

DOMINIK MICHONSKI
Uniwersytet Warszawski

POJĘCIE PRAWA (*FA*) W DZIELE „PRAWO RYTUALNE ISLAMU” (*TIANFANG DIANLI*) LIU ZHI

ABSTRACT: The article aims to briefly describe the cultural context and philosophical heritage of the Han Kitab literature. It also introduces the reader to the thought of China's arguably most eloquent and innovative Sino-Islamic scholar, Liu Zhi. Liu's multidimensional concepts are deeply rooted in the Chinese philosophical tradition (Confucianism, Legalism, Buddhism) while simultaneously borrowing heavily from the theology of Sufi Islam. The author aims to decode these diverse influences by focusing on a single concept – *fa*.

KEYWORDS: Han Kitab, Chinese philosophy, Sufism, Chinese Muslims, *fa*, *Tianfang Dianli*, Liu Zhi

STAŃ BADAŃ NAD FILOZOFIĄ SINO-MUZULMAŃSKĄ

Bogata i potencjalnie niezwykle interesująca dla szerokiego grona orientalistów spuścizna kulturowa chińskiej społeczności muzułmańskiej doczekała się jak dotąd tylko jednej monografii w języku polskim autorstwa Włodzimierza Cieciry *Muzułmanie chińscy. Historia. Religia. Tożsamość*. (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2014). Autor wyczerpująco nakreślił w niej kontekst historyczny i społeczny, w którym funkcjonowali chińscy muzułmanie, a także poczynił wartościowy wstęp do dalszych badań nad ich nasyconą duchem islamu neokonfucjańską filozofią. Myśl sino-muzułmańskich uczonych była przedmiotem kilku monografii badaczy zachodnich, spośród których wymienić należy: Sachiko Muraty *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yu's „Great Learning of the Pure and Real” and Liu Chih's „Displaying the Concealment of the Real Realm”*, (State University of New York Press, Albany 2000), Sachiko Muraty, Williama Chitticka i Tu Weiminga *The Sage Learning of Liu Zhi*, (Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2009), Zvi Ben-Dora Benite *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, (Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2005) oraz Barbary Stöcker-Parnian *Jingtang jiaoyu – die Bücherhallen Erziehung: Entstehung und Entwicklung der islamischen Erziehung in den chinesischen Hui-Gemeinden vom 17.–19. Jahrhundert* (Peter Lang Publishing, Frankfurt, 2003). Dokładniejsza analiza harmonijnie łączących dwie wielkie tradycje koncepcji stworzonych przez działających w XVII i XVIII w. uczonych umożliwia dostrzeżenie organicznych związków pomiędzy pozornie odległymi światami islamu i filozofii chińskiej. Związki owe są przy tym daleko bardziej subtelne niż w przypadku chrześcijańskiej reinterpretacji konfucjanizmu, bowiem opisywane były przez twórców kulturowo zasymilowanych i biegłych w obu obszarach wiedzy, którą dzielili się ze swoimi czytelnikami przed przeszło czterystu laty. Zrozumienie myśli sino-muzułmańskich uczonych jest jednak niezwykle trudne bez choćby skrótowego przedstawienia kontekstu, w którym działali.

PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ LITERATURY *HAN KITAB*

Historyczne początki islamu w Chinach sięgają VII wieku n.e., kiedy to na terytorium Państwa Środka, będącego wówczas pod panowaniem dynastii Tang (618–907), zaczęli napływać kupcy muzułmańscy. Dynamiczny rozwój handlu morskiego za czasów dynastii Song (960–1279) oraz przejście władzy przez mongolską dynastię Yuan (1278–1368), otwierające przedstawicielom ludów Azji Środkowej drogę do piastowania urzędów politycznych w Chinach, to dwa istotne wydarzenia, które wpłynęły na powiększenie i konsolidację społeczności muzułmańskiej w Państwie Środka. Od objęcia tronu przez cesarza Hongwu 洪武 z dynastii Ming (1368–1644) można już mówić o posługujących się językiem chińskim „chińskich muzułmanach” lub Hui Hui 回回, jak byli oni określani w przestrzeni publicznej. Religijne i kulturowe potrzeby stale rosnącej społeczności zsinizowanych muzułmanów, której znaczna część nie władała językiem perskim ani arabskim w stopniu wystarczającym do lektury zaawansowanych tekstów teologicznych, wywołały w ostatnich latach panowania dynastii Ming intelektualny ferment wśród sino-muzułmańskich uczonych¹.

Liczne owoce tego fermentu przyjęły postać powstających od schyłkowych lat panowania dynastii Ming (1368–1644) do wczesnego okresu rządów mandżurskiej dynastii Qing (1644–1912) traktatów i dzieł określanych mianem *Han Kitab*², łączących islam z retoryką neokonfucjańską i stanowiących wyraz kształtującej się tożsamości chińskich muzułmanów. Rozkwit literatury *Han Kitab* nie dokonał się jednak w intelektualnej próżni. Należy go raczej postrzegać jako efekt końcowy działalności rzeszy uczonych w obszarach, takich jak: edukowanie młodzieży, tłumaczenie tekstów muzułmańskich oraz nawiązywanie i utrzymywanie intelektualnych więzi³.

Pionierem w dziedzinie edukacji sino-muzułmańskiej był Hu Dengzhou 胡登洲, żyjący w XVI w. architekt systemu nauczania *jingtang jiaoyu* 經堂教育 i jeden z ojców-założycieli chińskiego islamu. System ten, kładący w równej mierze nacisk na tradycyjne wykształcenie w języku chińskim jak i na studiowanie dzieł teologicznych w językach perskim i arabskim, pozwolił na wytworzenie przez chińskich muzułmanów spójnej tożsamości, będącej amalgamatem kultury hanowskiej i muzułmańskiej⁴. Początkowo kształcenie odbywało się jedynie w rodzinnej prowincji Hu – Shaanxi, by następnie w połowie XVII w. rozprzestrzenić się do ważnych ośrodków muzułmańskich w Xi'an, Jiningu, Kaifengu oraz Nankinie. Twórcy i uczeni wraz ze wspierającymi ich wydawcami

¹ Żmudny proces tłumaczenia tekstów muzułmańskich na język chiński z przeznaczeniem dla rzesz wyznawców islamu w Chinach został jednak rozpoczęty nieco wcześniej, bo już w wieku XVI. Należy jednak w tym miejscu poczynić zastrzeżenie, iż Ujgurzy, wśród których większość stanowią wyznawcy islamu, nie wytworzyli kulturowego związku ze spuścizną *Han Kitab*.

² *Kitab* to arabskie słowo oznaczające „księgę”. Hanowie są grupą etniczną stanowiącą zarówno obecnie, jak i w czasach Liu Zhi większość mieszkańców Chin, w tym wypadku człon *Han* 漢 należy jednak rozumieć jako [księga] „napisana w języku chińskim”. James Frankel, *Uncontrived Concord: The Eclectic Sources and Syncretic Theories of Liu Zhi, a Chinese Muslim Scholar*, „Journal of Islamic Studies” 2009, t. 20, nr 1, s. 46.

³ Benite postrzega teksty *Han Kitab* jako swego rodzaju pracę zbiorową, a stojących za nimi autorów umieszcza w obrębie jednej „szkoły filozoficznej”; por. Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2005, s. 120–121.

⁴ Z. Ben-Dor Benite, op. cit., s. 11. Autor podkreśla znaczenie genealogii i pamięci o pochodzeniu dla budowania tożsamości sino-muzułmańskiej.

i mecenasami wymieniali się poglądami, przyjmowali uczniów z innych miast i stopniowo ujednolicali wykładane teksty. Dzięki temu powstała sieć więzi mistrz-uczeń (często o charakterze rodzinnym) oraz rozmaitych powiązań, które umożliwiły narodziny *Han Kitab*⁵.

Twórcom tego nurtu, spośród których wymienić należy m.in. Wanga Daiyu 王岱輿 (ok. 1590–ok. 1660) i Ma Zhu 馬注 (ok. 1640–1711), udało się jako pierwszym myślicielom w historii upowszechnić islam za pomocą języka innego niż arabski lub perski. Czyniąc to, czerpali oni obficie z filozoficznych tradycji Chin (w głównej mierze tradycji konfucjańskiej, ale także taoistycznej i buddyjskiej) oraz rozwijali dorobek duchowych poprzedników, wykorzystując pojęcia i idee filozoficzne, które poznali w toku swej wszechstronnej edukacji⁶. Wysiłki sino-muzułmańskich uczonych motywowane były troską o zachowanie pierwotnej nauki islamu i wyłożenie jej podstawowych założeń (dotyczących koncepcji Boga, wszechświata i duszy ludzkiej) w języku konfucjanizmu innym przedstawicielom społeczności mużułmańskiej, którzy nie mieli możliwości zgłębiania tekstów arabskich i perskich. Posiadanie wiedzy i umiejętności translatorskich łączyło się bowiem nierozzerwalnie z etycznym obowiązkiem dzielenia się owocami swej pracy z pozostałymi członkami społeczności⁷.

Jak podnosi Benite, wyjątkowy, mniejszościowy charakter wspólnoty mużułmanów w Chinach stwarza nader silną pokusę, by sprowadzić ich związki z niemuzułmańską większością do postaci zero-jedynkowej, oscylującej pomiędzy konfliktem a asymilacją⁸. Jednak przyjęcie takiego założenia silnie zaburza optykę spojrzenia naukowego i zawęży ogląd badawczy, odbierając tradycji mużułmańskiej jej głębię i bogactwo. Warto bowiem podkreślić, że uczeni tworzący dzieła zaliczane do nurtu *Han Kitab* nie dostrzegali sprzeczności w swym dziedzictwie, za intelektualnych przodków uważając w równym stopniu Mędrca Konfucjusza i Proroka Mahometa. Benite zauważa więc, że określeniem, które najtrafniej oddaje relację zachodzącą pomiędzy dwoma tradycjami, a uosobioną w twórcach nurtu *Han Kitab*, jest symultaniczność⁹. Wedle tego autora, uczeni sino-muzułmańscy „wykorzystali swą aktywność pisarską do stworzenia przestrzeni, w której łączyła się kultura chińska z tradycją mużułmańską”¹⁰.

TWÓRCZOŚĆ LIU ZHI W KONTEKŚCIE LITERATURY *HAN KITAB*

Koncepcje Liu Zhi 劉智 (ok. 1670–ok. 1730), „mużułmańskiego konfucjanisty” 回儒 *huiyu*, myśliciela tworzącego swe najważniejsze dzieła na początku XVIII w., stanowią szczytowe osiągnięcie filozoficzne chińskiego islamu i zwieńczenie literatury nurtu *Han Kitab*. Ze względu na centralne położenie Nankinu, gdzie Liu tworzył, oraz szeroką sieć koneksji w ramach systemu *jingtang jiaoyu*, z których korzystał jako syn znanego nauczyciela powiązanego z nankińskim rodem Yuan 袁, uczoney ów miał styczność

⁵ Ibidem, s. 26–27.

⁶ W przedmowie do *Tianfang dianli* Liu zaznacza, iż kontynuuje jedynie dzieło swego ojca, Liu Sanjie 劉三杰, który rozpoczął tłumaczenie zbioru reguł prawa islamu. Przyjęcie postawy „przekazywania, a nie tworzenia” 述而不作 (*shu er bu zuo*), którą przypisano już Konfucjuszowi w *Analektach*, może być zatem postrzegane jako wpisanie się w pewien ogólnie przyjęty schemat kulturowy Chin.

⁷ Z. Ben-Dor Benite, op. cit., s. 88.

⁸ Ibidem, s. 12–13.

⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁰ Ibidem, s. 14.

z najznamienitszymi myślicielami sino-muzułmańskimi przełomu XVII i XVIII w. Z tych względów można go uznać za najważniejszego przedstawiciela *Han Kitab*¹¹.

Główne dzieła Liu Zhi to: *Tianfang*¹² *xingli* 天方性理 („Metafizyka islamu”), *Tianfang Dianli*¹³ 天方典禮 („Prawo rytualne islamu”) oraz *Tianfang Zhisheng Shilu* 天方至聖實錄 („Prawdziwe dzieje najwyższego mędrca islamu”). Sam autor postrzegał te trzy książki jako całość, stanowiącą systematyczne studium prawd wiary islamu i jednocześnie wskazującą trzyetapową drogę do osiągnięcia etycznego ideału. Poszczególne jej części miały kolejno objaśniać drogę (道 *Dao*), nauczanie (教 *Jiao*) oraz pochodzenie źródeł nauczania i drogi¹⁴. Liu za wszelką cenę pragnął przy tym przedstawić swoją wizję islamu jako prawomocną, autentyczną i historycznie uzasadnioną¹⁵. Jako jeden z pierwszych twórców zamieścił więc w swych dziełach spis sześćdziesięciu ośmiu arabskich i perskich dzieł, z których korzystał¹⁶.

Przeszedłszy gruntowną edukację w systemie *jingtang jiaoyu*, Liu Zhi nie tylko posiadał dogłębną wiedzę na temat świętych ksiąg islamu, ale i swobodnie poruszał się w obrębie kanonicznych dzieł filozofii chińskiej. Przekładając teksty arabskie i perskie, korzystał z terminologii konfucjańskiej, osadzając idee muzułmańskie w chińskim¹⁷ kon-

¹¹ Sachiko Murata, William Chittick, Weiming Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2009, s. 5.

¹² Słowo *tianfang* ma w tradycji chińskiego islamu trojakić znaczenie: może oznaczać Al-kabę w Mekce, Arabię, bądź też, w znaczeniu przenośnym, odnosić się do fundamentów islamu. J. Frankel, *Uncontrived Concord*, op. cit., s. 47.

¹³ *Tianfang Dianli* autorstwa Liu Zhi to jedyny tekst zaliczany do nurtu *Han Kitab* poświęcony w całości prawu rytualnemu islamu.

¹⁴ Ibidem, s. 47. Innym sposobem rozumienia poszczególnych części trylogii jest przypisanie każdej z nich jednego z elementów triady pojęć islamu: *szarii* – reguł postępowania objawionych w Koranie i Sunnach i zidentyfikowanych przez biegłych w sztuce *fikhu* jurystów, a co za tym idzie również codziennej praktyki będącej wyrazem wiary w życiu codziennym i jej dopełnieniem (禮 *li*), *tarikii* – tradycyjnie rozumianej jako droga do bezpośredniego poznania Boga, a u Liu Zhi oznaczającej narodziny wiary, przebudzenie serca i internalizację *szarii*; określonej znakiem 道 *dao* oraz *hakiki* – Rzeczywistości, doskonałego Boga urzeczywistniającego się w cnotach, czynach i przymiotach Najwyższego Mędrca, który jest wzorem dla wszystkich wierzących (真 *zhen*). S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 9–10.

¹⁵ Liu Zhi twierdził, że nauczanie *jiao* zostało przekazane przez Boga Adamowi, a za pośrednictwem jego następców trafiło do proroka Mahometa. Podobny stosunek do duchowego dziedzictwa poprzedników przejawiali niektórzy patriarchowie chińskiej tradycji buddyjskiej *chan* 禪, usiłując udowodnić, że *dharma*, której nauczają, pochodzi wprost od Buddy. Daje się w tym miejscu zauważyć istotną sprzeczność, bowiem twórczość Liu Zhi, pomimo ortodoksyjnej retoryki, była innowacyjna i stanowiła połączenie wielu koncepcji filozoficznych.

¹⁶ S. Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yu's „Great Learning of the Pure and Real” and Liu Chih's „Displaying the Concealment of the Real Realm”*, State University of New York Press, Albany 2000, s. 26. Należy jednak zauważyć, że w książce *The Sage Learning of Liu Zhi*, Murata pisze o sześćdziesięciu sześciu dziełach, na które powołuje się Liu. S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 10. W kwestiach dotyczących Boga, wszechświata i duszy ludzkiej Liu opierał się na tekstach sufickich.

¹⁷ A ściślej – neokonfucjańskim w swej ortodoksyjnej wersji, której nazwa, *chengzhulixue* 程朱理學, pochodzi od nazwisk jej głównych przedstawicieli: braci Cheng 程 oraz Zhu Xie 朱熹 (1130–1200). Odłam ten należy odróżnić od *yangmingxue* 陽明學, szkoły wywodzącej swą nazwę od przydomka filozofa Wanga Shourena 王守仁, Yangming 陽明 (1472–1529). Filozofia Wanga stanowiła nasyconą elementami buddyjskimi kontynuację idealistycznego nurtu konfucjanizmu, sięgającego swymi korzeniami do dzieł *Mengzi* 孟子 i *Zhongyong* 中庸. Bracia Cheng i Zhu Xi skłaniali się raczej

tekście językowo-pojęciowym, by skuteczniej edukować współbraci w wierze, a także by uzyskać akceptację neokonfucjańskich uczonych¹⁸. Liu nie poprzestawał jednak tylko na ortodoksyjnych nurtach filozoficznych, do swych dzieł włączając wątki buddyjskie, taoistyczne oraz sufickie¹⁹. Eklektyczny charakter jego twórczości może być postrzegany jako odzwierciedlenie panującej w ówczesnym Nankinie atmosfery intelektualnej, dopuszczającej daleko posunięty synkretyzm²⁰.

Głównym wkładem w rozwój filozofii chińskiego islamu wniesionym przez Liu Zhi było przekształcenie klasycznej konfucjańskiej diady *dao* i *jiao*, zaczerpniętej z dzieła

ku realizmowi spod znaku *Xunziego* 荀子 i *Daxue* 大學, deklarując niechęć do buddyzmu i taoizmu. Liu Zhi w swych pracach korzystał z dzieł filozofów, takich jak: Xunzi, Han Yu 韓愈, Cheng Hao 程顥 i Cheng Yi 程頤 oraz Zhu Xi. Frankel, przytaczając te nazwiska, formułuje wniosek, że Liu „nie dyskryminował szkół w obrębie tradycji konfucjańskiej”. Jednakże, jak zostało już zaproponowane, Xunzi, Cheng Hao, Cheng Yi oraz Zhu Xi należeli do jednego nurtu filozofii konfucjańskiej, różniącego się znacząco pod względem stylistycznym od grupy roboczo nazwanej mianem „idealistów”. Wystarczy w tym zakresie wskazać na różnice pomiędzy myślą Xunziego a Mencjusza oraz Zhu Xiego i Wanga Shourena. J. Frankel, *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, s. 33–34.

¹⁸ Frankel stoi na stanowisku, że w ich twórczości nie należy na siłę dopatrywać się zapędów uniwersalistycznych, nie czuli oni bowiem potrzeby tworzenia systemu filozoficznego, który stanowiłby całościową syntezę islamu i ortodoksyjnego neokonfucjanizmu. „Skoro nie dostrzegali w sobie niezgody, nie widzieli potrzeby tworzenia zgodności.” J. Frankel, *Uncontrived Concord*, op. cit., s. 47. Znamienny jest następujący cytat: „All the *Han Kitab* writers invoked the Confucian classics in their texts because that was the only way to write persuasive ideological prose in the Chinese cultural context.” J. Frankel, *Rectifying...*, op. cit., s. 66. Benite zauważa, że tworzenie traktatów filozoficznych pozwalało chińskim muzułmanom zdobyć i utrzymać status elity intelektualnej, a więc dołączyć w ich mniemaniu do grona *shi* 士 (literatów). Autor podkreśla jednak, że Hanowie nie postrzegali uczonych sino-muzułmańskich jako *shi*, a zatem wykreowana przez uczonych Huiów tożsamość była sposobem na zrozumienie swego miejsca w chińskim kontekście kulturowym przeznaczonym na użytek własny. Z. Ben-Dor Benite, op. cit., s. 6. Warto również zauważyć, że, w przeciwieństwie do misjonarzy jezuickich, uczeni muzułmańscy nie odwoływali się do tradycji konfucjańskiej w celach prozelitycznych, a jedynie po to, by ułatwić współbraciom w wierze zgłębianie prawd wiary i wskazać im metody samodoskonalenia. S. Murata, *Chinese Gleams...*, op. cit., s. ix.

¹⁹ J. Frankel, *Uncontrived Concord*, op. cit., s. 48. Jak pisał sam Liu, poświęcił on osiem lat na studiowanie literatury konfucjańskiej, sześć na nauki islamu, trzy na kanon buddyjski i ponad rok na zgłębianie taoizmu. S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 6. Najczęściej cytowanymi przez Liu Zhi źródłami sufickimi są poetycka księga *Mirsad al-ibad min al-mabda' ila l-ma'ad* („Droga sług od Początku do Powrotu”) autorstwa Najma al-Dina Raziego, łącząca mistykę sufizmu z rozważaniami filozofów muzułmańskich oraz zawierająca wspomnianą już triadę *tarika-szaria-hakika*, *Maqсад-i aqsa* („Cel ostateczny”) Aziza Nasafiego (obaj autorzy należeli do sufickiej szkoły Kubrawiji) oraz dwa dzieła ‘Abd al-Rahmana Jamiego, przedstawiciela sufickiej szkoły Nakszbandiji: *Ashi' 'at al-lama 'at* („Promienie ‘Błysków’ ”), komentarz do perskiego tekstu na temat wiecznej miłości *Lama 'at* („Błyski”) autorstwa Fakhra al-Dina Iraquego oraz *Lawa' ih* („Blaski”). S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 11–14. O komparatystycznym zacięciu Liu pisze także Benite, podkreślając, że nankiński uczoney nie stronił od porównań koncepcji muzułmańskich (*zhenyi*, 真一, „Prawdziwa Jedność”) z buddyjskimi (*kong*, 空, ‘pustka’, śunjata) i taoistycznymi (*wu*, 無, ‘nie-byt’). Z. Ben-Dor Benite, op. cit., s. 148. Autor ten wspomina także, że Liu umieścił na swjej liście cytowanych pozycji teksty stosunkowo otwartej filozoficznie szkoły hanafickiej. Ibidem, s. 151.

²⁰ J. Frankel, *Uncontrived Concord*, op. cit., s. 49.

Zhongyong 中庸 („Doktryna Środka”)²¹, w triadę. W tym miejscu należy pokrótce wyjaśnić koncepcję *dao* i *jiao* zawartą w tym tekście. Niebiosy – *tian* 天 przydzielają każdemu z ludzi poprzez swój *ming* 命 (‘mandat’) określoną *xing* 性 (‘naturę’). Działanie zgodne z naturą stanowi urzeczywistnianie *dao* 道 (‘drogi’). Niestety, ludzie przekształcają, czy też „zakrywają” swą naturę w ten sposób, że nie jest ona w pełni zgodna z *ming* przydzielonym przez Niebiosy. W ten sposób powstaje rozdział pomiędzy działaniem zgodnym z naturą a porządkiem moralnym nadanym w *ming*. Tylko nielicznym mędrcom udało się rozwiązać opisaną trudność i w pełni zestroić swą naturę z mandatem Niebios. Ich *jiao* 教 (‘nauczanie’) stanowi wskazówkę dla wszystkich późniejszych adeptów drogi²².

Liu Zhi do ‘drogi’ i ‘nauczania’ dołączył *fa*, ‘prawo’, pojęcie od tysiącleci obecne w chińskiej myśli filozoficznej, ale do czasów Liu niewykorzystywane przy okazji refleksji natury religijnej²³. Jak słusznie zauważa w swojej monografii S. Murata, wyrażanie pojęć muzułmańskich za pomocą znaków chińskich pociągało za sobą istotną konsekwencję w postaci powiązania tychże pojęć z konotacjami i sposobem użycia danego znaku w co najmniej jednej z trzech chińskich tradycji filozoficznych: konfucjanizmie, taoizmie lub buddyzmie²⁴.

Koncepcje przedstawione przez Liu Zhi we wspomnianych powyżej traktatach stanowią zatem wielowymiarowe konstrukty, wymagające analizy uwzględniającej szerszy kontekst historyczno-filozoficzny, z którego myśliciel obficie czerpał i z którym był świetnie obeznany. Takie podejście pozwoli lepiej zrozumieć kunszt sformułowanych przez sino-muzułmańskiego uczonego wypowiedzi o islamie. Niniejszy artykuł stanowi propozycję spojrzenia w powyższy sposób na pojęcie 法 *fa* wyłaniające się z kart książki *Tianfang dianli*. Zamierzam w nim zidentyfikować i przeanalizować nawiązania Liu Zhi do trzech nurtów filozofii chińskiej – konfucjanizmu, legizmu i buddyzmu w rozważaniach uczonego dotyczących *fa*.

RYS HISTORYCZNY POJĘCIA *FA*

Rozważania na temat *fa* warto rozpocząć²⁵ od *Qifa* 七法 („Siedem standardów”), jednego z rozdziałów książki *Guanzi* 管子, której autorstwo tradycyjnie przypisuje się żyjącemu na przełomie VIII i VII w. p.n.e. protolegistycznemu myślicielowi Guan Zhongowi 管仲. W rozdziale tym podjęta została próba sklasyfikowania i podzielenia różnorodnych standar-

²¹ Jeden z rozdziałów *Li ji* 禮記 – zapisków o etykietce, którego autorstwo tradycyjnie przypisywane jest uczniowi Konfucjusza, Zi Si 子思. W *Zhongyong* poświęcono wiele miejsca problemom metafizycznym oraz kwestii tytułowego ‘środka’, stanowiącego metaforę idealnej postawy życiowej.

²² S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 61–62. Szczegółowe objaśnienie terminów *jiao* i *dao* w kontekście sino-muzułmańskim, którego w niniejszej pracy nie ma potrzeby przytaczać, zawarł Frankel w rozdziale trzecim cytowanej w dalszej części artykułu monografii *Rectifying...*, op. cit., s. 68. Już bowiem kilka wersów po cytatach z *Zhongyong*, na które powołuje się Frankel, Mistrz (*Zi* 子) dwukrotnie mówi, że to *dao*, a nie *jiao* nie jest wprowadzane w czyn (*xing*): 道之不行也, 我知之矣; 道其不行矣夫. [*dao zhi bu xing ye, wo zhi zhi yi; dao qi bu xing yi fu*]. 中庸 – *Zhongyong* [online] line 4–5. <http://ctext.org/liji/zhong-yong>. [03.01.2016].

²³ Za wyjątkiem myśli buddyjskiej, o czym mowa w dalszej części artykułu.

²⁴ S. Murata, *Chinese Gleams...*, op. cit., s. 17.

²⁵ Frankel w swej książce rozpoczyna je od powołania się na enigmatyczne źródło *Ciyuan* (przypuszczalnie chodzi o słownik 辭源 *Ciyuan*, brak jednak bliższych informacji o jego wydaniu), które nie widnieje w bibliografii jego pracy i, w oparciu o cytaty z niego zaczerpnięty, usiłuje wykazać, że skoro pojęcie *fadu* 法度 ‘prawny standard zachowania’ pojawiło się po raz pierwszy w księdze 周禮 *Zhouli* („Rytuły Zhou”), „od najdawniejszych przykładów jego użycia było silnie kojarzone

dów (*fa*) pomocnych w rządzeniu państwem. Wyróżniono następujące siedem wariantów *fa*: prawa natury (則 *zé*), modele (象 *xiàng*), metoda (法 *fǎ*), wychowanie, edukacja (化 *huà*), czynniki zachęcające i odstrasżające (決塞 *jué sài*), rozumowanie moralne (心術 *xīn shù*) i miary (計數 *jì shù*)²⁶. Założenie, że *fa* odpowiada dokładnie pojęciu ‘prawo’ w znaczeniu publicznie promulgowanych, skodyfikowanych norm o charakterze generalnym i abstrakcyjnym, których przestrzeganie zabezpieczone bywa w ostateczności przymusem państwowym, jest zatem błędne, gdyż stanowi daleko idące zawężenie. Cztery z siedmiu przedstawionych powyżej znaczeń powiązanych jest z terminami ‘mierzenie’ oraz ‘porównywanie’. *Fa* w swym najbardziej szerokim sensie, spinającym klamrą omówione przykłady, należy więc raczej rozumieć jako ‘standard’, ‘model porównania’ pewien wzór, normę służącą do oceniania stanów faktycznych i wyznaczania sposobu postępowania²⁷.

W takim ujęciu również *li* 禮, stanowiące drugi rodzaj norm funkcjonujących w społeczeństwie chińskim i rozumiane jako wykształcone na przestrzeni wieków w toku procesów społecznych tradycyjne wzorce zachowań, można uznać za rodzaj *fa*. *Fa* zawarte w tekstach ustaw odróżniał jednak od *li* sposób ich tworzenia, ogłaszania i stosowania. Pierwsza z kategorii norm wymagała sankcji władcy, upublicznienia i jednolitego stosowania. Dzięki temu zapewniała ludowi standard o wysokim stopniu przewidywalności²⁸. *Li*, z kolei, pochodziły od starożytnych królów-mędrców, były organicznymi²⁹ wzorcami

z pojęciem rytuału (*li*)”. Autor nie cytuje fragmentu *Zhouli*, w którym pojawiło się omawiane pojęcie i stosuje niedopuszczalne uproszczenie, nie wyjaśniając dokładnie związku *fa* z *li*. Zgodnie z logiką przyjętą przez autora można by stwierdzić, że Han Fei 韓非, bodaj najszerzej znany na Zachodzie przedstawiciel krytycznie wobec nauk Konfucjusza nastawionej szkoły legistów, był silnie powiązany z Konfucjuszem, gdyż pisał o nim w swych najwcześniejszych dziełach. J. Frankel, *Rectifying...*, op. cit., s. 72 i 201, przypis 65.

²⁶ Paul R. Goldin, *Persistent Misconceptions about Chinese ‘Legalism’*, „Journal of Chinese Philosophy” 2011, t. 38, s. 93. Nasuwa się zatem wniosek, że tłumaczenie *fa* jako ‘prawo’ stanowi podobne uproszczenie, co tłumaczenie *li* jako ‘rytuał’, gdyż bogactwo semantyczne omawianych terminów niesłychanie trudno oddać jest w języku polskim za pomocą jednego wyrazu.

²⁷ Należy jednak zauważyć, iż znaczenie pojęcia *fa* nadal stanowi przedmiot ożywionych sporów akademickich. Spośród jego wielu denotacji wskazywanych w literaturze można wymienić: ‘program rządzenia’, ‘instytucja’, ‘bezosobowa technika administracyjna służąca określeniu nagród i kar na podstawie zasług poddanego’, ‘filozoficzne implikacje wynikające z posiadania praw’, a nawet ‘mechanizm napędzający państwo’, Henrique Schneider, *Legalism: Chinese-Style Constitutionalism?*, „Journal of Chinese Philosophy”, 2011, t. 38, s. 51. „Gdy rytuały i muzyka nie rozkwitają, to sankcje i kary nie są skuteczne. Gdy sankcje i kary nie są skuteczne, lud nie wie, gdzie stawiać ręce i stopy.” Confucius 論語 – *The Analects* [online], 子路 – *Zi Lu*, ustęp 3. <http://ctext.org/analects>. [03.01.2016]. Problem wedle Konfucjusza nie leży jednak we wzorcach prawnych, a raczej w niezgodności nazw *ming* 名 (wzorców zachowań dla poszczególnych ról społecznych wynikających z *li*) z rzeczywistym zachowaniem jednostek. Standardy owe nie są więc wprowadzane w życie. Co znamienne, nieskuteczność standardów ustawowych ma wedle przytoczonego fragmentu *Analektów* zachodzić łącznie z obstrukcją *li* oraz muzyki (wydaje się, że wyinterpretowanie z powyższego cytatu związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy nieprzestrzeganiem *li*, a nieprzestrzeganiem *fa* byłoby wnioskiem zbyt daleko idącym). A zatem, opisane w cytacie symptomy, które można interpretować jako znak upadku kulturalnego i moralnego danej społeczności, powiązane są z nieprzestrzeganiem norm ustawowych.

²⁸ Skoro lud znał prawa, mógł wchodzić w dyskusje z urzędnikami co do zastosowania poszczególnych przepisów. Powodowało to wykształcenie nadmiernej troski o interes jednostkowy i sprzyjało praktykowaniu prawnej sofistyki.

²⁹ Znak 禮 *li* w swej tradycyjnej formie zawiera element graficzny 豐, który występuje również w znaku 體 *ti* oznaczającym ciało, grupę lub esencję.

kulturowymi wykształconymi w toku historycznego rozwoju, przekazywanymi od pokoleń i przyswajanymi w procesie konfucjańskiej edukacji. Charakteryzowała je większa elastyczność, co powodowało, iż lepiej odpowiadały indywidualnym uwarunkowaniom poszczególnych jednostek, umożliwiając pełne rozwinięcie potencjału ludzkiego poprzez wyrażenie siebie przy użyciu starożytnych form i osiągnięcie konfucjuszowego ideału – *ren* 仁³⁰.

Ich treść była znana jedynie konfucjańskim uczonym i to oni mieli za zadanie wyinterpretować standard zachowań wynikający z *li*. Ponadto, *li* postrzegano jako środek służący do ograniczania ludzkich pragnień i zapobiegania czynom niemoralnym³¹. W księdze *Liji* 禮記 („Zapiski o etykietach”) zawarte jest nawet stwierdzenie, że *li* są czynnikiem odróżniającym ludzi od zwierząt³². *Fa* dające się wydobyć z tekstów ustaw, przez swoją powszechność i stawianie jedynie „minimalnych wymagań”, postrzegane było jako podrzędne w stosunku do *li*³³.

³⁰ Znaczenie znaku *ren*, tradycyjnie tłumaczonego jako ‘humanitarność’, bywa rozmaicie objaśniane. Znak ten składa się z grafemu *ren* 人 (‘człowiek’) oraz *er* 二 (‘dwa’), co pozwala stwierdzić, że *ren* dotyczy relacji dwóch ludzi lub – ściślej – określonego osobistego stosunku do drugiego człowieka, opartego na otwartości na jego potrzeby oraz empatii. Homonimiczność *ren* (‘cnoty’) i *ren* (‘człowieka’) może sugerować, że tylko jednostki, które w swym postępowaniu stosują omawianą cnotę, są ludźmi w pełnym tego słowa znaczeniu.

³¹ Taką funkcję *li* najwyraźniej widać w dziele *Xunzi* przypisywanym filozofowi *Xun Kuangowi* 荀况 (ok. 310–ok. 235 p.n.e.). „Gdzie swój początek mają *li*? Powiadam: Gdy człowiek przychodzi na świat, zaczyna pragnąć. Kiedy pragnie, lecz [jego pragnienia] nie są zaspokojone, nie może nie dążyć do ich zaspokojenia. Jeśli jego dążenia są nieskrępowane podziałami, to nie uniknie się konfliktów między ludźmi. Jeżeli występują konflikty, to w państwie panuje chaos, a jeśli jest chaos, to z nim pojawia się niedostatek [wyczerpują się dobra]. Starożytni władcy nienawidzili chaosu i dlatego sformułowali *li* oraz *yi*, by podzielić ich [ludzi] na grupy [według zamożności] i zaspokoić ludzkie pragnienia i oczekiwania. Sprawili, że pragnienia ludzkie mogą być zaspokojone pomimo [braku] dóbr materialnych, a dobra materialne nie mogą się wyczerpać z powodu ludzkich pragnień. Te dwie [rzeczy] wzajemnie się wspierając, wzrastają. Stąd wzięły się *li*”. *Xunzi*. 荀子 – *Xunzi* [online], 19. 禮論 – *Lilun*, line 1. <http://ctext.org/xunzi>. [03.01.2016].

³² „Papuga potrafi mówić, ale nie różni się od innych ptaków; małpa [również] potrafi mówić, a nie jest odmienna od innych dzikich zwierząt. Jeśli zatem ludzie nie postępują zgodnie z *li*, to czyż nie są jak zwierzęta? (...) Gdy więc panowali starożytni mędrcy, ustanowili *li*, by nauczać ludzi i sprawić, aby dzięki nim pojęli, co odróżnia ich od zwierząt”. 禮記 – *Liji* [online], 曲禮上 – *Qu Li I*, line 9. <http://ctext.org/liji>. [03.01.2016].

³³ Chen stwierdza, iż „wynalezienie” *fa* przypisuje się barbarzyńskiemu klanowi *Miao* 苗氏, a znak 法 miał przedstawiać krwiożerczą bestię. Chen Jianfu, *Chinese Law: Context and Transformation*, Martinus Nijhoff Publishers – Koninklijke Brill, Leiden, 2008, s. 22. Chen prawdopodobnie odwołuje się do fragmentu tekstu 呂刑 *Lü Xing*, jednego z rozdziałów 書經 *Shu Jing*, „Księgi Dokumentów”, stanowiącej zbiór luźno ze sobą powiązanych tekstów zawierających cenne informacje na temat trzech pierwszych dynastii Chin – Xia 夏, Shang 商 i Zhou 周. Napisane jest w nim, iż „Lud *Miao* używał dekretów do karania występków, wprowadzał porządek za pomocą kar, a pięć okrutnych kar przyjął za wzorzec. Zabijano niewinnych bez dania im szansy na odparcie zarzutów, nadużywano też takich kar, jak: obcięcie nosa, obcięcie uszu, kastracja i tatuowanie twarzy.” Por. 尚書 – *Shang Shu* [online], 呂刑 – *Lü Xing*, line 3. <http://ctext.org/shang-shu>. [03.01.2016]. Podrzędność owa wyrażała się również w wymogu aksjologicznej zgodności przepisów prawnych z *li*. „Mistrz rzekł: Jeśli rządzić nim będziesz za pomocą rozkazów (*zheng* 政) i sprawować nad nim kontrolę za pomocą kar (*xing*), lud będzie się uchylał [od obowiązków] i nie pożałuje [swych przewin]. Jeśli sprowadzić go na właściwą drogę za pośrednictwem *de* 德 i utrzymywać w ryzach z pomocą *li*, to będzie miał poczucie wstydu i chęć poprawy.” Confucius, op. cit., 2. 為政 – *Wei Zheng*, line 3. Warto wspomnieć,

Fa w postaci norm prawnych dzieliło się na dwie główne kategorie. Pierwszą z nich były regulacje, za pomocą których władca rządził poddanymi³⁴, a drugą – ustawy, za pomocą których władca karał złamanie reguł zawartych w *li* – *xing* 刑. Tuż przed wstąpieniem na tron pierwszego cesarza w historii Chin (221 r. p.n.e.) *fa* stało się równoznaczne z *xing*³⁵.

Legiści, z uwagi na przyjmowaną przez nich koncepcję istoty ludzkiej, przyjęli zgoła odmienny model rządów, za swój „wzorzec” biorąc interes państwa. Prawo miało przede wszystkim tworzyć jednoznaczne podziały. Jeśli czyn był zgodny z interesem państwowym, zawsze należeć miała się pewna i szczodra nagroda. Jeżeli zaś ktoś popełniał przestępstwo, mógł być pewien, iż spotka się z natychmiastową i dotkliwą karą. Władca miał za zadanie sprawować wymiar sprawiedliwości w sposób bezstronny i niezawodny. Głównym założeniem funkcjonalnym takiego systemu politycznego było wykorzystanie obywatelskiego dążenia do uzyskania osobistych korzyści *li* 利 w celu realizacji interesu publicznego. Wzorce prawne nade wszystko powinny charakteryzować się stabilnością, pewnością i przejrzystością³⁶.

W doktrynie legistów dwiema głównymi funkcjami *fa* (w pewnym stopniu ze sobą powiązanymi) były: utrzymanie porządku publicznego poprzez penalizowanie wybranych czynów i wykonywanie kar przewidzianych w ustawach oraz ułatwianie procesu rządzenia państwem. Władca i prawo funkcjonowali zatem w swoistej symbiozie, gdyż z jednej strony monarcha nie był w stanie skutecznie rządzić bez prawa, a z drugiej – prawo nie mogło istnieć bez sankcji suwerena³⁷. Legiści nie uważali pobudzania rozwoju osobistego obywateli za cel funkcjonowania państwa.

W czasach późniejszych pojęcie *fa* zaadaptował chiński buddyzm. W tym kontekście należy wskazać co najmniej dwa jego znaczenia: *dharma* jako – ‘prawo, prawda, to, co zachowywane, przykaz, zwyczaj, przepis, obowiązek; moralność; właściwy’³⁸ w odniesieniu do nauczania historycznego Buddy Siakjamuniego, ale i tych, którzy krzewili jego nauki w czasach późniejszych (法門 *famen* – ‘brama dharmy’ – mówi o swym nauczaniu chociażby Szósty Patriarcha Huineng, 638–713 n.e.)³⁹. W swym drugim zna-

iz znak 政 *zheng*, oprócz grafemu 正 (‘prawidłowy, właściwy’), zawiera w sobie także klucz 夂 *pu* (‘uderzać, bić’). Zarówno *zheng*, jak i *xing* zakładały więc zastosowanie przymusu w celu wymuszenia określonego zachowania, co stało w sprzeczności z konfucjuszowską wizją społeczeństwa jako harmonijnej wspólnoty jednostek przejawiających chęć uczestnictwa w życiu społecznym. Głównym narzędziem służącym do sprawowania władzy powinny być zatem wedle Konfucjusza *li*, a nie *fa*, co stanowi treść doktryny 禮治 *li zhi*.

³⁴ Obecnie za najbliższy odpowiednik tej kategorii *fa* można by zapewne uznać przepisy prawa administracyjnego materialnego.

³⁵ Hansen przedstawia jednak szereg argumentów na potwierdzenie tezy, że pojęcie *fa* nie przeszło ewolucji znaczeniowej. Por. Chad Hansen, *Fa (Standard: Laws) and meaning changes in Chinese Philosophy*, „Philosophy East & West” 1994, t. 44, nr 3, s. 435–488.

³⁶ „Dlatego nagrody powinny być wielkie i [ich otrzymanie] pewne [tak, aby] sprawić, że lud będzie je cenił. Kary winny być dotkliwe i nieuniknione [tak, aby] lud przed nimi drżał. Wzorce powinny być jednolite i niezmiennie [tak, aby] lud je znał.” Han Fei, 韓非子 – *Hanfeizi* [online]. 49. 五蠹 – *Wu Du*, line 6. <http://ctext.org/hanfeizi/ens>. [03.01.2016]. Wyraźnie widać sprzeciw wobec nieokreśloności i tajemniczości *li*, „zawłaszczonych” przez warstwę uczonych konfucjańskich.

³⁷ H. Schneider, op. cit., s. 51.

³⁸ Lewis Hodous, William E. Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, hasło *fa*, http://mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html#index-div2-div275683400. [03.01.2016].

³⁹ Interesujące, iż termin określający sufickie bractwo *menhuan* 門宦 także zawiera znak *men*.

czeniu *dharma* określa każdy składnik rzeczywistości (一切法 *yiqiefǎ* lub 一切萬法 *yiqie wanfa* – odpowiednio ‘wszystkie *dharmy*’ i ‘wszystkie dziesięć tysięcy *dharm*’), rzeczy, zjawiska, pewne pojęcia abstrakcyjne. Każda *dharma* ma swoje atrybuty i stanowi obiekt spostrzeżeń usytuowany w opozycji do umysłu.⁴⁰

POJĘCIE *FA* U LIU ZHI

Liu wprowadził termin *fa* jako kolejny element związku ‘drogi’ z ‘nauczaniem’, opisanej we wstępie niniejszego artykułu. Relacje zachodzące między tymi pojęciami obrazuje następujący cytat wraz z tłumaczeniem na język polski:

道非教不明，教非法不立。夫道也者，天理當然之則也，教也者，示人循是則而行之者也；法也者，析理欲辯是非。規天下於無妄者也。⁴¹

Dao fei jiao bu ming, jiao fei fa bu li. Fu dao ye zhe, tian li dang ran zhi ze ye, jiao ye zhe, shi ren xun shi ze er xing zhi zhe ye; fa ye zhe, xi li yu bian shi fei. Gui tian xia yu wu an zhe ye.

Droga bez nauczania nie będzie jaśnieć, nauczanie bez prawa się nie ostanie. Droga jest wzorem porządku biorącym się z Zasady Niebios⁴², a nauczanie wskazuje ludziom wzór dobra i uczy, jak za nim podążać. Prawo pozwala odróżnić zasadę od żądz i dobro od zła oraz ogranicza ludzi w ten sposób, że nie dopuszcza do wykroczeń.

Wszystkie trzy pojęcia składają się w łańcuch stopniowej konkretyzacji. Podstawę i zarazem czynnik warunkujący je wszystkie stanowi Zasada Niebios, swoista „najwyższa norma”, źródło wszelkich praw⁴³. Droga stanowi emanację zasady na Ziemi i warunkuje nauczanie dające ludziom ogólny wzór dobra. Jin Yijiu określa Drogę Niebios mianem „uniwersalnej zasady rządzącej przemianami stworzonego przez Boga wszechświata”⁴⁴. Badacz podkreśla również jej „niematerialność”, „wewnętrzny charakter” oraz niedostępność dla wszystkich z wyjątkiem wąskiego grona Mędrców. Zwraca też uwagę na fakt, że droga nie jest jedynie metodą praktykowania i ścieżką duchowego rozwoju. Ten ukryty *yin*

⁴⁰ Tak rozległe pole semantyczne pojęcia *dharma* może prowadzić do wniosku, że buddyjskie nauczanie obejmuje wszystkie składniki rzeczywistości, a więc jest nauką o naturze rzeczywistości – 真如 *zhenru*, ‘prawdziwej takości’.

⁴¹ Zhi Liu, *Tianfang Dianli*, Tianjin guji chubanshe, Tianjin 1988, s. 34. Frankel tłumaczy powyższy fragment w taki sposób, by oddać podrzędność logiczną nauczania (które ma wynikać z prawa). J. Frankel, *Rectifying...*, op. cit., s. 72. Wydaje się jednak, że na podstawie przytoczonego cytatu można uznać co najwyżej, iż nauczanie i prawo pozostają na tym samym poziomie, wzajemnie się uzupełniając. Nauczanie wskazuje ludziom dobro, a prawo pozwala wskazać różnicę pomiędzy dobrem a złem, zapewnia więc pewien wzór, standard oceny, uszczegóławia nauczanie, stanowi moralny drogowskaz. Co więcej, wydaje się, że Frankel celowo nie przytacza pierwszego zdania cytatu, w którym Liu przedstawia związek logiczny pomiędzy poszczególnymi częściami swojej triady. Co za tym idzie, diagram na stronie 92 należałoby poddać korekcie. Ibidem, s. 92.

⁴² Według chińskiego badacza twórczości Liu Zhi, Jina Yijiu 金宜久, zwrot 天理當然之則 jest równoznaczny z Drogą Niebios 天道 *tiandao*. Yijiu Jin, *Zhongguo Yisilan tanmi*, Dongfang chubanshe, Beijing 1999, s. 217.

⁴³ Choć nie wynika to bezpośrednio z treści przytoczonego cytatu, można przypuszczać, że podjęciem Zasady Niebios sino-muzułmański uczony pragnął ukryć ideę monoteistycznego Boga, która nie mieściła się w ramach wyznaczonych przez dyskurs neokonfucjański.

⁴⁴ Y. Jin, op. cit., s. 217.

隱 wymiar nauczania Liu Zhi stanowi wedle Jina Yijiu przejaw myśli sufickiej w teorii Liu⁴⁵. Pochodzące od mędrca nauczanie stanowi „materialny” i „zewnątrzny” przejaw drogi. Przenosi ono drogę na grunt życia codziennego każdego człowieka i ustanawia system etyczny islamu. Nauczanie może się utrzymać tylko wtedy, gdy droga stanowi jego rdzeń i podstawę. Nie jest możliwe, by było ono indywidualnym wymysłem Mędrca nieopartym na drodze. Droga zaś może zostać ukazana ludziom jedynie wtedy, gdy zostanie im przekazana pod postacią nauczania za pośrednictwem mędrca⁴⁶.

Prawo jest z kolei konkretnym modelem postępowania zgodnego z ogólnym, abstrakcyjnym wzorcem dobra przekazanym w nauczaniu. O ile nauczanie ucieleśnia zasady *yuanze* 原則, prawo stanowi ich konkretyzację – składa się z reguł, przykazań i przepisów stosowanych na co dzień. Prawo pochodzi zatem w prostej linii od doskonałej Zasady Niebios i jest jej konkretną, ziemską inkarnacją. Stanowi ono standard oceny, dzięki któremu każdy może odróżnić zasadę od żądz oraz dobro od zła. Składa się ono przy tym z dwóch elementów – dotyczy bowiem relacji człowieka i Boga 天道 *tiandao* oraz człowieka i bliźniego 人道 *rendao*, pomiędzy którymi powinna zachodzić równowaga⁴⁷. Podczas gdy droga i nauczanie są według Liu Zhi niezmiennie i uniwersalne, w przypadku prawa dopuszcza on pewne odstępstwa i zmiany w zależności od czasu i miejsca, w którym nauczany jest islam⁴⁸.

Nauczanie i prawo tworzą dwie kolumny, na których opiera się człowiek w swym dążeniu do jedności z Niebiosami. W ten sposób sino-muzułmański uczoney łączy chińską koncepcję zjednoczenia Niebios i człowieka 天人合一 *tianrenheyi* z dążeniem do Boga – Allaha i koncepcją *ma'ad* zawartą w dziele Raziego, zakładającą, że wszystko pochodzi od Boga i do niego powraca⁴⁹. Liu wskazuje jedność z Absolutem stanowiącą powrót do stanu pierwotnej harmonii jako ostateczny cel egzystencji i pełną realizację ludzkiego potencjału. Jednocześnie uczoney nawiązuje do koncepcji *takiki* (‘uświadomienia, spostrzeżenia’) występującej w myśli jednego z najslawniejszych sufijskich *szajchów*, Ibn Arabiego. Myśliciel ten, mimo opierania się w swym nauczaniu na tekście Koranu i hadisach, uważał właśnie bezpośrednie poznanie za kluczowe dla osiągnięcia jedności z Bogiem. Wedle Liu Zhi w dążeniu do zjednoczenia podczas ziemskiej wędrówki pomagają człowiekowi trzy wozy⁵⁰:

乘，載也。載諸法義，以備求道者次第取法也。初曰“禮乘”。(...) 總載天道，人道，一切事功之條例，此勤德敬業者所取法也。進曰“道乘”。(...) 總載人理，物理，盡人合天之法程，此窮理盡性者所取法也。終曰“理乘”，又名“真乘”。(...)

⁴⁵ Ibidem, s. 217.

⁴⁶ Ibidem, s. 218.

⁴⁷ Ibidem, s. 218–219.

⁴⁸ Ibidem, s. 220.

⁴⁹ S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 34.

⁵⁰ Pojęcie to występuje w buddyzmie i następująco objaśniane jest w buddyzmie chińskim: trzy wehikuły dzielą się na mniejszy, pośredni i większy, i stanowią schronienie dla istot przemierzających *samsarę* w drodze do *nirwany*. Czasem bywają określane w następujący sposób: mniejszy wehikuł 小乘 *xiaosheng* jako 聲聞 *shengwen*, czyli ‘uważny uczeń’, pośredni wehikuł 中乘 *zhongsheng* jako 緣覺 *yuanjue* ‘oświecony dla siebie’ i większy wehikuł 大乘 *dasheng* jako 菩薩 *pusa*, ‘bodhisattwa’, urzeczywistnienie mahajanistycznego ideału istoty, która, osiągnąwszy *nirwanę*, nie decyduje się na uwolnienie z cyklu narodzin i śmierci, lecz pozostaje w nim, by pomagać innym istotom czującym. Z. Liu, op. cit., s. 33.

總載無我，無物，天人一致之微言，此克己完真者所取法也。(…)三乘之上，更有超乘一法，則天人化矣。名跡混矣，非語言文字可傳，符其人之自會耳已。

Cheng, zai ye. Zai zhu fa yi, yi bei qiu dao zhe ci di qu fa ye. Chu yue li cheng. (...) Zong zai tian dao, ren dao, yi qie shi gong zhi tiao li, ci qin de jing ye zhe suo qu fa ye. Jin yue dao cheng. (...) Zong zai ren li, wu li, jin ren he tian zhi fa cheng, ci qiong li jin xing zhe suo qu fa ye. Zhong yue li cheng, you ming zhen cheng. (...) Zong zai wu wo, wu wu, tian ren yi zhi zhi wei yan, ci ke ji wan zhen zhe suo qu fa ye. (...) San cheng zhi shang, gen you chao cheng yi fa, ze tian ren hua yi. Ming ji min yi, fei yu yan wen zi ke chuan, fu qi ren zhi zi hui er yi.

Każdy wóz niesie ładunek. Te wozy niosą wzorce i prawość, by umożliwić szukającym drogi stopniowe pojęcie prawa. Pierwszy z nich zwie się wozem szarii. Niesie w sobie drogę Niebios, drogę ludzi i czynniki warunkujące wszystkie rzeczy i sprawy. To prawo tych, którzy sumiennie kultywują cnotę i szanują swe powołanie. Następny jest wóz drogi. Jest odcinkiem prawa, który zawiera zasadę człowieka i wszystkich zjawisk a także całkowite połączenie człowieka i Niebios. To prawo tych, co zgłębili zasadę i wypełnili swą naturę. Ostatnim jest wehikuł zasady, zwany też wehikułem prawdy. Niesie subtelne słowa 'braku-ja' (braku ego), 'bez-rzeczy' i pełnego złączenia człowieka z Niebiosami. To prawo tych, którzy przezwyciężyli swe egoistyczne zapędy i wypełnili prawdę. Ponad tymi trzema wozami jest prawo przekraczające ich granice, które przemienia Niebiosą i ludzi. Nazwy i znaki ulegają zmieszaniu i nie można tego Prawa wyrazić słowami ni pismem, a jedynie własnym zrozumieniem objąć i doświadczyć.

Ostatecznym celem procesu duchowego rozwoju jest zatem osiągnięcie pełnego zrozumienia prawa, które wykracza jednak poza sumę środków mających służyć jego osiągnięciu i jest niewysławialne w swym mistycznym bytowaniu⁵¹. Znamienne, że w tej wędrówce ku doskonałości (*kamal*) podstawową rolę pomocniczą pełnią utrwalone przez tradycję standardy zachowań wyinterpretowane z szarii. Ostatecznie jednak, poszczególne wozy stanowią jedynie pomoc w drodze do zrozumienia, a nie dają gwarancji poznania ani nie obejmują całości rzeczywistości. Zrozumienie to każdy musi uzyskać indywidualnie, we własnym sercu, odkrywając to, co zostało w nim pierwotnie umieszczone przez Boga – *dil-i hakiki* ('prawdziwe serce') lub 初心 *chu xin* ('serce z początku')⁵². Takie ujęcie przypomina koncepcję Ibn Arabiego, który odróżniał *lubb* ('ziarno', przypomnienie sobie pierwotnej wiedzy zawartej w sercu) od *kiszr* ('łupiny', poznania intelektualnego)⁵³.

Poszczególne składniki poznania zdobywa się poprzez praktykę określonego rodzaju, początkowo ściśle powiązaną z życiem doczesnym, a na wyższych etapach *tariki* i *hakiki* mającą charakter mistyczny i ezoteryczny. Istotnym elementem początkowego stadium doskonalenia jest zgodne z naukami konfucjańskimi wypełnianie swojej społecznej roli i uważne obserwowanie oraz analizowanie zasad *li* 理 rządzących zachodzącymi dookoła zjawiskami *wu* 物, które zostało wskazane (pod nazwą *gewu* 格物 – 'obserwacja zjawisk') jako jeden z etapów doskonalenia w konfucjańskim tekście 大學 *Da Xue*⁵⁴. Na drugim

⁵¹ Podobnie jak *dharma*, której zrozumienie można osiągnąć tylko osobiście, a 'zręczne [użycie] środków' *fangbian* 方便 wiodące do tego celu, jest jedynie pomocą.

⁵² S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 29.

⁵³ Ibidem, s. 26.

⁵⁴ Jest to, podobnie jak *Zhongyong*, jeden z rozdziałów tekstu *Liji*, wydzielony przez braci Cheng. Opisuje drogę do osiągnięcia doskonałości moralnej we wszystkich dziedzinach życia.

poziomie drogi zyskuje się zrozumienie świata ludzkiego i wchodzi w tajemniczy związek z Niebiosami, by na trzecim pogłębiać go i osiągnąć ostateczny stan, przejawiający się zniesieniem podziałów między „ja” i „nie-ja”, „tym” i „tamnym”, a więc stanowiący doskonałe połączenie jednostki z wszechświatem, niewyraźnym i nieopisywalnym⁵⁵. Jest to doświadczenie samej natury rzeczywistości.

Prawo u Liu Zhi zawiera szarię i trzy wozy, a także czwarty, niedający się opisać słowami. Sięga Niebios oraz drogi a także stanowi dopełnienie nauczania. Ostatnim elementem układu zarysowanego powyżej, który jednak nie został wyrażony wprost w przytoczonych fragmentach, jest postać mędrca-Proroka (*sheng* 聖)⁵⁶, który osiągnął zrozumienie rzeczywistości i działa zgodnie z drogą Niebios. Mędrzec ten ma za zadanie połączyć świat ziemski i niebiański, głosząc Prawo w świecie ludzi i prowadząc ich ku niemu. Jest on wysłannikiem Boga, wcielonym prawem i słowem Allaha (Logos), który za pomocą prawa i nauczania komunikuje ludziom Zasadę Niebios⁵⁷.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Liu Zhi wprowadził pojęcie prawa i postać mędrca, by stworzyć pomost pomiędzy Zasadą Niebios a nauczaniem i umieścić w swej koncepcji wzór moralnego postępowania. Celem Liu, zgodnie z duchem sufizmu, nie było proste nauczanie intelektualnych prawd zawartych w naukach koranicznych czy też słowach Proroka, a raczej pokazanie czytelnikom drogi bezpośredniego poznania wiodącej do indywidualnego zrozumienia natury rzeczywistości i osiągnięcia *hakiki*. Eklektyczna i nowatorska myśl Liu Zhi czerpie z trzech głównych nurtów filozofii chińskiej, traktujących o *fa*, wzbogacając je o wpływy sufickie.

Prawo pozwalało ograniczyć żądze i wskazywało postępowanie zgodne z moralnością i zasadą dobra, co przybliża je do *li* u Xunzi’ego. Każdy człowiek osiągał indywidualne zrozumienie prawa w żmudnym procesie doskonalenia wewnętrznego, związanego ze wszystkimi aspektami ziemskiego bytowania – od sumiennego wypełniania ról społecznych i nauki prawideł szarii, aż do uważnego obserwowania i rozpoznawania zjawisk zachodzących wokół. Było ono interpretowane przez mędrca, przedstawiciela Niebios na ziemi, który komunikował je współwyznawcom, podobnie jak Konfucjusz objaśniał wolę Niebios swym uczniom.

Prawo stanowiło jasny wzorzec mający swe źródło we władzy najwyższego suwerena – bezosobowej Zasady Niebios. Jej posłannik i znawca, mędrzec, był związany z prawem w sposób przywodzący na myśl symbiotyczną relację władcy i *fa*, przedstawioną w rozważaniach wspomnianego wcześniej myśliciela Han Feia. Bez prawa mędrzec nie mógłby krzewić islamu, przybliżając ludziom Zasadę Niebios, tak jak władca bez *fa* nie byłby w stanie roztoczyć swego panowania nad terytorium państwa. Bez mędrca prawo nie zostałyby objawione, tak jak bez władcy nie ostałoby się *fa*.

⁵⁵ Podobne wątki w myśli chińskiej można dostrzec już u Mencjusza, który miał stwierdzić, iż „Dziesięć tysięcy rzeczy zawiera się w nas.” Mencius. 孟子 – Mengzi [online], 盡心上 – *Jin Xin I*, line 4. <http://ctext.org/mengzi>. [03.01.2016].

⁵⁶ Użyte przeze mnie w tym miejscu określenie mędrzec-Prorok ma na celu pokazanie przenikania się w myśli Liu Zhi elementów islamu i chińskich. Warto jednak zaznaczyć, że w tradycji muzułmańskiej specyficzna funkcja, którą Allah nadał Mahometowi, stała się niedostępna dla innych ludzi po śmierci Proroka. Nie znaczy to jednak, że nie mogli oni wzorować się na jego słowach, czynach i myślach. S. Murata, W. Chittick, W. Tu, *The Sage Learning of Liu Zhi*, op. cit., s. 74–75.

⁵⁷ Frankel, *Rectifying...*, op. cit., s. 91–92.

Podobnie jak buddyjska *dharma*, prawo, obejmując wszystkie składniki świata zmysłowego, pozwalało uzyskać wgląd w naturę najwyższej rzeczywistości i doświadczyć transcendentnego, niewyrażalnego za pomocą słów, obcowania z absolutem. Zgodnie z naukami sufickimi, podkreślającymi indywidualne, nagłe zrozumienie osiągnięte poprzez odkrycie „prawdziwego serca” i wskazującymi złączenie z Bogiem jako ostateczny cel, Liu wykazywał, że na najwyższym poziomie zrozumienia prawa zacierają się wszelkie różnice pomiędzy obiektami, wynikające z językowego obrazu rzeczywistości i poznania o charakterze ściśle intelektualnym, a ograniczona perspektywa jednostkowa zastąpiona zostaje pełnym, mistycznym zjednoczeniem ze światem. Takie ujęcie prawa jest świadectwem niezwyklej erudycji, pomysłowości i świeżości myśli sino-muzułmańskiego uczonego, która stanowi istotną i niepowtarzalną część nie tylko chińskiej, lecz także światowej kultury duchowej.

BIBLIOGRAFIA

- Ben-Dor Benite Zvi, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2005.
- Chen Jianfu, *Chinese Law: Context and Transformation*. Martinus Nijhoff Publishers – Koninklijke Brill, Leiden-Boston 2008.
- Cieciura Włodzimierz, *Muzułmanie chińscy. Historia. Religia. Tożsamość*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Erie Matthew, *A Review of Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*, „Islamic Law and Society” 2002, t. 19, s. 316–319.
- Frankel James, *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2011.
- Frankel James, *Uncontrived Concord: The Eclectic Sources and Syncretic Theories of Liu Zhi, a Chinese Muslim Scholar*, „Journal of Islamic Studies” 2009, t. 20, nr 1, s. 36–54.
- Goldin Paul R., *Persistent Misconceptions about Chinese 'Legalism'*, „Journal of Chinese Philosophy” 2011, t. 38, s. 88–104.
- Han Fei, *Hanfeizi* [online]. Tekst wg wydania: 賴炎元 傳武光《新譯韓非子》. 三民書局, 2006, [Lài Yányuán, chuán zhuàn wǔguāng 《Xīnyì Hánfēizi》], Sānmín Shūjú] <http://ctext.org/hanfeizi>. [27.02.2016].
- Hansen Chad, Fa (*Standard: Laws*) and Meaning Changes in Chinese Philosophy, „Philosophy East & West” 1994, t. 44, nr 3, s. 435–488.
- Hodous Lewis, Soothill William Edward, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, http://mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html#index-div2-div275683400. [03.01.2016].
- Jin Yijiu, *Zhongguo Yisilan tanmi*, Dongfang chubanshe, Beijing 1999.
- Konfucjusz, *The Analects* [online]. Tekst wg edycji: James LEGGE *The Chinese Classics*, t. 1, Oxford: Clarendon Press, 1861, <http://ctext.org/analects>. [27.02.2016].
- Liu Zhi. *Tianfang Dianli*. Tianjin guji chubanshe, Tianjin 1988.
- Mencjusz *Mengzi*, red. James Legge, *The Works of Mencius*, Clarendon Press, Oxford 1990, <http://ctext.org/mengzi> [27.02.2016].
- Murata Sachiko, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yu's „Great Learning of the Pure and Real” and Liu Chih's „Displaying the Concealment of the Real Realm”*, State University of New York Press, Albany 2000.
- Murata Sachiko, Chittick William, Tu Weiming, *The Sage Learning of Liu Zhi*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2009.
- Petersen Kristian, *Understanding the Sources of the Sino-Islamic Intellectual Tradition: A Review Essay on The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms, by Sachiko Murata, William C. Chittick, and Tu Weiming, and Recent Chinese Literary Treasuries*, „Philosophy East & West” 2011, t. 61, nr 3, s. 546–559.

- Schneider Henrike. *Legalism: Chinese-Style Constitutionalism?*, „Journal of Chinese Philosophy” 2011, t. 38, s. 46–63.
- Stöcker-Parnian Barbara, *Jingtang jiaoyu – die Bücherhallen Erziehung: Entstehung und Entwicklung der islamischen Erziehung in den chinesischen Hui-Gemeinden vom 17.–19. Jahrhundert*, Peter Lang Publishing, Frankfurt, 2003. Xunzi, *Xunzi* [online], <http://ctext.org/xunzi> [27.02.2016].
- Autor Nieznany, *Liji* [online], Tekst wg edycji: James LEGGE *Sacred Books of the East*, t. 28, część 4: The Li Ki, 1885, <http://ctext.org/liji>. [27.02.2016].
- Autor Nieznany, *Shujing* [online], Tekst wg edycji: James LEGGE *Sacred Books of the East, Volume III, 1879*, <http://ctext.org/shang-shu>. [08.05.2016].
- Autor Nieznany, *Zhongyong* [online], Tekst wg edycji: James LEGGE *Sacred Books of the East*, t. 28, część 4: The Li Ki, 1885, <http://ctext.org/liji/zhong-yong>. [03.01.2016].