

Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach.

Część druga: Wyjaśnienie idei prawdy na przykładzie Dialogów konfucjańskich (Lunyu 論語):

Junzi 君子 jako nosiciele prawdy

Zbigniew Wesołowski SVD

Wei Siqi 魏思齊

Sinolog; jego zainteresowania koncentrują się wokół filozofii i klasycznej myśli chińskiej, konfucjanizmu oraz buddyzmu. Członek i redaktor Instytutu Monumenta Serica (Sankt Augustin k. Bonn). 1999-2012 wykładał na Katolickim Uniwersytecie Fu Jen (Tajpej); założyciel i dyrektor (2002-2012) Centrum Badań Sinologicznych Monumenta Serica (CBSMS) na tym samym Uniwersytecie. Autor licznych naukowych publikacji sinologicznych w języku angielskim, chińskim, niemieckim i polskim. Praca doktorska nt. współczesnego myśliciela chińskiego, Lianga Shuminga: *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893-1988). Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*, Sankt Augustin 1997. Inne dzieło: *Liang Shuming (1893-1988) de wenhuaguan – genju Dong-Xi wenhua jiqi zhexue yu Zhongguo wenhua yaoyi jieshuo* 梁漱溟 (1893-1988) 的文化觀 根據 東西文化及其哲學與中國文化要義 > 解說 (Pojęcie kultury u Liang Shuminga według jego dzieł: Kultury wschodu i zachodu i ich filozofie oraz Główny sens kultury chińskiej, Taipei xian Xinzhuang shi, Furen Daxue chubanshe 2003).

Wprowadzenie

Autor niniejszego artykułu jest przekonany, że pojęcie (ale nie idea!) prawdy, szczególnie w jej logicznym i epistemologicznym wymiarze, naprawdę należy do zadań zachodniej (indoeuropejskiej)

filozofii. Przekonanie to starał się udokumentować w pierwszej, metodyczno-metodologicznej części tego artykułu¹. Zawierała ona zarówno problematykę filozoficzną (różnica pomiędzy pojęciem a ideą / teorią a poglądem, historyczność rozumienia jako zasada hermeneutyczna, pojęcie egzystencji autentycznej jako pierwszorzędna zasada heurystyczna, potrójny wymiar pojęcia prawdy w zachodniej tradycji filozoficznej jako drugorzędna zasada heurystyczna oraz koncepcja prawdy w hermeneutyce jako najbardziej uniwersalna zasada heurystyczna), jak i sinologiczną (problem natury klasycznego języka chińskiego według tradycji chińskiej i sinologów, kandydaci leksykalni problematyki prawdy w klasycznych Chinach, wybór tekstów do analizy i interpretacji idei prawdy w Chinach klasycznych oraz pojęcie Chin klasycznych). Wszystkie te metodyczno-metodologiczne kroki służyły stworzeniu pomostu pomiędzy dwiema odmiennymi ideami prawdy, jakie powstały na Zachodzie i w Chinach. Poniżej autor wyjaśni ideę prawdy na przykładzie konfucjańskiego dzieła *Lunyu*.

Dialogi konfucjańskie to dzieło o dwudziestu rozdziałach (497 wersów)², zawierające aforyzmy, maksymy i krótkie przypowieści Konfucjusza (551-478 p.n.e.) oraz jego ważniejszych uczniów, spisane przez ich drugie albo trzecie pokolenie³. Obecny chiński tytuł *Lunyu* pojawił się w czasie dynastii Han (206 p.n.e.-220 n.e.)⁴. Dzieło to charakteryzuje się znaczną fragmentarycznością i aforystycznością. Jest zbiorem wypowiedzi nieuporządkowanych i często sprzecznych z sobą. Łączy je jednak kluczowe pojęcie filozofii Konfucjusza, czyli *ren* 仁 (człowieczeństwo, miłość)⁵. *Ren* przejawia się przede wszystkim w *xiao* (miłość dzieci do rodziców)⁶. Ponadto innymi cnotami związa-

¹ Zob. „Nurt SVD”, t. 133, nr 1, 2013, s. 7-34.

² Autor niniejszego tekstu przedstawi własne tłumaczenie cytowanych fragmentów z *Lunyu*. Można porównać je z tłumaczeniami polskimi: 1) *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz i in., Wrocław 1976; 2) Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008.

³ „The adulation of Confucius continued to the second or third generation of disciples, who introduced the next innovation. They began collecting memorable conversation fragments attributed to Confucius into a text, which became the famous *Analects of Confucius*...”. Por. Ch. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York 1992, s. 58.

⁴ Zob. J. Makeham, *The Formation of Lunyu as a Book*, „Monumenta Serica”, t. 44, 1996, s. 1-24.

⁵ Zob. Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego i zjawisko „twarzy”*, [w:] E. Zajdler i in. (red.), *Zrozumieć Chińczyków: Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa 2011, s. 49-50.

⁶ „Cnotą, która jest spoiwem i fundamentem więzi rodzinnych, jest «synow-

nymi z *ren* są: *ti* 悌 (lub też 弟: miłość braci młodszych do starszych), *zhong* 忠 (lojalność wobec władcy)⁷ oraz *li* 禮 (zrytualizowane normy zachowania; rytuał)⁸. Proces prowadzący do osiągnięcia przez człowieka *ren* związany jest z edukacją (uczeniem się: *xue* 學) oraz przestrzeganiem przez niego społecznego kodeksu moralnego i obowiązujących obyczajów, tzn. *li*. Szczególnie relacja pomiędzy *ren* a *li* stanowi najbardziej interesujący aspekt *Lunyu*, a rozbieżności w rozumieniu tych dwóch podstawowych kategorii Konfucjusza prowadzą już w czasie redakcji *Lunyu* do rozłamu pośród jego uczniów⁹.

W Okresie Wiosen i Jesieni¹⁰, charakteryzującym się fatalną sytuacją społeczno-polityczną, uczniowie Konfucjusza poprzez własne doskonalenie życia moralnego oraz rzetelny wysiłek w nauce mieli stać się wykonawcami programu budowania szczęśliwej społeczności ludzkiej jako ponownego odbudowania „niebiańskiego porządku” (*Tiandao* 天道). Miały to być osoby wykształcone i duchowo do tego przez Konfucjusza przygotowane¹¹. Byli to nie, jak do tej pory, arystokraci z urodzenia, czyli krwi (君子 *junzi*, dosłownie „syn / synowie

ska miłość, nabożność» (*xiao* 孝). Nie powinna ona być jednak ani ślepa, ani bezkrytyczna. Zawiera się w niej także obowiązek szczerości wobec rodziców – ojca i matki, który przynagla do napominania i doradzania, do pokornego uświadamiania zaniedbanych powinności. Nawołuje ona jednak do bezwarunkowego szacunku i zasadniczej lojalności – (wierności *zhong* 忠) wobec głowy rodziny. Krótko mówiąc: syn jest zobowiązany do miłości synowskiej, zaś ojciec do dobroci. Władca w państwie konfucjańskim, które uznawało relacje w rodzinie (rodzie / klanie) za organiczny, naturalny pierwowzór życia ponadrodzinnego, społeczno-politycznego, musiał dbać o struktury państwa niekolidujące z interesem rodziny. Obowiązkiem rodzin było pełne posłuszeństwo, ale obowiązkiem dobrego władcy było takie urządzenie państwa, by rodziny nie były zmuszane do działań stojących w sprzeczności z ich interesem” – tenże, *Konfucjańskie podstawy...*, art. cyt., s. 54-55.

⁷ Tenże, s. 54-55.

⁸ Tenże, s. 50-52.

⁹ The *Analects* is not Confucius' *dao* [nauki / doktryny], but at least two warning theories of Confucius' *dao*. Te różnice ukazały się w całej swej okazałości w późniejszej historii konfucjanizmu na przykładzie różnic pomiędzy Mencjuszem (371-ok. 289 p.n.e.) a Xunzi (ok. 298-ok. 238 p.n.e.). Zob. Ch. Hansen, *A Daoist Theory...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁰ Okres Wiosen i Jesieni (722-481 p.n.e.) – doszło do decentralizacji władzy, o supremację walczyło przeszło 170 państw i państewek. Chaos społeczny, który wówczas panował, ukierunkował rodzącą się chińską myśl filozoficzną na tory filozofii politycznej i społecznej. Walki wyłoniły kilka największych państw, które walczyły o władzę nad Chinami w okresie kolejnym – Walczących Królestw (475-221 p.n.e.).

¹¹ Por. Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy...*, art. cyt., s. 49-50 oraz 54-55.

monarchy albo władcy”), ale *junzi* Konfucjusza, „arystokraci ducha”¹², którzy stawiali na moralne samodoskonalenie. Mieli to być mistrzowie moralnego samodoskonalenia oraz propagatorzy estetyczno-etycznej wirtuozerii życia ludzkiego, w zamierzeniu doskonałe połączenie cnoty *ren*-człowieczeństwa¹³ z *li*-rytuałem jako cnotą regulującą zewnętrzne przejawy serca ludzkiego. Ich instrukcje i przykład życia miały prowadzić do uzdrowienia rozpadu tradycyjnych wartości Dynastii Zhou w Okresie Wiosen i Jesieni.

Ponadto Konfucjusz wierzył, że z natury rzeczy Niebo (*Tian* 天)¹⁴ jest za dobrem, ale w sytuacji naznaczonej trudnościami „człowiek szlachetny” (*junzi* 君子) musi cierpieć nawet do śmierci. W tej sytuacji podstawowym zadaniem szlachetnych ludzi było rozpoznanie planu Nieba, uczenie się od Konfucjusza tego, co jest zgodne, a co nie jest z niebiańskim porządkiem (*Tiandao*). Była to podstawowa wiedza, pochodząca wyłącznie z obserwacji i poznania skutków działań swoich i innych ludzi, a dowodem na działanie zgodne z niebiańskim porządkiem był fakt, że z czasem owo działanie przynosiło pozytywny skutek.

Szczególne znaczenie miało tu studiowanie efektów działań wcześniejszych pokoleń celem, z jednej strony, uniknięcia powielania ich błędów, a z drugiej powtarzania jak najczęściej tych działań, które przynosiły dobre rezultaty w przeszłości. Raz ustalona zgodność danego działania z niebiańskim porządkiem staje się w myśli konfucjańskiej swojego rodzaju świętością, którą należy w przyszłości jak najdokładniej odtwarzać¹⁵.

Tutaj możemy przejść do sedna sprawy, tzn. rozumienia *junzi* jako nosicieli prawdy. Zaczniemy od cytatu w *Lunyu*:

¹² „Konfucjusz rzekł: Nauczaj bez żadnej dyskryminacji”. Wszystkie cytaty z *Lunyu* są podawane [za:] *A Concordance to the Analects of Confucius*, [w:] *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series (Supplement nr 16)*, Peiping 1940 (tutaj s. 32). Jeżeli nie wskazano innego źródła, autorem wszystkich tłumaczeń jest Z. Wesołowski.

¹³ W duchu hermeneutycznej zasady „stapiana horyzontów” autor tego przyczynku będzie czasem używał chińsko-polskiego tłumaczenia, ażeby przybliżyć się do znaczenia danego pojęcia, zawężając przy tym wieloznaczne znaki chińskie.

¹⁴ Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy...*, art. cyt., s. 48-49.

¹⁵ Stąd też tradycja w konfucjanizmie miała zawsze tendencje do przeradzania się w sztywny rytuał. W takim wypadku konfucjański sposób życia i myślenia: estetyko-etyka, tracił swoją wartość, stawał się pustą i sztywną etykietą. Obejmowała ona nie tylko podstawowe zasady etyczne czy wiedzę socjotechniczną, lecz także określała możliwe najprecyzyjniej zachowanie w danej sytuacji – łącznie z przepisanyymi gestami, sposobem ubioru, a nawet mimiką twarzy.

„Mistrz powiedział: Szlachetny człowiek (*junzi* 君子) poszukuje *dao*-prawdy (道). Pożywienie nie jest jego troską. Uprawianie roli nie gwarantuje tego, iż nie będzie gdzieś braku. Uczenie się może zapewnić wynagrodzenie. Szlachetny człowiek jest zatroskany o to, żeby nie zagubić poszukiwania *dao*-prawdy, a nie tym, że mogłaby go ugodzić bieda”¹⁶.

Junzi to nosiciele *dao*-prawdy. Co to znaczy? W zachodniej tradycji filozoficznej stoicy pogłębili problematykę prawdy, wprowadzając kategorię nośnika / nosiciela prawdy¹⁷ (niem. Wahrheitstäger; ang. truth-bearer). Rozum, mając moc rozróżnienia prawdziwego odzwierciedlenia rzeczywistości od fałszywego, posiada zdolność sądenia – uznania albo odrzucenia – jakiegoś wrażenia. Jednak argumenty i pojęcia (duchowe obrazy, odzwierciedlenia) są prawdziwe lub fałszywe tylko w sensie pochodnym. Dla stoików zdania logiczne (*axiomata*) są na pierwszym miejscu nośnikami prawdy, ponieważ tylko one mogą budować kontradiktoryczność (sprzeczność). Ze względu na to, iż zdanie logiczne należy do kategorii tego, co może być orzeczone (*lekta*) lub co jest oznaczone (*semainomena*), jest ono niematerialne. Cecha charakterystyczna logicznych zdań-*axiomata*, w odróżnieniu od tego, co tylko można orzec, polega na tym, że to, co możliwe do orzekania, może tylko osiągnąć różny stopień prawdy lub fałszu, stając się jakimś przeświadczeniem albo opinią, podczas gdy zdania-*axiomata* są tylko prawdziwe lub fałszywe. Stoicy, podobnie jak Arystoteles (niestopniowaność prawdy), przyjęli zasadę dwuwartościowości wypowiedzi i odrzucili ideę, iż mogłyby być one mniej lub więcej prawdziwe.

Zatem w zachodniej tradycji filozoficznej kandydatami możliwych nośników (nosicieli) prawdy są logiczne zdania, wypowiedzi, sądy, w mniejszym stopniu idee, wierzenia i przekonania, myśli i intuicje. W języku polskim można by rozróżnić sposób używania językowego: w filozoficzno-logicznym sensie mówilibyśmy o „nośnikach prawdy”, a w normalnym kontekście życia ludzkiego odnoszącym się do życia, postawy człowieka – raczej o „nosicielu prawdy”. Stąd też nasze rozumienie *junzi* jako nosiciela prawdy. Kim i czym jest *junzi*? W jakiej relacji stoi on do *dao*-prawdy? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć na podstawie *Lunyu*. Określenie *junzi* występuje tu aż

¹⁶ 曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧」(15/32:3).

¹⁷ J. Szaif, *Wahrheit. I. Antike*, [w:] J. Ritter i in. (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Historyczny słownik filozofii, dalej: HWPPh), t. 12, 2004, kol. 12-52.

105 razy¹⁸. Oczywiście nie wszystkie sposoby użycia *junzi* odnoszą się do naszego sensu „człowieka szlachetnego”. Ponadto nie wszystkie użycia słowa *junzi* pochodzą od Konfucjusza czy nawet jego uczniów. Zatem nie będziemy tutaj przytaczać każdego występowania słowa *junzi*, lecz skoncentrujemy się na ważniejszych wypowiedziach samego Konfucjusza. Będziemy to czynić według porządku zawartego w 20 rozdziałach *Lunyu* (pierwszy numer oznacza rozdział, a drugi – wers).

1) 1/1: 人不知而不慍，不亦君子乎？¹⁹

Ludzie nie znają [ciebie, a ponadto też siebie nie rozumieją], a [ty] nie jesteś z tego powodu obrażony i zgnusniały, czyż nie jest to [postawa] junzi?

Każdy człowiek – w tym też *junzi* – uczy się w pierwszej linii dla siebie (przede wszystkim w sensie moralnego samodoskonalenia), a wprowadzenie swojej wiedzy w czyn jest sprawą mandatu niebios (*Tianming* 天命). Nie ma się tego mandatu niebios do wprowadzania swojej wiedzy w czyn, więc to też jest mandat niebios! Z tym się pogodzić, nie będąc obrażonym na siebie i na cały świat – to znaczy żyć bez resentymentu²⁰, to jest podstawowy duch *junzi*.

2) 1/2: 君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與？²¹

Junzi zajmuje się pieczołowicie tym, co podstawowe. Ustanowivszy to, co zasadnicze, dao-bieg rzeczy będzie dalej [naturalnie] postępował. Czyż podstawą ren-człowieczeństwa nie jest xiao-miłość synowska i ti-miłość młodszych braci do starszych (braterskie podporządkowanie się)?

Nauka Konfucjusza to przede wszystkim etyka rodzinna i indywidualna. Konfucjusz rozumiał człowieka jako istotę, która nie może w pełni żyć, a co za tym idzie – której nie można w pełni zrozumieć poza rodziną. Przypisywał on rodzinie ogromną rolę społeczną, a w jej hierarchicznych zależnościach widział organiczny oraz naturalny pierwowzór życia ponadrodzinnego – społeczno-politycznego. Dlatego też *junzi* rozpoczynał swoją naukę od tego, co dla życia ludzkiego najpierwotniejsze, tzn. nasze relacje rodzinne²².

¹⁸ *A Concordance...*, dz. cyt., s. 142-143.

¹⁹ Tamże, s. 1.

²⁰ 慍 *yun* można też przetłumaczyć jako resentment w sensie niezadowolenia, niechęci oraz urazy ze względu na ponowne doświadczenie własnych niemocy i ograniczeń, np. w obliczu obiektywniej sytuacji społeczno-politycznej.

²¹ *A Concordance...*, dz. cyt., s. 1.

²² Przy takim rozumieniu zadań rodziny – kult przodków i reguły żałoby w Chinach stanowiły trwałe elementy wprowadzające i utrzymujące ład społeczny w rodzinie oraz ponad nią.

3) 1/8: 曰：君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。²³

Mistrz powiedział: Jeśli junzi nie będzie wypełniony powagą, to nie będzie się cieszył autorytetem, a jego uczenie się nie będzie też solidne. Niech weźmie zhong-wierność oraz xin-wiarygodność jako główne zasady. Nie miej przyjaciela, który by nie dorównywał tobie. Masz błędy, to nie wahaj się ich naprawiać.

Główne zasady w życiu i nauce *junzi* to *zhong*-wierność oraz *xin*-wiarygodność, które regulują relacje człowieka z samym sobą i w relacji do innych ludzi. Może zdziwić nas stwierdzenie Konfucjusza, żeby nie mieć przyjaciela, który by nie dorównywał tobie. Chodzi o to, że *junzi* mogą się zaprzyjaźniać tylko z osobami, które mają taką samą wolę i determinację do moralnego samodoskonalenia, a więc nie staną się przeszkodą na ich drodze poszukiwania i realizacji *dao*-prawdy.

4) 2/12: 子曰：「君子不器。」²⁴

Mistrz rzekł: Junzi nie jest urządzeniem (sprzętem).

To enigmatyczne określenie *junzi* jest bardzo interesujące. W porównaniu z jakimś urządzeniem, sprzętem czy nawet maszyną, które mają bardzo określony i ograniczony sposób użycia, *junzi* ucząc się nie ogranicza się do jakiegoś konkretnego sposobu działania, ale jest otwarty na wszystko, co mogłoby przynieść pożytek dobru wspólnemu. Może to być mała sprawa, może też i duża, ale najważniejsze, iż czyni to z całego serca, ze wszystkich sił.

5) 2/13: 子貢問君子。子曰：「先行其言，而後從之。」²⁵

Zi Gong zapytał się [jak zostać] junzi. Mistrz odpowiedział: Jeszcze nie wypowiedziawszy słów, czyni według tego, co jest ich treścią, a potem wykonawszy to, możesz o tym mówić.

Bardzo ważne miejsce w *Lunyu* mówi o relacji między czynem a słowem u *junzi* – ma być pomiędzy nimi zgodność, przy czym czyn / działanie jest ważniejszy od słowa, a jeśli już słowo ma zająć pierwsze miejsce, to tylko po tym, jak ono zostało wprowadzone w czyn (zwrot *cong zhi* 從之 znaczy tutaj: „słowa wypływają / wynikają z czynu, działania”).

²³A Concordance..., dz. cyt., s. 1.

²⁴Tamże, s. 3.

²⁵Tamże, s. 3.

6) 2/14: 子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」²⁶

Mistrz rzekł: *Junzi jest bezstronny (żyjący w zgodzie z wszystkimi ludźmi), a nie stronniczy (być w układach z grupami ludzkimi). A „małostkowy człowiek” (xiao ren) natomiast stronniczy, [a zatem] nie jest on bezstronny.*

Tutaj mamy przykład przeciwstawienia *junzi* „małostkowemu człowiekowi”, który jest jego dosłowną odwrotnością. W *Lunyu* – *xiao ren* występuje 25 razy²⁷. Z tego przeciwstawienia możemy czerpać dużo wiedzy na temat *junzi*. W tym miejscu to przeciwstawienie można by uogólnić do przeciwstawnej pary: to, co publiczne (interes publiczny), oraz to, co prywatne (prywatna). Powinno to też mieć związek z postawą, cnotą sprawiedliwości.

7) 3/7: 子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」²⁸

Mistrz rzekł: *Dla junzi nie istnieje nic, o co miałby z kimś rywalizować. Przyjmijmy, że musiałyby ktoś z kimś współzawodniczyć, jak np. w strzelaniu z łuku. W tym wypadku, zanim nastąpią zawody, rywale pozdrawiają siebie nawzajem z szacunkiem, a po zawodach dziękują sobie z szacunkiem za wspólne zawody i dzielą się napojem (winem).*

Tutaj ukazana jest postawa Konfucjusza do rywalizacji. W gruncie rzeczy w życiu *junzi* nie ma miejsca na rywalizację, a jeśli nie może on jej uniknąć – pozostaje tylko zasada *fair play*, etos uczciwej rywalizacji.

8) 4/5: 子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」²⁹

Mistrz powiedział: *Bogactwa i honory (stan szlachecki) są tym, czego pragną ludzie. Jeśli nie można ich zdobyć właściwą drogą, nie powinno się ich używać. Ubóstwo i nędza (niski stan) są tym, czego ludzie nie lubią. Jeśli nie można ich jednak uniknąć właściwą drogą, to się ich nie opuszcza. Jeśli junzi zrezygnuje z ren-człowieczeństwa, jak jeszcze może zasługiwać na swoje miano? Junzi nawet przez długość przyjmowania posiłku nie wykracza przeciwko ren-człowieczeństwu. W chwilach pośpiechu też nie wykracza, ani też w czasie trudnych doświadczeń.*

Tutaj ukazana jest fundamentalna rola *ren-człowieczeństwa*, której *junzi* nie wolno stracić w żadnej sytuacji. Jest to *conditio sine qua non* dla *junzi*: otworzyć się na *ren-człowieczeństwo* i starać się o to,

²⁶ Tamże, s. 3.

²⁷ Tamże, s. 68-69.

²⁸ Tamże, s. 4.

²⁹ Tamże, s. 6.

żeby się do niej zbliżyć (*jinren* 近仁: zbliżyć się do / być blisko *ren*-człowieczeństwa³⁰). Bo zbliżanie się do *ren*-człowieczeństwa znaczy tyle, co zbliżać się do *de*-moralności, a następnie do *dao*-prawdy. To *ren*-człowieczeństwo realizuje się w świecie ludzkim, w którym naturalne pragnienia (bogactwa, honorów i pozycji) kolidują z zastaną sytuacją społeczno-ekonomiczną. Podstawą wszelkiej mobilności społecznej powinno być *ren*-człowieczeństwo.

9) 4/10: 子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」³¹

Mistrz rzekł: Junzi wkraczając do tego, co jest pod niebem [tianxia, tzn. żyjąc wśród społeczności ludzkiej], nie ma w swoim działaniu żadnych predykcji ani też uprzedzeń, a [czyni wszystko] podług *yi*-powinności³².

Tutaj wyrażona została jedna z podstawowych postaw moralnego samodoskonalenia *junzi*, tzn. zasada „*yi zhi yu Bi*” 義之與比: w zgodzie, w porównaniu z *yi*-prawością.

10) 4/16: 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」³³

Mistrz rzekł: Junzi rozumie się na *yi*-powinności, a małostkowy człowiek na tym, jak zdobywać korzyści.

W tradycji konfucjańskiej (por. myśl Mencjusza) jest to bardziej znane przeciwstawienie pomiędzy *junzi* a małostkowym człowiekiem za pomocą dwóch kategorii – *yi*-powinności i *li*-korzyści. Oczywiście

³⁰ Tamże, s. 27.

³¹ Tamże, s. 6.

³² 義 *yi*-powinność, także tłumaczone jako *ślusznosc, prawosc, prawidłowosc, moralnosc*, a czasem też jako *sprawiedliwosc*. Sears tak tłumaczy etymologię tego znaku: „Signific cluster, probably a sacrifice of a sheep [*yang*] 羊 and products of the field [*wo*] 我 [Remnant primitive, long handled instrument – probably a rake – borrowed for sound] – generous”. Zob. R. Sears, *Chinese Etymology*, www.chineseetymology.org [dostęp: 24.02.2012]. W odniesieniu do tradycyjnej chińskiej struktury społeczeństwa mówiło się o „czterech stanach / zawodach związanych z czterema rodzajami wykonywanych zajęć: (*si min* 四民): 1) literaci-uczni / urzędnicy (*shi* 士); 2) rolnicy (*nong* 農); 3) rzemieślnicy (*gong* 工) oraz 4) kupcy i handlarze (*shang* 商). Te cztery szerokie kategorie grup społecznych zdają się być raczej konfucjańską idealizacją tradycyjnego społeczeństwa chińskiego niż jego rzeczywistym obrazem, co stało się wyraźniejsze za czasów dynastii Song (960-1279) i Ming (1368-1644), gdy w procesie komercjalizacji chińskiego społeczeństwa różnice pomiędzy poszczególnymi grupami uległy zatarciu. Z upływem czasu starożytna kategoria *shi* 士, wskazująca na „warstwę arystokratyczno-rycerską”, stała się arystokratyczną elitą uczonych, by w czasach dynastii Sui (581-618) przekształcić się w biurokratyczną elitę uczonych / urzędników, z mniejszym naciskiem na starożytne arystokratyczne pochodzenie.

³³ *A Concordance...*, dz. cyt., s. 7.

trzeba myśleć o tej powinności jako rodzinno-moralnej i społeczno-moralnej powinności w klasycznych Chinach, gdzie społeczeństwo było bardzo zhierarchizowane. Podstawowe zależności w rodzinie, nieopierające się na pierwszym miejscu na uczuciach, to: 1) zależność syna od ojca (父子有親 *fu zi you qin*) – pomiędzy ojcem a synem istnieje relacja pokrewieństwa krwi; 2) zależność żony od męża (夫婦有別 *fu fu you bie*) – pomiędzy mężem a żoną istnieją różnice; 3) zależność młodszego brata od starszego (長幼有序 *zhang you you xu*) – pomiędzy starszym a młodszym istnieje relacja starszeństwa (seniorstwa). Są to trzy spośród pięciu relacji międzyludzkich (五倫 *wu lun*), które stanowią podstawę myśli konfucjańskiej³⁴. Naród, w przekonaniu konfucjanistów, miał być rodziną w jej największym wymiarze. Dlatego też z czasem pierwszą z tych pięciu relacji stała się zależność podwładnego (ministra) od władcy (君臣有義 *jun chen you yi*) – pomiędzy władcą a podwładnym istnieje powinność / prawość, analogicznie do relacji między ojcem a synem. Te cztery relacje tworzą hierarchicznie niewymienne pozycje, są podstawą stosunków opartych w gruncie rzeczy na rozkazie z jednej strony oraz na posłuszeństwie z drugiej. Władca z natury rzeczy jest osobą rozkazującą, a podwładny słuchającą i wykonującą jego zarządzenia. Zasadą regulującą te stosunki jest autorytet. Piąta relacja dotyczy stosunków między przyjaciółmi (朋友有信 *péngyou yǒu xin*) – pomiędzy którymi panuje wzajemnie zaufanie³⁵.

11) 5/16: 子曰：「... ...。君子周急不繼富。」³⁶

Mistrz powiedział: Junzi pomaga tym, którzy są w potrzebie, a nie pomnaża bogactw ich bogactw.

W tym stwierdzeniu, które pojawia się w kontekście prośby ucznia Konfucjusza Ran Sou 冉有 o ryż (pożywienie) dla matki jednego z innych uczniów Konfucjusza, Zi Hua 子華, udającego się do swego kraju – Konfucjusz wyraził zasadniczą postawę *junzi* w społeczności ludzkiej, w której zawsze istnieją biedni / potrzebujący i bogaci. Postawa pomagania potrzebującym ma swoje korzenie w *ren*-człowieczeństwie.

³⁴ W rodzie lub klanie, gdzie tkwią religijne korzenie moralności konfucjańskiej, która jako strażniczka właściwych relacji ludzkich (*wu lun* 五倫: pięć relacji międzyludzkich) zbudowała usankcjonowaną przez kanon konfucjański zrytualizowaną formę życia codziennego; tak rozumiana rodzina stała się, przez kult przodków, fundamentem jedności społeczeństwa chińskiego.

³⁵ Jest to jedyna relacja oparta na równości. Odgrywała ona w życiu politycznym Chińczyków niewielką rolę, ponieważ dla władzy politycznej mogła nieść niebezpieczeństwo tworzenia koterii i wicherzycielstwa.

³⁶ *A Concordance...*, dz. cyt., s. 10.

12) 6/26: 宰我問曰：「仁者雖告之曰，并有仁焉，其從之也。」子曰：「何為其然也。君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」³⁷

Zi Wo zapytał: Człowiek pełen ren-człowieczeństwa, na wieść, że w studni znajduje się inny człowiek pełen ren-człowieczeństwa, [z pewnością też od razu] uda się do studni [aby go ratować]. Mistrz odpowiedział: A dlaczego miałby tak uczynić? Junzi może udać się na brzeg studni [i sprawdzić, co tu można zrobić], ale nie powinien wskakiwać [do niej narażając życie]. [Junzi] może być oszukany, ale nie otumaniony.

Jest to trudne miejsce do interpretacji, bo nie ma w niej oczekiwanej bezwarunkowej gotowości ratowania drugiego człowieka! Autor interpretuje te słowa Konfucjusza w duchu dobrej woli: chodziłoby zatem o to, żeby *junzi* nie działał „na hura”, bez zastanowienia, lecz ma się posługiwać praktyczną mądrością (*fronesis*) w rozwiązywaniu trudnych sytuacji życiowych, szczególnie tam, gdzie miałby bezpośrednio narażać swoje własne życie. Takie tłumaczenie zdaje się mieć swoje poparcie w słowach Konfucjusza na temat oszustwa i otumanienia.

13) 6/27: 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」³⁸

Mistrz rzekł: Junzi dysponuje obszerną i gruntowną wiedzą w [dostępnej] wen-literaturze (klasykach chińskich). [Jego zachowanie i wykształcenie powinno być jednak] ograniczane i korygowane za pomocą li-ceremoniału, a tak czyniąc nie będzie wykroczeń i buntów.

Tutaj przede wszystkim ukazana jest przemożna rola *li*-obyczajów, *li*-rytuałów, *li*-ceremoniałów, *li*-obrzędów, *li*-konwencji. Tutaj, obok *ren*-człowieczeństwa, tkwią najgłębsze korzenie filozofii edukacji Konfucjusza. Rytuał / obyczaj staje się idealną formą nie tylko do wyrażenia indywidualnych cnót człowieka³⁹, lecz także do formułowania norm społecznych, regulujących stosunki międzyludzkie, o czym była już powyżej mowa. Rytualizm konfucjański miał też wymiar polityczny. Nauczanie rytuałów oraz ich jak najwierniejsze kultywowanie było według tego systemu najbardziej efektywnym sposobem rządzenia ludźmi i państwem⁴⁰.

³⁷ Tamże, s. 11.

³⁸ Tamże, s. 11.

³⁹ Konfucjaniści zdają się wierzyć, że na każde uczucie i poruszenie ludzkiego serca istnieje jedyna forma ich wyrażania za pomocą rytuału / obyczaju, który został już zrealizowany w życiu wcześniejszych mędrców chińskich i Konfucjusza.

⁴⁰ Dlatego też rytuał był szczególnie pielęgnowany na dworze cesarskim, stanowiącym dla wszystkich poddanych wzorzec właściwej organizacji. Liczne uczestnictwo ludu w rytuałach dawało poczucie przynależności do państwa i satysfakcję z zajmowania w nim ściśle określonego miejsca. Rytuał miał też swój wyraz w architekturze aparatu władzy. Trzeba sobie uzmysłowić, że konfucjanizm jako doktryna państwowa, od czasów dynastii Han (II w. p.n.e.),

14) 9/14: 子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」⁴¹

Mistrz pragnął udać się do dziewięciu plemion Yi (barbarzyńców ze wschodu). Niektórzy [chcąc go odwieść od tego zamiaru] mówili mu, iż jest to zacofany region, a więc dlaczegoż miałby się tam udać? Mistrz odrzekł: Tam, gdzie przebywa junzi, czyż jest miejsce na jakieś zacofanie?

Ten fragment jest ciekawy z dwóch powodów. Z jednej strony Konfucjusz utożsamia się z *junzi*, traktuje siebie jako jednego z nich. Z drugiej zaś widać tutaj cywilizacyjno-kulturową rolę *junzi*, która ma dwa fundamenty: *ren*-człowieczeństwo oraz *li*-rytuał. Na nich wznoszą się cnota *yi*-powinności, a dalej *de*-wirtuozeria estetyczno-etycznego życia ludzkiego. To jest już początek konfucjańskiej *dao*-drogi.

15) 12/4: 司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」⁴²

Sima Niu zapytał o *junzi*. Mistrz odpowiedział: *Junzi nie odczuwa [nadmiernego] niepokoju ani też lęku. [Sima Niu] odrzekł: Nie odczuwać nadmiernego niepokoju ani też lęku: Jak to może określać junzi? Mistrz odrzekł: Jeśli po rachunku sumienia nic mi ono nie wyrzuca, jak można odczuwać niepokój i lęk?*

Tutaj mamy podstawową strategię moralnego samodoskonalenia *junzi* – jest to psychologiczno-duchowa funkcja *neixing* 內省 (rachunek sumienia; dosłownie: wewnętrzny egzamin, wewnętrzna refleksja, samorefleksja; obecnie: introspekcja). Zgodność własnego wnętrza (sumienia) z własnym działaniem zewnętrznym i zachowaniem usuwa psychiczno-duchowe stany niepokoju wewnętrznego i lęku!

16) 12/16: 子曰：「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」⁴³
Mistrz powiedział: *Junzi pomaga człowiekowi zrealizować w nim to, co piękne, a nie to, co złe. A człowiek małostkowy odwrotnie.*

Przeciwstawienie tych dwóch kategorii, tzn. tego, co piękne (*mei* 美), oraz tego, co złe (*e* 惡), potwierdza, iż życie *junzi* to estetyczno-etyczna forma wirtuozerii (zob. na ten temat powyżej), która wynika z połączenia *ren*-człowieczeństwa z *li*-rytuałem.

przez prawie dwa tysiące lat, w większym lub mniejszym stopniu zachował dominującą pozycję w politycznym życiu Chińczyków.

⁴¹ A *Concordance...*, dz. cyt., s. 16.

⁴² Tamże, s. 22.

⁴³ Tamże, s. 23.

17) 13/3: 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉。子之迂也，奚其正？」子曰：「野哉！由也。君子於其所不知，蓋缺如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」⁴⁴

Zi Lu rzekł: Władca z Wei czeka na mistrza, abys [mu pomógł] prowadzić rządy. Mistrzu, co byś zaproponował na samym początku? Mistrz odpowiedział:

Musiąaby to być rektyfikacja imion. Zi Lu odrzekł: Tak to jest naprawdę?!

Mistrz bardzo przesadził. Dlaczego właśnie rektyfikacja? Mistrz odpowiedział: Jakże jesteś nieokrzesany, You! Junzi w stosunku do tego, czego nie wie, zachowuje się z rezerwą. Jeśli imiona nie będą zrektyfikowane, to słowa nie będą zrozumiałe; ale jeśli słowa są niezrozumiałe, to nie będzie można działać [w społeczeństwie]; a jeśli nie funkcjonuje społeczeństwo, to nie będzie kwitnąć li-rytuał i muzyka; a jeśli one nie będą kwitnąć, to kary nie będą odpowiednie, a w tym przypadku to ludzie nie będą mieli pojęcia, jak się w ogóle zachowywać. Zatem junzi uważa to za rzecz konieczną, że imiona, które wypowiedzi, są wypowiedziane odpowiednio, a słowa tak wypowiedziane też odpowiednio realizowane. W stosunku do swoich słów junzi nie może zachowywać się nieodpowiedzialnie.

Fragment ten jest ważny przede wszystkim ze względu na pojęcie rektyfikacji imion, które do dyskusji wprowadził sam Konfucjusz. Rektyfikacja / sprostowanie imion (*zhengming* 正名) oznacza wiedzę o własnej roli społecznej, która to wiedza wypływa z porządku niebiańskiego (*Tiandao* 天道), a jej realizacja prowadzi do harmonii społecznej. Dla konfucjanistów role społeczne oparte na strukturze rodziny wyrażają odwieczny porządek niebiański, co jest bliskie pojęciu prawa naturalnego (prawo natury / łac. *ius naturale* to odmienny od prawa pozytywnego porządek prawny). Ponieważ harmonia ta jest celem działalności konfucjańskiej, zatem nie może zabraknąć rektyfikacji imion w ich działaniu, a przede wszystkim w pięciu relacjach międzyludzkich (*wu lun* 五倫), o których była mowa powyżej. Każdy powinien wiedzieć, co znaczy być ojcem, synem, żoną, władcą, ministrem...⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 25.

⁴⁵ Warto zwrócenia uwagi rozumienie rektyfikacji imion zaprezentował Ch. Hansen (*A Daoist Theory...*, dz. cyt., s. 65-71). Powiedział m.in.: „Rectifying names is a practical political answer to the problem of interpreting codes. By carefully modeling language distinctions, social-political authorities try to make us follow the traditional codes correctly. Language is a convention transmitted by copying the performance of experts. Natural authorities (opinion leaders) determine usage by modeling language and behavior together ([*Lunyu*] 1:14). Language, thus, is merely a particularly central convention, one on which other conventions, especially the *Book of Li*, rely” (s. 65).

18) 14/28: 子曰：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂、智者不惑、勇者不懼。」子貢曰：「夫子自道也。」⁴⁶

Mistrz rzekł: Dao-droga junzi jest potrójna, ale ja jej nie dorównuję [tzn.]: Człowiek z ren-człowieczeństwem wolny jest od niepokoju, mądry – wolny jest od wątpliwości, a odważny – od strachu. Zi Gong powiedział: Mistrzu, ty mówisz teraz o sobie.

Konfucjusz przyznaje w pokorze, iż podstawowa droga *junzi*, tzn. wypracowanie postaw *ren-człowieczeństwa*, mądrości i odwagi – nie są łatwe do realizacji.

19) 15/18: 子曰：「君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之。君子哉！」⁴⁷

Mistrz rzekł: Junzi uważa yi-powinność za fundament, li-rytuał za to, z pomocą czego wprowadza ją w życie, ze skromnością wypowiada go [w słowach] oraz z wiarygodnością realizuje to [wszystko]. To jest właśnie junzi!

Ten fragment ukazuje relację pierwszeństwa *yi-powinności* przed *li-rytuałem*: *Li* 禮 zdaje się zmieniać w czasie, w zależności od okoliczności. To, co jest niezmiennie w *li*, zdaje się być *yi* 義.

20) 16/7: 孔子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」⁴⁸

Konfucjusz rzekł: Są trzy rzeczy, przed którymi strzeże się junzi. W młodości, kiedy siły fizjologiczne jeszcze się nie ustakowały, strzeże się przed pożądlivością; w dojrzałym wieku, kiedy siły fizjologiczne stały się silne, strzeże się przed wicherzycielstwem; a kiedy już się zestarzeje, tzn. kiedy będą opuszczały siły fizjologiczne, strzeże się przed chciwością.

Tutaj Konfucjusz ukazuje zręby edukacji *junzi* w przekroju życia ludzkiego.

21) 16/8: 孔子曰：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」⁴⁹

Konfucjusz powiedział: Są trzy rzeczy, przed którymi junzi odczuwa respekt i szacunek, tzn. przed mandatem Niebios (Tianming 天命), wielkimi ludźmi oraz słowami mędrców. Natomiast człowiek małosłowny nie zna mandatu Niebios, a zatem też nie odczuwa przed nim szacunku, [ponadto] traktuje wielkich ludzi bez żadnego respektu oraz szydzi sobie ze słów mędrców.

⁴⁶ A Concordance..., dz. cyt., s. 29.

⁴⁷ Tamże, s. 31.

⁴⁸ Tamże, s. 34.

⁴⁹ Tamże, s. 34.

Ten fragment jest bardzo ważny, ponieważ Konfucjusz wprowadza aspekt transcendentny – *Tianmìng* 天命 w swoich wypowiedziach na temat *junzi*. Konfucjusz był przekonany o możliwości bezpośredniej i niewerbalnej interwencji Nieba w ludzkie sprawy poprzez konkretne zdarzenia – pory roku, zjawiska w naturze i kosmosie oraz w życiu społecznym, co stało się podstawą filozoficznej koncepcji mandatu Niebios (*Tianmìng*). Kierowanie losami świata dokonuje się podług drogi niebiańskiej / niebiańskiego porządku i ładu (*Tiandao* 天道), który jest właściwie życzliwą propozycją Nieba 天 dla ludzkości stworzenia idealnego świata ludzkiego i stanu kosmosu, a przy pełnej współpracy z Niebem prowadzić miałyby do całkowitej harmonii w całym kosmosie⁵⁰.

22) Na zakończenie przytoczymy bardzo doniosły fragment charakteryzujący *junzi*: 16/10: 孔子曰：「君子有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。」⁵¹

Konfucjusz powiedział: Junzi ma wziąć dziewięć rzeczy pod uwagę: W odniesieniu do użycia oczu stara się, ażeby widziały one wyraziście; jeśli chodzi o słuch, to stara się, żeby uszy słyszały wyraźnie; twarz zaś powinna być łagodna; zachowanie pełne szacunku, słowa szczere, w działaniu natomiast okazywać dostojną troskę. Jeśli zaś chodzi o wątpliwości, to junzi ma zadawać pytania innym. Będąc zagniewanym ma myśleć o tym, jakie trudności może spowodować jego gniew. Natomiast, kiedy jest okazja do zysku, wtedy myśli o yi-powinności.

Powyżej staraliśmy się na podstawie *Lunyu* powiedzieć, kim i czym jest *junzi*. Teraz zaś musimy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, w jakiej relacji stoi (stoją) do *dao*-prawdy? Przedtem jednak musimy przyjrzeć się kategorii *dao* 道 w *Lunyu*. Przy czym musimy uświadomić sobie raz jeszcze, iż chodzi tu o podstawową kategorię chińskiej myśli filozoficznej. W starożytnej myśli chińskiej, niezależnie od przekonań filozoficznych, *dao* 道 nazywano przede wszystkim harmonijne relacje pomiędzy Niebem, Ziemią i człowiekiem (*Tiandao* 天道: droga Nieba / niebiański porządek / niebiański ład; *dioda* 地道: droga Ziemi oraz *rendao* 人道 *rěndào*: droga człowieka / droga ludzka)⁵².

⁵⁰ Por. Z. Wesołowski, *Konfucjańskie podstawy...*, art. cyt., s. 49. Oczywiście, jest tu też miejsce na dobrą wolę i działania ludzi żyjących na ziemi oraz wybór pomiędzy dobrem a złem.

⁵¹ A *Concordance...*, dz. cyt., s. 34.

⁵² Szczególna rola w zachowywaniu oraz regulowaniu tejże harmonii przysługiwała cesarzowi chińskiemu – Synowi Nieba (*Tianzi* 天子), który przede wszystkim pełnił rolę łącznika porządku *sacrum* i *profanum*.

W *Lunyu* sam znak *dao* 道 występuje 75 razy⁵³, ponadto raz pojawia się *Tiandao* 天道 (zob. 5/13:8) w znaczeniu „niebiański porządek” (kategoria tłumaczona powyżej) oraz raz *daolu* 道路 (zob. 9/12:18) jako „droga”. Nie uwzględniamy czasownikowego użycia *dao* 道 jako *dao* 導 w znaczeniu „przysposobić, prowadzić, przyczyniać się” (4 razy). Tak, jak w przypadku *junzi*, przytoczymy kilka bardziej miarodajnych sposobów użycia *dao* 道:

1) 1/14: 子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」⁵⁴

Mistrz rzekł: Junzi w odniesieniu do pożywienia nie dąży do sytości, jeśli chodzi o mieszkanie, to nie jest zatroskany o wygodę. Jest on skory do działania i ostrożny w mowie. Znajdzie dao-prawdę, to [stara się z jej pomocą] skorygować siebie, tzn. [jest on osobą] kochającą uczenie się.

To drugi cytat, który łączy bezpośrednio kategorie *junzi* i *dao*. *Dao-prawdę* spotyka się w procesie uczenia się, jest więc kategorią poznawczą. Sam proces uczenia miał dla konfucjanistów przede wszystkim dwa źródła. Po pierwsze, była to lektura klasycznych dzieł chińskich, a po drugie – własny wysiłek uczenia się jako zbierania doświadczeń introspektywnych (moralne samodoskonalenie się) oraz obserwacja innych ludzi.

2) 3/24: 儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」 從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」⁵⁵

[Naczelnny] strażnik graniczny na terenie Yi prosił o to, żeby spotkać się [z Konfucjuszem]. Powiedział: Gdy junzi przybywali aż po tutejszą ziemię, nigdy nie odmówili mi [przywileju] ich odwiedzenia. Towarzyszący [Konfucjuszowi] zaprowadzili go do niego. Po wyjściu strażnik rzekł: Uczniowie [Konfucjusza], dlaczego smucicie się z powodu tego, że on stracił [urząd]. Pod tym, co pod niebem (tianxia), długo już nie panuje społeczno-polityczna dao-prawda (zasady porządku i prawa), w przyszłości Niebo (Tian) uczyni waszego mistrza dzwonem z drewnianym językiem⁵⁶.

⁵³ Por. *A Concordance...*, dz. cyt., s. 84-85.

⁵⁴ Tamże, s. 2.

⁵⁵ Tamże, s. 5.

⁵⁶ W starożytnych czasach cesarz Chin (*Tianzi* 天子) używał takiego dzwonu z drewnianym językiem, aby zwołać tłum celem obwieszczenia dokonanych zarządzeń. W tym fragmencie znaczy tyle, co „być ważnym narzędziem w rękach Nieba”.

Dao w sensie społeczno-politycznej prawdy jest najważniejszym sposobem użycia tego słowa (zob. 5/2:7, 5/21:8, 8/13:18, 14/3:27, 14/1:27, 15/7:31, 16/2:33, 18/6:38). Realizacja tej społeczno-politycznej *dao*-prawdy prowadzi do harmonii, polegającej na zgodzie z *Tiandao* – niebiańskim porządkiem, oraz z drogą wcześniejszych królów (*xianwang zhi dao* 先王之道: 1/22:1; por. 3/16:5). Tę prawdę *junzi* może poznać z jednej strony poprzez lekturę klasycznej literatury, która relacjonuje o zrealizowaniu społeczno-politycznej *dao*-prawdy, a z drugiej – poprzez własną obserwację tego, co się wokół niego dzieje, porównując to jednocześnie ze zrealizowanym już w historii *Tiandao*.

3) 4/8:子曰:「朝聞道,夕死可矣。」⁵⁷

Mistrz rzekł: Jeśli rano słyszy się *dao*-prawdę, to wieczorem można umrzeć bez żalu.

Tak użyte *dao* można by przetłumaczyć jako dzisiejsze *daoli* 道理, które na pierwszym miejscu rozumie się jako *prawdę / zasadę*, a ponadto też jako *rację / argument*, a nawet jako *sposób, drogę, metodę*. Czym jest zatem *dao*-prawda, której wartość przekracza życie człowieka? Nawet jego jedyny dźwięk o poranku wart jest tego, żeby wieczorem bez żalu opuścić ten ludzki świat. *Dao* w takim sensie ma na pewno wymiar transcendentny⁵⁸.

4) 15/29:子曰:「人能弘道,非道弘人。」

Mistrz rzekł: Człowiek może powiększyć *dao*-prawdę, ale nie *dao*-prawda człowieka.

To zaskakujące stwierdzenie Konfucjusza ma bardzo proste wytłumaczenie: najpierw samemu trzeba starać się o moralne samodoskonalenie, dawać codzienne świadectwo przykładu życia w zgodzie z *dao*-prawdą. W ten sposób ta prawda będzie powiększona o kolejny przykład życia w zgodzie z nią. Mamy tutaj podobną sytuację do życia chrześcijan, których św. Jan Ewangelista i św. Paweł zachęcali nie tylko do poznania prawdy, ale także do czynienia prawdy⁵⁹. A jeśli ktoś

⁵⁷ Por. *A Concordance...*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁸ W wielu miejscach *Dialogów konfucjańskich* Konfucjusz mówi o Niebie 天 (*Tian*), które za jego czasów było głównym bóstwem Chińczyków. To ważne odniesienie w życiu człowieka – odwoływanie się do Transcendencji. Jest to próba przekroczenia ograniczonej rzeczywistości człowieka i odniesienia ludzkich doświadczeń i zmysłów do relacji z rzeczywistością nadziemską. Zob. Z. Wesolowski, *Konfucjańskie podstawy...*, art. cyt., s. 48-49.

⁵⁹ Zob. Th. Böhm, *Wahrheit. C. Altes und Neues Testament. Patristik*, [w:] HWPh, t. 12, 2004, kol. 58.

tylko głosi *dao*-prawdę bez jej praktykowania, to samo głoszenie nie może powiększyć człowieka, a co najwyżej, gdy nie będzie zgodności pomiędzy wiedzą a działaniem (zhi xing heyi 知行合一: jedność wiedzy i działania)⁶⁰, może go ośmieszać!

Podsumowanie

Powyżej staraliśmy się przybliżyć problematykę idei prawdy w klasycznych Chinach. W tym zakresie obydwie kultury, tzn. zachodnia i chińska, różnią się od siebie w tym sensie, iż dla pierwszej kategoria prawdy jest samo przez się zrozumiała, w drugiej zdaje się ona prawie nie występować. Zatem autor tego przyczynku starał się najpierw wypracować metodyczno-metodologiczny horyzont spojrzenia na ideę prawdy w Chinach klasycznych, a potem, na przykładzie *Dialogów konfucjańskich* przedstawił *junzi* – ludzi szlachetnych – jako nosicieli *dao*-prawdy. Nie ulega wątpliwości, iż konfucjańska idea prawdy, podobnie jak to miało miejsce w starożytnej Grecji, opierała się na kategorii zgodności (korespondencyjna teoria prawdy⁶¹). Moglibyśmy tutaj przede wszystkim wyróżnić: 1) korespondencyjną ideę prawdy indywidualno-moralnej, tzn. życie *junzi* jako zgodność z *ren*-człowieczeństwem (naturą człowieka) i *li*-rytuałem (adekwatnie wyrażaniem *ren*-człowieczeństwa); 2) korespondencyjną ideę prawdy społeczno-politycznej, tzn. jako zgodność z *Tiandao* – niebiańskim porządkiem / ładem, który według Konfucjusza był już zrealizowany w starożytnej historii chińskiej. Obydwie formy tej korespondencyjnej idei prawdy należą do etycznego-moralnego wymiaru prawdy.

A co z pozostałymi dwoma wymiarami prawdy – ontologicznym i epistemologiczno-logicznym, które w zachodniej tradycji filozoficznej pojawiły się wcześniej od jej etycznego aspektu? W *Dialogach konfucjańskich* nie znajdziemy nic w rodzaju prawdy jako koniecznej właściwości bytu, tzn. *transcendentalium*. Jeśli chodzi zaś o wymiar epi-

⁶⁰ Zob. W. Frisina, *Unity of Knowledge and Action: Toward a Nonrepresentational Theory of Knowledge*, New York 2002.

⁶¹ Korespondencyjna teoria prawdy od jej wyraźnych początków u Platona, przez Arystotelesa, aż po XX w. była próbą uczynienia z ogólnej idei prawdy dojrzałej teorii filozoficznej wyjaśniającej, na czym polega relacja korespondencji i jaki status mają jej dwa człony, tzn. od strony podmiotu poznania sądy, przekonania czy zdania, a od strony przedmiotu poznania – fakty, zdarzenia czy stany rzeczy. Jeśli popatrzymy na dzieła Moore'a, Russella i Wittgensteina, to wiemy, iż nie uzyskali oni zadowalających wyników, a może nawet stracili wiarę w sensowność całego przedsięwzięcia. Jednak ogólna idea prawdy jako zgodność (korespondencja) towarzyszy nam nadal aż po dzień dzisiejszy!

stemologiczno-logiczny, to mogłoby się zdawać, iż można go odnaleźć w pojęciu rektyfikacji (sprostowanie imion), wspomnianej przez Konfucjusza. Z punktu widzenia filozofii języka, rektyfikacja imion (*zhengming* 正名) jest kategorią pragmatyczną, a nie semantyczną. Oznacza to, iż uważa się tu język za szczególnie pożyteczną konwencję przekazaną za pomocą kopiowania działań „ekspertów”. Poprzez dokładne modelowanie językowych różnic, społeczno-polityczne autorytety starają się o to, żebyśmy postępowali według tradycyjnych kodów kulturowych. Jeśli zaś rektyfikacja imion oznacza wiedzę o własnej roli społecznej, która to wiedza wypływa z porządku niebiańskiego (*Tiandao* 天道), jak to wierzył Konfucjusz i jego uczniowie, a jej realizacja prowadzi do harmonii społecznej, to mamy tutaj do czynienia z socjologią wiedzy, a nie epistemologią czy logiką, przy czym socjologia wiedzy to analiza związków między społecznymi warunkami powstawania wiedzy a jej treścią. Tutaj staramy się nakreślić linię wiodącą od myśli do myśliciela i jego świata społecznego, a widać to wtedy, kiedy myśl służy usankcjonowaniu konkretnej sytuacji społecznej za pomocą objaśnienia, usprawiedliwienia czy też uświęcenia. Trzeba pamiętać, że dla konfucjanistów role społeczne oparte na strukturze rodziny wyrażają odwieczny porządek niebiański (*Tiandao* 天道) w sensie źródła prawa natury. W tym wypadku pojęcie rektyfikacji imion miałoby do czynienia z ogólną ideą prawdy jako zgodności.

W zamiarze autora powyższy przyczynek jest pierwszą próbą wyjaśnienia idei prawdy w klasycznych Chinach. Lektura dzieł chińskiej filozofii klasycznej – z punktu widzenia ogólnej idei prawdy – mogłaby ukazać niemało ciekawych aspektów myśli chińskiej.

* * *

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD

WEI SIQI 魏思齊

Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach.

Część druga: Wyjaśnienie idei prawdy na przykładzie Dialogów konfucjańskich (Lunyu 論語): Junzi 君子 jako nosiciele prawdy

Streszczenie

W powyższym artykule (część pierwsza i druga) autor objaśnia problematykę idei prawdy w klasycznych Chinach. W tym zakresie obydwie kultury, tzn. zachodnia i chińska, różnią się od siebie tym, iż dla pierwszej kategoria prawdy jest samo przez się zrozumiała, w dru-

giej zdaje się ona prawie nie występować. Autor starał się najpierw (część pierwsza) wypracować metodyczno-metodologiczny horyzont spojrzenia na ideę prawdy w Chinach klasycznych, a potem (część druga), na przykładzie *Dialogów konfucjańskich*, przedstawił *junzi* – ludzi szlachetnych – jako nosicieli *dao*-prawdy. Nie ulega wątpliwości, iż konfucjańska idea prawdy, podobnie jak to miało miejsce w starożytnej Grecji, opierała się na kategorii zgodności (korespondencyjna teoria prawdy). Mamy tutaj przede wszystkim korespondencyjną ideę prawdy indywidualno-moralnej, tzn. życie *junzi* jako zgodność z *ren*-człowieczeństwem (naturą człowieka) i *li*-rytuałem (adekwatnie wyrażaniem *ren*-człowieczeństwa) oraz korespondencyjną ideę prawdy społeczno-politycznej, tzn. jako zgodność z *Tiandao* – niebiańskim porządkiem / ładem, który według Konfucjusza był już zrealizowany w starożytnej historii chińskiej. Obydwie formy tej korespondencyjnej idei prawdy należą do etyczno-moralnego wymiaru prawdy. Ponadto z punktu widzenia filozofii języka, tzw. rektyfikacja imion (*zhengming* 正名) jest kategorią pragmatyczną, a nie semantyczną. Oznacza to, iż uważa się tu język za szczególnie pożyteczną konwencję przekazaną za pomocą kopiowania działań „ekspertów”. Poprzez dokładne modelowanie językowych różnic, społeczno-polityczne autorytety starają się o to, żebyśmy postępowali według tradycyjnych kodów kulturowych. Jeśli zaś rektyfikacja imion oznacza wiedzę o własnej roli społecznej, która to wiedza, jak wierzył Konfucjusz i jego uczniowie, wpływa z porządku niebiańskiego (*Tiandao* 天道), a jej realizacja prowadzi do harmonii społecznej – to mamy tutaj do czynienia z socjologią wiedzy, a nie epistemologią czy logiką.

Słowa kluczowe: prawda, kultura chińska, Konfucjusz, kultura indoeuropejska, historia.

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD

WEI SIQI 魏思齊

A Few Remarks on the Idea of Truth in Classical China.

Part two: The Explanation of the Idea of Truth on the Example of The Analects of Confucius (Lunyu 論語): Junzi 君子 as Truth-Bearers

Abstract

In the present article (part one and two), the author explains the problem of the idea of truth in classical China. In this, the two cultures, the Western and the Chinese, differ from each other in this sense that for the former the category of truth is self-evident, while in

the latter it seems not to occur whatsoever. Therefore, the author of this contribution first (part one) attempted to work out the methodical and methodological horizon to look at the idea of truth in classical China, then (part two), on the example of the *Analects of Confucius* – to introduce the Confucian idea of *junzi*, the noble people as the *dao*-truth bearers. It is beyond doubt that the Confucian idea of truth, similarly to ancient Greece, was based upon the category of compliance (the correspondence theory of truth). What we deal here with is first of all the correspondence theory of individual and moral truth, that is *junzi* as a compliance with *ren*-humanity (human nature) and *li*-ritual (the appropriate expression of *ren*-humanity and other moral attitudes in a society) as well as with the correspondence theory of social and political truth, that is the compliance with *Tiandao* – the heavenly order which, according to Confucius, was executed as soon as in the ancient Chinese history. The both forms of this correspondence idea of truth belong to the ethical and moral dimension of truth. Moreover, from the language philosophy's point of view, the so-called rectification of names (*zhengming* 正名) is a pragmatic – not semantic category. That means that the language is perceived here as an especially functional convention passed on by copying the “experts” activities. By the exact modelling of linguistic differences, the social and political authorities make efforts so that we would act according to traditional cultural codes. If, however, the rectification of names means the knowledge of one's own social role, with the knowledge (as Confucius and his disciples believed) resulting from the heavenly order (*Tiandao* 天道) and its execution leads to the social harmony – then what we deal here with is the sociology of knowledge which means sociology – not epistemology or logic.

Key words: the truth, Chinese culture, Confucius, Indo-European culture, history.