



Horyzonty Polityki
3(4)/2012

KRZYSZTOF KOSIOR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Wydział Filozofii i Socjologii

Pośledniość polityki w doktrynach religii chińskich. Niedziałanie (*wuwei*) jako zasada panowania

Streszczenie

Artykuł dotyczy kształtowania się idei mędrca-władcy w starożytnej chińskiej myśli religijnej. Oddający się zapamiętanej autokulturywacji władca, może osiągnąć cnotę cechującą Niebo (czy Tao). Dzięki temu może przewodzić państwu tak jak samo Niebo (czy Tao), to znaczy bez uciekania się do jakiegokolwiek aktywności politycznej. Mędrzec-władca nie działa, a wszystkie sprawy toczą się w należyтым porządku.

SŁOWA KLUCZOWE

konfucjanizm, taoizm, mędrzec-władca,
Niebo, Tao, autokulturywacja, pewność (*cheng*),
niedziałanie (*wuwei*)

THE MEDIOCRITY OF POLITICS IN RELIGIOUS DOCTRINES
OF CHINA. „WITHOUT ACTION” (WUWEI) AS A PRINCIPLE
OF RULING

Summary

The article concerns the shaping of the idea of a sage-king in ancient Chinese religious thought. A ruler who devotes himself zealously to self-cultivation can achieve the virtue that characterised Heaven (or Tao). Having attained this virtue the ruler could lead the state in the same way as Heaven (or Tao) rules all things; that is, without conducting any political activity. A sage-king does not act and all matters proceed in the proper order.

KEYWORDS

Confucianism, Taoism, sage-king, Heaven, Tao, self-cultivation, sincerity (*cheng*), without action (*wuwei*)

Artykuł rozpoczynamy od przytoczenia kilku ważkich stwierdzeń, wypowiedzianych przez współczesnego neokonfucjanistę Mou Zongsana (1909-95):

Kultura chińska została zdominowana przez tradycję związaną z osiąganiem statusu mędrca poprzez rozwój osobowy: polityka została w niej podporządkowana sprawom etycznym i duchowym. W tej tradycji rozwinięto zasadę administrowania z góry na dół, nie uwzględniając możliwości prowadzenia polityki, angażującej ludzi jako obywateli. W rezultacie, towarzyszący jej system sprawowania władzy rozwinął się z arystokracji w autokrację, miotającą się pomiędzy porządkiem i chaosem, ale nie mógł rozwinąć demokracji, ponieważ ludzie, nawet ci wyzwoleni, musieli być rządzani z życzliwością przez mędrców-królów, co nie miało nic wspólnego ze współczesnym rozumieniem polityki. Chociaż tradycyjna nauka umysłu-natury w pewnym sensie może być nazwana tradycją nauczania, rozwija się ona i opiera bardziej na intuicji niż na intelekcie; dlatego nie zaistniała tradycja akademicka, tworząca wiedzę w formie logiki i nauki. Dlatego też kultura chińska wymaga rozwinięcia tradycji akademickiej i rekonstrukcji swej tradycji politycznej; włączenie nauki i demokracji poszerzy jej horyzont, bez poświęcenia jej mocnych stron na polach etyki i religii, jej tradycyjnej drogi¹.

1 Sor-hoon Tan, *Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, [w:] *History of Chinese Philosophy; Routledge History of World Philosophies*, vol. 3, red. Bo Mou, Routledge, London and New York 2009, s. 558.

W tej, powstałej przed półwiekiem opinii, mówi się o niedostatkach, ale i o, ugruntowanych w tradycji, zdobyczach kultury chińskiej. W artykule skupiamy się na, zaliczonych do tych ostatnich, osiągnięciach Chińczyków w dziedzinie myśli religijnej. Odniesienie tej myśli do sfery społecznej, polegające na usytuowaniu społeczeństwa w porządku panteistycznie ujmowanej Natury, i powiązanie religijnych idei z polityczną praktyką doprowadziło do petryfikacji struktur Państwa Środka i jego rozlicznych klęsk. Zarazem jednak idea Syna Nieba (*tianzi*), mędrca-króla (*sheng-wang*), sprawującego niebiański mandat (*tianming*) w samotności i w sposób zgoła nadludzki, mimo iż politycznie nieefektywna, stała się kulturowym standardem, określającym aktywność poznawczą i praktyczną Chińczyków. Poniżej przedstawiamy proces jej kształtowania się, wskazując przy tym na decydujący udział chińskiej religii.

Dzieje myśli religijnej w Chinach cechuje zadziwiająca wręcz ciągłość i spójność. Początkowe idee są wprawdzie korygowane, uzupełniane, pogłębiane i poszerzane, ale nie są uznawane za mniej wartościowe, zarzucane i zapomniane. Chociaż zmienione idee niejednokrotnie przybliżają rzeczywistość dokładniej, ich autorzy nie aspirują do miana odkrywców. W ich najgłębszym przekonaniu bowiem wszystkich istotnych odkryć, tych dotyczących rzeczy ostatecznych, dokonano w zamierchłej przeszłości. A oni sami mogą ich treść co najwyżej odtworzyć. Dlatego przypisują sobie jedynie funkcję interpretatorów świadectw tych odkryć. Wyznanie Konfucjusza „Przekazuję jeno nauki starożytnych, lecz sam niczego nie tworzę. Ufam starożytności i miłuję ją” (*Lunyü* 7.1)² jest tego potwierdzeniem. Wypowiedzi sławiących doskonałych, obdarzonych dziecięcą wrażliwością ludzi przeszłości nie brakuje w taoizmie, a osiągnięcie Buddy jest dla buddystów nieprzekraczalne.

Co więcej, modyfikacja idei religijnych następowała w dialogu, a zwolennicy przeciwstawnych opcji nie mieli oporów w przyswajaniu sobie osiągnięć oponentów i wykorzystywaniu ich do rozwijania własnych doktryn. Tradycje konfucjańska, taoistyczna i buddyjska (tylko w niewielkim stopniu przypominająca tę indyjską), choć ze sobą rywalizowały, zarazem nawzajem się inspirowały

2 *Dialogi konfucjańskie*, przekł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 77.

i wymieniały poglądami. Mogło się tak dziać, dlatego że ich reprezentanci podzielali przywiązanie do idei starożytności, mitycznego czasu, w którym człowiek spełniał się w warunkach stwarzanych mu przez Naturę oraz przeświadczenie, że ten stan spraw może być w życiu jednostkowym i społecznym reaktywowany, o ile podejmie się stosowne po temu działanie.

Poniżej pokrótce przedstawiamy istotne informacje dotyczące dziejów religii chińskiej i wskazujemy kolejne etapy kształtowania się idei mędrca-króla. Z pięciu ośrodków kultury neolitycznej, które w schyłkowej fazie neolitu zbliżyły się do siebie, powstaje na przełomie tysiącleci III i II p.n.e. na Równinie Środkowej (dziś Północnochińskiej), państwo Xia. Przedtem w Chinach władców wybierano, co odnotowano w legendach o królach-herosach (Yao-Shun-Yu), w Xia sukcesorem panującego był jego męski potomek. O Xia wiemy niewiele, znacznie więcej o ich następcach Shangach-Yinach (ok. 1600-1050 p.n.e.).

Struktura państwa Shangów³ była koncentryczna (stąd Państwo Środka; *zhong guo*). Wokół stolicy było terytorium wewnętrzne (*neifu*), wokół niego terytorium zewnętrzne (*waifu*), w którym rządy sprawowali królewscy wasale. Całkiem na zewnątrz leżały ziemie barbarzyńców (*fang*). Shangowie prowadzili z nimi wojny, pozyskiwali spośród nich niewolników do pracy i z przeznaczeniem na ofiary. Najpierw król Shang dzielił się władzą z szamanem, z czasem zdobył pełnię władzy. Był wszechwładny, dokonywał wróżb, interpretował ich wyniki, był głównym ofiarnikiem. Wróżba i ofiara były środkami komunikowania się ze światem duchów (bóstw; *shen*), na ogół zmarłych władców. Królewscy przodkowie doradzali królowi. Ich sądy król odczytywał z pęknięć powstałych po przypaleniu żółwich skorup i zwierzęcych łopatek, a następnie wprowadzał je w życie.

3 Informacje o państwie i religii Shangów pochodzą z: Z. Słupski, *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, Agade, Warszawa 2001, s. 12-14; D.N. Keightley, *The Late Shang State: When, Where, and What?*, [w:] *The Origins of Chinese Civilization*, red. D.N. Keightley, University of California Press, Berkeley 1983, s. 523-564; D.N. Keightley, *Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese*, [w:] *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, red. P.S. Ropp, University of California Press, Berkeley 1990, s. 15-54.

Shangowie zhierarchizowali swoich przodków. Nabierali oni większego znaczenia wraz z upływem czasu, czyli wtedy, gdy wydłużała się drabina, której szczeble zajmowali. Panujący opracowali także dokładny schemat stosownego czczenia poszczególnych przodków. Panowało pośród nich rozpowszechnione później i wciąż aktualne przeświadczenie, że właściwe traktowanie przodków sprawia, iż sprzyjają oni swym żywym potomkom. Wielce prawdopodobnym jest, że idea synowskiej powinności (*xiao*), ma swój początek w wielkiej atencji, jaką Shangowie żywili względem swych przodków. Poza tym, pozostawanie w kontakcie z nimi legitymizowało królewską władzę.

Na wierzchołku niebiańskiej drabiny spoczywał Shangdi (Pan na wysokościach) – założyciel rodu, który miał możliwość wpływu na ogół spraw. Poniżej byli rozmieszczeni potomkowie Di, aż do niedawno zmarłych, poprzedników panującego. Coraz większa siła coraz starszych pokoleń była doświadczana w sposób coraz bardziej zdepersonalizowany. Podczas, gdy niedawno odeszli przodkowie, wciąż dobrze pamiętani, mogli nieść radość i strapienie konkretnym żywym osobom, zmarli z odległych pokoleń tracili swą indywidualność i działali zgodnie ze swą rangą na ponadjednostkowe elementy państwa. Niżsi rangą przodkowie mogli wstawić się u Di, orędownać u niego w sprawach, z którymi zwracali się do nich żyjący.

Na wierzchołku ziemskiej drabiny znajdował się król (*wang*). Koncentracja władzy w jego osobie była usprawiedliwiona przez jego wyłączną zdolność do komunikowania się z przodkami i wpływania na nich za pomocą ofiar. Związek między rzeczywistościami niebiańską i ziemską był wzajemny: król był zależny od przodków, ale i oni byli zawiśli w swym bycie od królewskich ofiar z minerałów, zbóż, zwierząt i ludzi, albo też winnych libacji.

Królowie Shang mieli określać siebie mianem „Jedynego człowieka” (*yiren*), czym podkreślali unikalność swej pozycji. Ich następcy, królowie Zhou przydali sobie kolejne, wyróżniające ich status określenia: „Osamotniony” (*guaran*), „Sierota” (*gu*), „Niegodny” (*bugu*)⁴, akcentujące oddalenie od ludzi i pozostawanie

⁴ Por. E. Porter Wilkinson, *Chinese History. A Manual*, Revised and Enlarged, Harvard University Asia Center, Cambridge MA 2000, s. 108.

w samotności w doświadczaniu władzy i odpowiedzialności, a także pokorne poddanie się wyrokom Nieba. W przeżywaniu samotności i postawie uległości wobec Nieba miał dopełniać się ludzki potencjał, dlatego król mógł uchodzić za człowieka zbiorowego, czy kosmicznego, który reprezentuje zamieszkującą ziemię ludzkość. Król jako najwyższy, czy spełniony człowiek, faktycznie jedyna istota religijna, był pośrednikiem między Niebem i Ziemią i gwarantem powszechnego ładu.

Sakralny charakter królowania staje się przejrzysty, gdy przywołamy już wspomniany, pochodzący od Zhou, królewski tytuł „Syn Nieba”. Jeszcze inny tytuł, akcentujący jedyność statusu panującego, przyjęty zuchwale przez króla Qin Zhenga to „Samowładny Pan” (*huangdi*). To kombinacja określeń przydawanych legendarnym władcom-mędrcom, dobroczyńcom ludzkości (trzech suwerenów i pięciu panów, cesarzy; *sanhuang wudi*). Ten władca, pierwszy cesarz zjednoczonych Chin, u schyłku życia nazywał siebie także „Prawdziwym Człowiekiem” (*zhenren*)⁵.

Wszystkie przytoczone epitety sankcjonują wiarę w istnienie występującej po stronie władcy zdolności czy też potencjału do zawiadywania ludźmi na sposób nadludzki, niebiański. Dzięki temu droga królewska (*wangdao*) może stać się zbieżna z drogą Nieba (*tiandao*). Ta zdolność czy potencjał to cnota (*de*) – szczególna, szamańska moc czerpana z kontaktów ze światem przodków. Po modyfikacji dokonanej przez Zhou w koncepcji mandatu Nieba (*tianming*), udzielanego tylko warunkowo, to siła moralna. Ta modyfikacja pojawiła się w następstwie rozważań nad przyczynami politycznej zmiany. Dochodzeniem, dlaczego to lennicy Shangów, ostatecznie pośledni ród Zhou, mogli sięgnąć po władzę (takie rozważania to dość powszechny zwyczaj wstępującej dynastii). Modyfikacja była poniekąd konieczna, bo bezwarunkowo pełniony mandat Nieba byłby jedynie legitymacją do wszelkich poczynań władcy, nawet tych najbardziej dolegliwych dla poddanych i czyniłby zeń nie tyle pośrednika między Niebem i Ziemią, ale wyłącznie namiestnika Nieba. Po rzeczonyj modyfikacji Niebo wspiera w pełnieniu swego mandatu tylko tych, którzy okazali się tego godni, co oznacza tych, którzy śledzą drogę Nieba, jego sposób działania i uzgadniają z nim

5 Tamże, s. 108-109.

własne działanie. Aby zachować status Syna Nieba, należy się ćwiczyć w osiąganiu cnoty, czyli samodoskonalić.

Zwycięstwo Zhou nad Shangami (ok. 1050 p.n.e.) zaowocowało nie tylko zmianą w pojmowaniu *de*, ale także paralelną zmianą w wyobrażeniu naczelnego bóstwa. Skoro Shangdi sprzyjał Zhou, to z Shangami nie był związany na trwałe, zatem był przodkiem nie tylko ich, ale także innych ludzi. Z kolei jego rozmyta osobowość dawała asumpt do traktowania go jako siły bezosobowej.

Prześledźmy ewolucję idei bóstwa w kontekście politycznej zmiany, która nastąpiła w Chinach w połowie XI w. p.n.e. Jak zasygnalizowaliśmy, uprzedziła ona powstałą w okresie Zhou koncepcję omnipotentnego Nieba, *Tian*. Najmocniejszy z duchów, Shang Di, nie tylko przewyższał innych przodków, ale także siły natury, a co więcej mógł w pewnych sytuacjach kierować obcym wojskiem w ataku na króla. Ta możliwość zwrócenia się przeciw władcy i bycia mu nieprzychylnym, uprzedza pewne aspekty rozwiniętej za Zhou koncepcji mandatu Nieba. W sytuacji niewłaściwego korzystania z tego mandatu, Niebo zwracało się przeciw jego depozytariuszowi, czyli władcy. Inaczej niż *Tian*, *Di* nie był siłą moralną, ale kimś w działaniach nieodgadnionym, bezstronną i tajemniczą figurą, której istnienie mogło sprawiać, że inni pomniejsi przodkowie Shangów nie byli zdolni satysfakcjonująco zareagować na prośby potomków. Rozpowszechniona przez Zhou idea, że to *Di* (*Tian*) pokierował władcami Zhou w zwycięskiej wojnie z Shangami wcale nie musiała być ich pomysłem, a tylko rozwinięciem treści wiary Shangów. Pokora, z jaką pobici przyjęli zwycięstwo Zhou, pozwala mniemać, że idea „mandatu *Di*” stanowiła element ich kultury.

Po tym, jak liderzy Zhou zmiotli Shangów, wystosowali szereg proklamacji, zachowanych w *Dawnych dokumentach* (*Shangshu*)⁶, wyjaśniających pobitym ludziom Shang, czemu powinni złożyć hołd zdobywcom. Argumentowali, posługując się koncepcją *tianming*. Niebo wybiera odpowiednich kandydatów i ich spadkobiercom daje władzę nad ludźmi oraz dozwala zachowywać ją im tak długo, jak długo wypełniają oni swoje obowiązki miłosiernie, sprawiedliwie i mądrze. Kiedy wartość rodu panującego zmniejsza się, a władcy odwracają się od służby duchom i nie kultywują cnoty,

6 Znanych także jako *Księga dokumentów* (*Shujing*).

uprawniającej ich do władania ludźmi, którą posiadali ich przodkowie, Niebo może ich porzucić i wybrać nowy ród, obdarować ich swym mandatem i władzą nad ludźmi. Królowie Shang onegdaj byli władcami błogosławionymi. Z czasem stali się okrutni i zdegenerowali się. Dlatego Niebo wezwało Zhou do zdetronizowania ich, ukrócenia ich złego postępowania i założenia nowej dynastii. Ponieważ to Niebo ich wspiera, opór dowódców Shangów jest bezcelowy. W ten sposób zmiana władzy została wyjaśniona: to nie silne państwo pobiło państwo słabe, ale to Niebo pokierowało sprawami tak, że mądrym i cnotliwym przykazało przejąć władzę od jej sprawowania niegodnych (chciwość i skorumpowanie skompromitowały ich jako władców). Aby ten pogląd wzmocnić, władcy Zhou poradzili ludziom Shang wejrzeć we własną historię. Cnotliwy król Tang, założyciel dynastii, otrzymał od Nieba polecenie zdetronizowania zdegenerowanego władcy Xia.

Od czasów Zhou to wyjaśnienie, dotyczące dynastycznych cykli i panowania Nieba poprzez obdarowywanie cnotliwych mandatem, zostało w Chinach, z pewnymi wyjątkami, zaakceptowane. Mimo że historycy byli świadomi złożoności czynników, wpływających na upadek jednych i powstawanie innych dynastii, na ogół zgodnie podkreślali pierwszorzędne znaczenie czynnika metafizycznego, w szczególności wartości moralnej ucieleśnianej we władcy czy jego rodzie. Władca mógł być wciąż silny, ale kiedy był zarazem samolubny, okrutny i prześladował poddanych, Niebo przestawało go chronić i czekał go upadek. Z drugiej strony, państwo mogło być niewiele znaczące i relatywnie słabe, ale jeśli jego władcy byli mądrzy i kochani przez poddanych, Niebo mogło ich wzmocnić i wydzwignąć do najwyższej pozycji. Taka jest siła Nieba i moralna obligacja, która idzie za jej użyczeniem.

Religię Zhou charakteryzują jeszcze wiara w najwyższe bóstwo albo też siłę moralną rządzącą światem i wpływającą na przebieg ludzkich spraw, a także wiara w siłę duchów przodków, którym należy się służba, wiara w niebiańską sankcję porządku politycznego i społecznego oraz w odpowiedzialność władcy odnośnie spełniania moralnych obowiązków wobec Nieba i ludzi.

Konfucjusz (551-479 p.n.e.), piewca Zhou, akceptował religijny autorytet Nieba, traktując go jako konieczny warunek odnowienia dróg starożytnych mędrców-władców, a także jako element

oddziaływania na jednostkę i jej rozwój moralny. Uznawał, iż postępowanie drogą Nieba poprzez sprawowanie właściwych ofiar i rytualne odnoszenie się do Niego, powinno stać się udziałem współczesnych mu rządzących. Innymi słowy, winni oni naśladować starożytnych władców. Wprawdzie składają oni Niebu ofiary, ale nie towarzyszy temu odpowiednia postawa uległości względem Niego. Tylko dzięki wyzbyciu się co najmniej części podmiotowości właściwa relacja może zostać przywrócona. Za władcą powinni iść inni i tak jak on, poddać się wymogom rytuału.

Konfucjanizm wnosi wielki wkład w dzieło spełnienia ciężącego na władcy obowiązku przekształcenia ludzi i rozwinięcia ich naturalnego potencjału. Podstawą doskonalenia się ludzi jest ćwiczenie czy wychowanie moralne, dokonujące się poprzez rytualne zachowanie. Obejmuje ono wszelkie działania, począwszy od codziennego manifestowania grzeczności czy uprzejmości, po uczestniczenie w okazjonalnych ceremoniach religijnych. Uzupełniają je wykształcenie muzyczne i literackie. Rytuał i muzyka powinny być przyswajane (przynajmniej do pewnego stopnia) przez wszystkich ludzi, natomiast zajmowanie się literaturą, czyli studiowanie pism jako że wymaga długotrwałego i nacechowanego licznymi trudnościami wysiłku, powinno być opanowywane tylko przez uzdolnionych i dysponujących wolnym czasem. Końcowym efektem pełnych studiów jest mędrzec, którego wykształcenie jest potwierdzane w wysocemoralnym działaniu. Najlepiej byłoby, gdyby był cesarzem, ale w praktyce, ponieważ konfucjaniści zalecali unikania walki o władzę, akceptowano dynastyczną zasadę dziedziczenia panowania, a uczonego czy mędrzec zajmował pozycję doradcy panującego albo członka jego rządu, który ponosił pełną odpowiedzialność za ekonomiczny, społeczny i duchowy dobrobyt cesarstwa.

W konfucjańskiej Wielkiej Nauce (*Daxue*) przedstawia się ośmiostopniowy model osiągnięcia tych celów. Środkiem do rozwinięcia ludzkiego potencjału jest nauka inicjowana poprzez badanie rzeczy i spraw. Kiedy rzeczy i sprawy są zbadane, wiedza zostaje poszerzona; kiedy wiedza jest poszerzona, wola staje się pewna; kiedy wola staje się pewna, umysł zostaje oczyszczony; kiedy umysł zostaje oczyszczony, pojawia się dbałość o życie osobiste; kiedy dba się o życie osobiste, życie rodzinne zostaje uregulowane; kiedy życie rodzinne jest uregulowane, będzie porządek w państwie; a kiedy

jest porządek w państwie, będzie pokój na świecie. Począwszy od Syna Nieba w dół do zwykłych ludzi, wszyscy muszą uważać życie osobiste za korzeń albo podstawę. Nigdy bowiem nie dzieje się tak, że jest nieporządek w korzeniach, a mimo tego gałęzie są w porządku (*Liji* 42)⁷.

Zdobycze rozległej wiedzy, pewnej woli i czystego umysłu predestynują do bycia mędrcem. W ostatnich wersach swej schematycznej biografii Konfucjusz ten status dookreśla:

Przy sześćdziesiątce moje ucho dostroiło się. Przy siedemdziesiątce mogłem popuścić cugli sercu bez przekraczania tego, co prawe (*Lunyü* 2.4)⁸.

W pierwszym zdaniu Konfucjusz przyznaje, iż stał się mędrcem. Kimś, kto osiągnął harmonię z Niebem, doświadcza Go intuicyjnie, poznaje naturę i sposoby jej działania przez słuchanie czy nasłuchiwanie. Owo nasłuchiwanie, możliwe w warunkach dostrojenia organu słuchu, jest poznaniem bezpośrednim, bez medium pojęć. I to jest poznanie adekwatne, poznanie na miarę Nieba. Na tym wszakże nie koniec. Nasłuchiwanie Nieba jest zajęciem szczególnym z powodu charakteru Nieba aktywności. Konfucjusz mówi o nim, ujawniając przy tym swoje najskrytsze życzenie:

Mistrz powiedział: Wolałbym już więcej nie mówić. Tsy-kung (Zigong) rzekł na to: Jeśli ty, Mistrzu, mówić nie będziesz, cóż my, twoi uczniowie, zapiszemy dla przyszłych pokoleń? Mistrz powiedział: Czyż Niebo coś mówi? A jednak cztery pory roku następują we właściwej kolejności i wszelakie się rodzą stworzenia. Czyż Niebo coś mówi? (*Lunyü* 17.19)⁹.

Niebo nic nie mówi. Nasłuchiwanie Go jest wstuchiowaniem się w ciszę. Aby móc ją usłyszeć, samemu trzeba zamilknąć, wyciszyć się. Kiedy to się powiedzie, można być jak Niebo, działać tak jak Ono, czyli samowładnie, całkowicie spontanicznie, ale zarazem nie chaotycznie, a regularnie i konsekwentnie. Można podążać za

7 Por. <<http://ctext.org/liji/da-xue>> (dostęp: 01.02.2012).

8 <<http://ctext.org/analects/wei-zheng>> (dostęp: 01.02.2012).

9 *Dialogi konfucjańskie*, dz. cyt., s. 174.

swymi pragnieniami, nie kłopotując się o możliwość nadużycia. Osiągnięcie tego stanu deklaruje Konfucjusz w wyżej przywołanym ostatnim wersie swojej autobiografii.

Ten stan to wynik autokultuwacji, spełnienie ludzkiego potencjału i cechująca go ostateczna pewność (*cheng*)¹⁰. Towarzyszy jej mądrość, którą winien legitymować się władca, najważniejszy z ludzi. Kwestię okazywania mądrości przez władcę, jej aplikacji w działaniu, wyjaśnia Konfucjusz, wskazując na przykład mitycznego cesarza Shuna, wybranego do zajmowania najwyższej pozycji w państwie przez swego poprzednika Yanga za to, że w nader niesprzyjających okolicznościach niezłomnie manifestował cnotę miłości synowskiej (*xiao*):

Mistrz rzekł: Cesarz Szun (Shun) był bez wątpienia jednym z tych, którzy rządili krajem przez niedziałanie (*wuwei*). Cóż on bowiem czynił? Pozostawał tylko z całą powagą zwrócony twarzą na południe¹¹, i to wszystko (*Lunyü* 15.4)¹².

Co robił Shun? Tylko siedział nieporuszony. Nie podejmował działań werbalnych ani cielesnych, a jedynie był obecny. Konfucjusz tłumaczy to najbardziej stosowne dla władcy postępowanie, uciekając się do kolejnej metafory:

Mistrz powiedział: Kto cnotą rządy sprawuje, jest jak gwiazda polarna, co sama w miejscu pozostaje, a wszystkie gwiazdy wokół niej krążą (*Lunyü* 2.1)¹³.

Cnotliwy władca nie musi działać. Jak to jest możliwe? W klasycznej *Doktrynie środka* (*Zhongyong*), stanowiącej rozdział, ostatecznie zredagowanego w III wieku p.n.e. dzieła *Liji* (*Zapiski o obyczajach/rytuałach*), znajdujemy następujące wyjaśnienie:

10 Por. Yanming An, *Western 'Sincerity' and Confucian 'Cheng'*, „Asian Philosophy” vol. 14, no. 2, July 2004, s. 164-168.

11 Zasiadanie na tronie z twarzą zwróconą na południe to ceremonialna pozycja panującego.

12 *Dialogi konfucjańskie*, dz. cyt., s. 151.

13 Tamże, s. 41.

Dysponujący pewnością przywodzi do spełnienia nie tylko samego siebie. Posiadając ją, prowadzi do spełnienia innych ludzi i rzeczy. Spełniwszy się, okazuje swą doskonałą cnotę. Przywodząc do spełnienia innych ludzi i rzeczy, okazuje swą mądrość. Ale te cnoty przynależą do natury i jest to droga, na której jednoczy się to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne. Dlatego dopóki całkowicie pewny człowiek tych cnót używa, dopóty ich działanie będzie właściwe. Bowiem całkowitą pewnością cechuje nieustawanie. Nie ustając, trwa długo. Trwając długo, dowodzi swej wartości. Dowodząc swej wartości, sięga daleko. Sięgając daleko, staje się rozległa i okazała. Rozległa i okazała staje się wzniosła i olśniewająca. Rozległa i okazała – oto jak zawiera wszystkie rzeczy. Wzniosła i olśniewająca – oto jak pokrywa wszystkie rzeczy. Dalekosiężna i długotrwała – oto jak doskonali wszystkie rzeczy. Taką rozległą i okazałą, kto ją posiada, jest równy Ziemi. Taką wzniosłą i olśniewającą, kto ją posiada, jest równy Niebu. Taka dalekosiężna i długotrwała, czyni go nieskończonym. Taka jest jej natura, objawia się bez okazywania; bez ruchu wywołuje zmiany; i bez żadnego wysiłku osiąga cele (*Liji* 31.26)¹⁴.

Inne fragmenty *Doktryny środka* potwierdzają powyższe ustalenia. Osiągając pewność, rozwija się w pełni swój potencjał. A kiedy to następuje, jest się władnym rozwijać potencjał innych ludzi, a także pozostałych istot. W ten sposób zyskuje się udział w przekształcających i odżywczych siłach Nieba i Ziemi i formuje się z nimi trójcę (*Liji* 31.23)¹⁵. Tak kroczy się drogą Nieba. Drogą, która – jak tłumaczy Konfucjusz księciu Aigongowi – jest nieustającym rozwojem i przywodem wszystkich rzeczy do spełnienia, bez potrzeby czynienia czegokolwiek (*Liji* 27.12)¹⁶.

W koncepcji taoistycznej padają analogiczne stwierdzenia:

Niebo nie rodzi, jednak niezliczone byty przemieniają się. Ziemia nie wzrasta, jednak niezliczone byty rodzą się, władcy i królowie nie działają, jednak cały świat osiąga pełnię (*Zhuangzi* 13.2)¹⁷.

Przyswajanie sobie drogi Nieba (*tiandao*) czy też jego *de*, to warunek osiągnięcia cnoty królewskiej. W rozdziale dzieła *Zhuangzi*

14 <<http://ctext.org/liji/zhong-yong>> (dostęp: 01.02.2012).

15 Por. tamże.

16 Por. <<http://ctext.org/liji/ai-gong-wen>> (dostęp: 01.02.2012).

17 *Zhuangzi, Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przekł. M. Jacoby, Iskry, Warszawa 2009, s. 145.

zatytułowanym właśnie *Droga Nieba*, z którego pochodzi powyższy cytat, przedstawia się ideał mędrca-króla, którego nie zaprzęta żadna myśl, jest on doskonale spokojny i pozostaje nieporuszony, choć wokół toczą się konflikty. Zarazem jest on zdolny spontanicznie i harmonijnie reagować na każdą zaistniałą sytuację. Taki władca jest zestrojony z wielkimi potęgami Nieba i Ziemi i tworzy swą społeczność według właściwych im hierarchicznych, następujących po sobie wzorów¹⁸.

Mimo że idee taoizmu i konfucjanizmu dotyczące kwestii panowania ostatecznie okazują się zbieżne, źródłowy tekst tej pierwszej tradycji, *Księga dao i de (Daodejing)*, jest polemiczny względem doktryny konfucjańskiej. Jej legendarny autor Laozi wyrzuca uczonym konfucjańskim błędy w określaniu kondycji człowieka. Konfucjańskie cnoty nie są wynikiem rozwoju ludzkiego potencjału, a przeciwnie, są świadectwem ludzkiego upadku. Pojawiły się bowiem w następstwie utraty pierwotnej pełni i przyrodzonej spontaniczności, wynikającej z pozostawania w jedności z Tao (*dao*)¹⁹. Droga powrotna do pełni musi zatem prowadzić przez tych cnót poniechanie (*Laozi* 18,19)²⁰.

W odróżnieniu od Konfucjusza, ceniącego starożytnych mędrców-królów założycieli dynastii Zhou, Laozi odwołuje się do czasów przedhistorycznych:

W dawnych czasach żyli ludzie, którzy znali *dao*. Byli niezwykle subtelni, niezrozumiali i tajemniczy.
Taka głębia nie daje się jednak opisać. Aby podać tylko zarys kształtu, można przedstawić takie oto porównania:
Jak przechodzący zimą przez potok, tak byli niepewni;
Jak obawiający się swoich sąsiadów, tak byli niezdecydowani;
Jak goście, tak byli powściągliwi;
Jak topniejący śnieg, tak byli ulotni;
Jak nieociosany kłoc, tak byli prości;
Jak dolina, tak byli otwarci;
Jak mętna woda, tak byli nie do przeniknięcia.

18 Por. tamże, s. 143-145.

19 W myśli taoistycznej Tao jest odpowiednikiem konfucjańskiego Nieba (*Tian*). Oba określenia dobrze korespondują ze starogreckim Arché.

20 Por. Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przekł. A.I. Wójcik, WUJ, Kraków 2006, s. 54-55.

Któż [inny] zdolny byłby do tego, by temu co się zastało, stopniowo nadać ruch ku życiu?

Kto w taki sposób *dao* uchwycił, nie pragnie spełnienia.

Tylko bowiem, gdy się [tego] nie pragnie, można [objąć] wszystko, niczego w pełni nie osiągając (*Laozi* 15)²¹.

Starożytni znawcy Tao przypominali dzieci, gdyż jak dzieci byli spontaniczni. Byli tacy, gdyż swobodne działanie Tao intuicyjnie rozpoznawali jako wypływające z nich samych. Traktat *Laozi* powstał, by móc tę utraconą spontaniczność odzyskać.

Zgodnie z coraz bardziej rozpowszechnioną opinią jest on adresowany do panującego, gdyż będąc przeznaczonym do zawiadywania ludźmi, jest on najlepiej dysponowany do przywrócenia naturalnej harmonii. Harmonii, w której ludzkie społeczeństwo przestaje być najbardziej niestabilnym i zawodnym elementem Natury²². Aby móc podołać temu zadaniu mędrzec-władca musi spełnić dwa warunki: nie działać i wyzbyć się cech osobistych. Pierwszy warunek wyraża koncepcja *wuwei*, drugi wiąże się ściśle z byciem nieobecnym (*wu*) między ludźmi²³.

Laozi radzi:

Kto działa – upadnie.

Kto uchwycił cokolwiek – straci.

Dlatego człowiek mądry nie podejmuje działań – i nie upada.

Nic nie traci – bo nic nie ma. Ci, którzy działają, często doznają zawodu, ponieważ spieszą się w pogoni za sukcesem.

Człowiek mądry ostrożnie kończy, co rozważnie zaczął, stąd nie spotykają go niepowodzenia (*Laozi* 64)²⁴.

Idąc za tą radą, mędrzec – władca nie waży się działać niezgodnie z naturalnym biegiem spraw. Dlatego stara się rozpoznać sposób działania Tao i swoje działanie z nim uzgodnić. W związku z tym powstrzymuje się od kierowania ludźmi, a nawet od wyrażania swej woli. Nie chce aktywnie rządzić nimi, jak też nie ośmiela ich

21 Tamże, s. 48.

22 Por. H-G. Moeller, *The Philosophy of the Daodejing*, Columbia University Press, New York 2006, s. 56.

23 Por. tamże s. 59n.

24 *Laozi, Księga dao*, dz. cyt., s. 164.

do wzięcia udziału w rządzeniu. Okazując wstrzemięźliwość i brak ambicji politycznych sprawia, że nie rozwijają się polityczne ambicje poddanych, zapominają oni o swych prywatnych interesach i nie powstają między nimi konflikty. Zamiast wieść spory i walczyć o władzę, ludzie zajmują się sprawami, do których są naturalnie usposobieni. Ich świat, tak jak wszechświat, toczy się sam z siebie.

Słowami Laozi:

Niebo wzrasta,
Ziemia nie ustaje.
Niebo i Ziemia mogą nieustannie wzrastać, ponieważ nie dla siebie samych rodzą.
Z tej przyczyny mogą nieustannie rodzić. Mądry człowiek – podobnie – siebie samego usuwa w cień, zamiast stawiać siebie na pierwszym miejscu.
Nie dba o siebie i tak siebie samego zachowuje. I czyż właśnie nie dzięki temu osiąga swój cel, ponieważ nie prywatą nim kieruje?
Dlatego sam może dojrzewać (*Laozi 7*)²⁵.

Usuwanie się w cień, mędrzec – władca pozostaje nierozpoznawalny, nie można zgoła nic o nim powiedzieć. Otwierając się na działanie Tao, wyzbywa się próżności. Ponieważ nie stara się wywrzeć na ludziach wrażenia, nie walczy o ich przychyłność i nie jest zainteresowany ich opinią o sobie, nie pojawia się publicznie. Jego nieobecność jest jednakże niezwykle efektywna:

Nie eksponuje swej osoby, dlatego jaśniej;
Nie perswaduje, dlatego przekonuje;
Nie podnosi własnych zasług, dlatego zyskuje uznanie;
Nie wywyższa się, dlatego przewodzi;
Z nikim nie walczy, dlatego nie można go pokonać (*Laozi 22*)²⁶.

Nie doświadczając jego obecności, ludzie zachowują o nim pamięć i cenią go, ale nie interesują się nim. Nie narzucając się poddanym w jakikolwiek sposób, mędrzec-władca sprawia, że wiedzą oni życie wolne od polityki. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, mędrzec-władca ma kwalifikacje do władania, gdyż nie działa politycznie,

25 Tamże, s. 37.

26 Tamże, s. 60.

nie jest zainteresowany ani w zachowywaniu władzy, ani w walce o nią. Dlaczego? Bo przyzwala na działanie Tao i nie opiera się mu. A oto jak działa Tao:

Narodziny wszystkich rzeczy i spraw zależą od niego, a ono nikogo i niczego nie porzuca.
Dokonuje czynów bohaterskich – nie dla sławy.
Wspiera wszystko troskliwie – nie dla władzy.
Wiecznie beznamienne – można je nazwać małym (*Laozi 34*)²⁷.

Tao działa przez mędrca-władcę. Dlatego tak jak ono, można nazywać go małym. Nie nosi on wyróżniających go tytułów, które upoważniałyby go do wykonywania wielkich zadań. Dzięki temu może dzierżyć mandat Nieba. Nie jest to mandat otrzymany od ludzi czy jakichś ludzi, sprawowany w interesie ogółu czy jakiejś grupy. To mandat do manifestowania panowania Tao w społeczeństwie i władny sprawować go jest tylko ktoś całkowicie bezstronny i wyzbyty cech specyficznie ludzkich. Ktoś bezgranicznie oddany Tao i zatracający się w nim. Dlatego może działać wszechstronnie, w sposób wykraczający poza sferę polityki. Laozi kreśli portret takiego władcy:

Ludzie – wszyscy mają jakieś cele.
Tylko ja jeden jestem jak wiejski głupek.
Tylko ja jeden jestem inny.
Cenię sobie matczyną opiekę (*Laozi 20*)²⁸.

I jeszcze jedna charakterystyka:

Ludzie nie znoszą osierocenia, samotności i cierpią, kiedy nic nie znaczą. A jednak władcy i wielmoże tak o sobie mówią (*Laozi 42*)²⁹.

Laozi odnosi się tu do przywołanych wyżej, powstałych za Zhou, imion przydawanych sobie przez władców. W ten sposób akcentowali oni wyjątkowość swej pozycji. Krańcowa samotność,

27 Tamże, s. 79.

28 Tamże, s. 56.

29 Tamże, s. 94.

brak związków z jakimikolwiek ludźmi, nieposiadanie szczególnych funkcji czy roli, czyniły władcę nie potomkiem ludzkiej pary, ale samego Nieba. Był pośród ludzi samotny, pozbawiony przymiotów, które zbliżałyby go do nich czy czyniły go ludzkim. Nie ustanawiając szczególnych relacji z wybranymi ludźmi, władca odnosi się tak samo do wszystkich. Ta jego samotność ustanawia jedność wszystkiego, łączy wszystkie społeczne funkcje w jednym, zachodzącym bez przeszkód procesie, zgodnym z procesami Nieba i Ziemi. Wypełniając mandat Nieba, działa tak jak Niebo, regularnie, wszechstronnie i bezstronnie. Osiąga to w warunkach świadomej i kontrolowanej utraty cech specyficznie ludzkich. Autokulturowanie przywodzi go do przemiany w istotę wyzbytą pragnień i nie poddającą się jakiegokolwiek charakterystyce. W ten sposób staje się nieludzkim centrum ludzkich spraw i osią społecznego kołowrotu. Pozostając w bezruchu sprawia, że ludzkie działania zyskują rytm i równowagę.

W zakończeniu przywołujemy fragment dzieła Zhuangzi, który zdaje się uzgadniać odnośnie ustalenia konfucjanizmu i taoizmu:

De władców i królów to traktowanie Nieba i Ziemi jako przodka, traktowanie *dao* i *de* jako panów, traktowanie niedziałania jako [czegoś] niezmiennego. Niedziałanie to korzystanie ze świata, a [mimo to rzeczy] pozostają w nadmiarze. Działanie [świadome] to bycie wykorzystywanym przez świat, a [mimo to] wciąż jest niedosyt. Dlatego dawni ludzie cenili sobie niedziałanie (*Zhuangzi* 13.2)³⁰.

Zupełnie na koniec kilka słów o buddyzmie. Naśladowcy Buddy kontestowali ziemską hierarchię. Przez pewien czas mnich buddyjski nie musiał i wręcz nie powinien był kłaniać się królowi. To rozstrzygnięcie, promujące buddyjską wspólnotę, było pokłosiem dyskusji toczonej przez mnicha Huiyuana (334-417) z klasztoru Donglin w górach Lu z dyktatorem Huan Xuanem (369-404), faktycznym władcą Chin Południowych w pierwszym okresie panowania cesarza An (396-419) z dynastii Wschodnich Jin (396-420). Jego racją był cel dążenia buddyjskich ascetów, przewyższający wszystkie światowe cele, osiągnięcie nirwany czy Natury Buddy (*foxing*). Ale nie jest to cel zaświatowy i nieosiągalny w tym życiu.

30 Zhuangzi, *Prawdziwa księga*, dz. cyt., s. 144.

Bez wchodzenia w szczegóły informujemy, że w chińskim buddyzmie Natura Buddy jest utożsamiana z uniwersalnym umysłem, w którym bez reszty partycypują nasze umysły, albo z Naturą jako całością rzeczywistości, która staje się naszym udziałem. Aby ten stan rzeczy przybliżyć, w kręgu tradycji *huayan* powstała sławna metafora sieci Indry. Każde zjawisko przedstawia się w niej na podobieństwo diamentu oszlifowanego tak, że odbijają się w nim wszystkie inne diamenty, łącznie z ich odbiciami. W tej wizji nie kwestionuje się różnic między zjawiskami, ale podkreśla, że każde zjawisko jest związane ze wszystkimi innymi, bez utraty tego, co je odróżnia. Tu jednostkowe zjawisko znajduje się zarazem w centrum, jak i na peryferiach świata. Taki jest powszechny ład, pozostaje go wszakże odkryć. I każdy to musi zrobić z osobna.

Godzi się przy tym zauważyć, że jakakolwiek polityka, wyjąwszy tę nakłaniającą ludzi do samorozwoju, jest w tym względzie całkowicie nieprzydatna. Chociaż owo nakłanianie może być wzmacniane rozmaitymi środkami, zwiększaniem swobód, a nawet dopuszczającą określone formy samorządności zmianą ustrojową, nie będzie ono skuteczne, o ile osiągnięcia autokulturywacji nie staną się udziałem panujących. To zaś – zgodnie z tym, co napisano – dokona się dopiero wówczas, gdy będą oni władni działać w sposób w pełni respektujący działanie Natury. A ta umiejętność to cnota najwyższa.