

KRZYSZTOF KOSIOR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Wydział Filozofii i Socjologii

e-mail: krzysztof.kosior@mail.umcs.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1424-1844>

DOI: 10.34813/ptr4.2023.1

Czy konfucjanizm jest religią?

Is Confucianism a religion?

Abstract. Among the five religions (zōngjiào) whose followers operate in eight legal organizations in the People's Republic of China, there is no Confucianism (rújiào). Interestingly, for over half a century, researchers of this tradition have been engaged in a lively, serious discussion about the possibility of recognizing it as a religion. At the beginning of the article, the difficulties associated with this issue are mentioned. Then, by way of introduction, Confucius's religiosity as illustrated in the Analects is discussed. The main part presents several relevant approaches to Confucianism that emphasize, although for different reasons, its religious character. They are accompanied by various references to the phenomenon of religion, which constitute their context, as well as reservations expressed towards these approaches. Additionally, the text contains comments on Chinese spirituality, which are important in relation to attempts to resolve the discussed issue.

Keywords: Confucianism, religion, Chinese religion, self-cultivation, ritual

Pośród pięciu religii (五宗教, wǔ zōngjiào), których wyznawcy działają w ChRL w ośmiu legalnych organizacjach nie ma konfucjanizmu (儒教, rújiào¹). Jak nietrudno się domyślić, decyzję o nieumieszczeniu tej tradycji

¹ Nauka dwornych, znawców rytuału, doradców. Inne określenia odnoszące się do społeczności (szkoły): 儒家, rújiā i nauczanej w jej obrębie, rozwijającej się doktryny: 儒學, rúxué.

w wykazie religii praktykowanych w Państwie Środka, poprzedzoną kilkuletnią dyskusją toczoną w latach 50. ubiegłego wieku w ścisłym gronie kierownictwa Komunistycznej Partii Chin, podjęto ze względów politycznych. Konfucjanizm, choć w społeczeństwie chińskim wszechobecny – w masach ucieleśniony w obyczajowości, a w warstwie ludzi wykształconych często w codziennej praktyce – nie stanowił u zarania ChRL siły politycznej, znaczącej na tyle, aby komuniści musieli się z nią liczyć. Jako wielowiekowa tradycja bowiem przeniknął chińską umysłowość i społeczną praktykę tak głęboko, że deklaracja: „Jestem konfucjanistą” (我是一个儒教徒, wǒshì yīgè rújiàotú) jawiła się większości Chińczyków jako zbędna, dziwaczna, a nawet pozbawiona sensu. Dlatego inaczej niż np. chrześcijanie, dla których wyznanie: „Jestem chrześcijaninem” (我是一个基督徒, wǒshì yīgè jīdùtú) stanowi widomy znak przynależności, społeczność konfucjańska – z powodu rozproszenia swej aktywności duchowej w powszedniości – była jako wspólnota religijna trudno rozpoznawalna i identyfikowalna (Sun, 2011, s. 79).

Nie znaczy to, że konfucjanizm był pozbawiony potencjału religijnego i politycznego albo że ongiś go bezpowrotnie utracił, ale że pozostawał w stanie utajenia, niełatwym do określenia. Celną charakterystykę tej sytuacji przedstawił uznany kanadyjski badacz islamu i religioznawca porównawczy Wilfred Cantwell Smith, który w swojej najbardziej dyskutowanej, wydanej w 1962 r. i wielokrotnie wznawianej książce *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* napisał: „Na razie możemy po prostu raz jeszcze zauważyć, że pytanie »Czy konfucjanizm jest religią?« jest takim, na które Zachód nigdy nie był w stanie odpowiedzieć, a Chiny nigdy nie były w stanie go zadać” (Smith, 1962, s. 66).

Czterdzieści lat później Thomas A. Wilson, wskazując na przyczyny niemocy występującej po stronie zachodnich interpretatorów, wymienił: 1) uprzywilejowanie lektury *Analektów*² kosztem zapoznawania się z szerszym zbiorem pism konfucjańskich, 2) odczytywanie *Analektów* w duchu zachodniej filozofii i teologii, 3) ignorowanie lub nieuznawanie centralnego znaczenia teorii rytuału i rytualnej praktyki, takiej jak liturgiczny śpiew i ofiara (Wilson, 2002, s. 12–13). Ta skądinąd trafna diagnoza oddaje konsekwencje zachodniego etnocentryzmu, postawy otwierającej się na nieznanne, bo cechującej

² *Analekta (Dialogi konfucjańskie)*, 論語, Lúnyǔ – tekst zawierający wypowiedzi Konfucjusza i jego bezpośrednich uczniów. Istniejące dość liczne przekłady dzieła są zgodne jedynie fragmentarycznie, przede wszystkim z powodu nieraz daleko idących różnic w zamysłach interpretacyjnych ich autorów. Uznawszy, że dyskusja nad treścią przekładów jest w tym miejscu bezzasadna i mając na względzie zachowanie spójności wywodu, przywołuję w artykule tłumaczenia dokonane niedawno przez Katarzynę Pejdę (2018) i Peimin Ni (2017), a także ceniony, zawierający tradycyjne komentarze przekład Edwarda Slingerlanda (2003). Cytaty i odwołania do fragmentów *Analektów* oznaczono w tekście literą A.

się pragnieniem zaspokojenia ciekawości, a jednocześnie samoograniczającej się w przyswajaniu jeszcze nieznanego, bo kierującej się przesadnym przywiązaniem do własnych, wypracowanych na Zachodzie, modeli sytuowania się w świecie, a więc postrzegania, wartościowania i działania. Lionel Jensen, przedstawiając historię intelektualnych zmagania, mających na celu pojęciowe uchwycenie obcego zjawiska, zdał sprawę z tego stanu rzeczy stwierdzeniem: „Niezależnie od tego, czy ktoś nazwie konfucjanizm religią, filozofią, etyką społeczną, czy porządkiem moralnym, jest on z pewnością czymś więcej niż rdzenną chińską tradycją, jest to sposób życia, który odzwierciedla to, jak ludzie Zachodu rozumieją siebie lub chcą siebie zrozumieć (Jensen, 1997, s. 4). Dodatkowo, odnosząc się do zamieszania wynikłego z niekonsekwentnego posługiwania się wymyślonym przez ludzi Zachodu terminem „konfucjanizm”, skonstatował, iż pełnił on „tak różnorodne usługi jako pojęcie charakteryzujące kulturę chińską dla Zachodu, że stał się nie do odróżnienia od tego, co oznacza – Chin” (Jensen, 1997, s. 4, 117).

Wskutek tego wielokrotnie ponawiane próby adekwatnego ujęcia natury konfucjanizmu ostatecznie okazywały się mało satysfakcjonujące i tym samym podatne na krytykę. Na szczęście te próby nie ustały. W niniejszym artykule przedstawiam kilka z nich, rezonujących w środowisku akademickim. Aby je lepiej przedstawić, zacznę od naszkicowania obrazu religijności samego Konfucjusza, jaki wyłania się z lektury *Analektów*. Przytoczę zatem znaczącą w tym kontekście historię: „Kiedy mistrz zachorował, uczeń Zilu modlił się za niego. A kiedy mistrz dociekał sensowności takiego postępowania, Zilu przytoczył modlitewne zalecenie: »Należy modlić się do bóstw na górze i na dole«. Usłyszawszy to, mistrz powiedział: »To oznacza, że ja od dawna się modlę (禱, dǎo)«” (A VII.35).

Komentując to zdarzenie, XX-wieczny uczyony i polityk, wysoki urzędnik Republiki Chińskiej i promotor powszechnej aplikacji konfucjańskiego etosu Chi-yun Chang (1901–1985) wyraził przekonanie, że Konfucjusz miał na myśli to, że modlił się przez całe życie, poprzedzające obecną chorobę. Dodatkowo wzmocnił je stwierdzeniem, iż nie ma wątpliwości, że był on człowiekiem bardzo religijnym (Chang, 2012, s. 284–285). Jednakże kiedy stawia pytanie „Czy konfucjanizm jest religią?”, odpowiada na nie przecząco, mimo iż dostrzega w nim kilka cech religii, i wyraża pogląd: „W rzeczywistości jest to filozofia, a nie religia, ale filozofia pełna religijnego ducha” (Chang, 2012, s. 286).

Ocena tego, skądinąd oryginalnego, rozstrzygnięcia byłaby nierzetelna bez przywołania istotnych dla jej przedstawienia informacji i dokonania stosownych analiz. Rozpocznę od zwrócenia uwagi na wyrażone powyżej przekonanie: „Konfucjusz modlił się i czynił to, nie wyczekując konkretnej okazji”. Modląc się, był aktywny religijnie. A ponieważ modlitwa jest szczegól-

ną formą komunikowania się, dorzecznym wydaje się pytanie o jej adresata, czyli o tożsamość bóstw, rezydujących na górze i na dole, do których, zgodnie z przytoczoną deklaracją, miał się zwracać. W kwestii tej czeka nas jednak rozczarowanie, bowiem Konfucjusz o bóstwach (神, shén) się nie wypowiadał (A VII.21). Co więcej, chociaż okazywanie czci duchom i bóstwom (鬼神, guǐ shén) poprzez składanie ofiar traktował jako postępowanie słuszne i należne, to za rozważne uważał zarazem trzymanie się z dala od nich (A VI.22). Za-
interesowanie nimi, z racji niedostępności wiedzy o nich, uważał za nieużyteczne i od niego odwoził, a jego główną troską, jak deklarował, było nabycie umiejętności służenia nie istotom nadludzkim, a żywym ludziom (A XI.12).

Chociaż dywagowanie o duchach i bóstwach uważał za czczą gadaninę, to nie zaprzeczał ich istnieniu ani sądu o nim nie zawieszał. Nie szukając u innych potwierdzenia ich istnienia, obdarzał je czcią. Modlił się do nich i składał im ofiary. Co więcej, czcząc je, respektował boską hierarchię, podkreślając nieodzowność uwzględniania instancji najwyższej, wszechmocnego i wszystko przenikającego Nieba (天, tiān). Dobrą ilustracją jego postawy jest dialog z uzurpatorem Wangsunem, ministrem wojny, dzierżącym realną władzę w księstwie Wei. Wangsun Jia zapytał: „Co znaczyć ma powiedzenie: »Lepiej składać hołd bogu kuchni niż duchom przodków«? Mistrz powiedział: »Nie jest tak [jak mówi powiedzenie]. Jeśli obrazi się Niebo (天, tiān), to nie ma się nikogo, do kogo można by się modlić (禱, dǎo)«” (A III.13).

Komentatorzy wyjaśniają, że za pytaniem Wangsuna kryła się sugestia, że Konfucjusz powinien zważać na faktyczny stan spraw w państwie i zabiegać raczej o jego względy niż o względy nominalnego władcy, księcia Ling, jego małżonki Nanzi czy cywilnych ministrów z jego otoczenia (Slingerland, 2003, s. 22; Ni, 2017, s. 12). Niezgoda Konfucjusza była w pierwszej kolejności poddyktowana poszanowaniem tradycji, opowiedzeniem się za wprzód ustanowionym porządkiem społecznym, respektowanym w rytualnym działaniu. Stosowny kontekst tej i podobnych sytuacji ujawnia, powtarzając naukę mistrza Youzi (A II.1), że człowiek szlachetny (osoba wzorcowa, 君子, jūnzǐ) ma baczenie na fundament (korzeń; 本, běn), bo gdy ten jest położony, rozwija się Droga (道, dào), czyli rzeczy i sprawy stają się w sposób dla nich właściwy.

Uchybienie przepisom stosownego postępowania jest zaś dla Konfucjusza obrazą Nieba, która wraz z przedłożeniem doczesnej korzyści i odstąpieniem od kultuwowania więzi z przodkami skutkuje wyzbyciem się duchowego potencjału i zdegradowaniem się do stanu istoty powodowanej doraźną, niemal wyłącznie biologiczną koniecznością. W tej interpretacji komentowane zdarzenie jest paralelne wobec opisanej w Ewangelii Mateusza (4.4) sceny kuszenia Jezusa, w której zwraca się on do kusiciela słowami: „Nie samym chlebem żyje człowiek...”, z czasem spopularyzowanymi w formie przysłowia. Podobieństwo

jest wszakże tylko w zanegowaniu tendencji do ujmowania człowieka jedynie w wymiarze biologicznym, bo wymiar duchowy ludzkiej egzystencji ma się przedstawiać w obu przypadkach zgoła inaczej. Naśladowca Jezusa winien żyć „każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych”. Jego duchową, uwznioślającą go strawą jest słowo. Z kolei postępowanie za przewyższającym wszystko inne Wielkim Niebem (A VIII.19), jakkolwiek możliwe, nie może opierać się na onegdaj usłyszonym, zapamiętanym i z czasem zapisanym słowie. Nie może, bo Niebo nie mówi, nie posługuje się słowem, a daje o sobie znać, działając. Jego działanie widoczne jest w następowaniu pór roku i powstawaniu wszystkich rzeczy (A XVII.19). Cokolwiek czyniąc, ludzie powinni oglądać się na Niebo, mieć stały wzgląd na Jego aktywność. Przybliżą się do Niego, gdy będą odwzorowywali Jego działanie w możliwym dla nich zakresie.

W przedstawionej u schyłku życia schematycznej biografii Konfucjusz wyznaje, że w wieku pięćdziesięciu lat poznał mandat Nieba (天命, tiānmìng, A II.4). Co oznacza i z czym łączy się to intelektualne osiągnięcie? Z jednej strony, może ono oznaczać poznanie przeznaczenia i pogodzenie się z losem, co po osiągnięciu dojrzałości wiąże się z postępującą utratą sił witalnych, a wraz z tym z postępowaniem z większym umiarem oraz z dobrowolną rezygnacją z wywierania wpływu na rzeczywistość. Z drugiej strony, za czym opowiada się większość komentatorów, może oznaczać coś przeciwnego, a mianowicie odkrycie powołania, także towarzyszące osiągnięciu dojrzałości, uświadomienie sobie gotowości do zaangażowania się w przekształcanie świata w następstwie zgromadzenia odpowiedniej wiedzy (Ni, 2017, s. 97). Tę drugą interpretację uprawdopodobnia to, że Konfucjusz oddał się aktywności nauczycielskiej właśnie po przekroczeniu pięćdziesiątki.

Mandat Nieba jest wezwaniem człowieka do działania tak, jak działa Ono samo, przywołaniem go do zjednoczenia z Nim w działaniu. Wezwanie od Nieba nie jest ani żądaniem poddania się Jego woli, ani „wołaniem na puszczy”, gdyż człowiek dysponuje potencjałem do stosownej reakcji. Innymi słowy, człowiek może znaleźć sposobność do współdziałania z Niebem przez okazanie gotowości do podjęcia Jego wezwania. Jak wspomniałem, Niebo nie wzywa słowem. Nie nakazuje i nie przymusza, a przyciąga człowieka, dając mu przykład i możliwość doświadczenia pożądanego przez niego, pewnego, nieomylnego działania, cechującego się niezawodnością w dokonywaniu zmian. W ten sposób stwarza dlań rozmaite okazje do podjęcia pracy nad sobą i posługiwania innym.

Nieomyślność Nieba w połączeniu z rozmachem i skalą Jego działań budzi podziw. A kogo się podziwia, tego się wielbi, kultywuje więź, zachowując się wobec niego należycie, i tym samym dba o to, by nie obrażać go niewłaściwym postępowaniem.

Można zatem stwierdzić, że treścią modlitwy Konfucjusza było zachowywanie łączności z Niebem. Doświadczwszy dobrodziejstw z jej utrzymywania, był on świadomy tego, że nieoglądanie się na Niebo prowadzi do niemożności położenia solidnego fundamentu czy do niedorozwoju korzenia, a tym samym powoduje utratę warunków duchowego wzrostu. Dlatego Konfucjusz stale uwzględniał Jego aktywną obecność, czyli wiodł życie religijne (Taylor, 2004, s. 6–7).

W warunkach życia społecznego uzupełniającym modlitwę środkiem zachowywania łączności z Niebem jest odprawianie rytuału (禮, lǐ) zgodnie z tradycją. Jest to działanie nieodzowne także wówczas, gdy wiąże się z poniesieniem materialnej straty. Dlatego mając na względzie korzyść płynącą z dochowania tradycji, Konfucjusz strofuje Zigonga, kiedy ten zamierza zrezygnować z ofiarowania owcy w dniu nowiu (A III.17). Z tego samego powodu postuluje rozszerzenie panowania rytuału na całe życie społeczne, zrównując towarzyszący mu porządek z wymogami stawianymi ludzkiemu postępowaniu. Wszelkie społeczne interakcje powinny cechować zachowanie rytualnej stosowności (Ames i Rosemont, 1998, s. 51). To zalecenie czy wymóg powszechnej rytualizacji postępowania sprawiło, że konfucjanizm jest niekiedy określany jako „religia rytuału” (礼教, lǐjiào; Ching, 1993, s. 60).

Zachowywanie łączności z Niebem przez przestrzeganie rytuału sprawia, że może dokonać się postęp w przyswajaniu wiedzy o Jego działaniu. Dzięki nauce (學, xué) człowiek rozwija sprawności poznawcze, a z nimi umiejętności pozwalające na uzgodnienie własnego postępowania z działaniem Nieba. Utrwalając i wzmacniając umiejętności właściwego działania, czyli rozwijając cnotę (德, dé), człowiek odkrywa swoje powinowactwo, czy też związek genetyczny, z Niebem. Wówczas cnota staje się niezachwiana i żadna życiowa okoliczność, łącznie z zagrożeniem utraty życia, nie może prowadzić do odstąpienia od jej kultywowania czy do jej porzucenia (A VII.23).

Dobrodziejstwa płynące z pracy nad sobą w kontekście obcowania z Niebem na tym się kończą. W przywołanej autobiografii Konfucjusz oznajmia, że po sześćdziesiątce dostroił swoje uszy, co oznacza, że posiadał władzę wiernego, niezakłóconego odsłuchu Nieba, poznawania Jego aktywności bezpośrednio, bez pośrednictwa pojęć. Po ugruntowaniu tej umiejętności, osiągnąwszy siedemdziesiątkę, mógł postępować, nie popełniając błędów. Działał spontanicznie, podążał za poruszeniami serca, nie przekraczając wyznaczonych przez Niebo granic (A II.4). Osiągnął to, co jest do osiągnięcia, co stanowi akme ludzkiego rozwoju, pełnił cnoty. Stał się kimś skończonym, doskonałym, mędrce (聖人, shèngrén). Był wolny, podążał drogą Nieba, był jak Niebo.

Osiągnięcia tego nie traktował jednak jako czegoś unikalnego, czegoś nie do odtworzenia przez innych. Motywował uczniów do podążania za nim,

udostępniając im zdobyte doświadczenie bez żadnych ograniczeń. Mistrz powiedział: „Moi uczniowie, czy sądzicie, że coś przed wami ukrywam? Niczego przed wami nie ukrywam. Nie czynię niczego, czym bym się z wami nie podzielił. Taki jestem” (A 7.24).

Mistrz pozostawał w pełnej dyspozycji swoich uczniów. Świadom ograniczonej wartości języka w penetracji świata, nie tyle przykładał się do werbalnej prezentacji zgromadzonych wiadomości przed audytorium, ile raczej poszczególnych uczniów z osobna, odpowiednio do ich dyspozycji (A XI.22), instruował i demonstrował im ucieleśnione przez siebie zdolności, aby mogli je pozyskać przez własną pilną, sukcesywną praktykę. W jego nauczaniu wiedza propozycjonalna (wiedza „że”) ustępowała praktycznej wiedzy proceduralnej (wiedzy „jak”), prowadzącej do egzystencjalnej przemiany. Nauka pod jego kierownictwem była kompleksowym ćwiczeniem, którego przemieniające efekty okazywały się korzystne nie tylko dla samych uczniów, ale przez ich manifestowanie także dla innych, przy nich obecnych.

Do zapoczątkowanej przez Konfucjusza tradycji „nauki jako ćwiczenia się pod okiem mistrza” myśliciele neokonfucjańscy z dynastii Song i Ming odnosili nazwę „gongfu/kungfu” (功夫, gōngfū; Ni, 2016, s. 123), co można oddać jako „wysiłek ku doskonałości”. Drobiazgowo analizując tę formę relacji mistrz–uczeń, Peimin Ni podkreśla, że jej początkiem jest przeświadczenie, iż faktyczna wiedza znacznie wykracza poza to, co można przekazać słowami, i w związku z tym standardowa dyskursywna aktywność umysłu (rozum) musi być wspomagana w odkrywaniu świata przez władze poznawcze rozwijane wyłącznie przez pilną praktykę: intuicję i bieżącą świadomość. Dlatego uczeń musi podążać za wskazaniem i przykładem wykwalifikowanego mistrza i wytrwale ćwiczyć. Brak wiary w adekwatność słownego przekazu wyraża się m.in. tym, że uczniowie są niekiedy zniechęceni do stawiania pytań. I dzieje się tak dlatego, że bez podjęcia próby doświadczenia tego, co ma być uchwycone, słowna odpowiedź mogłaby ucznia wprowadzić w błąd, budzący w nim przekonanie, że ogarnąwszy znaczenie słów, poznał prawdę (Ni, 2016, s. 126).

Podążanie za mistrzem nie ogranicza się do prób uchwycenia zawartości jego serca/umysłu (心 xīn), ale wiąże się z kultywacją i transformacją całej osoby, procesem dalece wykraczającym poza przyswajanie faktów i przestrzeganie norm moralnych. Osiąga się wtedy stopniowo dyspozycję do swobodnego, a zarazem stosownego zachowania w różnych sytuacjach życiowych, od najprostszych po najbardziej skomplikowane i zawile, usposobienie do działania z gracją, w stylu reprezentującym najwyższe standardy estetyczne i etyczne (Ni, 2017, s. 246–247). Podsumowując, naśladowanie Konfucjusza jest kultywowaniem sposobu życia, będącego dążeniem do ideału wyznaczanego przez nieomyłne Niebo, a tym samym do gruntownej przemiany człowieka.

Uwagi na temat aktywności religijnej i nauczycielskiej Konfucjusza wydają się wystarczające do dokonania wstępnych ustaleń co do tytułowego problemu. W przedsięwzięciu tym wspomagam się rozstrzygnięciami zaproponowanymi przez uznanych współczesnych badaczy konfucjanizmu, a jednocześnie przywołuję te z licznych definicji religii, do których się oni odwoływali.

W uwagach poprzedzających szeroko zakrojoną interpretację zjawiska religii John Hick odnotowuje, że uznawanym w głównych wyznaniach sprawdzianem autentyczności doświadczenia religijnego jest jego moralny i duchowy owoc, a także iż ogólna forma tego owocu jest identyfikowana w każdej tradycji jako przemiana ludzkiej egzystencji z naturalnego egocentryzmu na nową orientację skoncentrowaną na manifestowaniu Transcendentnego, Ostatecznego, Rzeczywistego (Hick, 2004, s. xxvi). Innym badaczem, bardziej konsekwentnym niż Hick, w upowszechnianiu poglądu, że życie religijne jest złożonym procesem przemieniającym ludzi, był religioznawca komparatysta, inicjator i promotor zaangażowanego dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego (King i Ingram, 2013) Frederick Streng. Jego określenie religii jako „środka do ostatecznej przemiany” („a means to ultimate transformation”; Streng, 1985, s. 2–3) zyskało wśród amerykańskich akademików rangę definicji kanonicznej.

Użyte w definicji terminy Streng dość szeroko wyjaśnia. I tak, „ostateczne” jest tym, bez czego życie byłoby bezsensowne z powodu powszechnego występowania destrukcyjnych doświadczeń, takich jak fizyczna śmierć, niespełnione oczekiwania czy utrapienie wynikające z poczucia braku przynależności; jest ono mocą, którą ktoś (osoba religijna) uznaje za warunkującą, wspierającą, obejmującą życie. Z kolei „przemiana” jest w perspektywie religijnej nieuniknionym, kompleksowym zadaniem, które stawia przed nami życie, a które można pojmować jako dążenie do zbawienia, oświecenia, doskonałości, spełnienia lub trwałej radości. Natomiast co do „środka”, a raczej „środków”, bo może ich występować więcej niż jeden, to są nimi zbiory czy zestawy działań, niezwykle skuteczne w uporządkowywaniu surowych faktów egzystencjalnych w rozpoznawalne, zrozumiałe, choć szczególne (religijne) transkulturowe wzorce. Działania składające się na te zbiory ustanawiają sposoby lub drogi życia religijnego. Zastrzegając, że ustalenia te nie są ostateczne, Streng wskazuje na występowanie ośmiu takich dróg, czterech określonych jako tradycyjne i czterech współczesnych (Streng, Lloyd i Allen, 1973, s. 6–9).

Wśród czterech dróg tradycyjnych trzy odnajdujemy w konfucjańskim gongfu. Są nimi: harmonijne życie w zgodzie z Kosmicznym Prawem, osiągnięcie duchowej wolności dzięki samodyscyplinie oraz tworzenie wspólnoty poprzez mit i rytuał. Z powodu przykazania zachowywania wstrzemięźliwości wobec rzeczywistości pośmiertnej działania współtworzące czwartą drogę, którą wyznacza nadzieja na odrodzenie się poprzez osobiste spotkanie ze

Świętością, nie są podejmowane przez zwolenników Konfucjusza. Ponieważ jednak droga do ostatecznej przemiany nie musi być poczwórna, ta, którą przemierzali Kong i jego następcy, z nawiązką spełnia warunki stawiane religii.

Joseph Adler, zastanawiając się nad kwestią możliwości uznania konfucjanizmu za religię, odnotowuje, że wielu badaczy uznało definicję Strenga za szczególnie przystającą do religii chińskich. Co więcej, stwierdza, że większość północnoamerykańskich uczonych oddanych studiom nad tradycją konfucjańską „przyjmuje dziś za pewnik, że religijny wymiar konfucjanizmu jest aż nadto oczywisty” (Adler, 2006, 2020). Głównym wyrazicielem tego poglądu, efektywnie wykorzystującym definicję Strenga, jest Rodney L. Taylor. Jego zdaniem kluczem do traktowania konfucjanizmu jako religii jest wyeksponowanie w doktrynie tej tradycji procesu przemiany, prowadzącego kogoś weń zaangażowanego do nawiązania relacji z Absolutem (Niebem jako wszechprzenikającą siłą i moralną wyrocznią) przez uzgodnienie jednostkowych poczynań z Jego działaniem (Taylor, 1990, s. 2–3). Ktoś osiągnący ten cel, czyli krocący Drogą Nieba (天道, tiāndào), jest mędrce i świętym (聖, shèng). Jest on kimś obecnym w treści klasycznych tekstów tradycji (儒家經典, rújiā jīngdiǎn) bądź w zapisie jego chwalebnej działalności lub poprzez wkład w ich kompozycję. Jako taki, nie będąc „objawieniem”, sam jest zdolny ponieść Drogę Nieba i zmanifestować ją światu. A dzieła klasyczne stają się repozytorium tej manifestacji, autorytetem i źródłem religii (Taylor, 1990, s. 32).

Taylor twierdzi ponadto, że konfucjanizm ma religijny wymiar od samego początku. Powołuje się w tym względzie na autorytet w badaniach kultury Chin przedkonfucjańskich, Davida Keightleya, cytując wiele jego wypowiedzi, np. tę, że nie zrozumiemy ideowych podstaw funkcjonowania monarchii Zhou i Han, jeśli będziemy je postrzegać w czysto świeckich kategoriach, oraz że siła i trwałość tej pozornie świeckiej tradycji nie mogą być wyjaśnione, a jej natura nie stanie się zrozumiała bez wzięcia pod uwagę religijnego zaangażowania, które towarzyszyło jej narodzinom i nadal jest podtrzymywane (Keightley, 1978, s. 224). Podzielając stanowisko Keightleya i zapewne mając na względzie wyznanie Konfucjusza: „Przekazuję, nie tworzę. Jestem prawdomówny i oddany przeszłości...” (A VII.1), Taylor stwierdza: „Religijna interpretacja tradycji konfucjańskiej nie jest zatem zjawiskiem odosobnionym, ponieważ sama tradycja konfucjańska ma swoją własną religijną genezę w religijnej dynamice już ugruntowanej w samym sercu wczesnego porządku politycznego. Motywacją Konfucjusza był powrót do tego wymiaru religijnego, ale rzeczywistość polityczna, z którą się zetknął, należała do ludzi najwyraźniej małej wiary i była zdominowana przez ideologie polityczne powstałe wraz z rozpadem centralnego religijnego komponentu światopoglądu Zhou” (Taylor, 1990, s. 11).

W interpretacji Taylora Konfucjusz jawi się zatem jako odnowiciel, czy też rekonstruktor, poprzedzającej jego epokę tradycji religijnej, w szczególności tej ukształtowanej przez wczesnych władców Zhou, który dokonawszy egzegezy jej świętych ksiąg, naucza o współtworzących tę tradycję zasadach i wskazuje drogę do ich przywrócenia przez oddziałujące mobilizująco na środowisko społeczne jednostkowe przedsięwzięcie ostatecznej przemiany. Słowem, był innowatorem, chciałoby się rzec, odwiecznej tradycji.

Do pewnego stopnia paralelną drogę w opracowywaniu definicji konfucjanizmu, uwzględniającej jego wymiar religijny, przemierzył chiński uczyony, profesor uniwersytetów Harvarda i Pekńskiego, Tu Wei-ming (Du Weiming). W monografii poświęconej klasycznemu dziełu Zhongyong (中庸, zhōngyōng)³, traktującemu o szczytowym osiągnięciu konfucjańskiej duchowości, użył niebudzących wątpliwości sformułowań: „Bycie religijnym, z perspektywy konfucjańskiej, inspirowane świętymi tekstami, takimi jak Chung-yung [Zhōngyōng], oznacza zaangażowanie w proces uczenia się bycia w pełni człowiekiem. Konfucjański sposób bycia religijnym możemy zdefiniować jako ostateczną autotransformację o charakterze aktu wspólnotowego i jako sumienną, zaistniałą w dialogu odpowiedź temu, co transcendentne” (Tu, 1989, s. 94).

Objaśnienia użytych określeń składają się na – wsparty natchnionym wywodem – pean na cześć konfucjanizmu jako eksponenta humanistycznej wiary w niespożyte, sprawcze moce każdej ludzkiej istoty w dążeniu do doskonałości. Jest ono możliwe, gdyż jednostkę, społeczeństwo i transcendentne łączy organiczna więź. Wymóg ruchu, przemieszczania się od siebie poprzez wspólnotę do Nieba, opiera się na holistycznej wizji ludzkiej autotranscendencji, której środowiska akademickie, badające ludzki fenomen – zdaniem Tu – nadal nie są w stanie stworzyć. I chociaż jako ludzie wciąż nie jesteśmy tym, kim powinniśmy być, to nie utraciliśmy możliwości osiągnięcia najwyższego poziomu człowieczeństwa⁴ przez samodoskonalenie. Uczenie się bycia pełnym człowiekiem to uczenie się bycia mędrce, kimś będącym autentyczną manifestacją naszej natury, przykazanej nam przez Niebo. Ostateczna autotransformacja nie uczyni z nas nadludzi, ale spełni potencjał człowieczeństwa. A człowieczeństwo jest ekspansywne jak woda i tak jak woda musi osiągnąć wystarczająco wysoki poziom, aby móc dotrzeć w miejsca wcześniej niedostępne. Stąd autotransformacja, jako wciąż rozszerzający i pogłębiający się strumień narastania człowieczeństwa, jest procesem ustanawiania (立, lì) i rozprzestrzeniania się (達, dá; A VII.30). Jest czymś radykalnie odmiennym

³ W przekładzie polskim Katarzyny Pejdy: *Powszednia praktyka drogi środka* (Pejda, 2022).

⁴ Mowa o ren (仁, rén), człowieczeństwie, bezwarunkowej życzliwości, stanowiącej syntezę cnót i widomy przejaw pełni ludzkiego rozwoju, warunkującej optymalny charakter relacji międzyludzkich i wewnątrzświatowej postawy jednostki.

od poszukiwania wewnętrznej duchowości jako czegoś jednostkowego, co można odróżnić i wyizolować. Nie można bowiem ustanowić, a następnie poszerzyć się przez duchową przemianę, nie spotykając podobnie myślących ludzi, tak jak i my, choć w różnym stopniu, zaangażowanych w przedsięwzięcie autotransformacji. Dlatego jest ono aktem wspólnotowym, a wzrost liczby zaangażowanych ogranicza możliwość jego niepowodzenia. Powinno więc być podejmowane na kolejnych stopniach wspólnotowej integracji i obejmować członków rodziny, sąsiedztwa, klanu, mieszkańców regionu, narodu, ludzkości. Proces stawania się pełnym człowiekiem nie wyczerpuje się w aktywnym uczestnictwie w życiu wspólnotowym, ale wychodzi poza nie, poprzez ustanowienie dialogicznej relacji z transcendentnym, z Niebem. To wyjście ma jednak charakter enstatyczny. Umiejętność reagowania na wymagania stawiane nam przez Niebo skutkuje nieustającym poszerzaniem naszego horyzontu i prowadzi nas do odkrywania i aktywacji transcendentnego wymiaru naszej immanentnej natury. Bogu podobny mędrzec jest współtwórcą wszechświata nie dlatego, że to, co transcendentne, zostało całkowicie uczłowieczone, ale dlatego, że człowiek został ostatecznie przekształcony przez sumienną dialogiczną odpowiedź na obecność transcendentnego. A społeczność zmierzających do stanu mędrca, czyli wspólnota konfucjańska, opierająca się na życzliwości i zaufaniu, a nie na umowie, stanowi ostateczne potwierdzenie, że ludzka natura jest zawiadywana przez Niebo (Tu, 1989, s. 95–98).

Definicja Tu Wei-minga została zakwestionowana. Autorowi zarzucano błąd kategorialny w opisie konfucjańskiego doświadczenia transcendencji (Berthrong i Richey, 2008, s. 8) czy „mistycyzowanie” tradycji przez rzutowanie neokonfucjańskiej idei niebiańskiej zasady (天理, tiānlǐ) na myśl poprzedzającą jej pojawienie się (Fung, 2008, s. 161–163). Ogólniejszą, a zarazem bardziej treściwą i trudniejszą do odparcia krytykę interpretacji Tu Wei-minga, a także Taylora, przedstawił znawca tradycji taoistycznej Russell Kirkland. Wyrzucając zachodnim badaczom niedostatki i przeinaczenia w objaśnianiu taoizmu, napisał: „To samo można powiedzieć o konfucjanizmie: można argumentować, że jego wymiar religijny został sprostanzantyzowany przez interpretatorów takich jak Taylor i Tu Wei-ming do tego stopnia, że wydaje się niewiele znaczącym wyjaśnieniem tradycyjnego kultu konfucjańskiego. Nie trzeba chyba wspominać, że wizja konfucjanizmu przedstawiona przez Tu jest jeszcze dokładniej odkażona, oczyszczona z wszelkich zalegających bagaży kulturowych, które mogłyby zniechęcić współczesnego człowieka – który wolałby postrzegać konfucjański cel jako czysto wewnętrzny, abstrakcyjny proces indywidualnego duchowego wyrafinowania, dostępny dla każdego” (Kirkland, 1992, s. 83).

Krytykę Tu Wei-minga można uznać za nieuzasadnioną, gdyż – o czym przypomina John Berthrong – on sam podkreślał, że znacznie lepiej jest

mówić o religijnych wymiarach tradycji konfucjańskiej niż definiować konfucjanizm jako religię przypominającą w formie religie teistyczne (Berthrong, 2018, s. 7). Berthrong, wywodzący się ze skupionego wokół Tu Wei-minga środowiska, grupującego oddanych badaniu chińskiej tradycji sinologów, religioznawców i filozofów, nazwanego „bostońskim konfucjanizmem” (Boston Confucianism; Neville, 2000, s. xxi–xxxv), wybiera określenie „konfucjańska droga” (Confucian Way). To właściwa dla Wschodniej Azji droga kulturowej formacji, sposób życia obejmujący wszelkie istotne formy ludzkiej aktywności (Berthrong i Berthrong, 2014, s. 16).

Według Berthronga nieporozumienia związane z próbami jej zaklasyfikowania wynikają z tego, że konfucjaniści mają złożoną wizję matrycy kultury. Obejmuje ona zarówno wymiar wertrykalny, jak i horyzontalny – pierwszy tworzy pragnienie kultywowania siebie, aby móc zestroić się z Drogą Nieba, drugi – rodzi potrzebę kultywowania harmonijnych i pełnych szacunku relacji z innymi ludźmi (Berthrong i Berthrong, 2014, s. 37). Źródłem wiedzy o nich są kanoniczne teksty tradycji⁵, a przywiązanie do kanonu jako skarbnicy prawdy i drogowskazów sprawia, że człowiek staje się konfucjanistą. Teksty mogą być odczytywane na różne sposoby, w zależności od ich rozumienia. Interpretacja ich i wynikająca z niej życiowa praktyka mogą przybierać różne formy – od czysto pragmatycznej po głęboko uduchowioną (Berthrong, 2018, s. 6–7).

Według Berthronga to właśnie ten szeroki zakres reakcji na treści konfucjańskich tekstów wywołał debatę na temat tego, czy konfucjanizm jest religią. Uważa on, że właściwą odpowiedzią na to byłoby uwzględnienie faktu, że niektórzy, a nie wszyscy, konfucjaniści „interpretują swoją tradycję w sposób wysoce uduchowiony i odkrywają w niej transcendentny punkt odniesienia, który określa i przemienia ich życie na lepsze” (Berthrong, 2018, s. 7). Dodatkową trudność w uznaniu konfucjanizmu za religię Berthrong widzi w tym, że jest on otwartym, inkluzywnym humanizmem, w tym sensie, że odnosi się nie do treści objawionych, a do wydarzeń i dokumentów z dziejów ludzkości. Refleksja nad nimi nie musi dotyczyć spraw duchowych, może podążać innymi drogami, ale zawsze powinna skupiać się na ludziach i cnocie człowieczeń-

⁵ Konfucjański kanon najpierw zawierał pięć ksiąg (五經, wǔjīng), zabytków starożytnej kultury chińskiej, które studiował i zapewne w części redagował Konfucjusz, a za panowania Północnych Songów (960–1127) rozrósł się do 13 ksiąg (十三經, shísān jīng): Księga przemian (易經, Yìjīng), Księga dokumentów (書經, Shūjīng), Księga pieśni (詩經, Shījīng), trzy teksty o rytuałach [Rytuały Zhou (周禮, Zhōulǐ), Ceremonie i obrzędy (儀禮, Yǐlǐ), Zapis rytuałów (禮記, Lǐjì)], trzy komentarze do Kroniki Wiosen i Jesieni (左傳, Zuǒzhuàn, 公羊傳, Gōngyángzhuàn, 穀梁傳, Gùliángzhuàn), Analekta (論語, Lúnyǔ), Księga synowskiej nabożności (孝經, Xiàojīng), leksykon Erya (爾雅, Ēryǎ) i Mencjusz (孟子, Mèngzǐ).

stwa. Brak wymogu akceptacji uznanej wykładni tekstów sprawia, że także ci niezainteresowani duchową stroną tradycji nie przestają być konfucjanistami. Słowem, konfucjanizm może, ale nie musi być religią ani nawet filozofią, bowiem jak mówi sam Berthrong: „Być konfucjanistą, podkreślam jeszcze raz, oznacza oddanie się kanonowi i jego interpretowaniu, a nie jakimukolwiek filozoficznemu lub religijnemu odczytaniu tekstu” (Berthrong, 2018, s. 7).

Do tego wniosku doszedł po przeanalizowaniu dziejów tradycji konfucjańskiej, zachowującej głęboką, bo nie zawsze widoczną żywotność, umożliwiającą jej odradzanie się po okresach zapaści. Żywotność, zależnie od okoliczności, skrytą bądź jawną, miało jej zapewniać nieprzerwane zgłębianie zestawu ośmiu kanonicznych idei z tianming, ren i li na czele (Berthrong, 2018, s. 11). Chiński historyk Qian Mu, szukając źródła trwałości tradycji, wiąże ją z charakterystyczną cechą chińskiej nauki i cywilizacji w ogóle, którą jest przywiązywanie wagi do podobieństwa i zbieżności. Jego konsekwencją jest podejmowanie kolejnych prób syntezy, dzięki którym „można osiągnąć harmonijny konsensus, a zarazem ujawnić leżącą u ich podstaw jedność” (Mu, 1986, s. 31, 40). Dlatego w chińskiej kulturze intelektualnej kładzie się nacisk na przekazywanie wiedzy, a nie na innowacje, na zgodność z nauką starożytnych, a nie jej odrzucanie. W związku z tymi ustaleniami, a dodatkowo zestawiając Konfucjusza z Jezusem, Qian Mu odniósł się do omawianej tu kwestii w następujący sposób: „Ale Konfucjusz nie był założycielem religii w Chinach. Tym, w co wierzył, czym się rozkoszował, a także tym, co przekazał, była sama starożytność. Jego uwaga była skupiona na ludzkości, a nie na Bogu, który jest nadludzki. Dlatego nigdy nie uważał się za lepszego od starożytnych. Taki jest duch chińskiej nauki i chińskiej cywilizacji. W rzeczywistości pozycja Konfucjusza w Chinach przewyższyła pozycję Jezusa na Zachodzie” (Mu, 1986, s. 40).

Z konstatacji poczynionej przez Qian Mu wynika, że Konfucjusz wprawdzie nie założył nowej religii, ale przejmując bez zastrzeżeń spuściznę po starożytnych, odziedziczył także ich religię. To samo dotyczy postępujących zgodnie z duchem chińskiej cywilizacji jego naśladowców. Cóż to za religia? W przełomowym dla pojmowania fenomenu chińskiej religijności dziele *Religion in Chinese Society* C.K. Yang (1961) nazywa tę religię klasyczną, ponieważ rozwinęła się ona w pełni w epoce klasycznej, za panowania dynastii Zhou (1122–221) i Zachodnich Hanów (206 p.n.e. – 9 n.e.). Pisząc o niej, stwierdza, że „jakikolwiek ogólny przegląd współczesnego chińskiego życia religijnego ujawniłby powszechny wpływ klasycznych wierzeń i ich bóstw” oraz że jej rdzeniem jest „kult Nieba i panteonu niebiańskich bóstw oraz kult przodków” (Yang, 1961, s. 23). Przedmioty kultowe, reprezentujące czczone istoty oraz rytuały, opracowane w celu komunikowania się z nimi, należą do dziedzictwa religii klasycznej.

Przełomowym dokonaniem Yanga było zdefiniowanie wszechobecnej w życiu Chińczyków religii odziedziczonej po dalekich przodkach jako religii rozproszonej (*diffused religion*). W odróżnieniu od religii instytucjonalnej, posiadającej niezależny od instytucji świeckich system wierzeń i rytuałów i własną organizację, wierzenia, rytuały i organizacja religii rozproszonej są ściśle połączone, wręcz stopione, ze strukturą instytucji oraz innymi aspektami porządku społecznego. Taka istniejąca w rozproszonej formie religia jest w zorganizowany sposób obecna w każdym znaczącym aspekcie chińskiego życia społecznego (Yang, 1961, s. 20). Jej nieodgraniczenie od struktur społecznych i politycznych zarazem sprawia, że jej status jest niejasny (Yang, 1961, s. 25).

W odniesieniu do konfucjanizmu Yang powstrzymał się od zdefiniowania go jako religii *per se*. Określił go jako doktrynę społeczno-polityczną mającą pewne cechy religii. Uważał, że jego podstawowe zasady zostały opracowane głównie ze względów pragmatycznych. Wprawdzie odnosi się on do ostatecznego sensu życia i śmierci, ale wyłącznie w kategoriach moralnej odpowiedzialności wobec człowieka, a nie względem jakiegokolwiek siły nadprzyrodzonej. Natomiast jego religijna natura „jako systemu myślowego polega na ukradkowym traktowaniu idei Nieba i losu jako odpowiedzi na ludzkie problemy, których nie można wyjaśnić ani z użyciem wiedzy, ani w kategoriach moralnych”. Jednocześnie Yang pisze, że jako praktyka otrzymuje wsparcie ze strony konfucjańskiego kultu i kultów pokrewnych (Yang, 1961, s. 26). Jak celnie zauważa komentujący to stanowisko Yong Chen, wstrzemięźliwość Yanga w nazywaniu konfucjanizmu religią można wyjaśnić jego brakiem zaufania do definicji religii dominującej w czasie powstawania jego dzieła oraz co, zważywszy na poczynione przez niego samego ustalenia, wydaje się ważniejsze, trudnością w odróżnieniu konfucjanizmu od kontekstu kulturowego tradycyjnego społeczeństwa chińskiego (Chen, 2013, s. 131).

Warto także wspomnieć o dość popularnej linii interpretacyjnej klasycznej religii chińskiej, której zwolennicy w Niebie czczonym przez lud Zhou widzą antropomorficzne bóstwo monoteistyczne. Wyrażający ten pogląd Edward Slingerland pisze: „Religijny światopogląd Zhou w dużej mierze został zapożyczony od dynastii, którą zastąpili. Jednym z przejawów skwapliwości Zhou do utożsamienia się z Shangami było przyjęcie przez nich najwyższego boga Shangów, Pana na wysokościach [上帝, Shàngdì], którego połączono z ich własnym bogiem plemiennym, Tianem i ostatecznie przez niego zastąpiono [...] »Niebo« jest dość dobrym tłumaczeniem słowa tian, o ile pamięta się, że »niebo« odnosi się do postaci antropomorficznej – kogoś, z kim można się porozumieć, kogo można rozzłościć lub zadowolić – a nie do fizycznego miejsca” (Slingerland, 2003, s. xviii).

Zdaniem większości interpretatorów tym, co zaważyło jednak na podziw Konfucjusza dla Zhou nie była rzekoma osobowość ich boga, ale inny, bardziej istotny element ich religii, a mianowicie rytuał. Jego bezwarunkowe umiłowanie starożytności sprawiło, że łączył ją on z dominacją Złotego Wieku. Jako spadkobierca tej znamienitej przeszłości uważał, że restytucja panującej w niej powszechnej pomyślności może dokonać się wysiłkiem dobrych ludzi, szlachetnych nie z urodzenia, ale o szlachetnym charakterze, gotowych na jego rozwijanie. Podejmowany przez nich wysiłek miał się skupiać na wnikliwym studiowaniu i wdrażaniu starożytnych wzorów zachowanych w rytuale, aż do osiągnięcia biegłości w posługiwaniu się słowem i mową ciała, stosownym do utrzymywania godnych interakcji międzyludzkich. Kultywacja miała stawać się ich drugą naturą, a właściwie ujawniać pierwotną, otrzymaną od Nieba naturę, spontaniczną i pełną wdzięku. Jak ujmuje to Michael Nylan: „Posłuszni nakazom Nieba, tacy ludzie w naturalny sposób opowiadaliby się za Dobrem” (Nylan, 2001, s. 9).

Przywracanie Złotego Wieku przez oddawanie się rytualnemu działaniu było możliwe, gdyż dzięki niemu owoce samodoskonalenia zyskiwały widoczną formę. Kunszt rytualnego obrzędu, ukazujący szlachetność ducha celebransów, sprawiał, że rytuał mógł motywująco oddziaływać na jego świadków. Pragnienie odtworzenia piękna rytuału pociągało za sobą pojawienie się bardziej wysublimowanej potrzeby osiągnięcia charyzmy związanej z cnotami społecznymi (Nylan, 2001, s. 90).

Analizując plan Konfucjusza, zakładający panowanie rytuału, Michael Nylan jako warunek jego wdrożenia wskazuje akceptację paradoksu, że strata jest także zyskiem, a co ważniejsze, że ten zysk uswięca ludzką egzystencję. Paradoks ten przejawia się na cztery sposoby: (1) pełny rozwój wyjątkowej natury każdego człowieka zależy od ścisłego przestrzegania pozornie konformistycznego działania, czyli rytuału, który podkreśla raczej podobieństwo niż wyjątkowość; (2) realizacja potencjału człowieka poprzez specyficznie ludzką, odziedziczoną po przodkach, instytucję rytuału, skutkuje nabyciem drugiej natury, która w jej przemieniających mocach jest podobna do natury boskiej (神, shén); (3) nacisk na rytualny wyraz psychofizycznej integralności w działaniu, na pewność (誠, chéng), jednocześnie ciągnie człowieka na zewnątrz i do wewnątrz, gdyż zbawienne zjednoczenie z Niebem i Ziemią odpowiada ujawniającej się zdolności do zjednoczenia myśli i czynów; (4) odprawiający rytuał mędrzec jednocześnie angażuje się w cudowne „tworzenie” (作, zuò) i wierne „przekazywanie” (述, shù), czyli tworzy, odtwarzając, powodując zmianę, która jako oparta na trwałych, obecnych już w starożytności wzorcach, jest zarazem stara i nowa, gdyż przynosi nieznanne wcześniej wytwory kultury, takie jak te ofiarowane ludzkości przez jej prehistorycznych dobroczyńców.

Dokonuje się to dzięki rytuałowi, jedynemu narzędziu lub sposobowi działania, w którym tkwi moc do połączenia estetycznego z instrumentalnym (Nylan, 2001, s. 199).

Akceptacja paradoksalności rytuału sprawia, że zmienia on świeckie w święte i je zrównuje. Herbert Fingarette, amerykański filozof, autor brawurowej interpretacji *Analektów* (Fingarette, 1972), podjął próbę wyjaśnienia, jak się to dokonuje. Jego zdaniem głównym rysem wizji Konfucjusza jest uszanowanie świętości ludzkiej egzystencji, przejawiającej się w magicznej mocy konkretnej osoby do bezpośredniego i bezwysiłkowego spełniania swej woli poprzez zrytualizowane działanie, przyjmowanie określonej postawy, wykonywanie gestów i wypowiedanie formuł (Fingarette, 1972, s. 3). Przywołana przez Konfucjusza rytualna postawa legendarnego przeddynastycznego władcy Shuna, na ludzką miarę wszechmocnego, bo nie działającego, a zasiadającego z twarzą skierowaną na południe, reprezentuje stan najwyższej magicznej potencji (A XV.5). To, że ludzka moc ma charakter magiczny, jest czymś tak powszechnym, że aż trudnym do uchwycenia i dlatego pomijanym lub, z innych względów, ignorowanym (Fingarette, 1972, s. 4–5). Konfucjusz podejmuje się restytucji tego wymiaru ludzkiej egzystencji poprzez naukę odziedziczonego po starożytnych rytuału i rytualną praktykę w celu osiągnięcia pełni człowieczeństwa, ren. Na zadane przez siebie pytanie, czy ren jest odległe, odpowiada: Chcę ren i oto jest ren (A VII.30). Do ucznia Fan Chi mówi, że ren znaczy: kochać ludzi, ale zapytany przez innego ucznia, Yan Yuana, odpowiada, że warunkami osiągnięcia ren jest zaparcie się siebie (克己, kèjǐ) i powrót do li, a następnie radzi mu, aby nie oglądał, nie słuchał, nie mówił i nie czynił niczego, co jest niezgodne z li (A XII.1).

Ren jest osiąganym, a cnota, de, spełnia się w konkretnych czynach, w międzyludzkich relacjach, w czynach wzorcowych. Wszystkie wzory działań, które uczeń Zengzi nazywa „Drogą mistrza” (A IV.15), są ekspresją stosunku człowieka do człowieka: wzajemności/empatii (恕, shù) i szacunku/lojalności (忠, zhōng), ale zarazem są specyficzne, bo zróżnicowane i określone, dostosowane do okoliczności. Ludzie stają się ludzcy dzięki stosownemu ukształtowaniu (przycięciu, okrziesaniu, ustabilizowaniu i wygładzeniu; A I.15) ich skłonności, nadaniu im rytualnej formy, w sposób szczególny humanizującej dynamiczne relacje międzyludzkie. Zdaniem Fingarette’a niezwykłość wglądu Konfucjusza polega na tym, że przyswojoną tradycję i jej konwencje ujrzał pod postacią odkrywczego wyobrażenia, tj. jako li, sankcjonujący świętość człowieka, Święty Rytuał (Fingarette, 1972, s. 7).

Najbardziej wartościową praktyczną funkcją upowszechnienia rytualnego działania jest społeczna harmonia (和, hé), kultywowany przez starożytnych niekonfliktowy, utrzymywany bez wysiłku i planowania układ międzyludzkich

powiązań, do zapanowania nad którym nie wystarczy wiedza i układanie się z ludźmi (A I.12). Konieczne jest masowe uczestnictwo w rytuale. Tylko tak możliwa staje się spontaniczna koordynacja ludzkich poczynań. Konfucjusz zwraca na to uwagę, porównując swego ucznia Zigonga do rytualnego, świętego naczynia (A V.4). Objaśniając to porównanie, Fingarette oznajmia, że tak jak naczynie jest święte nie dlatego, że jest piękne i drogocenne, ale dlatego, że stanowi konstytutywny element ceremonii, ludzka jednostka posiada najwyższą, świętą godność ze względu na rolę, którą odgrywa w zbiorowym rytuale (Fingarette, 1972, s. 75). Ktoś nieuczestniczący w rytuale nie rozwinię się moralnie i nie zapanuje harmonia. Aby spełniło się jedno i drugie, rytualne działanie ma być otwarte na innych, publiczne, dostępne dla wszystkich i przejrzyste, gdyż działania odstępcze stają się niejawne, niejasne i przemocowe. Dlatego to „doskonała wspólnota ludzi [...] jest nieodłącznym, głównym elementem boskiej ofiary” (Fingarette, 1972, s. 16). Owa „boskość” nie odnosi się jednak do czegokolwiek na zewnątrz ludzkiego świata, a odkrywany w rytuale wymiar tego świata Fingarette charakteryzuje w tak podniosły sposób: „Święty rytuał jest jaśniejącym punktem skupienia w większej i w pełni inkluzywnej rytualnej harmonii doskonale ludzkiej cywilizacji Tao, idealnej Drogi. Życie ludzkie w całości ostatecznie jawi się jako rozległy, spontaniczny i Święty Rytuał: wspólnota ludzi”. Odnosząc się do tej konkluzji z odczytania *Analektów*, dodaje, że właśnie to było „przedmiotem ostatecznej troski” Konfucjusza, jedyną rzeczą, która liczy się bardziej niż samo życie jednostki (Fingarette, 1972, s. 17).

W interpretacji Fingarette’a rytualizacja powszedniej aktywności ludzi w obrębie wspólnoty prowadzi do ich zbiorowego uświęcenia. Wspólne odbywanie rytuału sprawia, że świeckie staje się świętym. Zdaniem Fingarette’a geniusz Konfucjusza objawił się w tej innowacyjnej interpretacji starożytnego rytuału. Czy zatem to li jest religią, czy też zjawiskiem *sui generis*, funkcjonalnym ekwiwalentem religii obecnym w kulturze chińskiej?

Pogląd, że li zastępuje w Chinach to, co na Zachodzie i Bliskim Wschodzie rozumie się przez religię, a nawet moralność, wyraża jeszcze przed Fingarettem Noah Fehl (1971, s. 3). Dla niego wszakże reorientacja rytuału, polegająca na ograniczeniu jego oddziaływania do świata podniebnego i skupienia się na naturalnych – psychicznych i społecznych – kompetencjach człowieka i sprawach, nad którymi ma on kontrolę, dokonała się dopiero w IV wieku p.n.e. za sprawą Xunziego (Fehl, 1971, s. 194, 205).

Odnosząc się do analiz Fehla i Fingarette’a, Jordan Paper zastrzega, że chińskie rozumienie pojęcia człowieka obejmuje zarówno żywych, jak i umarłych. Mało tego, zgodnie z przeświadczeniem uczestników rytuałów ofiarnych twierdzi, że to w trakcie ich odbywania żywi i umarli nawzajem się

przenikają, umarli stają się obecni w żywych (Paper, 1995, s. 28). Sam Paper postrzega religię chińską, a w niej konfucjanizm z kultem Konfucjusza i jego uczniów upamiętnionych w „świątyniach kultury” (文廟, wénmiào), jako część globalnego konstruktów religijnego, który nazywa „familizmem” (Paper, 2020, s. xiv). Jego naczelną zasadą jest idea synowskiej czci, czy pobożności, xiao (孝, xiào), która uwzględnia także związek żywych i umarłych. Xiao, podobnie jak wzmiankowana „Droga mistrza”, opiera się na wzajemności/empatii (恕, shù) oraz szacunku/lojalności (忠, zhōng) i oznacza, że tak jak rodzice opiekują się dziećmi, dzieci, gdy dorosną, opiekują się swoimi rodzicami nie tylko na starość, ale także po ich śmierci, a osoba zmarła jako duch towarzyszy w codziennych poczynaniach jego potomkom (Paper, 2020, s. 3). W wielkiej wspólnocie, wykraczającej poza rodzinę, xiao obejmuje też rządzących i nauczycieli, tych żywych i tych zmarłych.

Spójność koncepcji Fingarette’a wydaje się podważać wypowiedź Konfucjusza, że człowiek szlachetny, osoba wzorcowa, junzi, jest nie tylko naczyniem (A II.12). W kontekście innej jego wypowiedzi, o rozszerzaniu Drogi przez człowieka, a nie odwrotnie (人能弘道, rén néng hóngdào; A XV.29), może to nie tylko oznaczać udział w pełni rozwiniętej osoby w modyfikacji rytuału, ale także odnosić się do jej osiągnięć, wykraczających poza społeczny krąg rytualnych działań; do osiągnięć samego Konfucjusza, które były efektem jego samorozwoju i które wymienił w swojej wspomnianej wyżej schematycznej autobiografii.

Argumentów za tą drugą interpretacją dostarczają przemyślenia pochodzącego z Chin wybitnego amerykańskiego historyka Yü Yingshi (2016), zmierzające do scharakteryzowania chińskiej religijności. Podjąwszy się ustalenia, na czym polega wyjątkowość chińskiej wyobraźni religijnej i filozoficznej w perspektywie badań porównawczych, wykonał on trzy kroki interpretacyjne. Krok pierwszy wiązał się z użyciem określenia „transcendencja wewnętrzna” (內向超越, nèixiàng chāoyuè) jako ogólnej charakterystyki chińskiej mentalności, ukształtowanej w pierwszym tysiącleciu przed naszą erą. W drugim kroku omówił transcendencję wewnętrzną w kategoriach relacji między rzeczywistościami transcendentną i aktualną, doczesną oraz zasugerował, że najlepiej można je opisać jako „ani identyczne, ani oddzielone” (不即不離, bùjí bùlí). W trzecim kroku ustalił, że uznanie *sacrum* za coś wewnętrznego z konieczności doprowadziło do powstania wyobrażeń o cudownej funkcji poddanego kultuacji serca/umysłu (心, xīn), pośredniczącego między tymi rzeczywistościami, a tym samym dającego nadzieję na ich zjednoczenie (Yü, 2016, s. 6–16).

Nie trzeba dowodzić, że konfucjanizm nie tylko te trzy warunki spełnia, ale też że chińską religijność w znacznej mierze ukształtował. Charakterystyczna dlań afirmacja stawania się pełniej ludzkim w tym świecie, ograniczająca du-

chowe aspiracje do tego świata i towarzysząca jej tendencja do odkrywania niezwykłego w zwykłym, powszednim czy świętego w świeckim, zacierająca granicę między immanencją a transcendencją, sprawiają, że zaliczenie go do religii staje się kłopotliwe. Dlatego analizująca fenomen konfucjanizmu Mary Evelyn Tucker odstępkuje od nazywania go religią i sugeruje określanie go „religijnym naturalizmem o orientacji kosmologicznej” (Tucker, 2019, s. 87–88). Orientacja ta realizuje się w połączeniu mikrokosmosu jaźni z makrokosmosem wszechświata przez traktowanie ich jako aspektów jednolitej, lecz ciągle zmieniającej się rzeczywistości, a także przez duchowe praktyki wspólnotowej etyki, osobistego samodoskonalenia i rytuału, integrującego jednostkę, społeczność i kosmos. Tak Tucker opisuje konfucjańską duchowość: „Konfucjański naturalizm religijny wyróżnia się kosmologicznym kontekstem, w którym ludzie współtworzą triadę z Niebem i Ziemią. Duchowość konfucjańska wymaga dyscypliny i praktyki, a także spontaniczności i kreatywności. Duchowość konfucjańska ustanawia różną odpowiedzialność etyczną za określone relacje międzyludzkie, pogłębia podmiotowość w swoich metodach samodoskonalenia i celebrytuje komunie sił kosmicznych i ludzkich w swoich rytualnych powiązaniach. Ma ona na celu umiejscowienie ludzkiej kreatywności w koncentrycznych kręgach współzależnej kreatywności od osoby do obszerniejszego wszechświata” (Tucker, 2019, s. 88).

Jeszcze inną drogą w charakterystyce konfucjanizmu, uwzględniającej jego wymiar religijny, poszedł kolejny „bostoński konfucjanista”, filozof Robert C. Neville. Przede wszystkim rozpoznał on ideowy potencjał tradycji jako kosmopolityzm, kultywowany przez wielowiekowe pojmowanie życia jako procesu edukacyjnego, którego celem jest osiągnięcie elitarnego mądrości (Neville, 2016, s. 17). Uważa on też, że ów kosmopolityzm, o ile jest traktowany poważnie, wymaga swoistej religijnej wirtuozerii. Kosmopolityczna religijność jest główną cnotą tych, którzy podkreślają ostateczny charakter religijnych zobowiązań i wiążą tę ostateczność ze sposobami radzenia sobie z przygodnością ludzkiej egzystencji (Neville, 2016, s. 31). Świadomy, że definiowanie religii wzbudza dziś kontrowersje, zaproponował definicję heurystyczną, w której określił ją jako symboliczne zaangażowanie w odniesieniu do tego, co jest ostateczne w sposób poznawczy, egzystencjalny i praktyczny. Następnie podał pięć warunków brzegowych ludzkiego życia, które ustanawiają religijną orientację: prawość w spełnianiu obowiązków, dążenie do pełni, efektywne zaangażowanie w kontakty z innymi, poszukiwanie ostatecznego sensu i zgodę na bycie w ogólności poprzez zjednoczenie w działaniu z aktem stwarzającym wszystkie określone rzeczy. Wykazał, że konfucjanizm, tak jak inne dojrzałe tradycje religijne, ma wypracowane sposoby radzenia sobie ze wszystkimi pięcioma problemami. Podkreślił, że zostały one wyrażone w ideale życia mędrca jako

dokonującej się etapami autotransformacji (Neville, 2016, s. 116–120). Jednocześnie, odnotowując inkluzywny charakter konfucjańskiego elitaryzmu, tak jak Berthrong, Neville wskazuje na różnice w ekspozowaniu i formułowaniu światopoglądu oraz poziomie społecznego zaangażowania i oddziaływania poszczególnych zwolenników tej tradycji (Neville, 2016, s. 174).

Dla wspomnianego wyżej Josepha Adlera nazywanie konfucjanizmu „religią” jest problematyczne, ponieważ termin ten sugeruje byt instytucjonalny, który faktycznie nie istnieje. Według niego wszystkie cztery poziomy praktyk konfucjańskich, obejmujących kolejno: jednostkę, rodzinę, akademię i państwo, są „świeckie”. Poza tym, jak twierdzi, odwoływanie się do religii w ogóle nie oznacza, że coś takiego istnieje poza określonymi podmiotami, instytucjami czy tradycjami. To, co próbujemy zdefiniować, to cechy lub jakości, które odróżniają niektóre jednostki, instytucje i tradycje jako „religijne” od innych, które nie są religijne. Adler nie kwestionuje jednak istnienia religijnego wymiaru konfucjanizmu. We wniosku z analiz stwierdza, że konfucjanizm jest nieateistyczną rozproszoną tradycją religijną, która świecką sferę stosunków międzyludzkich uważa za świętą. Jako tradycja nieateistyczna jest on współmierny z buddyzmem, jako religia rozproszona jest podobny do popularnej religii chińskiej, a uświęcając pewne aspekty doczesnego świata, przypomina tybetański böŋ, japońskie shintō i inne rdzenne tradycje religijne. Cechy te – twierdzi Adler – przesądzają o wyjątkowym charakterze konfucjanizmu i nie mogą być apriorycznie zastosowane do wykluczenia go z ogólnej kategorii religii (Adler, 2006, 2020).

Wielość przedstawionych ujęć konfucjanizmu, uwzględniających jego ewentualną przynależność do rodziny religii, może przyprawić o zawrót głowy. Próbuje je uporządkować, warto jednak zwrócić uwagę na występowanie w większości z nich przynajmniej jednej z dwóch linii interpretacyjnych. Pierwsza uwzględnia wymiar egzystencjalny konfucjanizmu, eksponując jego charakter formacyjny, traktując go jako ćwiczenie duchowe, satysfakcjonujące dążenie do osobowej doskonałości i prowadzące jednostkę do uświęcającej autotranscendencji, dokonującej się wszakże w obrębie tego świata. Druga kładzie nacisk na jego wymiar społeczny, uwydatniając nieodzowność upowszechnienia rytualizacji ludzkich działań, mającej na względzie wewnątrzświatowy status człowieka i prowadzącej do zapanowania wspólnotowej harmonii, a z nią sakralizacji, osiąganego pospółu przez uczestników takiego przedsięwzięcia. Bez względu na to, która z linii interpretacyjnych przeważa w konkretnym ujęciu, przemiana sankcjonująca religijny charakter tradycji, jednostkowa czy zbiorowa, dokonuje się w obrębie tego świata. Ten świat, choć nieustannie się zmienia, zachowuje jedność. Dlatego jeśli konfucjanizm jest religią, to jest religią chińską, nie tylko ze względu na rozproszenie duchowej

aktywności jego zwolenników w powszednim życiu, ale także na to, że jest zakorzeniony w wielowiekowej tradycji i kultywuje właściwą jej orientację naturalistyczną. Czy jako taki może stać się religią uniwersalizującą, czyli zdobyć zwolenników lub wyznawców z innych kręgów kulturowych, pozostaje kwestią do dalszej dyskusji.

Literatura

- Adler J.A. (2006). *Confucianism as Religion/Religious Tradition/Neither: Still Hazy after All These Years*. Paper presented at the annual meeting of the American Academy of Religion, Washington D.C. <https://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Writings/AAR-Still%20Hazy.pdf>.
- Adler J.A. (2020). *Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems*. *Confucianism in Dialogue with Cultures and Religions: A Conference in Honor of Professor Tu Weiming, University of California at Berkeley*. February. <https://www.semanticscholar.org/paper/Confucianism-as-a-Religious-Tradition%3A-Linguistic-Adler/12c9c97721a25cc43c2b912de6b94ed6d67fec69> [dostęp: 11.09.2023].
- Ames R.T., Rosemont H. Jr. (1998). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books.
- Berthrong J.H. (2018). *Transformations of the Confucian Way*. New York – London: Routledge.
- Berthrong J.H., Berthrong E.N. (2014). *Confucianism: A Short Introduction*. London: Oneworld Publications.
- Berthrong J.H., Richey J.L. (2008). *Introduction: Teaching Confucianism as a Religious Tradition*. W: J.L. Richey (ed.). *Teaching Confucianism* (s. 3–24). Oxford: Oxford University Press.
- Chang Chi Yun (2012). *Confucianism. A Modern Interpretation*. Singapore – Hangzhou: World Scientific Publishing – Zhejiang University Press.
- Chen Yong (2013). *Confucianism as Religion. Controversies and Consequences*. Leiden – Boston: Brill.
- Ching J. (1993). *Chinese Religions*. Houndmills – London: The Macmillan Press.
- Fehl N. (1971). *Li: Rites and Propriety in Literature and Life*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
- Fingarette H. (1972). *Confucius. The Secular as Sacred*. San Francisco: HarperCollins.
- Fung Yiu-ming (2008). *Problematizing Contemporary Confucianism in East Asia*. W: R.L. Richey (ed.). *Teaching Confucianism* (s. 157–183). Oxford: Oxford University Press.
- Hick J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Keightley D. (1978). The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. *History of Religions*, 17 (3/4), 211–225. doi:10.1086/462791.

- King S.B., Ingram P.O. (eds.) (1999). *The Sound of Liberating Truth, Buddhist-Christian Dialogues in Honor of Frederick J. Streng*. London – New York: Routledge.
- Jensen L. (1997). *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham – London: Duke University Press.
- Kirkland R. (1992), Person and Culture in the Taoist Tradition. *Journal of Chinese Religions*, 20, 77–90. <https://religion.uga.edu/sites/default/files/inline-files/PERSON.pdf>.
- Mu Ch'ien (1986). *A Historical Perspective on Chu Hsi's Learning*. W: Wing-tsit Chan (ed.). *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (s. 31–40). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Neville R.C. (2000). *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: SUNY.
- Neville R.C. (2016). *The Good Is One, Its Manifestations Many. Confucian Essays on Metaphysics, Morals, Rituals, Institutions, and Genders*. Albany: SUNY.
- Ni Peimin (2016). *Confucius: the man and the way of gongfu*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Ni Peimin (2017). *Understanding the Analects of Confucius. A New Translation of Lunyu with Annotations*. Albany: SUNY.
- Nylan M. (2001). *Five "Confucian" Classics*. New Haven – London: Yale University Press.
- Paper J. (1995). *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: SUNY.
- Paper J. (2020). *Chinese Religion and Familism. The Basis of Chinese Culture, Society, and Government*. London – New York: Bloomsbury Academic, Bloomsbury Publishing.
- Pejda K. (przekł.) (2018). *Konfucjusz. Analekta*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pejda K. (przekł.) (2022). *Najwyższa nauka – Da Xue. Powszednia praktyka drogi środka – Zhong Yong*. Warszawa: PIW.
- Slingerland E. (przekł.) (2003). *Confucius. Analects with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Smith W.C. (1962). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan Company.
- Streng F.J. (1985). *Understanding Religious Life*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Streng F.J., Lloyd C.L., Allen J.T. (1973). *Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Sun A. (2011). *Confucianism as a World Religion. Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor R.L. (1990). *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany: SUNY.
- Taylor R.L. (2004). *Confucianism*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Tu Wei-ming (1989). *Centrality and commonality: An essay on Confucian religiousness*. Albany: State University of New York Press.
- Tucker M.E. (2019). Confucianism as a Form of Religious Naturalism. *Journal of Globalization Studies*, 10(1), 87–96.

-
- Wilson T.A. (2002). *Introduction*. W: T.A. Wilson (ed.). *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (s. 1–40). Cambridge, Mass. – London: Harvard University Asia Center, Harvard University Press.
- Yang Ching Kun (1961). *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.
- Yü Ying-shih (2016). *Chinese History and Culture*. T. 1: *Sixth Century b.c.e. to Seventeenth Century*. New York: Columbia University Press.