

Dawid Rogacz

# ODRODZENIE FILOZOFII KONFUCJAŃSKIEJ W OKRESIE 540-650



Fot. Filip Karol Leszczyński

**Dawid Rogacz** (ur. 1992) – doktor filozofii, adiunkt na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz prodziekan ds. nauki tego Wydziału. Autor licznych prac na temat filozofii chińskiej, w tym monografii *Chinese Philosophy of History* (Bloomsbury 2020), oraz współredaktor trzytomowego wydania zbiorowego *Chinese Philosophy and Its Thinkers* (Bloomsbury 2024). Wiceprezydent European Association for Chinese Philosophy i członek Akademii Młodych Uczonych Polskiej Akademii Nauk.

Kopia dla  
**Kopia dla**

**ODRODZENIE FILOZOFII  
KONFUCJAŃSKIEJ  
W OKRESIE 540-650**



Dawid Rogacz

**ODRODZENIE FILOZOFII  
KONFUCJAŃSKIEJ  
W OKRESIE 540-650**



Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet  
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

© Copyright by Dawid Rogacz and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

ISBN 978-83-242-4263-4  
e-ISBN 978-83-242-6946-4  
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzenci  
*dr hab. Marcin Jacoby, prof. Uniwersytetu SWPS*  
*prof. dr hab. Mateusz Stępień*

Opracowanie redakcyjne  
*Agnieszka Toczko-Rak*

Projekt okładki  
*Paweł Sepielak*

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

*Kai*



Dlaczego obawiasz się, że uświęcona Droga Konfucjusza przeminie?  
Z pewnością nie przeminie (...). W rzeczonych sprawach brak bowiem stałości: co rozkwitło, musi upaść, a co popadło w krańcowy upadek, musi zacząć odżywać. Obecnie świat pogrążony jest w chaosie, pozbawiony tej Drogi od dłuższego już czasu. Po długim okresie chaosu musi jednak odpowiednio nastać odrodzenie. Powodem, dla którego ów rozkwit nastąpi, jest dokładnie to, że uświęcony autorytet Konfucjusza osiąga właśnie czas swego obumarcia.

汝何所憂患於孔子聖道亡失乎。必不已失也 (…)  
言事不常一。有盛必有衰。衰極必盛。當今天下亂離無道已久。  
久亂必應復興。興之所寄。正當在孔子聖德將喪亡之時也。

Huang Kan 皇侃 (488–545),  
*Objaśnienie znaczenia Dysput i wypowiedzi [Konfucjusza]*  
(*Lunyu yishu 論語義疏*) j. 2 (ad. *Lunyu* 3,24)



## SPIS TREŚCI

Dynastie chińskie.....	13
Wstęp.....	15
Rozdział pierwszy. Kulturowe, społeczne i polityczne ramy odrodzenia konfucjanizmu.....	35
1.1. Pejzaż intelektualny Chin między 540 a 650 .....	37
1.1.1. Kontekst globalny.....	37
1.1.2. Złote stulecie rozwoju buddyzmu chińskiego.....	40
1.1.3. Ewolucja taoizmu na przełomie VI i VII wieku.....	45
1.2. Uczeni wobec malarstwa i literatury: dziedzictwo nowej estetyki.....	48
1.2.1. Chińska teoria malarstwa w wiekach VI i VII .....	49
1.2.2. Chińska teoria literatury w wiekach VI i VII.....	52
1.3. Ideał wychowania konfucjańskiego: <i>casus</i> dzieła <i>Pouczenia rodzinne klanu Yan</i> .....	58
1.3.1. Symbioza buddyzmu i konfucjanizmu w myśli Yan Zhitui.....	59
1.3.2. <i>Yanshi jiaxun</i> : konfucjanizm jako teoria wychowania.....	65
1.4. Dynastia Sui wobec konfucjanizmu.....	67
1.5. Konfucjanizm tangowski, czyli co?.....	75
1.5.1. Elity, literaci, uczeni .....	75
1.5.2. Mistrzowie rytuału.....	83
Konkluzja.....	90
Rozdział drugi. Huang Kan i nowe odczytanie <i>Lunyu</i> .....	91
2.1. <i>Lunyu</i> jako przedmiot komentarzy.....	92
2.1.1. Formowanie się <i>Lunyu</i> i komentarz Zheng Xuana .....	92
2.1.2. Komentarz <i>Lunyu jijie</i> (He Yana) .....	95
2.1.3. Komentarz Wang Bi .....	99
2.2. Miejsce <i>Lunyu yishu</i> w tradycji komentatorskiej.....	107
2.3. Koncepcja natury ludzkiej Huang Kana.....	111
2.4. Osobowe ideały moralne .....	120
Konkluzja .....	128
Rozdział trzeci. Antropologia i etyka <i>Mistrza Liu</i> .....	131
3.1. Autorstwo i tekst <i>Mistrza Liu</i> .....	132
3.2. Architektonika bytu ludzkiego w <i>Liuzi</i> .....	136
3.2.1. Duch ( <i>shen</i> ) .....	136

3.2.2. Serce-umysł ( <i>xin</i> ) .....	143
3.2.3. Predyspozycje ( <i>xing</i> ) .....	145
3.2.4. Uczucia ( <i>qing</i> ) i pragnienia ( <i>yu</i> ) .....	148
3.3. Warunki rozwoju moralnego .....	151
3.3.1. Zrządzenia ( <i>ming</i> ) .....	151
3.3.2. Wiarygodność ( <i>xin</i> ) .....	153
3.3.3. Kontekst polityczny .....	155
3.4. Etyka wyważania .....	158
3.4.1. Cnoty główne .....	158
3.4.2. Wyważanie ( <i>quan</i> ) .....	160
Konkluzja .....	165
Rozdział czwarty. Wang Tong: epistemologia uczonych .....	167
4.1. Wang Tong: człowiek czy dzieło? .....	171
4.2. Wiedza kanoniczna i jej relacja do innych nauczai .....	178
4.2.1. Idea kontynuacji Kanonu .....	178
4.2.2. Możliwość jedności Trzech Nauczai ( <i>sanjiao keyi</i> ) .....	187
4.3. Świadomość ludzka a możliwość wiedzy o rzeczywistości .....	197
4.4. Problem wiedzy moralnej oraz relacji wiedzy do praktyki .....	208
Konkluzja .....	217
Rozdział piąty. Metafizyka Kong Yingda .....	219
5.1. Misja Kong Yingda i jego zespołu .....	220
5.2. Dao jako Nicość i Jedność .....	225
5.2.1. Brak ( <i>wu</i> ) i Nicość ( <i>xuwu</i> ) .....	227
5.2.2. Jedność ( <i>yi</i> ) i rdzeń ( <i>ti</i> ) .....	233
5.3. Struktura bytu i zagadnienie ducha .....	243
5.3.1. Struktura ( <i>li</i> ) bytu ( <i>you</i> ) .....	243
5.3.2. Zagadnienie ducha ( <i>shen</i> ), zjaw ( <i>gui</i> ) i duszy ( <i>po</i> ) .....	257
5.4. Natura ludzka i zadanie mędrców .....	264
5.4.1. Natura ludzka ( <i>xing</i> ) i uczucia ( <i>qing</i> ) .....	264
5.4.2. Natura i zadanie mędrców ( <i>shengren</i> ) .....	272
Konkluzja .....	277
Rozdział szósty. Filozofia polityczna cesarza Taizonga i jego ministrów .....	279
6.1. Filozofujący krąg doradców cesarza Taizonga .....	281
6.1.1. Krąg Taizonga na tle tradycji ministrów-filozofów .....	281

6.1.2. Myślicielki na dworze Taizonga.....	290
6.1.3. <i>Qunshu zhiyao</i> jako wyraz filozofii politycznej ministrów.....	294
6.2. Filozoficzne dzieła cesarza Taizonga.....	299
6.2.1. Li Shimin jako filozof.....	299
6.2.2. Filozofia polityczna <i>Złotego zwierciadła</i> .....	307
6.2.3. Filozofia polityczna <i>Planu dla Cesarza</i> .....	313
6.3. Racjonalność polityczna w ujęciu <i>Zhenguan zhengyao</i> .....	320
6.3.1. Racjonalność prawna i ustrojowa.....	323
6.3.2. Racjonalność gospodarcza i militarna.....	326
6.4. Wizja komunikacji politycznej w <i>Zhenguan zhengyao</i> .....	332
6.4.1. Szczerłość ( <i>cheng</i> ) i zaufanie ( <i>xin</i> ) przeciw bańkom.....	333
6.4.2. Bezstronność ( <i>gong</i> ) i lojalność ( <i>zhong</i> ) przeciw klikom.....	340
Konkluzja.....	347
Podsumowanie.....	349
Bibliografia.....	363
Indeks osób.....	388



## DYNASTIE CHIŃSKIE

Dynastia Shang, 1600–1046 p.n.e.  
Zachodnia dynastia Zhou, 1046–770 p.n.e.  
Okres Wiosen i Jesieni, 770–476 p.n.e.  
Okres Walczących Państw, 476–221 p.n.e.  
Dynastia Qin, 221–207 p.n.e.  
Zachodnia dynastia Han, 202 p.n.e – 9 n.e.  
Dynastia Xin, 9–23 n.e.  
Wschodnia dynastia Han, 25–220  
Dynastia (Cao) Wei, 220–266  
Zachodnia dynastia Jin, 266–316  
Wschodnia dynastia Jin, 317–420  
Okres Dynastii Południowych i Północnych, 420–589  
Północna dynastia Wei, 386–535  
Dynastia Liu Song, 420–479  
Południowa dynastia Qi, 479–502  
Dynastia Liang, 502–557  
Północna dynastia Qi, 550–577  
Dynastia Chen, 557–589  
Północna dynastia Zhou, 557–581  
Dynastia Sui, 581–619  
Dynastia Tang, 618–690, 705–907  
Dynastia (Wu) Zhou, 690–705  
Okres Pięciu Dynastii i Dziesięciu Królestw, 907–979  
Dynastia Liao, 916–1125  
Północna dynastia Song, 960–1127  
Dynastia Jin (dżurdzeńska), 1115–1234  
Południowa dynastia Song, 1127–1279  
Dynastia Yuan, 1271–1368  
Dynastia Ming, 1368–1644  
Dynastia Qing, 1636–1912



## WSTĘP

Filozofia *ru* 儒, określana na Zachodzie jako „konfucjańska”, to jeden z najdłuższych w swym ciągłym rozwoju nurtów refleksji – jego początki sięgają jeszcze czasów poprzedzających życie kulturowego herosa tej tradycji, Konfucjusza (*Kongzi* 孔子, 551–479 p.n.e.). Nie brak wobec tego w jej dziejach momentów zwrotnych i nieciągłości, wewnętrznych i zewnętrznych rywalizacji oraz pęknięć, co już u zarania ery cesarskiej wiodło do formułowania pierwszych narracji, rekonstruujących rozwój myśli *ru*. Opowieści te nie ograniczały się jednak – niemal zawsze – do funkcji opisowej; kreśliły zarazem krajobraz, w którym obok szkół prawomyślnych istniały heterodoksyjne, obok wielkich mistrzów – wielcy imposterzy, a na zapomnienie skazywano nawet czasem całe filozoficzne epoki.

Jedną z takich opowieści jest ta głosząca, że najpóźniej z końcem dynastii Han, a zdaniem wielu już w III wieku p.n.e., nastąpił upadek klasycznej myśli *ru* – pogrążyła się ona w mrokach wtórności na całe millenium, oddając pola bujnie rozwijającej się filozofii taoistycznej i przybyłemu do Chin buddyzmowi. Dopiero w XI wieku myśliciele tzw. *lixue* 理學 (nurtu „nauk o wzorcu”) mieli podjąć się historycznego „rewanżu” i dokonać odrodzenia filozofii *ru* w sposób odpowiadający na wyzwanie ze strony taoizmu i buddyzmu – w pierw na Zachodzie, a następnie w Chinach określono ten ruch jako „neokonfucjanizm”. I choć neokonfucjanizm jest dziś pojęciem szerszym, obejmującym też inne niż *lixue* nurty, nie odnosi się go do myśli sprzed epoki dynastii Song, z wyjątkiem dwóch antycypatorów *lixue* z późnej dynastii Tang, czyli Han Yu 韓愈 (768–824) oraz Li Ao 李翱 (772–841).

Bezpośrednim skutkiem zadomowienia się takiej narracji stało się poażne zaniedbanie badań nad konfucjanizmem tangowskim, a w szczególności – praktyczne wyrugowanie z dziejów filozofii chińskiej filozofii *ru* II połowy VI wieku i I połowy VII wieku, czyli czasu politycznego i kulturowego jednoczenia Chin po kilkunastowiecznym Okresie Rozbicia (220–589). U źródeł tych dysproporcji leży, jak w wypadku wielu innych rozstrzygnięć z zakresu historiografii filozofii chińskiej, opracowanie Feng Youlana 馮友蘭 (1895–1990). Feng Youlan rozdział swej *Historii filozofii chińskiej* poświęcony powstaniu neokonfucjanizmu (*xin rujia zhi xue* 新儒家之學) rozpoczyna bowiem od Han Yu, choć przyznaje, że „należy odnotować, iż już we wczesnym siódmym wieku (...) dostrzec można początki ruchu, który doprowadzi do odrodzenia

konfucjanizmu (*ruxue fuxing* 儒學復興)<sup>1</sup>. Feng wskazuje jedną z postaci tamtego czasu, Wang Tonga 王通 (584–617), jednak pobieżna ocena jego wkładu w rozwój konfucjanizmu nie skłania go, ostatecznie, do modyfikacji raz obranego punktu wyjścia.

W innym wpływowym opracowaniu – na dekady zdefiniowało ono podstawowe cezury rozwoju myśli chińskiej – czyli *A Sourcebook in Chinese Philosophy* Chan Wing-tsit z 1963 r., również rozpoczyna się część poświęconą „odrodzeniu” (*revival*) konfucjanizmu od postaci Han Yu i Li Ao. Co zaskakujące, autor stwierdza jednocześnie, że „jako filozofowie obaj są pomijalni; nie ma nic nowego w ich teoriach natury ludzkiej, a dualizm dobrej natury i złych uczuć był jedynie kontynuacją zużytej, liczącej 800 lat teorii. Omówienie Dao u Han Yu jest powierzchowne i w odróżnieniu od taoistów i buddystów nie dotyka nawet jego głębszych aspektów”<sup>2</sup>. Konfucjańską metafizykę Dao i nowe na tym gruncie ujęcie relacji natury do uczuć mógłby odnaleźć Chan Wing-tsit np. u Kong Yingda 孔穎達 (574–648), jednak ani on, ani większość późniejszych antologii filozofii chińskiej, niestety, tego nie czynią.

Stan ten nie uległ istotnej odmianie, mimo powstania szeroko zakrojonych projektów z zakresu historiografii filozofii chińskiej, przedsięwziętych w Chińskiej Republice Ludowej. Sześciotomowa historia filozofii chińskiej pod redakcją Hou Wailu 侯外庐 (1903–1987), w swojej części poświęconej filozofii okresu dynastii Sui i wczesnej dynastii Tang, koncentruje się na buddyzmie, czyniąc wyjątek dla „materialistycznych” oraz „postępowych” trendów w obrębie chińskiej nauki i teorii historiografii; prezentację początku neokonfucjanizmu rozpoczyna się tu ponownie od Han Yu<sup>3</sup>. Podobnie postępuje Ren Jiyu 任继愈 (1916–2009), który powielił schemat Hou Wailu, uzupełniając jedynie stanowiska „spirytualistyczne” o wczesno-tangowski taoizm oraz poszerzając grono „pionierów” materializmu i „myśli dialektycznej” o kolejnych myślicieli<sup>4</sup>. W marksistowskim szablonie zabrakło znów miejsca dla

<sup>1</sup> Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, t. 2, Zhonghua Shuju, Beijing 1947, s. 800–801; Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy. Vol. II: The Period of Classical Learning*, transl. Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton 1953, s. 408.

<sup>2</sup> Chan Wing-tsit, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963, s. 450–451. Pismo ru z VI–VII wieku. Brak też w *Readings in Later Chinese Philosophy* (red. Justin Tiwald, Bryan Van Norden, Hackett, Indianapolis 2014) i *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, red. William de Bary, Irene Bloom, Columbia University Press, New York 1999.

<sup>3</sup> Hou Wailu 侯外庐 (red.), *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史, t. 4A, Renmin Chubanshe, Beijing 1957.

<sup>4</sup> Ren Jiyu 任继愈, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, t. 3, Renmin Chubanshe, Beijing 1996, s. 3–114.

konfucjanizmu między połową VI a VII wieku. Inspirowany marksizmem Li Zehou 李泽厚 (1930–2021) w swej wpływowej historii klasycznej myśli chińskiej tylko pogłębia tę lukę, ignorując zupełnie rozwój myśli konfucjańskiej pomiędzy końcem dynastii Han a początkiem dynastii Song<sup>5</sup>.

Nieznacznie lepiej wyglądają opracowania z zakresu historii intelektualnej (historii idei); dzieje się tak jednak właśnie dlatego, iż konfucjańskim dziełom powstałym pomiędzy połową VI wieku a końcem okresu Zhenguan 貞觀 (627–649) odmawiano wartości filozoficznej, rozpatrując je jako fenomen kulturowy. Za przykład może posłużyć rozległa *Historia myśli chińskiej* Ge Zhaoguana 葛兆光 (ur. 1950) – autor przywołuje tu zredagowane przez Kong Yingda *Ustalone znaczenie Pięciu Klasyków* (*Wujing zhengyi* 五經正義) jako przykład dokonującej się w VII wieku unifikacji wiedzy i myśli opartej na konfucjańskim Kanonie (*jing* 經). Mimo to, Ge rozpatruje *Wujing zhengyi* jedynie na płaszczyźnie podejmowanych decyzji egzegetycznych<sup>6</sup>.

Do poprawy stanu wiedzy o filozofii konfucjańskiej przełomu Sui-Tang nie przyczyniały się długo opracowania zachodnie. Wzmianki o konfucjanizmie wczesno-tangowskim pojawiają się w wydanej na początku XXI wieku przez Routledge *Encyclopedii of Chinese Philosophy*; w syntetycznej narracji dziejów filozofii chińskiej tego samego wydawnictwa zabrakło jednak już dla nich miejsca<sup>7</sup>. W trójstronicowym paragrafie zawartym w *Encyclopedii*, David McMullen rozpatruje konfucjanizm wczesno-tangowski przez pryzmat kategorii „ideologii”, i choć przyznaje, że metafizyka Kong Yingda okazała się istotna dla dookreślenia konfucjańskiej tożsamości na kolejne wieki, uznaje, iż nie powstały przez to „nowe filozoficzne idee”<sup>8</sup>. Sytuacja uległa zmianie dopiero w 2024 r., w czym udział miał piszący te słowa: w obejmującej trzy obszerne tomy najrozleglejszej historii filozofii chińskiej w języku angielskim myśl konfucjańska okresu wczesnej dynastii Tang znalazła wreszcie należne jej miejsce<sup>9</sup>, choć nie jest to, z konieczności, jej wyczerpujące omówienie.

<sup>5</sup> Li Zehou 李泽厚, *Zhongguo gudai sixiang shilun* 中国古代思想史论, Sanlian Shudian, Beijing 2008.

<sup>6</sup> Ge Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo sixiang shi* 中国思想史, Fudan Daxue Chubanshe, Shanghai 2001, s. 459–466; Ge Zhaoguang, *An Intellectual History of China, Volume One: Knowledge, Thought, and Belief before the Seventh Century CE*, transl. Michael S. Duke, Josephine Chiu-Duke, Brill, Leiden 2014, s. 375–377.

<sup>7</sup> Por. Bo Mou (red.), *The Routledge History of Chinese Philosophy*, Routledge, New York 2009.

<sup>8</sup> David McMullen, “Confucianism: Tang (T’ang)”, w: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, red. Antonio Cua, Routledge, New York 2003, s. 142.

<sup>9</sup> Dawid Rogacz, “Tang Confucianism: Ruist Philosophy from the Seventh to the Ninth Century”, w: *Chinese Philosophy and Its Thinkers: From Ancient Times to the Present Day*.

W dwóch najważniejszych kompendiach wydanych w 2025 r., w których postawiono sobie za cel wypełnienie luk w istniejących jednotomowych syntetycznych wykładniach filozofii chińskiej, znów zabrakło jednak miejsca dla myśli *ru* tego czasu<sup>10</sup>.

O ile całościowe historie filozofii chińskiej można jednak choćby częściowo „rozgrzeszyć” za dokonywane pod naporem materiału trudne decyzje o rezygnacji z nadmiernej komplikacji obrazu ewolucji filozofii konfucjańskiej, o tyle analogiczne braki z trudem da się wyjaśnić już w obrębie samej historiografii filozofii *ru*, co pokazuje, pod jak przemożnym wpływem (i cza-rem) dominującej narracji rozwoju konfucjanizmu znajdują się wciąż jego badacze. W żadnym z trzech przełomowych zachodnich opracowań filozofii neokonfucjańskiej nie wspomina się o jej tangowskich antycypacjach<sup>11</sup>. „Wy-rwę” w dziejach konfucjanizmu pomiędzy okresem Wei-Jin a teorią Han Yu podtrzymują zarówno najnowsze syntezы<sup>12</sup>, jak i wcześniejsze wprowadzenia: Xinzhong Yao<sup>13</sup>, Ronniego L. Littlejohna<sup>14</sup>, Daniela K. Gardnera<sup>15</sup> czy Tony’ego Swaina<sup>16</sup>. Rozmiar tych syntez bądź wprowadzeń usprawiedliwia, ponownie, pewne uproszczenia; nie tłumaczy jednak zupełnego zignorowania filozofii Huang Kana 皇侃 (488–545), Wang Tonga, Kong Yingda czy cesarza Taizonga

Vol. II: *Chinese Imperial Philosophy After Buddhism*, red. Selusi Ambrogio, Dawid Rogacz, Bloomsbury, London et al. 2024, s. 171–179.

<sup>10</sup> Justin Tiwald (red.), *The Oxford Handbook of Chinese Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2025; Brook Ziporyn, Stephen C. Walker (red.), *The Routledge Companion to Chinese Philosophy*, Routledge, New York 2026.

<sup>11</sup> Stephen C. Angle, Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity, Malden (MA) 2017; JeeLoo Liu, *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality*, Wiley Blackwell, Hoboken (NJ) 2017; John Makeham (red.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht 2010.

<sup>12</sup> Gan Chunsong, *A Concise History of Confucianism*, Springer, Cham 2025.

<sup>13</sup> Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tł. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009. Na s. 100 Yao odnotowuje dokonujące się od okresu dynastii Sui i Tang „ugruntowanie pozycji” konfucjanizmu i „położenie podwalin pod narodziny kolejnej epoki”, w tym „zabiegi na rzecz przywrócenia konfucjańskich nauk”, nie przytacza jednak w tym, ani w żadnym innym miejscu opracowania, jakichkolwiek idei ani myślicieli tego czasu. Oryginał angielski: Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge et al. 2000, s. 96.

<sup>14</sup> Ronnie L. Littlejohn, *Confucianism. An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2011, zob. zvl. s. 101 oraz s. 116, gdzie mowa jedynie o instytucjonalnej pozycji konfucjanistów wczesnego okresu Tang.

<sup>15</sup> Daniel K. Gardner, *Confucianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2014.

<sup>16</sup> Tony Swain, *Confucianism in China: An Introduction*, Bloomsbury, London–New York 2017.

太宗 (599–649) oraz jego ministrów, wskutek czego faktycznie unieważnia się ich myśl jako przynależną do dziejów konfucjanizmu.

Wyjątek stanowi historia konfucjanizmu okresu Sui-Tang autorstwa Xu Lingyuna 许凌云 (1938–2003), wchodząca w skład sześciotomowej *Zhongguo Ruxue shi* – znalazło się tu miejsce dla myśli Yan Zhitui 顏之推 (531–591), Wang Tonga, Kong Yingda i ministrów Taizonga. Jednocześnie jednak studium Xu koncentruje się na historii egzegezy Kanonu tamtego czasu, a we fragmentach podejmujących filozofię konfucjańską – niemal wyłącznie na filozofii (w tym ideologii) politycznej<sup>17</sup>. Dwustronicowy wyjątek uczyniony zostaje dla metafizyki Kong Yingda, wskazanej jako zapowiedź *lixue*, brak już jednak wzmianek o równie prekursorskich ontologiach Huang Kana i Liu Zhou 劉晔 (514–565), a twierdzeniom o „odrodzeniu konfucjanizmu” (*ruxue fuxing*) na płaszczyźnie edukacji nie towarzyszą podobne konstatacje odnoszące się do filozofii *ru* tego okresu; za prekursora *xin ruxue* (neokonfucjanizmu) uznany zostaje, jakżeby inaczej, Han Yu<sup>18</sup>.

Co najistotniejsze, brak wciąż w jakimkolwiek języku kompleksowej monografii poświęconej filozofii konfucjańskiej (*ru*) okresu pomiędzy połową VI a VII wiekiem – chodzi o stulecie, w trakcie którego dokonano się i skonsolidowało ponowne zjednoczenie Chin. Monograficznego studium nie doczekała się filozofia Kong Yingda<sup>19</sup>; jedyna obcojęzyczna monografia traktująca o Wang Tongu nie podejmuje się omówienia jego filozofii<sup>20</sup>; dzieła ministrów Taizonga i samego cesarza doczekały się przekładów na języki europejskie<sup>21</sup>, ale, ponownie, już nie krytycznego omówienia wyłożonej tam filozofii; myśli Huang Kana poświęcony został w zachodniej literaturze jeden

<sup>17</sup> Xu Lingyun 许凌云, *Zhongguo Ruxue shi* 中国儒学史, vol. 4 *Sui-Tang juan* 隋唐卷, Guangzhou Jiaoyu Chubanshe, Guangzhou 1998, s. 69–128.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 122–124, 190, 460.

<sup>19</sup> Analizujące jej aspekty artykuły L.R. Bendera, F. Assandri i T. Wilsona cytowane są w rozdziale piątym. W języku chińskim filozofii Kong Yingda również poświęcono wyłącznie artykuły, zob. ich lista w: Wu Zhen 王贞, „Kong Yingda yu Wujing zhengyi yanjiu shulüe 孔颖达与《五经正义》研究述略”. *Zhongguo shi yanjiu dongtan* 1 (2012), s. 32.

<sup>20</sup> Ding Xiang Warner, *Transmitting Authority. Wang Tong (ca. 584–617) and the Zhongshuo in Medieval China's Manuscript Culture*, Brill, Leiden–Boston 2014. Artykuł Howarda J. Wechslera, „The Confucian Teacher Wang T'ung 王通 (584? – 617): One Thousand Years of Controversy”. *T'oung Pao. Second Series*, vol. 63, no. 4/5 (1977), ma charakter sinologiczny. Wraz z jego *Mirror to the Son of Heaven. Wei Cheng at the Court of Tang T'ai-tsung* (Yale University Press, New Haven–London 1974) są to jednak znaczące i wczesne wyjątki pochylające się nad filozofami *ru* tego czasu.

<sup>21</sup> Denis Twitchett, „How to Be an Emperor: T'ang T'ai-tsung's Vision of His Role”, *Asia Major* third series, vol. 9, no. 1/2 (1996), s. 1–102; Wu Jing, *The Essentials of Governance*,

rozdział<sup>22</sup>; a pierwszy zachodni artykuł na temat filozofii Liuzi powstał dopiero w 2024 r.<sup>23</sup> Owe potężne luki w stanie badań niweluje, w stosownych proporcjach, wiele artykułów chińskojęzycznych, dotyczących partykularnych wątków obecnych w pismach wymienionych myślicieli<sup>24</sup>. Rozproszenie tych analiz utrudnia jednak uzyskanie szerszego oglądu rozwoju filozofii zarówno poszczególnych myślicieli, jak i całego okresu, co, jak się wydaje, utwierdza innych badaczy w przekonaniu o marginalnym charakterze ówczesnej refleksji *ru*. Przekonanie to jest niemal powszechne w zachodniej myśli akademickiej, czemu sprzyja też brak przekładów na języki zachodnie dzieł Huang Kana, Wang Tonga i Kong Yingda<sup>25</sup>.

Naczelnym celem prezentowanej książki jest wypełnienie wskazanych, ogromnych luk w naszym stanie wiedzy o konfucjanizmie od końca panowania Liang Wudi 梁武帝 (464–549) po kres panowania Tang Taizonga (649), poprzez dostarczenie pierwszej kompleksowej rekonstrukcji i analizy filozofii konfucjańskiej (*ru*) rozwijanej w tym okresie. Uwzględniając jej tło kulturowe, polityczne i społeczne oraz towarzyszące jej rozstrzygnięcia egzegetyczne (klasycystyczne, w chińskim znaczeniu terminu *jingxue* 經學), monografia ta koncentruje się jednak, na przekór dotychczasowym trendom, na rekonstrukcji zawartych w ówczesnych pismach *ru* koncepcji filozoficznych, analizując stosowany w nich aparat konceptualny oraz sformułowane argumenty. Z tego powodu ramy czasowe badanego okresu mają przede wszystkim związek z wewnętrzną osią rozwoju filozofii *ru* tego czasu. I tak rok 540 to najprawdopodobniejszy czas wydania przełomowego komentarza do *Lunyu* 論語 Huang Kana; w połowie VI wieku powstają również pisma znane w kolejnych dekadach jako *Liuzi* 劉子. W 649 r. skompilowane zostają natomiast pisma Wang Tonga; rok wcześniej umiera Kong Yingda, a jeszcze wcześniej – Wei Zheng 魏徵 (580–643) i Fang Xuanling 房玄齡 (579–648), czyli główni

red. Hilde de Weerd, Glen Dudbridge, Gabe van Beijeren, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2020.

<sup>22</sup> John Makeham, *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Harvard University Press, Cambridge–London 2003, s. 96–147.

<sup>23</sup> Dawid Rogacz, “The Revival of Confucian Philosophy Through Its Interaction with Daoism: The Case of Sixth-Century Master Liu (*Liuzi*)”, *Religions* 15 (2024), s. 1437.

<sup>24</sup> Pelen wykaz oryginalnych artykułów i pozostałych opracowań chińskojęzycznych poświęconych filozofii omawianych konfucjanistów znajduje się, poza przypisami do niniejszego studium, w końcowej *Bibliografii*.

<sup>25</sup> Przekład *Liuzi* wkomponowany został w historyczno-filologiczne studium: Theresia M. Arndt, *Meister Lius Traktate zur Erneuerung in Krisenzeiten (Liuzi xinlun). Ein Herrscher-spiel aus Chinas 6 Jhd.*, Peter Lang, Frankfurt am Main et al. 1994.

interlokutorzy dialogów z Taizongiem. Wraz z końcem panowania tego ostatniego (649) dokonana się w historii myśli konfucjańskiej zmiana pokoleniowa.

Liczba i ranga przywołanych myślicieli, rozmiary ich pism, a przede wszystkim – filozoficzna głębia i wielowymiarowość rozwijanych w tam idei sprawiają, że cel tej monografii wybiega poza uzupełnienie badawczej luki. Luka ta mogłaby przecież w dalszym ciągu dotyczyć myśli wtórnej, nieoryginalnej i/lub nieatrakcyjnej filozoficznie. Przeanalizowany materiał pokazuje, że jest jednak dokładnie przeciwnie, i że w okresie tym mamy do czynienia z odrodzeniem filozofii konfucjańskiej (*ru*) po jej wielowiekowym kryzysie. Owo „odrodzenie” to, rzecz jasna, pojęcie wartościujące; w tym sensie stanowi ono element kolejnej narracji, a właściwie kontr-narracji, rozwoju filozofii chińskiej. Do jego przyjęcia skłania jednak kilka czynników. Po pierwsze, rzeczona wyjątkowa, jak na tak krótki w ówczesnej skali (i niezwykle burzliwy) czas, liczba rozległych dzieł prezentujących filozofię *ru*, a także: ich rozmach, śmiałość oraz uznanie lub, wprost, mecenat ze strony najwyższych kręgów politycznych. Po drugie, obecna u tych myślicieli (szczególnie u Huang Kana i Wang Tonga) samoświadomość w wymiarze dokonywanego „odrodzenia” tradycji *ru* oraz artykułowane wprost całościowe krytyki podejść właściwych konfucjanizmowi okresu dynastii Han. Po trzecie, wpływ, jaki idee te wywarły na *lixue* i inne nurty „neokonfucjańskie”. Jak pokażę we właściwym zakresie w stosownych rozdziałach, nie były to koncepcje nieznanne gigantom neokonfucjanizmu, takim jak Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) czy Wang Yangming 王陽明 (1472–1529). Obok eksplicytnych odniesień doszło także ponadto do wielości antycypacji i bliskich związków konceptualnych bądź terminologicznych, które tropione są starannie w toku studium. Po czwarte wreszcie, mamy wtedy do czynienia z narodzinami mnogości nowych na gruncie konfucjanizmu idei, powstających zwykle w reakcji na wyzwanie ze strony taoizmu, *xuanxue* 玄學 i buddyzmu, a tworzonych w nowej dla uczonych panoramie „Trzech Nauk” (*san jiao* 三教). Sama ta rywalizacja i pojawienie się ideowych konkurentów w obrębie kultury oficjalnej (dworskiej) zmusiły konfucjanistów do wysubtelnienia ich koncepcji i dookreślenia się jako systemu myśli.

Szczegółowe argumenty za zasadnością rozpoznania okresu 540–650 jako czasu odrodzenia filozofii konfucjańskiej zostają dostarczone w toku analiz, a zebrane zostały w podsumowaniu. W tym miejscu warto natomiast ulokować miejsce owej tezy w obecnym stanie dyskusji na temat okresów „odrodzenia” konfucjanizmu oraz możliwych konsekwencjach, jakie zmiana perspektyw w tej sferze niesie dla naszego pojmowania kategorii „neokonfucjanizmu”, a nawet samego „konfucjanizmu”.

Przez „odrodzenie” filozofii konfucjańskiej nie sugeruje się tu, w pierwszej kolejności, pojęcia analogicznego do europejskiej kategorii „renesansu”<sup>26</sup>. Termin „renesans”, podjęty i poszerzony przez Jacoba Burckhardta w jego klasycznym *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) na oznaczenie wyodrębnionej przezeń kulturowej epoki, ma charakter „pojęcia spinającego” (ang. *colligatory concept*) w sensie nadanym przez W.H. Walsh: jest to bezpośrednio niefalsyfikowalny konstrukt, stworzony po to, by nadać znaczenie partykularnym wydarzeniom historycznym<sup>27</sup>; to coś na kształt nie-indukcyjnej generalizacji historycznej. Pozbawione takiego eksplanacyjnego znaczenia, pojęcie „renesans” traci znaczenie w ogóle. W rezultacie jeden z czołowych chińskich intelektualistów, którzy posługiwali się mimo wszystko tą kategorią w odniesieniu do Chin, czyli Hu Shih 胡適 (1891–1962), używał go w charakterze technicznym, wyróżniając finalnie aż cztery „renesanse” kultury chińskiej<sup>28</sup>. Hu Shih mógł równie dobrze (a wręcz powinien) poprzestać na bardziej neutralnej kategorii „odrodzenie” (*revival*), sygnalizując, iż zachodni renesans stanowi szczególny przypadek pewnej szerszej klasy kulturowych odrodzeń, które w odmiennych warunkach i znaczeniu stały się także udziałem Chin.

Usilne postulowanie zajścia „renesansu”, poza towarzyszącymi temu wątpliwościami natury metodologicznej, sugerowałyby jednak przede wszystkim radykalne zerwanie z poprzedzającą taki akt kulturą, analogiczną do tego, jaki dokonał się w nowożytnej Europie. Rację ma Patricia Ebrey, pisząc, że: „dla większości obserwatorów cesarz Tang Taizong z VII wieku miał więcej wspólnego z cesarzem Han Wudi z I wieku p.n.e. niż Karol Wielki z Oktawianem Augustem, a VII-wieczny uczony-klasycysta Kong Yingda miał więcej wspólnego ze swoim poprzednikiem z II wieku, Zheng Xuanem, aniżeli jakikolwiek uczony renesansowy z uczonym rzymskim”<sup>29</sup>. Z jednej strony odrodzenie filozofii konfucjańskiej, które dokonało się między 540 a 650 rokiem, miało

<sup>26</sup> Zob. Thomas Maissen, Barbara Mittler, *Why China Did Not Have a Renaissance – and Why That Matters: An Interdisciplinary Dialogue*, De Gruyter, Berlin 2018.

<sup>27</sup> W.H. Walsh, „Colligatory Concepts in History”, w: *Studies in the Nature and Teaching of History*, red. W.H. Burston, D. Thompson, Humanities Press, New York 1967, s. 65–84.

<sup>28</sup> Pierwszy miał dokonać się w czasach dynastii Tang i objąć rozwój literatury i buddyzmu chan; drugi to „rozwój potężnej świeckiej filozofii neo-konfucjańskiej” w okresie dynastii Song; trzeci – rozwój literatury w okresie dynastii Yuan i Ming, a czwarty – powstanie nurtu badań źródłowych w okresie dynastii Qing, Hu Shih, *The Chinese Renaissance. The Haskell Lectures 1933*, The University of Chicago Press, Chicago 1934, s. 45.

<sup>29</sup> Patricia Ebrey, „Preface”, w: *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, red. Scott Pearce, Audrey Spiro, Patricia Ebrey, Harvard University Asia Center, Cambridge 2001, s. ix. Przywołany przykład Karola Wielkiego jest o tyle znamienny, iż kulturę okresu pomiędzy 780 a 850 rokiem określa się „renesansem karolińskim”.

w tej płaszczyźnie komparatystycznej znacznie bardziej „konserwatywny” charakter, za co odpowiadały też: znacznie stabilniejsze ramy polityczno-kulturowe i ponowne zjednoczenie cesarskich Chin. Z drugiej – rozpatrywane na płaszczyźnie wewnętrznej, czyli jedynej, która rozstrzyga ostatecznie „restytucyjny” charakter tej myśli, odrodzenie to niosło, w zestawieniu z poprzedzającymi wiekami filozofii *ru*, niebywale większy ferment intelektualny. Podjęto się wówczas aktualizującego odczytania wielu klasycznych konfucjańskich wizji w sposób umożliwiający im dotrzymanie kroku „najnowszej” filozofii taoistycznej i buddyjskiej; w tym względzie skonsolidowało nową tożsamość *ru*, torując drogę neokonfucjanizmowi okresu dynastii Song.

Nadmierne skontrastowanie tego drugiego z konfucjanizmem tangowskim leży zresztą u źródeł zapoznania badań nad myślą *ru* od dynastii Sui do okresu Zhenguan. Najbardziej znanym przykładem takiego kontrastu jest monografia *‘This Culture of Ours’: Intellectual Transitions in T’ang and Sung China* Petera K. Bola (1992), w której Bol przeciwstawia publiczny i kolektywny projekt kulturowy, którym miał być konfucjanizm tangowski indywidualnemu projektowi doskonalenia moralnego, jakim miał stać się w toku internalizacji tego ideału (neo-)konfucjanizm songowski. Bol stwierdza wręcz:

Możemy zatem powiedzieć, że uczeni wczesno-Tangowscy byli zatroskani o „wartości” w tym sensie, iż rozważali, które tradycje zacząć promować, a które, niegdyś rozdzielone, połączyć. Nie możemy jednak stwierdzić, w mojej opinii, że próbowali wpłynąć na swoje czasy, mówiąc o tych wartościach jako o „ideach”, bądź, jak stanie się to później, jako o Dao, za którym można podążać bez przyjęcia *wen*, które je źródłowo objawiało<sup>30</sup>.

W ujęciu Bola konfucjanizm wczesno-tangowski nie wykształcił zatem idei filozoficznych, tj. takich, które byłyby do kogokolwiek adresowane inaczej niż jako elementy przyjętego światopoglądu; nie głosił również, iż każdy człowiek jako człowiek, bez względu na swą kulturę, może podążać za Dao.

Studium Bola dość wygodnie pomija jednak wszystkich myślicieli okresu, podejmujących zagadnienia natury ludzkiej, rozwoju moralnego i kultury własnego umysłu. Bol omawia ówczesne pojęcie uczuć (*qing* 情) w literaturze, ale już nie w filozofii; tej ostatniej nie poświęca zresztą żadnego rozdziału ani nawet podrozdziału. Z jednej strony przedstawiany kontrast jest historyczno-ideową drogą na skróty: filozofia moralna i spekulacja na temat Dao

<sup>30</sup> Peter K. Bol, *‘This Culture of Ours’: Intellectual Transitions in T’ang and Sung China*, Stanford University Press, Stanford 1992, s. 77.

rozwijały się bujnie pomiędzy połową VI a VII wieku, nawet jeśli nie tak bujnie jak w wieku XI. Z drugiej – nie mniej uproszczony jest obraz neokonfucjanizmu Songów; dość szybko przestał być domeną prywatnej refleksji, stając się kołem zamachowym scentralizowanego przedsięwzięcia kulturowego, zupełnie analogicznego do projektu tangowskiego, przeciw czemu zwróciła się mingowska *xinxue* 心學. Nawet jeśli filozofia *ru* wieków VI i VII wprowadzała od samego początku elementy normatywno-kulturowe, pozostała dalej częścią projektu kulturowego, nie sprowadzała się natomiast w całości do tego projektu. Obok państwowych inicjatyw, które miały na celu odgórną uporządkowanie znaczenia Kanonu, istniały prywatne próby „nadpisania” jego znaczenia (Wang Tong) czy osobista refleksja na temat właściwych metod kultywacji własnego ducha (Liuzi).

Znacznie bardziej wyważonej oceny okresu dostarcza w swojej klasycznej monografii *State and Scholars in T'ang China* (1988) David McMullen. Zdaniem McMullena okres wczesnej dynastii Tang (do 650 r.) to czas instytucjonalnego rozkwitu *ru*, w tym niezrównanej w zestawieniu z resztą panowania Tangów egzegezy Kanonu i kompleksowego przeglądu całej zastanej tradycji uczonych. W porównaniu z neokonfucjanizmem Songów, był to nurt bardziej pluralistyczny: uczeni zachęcani byli do swobodnej refleksji na temat dokonujących się zmian i partycypacji w filozoficznych debatach, bez rygorystycznego ograniczenia wymogami i obsesją ortodoksji<sup>31</sup>. Ale też, w odróżnieniu od holistycznych neo-konfucjanistów songowskich, ówczesni konfucjaniści formułowali swoje idee na marginesie konkretnych problemów, nierzadko w sposób rozproszony, a przy tym często adresowany wprost do suwerena. Ich ekspertyza w zakresie nie tylko Kanonu, lecz także tekstów historycznych i filozoficznych, cementowała jednak ich pozycję jako akademickiej elity, do tego stopnia, że w połowie VII wieku myśl *ru*, zdaniem McMullena, efektywnie odzyskała i utrwaliła swoją ideową supremację jako ideologii państwowej do końca całej ery cesarskiej<sup>32</sup>. Z analizy tej, choć skupionej na czynnikach instytucjonalnych i niepoświęconej historii filozofii, wyłania się obraz skutecznie dokonanego do 650 r. odrodzenia konfucjanizmu, torującego drogę dalszej historii intelektualnej *ru* w Chinach.

Biorąc to pod uwagę, nie sposób nie podjąć narzucającego się przy tej okazji pytania o relację pomiędzy odrodzeniem konfucjanizmu przełomu dynastii Sui i Tang a neokonfucjanizmem okresu Song. Idąc jeszcze dalej:

<sup>31</sup> David McMullen, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 37, 83, 250, 258.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 8–9.

czy w okresie między połową VI i VII wieku nie mamy już do czynienia, w pewnym sensie, z „neokonfucjanizmem”? By odpowiedzieć na tak zadane pytanie – niezależne, co warto podkreślić, od dyskusji o odrodzeniu filozofii *ru* jako takim – należy wpięrow dokonać starannej analizy myśli *ru* w okresie 540–650. Odpowiedź ta, i każda jej alternatywna postać, zależy jednak finalnie od sensu, jaki nadany zostanie nieprecyzyjnie stosowanej kategorii „neokonfucjanizm”.

Sam termin „neokonfucjanizm” ma pochodzenia zachodnie. O *Néo-Confucéens* pisał w 1775 r. jezuita Jean Joseph Marie Amiot; o konfucjańskich *neoterici*, tudzież *novatores*, wspominał zaś już w 1687 r. w przełomowym *Confucius Sinarum Philosophus* Philippe Couplet. To utworzone przez analogię do neoplatonizmu pojęcie odnosiło się najpierw jedynie do *lixue*, czyli wykładni będącej przedmiotem egzekwowanym w zastanym systemie egzaminów cesarskich, po czym uległo popularyzacji w toku XIX wieku<sup>33</sup>. Jego internalizacji na gruncie chińskojęzycznym dokonał, znów, Feng Youlan; dopiero wówczas, a więc i wtórnie, rozpoczęto debatę o konceptualnych wyznacznikach neokonfucjańskości.

Na dowód zasadności operowania kategorią „neokonfucjanizmu” przytacza się często używane przez przedstawicieli *lixue* pojęcie ortodoksyjnej linii przekazu Dao, *daotong* 道統, który to przekaz miał ulec zerwaniu wraz z Mencjuszem, by zostać następnie odkryty i odnowiony w wieku XI. Całe dzieje myśli konfucjańskiej między tymi dwoma punktami stają się wówczas historią sprzeniewierzeń. Ta niewątpliwie inspirowana buddyjską koncepcją linii przekazu wizja, służąca legitymizacji jednych nurtów myśli *ru* kosztem drugich, rozwinięta została w pełni w okresie Song, a artykułowana była także w eseju *Yuan Dao* 原道 Han Yu. Neokonfucjanizm to wówczas przedsięwzięcie przynależące do owego samoświadomego procesu odnowy klasycznych nauk *ru*, kosztem m.in. ich hanowskich rozwinięć.

Problemów z takim ujęciem jest kilka. W wymiarze historycznym: wspomniany już Wang Tong *explicite* formułuje projekt odnowy nauk *ru* i powrót do ich klasycznej „czystości”, którą zerwano wraz z Mencjuszem, poprzez aktualizację filozoficznego znaczenia Kanonu. Projekt ten znany był zarówno Zhu Xi, jak i Wang Yangmingowi: pierwszy był wobec niego krytyczny, drugi – afirmatywny (zob. podrozdział 4.2.1). Podejście Wang Tonga nie stało się „mainstreamem”, tak jak *daotong* w erze Song, co nie zmienia jednak faktu, że

<sup>33</sup> Lian Fan 连凡, „Neo-Confucian(ism) gainian de lishi yanbian ji qi sixiang shi dingwei (Neo-Confucian(ism)概念的历史演变及其思想史定位)”. *Zhejiang Daxue xuebao* (renwen shehui kexue ban) vol. 53, no. 2 (2023), s. 68–72.

samoświadomość takiej postaci odrodzenia nauk *ru* nie jest wynalazkiem Han Yu ani tym bardziej *lixue*. Albo nie będzie to zatem kryterium neokonfucjańskości, albo należy za neokonfucjanistę uznać Wang Tonga. Co więcej, nawet samo pojęcie *daotong* funkcjonowało już w obiegu uczonych w II połowie VII wieku. Jak głosi pochodzący z 698 r. nagrobek konfucjanisty-*ru* Gai Chang 蓋暢 – urzędnika pracującego od 673 r. w mieście narodzin Konfucjusza, Qufu – był on autorem, zaginionego obecnie a liczącego aż dziesięć zwojów, dzieła zatytułowanego *Daotong*<sup>34</sup>.

Prawdziwy problem z pojęciem *daotong* związany jest jednak z jego normatywnością. Gdy Zhu Xi użył go w swej przedmowie do *Praktyki równowagi* (*Zhongyong* 中庸), stanowił on część strategii wykluczającej wyłączone z linii przekazu nauki jako niewierne źródłowemu znaczeniu nauk *ru*. W takim charakterze *daotong* stało się elementem wewnątrzkonfucjańskich „wojen”: termin ten miał więc raczej wymiar genealogiczno-demarkacyjny aniżeli eksplanacyjny i inkluzywny. Nieżałowanymi przez niemal nikogo „ofiarami” owej narracji *daotong* stali się myśliciele Tangowscy sprzed pojawienia się Han Yu, nawet jeśli ich myśl pozwalałaby na włączenie ich do „pocztu” odnowicieli. W takim też charakterze pojęcie *daotong* zostało podjęte i przejęte przez dwudziestowieczny „nowy konfucjanizm”, w ramach którego rozpoczęto także dyskusję na temat konceptualnych wyznaczników neokonfucjanizmu. Zdaniem Mou Zongsana 牟宗三 (1909–1995) jego jądrem jest metafizyka moralności z centralnymi pojęciami *xing* 性 oraz *xin* 心, czerpiąca zarazem z wizji metafizycznej *Księgi Przemian* i z etyki Mencjusza<sup>35</sup>. Rzecz w tym, iż, ponownie, definicję taką, przy całej jej arbitralności, spełnia również m.in. Kong Yingda, a poszukiwanie bytowych fundamentów moralnego rozwoju *xing* i kontroli *xin* cechowało też innych myślicieli aktywnych w VI wieku: Huang Kana oraz Liuzi.

O niejednoznaczności kategorii neokonfucjanizmu i jej wtórności wobec ideologicznych lub co najmniej ideowych decyzji świadczą także debaty na temat jego wewnętrznego zróżnicowania. W ślad za Mou Zongsanem neokonfucjanizm dzieli się obecnie najczęściej na trzy nurty: *lixue*, *xinxue* oraz *qixue* 氣學. Zakres tej ostatniej, niehistorycznej kategorii jest zupełnie otwarty; bywa także niespójny, gdyż za jej czołowego przedstawiciela uchodzi jeden z pierwszych myślicieli *lixue*, Zhang Zai 張載 (1020–1077). Z klasyfikacji tej został

<sup>34</sup> Christian Soffel, Hoyt Cleveland Tillman, *Cultural Authority and Political Culture in China: Exploring Issues with the Zhongyong and the Daotong during the Song, Jin and Yuan Dynasties*, Franz Steiner Verlag, München 2012, s. 90–91.

<sup>35</sup> John Makeham (red.), *New Confucianism: A Critical Examination*, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 55–64.

jednak nieprzypadkowo wyłączony historyczny nurt *shigongxue* 事功學, czyli konfucjańskiego praktycyzmu i utylitaryzmu – wpływowego od późnej dynastii Song po Yuan nurtu, z którym od jego zarania aktywnie polemizował Zhu Xi. O tym, jak brzemienne są to decyzje, świadczyć może fakt, iż w liczącym prawie pół tysiąca stron *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy* nie znalazło się miejsce dla jakiegokolwiek przedstawiciela tego nurtu<sup>36</sup>. W większości ujęć brak również miejsca dla ruistycznej medytacji<sup>37</sup>, a także dla wielu innych niezależnych konfucjanistów.

Plastyeczność kategorii neokonfucjanizmu, ukazująca jej podatność na czynniki normatywne i pozamerytoryczne, prowadzi niemal zawsze do rozstrzygnięć w horyzoncie post-songowskim. Bliższe przyjrzenie się wskazywanym dla tego okresu pojęciowym kryteriom, pozwalającym rozpoznać myśl jako neokonfucjańską, wiedzie jednak do pozytywnej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o to, czy filozofię *ru* przełomu VI i VII wieku można także uznać za pierwszą odsłonę „neokonfucjanizmu”. Największy bodaj autorytet w zakresie badań nad neokonfucjanizmem, William Theodore de Bary (1919–2017), wyróżnił następujące kryteria – można je stosować, jego zdaniem, również do japońskich czy koreańskich odmian neokonfucjanizmu. Po pierwsze, jest to kryterium fundamentalizmu, czyli troski o ortodoksję. Po drugie, to jednoczesny restoracjonizm, czyli dążenie do odnowy myśli i praktyk (w tym rytualnych), które doznały upadku. Po trzecie: humanizm, którego głównym elementem staje się wiara w zdolną do działań moralnych naturę ludzką, i związany z nim antropocentryzm. Dalej racjonalizm, przejawiający się w idei racjonalnego porządku uniwersum i możliwości zrozumienia jego struktur przez człowieka. Na koniec natomiast: nastawienie historyczne (*historical-mindedness*), czyli świadomość przynależności objaśnianego Kanonu do przeszłości<sup>38</sup>.

Szczegółowe odniesienie tych kryteriów do źródeł filozofii konfucjańskiej II połowy VI i I połowy VI wieku dokonać może się jedynie w podsumowaniu

<sup>36</sup> Klasyczne studium *shigongxue* Chen Lianga 陳亮 (1143–1194): Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Asia Center, Cambridge (MA) 1982. Synteza rozwoju *shigongxue*: Hoyt Tillman, Christian Soffel, Lu Chentong, "Practical Learning from the Song through Yuan", w: *Chinese Philosophy and Its Thinkers: From Ancient Times to the Present Day*. Vol. II, s. 245–265.

<sup>37</sup> Jeden z wyjątków: Bin Song, "Ru Meditation and Philosophical Anthropology in the Late Ming", w: *Chinese Philosophy and Its Thinkers: From Ancient Times to the Present Day*. Vol. II, s. 313–322.

<sup>38</sup> William Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism", w: David S. Nivison, Arthur F. Wright (red.), *Confucianism in Action*, Stanford University Press, Stanford 1959, s. 27–43.

jej analiz. W tym miejscu należy jednak jasno zasygnalizować: kryteria de Bary'ego spełniają, w mniejszym lub większym stopniu, przywołani w tym studium konfucjaniści. Z pewnością odnajdzie się wiele alternatywnych definicji, które – skrojone np. na miarę songowskiej *lixue* – nie będą spełniane przez myślicieli przełomu Sui-Tang, ale także i wielu innych, powszechnie identyfikowanych jako neokonfucjaniści. Sama możliwość ujęcia odrodzenia filozofii konfucjańskiej w VI i VII wieku jako neokonfucjanizmu stanowi natomiast dostateczny argument za tym, by odrodzenie to zostało odtąd należyście uwzględnione przez historiografię filozofii chińskiej, bez względu na dalsze debaty co do jego „proto-” bądź wprost „neo-konfucjańskości”.

Nie idzie tu bowiem o wykazanie, że neokonfucjanizm songowski „odbył się” kilka wieków wcześniej. Żadna skala związków pojęciowych nie odbiera *lixue* tego, iż z perspektywy filozoficznej to filozofia Zhu Xi dostarcza pełnej artykulacji projektu neokonfucjańskiego, ani tego, że z perspektywy historycznej to *lixue* ukierunkowało dalszy rozwój filozofii konfucjańskiej. Chodzi raczej o to, by wskazać wspólny mianownik tam, gdzie dotąd widziano wyrwę i cesurę; antycypacje tam, gdzie dostrzegano niemal tylko anachronizmy; by uczynić wreszcie z „neokonfucjanizmu” kategorię inkluzywną oraz rozwojową, pozwalającą wydobywać i uzupełniać luki w obszarze badań nad filozofią chińską. O ile neokonfucjańskość Kong Yingda czy Wang Tonga pozostanie najpewniej dalej przedmiotem dyskusji, o tyle samo odrodzenie filozofii konfucjańskiej w ich czasach powinno już być przyjmowane bez tak znacznych kontrowersji, za czym podążać mogą pierwsze szczegółowe opracowania ich filozofii oraz reformułowanie istniejących, syntetycznych narracji rozwoju konfucjanizmu.

Owó wspólny mianownik pozwala spójnie i rzeczowo zdefiniować projekt neokonfucjański na poziomie jeszcze bardziej podstawowym niż czyni to de Bary, a zgodnym z akademicką praktyką, która ostatecznie rozstrzyga o zakresie i operacyjności tego typu pojęć. Otóż jeśli neokonfucjanizm:

- [1] oznacza odnowę klasycznego konfucjanizmu, wbrew lub z pominięciem myśli okresu Han;
- [2] powstaje w odpowiedzi na filozoficzne wyzwanie ze strony *xuanxue* i buddyzmu wraz z częściową, twórczą absorpcją terminów oraz argumentów tych filozofii;
- [3] prowadzi do powstania metafizyki moralności i epistemologii moralnej;
- [4] a jego centralnymi pojęciami są m.in. *xin* 心, *xing* 性, *qing* 情, *yu* 欲, *qi* 氣, *li* 理, *ti* 體;

to w tak zdefiniowanych ramach mieści się, jak wykażą to analizy, filozofia *ru* okresu 540–650. Trzon owego odrodzenia i jego istotę stanowią punkty [1] i [2]. To właśnie na konstruktywnej reakcji na metafizykę i epistemologię *xuanxue* oraz buddyzmu polega filozoficzna „odnowa” konfucjanizmu, a więc i jego *neokonfucjańskość*. Co ważne, mowa tu o odnowie na gruncie filozofii, czemu towarzyszyło, lecz do którego nie sprowadzało się, instytucjonalne odrodzenie *ru*. Skalę tego procesu unaocznia w tej książce wielowymiarowość filozofii konfucjańskiej rozwijanej między 540 a 650 rokiem, obejmująca nie tylko antropologię i etykę, ale także zagadnienia metafizyczne i epistemologiczne, a nawet filozofię polityczną, która – choć z konieczności oparta na innych niż wskazane w punkcie [4] pojęcia – doznała równoległej odnowy, wywierając ogromny wpływ na późniejszą myśl polityczną całej Azji Wschodniej.

O tym, w jakim sensie omawiani myśliciele byli konfucjanistami, a wreszcie, co wówczas oraz źródłowo oznaczało bycie konfucjanistą, traktuje szczegółowo rozdział pierwszy tej monografii. Tym, co zwraca szczególną uwagę, jest to, iż właśnie okres dynastii Sui i Tang stanowił czas wyjątkowego dookreślenia tożsamości *ru*. Wziąwszy pod uwagę bezprecedensowe skupienie na osobie Konfucjusza, kosztem m.in. centralnej dla myśli hanowskiej postaci księcia Zhou, i związane z tym przesunięcia w łonie kultury oficjalnej i polityki rytualnej, był to czas, w którym nauczanie *ru* stawało się, czytelnie jak nigdy wcześniej, konfucjanizmem. Do zdefiniowania własnej tożsamości inaczej niż na podstawie instytucjonalnych ram motywowała w największym stopniu rywalizacja zewnętrzna: w odróżnieniu od okresu hanowskiego, bycie *ru* nie równało się już dłużej byciu dworskim intelektualistą, który parą się objaśnianiem autorytatywnych pism. Na dworze Sui i Tang zatrudnieni byli również filozofowie buddyjscy oraz taoistyczni akademicy, a pomiędzy Trzema Naukami – ich idea klaryfikuje się w tym okresie – organizowano publiczne, filozoficzne debaty. Pytanie o ideową tożsamość *ruxue* 儒學 jako filozofii stanowiło bezpośredni bodziec do jej odnowy w sposób, który miał zarazem dotrzymać kroku „awangardowej” filozofii taoistycznej i buddyjskiej.

Ustalenie historycznego znaczenia i zakresu *ruxue*, a następnie rekonstrukcja samej filozofii *ru* tego okresu wymagają zarazem precyzyjnej i kompleksowej analizy konceptualnej, opartej bezpośrednio na źródłach historycznych epoki. Źródła te zbyt długo ignorowano bądź traktowano wybiórczo w sposób nieprowadzący do kwestionowania dominujących narracji rozwoju filozofii konfucjańskiej. W warstwie rekonstrukcji historycznej książka ta polegać będzie w sposób zintegrowany na najnowszych ustaleniach

historycznych oraz filologicznych, interweniując na tej płaszczyźnie wszędzie tam, gdzie wymagać będzie tego wypracowanie kontekstu biograficznego oraz satysfakcjonującej krytyki tekstu. Owym *stricte* sinologicznym omówieniom kontekstu powstania i transmisji analizowanych dalej dzieł poświęcone są podrozdziały inicjujące rozdziały od drugiego do piątego. Analizy pojęciowe oparte zostaną całkowicie na tak zidentyfikowanych oryginalnych tekstach źródłowych spisanych w języku średniochińskim, na podstawie istniejących edycji krytycznych owych dzieł. Kluczowe i nieuchronne decyzje translatorskie są teoretycznie sproblematyzowane w toku studium i odniesione zostały do literatury przedmiotu w tym zakresie, również do przyjętych dotąd konwencji. Dla przeważającej większości fraz i dłuższych fragmentów podane zostały znaki chińskie (w głównym tekście także transkrypcja *pinyin*), co pozwoliło uczynić z książki również pomoc dydaktyczną adresowaną do studentów sinologii. Z nielicznymi, wskazanymi wyjątkami są to przekłady dokonane przez Autora.

W warstwie analizy pojęciowej rozpatruję filozofię konfucjańską jako integralną część filozofii chińskiej, podkreślając, gdzie tylko ma to miejsce, polemiczny i reinterpretacyjny wymiar idei i argumentów formułowanych przez *ru*. Wynika to, z jednej strony, z konstytutywnego dla odradzania się myśli konfucjańskiej twórczego i krytycznego podejmowania zarówno zastanej tradycji uczonych, jak i walczących o kulturowe i polityczne uznanie koncepcji taoistycznych i buddyjskich. Z drugiej – o potrzebie takiej perspektywy przesądzają nie tylko historyczne warunki, ale i konceptualna struktura koncepcji konfucjańskich, operujących w znacznym stopniu ogólnochińskimi kategoriami, takimi jak *Dao* 道, *li* 理, *wuwei* 無為 itd. Ich znaczenie dookreśla się dopiero w obrębie całych koncepcji, wiodąc do rozbieżnych ujęć leksykalnie identycznych terminów. Co ważne, rozróżnienie pomiędzy ogólnochińskimi kategoriami (*fanchou* 范畴) i pojęciami (*gainian* 概念) o znaczeniu słabiej modyfikowanym przez ich strukturalny kontekst (jak np. *ren* 仁), stosowane jest w rodzimej metodologii filozofii chińskiej<sup>39</sup>, a jego korzenie sięgają aż, co znamienne, okresu tangowskiego<sup>40</sup>. Z tego powodu część analiz obejmuje filozo-

<sup>39</sup> Zhang Dainian 張岱年, *Zhongguo zhexue shi fangfalun fapan* 中國哲學史方法論發凡, Zhonghua Shuju, Beijing 2003, s. 118. Por. Jana S. Rošker, "Modernization of Chinese Philosophical Methodology: Zhang Dainian's Innovation and the Challenges of Neo-Materialism". *Asian Studies* vol. 25, no. 9.2 (2021), s. 132–133.

<sup>40</sup> Zdaniem Han Yu człowieczeństwo i sprawiedliwość to określone nazwy, *Dao* i *de* natomiast to desygnacje puste [w swym znaczeniu] (*ren yu yi wei ding ming*, *Dao yu de wei xu ming* 仁與義爲定名, 道與德爲虛位). Buddyści, taoiści i konfucjaniści różnią się w rozumieniu *Dao* i *de*, ale pojęcia *ren* oraz *yi* da się pojmować wyłącznie na jeden

ficzną semantykę historyczną (w sensie *Begriffsgeschichte*) głównych terminów stosowanych przez *ru*, co zapobiega zdekontekstualizowanej interpretacji ich znaczenia oraz wydobywa wkład omawianych myślicieli na tle dawnych epok oraz innych nurtów.

Fakt, iż analizy pojęciowe studium artykułowane są w języku polskim, dodatkowo je ogranicza (poprzez zapośredniczenie), lecz jednocześnie czyni z tych analiz akt międzykulturowego przekładu. W najnowszych opracowaniach z zakresu metodologii filozofii chińskiej podkreśla się, iż każda próba analizy filozofii chińskiej w języku zachodnim prowadzić musi do hermeneutycznej fuzji pojęciowych ram odniesień (*referential frameworks*)<sup>41</sup>. Taki proces rozumienia ma wymiar hermeneutyczny także w tym sensie, iż dokonuje się z głębi i na tle zastanych wykładni, a nierzadko konstruktywnie przeciwko nim<sup>42</sup> (przykładowo, przeciwstawiając się wykładni konfucjanizmu jako „religii”). Niniejsze analizy są wyrazem takiego właśnie procesu i zaproszeniem do dalszego pogłębiania rozumienia konfucjanizmu.

W rozdziale pierwszym omówiono kulturowe, społeczne i polityczne ramy odrodzenia konfucjanizmu pomiędzy połową VI a VII wieku, rozpoczynając się od naszkicowania ich kontekstu globalnego oraz panoramy rozwoju ówczesnej myśli buddyjskiej i taoistycznej. Następnie ukazana została dyfuzja idei *ru* w obrębie estetyki i filozofii sztuki oraz wykrystalizowanie się wpływowego konfucjańskiego ideału edukacji prywatnej na podstawie *Pouczeń rodzinnych klanu Yan* (*Yanshi jiaxun* 顏氏家訓) z końca VI wieku. Zrekonstruowano również miejsce nauk *ru* na dworze dynastii Sui, w tym w związku z narodzinami dojrzałego systemu egzaminów cesarskich, a następnie – Tang. Przedstawiony został społeczny status i samorozumienie warstwy *ru*, podejmowane przez nich inicjatywy: egzegetyczne, krytyczno-literackie, historyograficzne i rytualne, oraz związane z tym kontrowersje.

W rozdziale drugim omówiono filozofię przelomowego i historycznie wpływowego komentarza do *Lunyu* autorstwa Huang Kana, umiejscawiając go w tradycji komentatorskiej i na tle samego procesu formowania się *Lunyu*, a także późniejszej recepcji dzieła. Wydobyte zostały jego inspiracje ideowe,

sposób. Zob. Han Yu 韓愈, *Changli xiansheng wenji* 昌黎先生文集 j. II, Shanghai Guji Chubanshe, Shanghai 1986, j. II.4–5, s. 8–9.

<sup>41</sup> Jana S. Rošker, *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*, Bloomsbury, London et al. 2021, zwł. s. 101–125.

<sup>42</sup> Por. Tomasz R. Szymczyński, *Polityka drogi okrężnej jako strategia sensu w chińskim obszarze kulturowym z perspektywy hermeneutyki wielojęzyczności*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM, Poznań 2020, s. 109–134, z przykładami dotyczącymi filozofii konfucjańskiej.

pochodzące z *xuanxue* Wang Bi 王弼 (226–249) oraz, *implicite*, buddyzmu, równoległe do stosunku myśli Huang Kana wobec myśli okresu Han. Analizę skoncentrowano na kompleksowej i oryginalnej koncepcji natury ludzkiej Huang Kana oraz jego klasyfikacji osobowych ideałów moralnych.

Rozdział trzeci poświęcony został traktatowi *Liuzi*: wiarygodnemu pomnikowi filozofii VI wieku, ignorowanemu jednak przez historyków filozofii ze względu na kontrowersje wokół jego autorstwa (które zostają również przywołane). W warstwie antropologii i etyki dzieło rozwija twórczo filozofię *ru*, oferując przede wszystkim rozbudowaną wizję bytu ludzkiego, obejmującą: ducha, serce-umysł, predyspozycje, uczucia oraz pragnienia. *Liuzi* formuluje również, jak zostało to pokazane, warunki rozwoju moralnego oraz etykę zogniskowaną na pojęciu „wyważania” (*quan* 權).

W rozdziale czwartym zrekonstruowano nowatorską teorię wiedzy wyłożoną w dziele *Zhongshuo* 中說, przypisywanym, znów nie bez kontrowersji, filozofowi Wang Tongowi. Omówiona została koncepcja Kanonu jako źródła wiedzy oraz wynikający z niej, a blasfemiczny dla wielu późniejszych *ru*, projekt kontynuacji Kanonu. To myśl Wang Tonga okazuje się również pionierska w zakresie sformułowania możliwej jedności Trzech Nauczaił (*san jiao*). W ramach swojej epistemologii Wang Tong przeanalizował też zagadnienie stosunku świadomości ludzkiej do rzeczywistości i warunków możliwości zdobycia przez nią wiedzy o strukturach (*li* 理) uniwersum, a także, co stanowiło *novum* na gruncie konfucjanizmu, podjął w sposób bezpośredni problem wiedzy moralnej oraz relacji wiedzy do praktyki.

W rozdziale piątym omówiono subtelną metafizykę Kong Yingda, wyłożoną przede wszystkim w jego subkomentarzu do *Księgi Przemian*, stanowiącą bezpośrednią odpowiedź na interpretacje *xuanxue*. Po przedstawieniu misji i charakteru zespołu, któremu z nadania cesarza Taizonga przewodniczył Kong Yingda, analizie poddane zostały centralne kategorie metafizyki wyłożonej w *Wujing zhengyi* 五經正義: Dao, Brak, Nicość, Jedność oraz Rdzeń. Następnie zrekonstruowano Kongowską koncepcję struktury bytu oraz jego refleksję na temat zagadnień ducha, zjaw i duszy. Ważnym dopełnieniem i zwieńczeniem tej wizji bytu jest koncepcja natury ludzkiej i uczuć oraz związana z nimi metafizyka moralności, przekładająca się na specyficzne pojmowanie natury i roli mędrców.

W rozdziale szóstym, ostatnim i najrozleglejším, zbadano filozofię polityczną cesarza Taizonga i jego dworu, w tym jego ministrów i dworskich myślicielek, na podstawie dzieł samego Taizonga: *Złote zwierciadło* i *Plan dla Cesarza*, antologii i odezów ministrów, a przede wszystkim – dialogów

zapisanych i przekazanych w *Zhenguan zhengyao* 貞觀政要. Omówiwszy biograficzny i historyczny kontekst powstania tych dzieł oraz ich wpływ na myśl azjatycką oraz europejską, zsyntetyzowano filozofię polityczną na bazie dzieł cesarskich, a następnie skoncentrowano się na dwóch grupach problemów filozoficznych centralnych dla *Zhenguan zhengyao*: zagadnieniu racjonalności politycznej oraz wizji komunikacji politycznej. W związku z tą ostatnią analizie poddane zostały pojęcia: szczerość, zaufanie i bezstronność

Każdy rozdział zakończony jest konkluzją. Oprócz tego całość studium zwieńczona została podsumowaniem, zbierającym najistotniejsze wątki całej filozofii konfucjańskiej (*ru*) w okresie 540–650. Dokonano odpowiedzi na pytanie o jej elementy wspólne, wskazano momenty antycypujące filozofię dojrzałego neokonfucjanizmu songowskiego oraz towarzyszące temu różnice, a finalnie – odpowiedziano na pytanie, w jakim stopniu odrodzenie filozofii konfucjańskiej (*ru*) w badanym okresie można rozpatrywać jako postać (od-słone) ruchu neokonfucjańskiego.

Recenzentom: prof. Marcinowi Jacoby'emu i prof. Mateuszowi Stępnio-  
wi dziękuję za wnikliwe uwagi do manuskryptu, a redaktorom: Janowi Sad-  
kiewiczowi i Agnieszce Toczko-Rak za wzorcową korektę i wydanie książki.  
Dziekanowi Wydziału Filozoficznego UAM, prof. Romanowi Kubickiemu,  
składam podziękowania za dofinansowanie publikacji. Za inspirujące dysku-  
sje na temat filozofii tangowskiej dziękuję prof. Friederike Assandri z Univer-  
sität Leipzig, a za celne uwagi do pierwotnej wersji tekstu również moim wy-  
działowym kolegom: dr. Krzysztofowi Kiedrowskiemu (do rozdziału piątego)  
i prof. Krzysztofowi Przybyszewskiemu (do rozdziału szóstego). Za niezmi-  
enne wsparcie i motywację w trakcie prac nad tą książką pragnę natomiast po-  
dziękować mojej narzeczonej, Kai, i to jej dedykuję tę książkę.



## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# Kulturowe, społeczne i polityczne ramy odrodzenia konfucjanizmu

Każda filozofia jest dzieckiem swojego czasu, a odrodzenie całych nurtów filozoficznych nie dokonuje się nigdy w kulturowej ani społeczno-politycznej próżni. Dotyczy to w szczególności myśli konfucjańskiej, która jako filozofia uczonych i urzędników stanowiła w cesarskich Chinach integralną część społeczno-politycznej tkanki, a nierzadko i koło zamachowe najistotniejszych przemian kultury dworskiej i, szerzej, oficjalnej. Związki te stały się w czasach dynastii Sui i wczesnej Tang na tyle silne, że doprowadziły zwrotnie wielu badaczy tego okresu do sprowadzenia działających podówczas *ru* do roli „sług” rodzącego się systemu państwowego, a w rezultacie – do pominięcia wkładu tych myślicieli w rozwój filozofii chińskiej. W tym rozdziale zostanie ukazana wielowymiarowość rzeczonych ram; uczynię to jednak w sposób nieograniczający się do perspektywy instytucjonalnej, wskazując każdorazowo jej przełożenie na intelektualne, w tym filozoficzne, a także „ideologiczne” rozstrzygnięcia. Odrodzenie filozofii konfucjańskiej w okresie pomiędzy połową VII a VII wieku, którego właściwej rekonstrukcji podejmuję się w dalszej części książki, jawi się w tym świetle jako fenomen ze wszechmiar nieprzypadkowy i systemowy, tzn. wykraczający poza twórczą inicjatywę jednostek, bo stymulowany przez nakreślone ramy transformacji kultury i państwowości chińskiej.

Istotnymi kontekstami, które obligowały uczonych do wysubtelnienia ich myśli i dookreślenia ich tożsamości, były ewolucja taoizmu i dynamiczny rozwój dystynktywnie chińskiej myśli buddyjskiej. Wobec zagoszczenia się tych nurtów w obrębie kultury oficjalnej (dworskiej), *rujiao* nie mogło się już dłużej definiować jako „nauczanie oficjeli”. Interakcja tych Trzech Nauczzeń (*san jiao* 三教), wynikła z niej rywalizacja, wreszcie: proces wzajemnej dyfuzji idei to zagadnienia, które powracać będą w tym studium. Dla krytycznego omówienia roli tej interakcji niezbędne jest jednak choćby szkicowe prześledzenie głównych elementów rozwoju obu systemów między połową VI a VII wieku – poświęcono mu wprowadzającą partię rozdziału, poprzedzając ją

zarysem globalnego kontekstu tych przekształceń w wymiarze historii powszechnej oraz globalnej historii idei.

W drugiej części rozdziału przeanalizowany został wkład *ru* w przechodzącą wówczas istotne przemiany estetykę chińską: ich włączenie się w rozwój teorii malarstwa, kształtowaną dotąd głównie przez taoistów i buddystów, oraz rewolucję, jakiej dokonali w sferze teorii literatury. Znanstwo sztuk i związana z tym estetyzacja życia codziennego były od dawna wyznacznikiem statusu uczonych; to w VI wieku jednak, u progu dynastii Tang, *ru* stali się normatywnymi teoretykami malarstwa i literatury jako takiej, aplikując w tej sferze ogólnofilozoficzne kategorie Dao 道, *xin* 心 i *wen* 文, a przez to odpowiadając na wyzwanie nowej estetyki kształtowanej przez taoistów i buddystów.

Równoległe nauczanie konfucjańskie skutecznie zmonopolizowało edukację prywatną, stając się dla wielu praktyczną teorią wychowania; jej najpełniejszej ekspozycji dostarcza powstałe w tym czasie i wpływowe przez kolejne wieki dzieło *Pouczenia rodzinne klanu Yan* (*Yanshi jiaxun* 顏氏家訓). Zawiera ono ponadto jedną z pierwszych konceptualizacji wzajemnego dopełniania się nauczania buddyjskich i konfucjańskich, ujętych w kanoniczny z perspektywy późniejszego czasu sposób jako nauki „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”. Zagadnieniem tym poświęcona została część trzecia tego rozdziału.

Przemiany jeszcze istotniejsze, których wpływ sięgnął całej historii cesarskich Chin – dotyczyły wszakże edukacji oficjalnej, a dokładniej – reformy systemu egzaminów państwowych. Jak wykazuję w części czwartej, przemiany te wpisały się w szerszy, choć często niedostrzegany, patronat dworu Sui nad naukami uczonych, w których poszukiwano ostoji stabilności nowo powstałej centralnej administracji. Jak pokazują wypowiedzi cesarzy Sui, wiązały się z tym wielkie nadzieje, ale i niemałe rozczarowania. W kolejnej części, w toku analizy historycznej, sprecyzowane zostało znaczenie centralnej dla tego studium kategorii konfucjanizmu tangowskiego. Lokując warstwę uczonych (*rushi*) w obrębie elit (*shi*) i wobec literatów (*wenshi*), ukazano wewnętrzne zróżnicowanie podejmowanych przez nich przedsięwzięć: egzegetycznych, filozoficznych, krytyczno-literackich, historycznych i rytualnych. Wykazano, iż procesowi coraz ściślejszej akademizacji tych inicjatyw towarzyszyły jednocześnie reformy rytualne, bezprecedensowo skupione wokół postaci Konfucjusza.

W połowę VII wieku konfucjanizm wkracza jako pojęciowe zaplecze chińskiej teorii sztuki, podstawa edukacji prywatnej i systemu egzaminów państwowych, strażnik uznawanych za kluczowe dla funkcjonowania państwa rytuałów oraz dookreślające swą tożsamość nauczanie, które cieszyło się

oficjalnym patronatem cesarskim dla własnych komentatorskich i edytorskich przedsięwzięć. W tak zarysowanych ramach kulturowych, społecznych i politycznych doszło – bo też i niemal dojść musiało – do odrodzenia się filozofii konfucjańskiej.

## I.I. Pejzaż intelektualny Chin między 540 a 650

### I.I.I. Kontekst globalny

Okres pomiędzy 540 a 650 rokiem to czas, kiedy w obrębie myśli chińskiej formują się nurty, które towarzyszyć jej będą w całym jej dalszym rozwoju. Co ciekawe, ten ze wszech miar niearbitralny przedział czasu wpisuje się w szerszą panoramę głębokich transformacji w globalnej historii idei oraz historii światowej w ogóle: świat w połowie VII wieku jest pod względem profilu cywilizacyjnego istotnie nam bliższy aniżeli ten z połowy wieku VI.

Największe zmiany zaszły w pasie rozciągającym się od Azji Środkowej przez Bliski Wschód po Afrykę Północną. W połowie VI wieku Persją włada jeden z najwybitniejszych władców rodu Sasanidów, Chosrow I Nieśmiertelny (pan. 531–579) – promotor zaratusztrianizmu, prowadzący wojny zarówno z Bizancjum, jak i z tzw. Białymi Hunami (Heftalitami) na wschodzie – rozbił ich wraz z wojskami pierwszego kaganatu tureckiego w bitwie pod Bucharą w 560 r. Tymczasem już w 651 r. umiera Jazdgird III – ostatni szachinszach Persji z dynastii Sasanidów, a więc i ostatni reprezentant starożytnej cywilizacji Bliskiego Wschodu. Śmierć Jazdigirda była wynikiem nieprawdopodobnej ekspansji nowo powstałej teokracji muzułmańskiej: w 630 r. zdobyta została Mekka, dwa lata później umarł prorok Muhammad, a już w 654 kalif Usman z rodu Umajjadów został władcą nie tylko terytorium byłego imperium sasanidzkiego, ale także Egiptu<sup>1</sup>. W dość krótkim, jak na światowe dzieje, czasie wytworzono warunki, za sprawą których kultura muzułmańska wyprze na

<sup>1</sup> Bogdan Składanek, *Historia Persji. Tom I: Od czasów najdawniejszych do najazdu Arabów*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009, s. 370–420. Szerzej o ekspansji islamu: Hugh Kennedy, *Wielkie arabskie podboje: jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tł. Mateusz Wilk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011. O chińskich relacjach na temat przyczyn upadku Imperium Sasanidów oraz związanej z nim ekspansji buddyzmu i emigracji zaratusztrian do Chin zob. Jeffrey Kotyk, *Sino-Iranian and Sino-Arabian Relations in Late Antiquity. China and the Parthians, Sasanians, and Arabs in the First Millennium*, Brill, Leiden–Boston 2024, s. 67–139.

tych obszarach zaratusztriańską i chrześcijańską, a w Azji Środkowej – buddyjską i szamanistyczną.

Przemiany kultury świata zachodniego miały, w porównaniu z tym, nieco bardziej ewolucyjny charakter, choć nacechowane były jednoznacznym dojrzeniem tendencji zapoczątkowanych w I połowie VI wieku, które mogły przecież zawsze przygasnąć. Rok 550, będący świadkiem wkroczenia Ostrogotów do Rzymu, przypada na dwie dekady po zamknięciu Akademii Platońskiej i powstaniu pierwszego klasztoru benedyktynów na Monte Cassino; to też nieco ponad 20 lat od śmierci Boecjusza. Emblematyczna dla tego okresu jest działalność Izydora z Sewilli (560–636); jego *Etymologiae*, będące *de facto* pierwszą encyklopedią w dziejach kultury zachodniej, zachowały i przekazały wiekom średnim dziedzictwo kultury antycznej, stanowiąc, zdaniem znawców dzieła, „najbardziej wpływową po Biblii księgę w uczonym świecie łacińskiego Zachodu na niemal kolejne tysiąc lat”<sup>2</sup>.

Znaczące różnice uwidaczniają się również, gdy porównamy historię polityczną Europy w latach 540 i 650. W połowie VI wieku pojawiają się w Europie Awarowie, a wieki VI i VII to czas gwałtownej ekspansji Słowian, których plemiona miał zjednoczyć niejaki Dobręta (Daurentius)<sup>3</sup>. W latach 30. VII wieku król zjednoczonych i chrześcijańskich Franków, Dagobert I, prowadził już wojnę z Samonem – władcą pierwszego słowiańskiego organizmu państwowego<sup>4</sup>. Na obszarach Europy Wschodniej pojawiły się ludy Polan, Mazowszan, Słowaków, Serbów i Chorwatów.

Nie mniejszych kontrastów dostarcza zestawienie dziejów Cesarstwa Wschodniorzymskiego w połowie VI i VII wieku. W 565 r. zmarł Justynian Wielki – jego panowanie wyznaczyło szczyt zarówno kultury bizantyńskiej (w tym opracowanie fundamentalnego dla europejskiej kultury prawnej *Corpus Iuris Civilis*), jak i zasięgu terytorialnego państwa, poszerzonego o Dalmację, Italię, część Afryki Północnej i południe Hiszpanii, a więc obejmującego wiele obszarów Cesarstwa Zachodniego. Niecałe sto lat później po podbojach tych nie było już śladu, a Bizancjum utraciło dodatkowo trwale na rzecz

<sup>2</sup> Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof, *The Etymologies of Isidore of Seville (1st ed.)*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 3. Polski przekład pierwszych dziesięciu ksiąg: Izydor z Sewilli, *Etymologie. Księgi 1–10*, tł. Adam Wilczyński, Ewa Matczuk, Ireneusz Mikołajczyk, Maciej Jońca, Tatiana Krynicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024. W 1999 r. św. Izydor został ogłoszony patronem Internetu.

<sup>3</sup> Tibor Živković, *Forging Unity: The South Slavs Between East and West 550–1150*, The Institute of History Čigoja štampa, Belgrade 2008, s. 47.

<sup>4</sup> Edward James, *The Franks*, Blackwell Publishers, Oxford 1988, s. 105.

Arabów Syrię oraz Palestynę. Mniej więcej w tym samym czasie greka zastąpiła łacinę jako język urzędowy cesarstwa bizantyjskiego, a Herakliusz (pan. 610–641) wymienił rzymski tytuł *augustus* na grecki βασιλεύς – tytułem tym będą odtąd mienić się kolejni władcy<sup>5</sup>. W dziedzinie filozofii i teologii przelom przyniosły pisma Maksyma Wyznawcy (580–622) – był on autorytetem średniowiecznego mistycznego ascetyzmu, odkrył dla chrześcijaństwa neoplatonizm Pseudo-Dionizego Aeropagity, a „łącząc Dionizego z tradycyjną doktryną Kościoła, wywarł na nią wpływ, który trudno przecenić”<sup>6</sup>.

W Indiach połowy VI wieku dogorywało Imperium Guptów i nastąpił upadek buddyzmu. Miało to związek z ekspansją władcy Heftalitów Mihirakuli, który na terenach od rzeki Narbada przez Kaszmir po Baktrię zarządził zniszczenie tysięcy buddyjskich stup i klasztorów, jak przekazuje będący świadkiem tego Xuanzang 玄奘 (602–664)<sup>7</sup>, co potwierdza też fakt, iż archeolodzy nie znajdują śladów sztuki greko-buddyjskiej w Gandharze i Taksili starszych niż ten okres<sup>8</sup>. W odpowiedzi na buddyzm, Gaudapāda (VII w.) stworzył system Advaita Vedānty, który wpłynie na dalszy rozwój braminiзму i jego odrodzenie.

Sytuacja ta kontrastuje z miejscami, do których w okresie między połową VI a VII wieku dotarły buddyzm i filozofia buddyjska. W 649 r. umarł bowiem Songcen Gampo (Wylie: *strong-btsan sgam-po*), twórca imperium tybetańskiego; za jego panowania oficjalnie wprowadzono w Tybecie buddyzm, a także wzniesiono Pałac Potala w Lhasie i opracowano pismo tybetańskie. Warto zauważyć, iż w połowie VI wieku trwał jeszcze proces jednoczenia plemion tybetańskich, za to już w latach 608 i 609 państwo Namri Songcena wysłało swe pierwsze poselstwa na dwór chiński<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Romilly J.H. Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries, AD 610–1071*, University of Toronto Press, Toronto 1987, s. 24. O najazdach Arabów na Bizancjum oraz ich skutkach: Timothy E. Gregory, *Historia Bizancjum*, tł. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 165–172.

<sup>6</sup> Bazyli Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tł. Sergiusz Tokariew, red. Marian A. Wesoły, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 82.

<sup>7</sup> Xuanzang, *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, tł. Li Rongxi, Bukkyo Dendo Kyokai and Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 1996, s. 97–100.

<sup>8</sup> Siglinde Dietz, “Buddhism in Gandhāra”, w: *The Spread of Buddhism*, red. Ann Heirman, Stephan P. Bumbacher, Brill, Leiden–Boston 2007, s. 61. Dietz zastrzega, że Heftalici nie byli jednak aż tak destrukcyjni, jak relacjonuje Xuanzang.

<sup>9</sup> Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese During the Early Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 17–18. W 641 r. Songcen Gampo poślubił Wencheng, przybraną córkę cesarza Taizonga, będąc już żonatym z nepalską księżną

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

