma nazwę” (物固有形，形固有名: *wu gu you xing, xing gu you ming*). *Guanzi* (管子) 2015, s. 263, 268. *Guanzi* przedstawia tu pogląd Song Geng’a, wpływowego myśliciela taoistycznego okresu Walczących Królestw, znanego z kręgu Akademii Jixia. Trwałość i substancjalność stanowią

sama, jest ‘zamysł’ Nieba, który dał jej początek. Lub inaczej, mędrzec-szaman-człowiek (*shengren*) obserwując „otwieranie Yang i zamykanie Yin” widzi nie tylko formę bytu w różnych stadiach jego ‘bytowania’ ale i ‘zamysł’ Nieba względem tego bytu, i dopiero na bazie tak kompletnej wiedzy ustala nazwy wszechrzeczy.

Akt mowy jest czynnością psychosomatyczną. Somatyczną, jako że dokonuje się za pośrednictwem narzędzi mowy, które są fizyczne. Psychiczną, bo słowo jest foniczną formą tego, co się myśli. *Guiguzi* zwraca uwagę na ten właśnie charakter aktu mowy:

„Usta to wrota serca, zaś serce jest gospodarzem²³ ducha” lub ewentualnie „mieszkańcem ducha” (口者，心之门户也；心者，神之主也: *kouzhe, xin zhi menhu ye; xinzhe, shen zhi zhu ye*, Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 11).

‘Serce’ jest tym, co czuje i myśli, tym gdzie funkcjonuje racjonalność i nieracjonalność zarazem, miejscem gdzie mieszkają i emocje i kielznający je rozum. Starożytni Chińczycy, odmiennie niż Grecy, nie posiadali odrębnych terminów na ‘serce’, ‘umysł’, ‘rozum’, ‘mózg’. Chińskie 心 *xin*, czyli ‘serce’, oddaje wszystkie te znaczenia jednocześnie²⁴. Widać to zwłaszcza w piśmie chińskim i to już od najdawniejszych czasów, gdzie znaki oznaczające jakąś formę myślenia, działania rozumu na równi ze znakami wskazującymi na emocje jak radość, gniew, czy miłość, konstruowane są w oparciu o ten sam pierwiastek *xin* (‘serce’). Co więcej, brak takiego rozróżnienia jest konsekwentnym odzwierciedleniem chińskiej koncepcji świata, wedle której pierwotne siły Yin i Yang współtworzą uniwersum wszechrzeczy, współtworzą siebie nawzajem, tak jak, powiedzmy, dźwięk tworzy ciszę, a cisza dźwięk. Tak jak początkiem słowa jest milczenie, a początkiem milczenia słowo. Są współzależne, współbytuujące, współ-się-warunkujące.

Tak więc usta (*kou*) to najbardziej rudymetarny organ głosowy, który zwierając się lub rozwierając (捭闔: *bai he*²⁵) objawia słowem treść ‘serca’.

podstawę poznania zmysłowego. Forma bezustannie transformująca, a więc pozbawiona atrybutu 固 (*gu*), wymyka się percepcji zmysłowej i co za tym idzie staje się nieuchwytna językowo. *Shuowen jiezi* tłumaczy znak *gu* jako „zamknięty ze wszystkich stron”, a więc w pewnym sensie taki, który już nie może się zmieniać, więc ‘trwały’, ‘niezmienny’.

²³ Tao Hongjing traktuje 主 (*zhu*) w sensie bardziej dosłownym: „‘Serce’ oznajmia się przez usta, dlatego też usta to wrota serca. Duch jest narzędziem ‘serca’ (lub służy sercu), dlatego też ‘serce’ jest panem/gospodarzem ducha” (心因口宣，故口者，心之門戶也。神為心用，故心者，神之主也: *xin yin kou xuan, gu kou zhe, xin zhi menhu ye. Shen wei xin yong, gu xinzhe, shen zhi zhu ye*). Hui Wu w tym właśnie duchu tłumaczy ten passus: „Usta są bramą serca, ono zaś jest władcą ducha”; podobnie Władimir Maliawin: „Przeto usta to wrota serca, a serce – panem ducha”. Xu Fuhong jest innego zdania. Idąc za komentarzem Yin Tong Yang’a (koniec Dynastii Qing, pocz. okresu Republiki), uważa, że 主 (*zhu*) znaczy tu tyle co 住 (*zhu*). Nie wyjaśnia jednak, dlaczego się z tym komentarzem zgadza. Bierze się ten pogląd najprawdopodobniej stąd, że 神位 (*shen wei*) lub 神主 (*shen zhu*) (sic!) to znaki tradycyjnie napisane na tabliczce upamiętniającej przodka ustawianej w świątyni rodzinnej podczas uroczystości poświęconych czci przodków. To przed nią składano ofiary, wierzono bowiem, że rezyduje w niej lub zasiada przy niej duch przodka podczas ceremonii (zob. Smith 1958).

²⁴ Por. „Serce oznacza ducha, myślenie, idee, uczucia” (精神，思想，意念，感情的通 *jingshen, sixiang, yinian, ganqing de tongcheng*), w: „Wielki Słownik Taoizmu” (道教大辭典: *Daojiao da ciadian*), 1994.

²⁵ *Baihe* to terminus technicus wprowadzony przez *Guiguzi* o bardzo złożonym znaczeniu. W najprostszym rozumieniu oznacza początek i koniec aktu mowy lub aktu perswazyjnego, w istocie jednak odnosi się również do ogólnie rozumianych permutacji Yin Yang w wymiarze kosmologicznym,

Wola i intencja, radość i pragnienie, myślenie i rozmyślanie, inteligencja i planowanie, wszystko to „wychodzi” i „wchodzi” przez wrota [serca].

(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016 s. 11)²⁶.

Każdy akt mowy jest bytem, jednym z miriadów bytów (萬事萬物: *wan shi wan wu*) w uniwersum wszechrzeczy, jak każdy inny byt posiadającym swój początek i koniec. Jest bytem definiowanym zjawiskiem mówienia (言: *yan*)²⁷ i milczenia (默: *mo*). Przekładając to na język onto-kosmologii, Yang się „otwiera” by „począć” *yan* (‘mówienie’) a Yin się zamyka by „spełnić” proces, który rozpoczął się od *yan*, co wyraża się zamknięciem mówiącego (*mo*). Właściwy początek i właściwy koniec odzwierciedlają harmonię między Yin i Yang, otwarciem i zamknięciem (*baihe*), i nie naruszają ani porządku ludzkiego ani harmonii w uniwersum wszechrzeczy (którego porządek ludzki naturalnie jest również integralną, nieodłączną, współ-stającą się i współzależną częścią).

Bai to ‘otwieranie, mówienie’, to Yang. *He* to ‘zamykanie, milczenie’, to Yin. Kiedy Yin i Yang są w harmonii, koniec i początek zachodzą prawidłowo/wtedy gdy powinny. (Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13)²⁸.

czy organizowaniu aktu perswazji na bazie ontologicznej Yin Yang. Przykładowo, „*Baihe* to *Dao* Nieba i Ziemi. *Baihe* jest tym, co porusza Yin i Yang do zmian, tak że Cztery Pory mają „otwarcie” i „zamknięcie”, żeby „miriady rzeczy mogły permutować” (捭闔者, 天地之道。捭闔者, 以變動陰陽, 四時開閉, 以化萬物: *bai he zhe, tian di zhi dao. Bai he zhe, yi bian dong yin yang, si shi kai bi, yi hua wan wu*), *Guiguzi*, rodz. I.

²⁶ 誌意、喜欲、思慮、智謀, 此皆由門戶出入, *zhi yi, xi yu, si lü, zhi mou, ci jie you menhu chu ru*.

²⁷ Wielki Słownik Chińsko-Francuski, *Le Grand Ricci*, obecnie chyba najobszerniejsze i najbardziej autorytatywne dzieło leksykograficzne o języku chińskim w języku europejskim, jako pierwotne, znane z kości wróżebnych dynastii Shang znaczenie grafemu 言 (*yan*), podaje ‘górna część gardła wydająca dźwięki’. Istotnie, gdy przyjrzymy się archaicznej formie graficznej tego znaku, a wygląda ona mnie więcej tak, 𠄎, usta w części dolnej i jakiś wydłużony element w górnej, symbolizujący być może gardło albo jego głoso-twórczą funkcję, takie znaczenie wydaje się bardzo prawdopodobne. Dalsze, archaiczne, tzw. rozszerzone znaczenia, to ‘wykonywać rytuał *yan*, zapowiedź rytualna, albo bankiet rytualny’ oraz ‘zapowiadać, mówić, powiadamiać’. *Er ya* (爾雅), najstarsze chińskie dzieło leksykograficzne, rodzaj starożytnego leksykonu, który, jeśli wierzyć B. Karlgrenowi, można datować na mniej więcej III w. p.n.e. podaje, że pierwotne znaczenie 言 (*yan*) to ‘rodzaj dużego fletu bambusowego’ (大簫謂之言: *da xiao wei zhi yan*). Rozsądnym wydaje się założyć, iż zważywszy na rytualny czy religijny kontekst, w jakim pojawia się pierwsze pismo chińskie (kości wróżebne), był to instrument rytualny, a więc służący do komunikacji między światem ludzkim i nadprzyrodzonym, a jego dźwięk formą języka, prostej, bezpośredniej komunikacji. *Shuowen* wyjaśnia że, „*yan* to ‘mówić wprost’” (直言曰言: *zhi yan yue yan*). Staje się więc jasnym, że *yan* w pierwszym rządzie to artykułowany głos mowy ludzkiej w najprostszej, najbardziej pierwotnej formie. Kiedy człowiek otwiera usta i wprawia w ruch aparat głosowy, to jest właśnie *yan*. Dlatego między innymi *Guiguzi* mówiąc o *yan*, nazywa je *bai* (捭) *yang* (陽) i *kai* (開) w znaczeniu ‘tego, co daje początek’. A zatem wg. terminologii Austina byłby to akt lokucyjny, zob. Morris 2007, s. 237.

²⁸ 捭之者, 開也, 言也, 陽也; 闔之者, 閉也, 默也, 陰也。陰陽其和, 終始其義 (*baizhizhe, kai ye, yan ye, yang ye; hezhizhe, bi ye, mo ye, yin ye. Yin yang qi he, zhong shi qi yi*). Tao Hongjing w odniesieniu do tego zdania podaje następujące wyjaśnienie: „Otwieranie się i zamykanie mają wyznaczony dla siebie czas, więc Yin i Yang są w harmonii. To co poprzedza i co następuje dzieje się jak powinno, bowiem kres i początek mają swoją uniwersalną zasadę.” (開閉有節, 故陰陽和, 先後合宜。故終始義: *kai bi you jie, gu yin yang he, xian hou he yi. Gu zhong shi yi*) Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13.

Zatem wiedzieć „kiedy i jak mówić” jest równoznaczne z aktem onto-kosmologicznym współtworzącym całość bytu w jego bytowaniu, stawaniu się, ciągłym transformowaniu i permutowaniu. Mówić to kreować byt-zjawisko, na równi ze wszystkim, co zawiera się w pojęciu *wan shi wan wu*.

Każdy byt jest zmianą, ergo każdy akt mowy jest zmianą²⁹.

Jeżeli, jak czytamy w *Guiguzi*, „rozwieranie i zwieranie jest tym, co porusza Yin i Yang do zmian” (捩闔者, 以變動陰陽: *bai he zhe, yi bian dong yin yang*), i jest to zarazem to samo *baihe*, które definiuje akt lokucyjny, to ów akt również „porusza Yin i Yang do zmian”, jest jedną z kluczowych manifestacji dao Nieba i Ziemi (天地之道: *tiandizhidao*):³⁰ Innymi słowy akt lokucyjny przez swą onto-kosmologiczną naturę zawsze i nieuchronnie powoduje jakąś zmianę (*bian*) w uniwersum wszech-zjawisk.

Prosty akt mowy 言 (*yan*) nie jest jeszcze perswazją, jest początkiem aktu lokucyjnego, otwarciem komunikacji. Perswazja, czyli akt perlukucyjny³¹ (‘akt generujący zmianę przez mówienie’), to 說 (*shui*), zaś *yan* to jej podstawowe narzędzie. *Guiguzi* proponuje *Yang yan* i *Yin yan*, ‘mowę *yang*’ i ‘mowę *yin*’³², jako dwie rudymenarne kategorie, którymi posługuje się perswazja *shui* wobec dwóch różnych typów interlokutora.

IMMAMENTNA PERSWAZYJNOŚĆ GRAFEMU *SHUI* (說) A YIN YANG

Warto zwrócić uwagę, że *shui* jest etymologicznie związane z *yue* (‘radosny, wesół’) i w okresie archaicznym jest na ogół reprezentowane przez ten sam grafem 說 (tzw. 多音字; *duoyinzi*), znak polifoniczny, czyli taki, który posiada więcej niż jedną wartość fonetyczną. Wiedząc jak starannie Chińczycy konstruowali znaki swojego pisma, usiłując przekazać w nich zarówno znaczenie leksykalne jak i wartość fonetyczną, taka zbieżność to zapewne nie przypadek, a związek między *yue* i *shui* wydaje się tym bardziej oczywisty. Grafem 說 opiera się na pierwiastku 言 (*yan*) ‘mowa, mówić’, i części składowej 兑 (*dui*), której najbardziej archaiczne, jak się zdaje, znaczenie to ‘radosny, wesół’. *Dui* to także jeden z ośmiu trygramów „Księgi Przemian” (na górze linia

²⁹ „*Baihe* jako najwyższa permutacja w *dao* jest zmianą przez wpływanie słowem” -- 捩闔者, 道之大化, 說之變也: *bai he zhe, dao zhi da hua, shui zhi bian ye*, Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, rozdz. I, s. 11.

³⁰ Por. przypis 16.

³¹ Wg. teorii aktów mowy J.L. Austina, akty perswazyjne to akty perlukucyjne, które ukierunkowane są na „osiągnięcie jakiegoś celu przez mówienie czegoś”, por. Morris 2007, s. 237.

³² Ściślej, *Guiguzi* mówi: „każda mowa, która bierze za regułę Yang [...] i każda mowa, która bierze za regułę Yin [...]” (諸言法陽之類者 [...], 諸言法陰之類者 [...]) *zhu yan fa yang zhi lei zhe* [...] *zhu yan fa yin zhi lei zhe* [...]), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 13. Stąd komentarz Tao Hongjinga tłumaczy, że mowa tu o dwóch kategoriach aktu lokucyjnego inicjujących *shui*, *Yang yan* i *Yin yan*. Zob. Swearingen 2016, s. 42. Tłumaczenie odnosi się do fragmentu: „Tak więc, kto mówi **mową Yang**, opiera się na tematach wzniosłych, a kto mówi **mową Yin**, opiera się na sprawach zwykłych i pospolitych” (故與陽言者依崇高, 與陰言者依卑小: *gu yu yang yan zhe yi chong gao, yu yin yan zhe yi bei xiao*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 14. Jeżeli jednak potraktujemy 与 (*yu*) jako przyimek komitatywny a nie czasownik, to sens ulega pewnej zmianie i mamy „kto mówi do człowieka z atrybutem *yang*” i „kto mówi do człowieka z atrybutem *yin*”. Ten pierwszy to ‘osoba o wzniosłych cnotach moralnych, osoba szlachetna’, to *junzi*. Ten drugi to ‘człowiek o niskich pobudkach’, por. Xu Fuhong *Guiguzi*, 2016, s. 16.

przerywana sybmalizująca Yin, pod nią dwie linie ciągłe symbolizujące Yang wskazujący na ‘staw’, ‘bajoro’, ‘rozlewisko’, ‘mokradła’, a przez to żyzność dobrze nawodnionej ziemi i bujność porastającej ją roślinności. *Dui* jako ‘woda stojąca’ może też symbolizować spokój i stabilność. Złożone w heksagram dwa trygramy *dui* oznaczają wg „Księgi Przemian” ‘dwa stawy’. Znak 兑 (*dui*) to ‘mąż szlachetny w rozmowie i nauce z przyjacielem/przyjaciółmi’³³. Chodziłoby tu więc o symbol przyjaciół, którzy wspólnie rozprawiają na jakiś temat i wzajemnie się od siebie uczą. Wielki słownik chińsko-francuski, *Le Grand Ricci*, definiuje *dui* jako „radość, chwila, w której następuje coś miłego i radosnego, przez co wyłania się zgodność z Niebem i harmonia z ludźmi”. Xu Shen typowym dla siebie lapidarnym stylem podaje jedynie: *dui*, to ‘radość’ (兑, 說也: *dui*, *yue ye*)³⁴. A zatem kluczem do słowa *shui* podobnie jak do słowa ‘perswazja’ jest element radości i przyjemności³⁵. Ponadto James Legge w komentarzu do swojego tłumaczenia *Księgi Przemian* zauważa, „Trygram *dui* symbolizuje wodę zgromadzoną w formie moczarów lub rozlewiska” (Legge 1963, s. 193). To uwaga nader istotna, bowiem atrybutem wody jest nadzwyczajna zdolność do zmiany swojej formy i dopasowywania się do wszelkich możliwych kształtów. Poza tym woda to moc i żywioł tak życiodajny jak i potencjalnie niszczący a w okresie Walczących Królestw była przez niektórych postrzegana jako praelement, który dał początek Niebu (*Tian*), co wyraźnie poświadcza odkryty w 1993 roku w Hubei słynny manuskrypt „Taiyi zrodziło wodę” (太一生水, *Taiyi sheng shui*). Nie sposób też nie zauważyć wysokiego stopnia homonimiczności między 說 (*shui*)³⁶ i 水 (*shui*), fakt, który dla Chińczyka mógł mieć określone konotacje. Tak więc w znaku 兑 (*dui*) jest niejako zawoalowana natura aktu perswazji i związana z nim elementarna strategia odzwierciedlająca atrybuty wody: natychmiastowa reakcja na zmieniające się okoliczności, tak jak woda natychmiast reaguje na zmiany topograficzne, zmieniając swój bieg, strumień, pęd i siłę, ustępując lub prac naprzód, a więc

³³ W oryginale to „麗澤，兌：君子以朋友講習” (*li ze, dui: junzi yi pengyou jiang xi*). Znak 麗 (*li*) wszyscy komentatorzy tłumaczą jako ‘dwa’, sugerując się wskazówką w *Er Ya: Guangyan* (爾雅·廣言): 麗，兩也 „znak *li* znaczy ‘dwa’”. W tekście tłum. własne. R. Wilhelm tłumaczy znaczenie znaku *dui* (兑) jako ‘pogoda ducha (jezioro)’. Cytowany fragment w jego przekładzie brzmi: „Jeziora spoczywające jedno na drugim: obraz Pogody Ducha. Podobnie człowiek szlachetny łączy się z przyjaciółmi / Dla wspólnych rozmów i praktyk”, Wilhelm 1994 s. 203. Zob. przyp. 13. Cytat chiński za: Wen Haiming 2019, s. 615.

³⁴ Znak 兑 (*dui*) w znaczeniu 悅 (*yue*) znajdujemy w tekstach epoki Walczących Królestw, np. w *Xunzi*: „[człowiek pospolity, nieszlachetny] jeśli wynieść go na stanowisko, to **radować się będzie** i chełpić, jeśli odciąć od kariery, utyskiwać będzie i wygrażać” (見由則兌而偃，見閉則怨而險: *jian you ze dui er ju, jian bi ze yuan er xian*). Zob. „*Xunzi* – krótki komentarz” 1983, s. 28, rozdz. 3 (不苟: *bu gou*).

³⁵ „Perswazja” to spolszczone słowo łacińskie *persuasio*, które etymologicznie pozostaje w związku ze *suavis*, „słodki, przyjemny”, i *suadere*, „czynić słodkim, przyjemnym”.

³⁶ W tekście podaję transkrypcję wymowy obu znaków w standardowym chińskim mandaryńskim, która różni się jedynie tonem. Wczesno średnio-chińska rekonstrukcja fonetyczna dla znaku 說 to ewiaj^h, a dla znaku 水 to ewi^h (TSL: *Thesaurus Linguae Sericae online*: tls.uni-hd.de). O tym jak istotna już nawet dla starożytnych Chińczyków była homonimiczność grafemów świadczy choćby wyjaśnienie znaku 鬼 (*gui*: ‘duch, demon’) u Xushen’a: „ostatecznym przeznaczeniem człowieka (dosł. „tym, do czego człowiek powraca (*gui*) [po śmierci]”) jest ‘być duchem’ (*gui*)” (人所歸為鬼: *ren suo gui wei gui*), gdzie ‘wracać’ i ‘duch, demon’ to homonimy (*Shuowen* s. 829). Drugi znamieny przykład to choćby i dzisiaj jeszcze bardzo popularny zwyczaj odwracania o 180° znaku 福 (*fu*) 福 *bo dao* (倒), czyli ‘odwrócić z góry na dół’ co brzmi dokładnie jak *dao* (到 *dao* – ‘przybyć’).

nieodzowne przymioty dobrego mówcy według *Guiguzi*. Natomiast jako element związany z Niebem *dui* akcentuje siłę rozumu w akcie perlokucyjnym utożsamianą z elementem „numicznym” (ang. *the numinous*) w człowieku, tj. 神 (*shen*) (por. Allan 2003, s. 261).

GUIGUZI, MYŚLENIE KORELATYWNE A YIN YANG

Na koniec kilka słów o myśleniu analogicznym lub korelatywnym. Jest to typ rozumowania oparty na bogatej kontekstualizacji, który wymaga “biegłości myśli w poruszaniu się od abstraktu do konkretnego, od przedmiotów ożywionych do nieożywionych, od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne i na odwrót” (Swearingen, Hui Wu 2016, s. 28). Posiłkuje się zwykle analogią, bowiem jedną z jej głównych funkcji jest nawiązanie dialogu ze słuchaczem, nie zaś jedynie rozbudzenie pewnych emocji jak to najczęściej ma miejsce w zachodniej tradycji retorycznej (por. Swearingen, Hui Wu 2016, s. 28). Pierwszy zwrócił uwagę na ten model argumentowania francuski sinolog Marcel Granet, ale dopiero Angus Graham poświęcił tematowi długą, wydaną w roku 1986 monografię zatytułowaną *Yin Yang and the Nature of Correlative Thinking* wyluszczać zawiązki myślenia korelatywnego z tradycyjną chińską kosmologią. Również Roger Ames and David Hall w *Thinking Through Confucius* oraz *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry* komentowali zagadnienie myślenia korelatywnego. Hui Wu słusznie wskazuje, że analogia i myślenie korelatywne stanowi fundamentalną zasadę perswazji w traktacie retorycznym *Guiguzi* (Swearingen, Hui Wu 2016, s. 27–28). Jeżeli bowiem wszystkie zjawiska odzwierciedlają cykliczne relacje między Yin i Yang, to wszystko co istnieje lub się dzieje, posiada swój antytetycznie komplementarny odpowiednik, swoją analogię, nic więc dziwnego, że przy takim teoretycznym ujęciu wszech-zjawisk, analogia właśnie prezentuje się jako najbardziej pożądana metoda przedstawiania ich w języku. *Guiguzi* tak oto wyjaśnia naturalną predylekcję języka do formułowania metafor i analogii oraz ich rolę w działaniu perswazyjnym:

Słowo ma swoje odbicie (podobieństwo), to, co się dzieje ma coś, z czym da się porównać. Gdy coś ma swoje podobieństwo i da się porównać, można przewidzieć następstwo. Obrazy są odzwierciedlaniem zdarzeń, a porównania są porównaniami w słowach. Szukaj odzewu przez **brak konkretnej formy**. Szukaj słów w rozmowie jakbyś ryby łowił, w zgodzie z tym co się dzieje, a dowiesz się o człowieku prawdy³⁷
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 21).

„Brak konkretnej formy” oznacza tu właśnie, jak wyjaśnia Tao Hongjing, ‘niedosłowność, subtelną niejasność w wyrażaniu myśli’, co należy po prostu rozumieć jako metaforyczność i alegoryczność wypowiedzi, mówienie nie wprost³⁸.

³⁷ 言有象，事有比。其有象比，以觀其次。象者象其事，比者比其辭也。以無形求有聲，其鈞語合事，得人實也 (*yan you xiang, shi you bi. Qi you xiang bi, yi guan qi ci. Xiangzhe xiang qi shi, bizhe bi qi ci. Yi wuxing qiu youwu, qi diao yu he shi, de ren shi ye*)

³⁸ Tao Hongjing: „Sens tkwi w tym, co niezgłębione i nieprzeniknione w swej drobiazgowości” (理在玄微，故無形也: *li zai xuanwei, gu wuxing ye*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 23.

GUIGUZI JAKO RETORYKA MĄDROŚCI LUB *DAO* RETORYKI

Przyjrzyjmy się teraz w skrócie teorii i praktyce perswazji, jaką *Guiguzi* proponuje, umieszczając ją w kontekście historycznym. Ten kontekst to późny okres Walczących Królestw, kiedy wyłania się siedem królestw wzajemnie rywalizujących o większe wpływy, więcej zdobyczy terytorialnych, o symboliczny bądź autentyczny prymat i jedynowładztwo. Wśród nich najgroźniejszym rywalem okazuje się królestwo Qin. Wraz z brakiem stabilizacji politycznej i społecznej, silnej jednolitej władzy, która zdołałaby utrzymać całość w ryzach, kiedy przemoc stoi na porządku dziennym, a dzisiejsi sprzymierzeńcy to być może jutrzejsi wrogowie, następuje osłabienie wartości konfucjańskich. Do głosu dochodzi inna filozofia życia, władzy i kariery. Mądrość tych czasów to mądrość przetrwania zaś jego gwarantem wobec braku dostatecznych środków militarnych lub bogactwa coraz częściej staje się słowo. To zrozumiałe, że w takich okolicznościach słowo jako moc, która może albo zatrzymać całą armię i nie dopuścić do inwazji słabszego sąsiada lub własnej ojczyzny, albo unicestwić nie tylko pojedyncze istnienia ludzkie lecz i całe królestwa, urasta wręcz do rozmiarów zjawiska mistycznego, tajemnego, którego arkaną poznać może jedynie mędrzec-szaman (聖人 *shengren*). I równie zrozumiałe wydaje się fakt, że to właśnie w takich czasach powstaje *Guiguzi*, pierwsza na gruncie kultury chińskiej próba stworzenia traktatu teoretycznego o sztuce perswazji, adekwatna do swojej epoki, i że jego autorstwo przypisuje się właśnie mędrcom, który utrwalili się po dziś dzień w chińskiej tradycji ludowej jako jeden z taoistycznych nieśmiertelnych, nieomylny wróżbita, wizjoner, znachor i uzdrowiciel, znawca ludzkiej natury czytający z twarzy, doradca władców (m.in. Qin Shi Huanga – Pierwszego Cesarza)³⁹. Nie powinno więc i dziwić, że już na samym wstępie traktatu o sztuce przekonywania czytamy, że mędrzec-szaman (*shengren*)

... obserwuje otwieranie Yang i zamykanie Yin, by nadać imiona rzeczom, poznać wrota **istnienia i giniecia**, szacować i zgłębiać **początki i końce** wszechbytu.
(Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 3).

„Istnienie i giniecie” (存亡: *cun wang*) i ”końce i początki” (終始: *zhong shi*), te dwie antyetyczne pary pojęć, musiały od razu wzbudzać głębokie emocje w sercu ówczesnego czytelnika (lub słuchacza), który zapewne odbierał te słowa przez pryzmat swoich traumatycznych doświadczeń jako mimowolny świadek powszechnego zniszczenia i pożogi w rezultacie nieustannie toczących się wojen i gwałtów na ludności cywilnej. Taki wstęp musiał wzbudzać w nim pragnienie by pójść w ślady owych mędrców-szamanów, by pozyskać ich mądrość, dzięki której nie jest się już bezwolnym i bezbronnym elementem nieubłaganej maszyny losu, lecz strażnikiem jej sekretów, znawcą jej istoty, jej powiernikiem. *Guiguzi* oferuje narzędzie, które umożliwia taką niezwykłą nobilitację: sztukę perswazji albo raczej **mądrość** perswazji⁴⁰, bo to, o czym *Guiguzi* mówi, to nie jakaś *techne* jak u Greków, zwykła umiejętność, rzemiosło, to coś o wiele więcej, to *dao*.

³⁹ Wiele z tych legend można znaleźć w książce Fang Lizhonga (房立中) 1993, s. 630 i dalsze.

⁴⁰ Hui Wu bardzo trafnie używa terminu *the sage of rhetoric* oraz *the sagely rhetor* (oba sformułowania oznaczają mniej więcej 'mędrzec-mówca'), por. Swearingen, Hui Wu 2016, s. 25: "Mędrzec-mówca rozwija w sobie wszechwiedną rozumowość (*shen ming*), tę wielką zaletę retoryki, która podtrzymuje sądy prawdziwe w obliczu nieprawdziwych zgodnie z rozwieraniem i zwieraniem yin i yang".

W pierwszych dwunastu rozdziałach tekst wprowadza czytelnika nie tyle w techniki i metody retoryczne na modłę grecką czy rzymską, jak np. u Arystotelesa⁴¹, a raczej w różne formy interakcji z interlokutorem, które mają charakter psychologiczno-rekonesansowy. Wskazówki dotyczące właściwych metod, choć obecne, zawsze są usytuowane w kontekście psychologicznego „rozpracowania” rozmówcy, poznania go jak siebie samego, jak gdyby był naszym *alter ego*⁴², stworzeniu odpowiedniego gruntu, na którym działanie perswazyjne może być udane. Na przykład rozdział III, „Wewnętrzne ryglowania” (内榘: *neijian*), poświęcony jest kwestii tworzenia więzi między rozmówcami. Bywa, że „ludzie od siebie oddaleni darzą się wzajem sympatią, zaś tych blisko siebie nie łączy żadne uczucie” (有遠而親, 近而疏: *you yuan er qin, jin er shu*), ale „we wszelkich relacjach międzyludzkich jest coś, co może dać podstawę do ich zacieśnienia” (事皆有内榘, 素結本始: *shi jie you neijian, su jie ben shi*). I dalej w tym samym rozdziale czytamy:

Czasami te związki zacieśniają się przez zalety moralne, czasami przez wspólne zainteresowania i spędzanie czasu, innym razem przez pieniądze i bogactwo, a jeszcze kiedy indziej przez lubieźność (或結以道德, 或結以黨友, 或結以財貨, 或結以采色: *huo jie yi daode, huo jie yi dang you, huo jie yi caihuo, huo jie yi caise*).

Utożsamiane u *Guiguzi* z elementem receptywno-pasywnym Yin reprezentuje absolutnie niezbywalną zdolność retora-mędrca, zdolność słuchania⁴³. Musi on „dopasować się” do mowy interlokutora, nastroić się do właściwej mu tonacji, i słuchać jego słów⁴⁴. Bywa, że musi zamilknąć i obrócić się w słuch⁴⁵. Dodatkowe użycie 平 (*ping*) obok 靜 (*jing*) sygnalizuje tutaj stan umysłu znajdującego się w ekwilibrium, stan niezmaconego wewnętrznego spokoju, jako warunku do należytego słuchania. Taki stan umysłu jest właśnie atrybutem prawdziwego mędrca. Wspomniany wcześniej komentator tekstu *Guiguzi*, Tao Hongjing, nazywa tę umiejętność 反聽之道 (*fanting zhi dao*), ‘dao Słuchania’⁴⁶.

⁴¹ W tzw. *Corpus Aristotelicum* mamy zasadniczo trzy dzieła poświęcone kwestiom retorycznym: *Retoryka*, *Retoryka dla Aleksandra*, i *Poetyka*.

⁴² Xu Fuhong *Guiguzi*, op. cit, rozdz. 2, s. 29: „Przeto początkiem poznania jest poznanie samego siebie. Dopiero kiedy poznasz siebie, poznasz innego. Znać się wzajemnie to jak dwie flądry jednookie. Jedno daje kształt drugiemu jak światło i cień” (故知之始己, 自知而後知人也. 其相知也, 若比目之魚; 其見形也, 若光之與影: *gu zhi zhi shiji, zi zhi er hou zhi renye, ruo bimuzhiyu; qi jian xing ye, ruo guang zhi yu yin*. 比目之魚 (*bimuzhiyu*) to prawdopodobnie jakiś gatunek płastugi, *pleuronectes platessa*. Chińczycy wierzyli, że mając tylko jedno oko potrzebuje drugiej do pary, by móc normalnie pływać. Stąd ta niezwykła metafora, z której wylania się istotna zasada retoryki *Guiguzi*. Hui Wu puentuje ją dobitnie w jednym zdaniu: „Więzi międzyludzkie wytyczają cel retoryki” (2016, s. 26).

⁴³ Bardzo ciekawą analizę sztuki słuchania *Guiguzi* prezentuje Gentz (2014), na bazie świetnie znanego w Chinach fragmentu z *Zhangguoce*, pt. „Chu Long przekonuje królową państwa Zhao” (觸龍說趙太后: *Chu Long shui Zhao taihou*). Tekst oryginału *Zhangguoce* (战国策) 2016, s. 658–660. Tłumaczenie angielskie dostępne w: *Chan Kuo Tse* 1970, s. 332–334, 263.

⁴⁴ „Wedle słów jego, wsłuchuj się w jego argument” (因其言, 聽其辭: *yin qi yan, ting qi ci*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 21

⁴⁵ „Sam niechaj milczy w spokoju, by wsłuchać się w jego argument” (己欲平靜以聽其辭: *ji yu ping jing, yi ting qi ci*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 27.

⁴⁶ Por. Xu Fuhong *Guiguzi* op. cit., rozdz. 2 (反應: *Fan ying*), s. 26, przyp. 2, komentarz Tao Hongjinga: „Mowa tu o *dao* słuchania. [Słuchanie] to coś, czym można go zręcznie przywieść do rozmowy, bo jeśli chce, żeby się odezwał, muszę najpierw okazać spokój i milczeć” (此言反聽之道

Cechą natury ludzkiej jest także i to, że kiedy mówimy, chcemy żeby nas słuchano⁴⁷, lub inaczej, mówimy po to, by nas słuchano. Dlatego retoryka mądrości, *dao* retoryki, wymaga też, byśmy mówili tak, by słuchający chciał nas słuchać. Tak więc, gdy mówimy na czyjąś korzyść (言其有利者: *yan qi you li zhe*), zawsze wychwalamy jego mocne strony, najwyższe zalety (從其所長也: *cong qi suo chang*), zaś gdy mówimy o czymś, co komuś szkodzi (言其有害者: *yan qi you shen zhe*), nigdy nie wypominamy mu wprost jego niedostatków (避其所短: *bi qi suo duan*).

ZAKOŃCZENIE

Krótki przegląd kilku kluczowych zagadnień traktatu *Guiguzi* i cytowane tutaj fragmenty nie pozostawiają, jak sądzę, wątpliwości, iż nie jest to bynajmniej tekst łatwy. Zaprezentowana w nim korelatywna kosmologia Yin Yang wzorowana na taoistycznej, w którą autor bądź autorzy drapują skrętnie różne „strategie perswazji”, tworzy grunt pod unikalną teorię retoryczną, ujętą w swoisty „Daodejing perswazji”, czyli „Księgę Mądrości Retorycznej”. Skupiona o wiele bardziej na psychologii interlokutora niż na technicznych umiejętnościach retorycznych, jest obrazem pewnej kultury słowa daleko odbiegającej od praktycznych rozwiązań proponowanych przez retoryki klasyczne studiowane w naszym kręgu kulturowym. W swojej książce *Un sage est sans idée: ou l'autre de la philosophie* („Mędrzec jest bez idei, czyli druga strona filozofii”) F. Jullien określa mędrca jako człowieka, który „zajmuje określone stanowisko, ale bez stronniczości”, kogoś, kto „nie staje automatycznie po niczyjej stronie, a tym bardziej niczego nie odrzuca dla zasady” (1998, s. 24). *Dao* perswazji, które przekazuje nam *Guiguzi*, jest głęboko zakorzenione w tradycji takiej właśnie mądrości, mądrości „bez idei”, bez pre-koncepcji. Co jednak różni retorykę *Guiguzi* od, powiedzmy, metod żonglowania słowem u Zhuangzi, to fakt, iż idąc za niespokojnym duchem czasów *Guiguzi* „uutilitaryzuje” mądrość retoryczną jako potężne narzędzie zmian społecznych i politycznych, oferując rodzaj *soft power*, którą z ogromną skutecznością posługiwali się Su Qin i Zhang Yi, a o tym z jak wielką, świadczy dobitnie fragment w *Yuan Qian* (淵騫), jednym z rozdziałów kompendium filozoficznego pt. „Sentencje do naśladowania (法言: *Fa Yan*)⁴⁸, pracy napisanej przez Yang Xionga (楊雄), z okresu zachodniej dynastii Han, gdzie anonimowy rozmówca indaguje: „Zhang Yi i Su Qin uczyli się sztuki mistrza Guigu, którą wcielili w życie w pertraktacjach ukierunkowanych na wzajemnie znoszące się sojusze wertykalne (mające na celu stworzenie Ligi północ-południe) i horyzontalne (dążące do stworzenia Ligi wschód-zachód), dzięki czemu wszystkie królestwa centrum (*zhong guo*) żyły w pokoju przez ponad dziesięć lat. Czy to twierdzenie jest słuszne?”⁴⁹.

(*fanting zhi dao*) „*Dao słuchania*”, 有以誘致之，故欲聞彼聲，我反靜默: *ci yan fanting zhi dao, you yi you zhi zhi, gu yu wen bi sheng, wo fan jing mo*).

⁴⁷ „Człowiek tak już myśli i czuje, że gdy mówi, to chce, by go słuchano” (人之情，出言則欲聽: *ren zhi qing, chu yan ze yu ting*), Xu Fuhong *Guiguzi* 2016, s. 101.

⁴⁸ Tytuł różnie tłumaczony w różnych źródłach. Przykładowo, *Internet Encyclopedia of Philosophy* tłumaczy jako *Words to Live By*, Erwin von Zach oddaje *fa yan* przez *Worte strenger Ermahnung*, w przekładzie Michaela Nylana mamy *Exemplary Figures*, a w *The Columbia History of Chinese Literature* czytamy *Discourses on Method*.

⁴⁹ 或問：「儀、秦學乎鬼谷術，而習乎縱橫言，安中國者，各十餘年，是夫？」: *huo wen: yi, qin xue hu Guigu shu, er xi hu zongheng yan, an zhongguo zhe, ge shi yu nian, shi fu?*), cytat za: Chen Puqing, s. 243.

I choć Yang Xiong odpowiada: „To wszystko byli kłamliwi manipulatorzy. Mędrcze się brzydzą takimi”⁵⁰, to charakter pytania wyraźnie sugeruje jak wysoko sytuowała się reputacja obu dyplomatów, domniemanych wychowanków mistrza Guigu, w obiegowej świadomości.

BIBLIOGRAFIA

- Allan, Sarah. *The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian*. Brill, 2003.
- Ames, Roger T. *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*. SUNY Press, 1996.
- Ames, Roger T., Hall, David. *Thinking Through Confucius*. State University of New York Press, 1987.
- Beekes, Robert, van Beek Lucien. *Etymological Dictionary of Greek*. Brill, 2010.
- Chan Kuo Tse. Tłum. J. I. Crump, Jr., Clarendon Press Oxford, 1970 („The Queen of Chao and the Old Commander”, s. 332–334, 263).
- Chang, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Éditions du Seuil, 1997.
- Chen, Puqing (陈蒲清). *Guiguzi xiangjie* (鬼谷子详解). Yuelu chubanshe (岳麓书社), Changsha, 2005.
- Coyle, Daniel. *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion*. praca doktorska 1999 (obroniona na wydziale filozofii University of Hawai’i).
- Daojiao da cidian (道教大辞典, „Wielki Słownik Taoizmu”). Huaxia chubanshe (华夏出版社) 1994
- Fang, Lizhong. (房立中). *Guiguzi quanshu* (鬼谷子全书, „Vademecum do Guiguzi”). Shumu wenxian chubanshe (书目文献出版社), 1993.
- Gentz, Joachim. *Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the Guiguzi*. De Gruyter, 2014.
- Gorgiasz. *Pochwała Heleny*. Tłum. Zbigniew Nerczuk, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 10 [45] (2012).
- Graham, Angus C. *Yin Yang and the Nature of Correlative Thinking*. National University of Singapore, 1986.
- Guanzi (管子). Shanghai guji chubanshe (山海古籍出版社) 2015.
- Jacoby, Marcin. *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*. Dialog, 2018.
- Jullien, François. *Un sage est sans idée: ou l'autre de la philosophie*. Édition du Seuil, 1998.
- Laozi (老子). [wydanie tekstu z kilkoma starożytnymi komentarzami, m.in. He Shanggong (河上公), Wang Bi (王弼), oraz Yan Zuna (严遵)]. Shanghai guji chubanshe, 2019.
- Legge, James. *The Sacred Books of China: The I Ching*. Dover Publications, 1963.
- Le Grand Ricci* („Wielki Słownik Chińsko-Francuski”). Wydanie elektroniczne, <https://chinesereferenceshelf.brillonline.com/grand-ricci>
- Li, Chenyang, Perkins, F. *Chinese Metaphysics and Its Problems*. Cambridge University Press, 2015.
- Li, Enjiang (李恩江), Jia, Yumin (贾玉民) (red.). *Wen-bai duizhao Shuowen Jiezi Yishu*, Zhongyuan Nongmin chubanshe, 2000.
- Maljawin, Wladimir W. (Малявин В.В.). *Tajnyj kanon Kitaja* (Тайный канон Китая, „Sekretny kanon Chin”). Ripoł, 2015.
- Makeham, John. *The Formation of Lunyu as a Book*. „Monumenta Serica”, nr 44, 1996, s. 1–24.
- Morris, Michael. *An Introduction to the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 2007.
- Needham, Joseph, and Yates, Robin D. S., Assisted by Gawlikowski, Krzysztof, McEwen, Edward and Ling, Wang. *Science and Civilisation in China*. t. 5, część 6, *Military Technology; Missiles and Sieges*. Cambridge University Press, 1994.
- Ni, Peimin. *Understanding the Analects of Confucius A New Translation of Lunyu with Annotations*. State University of New York Press, 2017.
- Smith, Howard D. *Chinese Concepts of the Soul*. „Numen”, t. 5, zeszyt 3, 1958, s. 165–179.
- Swearingen, C., Jan, and Hui Wu. *Guiguzi, China’s First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary*. Southern Illinois University Press, 2016.

⁵⁰ 詐人也，聖人惡諸：zha ren ye, shengren wu zhu, Chen Puqing, s. 243.

- Tong, Enzheng (童恩正). *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China*. „Journal of East Asian Archaeology” 4(1–4), 2002, s. 27–73.
- TSL: Thesaurus Linguae Sericae online: tls.uni-hd.de
- de Vaan, Michael. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Brill, 2008.
- Die Vorsokratiker: griechisch-lateinisch-deutsch, Band I*. wybór fragmentów i tłum.: M. Laura Gemelli Marciano, Artemis u. Winkler, 2007.
- Xu, Fuhong (许富宏). *Guiguzi*. Zhonghuashuju (中华书局). Beijing, 2016.
- Xu, Fuhong (许富宏). *Guiguzi Yanjiu* (鬼谷子研究). Shanghaijuchubanshe (上海古籍出版社) 2008.
- Xunzi jianshi* (荀子簡釋, „Xunzi – krótki komentarz”). kom. Xun Kuang (荀况). Zhonghua shuju (中华书局). Beijing, 1983.
- Watson, Burton. *Han Feizi: Basic Writings*. Columbia University Press, New York, 2003.
- Wen, Haiming (温海明). *Zhouyi mingyi* (周易明意, „Księga przemian: wyjaśnienie jej sensu”). Beijing daxue chubanshe (北京大学出版社), 2019.
- Wilhelm, Richard. *I-Cing*. w przekładzie W. Józwiaka, M. Baranowicz i K. Ostasa. Latawiec, 1994.
- Zhangguoce* (战国策). Tłumaczenie i komentarz: Miao Wei (缪伟), Luo Yonglian, (罗永莲), Miao Wenyan (缪文远). Zhonghua jingdian mingzhu quanben quanzhu quanyi congshu (中华经典名著全本全注全译丛书), 2016.