

KATARZYNA PEJDA

KRYTYKA ETHOSU *RU* 儒 W *DAODEJINGU*

Słowa wiarygodne nie są piękne,
słowa piękne nie są wiarygodne.
Ci, którzy są zręczni, nie prowadzą dysput;
ci, którzy prowadzą dysputy, nie są zręczni.
Mądrzy nie posiadają szerokiej [wiedzy];
ci, którzy posiadają szeroką [wiedzę], nie są mądrzy.

信言不美，美言不信。
善者不辯，辯者不善。
知者不博，博者不知

– *Daodejing*, rozdz. 81

Jednym z głównych zagadnień, którymi zajmowali się chińscy myśliciele z czasów przed Qinowskich, była myśl, w jaki sposób żyć i zarządzać krajem zgodnie z *dao* 道. Geir Sigurðsson zauważył, że generalna orientacja starożytnej myśli chińskiej może zostać scharakteryzowana jako poszukiwanie harmonii w świecie, naturalnym bądź społecznym, w którym następują bezustanne zmiany. Według niego starożytni Chińczycy postrzegali świat zewnętrzny jako miejsce, w którym „doskonały” porządek nigdy nie mógł zostać osiągnięty na stałe, najważniejszym zatem ludzkim przedsięwzięciem było nieustannie zmieniać swoją pozycję tak, aby do tego porządku dopasować się jak najlepiej. Owo przedsięwzięcie wymagało nie tyle wiedzy „co jest tam i jaka jest tego natura” (*know-that*), lecz wiedzy, jak zachować się w określonej sytuacji, w określonym momencie (*know-how*) (Sigurðsson 11). Rozumienie tego, jak należy się zachowywać, było jednak odmienne dla filozofów różnie pojmujących, w jaki sposób człowiek może podążać za *dao* i jakie są możliwości użycia języka w jego nakazowej funkcji.

Myśliciele należący do warstwy *ru*¹, z której wywodzili się Mistrzowie Kong, Meng oraz Xun, wyrażali w swoich tekstach stosunkowo spójny światopogląd,

Dr KATARZYNA PEJDA – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Literaturoznawstwa, II Katedra Sinologii; adres do korespondencji – e-mail: kpejda@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3091-0534>.

¹ Elity *ru* 儒 to ludzie zajmujący się przede wszystkim rytuałami dworskimi. W kulturze zachodniej są określanii jako konfucjaniści.

w którego wyniku powstał ethos właściwy dla ich sposobu postrzegania i rozumienia świata oraz historii. W niniejszym tekście zajmę się opisem owego ethosu, a następnie jego krytyką zawartą w *Daodejingu* – tekście przypisanym myślicielom zwanym daoistami². Rozpocznę od przeanalizowania konfucjańskiego systemu aksjonormatywnego, który doprowadził do powstania ethosu charakterystycznego dla elit *ru*, a następnie przejdę do opisu, w jaki sposób odnosili się do niego autorzy *Daodejingu*.

Według Chada Hansena dyskurs intelektualny wczesnych chińskich myślicieli koncentrował się wokół następujących zagadnień: *shi* 是 *-fei* 非 (to – nie to), stosowania nazw *ming* 名, możliwości wyrażania wskazówek / zasad moralnych za pomocą języka oraz organizacji społecznej. To, co wyróżniało autorów *Daodejingu* spośród innych szkół filozoficznych, to obrazobórcza postawa wobec instytucji społecznych i politycznych. Buntowali się oni przeciwko społeczeństwu i jego konwencjom, buntu tego jednak nie wyrażali za pomocą jednoznacznej i spójnej doktryny. We wczesnej chińskiej myśli *dao* jest koncepcją społeczną i ma wskazywać sposób postępowania wszystkim, a nie poszczególnym osobom. Każdy z wczesnych myślicieli zakładał, że istnieje inny zbiór wskazówek, jak zgodnie z *dao* postępować – w przypadku *ru* było to właściwe zastosowanie instrukcji z *Zapisków o Rytuale* Li Ji 禮記, w przypadku moistów – standard użyteczności itd. Jeśli uznamy, że daoizm jest spójny z innymi kierunkami myśli w tamtym okresie w Chinach, to musimy przyjąć, że daoizm to *dao* o *dao*, czyli dyskurs o dyskursie lub instrukcje dotyczące instrukcji, przy założeniu, że zasady *dao* to sposób, w jaki działały lub działają rzeczy na przestrzeni historii (Hansen, *A Daoist Theory* 206).

W *Daodejingu* pojawia się wiele rodzajów *dao*: niebiańskie *dao* 天道, wielkie *dao* 大道 lub *dao* wody 水道. Według Hansena nie ma wobec tego możliwości, żeby w społeczności ówczesnych chińskich myślicieli pojawiła się koncepcja *dao* przypominająca zachodni lub hinduski mistycyzm, a co za tym idzie – istniała konieczność przekładania znaku *dao* wielką literą lub – w tekstach anglojęzycznych – poprzedzania słowa *Dao* przedimkiem określonym *the*³. Podobną interpretację pojęcia *dao* podaje także Yumi Suzuki, choć w przeciwieństwie do Hansena nie twierdzi, że *Daodejing* jest jedynie tekstem o teorii języka. Karyn Lai

² Chad Hansen twierdzi, że w czasach przed zjednoczeniem Chin nie rozróżniano poszczególnych szkół, a termin „daości” *daojia* pojawił się w użyciu dopiero za czasów Han (Hansen, *A Daoist Theory* 202).

³ Wspólnym założeniem myśli, które można określić jako „mistyczne”, jest to, że – zgodnie z semantyką platońską – każde pojęcie ma znaczenie, tylko jeśli odnosi się do niezmiennej rzeczywistości. Teoria ta jest zgodna z metafizycznym założeniem, że rzeczywistość składa się z obiektów. W przypadku chińskiego opisu rzeczywistości mamy jednak do czynienia z *dao* trwałym, ale zmiennym (Hansen, *A Daoist Theory* 228)

potwierdza, że używanie słowa *dao* w znaczeniu „zasady, doktryny” było powszechne w czasach Walczących Królestw, lecz podkreśla też, że według powszechnie panującego przekonania w *Daodejingu dao* pojawia się także w znaczeniu „ukryta prawda bądź rzeczywistość” (rozdz. 1, 15, 25, 28, 34, 52) (Lai, *Learning 2*). Jeeloo Liu z kolei pisze, że *dao* to określenie oznaczające „zasadniczą Rzeczywistość” lub też „rzeczywistość taką-jaka-ona-jest”. Niewyraźalne *dao* nie może być opisane przez ludzki język, próba opisu kończy się podziałami owej zasadniczej Rzeczywistości na różne zjawiska – wtedy traci się z oczu zasadniczą cechę *dao* – jednię (*yi* 義). Jako nienazywalna jednia *dao* jest początkiem nieba, ziemi i wszystkich rzeczy (Liu 135).

Daoistyczne założenia moralne były oparte na zgodności ludzkiego zachowania z *dao* – podążanie za *dao* jest esencją moralnego zachowania *de* 德 (Liu 145). Max Kaltenmark nakreślił relację między *dao* i *de* w sposób następujący:

Pojęcie [*de*] zawsze niesie ze sobą znaczenie skuteczności i swoistości. O każdym stworzeniu, które ma jakąś moc, wrodzoną lub nabytą, mówi się, że ma [*de*]. [*Dao*] i [*de*] pozostają więc w dość bliskim związku znaczeniowym, ale pierwsze z nich jest uniwersalnym nieokreślonym Ładem, natomiast drugie to cnota albo moc umożliwiająca człowiekowi przeprowadzanie konkretnych działań. (Liu za Kaltenmark 27)

Stwierdził on zatem, że *de* jest praktycznym zastosowaniem *dao*, samo zaś *de* to cecha, która umożliwia dążenie do osiągnięcia daoistycznego ideału moralnego poprzez zachowanie *ziran-wuwei*⁴.

Niezależnie od sposobów interpretowania koncepcji *dao* można stwierdzić, że daoiści krytykowali konfucjańskie metody stosowania norm społecznych wywodzących się z *dao*. Ames pisze o krytyce konfucjańskich instytucji i światopoglądu ograniczających się do świata społecznego, natomiast z tekstu *Daodejingu* wynika, że problem jest bardziej złożony. W wielu ustępach tekstu mówi się o największej zalecie *dao* – jakkolwiek będzie ono rozumiane – a mianowicie jego niepodzielności czy też jedni (rozdz. 39)⁵. Według daoistów jednia / niepodzielność *dao* jest zakłócana na wiele sposobów – jednym z nich jest używanie języka do nazywania i kategoryzowania rzeczy. W tekście uwagę zwraca pragmatyczne i praktyczne podejście do rzeczywistości, sceptycznym językowy, rozbudowana dyskusja o ograniczeniach języka jako nośnika instrukcji i wskazówek, w przeciwieństwie do

⁴ Według Karyn Lai te dwa pojęcia są ze sobą powiązane i należy je rozpatrywać wspólnie jako daoistyczną etykę (Lai, „*Ziran*” 1).

⁵ „To, co dawno osiągnęła jednię – Niebo osiągnęło jednię i stało się czyste, Ziemia osiągnęła jednię i stała się spokojna, Duchy osiągnęły jednię i zyskały potencjał, doliny osiągnęły jednię i stały się wypełnione, wszystkie rzeczy osiągnęły jednię i zaczęły istnieć, Królowie, książęta osiągnęły jednię i stali się dla państwa ostoją”. 昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。

języka rozumianego jako system opisowy, przy jednoczesnym założeniu, że język jest narzędziem ludzkiej organizacji (Hansen, *A Daoist Theory* 203).

W niniejszym tekście skupię się przede wszystkim na opisanu daoistycznej krytyki konfucjańskiego systemu aksjonormatywnego i ethosu, która zakłada, że język nie może dostarczyć instrukcji zgodnych z działaniem trwałych *dao*, w związku z tym zasady moralne są jedynie substytutem właściwych, zgodnych z trwałym *dao*, działań. Daoistyczną odpowiedzią na konfucjańskie bezwysiłkowe, stosowne do sytuacji moralnej działanie konfucjańskiego mędrca – *zhong* lub *shizhong* – była koncepcja *ziran-wuwei* – spontaniczna, niewymuszona reakcja, która nie wymagała konieczności zastosowania się do zintrenalizowanych uprzednio norm, lecz raczej umiejętności intuicyjnego „rezonowania” z otoczeniem. Według Lai wczesna myśl chińska, zarówno konfucjańska, jak i daoistyczna odnosiła się do współzależnej relacyjności jednostek (*interdependent relationality of individuals*), pomimo jednak współzależności i odzwajemniania zaangażowania w relacje daoiści chcieli – przynajmniej do pewnego stopnia – zachować wolność osobistą i możliwość spontanicznego reagowania na otoczenie (Lai, *Learning* 2), dlatego podważali konfucjański system wartości – hierarchię społeczną, konieczność budowania harmonijnych relacji oraz konieczność kontynuacji instytucji ustanowionych przez Pierwszych Władców.

W przedqinowskich tekstach przypisywanych tradycji *ru* mówi się przede wszystkim o tym, jak przekazywać *dao* Starożytnych Władców. Konieczność kontynuowania tej tradycji była uzasadniana przede wszystkim tym, że aby w państwie i społeczeństwie zapanował ład, musi ono być zarządzane za pomocą *li* 禮 – rytuałów, etykiety i norm obyczajowych. Depozytariuszami wiedzy o rytuałach byli oczywiście sami *ru*, preferujący określony system wartości oraz ethos z nim związany. Przez słowo „ethos” rozumiem zbiorową socjologiczną strukturę myślenia moralnego⁶, wspólną dla określonej społeczności. Idea moralności jako ethosu zawiera w sobie wiele aspektów – również zagadnienia związane z gustem i etykietą, które zwykle są pomijane w rozważaniach filozoficznych. *Ethos* to moralność zbiorowa, przejawiająca się i realizowana nie tylko w habitusie⁷, lecz także w strukturach społecznych i perspektywach

⁶ Ethos stanowi strukturę ontologicznie komplementarną z systemem dyspozycji, tworzących habitus (Emmerich). Stanowi część jego w tym sensie, że, o ile całość dyspozycji do działania, myślenia, postrzegania i odczuwania w określony sposób tworzy habitus, to całość dyspozycji moralnych tworzy ethos (Matuchniak-Krasuska 91).

⁷ Pierre Bonnewitz stwierdził, że habitus według definicji Bourdieu to system trwałych dyspozycji nabytych przez jednostkę w trakcie procesu socjalizacji, które generują i organizują praktyki oraz identyfikacje i wyobrażenia (*representations*) jednostek i grup społecznych (Matuchniak-Krasuska za Bonnewitz 94).

kulturowych (Emmerich 275). Ethos ludzi przejawia się w ich tonie, charakterze i jakości życia, to moralny i estetyczny styl i nastrój, a także postawa wobec ich samych oraz ich świata (Geertz 421).

Ethos *ru* zakładał przede wszystkim konieczność przekazywania i kontynuacji *dao* Pierwszych Władców oraz królów Zhou, rozumianego jako zasady rządzenia, oraz zasady postępowania. Zasady te były przekazywane ustnie przez nauczycieli, zostały też spisane w *Księdze Pieśni* 詩經 oraz *Księdze Dokumentów* 書經. Obojętnie, co *ru* sądzili na temat ludzkiej natury⁸, myśliciele należący do tej warstwy uważali, że człowiek ma obowiązek doskonalić się moralnie, by właściwie wypełniać obowiązki nałożone na niego przez role społeczne i podtrzymywać harmonijne relacje z innymi.

W *Zapiskach o Rytuale* wyrażono następującą myśl: zanim ludzie rozpoczęli swoją kulturową aktywność, na świecie panował pierwotny ład, ludzie zaś żyli jak zwierzęta (mieszkali w jaskiniach lub gniazdach, jedli surowe jedzenie). Królowie-mędrzy nauczyli ludzi, jak budować domostwa, używać ognia i uprawiać ziemię, zrywając tym samym intymną więź człowieka i natury. Istniała zatem potrzeba powrotu do życia zgodnego z *dao* – bez utraty osiągnięć, które przyczyniły się do rozwoju ludzkości, lecz poprzez zastosowanie rytuałów *li*. Rytuały *li* miały przywrócić inny rodzaj ładu – harmonię *he*, w której tworzeniu będą uczestniczyć ludzie, a w której centrum będą znajdować się mędrzy. Taki rodzaj harmonii nie istniał wcześniej i nie był to porządek, który należało odtworzyć, lecz który należało wytworzyć (Puett 125-126; por. Pejda, „*Zhong Yong*” 47-63). Dlatego elity *ru* uznały, że należy przekazywać wiedzę o instytucjach i tradycji ustanowionych przez Pierwszych Królów. Tak to ujął Sigurðsson:

W zorientowanej na kulturę filozofii konfucjańskiej główny element ludzkiej egzystencji, zachowujący ciągłość między teraźniejszością i przeszłością, składa się z tradycyjnych zwyczajów przejawiających się w interakcjach. W tym sensie interakcja odnosi się nie tylko do zachowań interpersonalnych (lub autopersonalnych), lecz także do ludzkich interakcji z duchami zmarłych przodków oraz do interakcji z kosmosem we wszystkich jego manifestacjach. (11)

Owa specyficznie rozumiana chińska transcendencja (?) czy też umiejętność dopasowania się do większej niż jednostka całości wymagała odpowiedniej socjalizacji jednostki – samodoskonalenia *xiushen* 修身. Podstawą właściwych zachowań i początkiem kultuwacji moralnej było posłuszeństwo wobec rodziców i star-

⁸ Koncepcja *xing* 性 była przedmiotem dyskusji w tekstach Mengzi i Xunzi. Mistrz Meng uważał, że człowiek posiada dobre dyspozycje, a jego natura, w korzystnych warunkach, będzie ewoluowała w kierunku utrwalenia cnót *ren*, *yi*, *li* oraz *zhi*. Xunzi uznał, że ludzka natura jest niedoskonała, a to, co w niej dobre jest nabyte / sztuczne 偽.

szych *xiao* 孝. W I księdze *Analektów* w rozdziale 2 zapisano, że zachowanie *xiao* było podstawą humanitarnej postawy wobec innych ludzi *ren* 仁⁹, podobną uwagę wygłosił także Mistrz Zeng w Księdze Posłuszeństwa 孝經¹⁰.

Mistrz Kong oraz jego kontynuatorzy wyrażali przekonanie, że najważniejszym zadaniem każdej osoby jest samodoskonalenie w moralnego postępowania *ren*, wykształcanie w sobie miękkich cech społecznych¹¹, podtrzymywanie tradycji Pierwszych Władców (poprzez postępowanie zgodne z *dao*) oraz własnych przodków (poprzez postępowanie zgodne z posłuszeństwem *xiao*). Harmonijnie działająca społeczność musiała w tym celu przestrzegać zasad moralnych, z których najważniejsze było postępowanie zgodne z obyczajem / rytuałem / etykietą *li*. O znaczeniu norm *li* wspomniął w *Analektach* Mistrz You:

Najcenniejszym efektem [przestrzegania] norm obyczajowych jest harmonia [społeczna]. To właśnie najpiękniejsza z dróg, którą podążali Pierwsi Królowie, mniejsze i większe sprawy jedynie jej towarzyszą. (...)

有子曰：“禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。（...）（*Analekta* I.12）

W kolejnym rozdziale pojawia się wzmianka o spójności słów i czynów (*Analekta* I.13). W chińskich tekstach klasycznych język nie niósł z sobą znaczenia opisowego, lecz nakazowe, stąd duża waga przykładana do spójności słów i czynów, co było warunkiem koniecznym do wyrażania norm społecznych i moralnych, a także przestrzegania ich. Koncepcja *zhengming* 正名 – rektyfikacji nazw / statusów była, według Mistrza Konga, początkiem właściwego rządzenia. Wysiłki intelektualne *ru* były skierowane w stronę wytworzenia systemu zasad postępowania odpowiednich dla różnych ludzi w różnych sytuacjach. Rektyfikacja nazw / statusów *zhengming* miała to umożliwić. Mistrz Kong powiedział, że aby móc właściwie rządzić, trzeba najpierw spowodować, aby nazwa / status odpowiadała faktycznemu działaniu. Nazwa / status miała zatem we wczesnej myśli *ru* wymiar normatywny z obowiązkami przypisanymi określonej roli społecznej.

⁹ „Czyż posłuszeństwo wobec rodziców i starszych braci nie jest fundamentem właściwych relacji?” 孝弟也者，其為仁之本與。 *Analekta* 21.

¹⁰ „Nie ma lepszej metody nauczania ludu miłości wobec bliskich niż [wpajanie im] posłuszeństwa [wobec bliskich]”. 教民親愛，莫善於孝， *Xiao Jing* 孝經 133.

¹¹ W rozdziale 6 księgi XVII *Analektów* Mistrz powiedział: „Ten, kto [praktykuje relacje] *ren* przejawia pięć cech. (...). To godność, wyrozumiałość, szczerłość [słów i czynów], inteligencja, łagodność. Jeśli zachowujesz się z godnością, nie będziesz traktowany bez szacunku; jeśli jesteś wyrozumiały, lud pójdzie za tobą; jeśli jesteś szczerzy zdobędziesz zaufanie; jeśli do do praw będziesz podchodzić pojętnie, szybko osiągniesz to, do czego dążysz; łagodność zaś wystarczy by kierować ludźmi”. 孔子曰：“能行五者於天下，為仁矣。” (...) 曰：“恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。” *Analekta* 184

Efektem właściwej socjalizacji – internalizacji norm obyczajowych *li* miał być konfucjański wzór osobowy *junzi*, który bez wysiłku i namysłu reagował na zmieniające się otoczenie. Idealem konfucjańskim była społeczność złożona z ludzi, którzy działając zgodnie z zasadami *zhong* 中 lub *shizhong* 時中, harmonizowali ze zmieniającym się światem, w tym samym czasie podtrzymując życzliwe i nacechowane empatią relacje z innymi. Władca, król, który rządził taką społecznością, mógłby wtedy stosować zasadę *wuwei* 無為 – niedziałania – ponieważ wszystkie osoby wykonywałyby to, co do nich należy, zgodnie z obowiązkami wyznaczonymi przez ich role społeczne zawarte w nazwach / statusach *ming*.

Konfucjański ethos wskazywał na konieczność postępowania zgodnie z tradycją Cnotliwych Władców oraz z ustanowionymi przez nich zasadami moralnymi, co Xunzi podsumował w sposób następujący:

Zasady Pierwszych Władców [polegały na] wywyższaniu cnoty humanitarności/życzliwości, a następnie praktykowaniu jej zgodnym z [drogą] środka. Co zowie się [praktyką drogi] środka?

Rzekł: to zasady *yi* i *li* (moralność). Zasady *dao*, o których mówię, to nie są zasady nieba ani zasady ziemi, lecz zasady, którymi kieruje się człowiek, a które ucieleśnia *junzi*. (Tłum. za Sigurdssonem 46-47)

先王之道，人之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。(Xunzi, rozdz. 8)

Czytając *Daodejing*, można odnieść wrażenie, że autorzy tekstu wyrażali przekonanie, iż normatywne założenia, spisane w tekstach konfucjańskich, jedynie pogłębiają społeczny chaos – zastosowali oni zatem metodę odwrócenia pojęć (*fan* 反). Konfucjański ethos zakłada dążenie do ładu moralnego *mingde* 明德¹², w *Daodejingu* wspomina się o *xuande* 玄德 – *de* ukrytym, tajemniczym, ciemnym. Według konfucjanistów zaprowadzanie na świecie, w rodzinie i w państwie ładu moralnego *mingde* zakładało aktywne działanie człowieka, które polegało na uporządkowaniu serca / umysłu poprzez bycie wiernym własnej (dobrej) naturze. To, co w *Daodejingu* określa się jako zalety *xuande*, jest działaniem *dao*, które daje początek rzeczom, odżywia je, ale potem ich nie kontroluje i nie przypisuje sobie sukcesów ich właściwego działania – tak samo powinien działać władca (rozdziały 10, 51 65). W myśli konfucjańskiej *de* to przede wszystkim charyzma, autorytet, sposób działania oraz charakter władcy i jego niewerbalny wpływ na ludzi (*Analekta* XII.19), w *Daodejingu* pełnię tej cechy przyrównuje się do zachowania niemowlaka, który pomimo pozornej bezradności jest w stanie spowodować, żeby inni zajmowali się nim i zwracali na nie uwagę. Śmiech i płacz dziecka wywiera wpływ na dorosłych, ale nie jest to działanie podstępne ani cyniczne – jest to

¹² Dosłownie: jasne *de* (Da Xue).

działanie naturalne (*ziran*). Taka postawa nie wywołuje jednocześnie agresji i chęci konkurowania, lecz jednocześnie trudno ją ignorować (Barnwell 40):

Tego, który dzierży istotę doskonałości, [można] porównać do niemowlęcia.

Nie dosięgną go żądła szerszeni, skorpionów i węży, nie złapią dzikie bestie, nie porwą drapieżne ptaki.

Kości ma miękkie, mięśnie delikatne, lecz ich uścisk – silny.

含德之厚，比於赤子。

蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。

骨弱筋柔而握固。

Działanie *dao* jest ukryte, nieodczuwalne, bezobjawowe, celowość działań zatem i ich ostentacja, do której mają skłonność ludzie, są jego przeciwieństwem. *Dao* jest najdoskonalszym sposobem funkcjonowania wszystkich rzeczy – kiedy zostaje on utracony, pojawiają się inne cechy, takie jak *de*. Jak twierdzą daoiści, im bardziej jakaś cecha manifestuje się w działaniu, tym mniejsza jest jej obecność. Mówi się o tym w rozdziale 38, w którym wspomniano także o „hierarchii” sposobów działania – brak *dao* oznacza pojawienie się *de*, brak zaś *de* oznacza pojawienie się cnót, o których nauczali konfucjaniści, czyli właściwych relacji *ren*, prawości *yi* oraz obyczajności *li*.

Metodą na nieingerowanie w działania *dao*, a co za tym idzie – metodą kulturowania *de* są zaniechania *wu* 無, na przykład: nie-działanie *wuwei* 無為, a także nie-wiedza 無知 czy nie-pragnienie 無欲. Liu stwierdza, że możliwe interpretacje *wuwei* w *Daodejing*u są następujące:

kiedy bieg rzeczy jest taki, jak należy, nie trzeba się wtrącać; kiedy mędrzec ma coś do zrobienia, niech to robi bez osobistych, egoistycznych pragnień; we wszystkich swoich uczynkach mędrzec powinien pozostawać w zgodzie z *dao*, czyli naturalnym biegiem spraw, i powstrzymywać się od własnych interwencji.

Daoistyczna metoda działania – wrodzona, naturalna spontaniczność *ziran* polegała, między innymi, na małomówności¹³, możliwości zaś użycia języka w jego preskryptywnej funkcji zostały zanegowane już na początku tekstu – człowiek nie ma możliwości nadawania trwałych nazw *ming* ani mówienia o trwałych zasadach *dao*. Dzieje się tak dlatego, że długość, a raczej krótkość ludzkiego życia nie daje możliwości zrozumienia przyczyn i skutków funkcjonowania *dao*, o czym mowa w rozdziale 14¹⁴. Ludzie mogą poznawać działanie owych zasad jedynie fragmen-

¹³ „Być oszczędnym w słowach – oto spontaniczność” 希言自然 (rozd. 23).

¹⁴ „Spotykając to, nie widać początku, podążając za tym – nie zobaczysz tyłu”. 迎之不見其首，隨之不見其後。 Co ciekawe, podobny opis przekazu *dao* formułuje uczeń Mistrza Kong – Yan Yuan w *Analektach* (IX, 11).

tarycznie, co uniemożliwia zrozumienie *dao* jako całości¹⁵ (Suzuki 753). W związku z brakiem odpowiedniej perspektywy i cząstkowym opisem nakazowy język, tak ważny w przypadku myśli konfucjańskiej, został uznany przez autorów *Daodejingu* za narzędzie, które nie tylko nie jest adekwatne do opisu trwałych zasad zebranych w *dao*, lecz także za narzędzie tworzące nieprawdziwe dychotomie w celu stworzenia, nieprawdziwych i nieadekwatnych do trwałego *dao*, zasad (Hansen, *A Daoist Theory* 116). Wątpliwości co do skuteczności tworzenia owych dychotomii oraz wyrażania jakichkolwiek zasad za pomocą języka opisano w rozdziale 2:

Wszyscy na tym świecie wiedzą, że to, co piękne, jest piękne – oto, zaiste, brzydota.
 Wszyscy wiedzą, że to, co zręczne, jest zręczne – oto, zaiste, brak zręczności.
 Dlatego to, co jest i nie jest – wzajemnie się zradza,
 trudne i łatwe wzajemnie się tworzy,
 długie i krótkie wzajemnie uzupełnia,
 wysokie i niskie wzajemnie kontrastuje,
 muzyka i hałas wespół brzmia unisono,
 wcześniej i później za sobą podąża.
 Dlatego mędrzec zajmuje się wszystkim, nie działając;
 praktykuje nauczanie bez słów;

天下皆知美之為美，斯惡已。

皆知善之為善，斯不善已。

故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。
 是以聖人處無為之事，行不言之教；(...)¹⁶

Autorzy tekstu zdawali się także wyrażać przekonanie, że żaden człowiek nie jest w stanie ocenić, czy jakieś działanie będzie miało finalnie zły lub dobry efekt – to, co w chwili obecnej wydaje się dobre, może mieć w sobie zaczątki zła – i odwrotnie. Mówienie zatem o czymś „to jest dobre” może skutkować błędną oceną późniejszych zdarzeń. Sztuczna rzeczywistość kreowana przez nieadekwatny język nastąpiła po odejściu od najważniejszych zasad *da dao* – ich miejsce zajęły zasady moralne głoszone przez elity *ru*, a także to, co Xunzi określił jako świadomy wysiłek/*artificial nature* (*wei*)¹⁷ włożony w edukację i internalizację owych zasad. Zamiast naturalnej harmonii między krewnymi pojawiły się posłuszeństwo i empatia¹⁸. Słowa zastępują właściwe postawy – im więcej mówi się o życzliwości i lojalności, tym mniej jest ich w otaczającym świecie (rozdział 18):

¹⁵ „Dzierż *dao* starożytności, by kierować tym, co teraz, móc poznać zarania dziejów – oto co zwie się wskazaniem *dao*”. 執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。

¹⁶ Fragment ten można z kolei porównać do Shu Er 29 *Analektów*: 亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣。↓

¹⁷ W przeciwieństwie do Mistrza Menga.

¹⁸ Ci to jedna z czterech właściwych dyspozycji *si duan*, zaczątek cnoty *ren*, o których wspomina się w tekście Mengzi.

Kiedy odrzucono wielkie zasady,
 pojawiły się moralność i obyczajność,
 [a następnie] mądrość i spryt, oraz świadome wysiłki,
 gdy sześć wielkich klanów przestało żyć w harmonii, pojawiły się posłuszeństwo *xiao*
 i empatia *ci*.

Gdy kraj w chaosie się pogrąża, jest [wielu] lojanych ministrów¹⁹.

大道廢，有仁義；
 智慧出，有大偽；
 六親不和，有孝慈；
 國家昏亂，有忠臣

Konfucjańskie koncepcje dotyczące moralności i ethosu były, według autorów *Daodejingu*, oparte na błędnych założeniach, przywiązywanie się zaś do nazw i statusów powodowało wchodzenie w pułapkę tworzenia fałszywych kategorii – pogoni za tym, co społecznie atrakcyjne i pożądane – *yu* 欲. Innymi słowy, sposób, w jaki język wyrażający zasady *dao* kształtuje nasze zachowania, to, co konfucjaniści postrzegali jako jego wartość, daoiści uznali za problem²⁰. Język stał się bowiem, według nich, narzędziem kontroli społecznej (Hansen, *A Daoist Theory* 211). *Dadejing* komentuje to następująco:

Im więcej słów, tym szybciej ubożeją, lepiej zachować je w środku.

多言數窮，不如守中. (*Daodejing*, rozdz. 5)

Należało zatem uczynić wszystko, by unikać owej kontrolnej i kształtującej gusta roli języka. Przeciwnieństwa nie istnieją bez siebie – przypomina *Daodejing* – powstają razem i stanowią jedność, dopóki społeczność nie nauczy nas cenić jedno wyżej niż drugie²¹. Wtedy język i słowa zaczynają kontrolować ludzkie zachowania, oraz pragnienia (Hansen, *A Daoist Theory* 209).

Postulat odrzucenia wiedzy *qizhi* 棄智 wymaga objaśnienia, jak rozumieć słowo *zhi*. Hansen twierdzi, że *zhi* to „nabyta umiejętność reagowania i wiedza,

¹⁹ Co ciekawe, fragment, który ma podobny sens, znajduje się w *LiYun*, rozdziale *Zapisków o Rytuałach LiJi*. Powiada się w nim, co się stało, gdy wielkie zasady *da dao* popadły w zapomnienie, a w państwach zaczęły rządzić klany, a władza stała się dziedziczna. Wtedy również pojawiła się konieczność stosowania zasady moralnych, które nie musiały obowiązywać, gdy w państwie rządzono według wielkich zasad *da dao* i panowała wspólnota *da tong*.

²⁰ W *Daodejingu* zapisano: „Jeśli [ktoś chce się] uczyć, całymi dniami powiększa swą [wiedzę]. Jeśli [chce stosować] *dao*, całymi dniami [swą wiedzę] pomniejsza. Pomniejsza i pomniejsza, aż osiągnie stan niedziałania *wuwei*. Nie działa i niczego nie poważa. Ten, który osiąga coś na tym świecie, trwa za pomocą nietrudzenia się. Jeśli czymś się zajmie, nie będzie to wystarczające, by coś na tym świecie osiągnąć”. 為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。(rozdz. 48)

²¹ W rozdziale 20 zapisano: „zgadzać się lub nie – cóż to za różnica? Piękno, lub brzydota – czyż to nie to samo?” 唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？

jak odpowiadać werbalnie, emocjonalnie i fizycznie w konkretnych okolicznościach, zgodnie z konwencjonalnym zestawem praktyk (*dao*) (Hansen, „Linguistic” 327). *Dao* jednak to także tradycja Dawnych Władców (Sigurðsson 26-31). Pochodzące z wcześniejszych czasów wzory są dostosowane do określonego momentu historii, niekoniecznie przystającego do obecnych potrzeb, fragmentaryczne i nie są w stanie w sposób właściwy ukierunkować ludzkich działań. Odrzucenie wiedzy i mędrców głoszących zasady moralne jest w istocie odrzuceniem, narzucającej ludziom sposoby działania i reagowania na otoczenie, kultury.

Odrzuć wiedzę – a lud po stokrość na tym skorzysta.

Pozbądź się zasad, odrzuć moralność – a lud na powrót pokocha swych bliskich.

Pozbądź się sprytu, pogoni za zyskiem – a wnet nie będzie złodziejstwa i napadów.

Owe trzy wzorce – niewystarczające – kazały jeno inne mnożyć.

Ujrzyj, co niebarwione, przyjmij, co chropawe,

Mniej myśl o sobie, pomniejsz swe pragnienia.

絕聖棄智，民利百倍；

絕仁棄義，民復孝慈；

絕巧棄利，盜賊無有。

此三者以為文不足。

故令有所屬：

見素抱樸，

少私寡欲。 (*Daodejing*, rozdz. 19)

Myślenie o sobie – nawet w kategoriach bycia częścią większej całości – rozpoczyna się pomimo wszystko od myślenia o własnych, egoistycznych potrzebach. Przekaz kulturowy i zasady postępowania z nim związane ludziom nie służy i powoduje, że zmysły są zmaćcone, a pragnienia nakierowane na zdobywanie tego, co społecznie pożądane – pozycji społecznej, dóbr materialnych²². Dlatego też autorzy *Daodejingu* podsuwają inny wzór – bezimiennego nieociosanego drewna 無名之樸, które nie podległo jeszcze obróbce – jest chropawe, surowe, niepodzielone, niczego z niego nie wytworzono, jest nieużyteczne. Owo nieociosane, nieobrobione drewno symbolizuje osobę, która nie została poddana konfucjańskiemu doskonaleniu i nie sprawdzi się jako element konfucjańskiej społecznej układanki. Człowiek, który uległ kulturowej obróbce, jest wolny od znajomości zasad, nazw i rozróżnień, nie posiada dążeń i pragnień – może funkcjonować na zasadach *ziran* i *wuwei*²³.

²² O czym wspomina się w rozdziale 12: „Pośpieszny galop w pogoni za zwierzyną łowną powoduje, że serce/umysł popada w błęd, Chęć zdobycia tego, co drogocenne, nakłania ludzi do złych uczynków”. 馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。

²³ Według Karyn Lai pojęcia *ziran* i *wuwei* powinny być rozpatrywane razem – wspólnie bowiem stanowią daoistyczny model etyki kontrastujący z ethosem konfucjańskim (Lai, „*Ziran and Wuwei*”).

Ziran to przede wszystkim metoda działania *dao*.

Ludzie wzorują się na ziemi, ziemia wzoruje się na niebie, niebo stosuje zasady *dao*, *dao* [natomiast] wzoruje się na spontaniczności.

人法地，地法天，天法道，道法自然。(Daodejing, rozdz. 25)

Do interesujących wniosków można dojść, zestawiając te dwie koncepcje z konfucjańską metodą działania adekwatnego do sytuacji i czasu *zhong/shizhong/zhongdao*. W artykule „*Zhong Yong* – kilka uwag o tłumaczeniu tytułu” (47-63) napisałam, że w rozdziale *Zapisków – LiYun* wspomina się o tym, iż wszyscy ludzie posiadają emocje, do ich ujarznienia zaś powinny służyć ustanowione przez władców-mędrców rytuały (故聖王修義之柄、禮之序，以治人情)²⁴. Zadaniem każdego człowieka jest realizowanie własnego *dao* w społeczności poprzez podtrzymywanie harmonijnych relacji z innymi oraz wypełnianie obowiązków narzuconych przez role społeczne. Właściwe postępowanie polegać miało także na naśladowaniu integralności/kompletności nieba (誠之者、人之道也). W przeciwieństwie do natury i nieba integralność owa nie była u ludzi wrodzona – osiągnięcie jej wiązało się z inteligentnym samorozwojem oraz bezustanną uwagą, aby podążać drogą środka *zhong* – drogą tego, co stosowne w określonej sytuacji. Konfucjaniści uważali, że osiągnięcie stanu mędrca i bezwysiłkowe działanie wymaga od człowieka uprzedniego wysiłku włożonego w samorozwój. Dlatego też umiejętność praktykowania drogi środka *zhongdao* musi być poprzedzona internalizacją norm i zasad wzorowanych na postępowaniu nieba, co wyrażono w *Zhong Yong* w następujący sposób:

Integralność to sposób postępowania nieba, uczynienie integralnym samego siebie to sposób postępowania człowieka. Integralność to [trafianie w] środek bez wysiłku i pojmowanie [wszystkiego] bez namysłu. Podążać bez wysiłku drogą środka [to właśnie oznacza] być mędrce.

誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也

Mędrzec, czyli osoba o doskonale zinternalizowanych zasadach, współdziała wprawdzie ze wszystkimi bez wahania i wysiłku, lecz jest to zachowanie dalekie od pierwotnego stanu jego natury. Zinternalizowane normy i zasady stają się bowiem drugą naturą, która zastępuje tę, z którą człowiek przyszedł na świat. To jest dla daoistów nie do przyjęcia. Dlatego też *Daodejing* odrzuca konwencjonalną normatywną etykę, która nie pozostawia dużego wyboru co do tego, jak się zachowywać, a także – w przeciwieństwie do elit *ru* – zachęca ludzi

²⁴ Wczesna myśl konfucjańska wyrażała przekonanie, że człowiek osiąga pełnię człowieczeństwa, gdy jego pierwotne impulsy zostają okiełznane przez rytuały *li*. Postępowanie zgodne z *li* nie jest jedynie formalistyczną dehumanizacją. Fingarette 7.

do udziału w rządzeniu²⁵ (Lai, *Learning* 16). Daoistyczny mędrzec ma za zadanie porzucić konfucjański *ethos* i zdać się na spontaniczne niedziałanie *ziran-wuwei*. W rozdziale 64 znajduje się uzasadnienie dla takiego postępowania:

Ten, kto działa, nie osiąga celu / zawodzi

Ten, kto ma kontrolę, traci ją.

Dlatego mędrzec działa nie działając, by nie zawieść i nie utracić

Uczy się nie uczyć [norm i zasad społecznych], powraca do błędów, które popełnił jego lud,

By wspomagać spontaniczność wszystkiego – nie ośmiela się działać.

為者敗之，執者失之。

是以聖人無為故無敗；無執故無失。

(...) 學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為

Zestawienie dwóch znaków *ziran* może być tłumaczone dosłownie jako „ja-jakotaki” (*self-as-so*)²⁶. Lai zauważa, że koncepcja ta odnosi się do „ja”, czyli *self* w określonym otoczeniu, i wolności reagowania na to, co się w nim dzieje (Lai, „*Ziran and Wuwei*” 8). Aby owe spontaniczne reakcje nie były tłumione, konieczne jest praktykowanie niedziałania *wuwei*, które nie oznacza pasywności, lecz raczej działanie, które nie zmusza innych do konwencjonalnych zachowań (Lai, „*Ziran and Wuwei*” 13).

Jak twierdzi Schwartz, postulat *wuwei* to krytyka nauk Xunzego, który głosił potrzebę korygowania ułomnej ludzkiej natury za pomocą *wei* – tego, co sztuczne – kultury i moralności. Znaczenie *wei* to wyuczone, zinternalizowane na drodze socjalizacji działania i cele niemające nic wspólnego z naturalną reakcją i spontanicznością *ziran* (Schwartz 195)

W rozdziale 37 zaznaczono, że *wuwei* winno być także sposobem funkcjonowania władców:

Dao trwa w niedziałaniu, a jednak nic nie pozostaje nie zrobione.

Jeśli książęta, i królowie mogli by to w sobie zatrzymać, wszelkie stworzenie uległoby transformacji samo z siebie.

²⁵ Choć w nieco innej formie, niż mogłoby się wydawać. W rozdziale 65 zapisano bowiem, że lud należy utrzymywać w niewiedzy po to, by łatwiej nim rządzić: „Ci, którzy w starożytności przodowali w stosowaniu się do *dao*, nie zamierzali czynić ludu bystrym, zamierzali [raczej utrzymywać] go w ignorancji. Trudność w rządzeniu ludem bierze się stąd, że posiada on zbyt dużo wiedzy. Dlatego jeśli ktoś rządzi za pomocą wiedzy jest dla swego kraju przekleństwem – jeśli zaś rządzi za pomocą nie-wiedzy, jest dla tego kraju błogosławieństwem”. 古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

²⁶ Znak *zi* oznacza „ja”, słownik *Shuowen Jiezi* wskazuje na związek tego znaku ze znakiem *bi* – nos. *Ran* zaś można rozumieć jako „taki jak”

道常無為而無不為。
 侯王若能守之，萬物將自化 (*Daodejing*, rozdz. 37)

Rządzący zwykle działają tak, by umacniać swoją władzę poprzez powiększanie terytorium kraju – często na drodze wojny (rozdz. 30-31), panowanie nad poddanymi – często za pomocą przymusu (rozdz. 29), trwanie na szczycie hierarchii społecznej – wszystko to prowadzi do rywalizacji między ludźmi i w rezultacie do chaosu. Prawdziwy mędrzec czyni odwrotnie – nie wywyższa się, ukrywa swoje dobre uczynki, wie, że załączki prawdziwej siły znajdują się w pozornej słabości i ustępliwości (rozdz. 24, 63). Chcąc działać we właściwy sposób, naśladowajcie zachowanie wody – mówią autorzy *Daodejingu*:

Najwyższa zręczność, to taka [zręczność, którą posiada] woda.
 Zręczność wody przynosi korzyść wszystkim rzeczom, nie przeciwstawiając się, [woda spływa w] miejsca, którymi gardzi lud. Dlatego właśnie [zręczność wody przypomina] nieco [działanie] *dao*”.

上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道 (*Daodejing*, rozdz. 8)

Ludzie, podobnie jak woda, powinni zdać się na intuicyjne poczucie, jak należy działać, odrzucając wszelkie z góry ustalone instrukcje i powstrzymując się od wartościowania. Daoiści zdają się mówić: nie naśladowajcie Konfucjusza, który rozpoczął naukę, gdy miał piętnaście lat (*Analekta* II.4), ponieważ wszystko, co następuje potem, oddala od *dao*, tłumi spontaniczność *ziran* i wprowadza na drogę *wei* – postępowania zgodne z normami, które są obce wrodzonej naturze.

Daoistyczna krytyka ethosu *ru* wydaje się być oparta na stereotypach – konfucjański *ethos* i zasady moralne z nim związane nie były bowiem prostym zbiorem zakazów i nakazów. W *Analektach* znalazło się także stwierdzenie, że to człowiek może poszerzać *dao*, a nie odwrotnie (*Analekta* XV.29) – każdy człowiek miał za zadanie wyrobić w sobie wrażliwość moralną, a właściwe postępowanie nie było jedynie ślepym stosowaniem się do norm. W *Analektach* podkreślano także konieczność właściwego nastawienia i właściwych emocji, na przykład przy uczestniczeniu w rytuałach. Konfucjaniści zalecali także dopasowanie postępowania do okoliczności *yi* i statusu *ming* każdego człowieka, życzliwa zaś postawa wobec innych *ren* wynikała z empatycznej reakcji *shu*. Wymagało to bezustannej refleksji nad własnym postępowaniem i uważności w kontaktach z innymi ludźmi (*Analekta* I.4). Konfucjaniści zostawiali przestrzeń na działania zgodne z charakterem i wiedzą moralną każdego człowieka. Sednem daoistycznej krytyki wydaje się zatem odrzucenie kultury jako całości i przekonanie, iż wzory wynikające z kulturowej działalności człowieka są zwykle niewystrarczające – trzeba ciągle dodawać nowe, które tworzą kolejne podziały. Stąd postulat konieczności powrotu do niepoddanego kulturowej obróbce stanu chropawego drewna lub stanu podobnego niemowlęciu.

BIBLIOGRAFIA

TEKST ŹRÓDŁOWY

Daodejing. English translation James Legge, ctext.org/dao-de-jing, dostęp 25.04.2023.

Daodejing. Trans. Robert Eno, hdl.handle.net/2022/23426, dostęp 22.02.2023.

OPRACOWANIA

Ames, Roger, and Henry Rosemont, Jr. *Daodejing: A Philosophical Translation*. Ballantine Books, 2003.

Emmerich, N. „Ethos, Eidos, Habitus A Social Theoretical Contribution to Morality and Ethics”. *Dual-Process Theories in Moral Psychology*, red. Cordula Brand. Springer VS, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12053-5_13.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. Waveland Pr. Inc., 1972.

Geertz, Clifford. „Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols”. *The Antioch Review* 17 (4), 1957: 421-437.

Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford University Press, 1992..

Hansen, Chad. „Linguistic Skepticism in the Lao Tzu”. *Philosophy East and West* 31, no. 3 (1981): 321-336. DOI: 10.2307/1398577.

Konfucjusz. *Analekta = Lúnyǔ*. Tłum. Katarzyna Pejda. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.

Lai, Karyn. *Learning from Chinese Philosophies: Ethics of Interdependent and Contextualised Self*. Ashgate Publishing, (2006).

Lai, Karyn. „Ziran and Wuwei in the *Daodejing*: An Ethical Assessment”. *Dao* 6, 2007, ss. 325-337. DOI: 10.1007/s11712-007-9019-8.

Liu, JeeLoo. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej, Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Tłum. Mieczysław Godyń. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Matuchniak-Krasuska, Anna. „Koncepcja habitusu u Pierre’a Bourdieu”. *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris* 31, nr 4, 2015.

Pejda, Katarzyna. „Xiao jing 孝經 – wczesne znaczenie pojęcia xiao 孝 i tłumaczenie tekstu”. *Roczniki Humanistyczne* 67, z. 9, 2019, ss. 119-138. DOI: 10.18290/rh.2019.67.9-6.

Pejda, Katarzyna. „Zhong Yong – kilka uwag o znaczeniu i tłumaczeniu tytułu”. *Roczniki Humanistyczne* 69, z. 9, 2021, ss. 47-63. DOI: 10.18290/rh21699-3.

Puett, Michael. „Constructions of Reality: Metaphysics in the Ritual Traditions of Classical China”. Chenyang Li i Franklin Perkins. *Chinese Metaphysics and its Problems*. Cambridge University Press, 2015. ss. 120-129.

Schwartz, Benjamin I. *Starożytna myśl chińska*. Tłum. Magdalena Komorowska. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

Sigurðsson, Geir. *Confucian Propriety and Ritual Learning: A Philosophical Interpretation*. State University of New York Press, 2015

Suzuki, Yumi. „Ming 名 in the Laozi *Daodejing* 老子道德經: Interpretations and Translations of the Opening Verse”. *Philosophy East and West* 71, no. 3, 2021, ss. 747-766.

KRYTYKA ETHOSU *RU* 儒 W *DAODEJINGU*

Streszczenie

Daodejing to tekst tradycyjnie przypisywany szkole daoistycznej wczesnej myśli chińskiej. Dominują w nim dwa terminy: *dao* i *de*, które pojawiają się w każdej szkole wczesnej myśli chińskiej, w taoizmie jednak kojarzą się z mistycyzmem. *Daodejing* omawia jedność *dao*, którą podziela się poprzez nadawanie nazw rzeczom niemogącym przetrwać, ponieważ sama rzeczywistość ciągle się zmienia. Używanie nazw lub języka, który jest nieadekwatny do opisania rzeczywistości *dao*, tworzy powierzchowny świat społeczny – i za to daoiści obwiniają konfucjańską szkołę myślenia.

Głównym celem artykułu jest analiza tej krytyki ethosu konfucjańskiego, jego głównych idei samorozwoju w kontekście społecznym i nabywania umiejętności społecznych, a także dostosowywania się do *dao*, rozumianego jako tradycje Dawnych Królów i naturalny porządek. Daoiści twierdzą, że nauki konfucjańskie odwracają nas od *dao*, tworząc pozorną rzeczywistość i moralność, która jest jedynie substytutem niepodzielnej rzeczywistości *dao*, ponieważ język staje się narzędziem kontroli społecznej. Zamiast naturalnego *dao* i jego atrybutów – spontaniczności *ziran* i niedziałania *wuwei* – pojawia się konfucjańska moralność *ren*. To jest główną troską autorów *Daodejing*, którzy nawołują do porzucenia wiedzy, czyli konfucjańskich zasad moralnych, i powrotu do stanu umysłu nowonarodzonego dziecka.

Słowa kluczowe: wczesna myśl konfucjańska; wczesna myśl daoistyczna; *Daodejing*; ethos konfucjański; krytyka moralności konfucjańskiej

CRITICISM OF *RU*'S 儒 ETHOS IN *DAO DE JING*

Summary

The *Dao De Jing* is a text traditionally attributed to the Daoist school of early Chinese thought. There are two dominant terms in this text – *dao* and *de* – which appear in every school of early Chinese thought, but in Daoism they are connected with mysticism. The *Dao De Jing* discusses the oneness of *dao*, which is shared by giving names to things that cannot endure, because reality itself is constantly changing. Using names or language which is inadequate to describe the reality of *dao* creates a superficial social world – and, for that, Daoists blame the Confucian school of thought.

The main aim of this article is to analyse this criticism of the Confucian ethos, its main ideas of self-development in a social context and the acquirement of social skills, as well as of adjusting oneself to *dao*, understood as the traditions of Former Kings and the natural order. Daoists claim that Confucian teachings divert us from *dao* by creating a partial reality and morality which is merely a substitute for the undivided reality of *dao*, as language becomes a tool for social control. Instead of natural *dao* and its attributes – spontaneity *ziran*, and non-action *wuwei* – the Confucian morality of *ren* appears. This is the main concern for the authors of the *Dao De Jing*, who call for the abandonment of knowledge, i.e. of Confucian moral rules, and for a return to the newborn child's state of mind.

Keywords: early Confucian thought; early Daoist thought; *Daodejing*; Confucian ethos; criticism of Confucian morality