

Paweł Szklarczyk
(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0002-5305-2053

Czy konfucjanizm jest religią?

Is Confucianism a religion?

ABSTRACT

Confucianism is a philosophy/religion founded by Kong Qiu also known as Kong Fuzi (Confucius) about the turn of the 6th and 5th centuries B.C. Although from the Western perspective the Confucianism seems to be only philosophy or “practical ethics”, quite often, even by Confucians themselves, it is referred to as religion. In this article, the author intends to present the issue of the identity of Confucianism. Author in the article discusses elements of the doctrine and the relationship between Confucianism and Chinese native religion, Imperial ideology (and state religion), and (other) religions. This work is not intended to unequivocally resolve the issue, but rather to outline the problem and present some factors influencing the perception of Confucianism. The article is an aftermath of the author’s speech at the 6th conference “Law-Religion-Politics” (Wrocław, 28th-29th May 2021) and the discussion conducted during the conference “Lower Silesia – Poland – Asia. Yesterday. Today. Tomorrow” (Wrocław, 30th June-1st July 2021).

Keywords: Confucianism, religion, neo-Confucianism, Confucius, China, Japan.

WSTĘP. UWAGI OGÓLNE DOTYCZĄCE RÓŻNICY W POSTRZEGANIU RELIGII W OKCYDENCIE I W ORIENCIE

Niniejszy artykuł nie ma na celu wskazania jednoznacznej odpowiedzi na postawione w nagłówku pytanie. Jego celem jest omówienie istotnych elementów nurtu doktrynalnego zapoczątkowanego przez Konfucjusza pod kątem przedmiotowej kwestii, jak również przedstawienie poglądów przedstawicieli nauki oraz myślicieli konfucjańskich w przedmiocie tożsamości konfucjanizmu.

Przedmiotowy nurt powstał na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem. Został założony przez filozofa Kong Qiu, zwanego także Kong Fuzi (chiń. Mistrz Kong). Na zachodzie (także i w Polsce) znany jest on pod zlatynizowaną formą jego imienia jako

Konfucjusz. Żył on w latach 551–479 przed Chrystusem. Konfucjanizm rozprzestrzenił się poza Chiny i stał się szczególnie popularny w państwach takich jak Korea, Wietnam i Japonia¹.

Choć z zachodniej perspektywy nurt ten wydaje się być jedynie filozofią lub swoistą etyką praktyczną, dość często, także przez samych konfucjanistów, bywa określany również jako religia². W kręgu kulturowym dalekiego wschodu właściwie nie wykształcił się żaden odpowiednik teologii jako nauki o Bogu czy też usystematyzowanego dowodu Jego istnienia. Za dostateczną przesłankę uzasadniającą przekonanie o istnieniu sfery nadprzyrodzonej uznawano mistyczne doświadczenie bliskości z absolutem, nie domagając się ponadto żadnego innego dowodu. Przykładem w tym przypadku może być w szczególności buddyzm, który dzięki technikom medytacyjnym pomagał wiernym w osiągnięciu stanu oświecenia³. Wskazać należy na fakt, że kwestia tożsamości konfucjanizmu początkowo nie stanowiła dla konfucjanistów większego problemu. Była ona pomijana, gdyż w ujęciu orientalnym religia w znacznej mierze przeplata się z filozofią i nie dokonuje się między nimi zbyt wyraźnych rozgraniczeń (w tym miejscu można przywołać choćby buddyzm czy taoizm; już w tym miejscu zaznaczyć jednak należy, że niektórzy konfucjańscy uczeni krytykowali te religie lub ich elementy jako zabobon lub ludowe przesady⁴; status *shintō* czy hinduizmu w tym kontekście są raczej jednoznaczne⁵). Rozgraniczenie takie było, zdaniem Chińczyków, zupełnie bezcelowe.

Odmienne punkty widzenia na rzeczoną sprawę przedstawiają przedstawiciele kultury Zachodu. W dominującej na Zachodzie tradycji chrześcijańskiej wykształcił się wyraźny rozdział pomiędzy filozofią a teologią, sferami *profanum* i *sacrum*. W tym miejscu można

¹ P. Szklarczyk, *Recepcja prawa chińskiego i myśli konfucjańskiej w Japonii w okresie między VI a IX wiekiem po Chrystusie*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, t. 12, s. 208 i n.

² *Ibidem.*; Autor używając w tym miejscu (w tym akapicie) słowa „religia” ma na myśli jego europejską konotację.

³ Por. A. Kozyra, *Tradycyjne podłoże filozofii Japonii w okresie Meiji* [w:] B. Kubiak Ho-Chi (red.), *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 81.

⁴ Kwestia ta zostanie poruszona w dalszej części niniejszego artykułu.

⁵ Szintoizm (przykład z gruntu japońskiego) bez większych wątpliwości należy zakwalifikować jako religię (spełnia wszystkie elementy słownikowej definicji). Dodać należy, że konfucjanizm współistniał z buddyzmem lub *shintō*, natomiast pomiędzy szintoizmem a buddyzmem (mimo wytworzenia się poprzez lata koegzystencji relacji symbiotycznej) dochodziło czasem do poważnych sporów. Wyliczyć tu należy między innymi spór między rodami Nakatomi i Motonobe a rodem Soga (kwestia dotyczyła przypisywania katastrof naturalnych gniewowi rodzimych, szintoistycznych bóstw za odwrócenie się części Japończyków od *shintō* na rzecz buddyzmu; spór ostatecznie został rozwiązany w wyniku bitwy pod Shiki 587 r.; zwycięstwo rodu Soga) oraz problematykę japońskiego natywizmu w XVIII i XIX w. (postulaty oczyszczenia szintoizmu z elementów obcych, w szczególności wpływów buddyjskich) oraz kwestię reskryptu *Shimbutsu-bunri-rei* (1868 r.). Zob. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 49-50 i s. 351.

by przytoczyć poglądy św. Augustyna⁶ czy św. Tomasza z Akwinu⁷. Podział na *sacrum* i *profanum* w pewnym zakresie pojawił się jeszcze w starożytnej Grecji⁸. Występował także w starożytnym Rzymie, gdzie prawo dzielono na *ius* (prawo, w opozycji do terminu *lex* rozumiane jako duch prawa), *lex* (lub *ius positivum*, ustawa lub prawo stanowione posiadające sankcję świecką) oraz *fas* (normy wynikłe z religii, posiadające sankcję boską, sakralną)⁹. Rozróżnienie takie co do zasady nie występowało w kulturze Orientu, tak bliskiego¹⁰, jak i dalekiego¹¹. Wskazać należy, że w myśl „konfucjańskiej polityki prawa” funkcjonującej od czasów dynastii Han (206 p.n.e.-220 n.e.) prawo było kierowane w pierwszej kolejności do urzędników (stanowiło zbiór wskazówek dotyczących rozstrzygnięcia sporów, stosowania środków represji karnej, ponadto zawierało normy z zakresu prawa ustrojowego), a nie do poddanych. Lud nie tylko nie znał prawa stanowionego, lecz, co więcej, zdaniem niektórych uczonych konfucjańskich nawet nie powinien go znać (zaprzeczenie zasady powszechnej znajomości prawa). W przedmiocie obowiązujących norm zachowania wskazać należy, że poddani powinni kierować się przede wszystkim zakorzenionym zwyczajem (wynikłym z tradycji, w tym, w szczególności z konfucjanizmu) i na tej podstawie ustalać, co jest dobre, a co złe, a co za tym idzie, co jest dozwolone, a co zakazane. Znajomość prawa (typizacja czynów zabronionych) w tym ujęciu była niepożądana, gdyż mogła prowadzić do sytuacji, w której podsądni wprawdzie nie złamali prawa stanowionego (nie zrealizowali „znamion czynu zabronionego”), jednakże dopuścili się czynu moralnie złego i szkodliwego.

⁶ Zob. M. Sadowski, *Augustyn Aureliusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Lexykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009, s. 5-6; zob. także A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2015, s. 98-102.

⁷ M. Sadowski, *Św. Tomasz z Akwinu* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *op. cit.*, s. 68-70, zob. także Sylwestrzak, *op. cit.*, s. 110.

⁸ X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków, 2009, s. 42-43; por. A. Sylwestrzak, *op. cit.*, Warszawa 2015, s. 44

⁹ Por. K. Kolańczyk, *Prawo Rzymskie*, Warszawa 1976, s. 21-22.

¹⁰ M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 9, 269-275.

¹¹ W kontekście konfucjańskim rozdział prawa od religii czy moralności przedstawia się dość specyficznie. Poglądy Konfucjusza na prawo przedstawia dość jasno Rozdział 3 Księgi II „Analektów”: „Mistrz powiedział: «Jeśli ludem kieruje się za pomocą rozporządzeń i trzyma się go w ryzach za pomocą kar, będzie on unikał [złych uczynków], lecz nie będzie znał wstydu. Jeśli ludem kieruje się przy pomocy cnoty moralnej (de) władcy i prowadzi go przy pomocy norm obyczajowych (li – rytu), to lud nie tylko będzie wiedział co to wstyd, ale także będzie garnął się [do władcy]»”, Konfucjusz, *Analekta* (w przekładzie K. Pejda), Warszawa 2018, s. 28; zob. szerzej M. Stępień, *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Kraków 2013, s. 159 i n.; zob. także A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 242-243. Relację między konfucjanizmem a prawem stanowionym obrazuje następująca przypowieść zawarta w Rozdziale 18 Księgi XIII „Analektów”: „Władca She w rozmowie z Konfucjuszem powiedział: «w mojej wiosce jest prawy człowiek – kiedy jego ojciec ukradł owcę, doniósł na niego [władzom]». Konfucjusz powiedział: «W mojej wiosce za prawość uznaje się co innego. Ojcowie ukrywają [uczynki] synów, a synowie ukrywają [uczynki] ojców, na tym właśnie polega prawość»”, Konfucjusz, *op. cit.*, s. 142. Zob. szerzej P. Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów „ADR Arbitraż i Mediacja”* 2021, nr 2(54, s. 45-48.

Nieznamość prawa miała zatem zapobiegać jego omijaniu¹². Odpowiedzialność podsądnych opierała się zatem na fakcie, że dokonali oni czynu stanowiącego naruszenie zasady moralnej (i to też obejmowali swoją świadomością). Jako że znajomość prawa stanowionego w tym zakresie nie była konieczna do realizacji (jak określa to współczesna nauka prawa karnego) znamion strony podmiotowej czynu zabronionego, konstrukcja odpowiedzialności (w tym zakresie) jest w istocie identyczna jak w przypadku czynów *mala per se*.

Kwestia tożsamości konfucjanizmu zaczęła stanowić istotny problem wraz z przybyciem Europejczyków do Chin i podjętymi próbami chrystianizacji. Europejscy misjonarze przybywszy do Chin, mierząc się z miejscową kulturą, musieli zdefiniować konfucjanizm oraz określić jego relację w stosunku do chrześcijaństwa¹³. Rzeczone zdarzenie zapoczątkowało trwający do dziś spór w przedmiocie natury konfucjanizmu.

KONFUCJANIZM – POJĘCIE

W pierwszej kolejności autor zamierza nakreślić problem pojęcia konfucjanizmu poprzez przedstawienie w kontekście jakich realiów ów system funkcjonował. Zaznaczyć należy, że konfucjanizm jako nurt filozoficzny (w tym miejscu termin konfucjanizm jako zbiorcze, holistyczne określenie nurtu filozoficznego zapoczątkowanego przez Konfucjusza – konfucjanizm sensu *largo*) istniejący od około dwóch i pół tysiąca lat występował w różnych odmianach. Sam termin konfucjanizm stanowi latynizm sformułowany przez jezuitów¹⁴. W języku chińskim myśl konfucjańską określa się jako *ruxue* (儒學) lub *rujia* (儒家), stąd też jako alternatywny termin dla określenia tego nurtu można by uznać „ruizm”. Termin neokonfucjanizm w języku chińskim funkcjonuje jako *lixue* (儒家)¹⁵.

Wskazać należy, że w konfucjanizmie (w ujęciu *largo*) występują różne nurty, wśród których należy wymienić w szczególności:

¹² Zob. P. Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów...*, s. 49-50; zob. także Kość, *Prawo a etyka...*, s. 133.

¹³ Za kluczowe w tym zakresie uznać należy poglądy jezuita, o. Matteo Ricci (żył w latach 1552-1610), który uważał, że chrystianizacja Chin jest niemożliwa bez uwzględnienia tamtejszej kultury i tradycji oraz dostosowania sposobu przekazu wiary do zastanych realiów kulturowych i społecznych. W odróżnieniu od misjonarzy z zakonu np. franciszkanów uważał on, iż konfucjanizm nie jest pogańską religią, a filozofią. Kwestia ta zostanie poruszona w dalszej części niniejszego artykułu. Zob. J. D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nowy Jork, Londyn 1999 s. 34; zob. także Yao, *op. cit.*, s. 237-243.

¹⁴ X. Yao, *op. cit.*, s. 18.

¹⁵ Rozróżnienia pomiędzy konfucjanizmem a neokonfucjanizmem jako pierwsi dokonać mieli jezuitcy misjonarze, dostrzegając zmiany jakościowe w treści doktryny (tj. rozbieżności pomiędzy nauką Konfucjusza a powstałym w okresie Song interpretacjom poszerzonym o ujęcie kosmologiczne i mistycyzm. Podobne poglądy przedstawiali niektórzy uczeni japońscy (nurt krytyczny wobec neokonfucjanizmu stał się dość popularny w XIX w. zob. K. Okakura, *Przebudzenie się Japonii*, Warszawa 1905, s. 47-57).

1. naukę Konfucjusza (konfucjanizm w najściślejszym i najwęższym rozumieniu tego słowa),
2. poglądy Konfucjusza oraz najwcześniejszych myślicieli konfucjańskich takich jak Mencjusz i Xunzi (określanych jako kontynuatorzy),
3. poglądy przedstawicieli tzw. szkoły nowych tekstów (w tym kontekście wskazać należy też na konfucjanizm w kontekście opowieści apokryficznych),
4. neokonfucjanizm (reprezentowany m.in. przez Cheng Yi, Cheng Hao, Zhu Xi),
5. Szkołę serca-rozumu (poglądy m.in. Wang Yangminga),
6. poglądy XIX i XX-wiecznych myślicieli konfucjańskich (np. Kang Youwei)
7. poglądy współczesnych konfucjanistów¹⁶.

Wbrew pozorom, poszczególne „odmiany” konfucjanizmu mimo wspólnego „rdzenia”, w zakresie treści mogą dość znacząco się od siebie różnić. Stąd też ich charakter czasem może być dalszy, a czasem bliższy religii.

Ponadto rozważyć należy także:

1. chińską religię naturalną (rodzimą) i relację pomiędzy nią a nauczaniem konfucjańskim;
2. chińską religię państwową oraz ideologię funkcjonującą od dynastii Han do upadku dynastii Qing¹⁷;
3. relację pomiędzy konfucjanizmem a religiami takimi jak buddyzm, *shintō*, chrześcijaństwo czy islam, nadto należy go przeanalizować w kontekście taoizmu (który także jest nurtem na pograniczu religii i filozofii)¹⁸;
4. komunistyczne interpretacje konfucjanizmu.

Dopiero zestawienie tych elementów pozwoli na sformułowanie pewnych, choć siłą rzeczy ogólnych (w kontekście konfucjanizmu sensu *largo*), wniosków¹⁹.

¹⁶ Por. Konfucjusz, *op. cit.*, s. 7-9.

¹⁷ Zob. szerzej X. Yao, *op. cit.*, s. 273-286

¹⁸ *Ibidem.*, s. 36-40

¹⁹ Podobną uwagę podniósł Yao, *Ibidem.*, s. 33

POGLĄDY KONFUCJUSZA

Wśród sinologów (lub szerzej, orientalistów zajmujących się Dalekim Wschodem) dominuje przekonanie, iż dziełem najpełniej oddającym treść nauk Konfucjusza są „Analekta”²⁰. Jak twierdzi chiński historyk filozofii Feng Youlan, „*sam Konfucjusz najprawdopodobniej nie miał zamiaru napisać czegokolwiek dla przyszłych pokoleń*”²¹. Mimo to Konfucjuszowi przypisuje się autorstwo (lub raczej kompilację i redakcję) pozycji zaliczanych do tzw. sześcioksięgu konfucjańskiego²². „Analekta” są dziełem skompilowanym przez uczniów Konfucjusza, powstały po śmierci mistrza. Uważa się je za najwiarygodniejsze źródło wiedzy o życiu i poglądach Konfucjusza²³. Autor podziela pogląd, że „Zapiski historyka” autorstwa Sima Qian są dziełem mało wiarygodnym²⁴, autor odrzuca także apokryficzne historie przypisujące Konfucjuszowi zdolności profetyczne czy cuda²⁵.

Li (禮) stanowi jedno z kluczowych pojęć wokół których zbudowany jest konfucjanizm²⁶. Termin ten dawniej tłumaczyło się jako ryt (rytuał), obecnie powszechniejsze jest tłumaczenie „obyczaj” lub zwyczaj” (K. Pejda w przekładzie „Analektów” posługuje się sformułowaniem „normy obyczajowe”; w literaturze anglojęzycznej występuje tłumaczenie *li* jako „*custom*”). Termin ten nie jest do końca jednoznaczny i prosty do przetłumaczenia na język polski z użyciem jednego słowa²⁷. Pojęcie *li* stosować należy do różnego rodzaju czynności, czasem

²⁰ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 221 i n.

²¹ M. Sadowski, *Konfucjusz*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.) *op. cit.*, s. 25.

²² Do sześcioksięgu zalicza się: 1) *Księgę Przemian (Yijing)*, 2) *Księgę Pieśni (Shijing)*, 3) *Księgę Rytuałów (Liji)*, 4) *Księgę Dokumentów (Shujing)*, 5) *Kronikę Wiosen i Jesieni (Chunqiu)* oraz 6) *Księgę Muzyki (Yuejing)*. Treść ostatniej z tych pozycji nie przetrwała do dzisiaj, zaginęła u schyłku dynastii Zhou; oryginały Pięcioksięgu (*Wujing*; poz. 1-5) zostały zniszczone z rozkazu Shi Huangdi (Qin Shi Huanga) podczas tzw. Wielkiego Palenia Ksiąg (palenia ksiąg i zwalczania uczonych konfucjańskich) w latach 213-206 p.n.e. Ich treść została odtworzona w oparciu o zachowane fragmenty oraz treść przekazów ustnych. Por. P. Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów*, s. 47-48. Zob. także J. Pawłowski, „*Państwo*” *we wczesnej filozofii konfucjańskiej*, Warszawa 2010, s. 60.

²³ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 221 i n.

²⁴ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 213. D.C. Lau, za Cui Shu (komentator „Analektów”; żył w latach 1740-1816 n.e.) podaje, że do 80% opisanych w pozycji wydarzeń nie miała miejsca w rzeczywistości (*sic!*). Nie odbiera to jednak tekstowi walorów literackich (pozycja jest pomnikiem starożytnej chińskiej literatury).

²⁵ X. Yao, *op. cit.*, s. 86

²⁶ „Księga XII, rozdz. 1. Yan Yuan zapytał o to, jak [praktykować relacje] (ren). Mistrz odpowiedział: «Ogranicz samego siebie [do czynienia tego, co zgodnie z normą moralną (yi)] i na powrót postępuj zgodnie z normami obyczajowymi (li). Jeśli pewnego dnia uda się to uczynić, na ziemi ponownie [będą praktykowane relacje] (ren). Jeśli sam [nie praktykujesz relacji] ren, jak możesz oczekiwać [tego] od innych?». Yan Yuan zapytał: Ośmielam się zapytać, jak do tego dojść». Mistrz odpowiedział: Nie patrz na nic, co niezgodne z obyczajem li, nie słuchaj niczego co niezgodne z obyczajem li, nie mów niczego, co niezgodne z obyczajem li, nie czyń niczego co niezgodne z obyczajem li». Yan Yuan odrzekł: Nie jestem zbyt bystry, ale postaram się postępować zgodnie z twoimi słowami». Konfucjusz, *op. cit.*, s. 125, 230-234. Niniejszy fragment kojarzy się autorowi z japońskim przysłowiem 三猿 (*sanzaru*, jap. dosł. trzy małpy): „見ざる、聞かざる、言わざる” („*Mizaru, kikazaru, iwazaru*”; jap. „nie widzę [nic złego], nie słyszę [nic złego], nie mówię [nic złego]”); przysłowie to powstało jednak później.

²⁷ Zdaniem autora terminy „ryt” lub „rytuał” wymagają w tym przypadku zdefiniowania lub przynajmniej wyjaśnienia, natomiast termin „zwyczaj” również nie w pełni oddaje znaczenie słowa „li”.

mających charakter rytualny lub religijny, które zgodnie z obyczajem i tradycją stanowią prawidłową (zgodną z naturą) reakcję na określone zdarzenie lub sytuację. Rytuły mają w pierwszej kolejności znaczenie moralne, nie estetyczne. Naruszenie zachowania wymaganego *li* skutkuje zaburzeniem panującej na świecie harmonii, porządku Niebios, a co za tym idzie, powstaniem cierpienia i zła²⁸. Co więcej, w świetle poglądów Konfucjusza porządek rytualny (zachowywanie *li*) jest ważny niezależnie od tego czy sankcja nadnaturalna w ogóle istnieje (agnostycyzm)²⁹.

Zdaniem autora, z treści dialogów konfucjańskich nie wynika, aby Konfucjusz pragnął utworzyć system o charakterze *stricte* religijnym. Mimo, iż w swej nauce Konfucjusz często odnosił się do kwestii zachowywania odpowiednich zwyczajów oraz wykonywania przewidzianych nimi rytuałów, sam nie prowadził działalności „misyjnej”, religijnej. Wśród badaczy panuje raczej zgodne przekonanie, że Konfucjusz mógł być agnostykiem albo nawet ateistą, lub też traktował religię jako kwestię ściśle osobistą i unikał publicznego wypowiadania się w jej przedmiocie. Dowód na wykazanie przedmiotowej tezy ma stanowić następujący fragment Rozdziału 12 Księgi III „Analektów”:

*„Skladaj ofiary przodkom tak, jakby żyli. Skladaj ofiary bóstwom tak, jakby były obecne”*³⁰.

W rozdziale 21 księgi VII „Analektów” wskazano z kolei, że: *„Mistrz nie mówił o rzeczach dziwnych, siłowych wyczynach, chaosie i bóstwach”*³¹.

W rozdziale 12 Księgi XI napisano:

*„Zilu zapytał o to, jak należy służyć duchom i bóstwom. Mistrz odpowiedział: «Nie umiemy służyć ludziom, jak moglibyśmy umieć służyć duchom?». Zapytał o śmierć. Mistrz odparł: «Nie wiemy nic o życiu, skąd mamy wiedzieć coś o śmierci?»”*³².

K. Pejda wskazuje, że Konfucjusz zajmował się przede wszystkim społeczeństwem, a choć pisał o rytuałach, nie poruszał kwestii związanych z wierzeniami (w tym kwestiami eschatologicznymi)³³.

²⁸ „Księga I, rozdz. 12. Youzi powiedział: »Najcenniejszym efektem [przestrzegania] norm obyczajowych (*li*) jest harmonia [społeczna] (*he*). To jest właśnie najpiękniejsza z dróg, którą podążali Pierwsi Królowie, mniejsze i większe sprawy jedynie jej towarzyszą. Jednak to nie zawsze się udaje – są tacy, którzy wiedzą [jedynie, co to jest] równowaga [społeczna] i układają się ze wszystkimi, lecz nie znają norm obyczajowych *li*, i wtedy właśnie to się nie udaje»”. Konfucjusz, *op. cit.*, s. 25; o konfucjańskim pojęciu zła zob. szerzej Yao, *op. cit.*, s. 162-171.

²⁹ Kwestię problematyki rytu poruszył obszernie Yao X. Por. Yao, *op. cit.*, s. 191 i n. O innych pojęciach kluczowych dla konfucjanizmu zob. szerzej A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001, s. 40 i n., zob. także A. Kość, Państwo a religia w prawodawstwie japońskim, [w:] A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon (red.), „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5 – 2002, s. 8 i n., por. P. Szklarczyk, *Recepcja prawa chińskiego...*, s. 210–216.

³⁰ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 40.

³¹ *Ibidem*, s. 80.

³² *Ibidem*, s. 117.

³³ *Ibidem*.

Choć w „Analektach” przedstawiono stosunek Konfucjusza do pewnych praktyk o charakterze religijnym i rytualnym, pogląd Konfucjusza sprowadzał się do twierdzeń, iż jeżeli praktyki te są wymagane zwyczajem, to winny być zachowywane i odpowiednio dopełniane³⁴. W szczególności w poczet tego rodzaju praktyk należy zaliczyć ceremonie pogrzebowe³⁵, ofiary składane przodkom („Analekta”, Księga III, rozdz. 12³⁶, czy rozdz. 17³⁷) oraz rytuały odprawiane przez władców. W tym zakresie kluczowe było przywrócenie praktyk z czasów dynastii Zhou (konserwatyzm)³⁸. Konfucjusz wyrażał przekonanie, że właściwe wykonywanie rytuałów przez monarchę ma znaczący wpływ na prawidłowe funkcjonowanie państwa („Analekta”, Księga II, rozdz. 23³⁹, Księga III, rozdz. 11)⁴⁰. D.N. Knightley przedstawia pogląd, że Konfucjusz (jak również Mengzi i Xunzi) nie uważał, aby istniała jakakolwiek sprzeczność pomiędzy wartościami religijnymi a świeckimi (a co za tym idzie wartości wywodzone z chińskiej religii naturalnej miały być wprowadzane w życie; kwestia ta ostatecznie miała zadecydować o kształcie przyszłego porządku politycznego i ładu społecznego)⁴¹.

Jeżeli natomiast prawo do wykonywania konkretnej praktyki religijnej (konkretnych rytuałów) przysługuje wyłącznie jednemu podmiotowi (np. prawowitemu monarsze), to jedynie on może i powinien ową praktykę sprawować zgodnie ze zwyczajem. Wykonywanie rzeczonych praktyk przez nieuprawniony podmiot jest niewłaściwe i jest

³⁴ „Księga III, rozdz. 9. Mistrz powiedział: «O rytuałach (li) dynastii Xia mogę [wiarygodnie] mówić, lecz o rytuałach państwa Qi nie mam dość świadectw. O rytuałach dynastii Yin mogę [wiarygodnie] rozprawiać, ale o rytuałach państwa Song brakuje mi świadectw. Przyczyną jest brak dokumentów i mądrych [znawców rytuałów]»”. K. Pejda zaznacza, że przedmiotowy fragment stanowi dokonaną przez Konfucjusza krytykę władców Qi i Song ze względu na zaniedbanie przez nich podstawowych obowiązków religijnych. Zob. *ibidem*, s. 39.

³⁵ „Księga I, rozdz. 9. Zengzi powiedział: «Jeśli pogrzeby rodziców będą odbywały się z należytą starannością, a ofiary będą składane także dawnym przodkom, cnota moralna (de) powróci do ludu»”. *Ibidem*, s. 24.

³⁶ „Księga III, rozdz. 12. Składaj ofiary przodkom tak, jakby żyli. Składaj ofiary bóstwom tak, jakby były obecne”. Mistrz rzekł: «Kiedy nie uczestniczę w składaniu ofiar, to [czuję się tak] jakbym ich nie składał». *Ibidem*, s. 40. K. Pejda wskazuje, że trzecie zdanie mogło zostać dodane nieco później.

³⁷ „Księga III, rozdz. 17. Zigong zamierzał zrezygnować z ofiary owcy składanej w dniu nowiu. Mistrz powiedział: «Zigong, tobie zależy na [wartości] owcy, a mnie na obrzędzie»”. *Ibidem*, s. 42.

³⁸ „Księga III, rozdz. 14. Mistrz powiedział: «Dynastia Zhou może czerpać pouczające przykłady od dwu poprzednich dynastii. Wzoruję się na dynastii Zhou»”. Zaznaczyć należy, że dwór księstwa Lu, w którym Konfucjusz się urodził i któremu długo służył miało przywileje królewskiego dworu Zhou, co uprawniało legitymowanych władców Lu do przeprowadzania odpowiednich rytuałów. *Ibidem*, s. 41

³⁹ „Księga II, rozdz. 23 Zichang zapytał: «Czy możemy wiedzieć, [co będzie] za dziesięć generacji?»». Mistrz odpowiedział: «Dynastia Yin przyjęła rytuały (li) od dynastii Xia, można poznać, co w nich pominęła, a co dodała; dynastia Zhou przyjęła rytuały od dynastii Yin i można poznać, co w nich pominęła, a co dodała. A co do tych, którzy, być może, przejmą schedę po dynastii Zhou, to będzie można poznać [ich działania], nawet gdyby zaistniały po stu generacjach»”. *Ibidem*, s. 35.

⁴⁰ „Księga III rozdz. 11. Ktoś zapytał o znaczenie ceremonii składania ofiar di. Mistrz odpowiedział: «Nie wiem tego. Dla tego, kto zna jej znaczenie, rządzenie światem byłoby, jakby cały świat znajdował się tutaj». I wskazał na swą dłoń». *Ibidem*, s. 40.

⁴¹ Por. J. Pawłowski, *op. cit.*, s. 25

uzurpacją. Tym samym praktyki o charakterze religijnym zostają sprowadzone do pojęcia rytu (rytuału, zwyczaju). Kwestię tę obrazują poniższe fragmenty „Analektów”:

„Księga III Rozdział 1

Konfucjusz powiedział o rodzie Ji: «Osiem rzędów tancerzy występuje na ich dziedzińcu. Czy istnieje jeszcze coś gorszego, czego nie można by znieść, jeśli toleruje się takie rzeczy»⁴².

„Księga III Rozdział 2

W świątyniach trzech rodów podczas uprzątnia ofiarnych potraw grano i śpiewano hymn yong. Mistrz powiedział: «[W Księdze Pieśni się śpiewa]:

*[Oto są ci, którzy przyszli tu zgodnie,
przybyli, stoją tak uroczyście],
objatom⁴³ dawnych władców przytomni,
gdzie jest też istic boski Syn Nieba.*

[Pytam]: Której świątyni trzech rodów dotyczą te słowa Księgi Pieśni?»⁴⁴.

Przedmiotowe fragmenty dotyczą uzurpacji przywilejów, który przysługiwały jedynie prawowitemu monarsze państwa Lu czy dworowi królewskiemu Zhou. Ród Ji (podobnie jak dwa inne, uzurpujące sobie władzę w państwie rody Meng i Shu) nie posiadał odpowiedniej legitymacji do sprawowania władzy książęcej, a mimo to zachowywał etykietę i przeprowadzał rytuały przysługujące prawowitym monarchom⁴⁵.

Jednym z fundamentów nauczania konfucjańskiego była kwestia właściwych relacji oraz ich praktykowania. Każdy powinien praktykować relacje zgodnie ze swoim statusem. Konfucjusz do przedmiotowego problemu odniósł się w sposób następujący w rozdz. 11 Księgi XII „Analektów:

„Książę Jing z Qi zapytał Konfucjusza o to, jak rządzić [we właściwy sposób]. Konfucjusz odpowiedział: «Niech władca będzie władcą, niech minister będzie ministrem, ojciec – ojcem, a syn – synem». Książę odparł: «Dobrze! Ufam, że jeżeli władca nie będzie władcą, minister

⁴² Konfucjusz, *op. cit.*, s. 36. K. Pejda wskazuje, że osiem rzędów tancerzy stanowiło przywilej, którego ród Ji nie posiadał.

⁴³ Ofiary składane bogom.

⁴⁴ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 36-37. Pieśń Yong dotyczyła bowiem przymiotów księcia Wu, a przywilej śpiewania tegoż hymnu przysługiwał jedynie dworowi królewskiemu.

⁴⁵ *Ibidem*.

*nie będzie ministrem, ojciec ojcem, zaś syn yem, nawet jeśli miałbym ziarno, to dałbym radę je zjeść?»*⁴⁶.

Konfucjanizm opiera się na praktykowaniu pięciu relacji. Są to relacje pomiędzy: władcą a poddanym, ojcem a synem, mężem a żoną⁴⁷, starszym a młodszym bratem oraz pomiędzy przyjaciółmi⁴⁸.

Podkreślić należy fakt, iż cztery z pięciu relacji mają charakter wertykalny, tzn. hierarchiczny. Jedynie relacja piąta, tj. relacja pomiędzy przyjaciółmi ma charakter horyzontalny, tj. obydwie ze stron są sobie równe w statusie, prawach i obowiązkach. Co istotne, w ujęciu Konfucjusza przywilej bycia stroną „silniejszą” jest skorelowany z realizacją określonych obowiązków. Król jest królem, a ojciec jest naprawdę ojcem tylko wtedy, gdy zachowuje się tak, jak nakazuje obyczaj (postępuje zgodnie z rytym). Jeżeli osoba stojąca wyżej w relacji nie spełnia swoich obowiązków wynikających z nazwy, nie może domagać się tego od osoby stojącej niżej. W tym zakresie należy ponownie przywołać już cytowany fragment „Analektów” – rozdz. 1 księgi XII⁴⁹. Tym samym Konfucjusz uważał, że dla zachowania porządku konieczny i pożądanym jest dobry przykład, a nie przymus. Tą zasadę należy również w szczególności odnieść do kwestii rządzenia państwem (filozofia polityczna).

Konfucjusz przykładał wielką wagę do postawy etycznej. Za konfucjański wzór cnót należy uznać *junzi* (君子), „człowieka szlachetnego” lub „człowieka etycznie doskonałego”. Termin ten pierwotnie oznaczał arystokratę, człowieka szlachetnie urodzonego, jednakże Konfucjusz nadał mu całkowicie nowe znaczenie. *Junzi* charakteryzował się kultywowaniem pięciu relacji, kierował się cnotą (*te*), zachowywał obyczaje (*li*), osiągnął etyczną doskonałość (*ren*)⁵⁰. Choć *ren*⁵¹ tłumaczy się często na język polski jako „humanitaryzm”, właściwszym terminem byłoby „człowieczeństwo”, na które składają się dobroć, miłość, łagodność

⁴⁶ *Ibidem*, s. 130; fragment ten dotyczy *zhengming* – przyporządkowania statusów, ujednolicenia nazw.

⁴⁷ B. Jelonek wskazuje, że patriarchalny charakter konfucjanizmu miał kluczowy wpływ na kształt instytucji małżeństwa oraz kształtowanie relacji pomiędzy współmałżonkami. W Japonii, mimo normatywnego uregulowania kwestii równości płci i równości współmałżonków (art. 24 Konstytucji Japonii z 3 listopada 1946 r.) wpływ konfucjanizmu na postrzeganie instytucji małżeństwa oraz rodziny wciąż pozostaje niezwykle silny. Por. B. Jelonek, *Zawarcie i ustanie małżeństwa w prawie japońskim*, Wrocław 2020, s. 29 i n.

⁴⁸ Zob. J. Izydorczyk, *Hanzai znaczy przestępstwo*, Warszawa 2008, s. 20-21. W księdze „Mengzi” napisano: „(...) pomiędzy ojcem a synem powinna panować miłość, pomiędzy panem i sługą obowiązek, pomiędzy mężczyzną a kobietą różnica pól działania, pomiędzy starszym a młodszym dystans, pomiędzy przyjacielem a przyjacielem wierność”. R. Wilhelm (przekład), *Mong Dsi*, Jena 1921, s. 57; Tłumaczenie na j. polski za A. Kość, *Filozoficzne podstawy...*, s. 41.

⁴⁹ Przedmiotowy rozdział jest uznawany za jeden z najważniejszych fragmentów *analektów*. Zob. Konfucjusz *op. cit.*, s. 125, 230-234.

⁵⁰ Do pojęcia *ren* odnosi się już cytowany rozdział 1 księgi 12 „Analektów”. Zob. *Ibidem*, s. 125, 230-234. Zob. także księgę XV, rozdz. 18-23 oraz Księgę XVI rozdz. 10 „Analektów”, *Ibidem*, s. 167-168, 179.

⁵¹ Zob. także rozdz. 6 Księgi XVII „Analektów”. *Ibidem*, s. 184.

i hojność (tym samym termin ten nie ma szczególnie wiele wspólnego ze współczesną konotacją słowa „humanitaryzm”). Dla osiągnięcia ren konieczne jest urzeczywistnianie także szeregu innych cnót konfucjańskich, takich jak *zhi* (mądrość) *yi* (prawość, sprawiedliwość), *zhong* (lojalność), *xin* (uczciwość), *xue* (pilność), *li* (ryt, rytuał, etykieta), a także umiarkowanie, oszczędność i skromność. Istotnym elementem konfucjanizmu jest również samodoskonalenie⁵². Konfucjusz wskazywał też na konieczność podążania *zongyong*, ścieżką środka⁵³. Nakazywał też realizację reguły, aby za dobro odpłacać dobrem, a za zło sprawiedliwością⁵⁴. Przeciwnieństwem *junzi* jest *xiaoren* – prostak⁵⁵.

Konfucjanizm zakłada też, że wszelkie spory powinny być rozwiązywane polubownie, choć najlepiej, aby w ogóle do nich nie dochodziło wcale⁵⁶. Konfucjusz był pacyfistą (w „Analektach” opisana jest sytuacja, w której Konfucjusz, poproszony przez monarchę o radę w przedmiocie spraw związanych z wojskowością, odmówił jej udzielenia, po czym złożył urząd doradcy)⁵⁷.

Konfucjusz wielką wagę przypisywał terminologii. Wskazywał, że niezwykle ważne jest ustalenie prawidłowego znaczenia nazw, a co za tym idzie, prawidłowe ich rozumienie i używanie (tzw. ujednolicenie nazw)⁵⁸. Uważał także, że słowa mają wielką moc. Choć same nie są w stanie zapewnić państwu (i poddanym) dobrobytu, ani też zniszczyć państwa, posługiwanie się przez władcę złymi słowami (którym nikt się nie sprzeciwia) niewiele różni się od niszczenia państwa⁵⁹.

Konfucjanizm pozostawał także pod silnym wpływem koncepcji Niebios (chiń. *tian*) oraz ich mandatu (chiń. *tian ming*)⁶⁰. Podkreślić należy także rolę terminu *dao* (道 – chiń. dosł. „droga”; tutaj „naturalny porządek rzeczy”). Władca powinien być człowiekiem szlachetnym, postępować zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy, zachowywać odpowiednie zasady moralne oraz właściwie praktykować ryt. Państwo, w którym nie praktykuje się *dao*, zgodnie z poglądami Konfucjusza, jest skazane na upadek⁶¹.

⁵² Zob. *ibidem*, s. 160-161 („Analekta”, Księga XIV, rozdz. 42).

⁵³ Zob. *ibidem*, s. 73 („Analekta”, Księga VI, rozdz. 29); zob. także *Ibidem*, s. 158 (Księga XIV, rozdz. 34).

⁵⁴ Zob. *ibidem*, s. 191 („Analekta”, Księga XVII, rozdz. 24).

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 131 („Analekta”, Księga XII, rozdz. 16), s. 155 (Księga XIV, rozdz. 23).

⁵⁶ zob. szerzej Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów...*, s.45 i n.; por. Konfucjusz, *op. cit.*, s. 131 („Analekta”, „Księga XIII rozdz. 13 Mistrz powiedział: «jeśli chodzi o wysłuchiwanie spornych [spraw], jestem jak [inni] ludzie. Trzeba spowodować jednak, żeby spornych spraw w ogóle nie było!»”).

⁵⁷ Konfucjusz, *op. cit.*, s. 162 („Analekta”, Księga XV rozdz. 1).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 136-137 („Analekta”, Księga XIII, rozdz. 3).

⁵⁹ *Ibidem*, s. 141 („Analekta”, Księga XIII, rozdz. 15).

⁶⁰ P. Szklarczyk, *Recepcja prawa chińskiego...*, s. 213.

⁶¹ J. Pawłowski, *op. cit.*, s. 33.

Zgodnie z chińskim ujęciem legitymizacji monarcha, aby władać państwem (a później cesarz, Syn Nieba wszystkim co znajduje się pod niebiosami; koncepcja *xiangzi*⁶²) musiał posiadać mandat niebios. Władca mógł utracić uprawnienie do sprawowania władzy, jeżeli nie wywiązywał się ze swoich obowiązków, to jest w szczególności gdy naruszał *dao*, a przez to nie postępował zgodnie z regułą *wang tao* (chiń. „droga króla”); wówczas takiego władcę można było legalnie obalić. Znakami utraty mandatu niebios mogły być w szczególności zjawiska astronomiczne takie jak komety czy zaćmienia słońca lub katastrofy naturalne (powodzie, trzęsienia ziemi, głód, epidemie chorób zakaźnych). Z kolei przesłanką świadczącą o posiadaniu przez władcę mandatu niebios były: powszechny dobrobyt poddanych, pokój, stabilność państwa⁶³.

PÓZNIEJSZE INTERPRETACJE KONFUCJANIZMU

Konfucjanizm, jak każda doktryna, był stopniowo rozwijany. Kolejni myśliciele konfucjańscy rozbudowywali argumentację oraz komentowali pisma należące do Konfucjusza. Znaczące zasługi na tym polu mieli w pierwszej kolejności Mengzi (Mencjusz; 371-289? r. p.n.e.) oraz Xunzi (298-238? p.n.e). Choć obaj wymienieni filozofowie cieszą się ogromną estymą, wśród uczonych konfucjańskich panowało przekonanie, że Mencjusz przekazywał i rozwijał „konfucjańską ortodoksję” zgodnie z treścią nauk głoszonych przez Konfucjusza, podczas gdy Xunzi wyłamał się z oficjalnego nurtu i przez to linia przekazu uległa przerwaniu (wskazać należy, że poglądy Xunziego określa się jako nurt realistyczny konfucjanizmu; zakładał on, w przeciwieństwie do głównego nurtu konfucjańskiego, pesymizm antropologiczny, co nieco zbliżało jego poglądy w stronę legizmu)⁶⁴. Yao X. twierdzi, że poglądy Xunziego skłaniały się ku naturalistycznej i rytualnej wizji konfucjanizmu zmierzającego w stronę racjonalistycznego humanizmu, podczas gdy poglądy Mencjusza były idealistyczne i rozwijały konfucjanizm w kierunku religijno-etycznym⁶⁵.

Warto zaznaczyć, że konfucjanizm współistniał z innymi doktrynami (czy też nurtami filozoficznymi lub religiami; wymienić należy w szczególności legizm, *yin* i *yang*, koncepcję pięciu żywiołów, motyzm i taoizm) i w wyniku tej koegzystencji był rozbudowywany o nowe elementy (czasem inspirowane, a czasem wprost zaczerpnięte z tych nurtów). Istotną rolę

⁶² Zarówno „Xiangzi”, jak i „Syn Niebios” są koncepcjami zaczerpniętymi z chińskiej religii naturalnej. Pojęcia te były interpretowane przez Konfucjusza i jego przedstawicieli założonego przez niego nurtu; również później dokonywano ich adaptacji w celu dostosowania tych pojęć do aktualnych potrzeb władzy. Modyfikacje takie wyraźnie widoczne są na gruncie japońskim. Zob. szerz. Szklarczyk, *Recepcja prawa chińskiego...*, s. 229-234, por. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 57.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ X. Yao, *op. cit.*, s.75 i n.

⁶⁵ *Ibidem*.

w rozwoju myśli konfucjańskiej miał „spór ideologiczny” pomiędzy konfucjanizmem a legizmem w III wieku przed Chrystusem⁶⁶. Legizm był szczególnie prominentny w państwie Qin, którego król Zhao Zheng, znany szerzej pod pośmiertnym imieniem Shi Huangdi (lub też Qin Shi Huang; chiń. Pierwszy Cesarz [z dynastii] Qin) dokonał zjednoczenia Chin. W celu zwalczania ideologicznej opozycji w stosunku do oficjalnej doktryny sprawowania władzy w państwie (tą doktryną był „protopozytywistyczny” legizm⁶⁷) Pierwszy Cesarz wydał edykt, w którym nakazał tzw. Wielkie Palenie Ksiąg oraz egzekucje uczonych konfucjańskich. Owa zakrojona na szeroką skalę politykę prowadzona była (z różnym natężeniem) w latach 213-206 p.n.e. (edykt o zniszczeniu ksiąg ostatecznie odwołano w 190 r. p.n.e.), w jej trakcie doszło do bezpowrotnej utraty wielu cennych dzieł chińskiej kultury (w szczególności dotyczy to oryginałów pomników chińskiej literatury i filozofii)⁶⁸. Po wielkim paleniu ksiąg odtworzono (na podstawie zachowanych fragmentów oraz przekazów ustnych) część dzieł (zwłaszcza tzw. Pięcioksiąg konfucjański), jednakże treść odtworzonych pozycji stanowiła źródło silnych kontrowersji. W obrębie konfucjanizmu wykształciły się tzw. Szkoła Starych Tekstów oraz Szkoła Nowych Tekstów, które pozostawały ze sobą w sporze co do zakresu nauk wchodzących w skład konfucjanizmu. Szkoła nowych tekstów wprowadziła do konfucjanizmu m.in. koncepcję pięciu żywiołów.

Niezwykle istotny był także fakt, iż w okresie dynastii Han (która to przejęła schedę po obaleniu dynastii Qin) konfucjanizm stał się oficjalną doktryną polityczną cesarstwa (pozostał nią do 1911 r. n.e.). Niepoślednią rolę w tym zakresie odegrał przedstawiciel Szkoły Nowych Tekstów, Dong Zhongshu (179-104 p.n.e.), który na nowo wyłożył naukę Konfucjusza i kontynuatorów oraz rozwinął ją o nowe elementy. W kontekście konfucjanizmu poruszał on między innymi kwestie takie jak: pięć żywiołów, koncepcja Nieba jako rzeczywistości transcendentnej, mandat niebios, *dao*, natura ludzka⁶⁹ oraz *yin* i *yang*⁷⁰. Yao X. nie uważa, aby synkretyzm konfucjanizmu polegający na rozbudowie doktryny poprzez wchłanianie do niej obcych elementów zaczerpniętych z innych filozofii (czy religii) był zjawiskiem negatywnym⁷¹.

Konfucjusz został także zaliczony w poczet bohaterów narodowych, których otoczono oficjalnym kultem państwowym. Tym zaczęto budować świątynie-szkoły konfucjańskie oraz

⁶⁶ M. Stępień, *op. cit.*, s. 57 i n.

⁶⁷ P. Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów...*, s. 47.

⁶⁸ J. Pawłowski, *op. cit.*, s. 60. Na marginesie dodać należy, że działania Shi Huangdi były dla Mao Zedonga inspiracją do prowadzenia podobnej polityki w ramach tzw. Rewolucji Kulturalnej.

⁶⁹ Dong Zhongshu nie był ani pesymistą, ani optymistą antropologicznym, zakładał, że natura ludzka nie jest ani dobra, ani zła. Zob. Yao, *op. cit.*, s. 87 i n.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Por. *Ibidem.*, s. 9 i 100.

składać Konfucjuszowi wymagane rytym ofiary. Nadto warto zaznaczyć, że wokół postaci legendarnego mistrza powstało szereg mitów przypisujących mu m.in. nadprzyrodzone pochodzenie (wysłannik niebios), zdolności profetyczne czy cuda⁷². Kult wyrosły wokół postaci Konfucjusza nie miał jednak charakteru teistycznego, był raczej kultem bohatera, wybitnego myśliciela, który położył filozoficzne podwaliny pod ówczesny ustrój polityczny i ład społeczny cesarstwa. Co więcej, choć mandzurska dynastia Qing upadła w 1911 r. w wyniku rewolucji *Xinhai*, a państwo przestało być Cesarstwem, a stało się Republiką Chińską, kultu Konfucjusza nie zaprzestano⁷³.

Warto dodać, że za panowania dynastii Han doszło do swoistej syntezy konfucjanizmu i legizmu. Koncepcje legistyczne, dominujące w polityce wewnętrznej prawa państwa Qin nie zostały porzucone, lecz m.in. pod wpływem myśli Dong Zhongshu zaadaptowano je stosownie do potrzeb nowej ideologii. Celem prowadzonej polityki prawa było wychowywanie ludu zgodnie z wartościami konfucjańskimi⁷⁴ (niniejsza kwestia została częściowo poruszona także we wstępie).

Neokonfucjanizm wykształcił się pod wpływem buddyzmu. Za jednego z najważniejszych prekursorów tegoż nurtu uznać należy Han Yu (768-824), który uważał, iż konfucjanizm powinien zwalczać ciemnotę i zabobon (elementy „religijne”, takie jak kult relikwii Buddy) oraz powrócić do korzeni (prawidłowa interpretacja tekstów konfucjańskich). Zdaniem tegoż uczonego przekaz tradycji (rytów stanowiących podbudowę konfucjanizmu) pochodzącej z czasów starożytnych królów-mędrców uległ przerwaniu po Mencjuszu (odstępstwo Xunziego)⁷⁵. Neokonfucjanizm nie był jedynie etyką, gdyż zawierał liczne odwołania do kosmologii, buddyzmu, taoizmu. Tym samym szczególnie doniosłe stały się w nim elementy metafizyczne. Kolejnym kamieniem milowym w rozwoju konfucjanizmu stała się działalność takich uczonych, jak Zhou Dunyi (1017-1073), Shao Yong (1011-1077), Zhang Zai (1020-1077), Cheng Hao (1032-1085), Cheng Yi (1033-1107)⁷⁶ oraz Zhu Xi (1130-1200). Spośród wymienionych filozofów Pięciu Mistrzów uważanych jest za twórców neokonfucjanizmu. Zhu Xi jest traktowany jako najbardziej prominentny przedstawiciel (głównego nurtu) neokonfucjanizmu, gdyż dokonał on systematyzacji poglądów wcześniejszych neokonfucjanistów oraz skompilował treść tzw. czteroksięgu

⁷² Por. *Ibidem.* s. 86.

⁷³ *Ibidem.*, s. 204-206.

⁷⁴ Por. A. Demiańczuk, *Tu Wei-ming o konfucjanizmie w czasach dynastii Han*, „Acta Erasmiana” 2020, t. 19., s. 157.

⁷⁵ X. Yao, *op. cit.*, s. 100.

⁷⁶ Tych pięciu filozofów określa się mianem Pięciu Mistrzów wczesnego okresu panowania dynastii Song.

konfucjańskiego⁷⁷. Zaznaczyć należy także kwestię istotnej zmiany jakościowej w treści nauki konfucjańskiej poprzez zmianę rozumienia kwestii pięciu relacji. W nowym ujęciu podkreślano hierarchiczność relacji, a z pozycją uprzywilejowaną nie wiązały się obowiązki, podczas gdy strona podporządkowana była zobowiązana do posłuszeństwa i lojalności⁷⁸. Wraz z tym powiązane było zjawisko tzw. neokonfucjanizacji prawa⁷⁹.

Innym nurtem zakorzenionym w neokonfucjanizmie była Szkoła serca-rozumu, zakorzeniona w poglądach Lu Jiuyana (1139-1193), rozwinięta na przełomie XV i XVI w. poprzez Wang Yangminga (1472–1529). Podstawę poglądów Wang stanowiła teza, że wiedza powinna urzeczywistniać się w czynie; w przeciwnym wypadku jest ona bezużyteczna. Tym samym wszelkie rozważania o moralności są bezwartościowe, jeżeli praktyki moralnie słuszne nie są praktykowane (etyka musi odzwierciedlać się w czynie, stanowić z nim jedność). Cnota nie może istnieć, jeżeli nie jest uzewnętrzniana przez odpowiednie zachowanie⁸⁰. Myśl Wang (jak większość głównego nurtu konfucjańskiego) zakładała optymizm antropologiczny. Zwrócić należy uwagę na silne oddziaływanie buddyzmu oraz taoizmu na poglądy Wang. Jednym z kluczowych elementów jego doktryny było twierdzenie, że cały wszechświat jest stale poddawany kolejnym przemianom, przez co osiąga coraz to nowe i coraz doskonalsze formy, a człowiek powinien w owych przemianach uczestniczyć.

Szkoła serca-rozumu zyskała też znaczną popularność w Japonii pod nazwą *Yōmeigaku* (jap. szkoła *Yōmei* od czytanego po japońsku nazwiska Wang Yangming; jap. czyt. *Ōyōmei* – przyp. aut.). Japońscy uczeni dodatkowo podkreślali elementy zaczerpnięte z buddyzmu twierdząc, że podobnie jak Budda w swych wcieleniach, każda przemiana jest inna od poprzedniej, jednakże składają się na nią także te poprzednie. Jest jednak od nich doskonalsza, gdyż poza tym, że składa się z elementów zawartych w poprzednich przemianach, każdorazowo zawiera ponadto wartość dodaną (nową). Innym elementem, na który kładziono nacisk, było poszukiwanie wiedzy, która jednak miała wykroczać poza to co zmysłowe. W Japonii popularizatorem tej myśli był Nakae Tōju (1608-1648)⁸¹. W japońskiej adaptacji tej myśli szczególnie podkreślano znaczenie miłości synowskiej, wierności

⁷⁷ X. Yao, *op. cit.*, s. 101 i n.

⁷⁸ A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska...*, s. 135-136, zob. także M. Kania, *Wpływ konfucjanizmu na kształtowanie się systemu prawa w Chinach*, „Acta Erasmiana” 2012, t. 2, s. 193; Szklarczyk, *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów...*, s. 48.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ K. Okakura, *op. cit.*, s. 52

⁸¹ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 301.

i obowiązku⁸². Nakae wyrażał przekonanie, że pod względem przymiotów duchowych wszyscy ludzie są sobie równi, co niewątpliwie przyczyniło się do wzrostu popularności jego myśli także wśród chłopów. Jednakże pomiędzy zwolennikami tej myśli nie brakowało samurajów, zaś sam Nakae cieszył się popularnością i szacunkiem jako mędrzec. Szkoła *Yōmei* była zwalczana przez ówczesne władze japońskie (Tokugawa *bakufu*) jako odszczepieńcy i heretycy, wobec czego jej przedstawiciele mogli swobodnie działać jedynie jeżeli posiadali protekcję wysoko postawionych funkcjonariuszy *bakufu* (albo też zaszyć się, jak znaczna część oponentów politycznych okresu Edo w *hanach* na tyle nieprzychylnych kręgach z Edo, jak np. Chōshū czy Satsuma, gdzie bez obaw mogli głosić swoje „wywrotowe poglądy”)⁸³.

Konfucjanizm przyjmował wiele różnych form i podlegał ciągłym interpretacjom, choć co do zasady głównym nurtem pozostawały komentarze Zhu Xi. Niewątpliwie obok (choć często także pod wpływem) konfucjanizmu chińskiego powstały jego zagraniczne (zwłaszcza japońskie i koreańskie) interpretacje. Fragmentaryczne uwagi o wybranych późniejszych nurtach znajdują się w następnym podrozdziale.

TYLKO FILOZOFIA, CZY TAKŻE RELIGIA?

W tym miejscu należy przytoczyć definicje pojęć takich jak filozofia, etyka i religia oraz przyrównać je do treści prezentowanych w doktrynie konfucjańskiej (tj. naukach Konfucjusza i poglądach przedstawianych przez innych myślicieli konfucjańskich), a także przytoczyć poglądy i fakty mające wpływ na postrzeganie konfucjanizmu jako religii lub jedynie filozofii.

Zgodnie z figurującą w Słowniku Języka Polskiego PWN definicją „filozofia” stanowi: „*naukę zajmującą się rozważaniami na temat istoty bytu, źródeł poznania itp.*; *też: określony system filozoficzny stworzony przez jakiegoś filozofa lub szkołę filozoficzną*”; „*wydział uniwersytetu, na którym są prowadzone studia z zakresu tej nauki*”; „*naukę zajmującą się ogólnymi rozważaniami na temat danej dziedziny wiedzy*”;

⁸² Późniejsi uczeni japońscy (przedstawiciele nurtu natywistycznego i antyszogunskiego) wysnuli tezę, że obowiązek posłuszeństwa poddanego wobec cesarza jest równoważny z posłuszeństwem wobec ojca. Teza ta miała fundamentalne znaczenie dla przyszłego przewrotu procesarskiego i restauracji Meiji, gdyż jako zakorzeniona w konfucjanizmie podważała autorytet oraz ideologiczną podstawę funkcjonowania Tokugawa *bakufu*, którą pozostawał neokonfucjanizm. Por. P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza w Konstytucji Japonii z 1889 roku*, Wrocław 2018, niepubl., s. 58; zob. także Okakura, *op. cit.*, s. 57-62; E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Warszawa 2012, s. 62.

⁸³ Niniejszy fragment (ten akapit, oraz poprzedni) jest oparty na fragmencie pracy magisterskiej autora, por. P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza...*, s. 55-56; Zob.. Okakura, *op. cit.*, s. 56; por. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 301-302.

„ogólne zasady, idee, cele leżące u podstaw powstania lub funkcjonowania czegoś”;

„czyjeś poglądy, przemyślenia i system wartości tworzące spójną całość”⁸⁴.

Zdaniem autora nie ulega wątpliwości, że konfucjanizm znajduje się w zakresie znaczeniowym tak rozumianego terminu „filozofia” (z zastrzeżeniem definicji wskazanej w pkt 2, w tym zakresie można jednak odpowiednio posłużyć się terminami „szkoły” lub „świątyni konfucjańskiej”).

„Etyka” jest to „1. ogół zasad i norm postępowania przyjętych w danej epoce i w danym środowisku” lub „2. nauka o moralności”⁸⁵. Moralność z kolei zdefiniowana jest jako „1. zespół ocen, norm i zasad określających zakres poglądów i zachowań uważanych za właściwe, 2. całokształt zachowań i postaw jednostki lub grupy, oceniany według jakiegoś społecznie funkcjonującego systemu ocen i norm moralnych”. Nie ulega wątpliwości, że konfucjanizm znajduje się w zakresie rzeczonych definicji.

Zgodnie z zawartą w Słowniku Języka Polskiego PWN definicją, „religia” stanowi „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów, pochodzenia i celu życia człowieka, powstania świata oraz w związane z nimi obrzędy, zasady moralne i formy organizacyjne”⁸⁶.

Zdaniem autora Konfucjanizm nie spełnia wymogów tak sformułowanej definicji religii. Konfucjanizm nie porusza bowiem kwestii istnienia Boga lub bogów. Oczywiście w tym ujęciu, z tych samych względów buddyzm również nie byłby uznany za religię (przy założeniu że o fakcie iż dany ruch/nurt ma charakter religii stanowiłaby koniunkcja wszystkich wymienionych elementów). Konfucjanizm nie porusza bezpośrednio kwestii pochodzenia człowieka, choć wywodzić je należy z koncepcji niebios. Nie zawiera wprawdzie wątków eschatologicznych sensu *stricto*, lecz także i w tym zakresie poczynić należy zastrzeżenie, iż jednym z kluczowych obowiązków składających się na *xiao* jest obowiązek zapewnienia rodzicom i rodzinie należytego pochówku oraz składanie im odpowiednich ofiar (nakazanych obyczajem, rytym)⁸⁷. W kontekście obrzędów pojawia się także, już wcześniej przytoczona, kwestia *li* (zwyczaj, rytu, rytuału, który może być

⁸⁴ *Filozofia* [w:] W. Doroszewski (red.), *Słownik Języka Polskiego*, (online), dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl/slowniki/filozofia.

⁸⁵ *Etyka* [w:] W. Doroszewski (red.), op. cit., dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl/slowniki/etyka.

⁸⁶ *Religia* [w:] W. Doroszewski (red.), op. cit., dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl/slowniki/religia.

⁸⁷ Zasadniczą różnicę między konfucjanizmem a buddyzmem stanowi kwestia eschatologiczna. O ile konfucjanizm, poza nawiązywaniem do koncepcji *tian* (Nieba) oraz powinnościami wobec zmarłych wynikłymi z rytu (wyprawienie pogrzebu, składanie ofiar zmarłym przodkom) w zasadzie nie porusza kwestii związanych z życiem po śmierci, o tyle w buddyzmie kwestia reinkarnacji (ciągu kolejnych wcieleń i ich wzajemnego powiązania) jest kluczowa. Konfucjanizm skupia się na bycie człowieka na tym świecie. Por. Kość, *Filozoficzne podstawy...*, s. 40 i n.

traktowany jako obowiązek o charakterze quasi-religijnym). A. Kość wskazał, że w konfucjanizmie brak jest choćby śladów sprawiedliwości transcendentnej oraz kwestii grzechu. Kultury japońska, jak również chińska są kulturą wstydu, a nie winy⁸⁸ (wina może występować w nich jako element zaczerpnięty z buddyzmu), zatem skutkiem naruszenia norm moralnych nie jest co do zasady grzech, lecz „jedynie” utrata twarzy.

Nie sposób konfucjanizmowi odmówić oparcia na określonej aksjologii i promowania wynikłych z niej zasad moralnych oraz związanych z nimi norm zachowania. W zakresie form organizacyjnych podnieść należy, że nie każda religia posiada w pełni wykształcony i sformalizowany stan kapłański (jak to ma miejsce w przypadku np. katolicyzmu, judaizmu, islamu, hinduizmu czy buddyzmu). Choć w konfucjanizmie brak jest instytucji takiej jak Kościół, stanu duchownego, świętej księgi, teologii czy mitologii, bez większych problemów można jednak doszukiwać się ich bliższych lub dalszych odpowiedników⁸⁹. M. Ricci stwierdził nawet, że szkoły konfucjańskie w znacznej mierze są zbliżone do chrześcijańskich domów modlitwy; zanotował, iż sami Chińczycy byli „*pod wrażeniem podobieństw między [jezuickimi] domami modlitwy a ich tradycyjnymi akademiami*”⁹⁰.

Zaznaczyć należy, że wyżej wskazana definicja nie jest jedyną poprawną definicją funkcjonującą w dyskursie; w zależności od stopnia precyzji definicji i przyjętych kryteriów pojęcie „religia” może być rozumiane w sposób szerszy lub węższy.

Warto zaznaczyć także fakt, iż pojęcie religii w języku chińskim ma zupełnie odmienną konotację niż w europejskim kręgu kulturowym. O ile na Zachodzie termin „religia” dotyczy kwestii wyznawanej wiary i ma charakter co do zasady neutralny (o ile nie pozytywny), o tyle w kontekście Chin termin „*zong jiao*” (宗教) należy tłumaczyć raczej jako „zabobon” lub „przesady”⁹¹. Pojęcie to ma zatem w jęz. chińskim ma charakter pejoratywny, jest nacechowane negatywnie⁹². Tym samym racjonalistyczny (czy też racjonalizujący) konfucjanizm w żadnym wypadku nie mógł być przez Chińczyków postrzegany ani określany jako „religia”, tj. ludowe przesady.

⁸⁸ *Ibidem.*, s. 46–47.

⁸⁹ X. Yao, *op. cit.*, s. 46.

⁹⁰ *Ibidem.* Na marginesie dodać należy, że jezuicy misjonarze dostrzegając estymę, jaką społeczeństwo chińskie, a zwłaszcza chińskie elity, otaczają naukę oraz uczonych konfucjańskich, świadomie przyjęli strategię opartą na zbliżeniu pomiędzy konfucjanizmem a katolicyzmem. Pragnęli przekonać chińskie, wychowane w sinocentrycznej kulturze elity, że kultura (w tym filozofia i religia) i nauka okcydentu są co najmniej równorzędne w stosunku do kultury i nauki chińskiej. Przyjęcie rzeczony strategii rzutowało zarówno na sposób przekazywania prawd wiary; przejawiało się także w fakcie, iż misjonarze z wyglądu i ubioru starali się upodobnić do uczonych konfucjańskich (i odróżnić od mnichów buddyjskich). Zob. M. Miazek, *op. cit.*, s. 9-10.

⁹¹ *Ibidem.*, s. 42.

⁹² Dodać należy, że pojęcie religii także i na Zachodzie bywa rozumiane w ten sposób, co do zasady jednakże ma to miejsce jedynie w kręgach tzw. wojujących ateistów.

Yao X. w swej pozycji „Konfucjanizm. Wprowadzenie” dokonał ciekawej analizy konfucjanizmu oraz dość obszernie odniósł się do omawianej w niniejszym artykule kwestii. Zaznaczyć należy jednak, że Yao X. w przedmiotowej pozycji postrzega konfucjanizm w sposób holistyczny, tzn. traktuje cały nurt jako jedno zjawisko odnosząc się przede wszystkim do głównych (najpowszechniej występujących) kierunków w interpretacji myśli Konfucjusza⁹³. Choć już we wstępie zaznacza, że kwestia tożsamości konfucjanizmu pozostaje nierozstrzygnięta, należy on do uczonych podzielających pogląd, iż konfucjanizm ma charakter religijny. Choć Yao X. podkreśla racjonalistyczny charakter konfucjanizmu, z przedstawianych przez niego twierdzeń wynika, że elementy religijne mają w tym nurcie charakter immanentny⁹⁴. Píše on, że konfucjanizm „dosłownie oznacza tradycję i doktrynę uczonych literali. (...) Mieści w sobie program społeczno-polityczny, system etyczny i tradycję religijną”. Twierdzi, że „konfucjanizm jest religią humanistyczną”⁹⁵.

W rozdziale 1 przytoczył on szereg poglądów poszczególnych myślicieli, filozofów i socjologów oraz postulowane przez nich definicje religii, odpowiednio odnosząc je do konfucjanizmu⁹⁶. R. Taylor podzielał pogląd, iż konfucjanizm ma charakter religijny; pogląd ten uzasadniał tezą, iż w jego ujęciu koncepcja Nieba (wywodzona z chińskiej religii naturalnej) stanowi podstawę całego systemu, a wszystko, co z niej wynika „*jest elementem sensu religijnego*”⁹⁷. M. Weber tymczasem wskazywał, że „konfucjanizm był obojętny wobec religii”, a nadto „brakowało w tej etyce wszelkiego napięcia pomiędzy naturą a bóstwem, wymogami etycznymi a ludzką niedoskonałością, świadomością grzechu a potrzebą zbawienia”⁹⁸.

Pisząc o problematyce postrzegania konfucjanizmu przez ludzi Okcydentu nie sposób pominąć postać oraz poglądy włoskiego jezuickiego misjonarza, o. Matteo Ricciego (1552-1610, zmarł w Pekinie)⁹⁹.

⁹³ Autor niniejszego artykułu nie zgadza się w pełni z przedmiotowym podejściem. Zaznaczyć należy, że choć jest to oczywiście podejście metodologicznie i merytorycznie poprawne, posiada ono dość istotne mankamenty z punktu widzenia badania konfucjanizmu przez historyka doktryn. Poszczególni myśliciele konfucjańscy często różnili się poglądami, czasem nawet w kwestiach dla doktryny fundamentalnych. W tym miejscu zdaniem autora za dostateczny argument stojący przeciw interpretacji holistycznej mogą stanowić (zastosowane odpowiednio) słowa samego Konfucjusza zapisane w rozdziale 23 Księgi II „Analektów” (w niniejszej pracy raz już zacytowane; por. Konfucjusz, *op. cit.*, s. 35).

⁹⁴ X. Yao, *op. cit.*, s.191-244.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 47.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 32-69.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 42.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ O M. Riccim SJ zob. szerz. M. Miazek, *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna* [w:] „*Fundamenta Europaea*” Fasciulus IV/V, Gniezno 2005, s. 8 i n.

M. Ricci po przybyciu do Chin aktywnie uczestniczył w procesie ewangelizacji. Współtworzył on jezuicką doktrynę chrystianizacji, która opierała się na założeniu, iż sposób przekazu wiary katolickiej powinien być dostosowany do lokalnych realiów (w szczególności obejmujących tradycję, kulturę czy filozofię) panujących wśród chrystianizowanych (inkulturacja¹⁰⁰ lub akomodacja¹⁰¹). W przypadku Chin było to powiązane ze zdefiniowaniem konfucjanizmu i umiejscowieniem go w relacji do chrześcijaństwa (katolicyzmu). W tym celu należało rozstrzygnąć, czy konfucjanizm jest religią, czy jedynie systemem filozoficznym. Ricci twierdził, że: „*Gdy krytycznie zbadamy działalność i nauczanie [Konfucjusza], tak jak zostały one opisane w historii, jesteśmy zmuszeni przyznać, że był on co najmniej równy pogańskim filozofom, stwierdzić należy nawet, że przewyższał większość z nich*”¹⁰².

Ricci dokonał chrześcijańskiej (katolickiej) interpretacji konfucjanizmu, która opiera się na założeniu, że konfucjanizm jest filozofią w przeważającej mierze zgodną z naukami kościoła katolickiego. Za kluczowy punkt argumentacji uznać należy rozstrzygnięcie kwestii takich jak znaczenie pojęcia rytu (a co za tym idzie, określenie charakteru ceremonii, w tym rytów pogrzebowych oraz kultu przodków) oraz problemu kultu Konfucjusza. Ricci po zapoznaniu się z kulturą chińską oraz wielu latach poświęconych na jej badanie doszedł do wniosku, że realizacja rytu, w tym rytów pogrzebowe oraz kult przodków nie mają charakteru pogańskiego (uważał, że ryt w tym zakresie nie ma charakteru inwokatywnego), a stanowią właściwy dla chińskiej kultury odpowiednik chrześcijańskiego obowiązku chowania zmarłych oraz dbania o pamięć o nich. Podobnie też odnosił się do kwestii kultu Konfucjusza, który postrzegał przede wszystkim jako upamiętnienie tegoż wybitnego filozofa¹⁰³. Ricci w duchu chrześcijańskim dokonał także reinterpretacji pewnych kluczowych dla konfucjanizmu pojęć, wśród których za najistotniejsze należy uznać pojęcie Niebios, od którego też utworzono oznaczający Boga (łac. *Deus*) termin *Tianzu* (chiń. Pan Niebios). M. Ricci uczestniczył w pracach nad pozycją pt. „Prawdziwa wykładnia Pana Niebios”¹⁰⁴, w której zgodnie z tytułem przedstawił główne pojęcia właściwe dla konfucjanizmu w zgodzie z teologią katolicką¹⁰⁵. Pozycja ta stanowi katechizm, który w formie dialogu pomiędzy wykształconymi

¹⁰⁰ *Inkulturacja* [w:] W. Doroszewski (red.), op. cit., dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl/slowniki/inkulturacja.

¹⁰¹ *Akomodacja* [w:] W. Doroszewski (red.), op. cit., dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl/sjp/akomodacja.

¹⁰² Spence, *op. cit.*, s. 33.

¹⁰³ *Ibidem*, *op. cit.*, s. 34; por. Miazek, *op. cit.*, s. 14-15.

¹⁰⁴ Tytuł chiński brzmiał „*Tianzhu Shiyi*”. Był to utwór zbiorowy autorstwa M. Ricciego oraz jego współpracowników; I wydanie opublikowano w Chinach w 1584 r. M. Miazek wskazuje, że była to pierwsza książka wydana przez Europejczyków w Chinach. Zob. M. Miazek, *op. cit.* s. 10.

¹⁰⁵ X. Yao, *op. cit.*, s. 237-239; zob. także M. Miazek, *op. cit.*, s. 10-11, 13-14.

przedstawicielami wschodu (konfucjanista) i zachodu (chrześcijanin) przedstawia wybraną część głównych prawd wiary katolickiej¹⁰⁶.

Podkreślić należy, że inne zakony, takie jak franciszkanie czy dominikanie, prowadząc działalność misyjną nie stosowały doktryny inkulturacji (twierdzono, że konfucjańskie rytury pogrzebowe oraz ofiary składane przodkom to przykład pogaństwa). Wokół tej kwestii powstał spór pomiędzy zakonami prowadzącymi działalność misyjną odnośnie tego, który z zakonów posiada właściwość jurysdykcyjną nad działalnością kościoła Katolickiego w Chinach. Kwestia inkulturacji stanowiła istotny przedmiot sporu wśród misjonarzy; problem ujęcia konfucjańskiego kultu przodków został rozstrzygnięty przez papieża Klemensa XI w 1704 r., gdy zakazał on chińskim konwertytom uczestniczenia w kulcie Konfucjusza oraz sprawowania wymaganych rytów czynności w ramach kultu przodków (rozstrzygnięcie to potwierdzono, ponawiając rzeczony zakaz w 1715 r)¹⁰⁷. Doprowadziło to do silnego konfliktu pomiędzy katolicyzmem a konfucjanizmem oraz pomiędzy Cesarstwem Chin a Kościołem i stało się przyczyną wydania przez cesarza Kang Xiego z dynastii Qing (panował w latach 1660-1720) edyktu zakazującego działalności misyjnej w Chinach¹⁰⁸. Odnosząc się do kwestii postrzegania konfucjanizmu w Japonii warto przywołać poglądy Okakury Kakuzo (1863-1913). Twierdził on, że koncepcja Zhu Xi, stanowiąca główny nurt neokonfucjanizmu, znacząco różniła się od tradycyjnego konfucjanizmu przeniesieniem nacisku na zupełnie inne kwestie. O ile system stworzony przez Konfucjusza był przede wszystkim systemem filozoficzno-etycznym (mimo, że odnosił się do pewnych elementów natury kosmologicznej i *quasi*-religijnej, skupiał się na przestrzeganiu odpowiednich wzorców postępowania i miał służyć wychowaniu ludzi, aby działali zgodnie z rytmem; Okakura K. określał go mianem „*etyki praktycznej*”), o tyle Zhu Xi odszedł od takiego podejścia, kierując się w stronę kosmologii, numerologii i mistyki¹⁰⁹. Pod tym względem neokonfucjanizm zdaje się oddalać od filozofii i nabierać cech religii. Okakura Kakuzo podkreślał także znaczenie neokonfucjanizmu i buddyźmu dla uformowania się *kokutai* – japońskiego charakteru narodowego¹¹⁰.

Japoński myśliciel konfucjański, Sokō Yamaga (1622-1685) założył pod koniec XVII w. *Kogaku* (lub też *Kogakuha*; jap. Szkoła mądrości starożytnej, Szkoła starożytności,

¹⁰⁶ M. Miazek, *op. cit.*, s. 13-14.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 240.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ K. Okakura, *op. cit.*, s. 47, 53; por. P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza...*, s. 53-61.

¹¹⁰ K. Okakura, *op. cit.*, s. 48; por. P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza...* s. 54 i n.; o *kokutai* zob. szerzej M. Pięzik, *U źródeł japońskiego nacjonalizmu i militarizmu – doktryna kokutai w życiu politycznym Cesarstwa Japonii w latach 1867–1945*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2019, t. 40 nr 2, s. 27-58.

Nauka starożytności)¹¹¹. Sokō napisał i opublikował traktat filozoficzny w którym poddał myśl Zhu Xi daleko idącej krytyce, wskazując między innymi, że jest ona „nazbyt teoretyzująca”¹¹² i odbiega od myśli mędrców starożytnych (miał na myśli przede wszystkim nauki Konfucjusza). Tym samym podważył autorytet Zhu Xi i postulował powrót do badań oryginalnych pism przypisywanych Konfucjuszowi. Przedstawiciele *Kogaku* twierdzili, że neokonfucjanizm Zhu Xi miał być zbyt mocno skażony elementami buddyjskimi i taoistycznymi, aby można go było określić mianem „prawdziwej nauki”. Innym istotnym dokonaniem Sokō jest otwarcie w Edo szkoły *Sekikudō*, gdzie poza przekazywaniem swoich poglądów filozoficznych prowadził on również wykłady z zakresu wojskowości. Uczniowie wywodzący się z tej szkoły mieli podchodzić krytycznie nie tylko do koncepcji neokonfucjańskich, ale nawet do nauk samego Konfucjusza.

Inny japoński filozof konfucjański, Ogyū Sorai (1666–1728) stwierdził nawet, że Konfucjusz nie jest autorytetem w dziedzinie moralności, a jedynie w dziedzinie filozofii politycznej (*sic!*)¹¹³. Autor w tym miejscu podnosi, iż z przedstawioną przez Ogyū Sorai tezę kategorycznie się nie zgadza. Przeczy jej w szczególności treść pouczeń Konfucjusza zawarta w „Analektach” (m.in. znaczenie zachowywania określonych postaw moralnych, w tym pięciu relacji).

Żyjący na przełomie XIX i XX w. chiński, konfucjański uczyony Kang Youwei (1858-1927) uważał, że konfucjanizm jest religią oraz że powinien on stać się chińską religią państwową. Współcześni mu konfucjaniści nie podzielali tego poglądu i poddawali poglądy Kanga zażartej krytyce. Wśród krytyków Kanga wymienić należy nawet jego ucznia, Liang Qichao (1873-1929)¹¹⁴.

Istotną rolę we współczesnym postrzeganiu konfucjanizmu w przekonaniu autora odgrywa kwestia występowania tegoż nurtu w Japonii. Społeczeństwo japońskie jest społeczeństwem silnie zateizowanym. Zaznaczyć jednak należy, że zarówno kultura (w tym elementy etykiety), jak i porządek społeczny współczesnej Japonii są silnie zakotwiczone w etyce konfucjańskiej. Choć większość Japończyków zapewne nie określiłaby się mianem konfucjanistów (czy też wyznawców konfucjanizmu), ich zachowanie, etykieta, sposób kształtowania relacji społecznych (osobistych i zawodowych) w dalszym ciągu przeważnie odpowiadają hierarchicznym relacjom wywodzonym z konfucjanizmu. Orientalista P. Bol

¹¹¹ Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 303; Okakura, *op. cit.*, s. 52; P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza...*, s. 55.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 303 i 304; P. Szklarczyk, *Pozycja ustrojowa Cesarza...*, s. 55.

¹¹⁴ X. Yao, *op. cit.*, s. 43.

przedstawia pogląd, iż japońskie przedsiębiorstwo może być postrzegane jako ostateczna realizacja idei rytuału¹¹⁵. W przekonaniu autora w podobny sposób należy ocenić realia funkcjonowania społeczeństwa w Korei Południowej.

Mając na względzie współczesną organizację polityczną państwa chińskiego należy podkreślić, że choć za czasów Mao Zedonga (rewolucja kulturalna) konfucjanizm był silnie prześladowany, współcześnie zarówno Konfucjusz, jak i zapoczątkowana przez niego doktryna cieszą się estymą i znacznym poparciem wśród przedstawicieli władz. Świadczy o tym choćby fakt, że sieć ośrodków promujących Chiny oraz chińską kulturę, język i filozofię posługuje się nazwą Instytut Konfucjusza (tymczasem Chińska Republika Ludowa deklaruje się *de iure* jako państwo ateistyczne)¹¹⁶.

ZAKOŃCZENIE

W pierwszej kolejności należy poczynić zastrzeżenie, że autor jest świadom, iż przedstawione powyżej zagadnienia nie wyczerpują kwestii przedstawienia poglądów choćby wszystkich istotniejszych przedstawicieli konfucjanizmu oraz bogactwa konfucjańskiej tradycji, lecz bardziej szczegółowe opracowanie musiałoby przybrać postać obszernej monografii (a nie i tak już przydługiego artykułu naukowego). W przekonaniu autora przedstawione w pracy zagadnienia opisują jednak konfucjanizm na tyle obszernie, że pozwalają na wywiedzenie wniosków zawartych w zakończeniu.

Podsumowując powyższe wywody, zdaniem autora niniejszego artykułu nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć przedmiotowej kwestii (co zostało już wskazane tak w abstrakcie, jak i we wstępie). Warto zaznaczyć, że cały niniejszy wywód został przeprowadzony z wykorzystaniem europejskiej siatki pojęciowej oraz u swego podłoża (ze względu na osobę autora) ma „z natury europocentryczny, okcydentalny punkt widzenia”¹¹⁷. Przykładanie terminów, czy koncepcji dalekowschodnich do obcej im terminologii okcydentu nie zawsze skutkuje uzyskaniem miarodajnych i wiarygodnych wyników pracy badawczej¹¹⁸. Konfucjusz

¹¹⁵ A. Demiańczuk, *Myśl polityczna i prawna Ogyū Soraia*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2019, t. 13, s. 162.

¹¹⁶ Por. art. 36 ust. 3 Konstytucji ChRL z dnia 4 grudnia 1982 r. (z późn. zm.), który stanowi, że „(...) nikt nie może wykorzystywać religii do działań zakłócających porządek publiczny, szkodzących zdrowiu obywateli lub ingerujących w państwowy system oświaty”.

¹¹⁷ Autor oczywiście zastrzega, że praca badawcza została przeprowadzona rzetelnie, z zachowaniem odpowiednich wymogów metodologicznych oraz obiektywizmu. W tym miejscu pragnie jednak podkreślić, iż krąg kulturowy (czy też krąg hermeneutyczny) ma znaczący wpływ na sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości.

¹¹⁸ Zdarzyć się może, że ten sam termin bywa rozumiany zgoła odmiennie (dobrym przykładem może być wcześniej wspomniana kwestia pojęcia „religii”). Dla wyraźniejszego zobrazowania tegoż faktu autor wskazuje na problem związany z rozumieniem pojęcia „demokracji”, chiń. *minzhu* (民主). W kontekście europejskim, ten

podkreślał, że niezwykle istotne jest prawdziwe znaczenie nazw¹¹⁹. Podobnie Ogyū Sorai, poszukując pierwotnego znaczenia treści zawartej w pismach kanonu konfucjańskiego podjął się badań nad użytą tam terminologią¹²⁰.

Zdaniem autora, problematyka postrzegania konfucjanizmu jest związana przede wszystkim z dwoma istotnymi czynnikami:

braku ścisłej definicji różnicującej religię od filozofii w dalekowschodnim kręgu kulturowym, próbie „zaszufladkowania” konfucjanizmu do standardów europejskich i europejskiej terminologii.

W aspekcie pierwszego czynnika należy ponownie podkreślić różnicę w konotacji słowa „*religia*” pomiędzy jego znaczeniem w europejskim a w chińskim kręgu kulturowym. Dla Chińczyków konfucjanizm z całą pewnością nie mógł być rozumiany jako „*zong jiao*” (zabobon, przesady), a dla (zdecydowanej większości) myślicieli konfucjańskich wprost stanowił jego przeciwieństwo. Dodać należy, że co do definicji religii także myśliciele „zachodni” są podzieleni, jednakże w ich poglądach można znaleźć wspólny mianownik w postaci obcowania z elementem nadprzyrodzonym. Tej definicji konfucjanizm – zwłaszcza rozumiany jako poglądy Konfucjusza i kontynuatorów (o ile nie poczynić odpowiednich zastrzeżeń) jednak (w przekonaniu autora) nie spełnia. W tym zakresie, choć odnosi się on do chińskiej religii rodzimej, sam religią (w rozumieniu okcydentalnym) nie jest. Przemawia o tym fakt, iż Konfucjusz nie zamierzał utworzyć systemu religijnego. Poglądy głoszone przez Konfucjusza obejmują głównie filozofię polityczną oraz etykę. Konfucjanizm (tak rozumiany) może być rozumiany jako nauka na poziomie *meta* w stosunku do religii (choć traktuje także o kwestiach związanych z religią, jednak w tym zakresie dokonuje racjonalizacji – zob. w szczególności problematykę związaną z rytym¹²¹). Autor

wyraz greckiego pochodzenia oznacza „władzę sprawowaną przez lud”, podczas gdy w ujęciu chińskim terminowi *minzhu* bliżej jest „władzy sprawowanej dla [dobra, korzyści] ludu”. Nie jest to jedynie drobna semantyczna różnica, gdyż „władzę dla ludu” sprawować mogą także dyktatorzy (*sic!*). Ten problem dotyczy samego rozumienia podstawowych elementów danej koncepcji, nie jedynie drobnych różnic doktrynalnych pomiędzy poszczególnymi zwolennikami czy krytykami danego nurtu; por. T. Łozińska, *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków 2017, s. 160, 163.

¹¹⁹ Por. M. Sadowski, *Konfucjusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009, s. 26.

¹²⁰ Por. A. Demiańczuk, *Myśl polityczna i prawna Ogyū Sorai*, s. 159 i n.

¹²¹ Zdaniem autora w tym miejscu warto przywołać poglądy Grocjusza (właśc. Huig de Groot; 1583-1645) na temat prawa natury. Wskazywał on, że prawo natury stanowi „*nakaz prawego rozumu, który wskazuje że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury czynności takiej zabrania lub ją nakazuje*”. Jednocześnie twierdził on, że „*nawet Bóg nie może sprawić, aby dwa dodać dwa nie równało się cztery*”, a zatem nie może też zmienić raz ustalonego porządku prawa naturalnego, mimo że sam jest jego twórcą. Nadto reguły te obowiązywałyby „*nawet, gdyby Boga nie było*”. Stąd też Grocjusza uważa się za twórcę nowożytnego świeckiego prawa natury (por. E. Kundera, *Grocjusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *op. cit.*, s. 114-116). Choć jest niemal nieprawdopodobne, aby będący przedstawicielem arminianizmu Grocjusz

częściowo zgadza się jednak z poglądami Yao X., że przy traktowaniu konfucjanizmu holistycznie można doszukać się w nim (w późniejszych nurtach – zastrzeżenie autora) wyraźnych (choć niekoniecznie dominujących) elementów religii (apokryficzne opowieści o Konfucjuszu, Szkoła Nowych Tekstów, neokonfucjanizm, Szkoła serca-rozumu, korelacje pomiędzy chińską religią państwową i państwowym kultem bohaterów a konfucjanizmem).

Odnosząc się do drugiego z czynników zaznaczyć należy, że w tym zakresie niezwykle istotna jest kwestia współistnienia helleńskiej i rzymskiej („pogańskiej”) filozofii z chrześcijaństwem. Rozdział na *sacrum* i *profanum* w kręgu judeochrześcijańskim był kluczem: starożytna filozofia, jako filozofia „pogańska” mogła albo mieć charakter „świecki” (tj. niereligijny) i zostać uwzględniona jako dorobek cywilizacyjny, albo też alternatywnie, jako niosąca treści pogańskie zostać wyeliminowana z obrotu jako nieprawomyślna, prowadząca do herezji i szkodliwa. Tym samym postrzeganie przedmiotowej filozofii w znacznej mierze jako „świeckiej” refleksji nad bytem człowieka umożliwiała jej koegzystencję z teologią chrześcijańską. Przenosząc przedmiotową refleksję na realia problematyki dalekowschodniej, sklasyfikowanie przez misjonarzy (w szczególności przez jezuitów) konfucjanizmu jako filozofii miało stanowić kluczowy czynnik dla procesu chrystianizacji Chin. Zdaniem autora, nauczany przez jezuitów katolicyzm miał nie stać w (przynajmniej rażącej) sprzeczności z konfucjanizmem i w pewnej (dość znacznej) części znajdować w nim poparcie, a w pozostałym zakresie być indyferentny w stosunku do najważniejszych zasad moralnych z konfucjanizmu wywodzonych. W przekonaniu autora, rzeczony ujęcie konfucjanizmu rzutowało znacząco na europejskie postrzeganie problematyki, i było wielokrotnie powielane w pracach orientalistów wychowanych w kulturze okcydentu (a znaczną część z nich stanowili chrześcijańscy misjonarze, księża i mnisi) oraz chińskich chrześcijan (czy ogółem, chrześcijan wychowanych w kręgu kulturowym, w którym konfucjanizm dominował).

Bibliografia

Konstytucja ChRL z dnia 4 grudnia 1982 r. (z późn. zm.)

Demiańczuk A., *Myśl polityczna i prawna Ogyū Soraia*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2019, t. 13.

był agnostykiem, jego argumentacja w tym zakresie jest zbliżona do poglądów Konfucjusza na porządek rytualny. Tym samym, w przekonaniu autora uzasadnione jest zastosowanie podobnej miary do racjonalistycznych poglądów Konfucjusza (teza, że porządek rytualny jest słuszny niezależnie od tego, czy sankcja nadnaturalna istnieje; j.w.).

- Demiańczuk A., *Tu Wei-ming o konfucjanizmie w czasach dynastii Han*, „Acta Erasmiana” 2020, t. 19.
- Doroszewski W. (red.), *Słownik Języka Polskiego*, (online), dostęp dnia 30.08.2021 r. za pośr. strony internetowej pod adresem www.sjp.pwn.pl.
- Izydorczyk J., *Hanzai znaczy przestępstwo*, Warszawa 2008.
- Jelonek B., *Zawarcie i ustanie małżeństwa w prawie japońskim*, Wrocław 2020.
- Kania M., *Wpływ konfucjanizmu na kształtowanie się systemu prawa w Chinach*, „Acta Erasmiana” 2012, t. 2.
- Kolańczyk K., *Prawo Rzymskie*, Warszawa 1976.
- Konfucjusz, *Analekta* (w przekładzie K. Pejda), Warszawa 2018.
- Kozyra A., *Tradycyjne podłoże filozofii Japonii w okresie Meiji* [w:] B. Kubiak Ho-Chi (red.), *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, Warszawa 2006.
- Kość A., *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001.
- Kość A., *Państwo a religia w prawodawstwie japońskim*, [w:] A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon (red.), *Studia z Prawa Wyznaniowego*, tom V – 2002, Lublin 2002.
- Kość A., *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998.
- Kundera E., *Grocjusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009.
- Łozińska T., *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków 2017.
- Miazek M., *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna* [w:] „*Fundamenta Europaea*” Fasciulus IV/V, Gniezno 2005.
- Okakura K., *Przebudzenie się Japonii*, Warszawa 1905.
- Pawłowski J., *„Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej*, Warszawa 2010.
- Piegiż M., *U źródeł japońskiego nacjonalizmu i militarizmu – doktryna kokutai w życiu politycznym Cesarstwa Japonii w latach 1867–1945*, „*Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*” 2018, T. 40 Nr 2.
- Sadowski M., *Augustyn Aureliusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Sadowski M., *Konfucjusz* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009.
- Sadowski M., *Tomasz z Akwinu* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009.
- Spence J. D., *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nowy Jork,

Stępień M., *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Kraków 2013.

Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2015

Szklarczyk P., *Konfucjanizm a rozwiązywanie sporów*. „ADR Arbitraż i Mediacja” 2021, nr 2(54).

Szklarczyk P. *Pozycja ustrojowa Cesarza w Konstytucji Japonii z 1889 roku*, Wrocław 2018, (niepubl.)

Szklarczyk P., *Recepcja prawa chińskiego i myśli konfucjańskiej w Japonii w okresie między VI a IX wiekiem po Chrystusie*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, t. 12.

Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.

Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków, 2009.

ABSTRAKT

Konfucjanizm jest to nurt założony przez żyjącego na przełomie VI i V wieku p.n.e. myśliciela Kong Qiu, zwanego też Kong Fuzi (Mistrzem Kongiem, Konfucjuszem). Choć z zachodniej perspektywy (co do zasady) nurt ten wydaje się być jedynie filozofią lub swoistą etyką praktyczną, dość często, także przez samych konfucjanistów, bywa określany także jako religia. Kwestia ta jest dość niejednoznaczna. Autor w niniejszym artykule zamierza przedstawić problematykę tożsamości konfucjanizmu, omawiając pod tym kątem elementy doktryny oraz związki konfucjanizmu z chińską religią naturalną, ideologią Chin Cesarskich (w tym także oficjalnym kultem państwowym) oraz innymi religiami. Poruszona zostanie także kwestia nurtu neokonfucjańskiego. Wywód nie ma na celu jednoznacznego rozstrzygnięcia rzeczonyj kwestii, lecz raczej do nakreślenia problemu oraz przedstawienia szeregu czynników wpływających na postrzeganie konfucjanizmu. Artykuł stanowi swoiste pokłosie wystąpienia wygłoszonego przez autora podczas VI Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Prawo-Religia-Polityka” (Wrocław, 28-29 maja 2021 r.) oraz dyskusji prowadzonej podczas Konferencji naukowej „Dolny Śląsk – Polska – Azja. Wczoraj. Dziś. Jutro” (Wrocław, 30 czerwca-1 lipca 2021 r.).

Słowa kluczowe: konfucjanizm, religia, neokonfucjanizm, Konfucjusz, Chiny, Japonia.