

MAREK TYLKOWSKI

TŁUMACZENIA POJEĆ KONFUCJAŃSKICH
U CHIŃSKICH PROPAGATORÓW KONFUCJANIZMU
NA ZACHODZIE.
STRATEGIE UNIWERSALIZACJI

Abstrakt. Artykuł bada rolę tłumaczenia w konstruowaniu chińskich dyskursów uniwersalistycznych w kontekście recepcji konfucjanizmu na Zachodzie w pierwszej połowie XX wieku. Przekład pojęć filozoficznych jest ujmowany jako działanie interpretacyjne, a nie wyłącznie operacja leksykalna, polegające na wpisywaniu ich w zachodnie kategorie pojęciowe, co wpływa na ich odbiór jako uniwersalnie ważnych. Analizie poddano strategie tłumaczeniowe i komentarze Gu Hongminga, Lin Yutanga oraz Feng Youlana wobec kluczowych pojęć konfucjańskich, przede wszystkim *ren* (仁) i *li* (礼). Zestawienie proponowanych przez nich przekładów z tradycyjnymi kontekstami użycia pojęć konfucjańskich ujawnia odmienne strategie interpretacyjne, za pomocą których pojęciom tym nadawane jest znaczenie o charakterze uniwersalistycznym: jako ekwiwalentowi religii, kultury humanistycznej lub filozofii porównywalnej z zachodnią. Celem artykułu nie jest ocena poprawności poszczególnych przekładów, lecz rekonstrukcja ich funkcji interpretacyjnej oraz wskazanie napięć pojawiających się w procesie uniwersalizacji pojęć konfucjańskich.

Słowa kluczowe: konfucjanizm; przekład; uniwersalizm; *ren* (仁); *li* (礼); Gu Hongming; Lin Yutang; Feng Youlan

TRANSLATING CONFUCIAN CONCEPTS
AMONG CHINESE ADVOCATES OF CONFUCIANISM IN THE WEST:
STRATEGIES OF UNIVERSALIZATION

Abstract. This article examines the role of translation in the construction of Chinese universalist discourses in the context of the reception of Confucianism in the West in the first half of the twentieth century. The translation of philosophical concepts is approached as an interpretative act rather than a purely lexical operation, involving their insertion into Western conceptual frameworks, which affects their reception as universally valid. The analysis focuses on the translational strategies and interpretative commentaries of Gu Hongming, Lin Yutang, and Feng Youlan with regard to key Confucian

Dr MAREK TYLKOWSKI – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Literaturoznawstwa, II Katedra Sinologii; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: marek.tylkowski@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5521-5653>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

concepts, primarily *ren* (仁) and *li* (礼). A comparison of their proposed translations with the traditional contexts of use of Confucian concepts reveals distinct interpretative strategies through which these concepts are endowed with universalist significance: as equivalents of religion, humanistic culture, or philosophy comparable to Western traditions. The aim of the article is not to assess the correctness of individual translations, but to reconstruct their interpretative function and to indicate the tensions that arise in the process of the universalization of Confucian concepts.

Keywords: Confucianism; translation; universalism; *ren* (仁); *li* (礼); Gu Hongming; Lin Yutang; Feng Youlan

W cywilizacji chińskiej przed jej konfrontacją z mocarstwami zachodnimi w XIX wieku uniwersalność wartości, które były propagowane przez instytucje Cesarstwa Chińskiego, nie podlegała wątpliwości. Zgodnie z tradycyjną wizją, obecną w myśli konfucjańskiej, Chiny były „państwem środka” – *Zhongguo* (中国). To tutaj rozkwitała kultura, a wszystkie ludy ościenne z definicji były barbarzyńskie i stopień ich ucywilizowania był jednocześnie stopniem, w jakim sobie ją przyswoiły. Zaś jej pełne przyswojenie otwierało drogę do pełnej partycypacji w ładzie, na czele którego stał cesarz, zwany też Synem Niebios, albowiem, jak wskazał to Levenson, wspólnota chińska nie miała charakteru etnicznego i terytorialnego (w nowoczesnym rozumieniu tych pojęć), lecz była wspólnotą utworzoną wokół uniwersalistycznej kultury – „myślę, więc jestem Chińczykiem”¹.

Kiedy mocarstwa zachodnie zaczęły zadawać Cesarstwu Chińskiemu kolejne porażki i, począwszy od traktatu nankińskiego z 1842 roku, narzucać mu nierównoprawne traktaty, chińscy intelektualiści stopniowo uświadamiali sobie, że państwa Zachodu nie są takim samym przeciwnikiem jak „barbarzyńcy”, z którymi Chiny wchodziły w relacje konfliktowe w ciągu wcześniejszych wieków. Dotychczas bowiem nawet te dynastie obcego pochodzenia, które zdołały podporządkować sobie znaczne terytoria chińskie, administrując nimi, w mniejszym lub większym stopniu dostosowywały swój styl rządzenia do wzorców cywilizacji chińskiej. W tym sensie nie jawiły się one jako alternatywa cywilizacyjna względem Chin, co miało miejsce w przypadku mocarstw zachodnich.

Świadomość, że Zachód przedstawia sobą odrębną cywilizację, która kształtuje ład międzynarodowy nieoparty na wartościach konfucjańskich sprawiła, że Chińczycy musieli na nowo określić swoją tożsamość. Potrzebę tę

¹ Joseph. R. Levenson, *Liang Chi'i-Ch'ao and The Mind of Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953), 110.

dodatkowo uzmysławiał im dynamiczny wzrost Japonii w drugiej połowie XIX wieku, który prowadził do częściowego odwrócenia tradycyjnych relacji cywilizacyjnych między nią a Chinami, wzmacniając poczucie kryzysu dotychczasowego ładu. Wszystko to sprawiało, że już nie mogli we własnych oczach uchodzić za centrum znanego im świata i musieli określić, jak propagowane w cywilizacji chińskiej wartości mają się do wartości oferowanych przez cywilizację zachodnią. Pytanie to było szczególnie ważne w kontekście podjętego przez elity chińskie wysiłku na rzecz modernizacji, czyli w praktyce zaadaptowania przynajmniej wybranych elementów zachodniego dorobku cywilizacyjnego, zwłaszcza na gruncie nauki i techniki, do warunków chińskich.

Większość wpływowych myślicieli chińskich, jak np. Chen Duxiu, Liang Qichao, Hu Shi, Liang Shuming, czy Kang Youwei, na początku XX wieku uznawała konieczność „uczenia się” od Zachodu, a rozbieżności pomiędzy nimi dotyczyły kwestii, czego właściwie należy się od niego uczyć. Jednak w drugim dziesięcioleciu XX wieku główny nurt najlepiej wyrażała odpowiedź redakcyjna czasopisma „Nowa Młodzież” wobec jego konserwatywnych krytyków:

Zarzucane nam „zbrodnie” popełniliśmy wyłącznie dlatego, że poparliśmy dwóch dżentelmenów: pana Demokrację oraz pana Naukę. Aby opowiadać się za panem Demokracją, musieliśmy sprzeciwić się konfucjanizmowi, kodeksowi rytuałów, idei kobiecej cnoty (czystości), tradycyjnej etyce oraz przestarzałej polityce; aby opowiadać się za panem Nauką, musieliśmy sprzeciwić się tradycyjnym sztukom oraz tradycyjnej religii; aby zaś opowiadać się jednocześnie za panem Demokracją i panem Nauką, zostaliśmy zmuszeni do sprzeciwu wobec kultu „narodowej esencji” oraz literatury starożytnej. Rozważmy zatem bezstronnie: czy to czasopismo popełniło jakiegokolwiek „zbrodnie” inne niż propagowanie pana Demokracji i pana Nauki? Jeśli nie, prosimy, by nie potępiać wyłącznie tego czasopisma; jedynym sposobem, by wykazać się odwagą i rozwiązać problem u samych jego podstaw, jest sprzeciw wobec dwóch dżentelmenów – pana Demokracji i pana Nauki².

Wszelako, niezależnie od reprezentowanych powyżej poglądów, wśród części intelektualistów chińskich rozwijał się nurt, którego prekursorem był Gu Hongming³, dążący nie tylko do zaadaptowania wybranych elementów za-

² Chen Duxiu za: Tse-tsung Chow, *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 59. Wszystkie tłumaczenia, o ile nie wskazano inaczej, sporządził autor artykułu.

³ Marek Tylkowski, *Gu Hongming prekursorem idei fuzji cywilizacji. Konfucjanizm jako rachunek dla Zachodu i świata* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno, 2021).

chodniego dziedzictwa cywilizacyjnego do warunków chińskich, lecz także do propagowania elementów cywilizacji chińskiej na Zachodzie. Tym, co zwolennicy tego nurtu pragnęli propagować, były przede wszystkim ich różnorakie interpretacje nauczania Konfucjusza. O ile myśliciele chcący je upowszechnić na Zachodzie nie zgadzali się pomiędzy sobą odnośnie do tego, co stanowi ich właściwą esencję, o tyle wszyscy stawali przed problemem tłumaczenia najważniejszych treści i pojęć konfucjanizmu na języki zachodnie. Tłumaczenia te, aby odpowiadać ich celom, nie tylko musiały przekładać idee konfucjańskie, lecz również czynić to w taki sposób, który odpowiadał ich nadającym im uniwersalną ważność interpretacjom wspomnianych wyżej myślicieli.

Problematyka przekładu jako narzędzia negocjowania znaczeń kulturowych oraz uniwersalistycznych roszczeń nowoczesnych dyskursów była podejmowana w literaturze anglojęzycznej i chińskojęzycznej w różnych kontekstach badawczych. Badacze, tacy jak Lydia H. Liu czy Haun Saussy, analizowali translację jako przestrzeń napięcia między językiem, władzą symboliczną i nowoczesnością⁴. Niniejszy artykuł nawiązuje do tych debat, koncentrując się jednak nie na teorii przekładu jako takiej, lecz na porównaniu strategii translacyjnych trzech chińskich intelektualistów jako narzędzi formułowania odmiennych wersji uniwersalizmu kulturowego. Punkt ciężkości został tym samym przesunięty na rekonstrukcję sposobów, dzięki którym przekład funkcjonował jako narzędzie konceptualne w sporach o uniwersalizm, nowoczesność i kulturę w chińskiej refleksji intelektualnej.

METODA

Celem niniejszego artykułu jest analiza porównawcza tłumaczeń wybranych tekstów i pojęć konfucjańskich u chińskich propagatorów konfucjanizmu na Zachodzie. Myśliciele, których teksty będą analizowane w niniejszym artykule, to: Gu Hongming, Lin Yutang i Feng Youlan. Analiza ta ma charakter jakościowy i porównawczy. Opiera się na zestawieniu wybranych przekładów oraz autorskich komentarzy tłumaczeniowych analizowanych myślicieli z ich własnymi deklaracjami interpretacyjnymi oraz, jeśli okaże się to konieczne,

⁴ Zob. Lydia H. Liu, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995); Haun Saussy, *Translation as Citation. Zhuangzi Inside Out* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Susan Bassnett i André Lefevere, *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation* (Clevedon–Philadelphia: Multilingual Matters, 1998).

z kontekstem pojęciowym, w jakim pojęcia te funkcjonują w klasycznych tekstach konfucjańskich. Zastosowana metoda łączy elementy analizy przekładu z analizą dyskursu filozoficznego, rozumianą jako badanie strategii nadawania tłumaczonym pojęciom znaczenia uniwersalnego w ramach zachodnich aparatów pojęciowych. W tym sensie tłumaczenie pojęć konfucjańskich traktowane jest w niniejszym artykule nie jako operacja czysto leksykalna, lecz jako element szerszego zabiegu interpretacyjnego, polegającego na osadzaniu ich w określonych ramach pojęciowych właściwych dla zachodnich dyskursów filozoficznych, religijnych lub humanistycznych. Ramy te nie tylko porządkują sposób rozumienia tłumaczonych pojęć, lecz także przesądzą o przypisywanej im funkcji normatywnej, a tym samym o tym, w jaki sposób mogą one uchodzić za uniwersalnie ważne i porównywalne z kategoriami wypracowanymi w innych tradycjach kulturowych. Takie ujęcie przekładu jako praktyki mediacji kulturowej pozostaje zbieżne z nurtami badawczymi lokującymi się na styku teorii przekładu i badań interkulturowych, w których przekład analizowany jest jako narzędzie negocjowania znaczeń i porządków kulturowych, a nie wyłącznie jako transfer językowy⁵.

Każdy z omawianych autorów przekładał przynajmniej fragmenty tekstów należących do kanonu konfucjańskiego oraz interpretował na użytek zachodnich czytelników kluczowe pojęcia w nich występujące, czyniąc to w kontekście własnej interpretacji myśli konfucjańskiej oraz własnych starań na rzecz nadania jej uniwersalnej ważności i atrakcyjności dla ludzi Zachodu. W niniejszym artykule dokonam analizy stosowanych przez nich zabiegów tłumaczeniowo-interpretacyjnych, wskazując, jak korespondowały one z celami postulowanymi przez ich własne interpretacje nauczania Konfucjusza, podporządkowane ich własnym oryginalnym sposobom rozumienia tego, czym konfucjanizm jest i jaką funkcję pełnić powinien. Całościowa analiza tej tematyki wymaga monografii naukowej. Natomiast w niniejszym artykule przedmiotem analizy porównawczej staną się, przede wszystkim, pojęcia *ren* (仁) i *li* (禮) oraz ich interpretacje i tłumaczenia dokonane przez wymienionych wyżej myślicieli, uwzględniające też fakt, że używane przez nich odpowiedniki tych pojęć mogły być różne nawet w tych samych tekstach. Skupię się na analizowaniu ich leksykalnych odpowiedników, sposobie ich osadzania w ramach zachodnich kategorii dyskursywnych religii, kultury i filozofii oraz na pokazywaniu, jaką funkcję normatywną pełnią w kontekście dyskursu danego myśliciela.

⁵ Zob. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture* (Berlin: De Gruyter, 2016).

Adekwatne zrozumienie zabiegów tłumaczeniowych i interpretacyjnych dokonywanych przez wyżej wymienionych myślicieli wymaga uwzględnienia kontekstu ich biografii oraz głoszonych przez nich poglądów, na które wpływała sytuacja życia i zwracanie się do osób należących do różnych porządków kulturowych (Zachód i Chiny). Najpierw jednak przedstawię biografię i najważniejsze poglądy każdego z nich.

Analizy dokonane w niniejszym tekście nie mają na celu oceny poprawności lub błędności poszczególnych przekładów, lecz rekonstrukcję ich funkcji interpretacyjnej oraz roli, jaką odgrywały w tworzeniu uniwersalistycznych narracji na temat konfucjanizmu.

GU HONGMING

Gu Hongming (辜鸿铭, 1856–1928) był Chińczykiem urodzonym na Malajach. Jako kilkunastoletni chłopak udał się do Europy po to, aby odebrać tam wszechstronną edukację. Nie wiadomo dokładnie, gdzie i co studiował, jednak płynne posługiwanie się kilkoma językami europejskimi (zwłaszcza angielskim) oraz umiejętność powoływania się na literaturę europejską i cytowania jej z pamięci w różnych językach, świadczą o tym, że jego edukacja była dość obszerna.

Po powrocie do Azji przez pewien czas próbował znaleźć swoje miejsce w porządku kolonialnym. Jednakże wkrótce w jego życiu nastąpił przełom. Postanowił zostać „prawdziwym Chińczykiem”, zamiast być imitacją człowieka Zachodu. W związku z tym porzucił myśl o pracy dla Europejczyków i ostatecznie zaczął pracować dla jednego z najważniejszych dygnitarzy dynastii Qing – Zhang Zhidonga (张之洞, 1837–1909). Współpracował z nim, a następnie z władzami qingowskimi aż do ich upadku i powstania Republiki Chińskiej. W tym czasie publikował głównie po angielsku, broniąc polityki chińskiego rządu oraz próbując udowodnić zachodniej publice, że Chińczycy zasługują na szacunek z racji swojej kultury i cywilizacji. Służyły też temu jego tłumaczenia klasycznych tekstów konfucjańskich. Jego postawę i motywację w tych przedsięwzięciach najlepiej oddaje napisana przezeń nieco później refleksja:

Cudzoziemcy nie zaczną nas szanować i nie przestaną myśleć, że jesteśmy tylko Chińczykami, po prostu dlatego, że obetniemy nasze warkocze i przywdziejemy europejskie ubrania. Jestem do końca przekonany, że Europejczycy i Amerykanie będą szanowali nas mniej, jeśli się staniemy *imitacją Europejczyków*. Zdobędziemy

ich szacunek tylko wtedy, gdy przekonają się, że my – Chińczycy, jesteśmy ludźmi nieco innej cywilizacji, która, choć jest nieco różna od ich własnej, jest nie gorsza i równie wspaniała. Jediną reformą, jakiej potrzebują Chiny, nie jest obcinanie warkocza i wprowadzanie konstytucji, ale [...] pokazanie ludziom Europy i Ameryki, kim jesteśmy. Krótko mówiąc, tylko poprzez łączenie tego, co najlepsze [w Chinach], z tym, co najlepsze [na Zachodzie – M.T.], możemy zniszczyć granicę dzielącą Wschód i Zachód⁶.

Gdy w Chinach zostały ustanowione rządy republikańskie, Gu Hongming nie popierał tej zmiany. „Szedł pod prąd”, krytykując nowe porządki oraz wzywając ludzi Zachodu do zaadaptowania konfucjanizmu, który – jego zdaniem – był w stanie przewyciężyć kryzys, w jakim – zgodnie z jego oceną – pogrążył się Zachód. Takie też było przesłanie jego najbardziej popularnego dzieła – *Ducha narodu chińskiego*. Pisał:

Prawdziwy Chińczyk jest kapitałem cywilizacyjnym, ponieważ posiada sekret nowej cywilizacji, której Europejczycy będą pragnąć po tej wielkiej wojnie [I wojna światowa – M.T.]; ta religia prawości i dobrego smaku, którą nazwałem religią dobrego obywatela [konfucjanizm – M.T.], jest nową religią, jak wierzę, którą Europejczycy, szczególnie mieszkańcy krajów objętych teraz wojną, potrzebują w tym momencie nie tylko po to, aby zakończyć tę wojnę, ale także po to, aby uratować cywilizację Europy i świata⁷.

W ostatnich latach życia cytowany wyżej autor związał się z Japonią, o której sądził, że kontynuuje dziedzictwo Chin z czasów dynastii Tang. Jego pochwały tego kraju początkowo spotykały się tam z dość sporym entuzjazmem, jednakże wzrost japońskiego nacjonalizmu wkrótce sprawił, iż podkreślana przez niego „chińskość” kultury japońskiej przestała być pożądanym tematem dla publicznych występów. Dlatego też, ostatecznie, Gu Hongming musiał powrócić do Chin, gdzie zmarł wkrótce po powrocie.

⁶ Hung Ming Ku [辜鸿铭], *The Story of a Chinese Oxford Movement*, wyd. 2 (Shanghai: Shanghai Mercury, 1912), 124.

⁷ Hung-Ming Ku [辜鸿铭], *Duch narodu chińskiego*, tłum. Józef Targowski (Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1928), 17–18. Tłumaczenie z 1928 r. konfrontowałem z wersją oryginalną i w razie potrzeby poprawiałem: Ku Hung-Ming [辜鸿铭], *The Spirit of Chinese People with an Essay on Civilization and Anarchy* (Peking: The Commercial Press, Work Ltd., 1922).

LIN YUTANG

Lin Yutang (林语堂, 1895–1976) był synem chińskiego pastora. Choć wychowywał się w Chinach, to oprócz kultury chińskiej kształtowała go „zachodnia” wiara chrześcijańska i szkoły misyjne. Pisał o tym w kontekście swoich refleksji na temat nieznamości teatru chińskiego we wczesnej młodości:

W dzieciństwie nie było mi dane uczęszczać do teatrów z powodu wychowania w duchu misyjnym, w ramach którego zostałem ukształtowany, i całą wiedzę na ten temat musiałem przyswajać fragmentarycznie z chłodnych kart podręczników historycznych. Jeszcze przed okresem dojrzewania wiedziałem, że trąby Jozuego obaliły mury Jerycha, nie wiedziałem natomiast – aż do około trzydziestego roku życia – że gdy Meng Jiangnü opłakiwała kości swojego męża, który zginął podczas przymusowej pracy przy wznoszeniu Wielkiego Muru, potok jej łez zmył fragment tej budowli. Jest to rodzaj niewiedzy, który nie występuje wśród niepiśmiennych Chińczyków⁸.

Wkrótce jednak, młody Lin Yutang porzucił wiarę chrześcijańską pod wpływem konfrontowania kolejnych dogmatów religijnych z teoriami naukowymi, z którymi się spotykał podczas swojej edukacji, oraz na skutek własnych przemyśleń, które ukazywały mu nieracjonalność wiary chrześcijańskiej. Dlatego też stopniowo porzucał kolejne związane z nią wierzenia, jednocześnie coraz głębiej zagłębiając się w tradycyjną kulturę chińską, która – choć „pogańska” – wydała mu się bardziej racjonalna i przemawiająca pod względem etycznym, ponieważ skłaniała człowieka do czynienia dobra nie w nadziei na odpłatę ze strony Boga, lecz dla niego samego.

W 1935 roku Lin Yutang wyjechał z Chin do Stanów Zjednoczonych, gdzie opublikował książkę *My Country and My People*, która stała się wielkim sukcesem wydawniczym. Następnie kontynuował swoją dobrą passę, publikując kolejne książki w tym kraju, z których największym sukcesem okazała się książka *The Importance of Living*. W swoich dziełach starał się przybliżyć zachodnim czytelnikom kulturę chińską, jednocześnie ją interpretując. Służyły temu m.in. dokonywane przez niego nowe tłumaczenia tekstów chińskich na język angielski, w których tworzył „własny, zsubiektywizowany przekład kulturowy” poprzez to, że interpretował „słowa i czyny mistrza z perspektywy

⁸ Lin Yutang, *My Country and My People* (Beijing: Waiyu Jiaoxue Yu Yanjiu Chubanshe, 2007), 260.

własnej opcji filozoficznej, ukazując je w nieco innym świetle, niż miało to miejsce we wcześniejszych, tradycyjnych ujęciach”⁹.

W latach 60. Lin Yutang zatęsknił za środowiskiem kulturowym, z którego wyrastał i wrócił do Azji Wschodniej, dzieląc czas pomiędzy Tajwan i Hongkong przez ostatnie dziesięć lat życia. Częścią powrotu do korzeni w jego przypadku było też ponowne formalne przystąpienie do chrześcijaństwa, choć – jak zauważa badaczka jego myśli filozoficznej – religia to dla niego

[...] przede wszystkim nieustający, naturalny, obywający się bez zewnętrznej ingerencji proces wewnętrznego rozwoju podmiotu: to indywidualne poszukiwanie drogi, której poszczególne etapy są równie ważne i nieuchronnie nas kształtują. Jak wszystko, co żywe, nasz rozwój ma własny puls i rytm, własne wewnętrzne cykle rozwoju i schyłku. Trzeba umieć doświadczać piękna owego rytmu. W tym kontekście jest zrozumiałe, dlaczego również w esejach i książkach pisanych z perspektywy chrześcijanina Lin nie przedstawia chrześcijaństwa jako punktu docelowego – *najlepszej* czy *jedynej prawdziwej* religii¹⁰.

Można więc przyjąć, że wcześniejsze odejście opisywanego autora od religii chrześcijańskiej dotyczyło przede wszystkim doktrynalno-instytucjonalnej postaci chrześcijaństwa, natomiast późniejszy powrót miał charakter formalny i pozostawał zgodny z jego rozumieniem religii jako dynamicznego procesu wewnętrznego rozwoju.

FENG YOULAN

Feng Youlan (冯友兰, 1895–1990) jest jednym z najślawniejszych filozofów chińskich na Zachodzie. W przeciwieństwie do dwóch wspomnianych wyżej poprzedników, był zawodowym filozofem akademickim. Jedną z jego głównych aspiracji było przedstawianie filozofii chińskiej zachodnim odbiorcom.

Jak wspominał, w młodości bardziej interesował się filozofią zachodnią niż myślą chińską. Miał okazję ją poznawać z pierwszej ręki w czasie swoich studiów w Stanach Zjednoczonych w Columbia University pod kierunkiem Johna Deweya. Jednakże okazało się, że dla amerykańskich odbiorców najcenniejszym wkładem, jaki mógł wnieść do dyskursu filozoficznego, była twórcza

⁹ Magdalena Filipczuk, *Lin Yutang – filozof sztuki życia. Studium kluczowych zagadnień* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2023), 177.

¹⁰ Filipczuk, *Lin Yutang*, 275; wyróż. oryg.

analiza dorobku filozofii chińskiej i porównywanie jej z pragmatyzmem amerykańskim.

Po powrocie do Chin rozpoczął karierę akademicką. Stworzył pierwszą profesjonalną historię filozofii chińskiej, która jest wynikiem badania myśli chińskiej nowoczesnymi metodami zaczerpniętymi z tradycji zachodniej. Jednocześnie rozwijał własną myśl filozoficzną, którą można uznać za syntezę jego interpretacji różnych nurtów ideowych myśli chińskiej.

Po zwycięstwie komunistów w Chinach miał okazję zamieszkać na Zachodzie, ale zdecydował się jednak powrócić do Chin. Tam też był publicznie krytykowany i prześladowany podczas kampanii maoistowskich oraz zmuszony do publicznej samokrytyki swojego uprzedniego dorobku.

Dopiero w latach osiemdziesiątych, po śmierci Mao Zedonga i krytycznej ewaluacji jego spuścizny przez Komunistyczną Partię Chin, Feng Youlan odzyskał większą swobodę krytycznego myślenia i twórczości filozoficznej. Powrócił do swoich wcześniejszych tez i poglądów, dożywając starości jako autorytet na polu filozofii akademickiej w państwie chińskim.

NAJWAŻNIEJSZE POGLĄDY GU HONGMINGA

Gu Hongming uważał, że istnieje obiektywny „boski porządek” wyrażający się w obiektywnej strukturze wartości utożsamianej przez niego z chińskim pojęciem *dao* (道). Dostrzegają go jednak intuicyjnie tylko ludzie o „wielkim intelekcie”. Pisał:

Wiera człowieka o potężnym intelekcie różni się znacznie od wiary w Boga masy ludzkiej. Wiera człowieka o wielkim intelekcie jest taka, jak wiara Spinozy – jest wiarą w boski porządek wszechświata [...] w filozoficznym języku Chin nazwano go słowem *tao* [*dao* – M.T.] – co znaczy: droga [...] to właśnie zrozumienie tego porządku dyktuje ludziom o wielkim umyśle bezwzględną konieczność słuchania i postępowania w myśl norm moralnych¹¹.

Jednakże większość zwykłych ludzi nie zalicza się do klasy posiadaczy wielkich intelektów. Oni, zdaniem Gu Hongminga, są skazani na obcowanie z „boskim porządkiem wszechświata” w formie zapośredniczonej przez religię lub jej ekwiwalent. Wszelako, jak twierdził chiński myśliciel, religia na Zachodzie XX wieku przestała spełniać swoją funkcję, ponieważ zawierała komponent

¹¹ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 36–37.

nieracjonalnej wiary w siły nadprzyrodzone, którą negatywnie zweryfikowała nauka. Dlatego też uważał, że Europejczycy mogą zaadaptować konfucjanizm, nazywany przez niego „religią dobrego obywatela” jako zastępnik chrześcijaństwa. Zgodnie z jego poglądami taki stan rzeczy jest godny pożądania, ponieważ w przypadku konfucjanizmu nie ma konfliktu między nauką a wiarą:

Nowoczesna Europa wyznaje religię, która zadowala serce i uczucia, ale nie rozum i głowę, a także filozofię i naukę, która zadowala rozum, lecz nie serce i uczucia. Z drugiej strony w Chinach rozum i uczucia, głowa i serce są w harmonii. To jest esencjonalna różnica¹².

Skuteczność, jaką posiadał konfucjanizm w zastępowaniu religii, według cytowanego wyżej myśliciela, można wytłumaczyć wpływami konfucjańskiej edukacji.

Szkoła, czyli Kościół religii państwowej w Chinach, rozbudza i podnieca natchnienie albo żywe wzruszenie, konieczne dla uczynienia człowieka posłusznym regułom moralnego postępowania, ucząc go poezji, tj. dzieł wszystkich prawdziwie wielkich ludzi w literaturze [...] cokolwiek jest sprawiedliwe, cokolwiek jest czyste, cokolwiek jest wdzięczne, cokolwiek zażywa dobrej sławy, jeżeli w tym jest jakaś cnota lub jeśli to godne pochwały; szkoła, czyli Kościół państwowej religii Konfucjusza w Chinach, skłania do myślenia o tym¹³.

Jednakże wedle Gu Hongminga jeszcze ważniejszą od szkoły jest rodzina, która stanowi „prawdziwy” fundament, na którym opiera się myśl i praktyka konfucjańska:

Tą rzeczywistą siłą, przez którą państwowa religia Konfucjusza w Chinach zmusza i nakłania masę ludzką do posłuszeństwa regułom moralnego postępowania, jest miłość ojca i matki. Kościoły chrześcijańskie mówią: „Kochaj Chrystusa”. Kościół państwowej religii Konfucjusza – przez każdy ołtarz przodków – mówi: „Kochaj ojca twego i matkę twą”. Święty Paweł mówi: „Każdy człowiek, który wypowiada imię Chrystusa, jest wolny od niepokoju”. A autor książki o „synowskiej pobożności”, napisanej w czasach dynastii Hanów, a mogącej uchodzić w Chinach za odpowiednik *Naśladowania Chrystusa*, mówi: „Dopuszczam, że każdy, kto kocha ojca i matkę, unika nieprawości”. Krótko mówiąc, tak istotną przyczyną siły i źródłem prawdziwego natchnienia chrześcijańskiej religii kościelnej

¹² Hung-Ming Ku [辜鸿铭], „The Chinese Soul Self-interpreted”, *The Living Age*, nr 1 (1925): 525.

¹³ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 52.

jest miłość Chrystusa, tak istotną przyczyną siły i źródłem prawdziwego natchnienia w państwowej religii Konfucjusza w Chinach jest miłość ojca i matki, czyli synowska pobożność (*xiao* 孝 – M.T.), wraz z kultem i czcią przodków¹⁴.

Najistotniejszym elementem filozofii konfucjańskiej, według Gu Hongminga, są Trzy Fundamentalne Zasady (*san gang* 三綱), tradycyjnie interpretowane przez myślicieli chińskich jako fundament życia społecznego, polegające na podporządkowaniu urzędników władcy, dzieci rodzicom oraz żon mężom. Gu Hongming interpretuje je w sposób bardziej uniwersalistyczny, wiążąc je z zachodnimi pojęciami „miłości” i „sprawiedliwości”. Twierdził, że najważniejszą zasadą konfucjanizmu, jest

[...] wiara w to, że natura ludzka jest dobra, wiara w moc dobroci, wiara w moc tego, co amerykański Emerson nazywa prawem miłości i sprawiedliwości. A co to jest miłość? Religia dobrego obywatela naucza, że prawo miłości oznacza kochanie swojego ojca i swojej matki. A co jest prawem sprawiedliwości? Religia dobrego obywatela naucza, że prawo sprawiedliwości oznacza bycie szczerym, wiernym i lojalnym, że każda kobieta w każdym kraju powinna być bezinteresownie lojalna względem swojego męża, a każdy mężczyzna w każdym kraju powinien być bezinteresownie, absolutnie lojalny względem swojego suwerena, to jest króla lub cesarza¹⁵.

Zgodnie z logiką wyводу cytowanego wyżej autora powyższe zasady są wyrazem tworzonej na gruncie konfucjańskim wspólnoty, w której partycypacja pozwala człowiekowi odnajdywać tak głęboki sens życia, że nie potrzebuje religii instytucjonalnej. Dlatego też konfucjanizm „nie będąc religią może ją zastąpić, pozwala żyć człowiekowi bez religii”¹⁶. Jej funkcje, w postaci wskazówek odnośnie sposobu prowadzenia sensownego życia oraz pocieszenia w godzinie śmierci, przejmuje bowiem ukształtowane przez niego odniesienie do rodziny i społeczeństwa. Znaczy to, że bycie „dobrym synem” i „dobrym obywatelem” jest wystarczająco angażującą daną jednostkę rolą społeczną, aby nadać jej poczucie sensowności życia: „Na zapytanie swego katechizmu chrześcijanin odpowiada: «Głównym zadaniem człowieka jest wielbić Boga», gdy tymczasem konfucjanista odpowie: «Głównym zadaniem człowieka jest być posłusznym synem i dobrym obywatelem»”¹⁷. Poza tym więzi z innymi ludźmi sprawiają, że w chwili śmierci:

¹⁴ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 53–54.

¹⁵ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 8.

¹⁶ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 15.

¹⁷ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 21–22.

Chińczyk w godzinie śmierci pociesza się nie wiarą w życie pozagrobowe, ale przekonaniem, że jego dzieci, wnuki i prawnuki, ci wszyscy mu najdrożsi, będą o nim pamiętać, będą o nim myśleć, będą go kochać aż do końca wieków – i w ten sposób śmierć dla Chińczyka jest w jego wyobraźni długą, długą podróżą, jeżeli nie z nadzieją, to w każdym razie z możliwością spotkania się znowu ze swymi¹⁸.

Oprócz rozwiązywania problemów indywidualnych, z którymi ludzie na Zachodzie mogą sobie radzić odwołując się do religii, konfucjanizm – zdaniem Gu Hongminga – jest dla Europejczyków rozwiązaniem problemu, jakim jest kryzys autorytetów politycznych, którego konsekwencją są rządy uzasadniające swoją władzę możliwością stosowania przemocy. Według niego, kryzys ten ujawnił się wyraźnie w czasie trwania I wojny światowej. W napisanym w tym czasie dziele pisał:

Używanie siły fizycznej do zachowania porządku społecznego prowadzi do militaryzmu. W rzeczywistości militarizm jest konieczny w dzisiejszej Europie z powodu braku skutecznej siły moralnej. Dlatego też Europejczycy stoją przed dylematem. Jeśli pozbędą się militarizmu, to anarchia zniszczy ich cywilizację, ale jeśli go zatrzymają, ich cywilizacja runie pod naporem strat i zniszczeń wojennych¹⁹.

Jak twierdził cytowany autor, konfucjański szacunek dla autorytetów, nie oparty na odwołaniu się do religii, może zaradzić powyższemu kryzysowi. To też, konfucjanizm jest, zgodnie z jego poglądami, „nową religią [w sensie ekwiwalentu religii – M.T.] [...], którą Europejczycy, szczególnie mieszkańcy krajów objętych teraz wojną, potrzebują w tym momencie nie tylko po to, aby zakończyć tę wojnę, ale także po to, aby uratować cywilizację Europy i świata²⁰.

NAJWAŻNIEJSZE POGLĄDY LIN YUTANGA

Lin Yutang, w przeciwieństwie do Gu Hongminga, nie głosił stale tych samych lub choćby podobnych poglądów. Wiązało się to z innym rozumieniem sztuki pisania i filozofowania, które stanowiły dla niego raczej wyraz własnej ekspresji niż sposób na dowodzenie prawdziwości lub fałszu jakiejś precyzyjnej

¹⁸ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 34.

¹⁹ Gu Hongming [辜鸿铭], „Introduction”, w: *The Spirit of the Chinese People* (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 1998), 2.

²⁰ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 17–18.

i logicznie koherentnej struktury przekonań na temat rzeczywistości. Jak pisze badaczka jego dorobku filozoficznego:

Kiedy analizuje się pisma tego autora, uderza w nich, że zajmuje się on nie tyle tworzeniem spójnego systemu myślowego, który miałby ucieleśniać prawdę o świecie czy wszechświecie, ile raczej *malowaniem* obrazu życia, gdzie wyraziste sformułowania są niczym śmiałe pociągnięcia pędzla. Pozostając przy tej metaforze, Lin maluje słowami – we wzmiankowanym sensie – głównie portrety. W jego tekstach obrazy i metafory pojawiają się częściej niż wyrafinowane konceptualnie frazy – ostatecznie bowiem filozofia jest dla Lina przede wszystkim grą inspirujących obrazów i metafor²¹.

Niemniej, mimo braku pełnej spójności oraz zmienności poglądów Lin Yutanga, można wyróżnić w nich kilka wątków związanych z percepcją myśli chińskiej, które powracają w jego pismach i *de facto* systematyzują rozumienie najbardziej istotnych cech konfucjanizmu, pomimo wyraźnej niechęci autora do zamykania interpretacji w określonej, sztywnej doktrynie. Dotyczy to zwłaszcza książki *The Wisdom of Confucius*, w której zostały zawarte refleksje dotyczące tłumaczenia pojęć konfucjańskich, kluczowe dla analizy podejmowanej w niniejszym artykule. Według wspomnianego wyżej autora

[...] konfucjanizm stanowił wizję zrationalizowanego ładu społecznego, osiąganego drogą etyki opartej na indywidualnym samodoskonaleniu. Jego dążeniem było ustanowienie porządku politycznego poprzez zakotwiczenie go w porządku moralnym, a harmonię polityczną postrzegał jako rezultat osiągnięcia harmonii moralnej w samym człowieku. Tym, co wyróżniało go w sposób szczególny, była eliminacja rozdziału pomiędzy sferą polityki a sferą etyki. [...] U podstaw była to postawa humanistyczna, odrzucająca wszelką jałową metafizykę i mistycyzm, skupiająca się przede wszystkim na zasadniczych relacjach międzyludzkich, a nie na świecie duchów czy idei nieśmiertelności. Najsilniejszą doktryną tego właśnie typu humanizmu, która tłumaczy jego wielką i trwałą siłę oddziaływania, jest nauka głosząca, że „miarą człowieka jest człowiek” – doktryna, która pozwala przeciętnemu człowiekowi rozpocząć drogę konfucjanizmu, kierując się po prostu najwyższymi instynktami własnej ludzkiej natury, bez konieczności poszukiwania doskonałości w boskim ideale²².

²¹ Filipczuk, *Lin Yutang*, 163.

²² Yutang Lin, *The Wisdom of Confucius* (New York: Random House, 1938), 6.

Lin Yutang twierdził, że w praktyce ów humanizm dla jednostki oznaczał po prostu „poszukiwanie tego, co w jego ludzkiej naturze najlepsze, i do wytrwałego trwania przy tym”²³.

Zdaniem myśliciela istotną cechą myśli chińskiej jest jej świeckość. Według niego Chińczycy „nie żyją po to, aby umrzeć, jak udają, że czynią chrześcijanie, ani nie szukają na ziemi Utopii, jak inni ludzie Zachodu. Chcą po prostu życie, o którym wiedzą, że jest pełne bólu i smutku, przeżyć na ziemi w taki sposób, żeby wszystko układało się spokojnie, było możliwe do wytrzymania z godnością i dawało szczęście”²⁴. Koncentracja na życiu doczesnym, jego zdaniem, prowadzi do tego, że życie ich jest bardziej autentyczne i satysfakcjonujące, co sprawia, że religia dla Chińczyków jest zbędna. Pisał:

Prawdziwy cel [życia – M.T.] [...] leży w cieszeniu się prostym życiem, w szczególności zaś życiem rodzinnym i w harmonijnych relacjach międzyludzkich [...], człowiek często może się zastanawiać, jak to możliwe, że ludzie Zachodu nie zdołali zauważyć, że sens życia leży w zdrowym cieszeniu się nim [...]. To skupienie na doczesnej szczęśliwości jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem nieobecności religii [w kulturze chińskiej – M.T.]. Jeśli bowiem człowiek nie jest w stanie wierzyć w życie pozagrobowe jako spełnienie życia doczesnego, to jest zmuszony wykorzystać to ostatnie najlepiej jak potrafi, zanim się skończy²⁵.

W ramach życia doczesnego ważną dla Lin Yutanga rzeczą było poczucie humoru, które w dość oryginalnej interpretacji przypisywał Konfucjuszowi. Pisał:

Wiele wypowiedzi Konfucjusza zawartych w *Analektach* daje się właściwie zrozumieć jedynie w świetle swobodnej, niespiesznej rozmowy nauczyciela obdarzonego poczuciem humoru z jego uczniami, niekiedy urozmaiconej błyskotliwą ripostą. Odczytywane w tej perspektywie, niektóre z jego najbardziej mimochodem rzuconych uwag okazują się szczególnie trafne. Przykładem mogą być następujące, pozornie całkowicie nieformalne wypowiedzi. Pewnego dnia, zwracając się do dwóch lub trzech bliskich uczniów, z którymi prowadził rozmowę, Konfucjusz powiedział: „Czy sądzicie, że cokolwiek przed wami ukrywam? Zaprawdę, nie ukrywam przed wami niczego. Nie czynię niczego, czym nie dzieliłbym się z wami. Taki właśnie jestem”. Innym razem, gdy Zigong (Tsekung) przejawiał skłonność do krytykowania innych ludzi, Konfucjusz rzekł do niego, zwracając się doń

²³ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 18.

²⁴ Lin, *My Country and My People*, 57.

²⁵ Lin, *My Country and My People*, 57.

poufałym imieniem: „Ach, Ci (Ah Sze), jesteś bardzo bystry, prawda? Ja nie mam czasu na tego rodzaju zajęcia”. W innym jeszcze miejscu Konfucjusz stwierdził: „Naprawdę podziwiam człowieka, który potrafi spędzić cały dzień z sytym żołądkiem i pustym umysłem. Jak w ogóle jest to możliwe? Wolałbym już, aby grał w szachy, co wydaje mi się zajęciem znacznie lepszym”. Zdarzyła się również sytuacja, w której Konfucjusz wypowiedział się w sposób ironiczny o tym, co czynił jeden z jego uczniów. Uczeń ten poczuł się zdezorientowany, wówczas jednak Konfucjusz wyjaśnił, że jedynie żartował, dając do zrozumienia, iż w rzeczywistości aprobuje jego postępowanie. Konfucjusz był bowiem człowiekiem pogodnym i pełnym życiowej lekkości²⁶.

Humor pozwalał, jak sądził Lin Yutang, zachowywać zdrowy dystans do wszelkich życiowych problemów oraz pomagał w zachowywaniu należytej skromności:

Człowiek, który bierze życie zbyt poważnie, jest posłuszny wszystkim książkowym zasadom zbyt uczciwie i omija trawnik tylko dlatego, że tak każe znak, zawsze robi z siebie głupca i naraża się na śmiech ze strony swoich starszych kolegów, a ponieważ śmiech jest zaraźliwy, wkrótce potem i on zaczyna być komikiem²⁷.

Wspomniany powyżej dystans do sztywnych reguł wkomponowuje się w rozumienie ideału uczonego konfucjańskiego wedle interpretacji Lin Yutanga, który

[...] odznacza się szeroką wiedzą i nie jest ograniczony w swoim myśleniu; nieustannie doskonalili własne postępowanie i nie popada w zaniedbanie nawet w życiu prywatnym. Nawet gdy osiąga sukces, nie odchodzi od prawdy. W kontaktach osobistych ceni życie w pokoju i harmonii z innymi. Zachowuje piękno swojego wewnętrznego charakteru i pozostaje powściągliwy oraz umiarkowany w swych obyczajach. Podziwia tych, którzy przewyższają go mądrością, okazuje wielkoduszność wobec ludu i wykazuje elastyczność w zasadach²⁸.

Elastyczność konfucjańskich uczonych nie jest przypadkowa. Zgodnie z interpretacją Lin Yutanga, konfucjanizm nie jest doktryną, co błędnie zakładają niektórzy jego interpretatorzy²⁹. Jest on raczej sposobem życia (etosem), do którego przysposabia zanurzenie w kulturze chińskiej, a zwłaszcza rytuały

²⁶ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 26.

²⁷ Lin, *My Country and My People*, 68.

²⁸ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 10.

²⁹ Filipeczuk, *Lin Yutang*, 185.

i muzyka. Kształtują one bowiem osobowość człowieka tak, że potrafi żyć zgodnie z konfucjańskimi ideałami:

Trzymając się filozoficznego sensu, należy zauważyć, że Konfucjusz dążył do przywrócenia porządku społecznego opartego na miłości do bliźniego oraz szacunku dla autorytetu, którego zewnętrznym wyrazem miały być rytuały publicznego kultu oraz uroczystości rytualne i muzyczne. Naturalnie, rytuały kultu wywodzą się bezpośrednio z pierwotnych obrzędów i ceremonii religijnych, a jasnym jest, że ta tak zwana „religia *li*” była w istocie pół-religijna, łącząc się z jednej strony z Bogiem – poprzez cesarskie ofiary składane Niebiosom, z drugiej zaś z ludem – poprzez nauczanie miłości, dyscypliny i szacunku dla autorytetu w życiu rodzinnym³⁰.

Można zatem powiedzieć, że o ile dla Gu Hongminga konfucjanizm był przede wszystkim ekwiwalentem zachodniego pojęcia religii, o tyle dla Lin Yutanga był on odpowiednikiem zachodniej kultury humanistycznej. Inaczej mówiąc, Gu Hongming twierdził, że konfucjanizm w swej najważniejszej funkcji zaspokaja potrzeby religijne człowieka, natomiast Lin Yutang uważał, że jego główną funkcją jest tworzenie humanistycznego, świeckiego etosu – kultury humanistycznej, która sprawia, że ludzie rozwijają wszechstronną, otwartą i pozbawioną sztywności osobowość człowieka potrafiącego żyć w zgodzie z samym sobą i swoim otoczeniem.

NAJWAŻNIEJSZE POGLĄDY FENG YOULANA

Feng Youlan był filozofem akademickim przez większą część życia i jego dorobek filozoficzny jest niezwykle bogaty. Niemniej, można wskazać jedną nić przewodnią łączącą jego twórczość filozoficzną oraz badania nad różnymi nurtami filozofii chińskiej. Tą nicią jest zagadnienie samodoskonalenia się jednostki ludzkiej. Zdaniem Feng Youlana jednostka rozpoczyna swoją drogę moralnego doskonalenia się od bezrefleksyjnego naśladowania innych ludzi w swoim otoczeniu, co znaczy, że „robi on to, co robi, bez udziału samoświadomości ani bez wielkiego zrozumienia tego, co robi”³¹. Następnie uświadamia sobie istnienie własnych korzyści, co prowadzi ją do postępowania zgodnego z zabieganiem o nie. Jednakże jeśli rozwija się dalej, zauważa, że jest

³⁰ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 14.

³¹ Youlan Feng [冯友兰], *Krótką historia filozofii chińskiej*, przekł. Michał Zagrodzki, oprac. Tomasz Skowroński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 381.

organiczną częścią społeczeństwa i to, co jest korzystne dla tego ostatniego, jest strukturalnie z nią związane. Wreszcie dochodzi do świadomości bycia elementem całego wszechświata, który tworzy wraz z nim jedną całość³².

Według innego, bardziej syntetycznego sformułowania, użytego przez wspomnianego wyżej filozofa, ten proces, poczynawszy od uświadomienia sobie własnej korzyści, wygląda tak:

Jeżeli ktoś rozwija swoje zdolności dla własnej wygody, wówczas jest to tylko zabieganiem o własne korzyści. Jeśli natomiast rozwija je po to, aby dzięki nim służyć społeczeństwu, to jest to postępowanie moralne (*xing yi* 行义). Jednakże są one także zdolnościami należącymi do wszechświata. Jeżeli patrzy na ich rozwój z tego punktu widzenia, to ich rozwijanie jest **nie tylko** [wyróż. M.T.] kwestią moralną (*daode di shi* 道德底事). [...] Człowiek na poziomie moralnym wypełnia obowiązki moralne i obowiązki wynikające z jego miejsca w społeczeństwie i jest to wyrażaniem w najwyższym stopniu zasady bycia człowiekiem i realizacją tendencji ludzkiej natury. Na poziomie Nieba i Ziemi [czyli na najwyższym poziomie rozwoju duchowego] człowiek służąc Niebu uczestniczy w przemianach wszechświata, tym samym w najwyższym stopniu wyrażając i urzeczywistniając jego naturę³³.

Z perspektywy konfucjańskiej kluczowym etapem samodoskonalenia jednostki jest etap trzeci, ponieważ jest on związany relacjami między daną jednostką a społeczeństwem. W nich bowiem pojawia się, zdaniem wspomnianego wyżej filozofa, możliwość postępowania o charakterze moralnym. Według niego, mamy z nim do czynienia wówczas, jeśli stawiamy na pierwszym miejscu korzyści innych ludzi lub inaczej mówiąc, społeczeństwa: „Korzyść społeczeństwa, korzyść drugiego człowieka powinny być bezwarunkowym celem każdego członka społeczeństwa, albowiem bezwarunkowe dążenie do korzyści społeczeństwa, do korzyści innych ludzi jest celem prawego (*yi* 义) postępowania”³⁴.

Według Feng Youlana jeżeli człowiek, dążąc do korzyści dla innych ludzi, jednocześnie potrafi zrozumieć ich uczucia, wówczas możemy powiedzieć, że jego zachowanie jest nie tylko prawe *yi* (义), ale i ludzkie – *ren* (仁). Dzięki temu może lepiej rozumieć uczucia i potrzeby tych, dla których działa. Może lepiej realizować konfucjańską zasadę *zhongshu* (忠恕) polegającą na tym,

³² Feng, *Krótką historią filozofii chińskiej*, 381–382.

³³ Youlan Feng [冯友兰], *Xin yuanren* 新原人 [Nowy człowiek] (Beijing: Sanlian Shudian, 2007), 139–140.

³⁴ Youlan Feng [冯友兰], *Xin yuandao. Zhongguo zhexue zhi jingshen* 新源道。中国哲学之精神 [Nowa Droga. Duch chińskiej filozofii] (Beijing: Sanlian Shudian, 2007), 6.

aby dawać drugiemu człowiekowi to, co samemu pragnie się dostać, oraz nie dawać mu tego, czego samemu się nie chce doświadczyć.

Pomocą w realizacji postępowania moralnego będą zasady norm społecznych wyrażone w regułach właściwego postępowania *li* 礼. Ich przestrzeganie w gruncie rzeczy też ma na celu przynoszenie korzyści innym ludziom, ponieważ regulują konkretne zachowania w taki sposób, aby okazywany był szacunek i troska o drugiego człowieka.

W miarę praktyki postępowania moralnego, które będzie przepojone człowieczeństwem i uwidocznione w przestrzeganiu reguł właściwego zachowania, dany człowiek będzie zyskiwał coraz większy stopień ich zrozumienia. To jest właśnie mądrość – *zhi* (智). Dzięki temu zrozumieniu będzie coraz bardziej świadomy własnych intencji oraz powinności, co będzie nadawało jego uczynom coraz bardziej moralny charakter³⁵.

Dodać przy tym należy, że zgodnie z poglądami Feng Youlana to, co jest korzystne dla społeczeństwa nie jest dane raz na zawsze, lecz zmienia się w zależności od warunków historycznych. Przykładem może być zmiana chińskiej gospodarki z rolniczej, opierającej się na produkcji w gospodarstwach rodowych, na gospodarkę przemysłową. Według niego, wcześniej, z racji związania ze swoim rodem, człowiek miał więcej obowiązków względem swojej rodziny, a mniej względem państwa i społeczeństwa. Natomiast z chwilą uprzemysłowienia i zmiany systemu społeczno-politycznego w Chinach zmieniła się też struktura jego obowiązków i w miejsce zobowiązań względem rodziny pojawiły się zobowiązania względem państwa i społeczeństwa³⁶.

PRZEKŁAD GU HONGMINGA

Jeśli chodzi o sposoby tłumaczenia pojęć chińskich na język angielski przez Gu Hongminga, warto przedstawić uwagę, którą zawarł w *Duchu narodu chińskiego*, dotyczącą tego, jak można przetłumaczyć nazwy najważniejszych cnót konfucjańskich – *ren* (仁), *yi* (义) oraz *li* (礼) w kontekście trudności, jakie mają cudzoziemcy z właściwym zrozumieniem kultury chińskiej:

Początek i rozwój cywilizacji chińskiej opiera się na zupełnie odmiennych podstawach niż kultura narodów w Europie. Cudzoziemiec studiujący literaturę chińską

³⁵ Feng, *Xin yuandao*, 2–9.

³⁶ Youlan Feng [冯友兰], *Xin shi lun* 新事论 [Omawianie nowych spraw] (Beijing: Sanlian Shudian, 2007).

ma więc o tyle utrudnione zadanie, że nie ma dla obu kultur wspólnoty założeń i jednakowych podstawowych idei. Będzie tedy musiał nie tylko poznać je i zrozumieć, mimo że będą mu one obce, ale przede wszystkim znaleźć dla nich wykładane wyrażenia w językach europejskich, a skoro takowych nie będzie, zrobić ich analizę i stwierdzić, w jakim punkcie te idee i zasady odpowiadają ogólnemu charakterowi natury człowieczej. Weźmy na przykład słowa chińskie [*ren* 仁, *yi* 义, *li* 礼, znaki podane są w anglojęzycznym wydaniu – M.T.], które stale się powtarzają u klasyków, a które zazwyczaj tłumaczone są po angielsku jako *benevolence*, *justice*, *propriety*. Skoro te słowa angielskie porównamy z tekstem, czujemy, że nie są one właściwymi odpowiednikami, nie zawierają bowiem tego znaczenia, co wyrazy chińskie. Można by raczej twierdzić, że angielskie *humanity* (ludzkość) byłoby lepszym wykładnikiem chińskiego słowa, tłumaczonego zwykle przez angielskie *benevolence* (uczynność) [dobroć/łaskawość – M.T.]; ale wtedy *humanity* (ludzkość) musi być wzięte w cokolwiek innym znaczeniu, niż to się używa w języku potocznym. Tłumacz śmiały użyłby może w sensie biblijnym słów *miłość* lub *prawość*, a wtedy znaczenie pokrywałoby się równie dobrze. Skoro zrobimy analizę i prymitywne znaczenie tych słów weźmiemy w odniesieniu do ogólnoludzkiej natury człowieka, dojdziemy do ich istotnego sensu, którym będzie: to co dobre, prawdziwe, piękne³⁷.

W powyższym cytacie widać wyraźnie, jak przekonanie Gu Hongminga o uniwersalności „boskiego porządku”, z którym się zgadzają wszyscy ludzie o „wielkim intelekcie”, wpływa na jego podejście do tłumaczenia podstawowych cnót konfucjańskich. *Ren* (仁) – tłumaczone dotąd jako *benevolence* postanawia zrównać z pojęciem *good* (dobre), *yi* (义) tłumaczone dotąd jako *justice* postanawia zrównać z pojęciem *true* (prawdziwe), a *li* (礼) tłumaczone dotąd jako *propriety* postanawia zrównać z *beautiful* (piękne). Ten jednorazowy zabieg retoryczny nadaje kulturze chińskiej wymiar uniwersalny, choć równocześnie ryzykuje redukowaniem oryginalnego znaczenia chińskich pojęć do znaczenia ich zachodnich odpowiedników. Gu Hongming wydaje się być świadomym tej możliwości, toteż podkreśla, iż bardziej niż na same słowa należy zwracać uwagę na naturę ludzką, w której strukturze znajdują się podstawy do wartości uniwersalnych wyrażanych za pomocą różnych „idei” i „pojęć”. Ponadto w dalszej części cytowanego dzieła tłumaczy wspomniane wyżej pojęcia na inne sposoby.

Dlatego też ważniejszym zabiegiem translatorskim, w kontekście myśli Gu Hongminga, jest tłumaczenie pojęcia *ren* (仁) słowem „miłość” (*love*) i dobroć (*goodliness*), zaś pojęcia *yi* (义) wyrażeniem „prawo dżentelmena” (*law of the*

³⁷ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 132.

gentleman). Zabieg ten – w świetle jego wywodu – pozwala mu twierdzić, że wspomniane wyżej cnoty konfucjańskie są odpowiednikami cnót chrześcijańskich, które mają nad tymi ostatnimi tę przewagę, że nie odwołują się do czynników nadprzyrodzonych:

To nie wiara w Boga, nauczana przez religię, nakazuje ludziom posłuszeństwo regułom moralnego postępowania. I w istocie – posłuszeństwo to nakazuje (*makes man obey*) prawo dżentelmena – to *królestwo niebieskie w nas*, o którym mówi religia. Dlatego to prawo dżentelmena jest życiem religii, gdy tymczasem wiara w Boga wraz z regułami moralnego postępowania, których religia naucza, jest tylko, że tak się wyrażę, ciałem religii. Lecz jeżeli życiem religii jest prawo dżentelmena, to duszą religii, źródłem natchnienia w religii, jest miłość. Ale miłość ta nie oznacza tutaj miłości mężczyzny i kobiety, pierwszej, jaką ludzkość znała, lecz obejmuje uczucie przywiązania między rodzicami a dziećmi, jak również emocje miłości i życzliwości, współczucia, litości oraz miłosierdzia wobec wszystkich istot żywych; w istocie chodzi tu o wszystkie ludzkie uczucia, wchodzące w zakres pojęcia *ren* (仁), dla którego najbliższym określeniem w językach europejskich jest w starych dialektach chrześcijańskich dobroć (*goodliness*), gdyż jest to najbardziej boski przymiot w człowieku, a w nowożytnych dialektach – uczucie ludzkości (*humanity*), umiłowanie ludzkości (*love of humanity*), lub też krótko: miłość³⁸.

Potwierdzeniem interpretacji powyższego fragmentu, wskazującej na przekonanie Gu Hongminga, że cnoty, których uczy chrześcijaństwo były w Chinach obecne w postaci cnót konfucjańskich, jest wypowiedź z napisanego kilka lat później artykułu:

Słowo *jen* [*ren* 仁 – M.T.] jest bardzo trudne do przetłumaczenia. Doktor Legge tłumaczy je czasami jako „dobroć/laskawość” (*benevolence*), a czasami jako „doskonałą cnotę” (*perfect virtue*), ja natomiast tłumaczę je jako „zmysł moralny” (*moral sense*) (...) Pan Chaloner Alabaster nazywa go chrześcijaństwem i wprawia w osłupienie zachodnich misjonarzy przez mówienie im, że chrześcijaństwo – to *jen* (仁) – było obecne w Chinach dawno przed narodzeniem Jezusa³⁹.

Podobne zabiegi, których celem jest jak najgłębsze zakorzenienie tłumaczonego pojęcia w dyskursach zachodnich, możemy spotkać w przypadku tłumaczenia

³⁸ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 44; tłumaczenie skorygowane na podstawie Ku, *The Spirit of Chinese People*, 53.

³⁹ Tangshen Gu [辜汤生], „Will the Chinese Become Bolshevik?”, *Yazhou Xueshu Zazhi* 亚洲学术杂志 [Azjatyckie Czasopismo Naukowe], nr 3 (1922): 2.

przez Gu Hongminga, wspomnianego już wyżej, pojęcia *li* (禮). W rozważaniach *explicite* dotyczących tego, jak można je przetłumaczyć, pisał:

Chińskie słowo *li* (禮), oznaczające „dobry smak” (*good taste*) w nauce Konfucjusza, było różnie tłumaczone, jako obrzęd, stosowność, dobre obyczaje, właściwie jednak słowo to znaczy dobry smak (*good taste*). Ten dobry smak, ta subtelność uczuć dżentelmena, o ile się stosuje do życia moralnego, jest tym, co w językach europejskich nazywa się „poczuciem honoru” (*sense of honour*)⁴⁰.

W powyższym tłumaczeniu, konfucjańskie pojęcie *li* (禮) zostało utożsamione z pojęciem „dobrego smaku” (*good taste*) oraz z „poczuciem honoru” (*sense of honour*). Tym samym jego znaczenie, które pierwotnie było związane z normami wykonywania działań, w tym przede wszystkim aktów rytualnych i etykietałnych (stąd tłumaczenie jako *ceremony* i *good manners*) zostało uduchowione i nacisk został przeniesiony z ich aspektu performatywnego na dyspozycję wewnętrzną do nich wymaganą. Dyspozycja ta poprzez utożsamienie jej z „poczuciem honoru” staje się czymś uniwersalnym, przynajmniej o tyle, o ile może to sprawić jej obecność w kulturze europejskiej i chińskiej. Wszelako nie występuje tu pełne utożsamienie pojęć, ponieważ Gu Hongming zastrzegł, że „poczucie honoru” jest ekwiwalentem *li* (禮) jedynie wówczas, gdy pojęcie „poczucie honoru” odniesie się do działania o charakterze moralnym, z czego można wnioskować, że gdyby je odnieść do innego rodzaju działań, np. o charakterze czysto politycznym, odpowiedniość między nim a *li* przestanie obowiązywać. Niemniej uwaga ta nie jest na tyle silna, aby osłabić ogólny wydźwięk, który sprawia, że czytelnik odnosi wrażenie, że konfucjańskie *li* (禮) wpisuje się w zachodnie kategorie estetyczne (*good taste*) oraz moralne (*sense of honour*). Tym samym wspomniany wyżej tłumacz przyczynia się do nadania temu konfucjańskiemu pojęciu większej uniwersalności, ale znów za cenę ryzyka zredukowania jego znaczenia do znaczeń wybranych przez niego odpowiedników. Z drugiej strony, redukcja taka nie może dojść w pełni do skutku choćby dlatego, że zakres znaczeniowy pojęć „dobry smak” i „poczucie honoru” nie pokrywają się ze sobą całkowicie, a więc już sam wybór dwóch pojęć, a nie jednego, sugeruje, że czytelnik ma do czynienia z czymś, czego jednoznaczny ekwiwalent nie jest obecny w jego języku.

Powyższe przykłady ilustrują podejście do zabiegów translatorskich w przypadku Gu Hongminga. Najważniejszy wniosek, jaki można wyciągnąć

⁴⁰ Ku, *Duch narodu chińskiego*, 42–43; tłumaczenie skorygowane na podstawie Ku, *The Spirit of Chinese People*, 51.

z analizowania jego podejścia do przekładania pojęć *ren* (仁) i *li* (禮), jest taki, że tłumacząc je próbował nadawać im wymiar uniwersalny, znajdując przynajmniej częściowo im odpowiadające pojęcia w ramach języka angielskiego. Wszelako czyniąc to, zbliżał się do utraty ich specyficznie chińskiego charakteru i redukcji ich znaczenia do wybranych przez niego ekwiwalentów. To, że sytuacja taka nie zachodziła w pełni, może zauważyć jedynie uważny czytelnik, który zwróci uwagę na fakt, że Gu Hongming w każdym przypadku podaje różne tłumaczenia tego samego pojęcia, przez co relatywizuje jednoznaczność jego przypasowania do wybranego zachodniego odpowiednika. W tym sensie popada jednak w sprzeczność z samym sobą, albowiem z jednej strony próbuje uczynić pojęcia konfucjańskie uniwersalne, a więc w jakiś sposób obecne także w kulturze anglojęzycznej, a z drugiej musi w subtelny sposób zaprzeczać ich obecności w języku angielskim, aby nie zgubić ich specyficznie chińskiego sensu.

TŁUMACZENIA LIN YUTANGA

Lin Yutang twierdził, że jest świadom tego, iż dane pojęcie można tłumaczyć na rozmaite sposoby.

Spośród tych różnych możliwych znaczeń tłumacz musi dokonać wyboru. Oto przerażająca odpowiedzialność – ale zarazem swoboda – jaka spoczywa na tłumaczu starożytnych chińskich tekstów. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że wybór innego słowa mógłby całkowicie odmienić sens danego wersetu⁴¹.

Szczęśliwie dla niniejszego artykułu, tłumaczenie pojęć *ren* (仁) i *li* (禮), które stanowią oś porównania pomiędzy wspomnianymi w niniejszym artykule myślicielami, stało się przedmiotem wyrażonej *explicite* refleksji Lin Yutanga.

W przypadku bardziej fundamentalnych pojęć, takich jak *li*, *ren*, *xin*, *zhong* i inne, przyjąłem metodę polegającą na tym, że wstępnie przekładam dane słowo w myśli przy pomocy określonego angielskiego terminu, a następnie przeglądam korpus tekstów zawierających to pojęcie, by sprawdzić, które z możliwych tłumaczeń najlepiej oddaje jego sens w większości przypadków — dopuszczając rzecz jasna wieloznaczność jednego wyrazu. Na tej podstawie doszedłem do wniosku, że *li* (禮), zazwyczaj przekładane jako „rytuał” lub „ceremoniał”, należy w ogólnej

⁴¹ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 45.

filozofii społecznej Konfucjusza tłumaczyć jako „zasadę porządku społecznego”, zaś w określonych fragmentach dotyczących postępowania jednostki – jako „dyscyplinę moralną”. Podobnie uznałem, że tłumaczenie słowa *ren* (仁) jako „życzliwość”, „miłosierdzie” czy „dobroczynność” jest zupełnie niewystarczające i nieadekwatne. W rzeczywistości *ren* u Konfucjusza oznacza ideał „prawdziwego człowieka”, „człowieka wielkiego” lub „człowieka najbardziej pełnego” (najpełniej rozwiniętego)⁴².

W kontekście interpretacji konfucjanizmu przez Lin Yutanga jako pewnego rodzaju etosu humanistycznego, a nie sztywnej doktryny, znaczący jest wybór tłumaczenia przez niego pojęcia *ren* (仁) jako „prawdziwego człowieka/ człowieczeństwa”. W innym miejscu cytowanej wyżej książki uzasadniał on je w sposób następujący:

W potocznym angielskim użyciu mówimy czasem o pewnych ludziach spośród naszych znajomych, że są „prawdziwym człowiekiem” lub „prawdziwą osobą”, i to właśnie wyrażenie zdaje się najbardziej zbliżyć do konfucjańskiej koncepcji *ren* (仁). Z jednej strony zaczynamy rozumieć, dlaczego Konfucjusz odmawiał nadania tego miana tak wielu dobrym ludziom swoich czasów, skoro i dziś widzimy, jak niewielu mężczyzn czy kobiet byłibyśmy skłonni nazwać „prawdziwym człowiekiem” w jego najbardziej idealnym sensie (Abraham Lincoln byłby tu niewątpliwie przykładem). Z drugiej jednak strony odkrywamy również, że droga ku byciu prawdziwym człowiekiem wcale nie jest aż tak trudna, a każdy może się nim stać, o ile zachowa właściwy porządek w swoim sercu i okaże pewien dystans wobec sztuczności cywilizacji — innymi słowy, każdy zwyczajny człowiek może być prawdziwym człowiekiem, jeśli tylko tego zechce. Powyższe doskonale wpisuje się w konfucjańskie i mencjańskie stwierdzenie, że aby stać się prawdziwym człowiekiem (*renzhe* 仁者), wystarczy rozpocząć od bycia dobrym synem lub córką, bratem lub siostrą, czy też dobrym obywatelem. Uważam zatem, że moje tłumaczenie terminu *ren* (仁) jako „prawdziwe człowieczeństwo” lub „prawdziwy człowiek” jest w pełni trafne i adekwatne. W pewnych kontekstach konieczne będzie jednak oddanie tego pojęcia jedynie jako „życzliwość” lub „dobroć”, podobnie jak termin *li* (礼) w określonych miejscach będzie musiał być przetłumaczony po prostu jako „rytuał”, „ceremoniał” lub „obyczaj”⁴³.

Na podstawie cytowanych fragmentów wypowiedzi Lin Yutanga da się zauważyć, że nie popada on w sprzeczność, którą można znaleźć u Gu Hongminga. Znaczy to, że nie zabiega o przekonanie czytelnika, iż pojęcia, które przekłada na język angielski, są wyrazem jakiegoś obiektywnego, „boskiego porządku”,

⁴² Lin, *The Wisdom of Confucius*, 49.

⁴³ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 19–20.

a w związku z tym muszą być w jakiś sposób obecne także w kulturze zachodniej. Zamiast tego dokonuje on uniwersalizacji konfucjanizmu na wyższym poziomie abstrakcji, który także jest obecny u jego poprzednika – mianowicie uznaje go za pewien rodzaj kultury humanistycznej. Kultura ta, zgodnie z logiką jego wywodu, może się wyrażać na różne sposoby w różnych krajach i cywilizacjach. Jej wyrazem jest oczywiście sam Konfucjusz, jak i przywołany przez analizowanego myśliciela – Abraham Lincoln. Porównanie to sugeruje, że choć pojęcia chińskich i zachodnich cnót mogą być różne, to praktyczne efekty ich stosowania mogą się ze sobą pokrywać i prowadzić do wykształcenia paralelnych modeli idealnych osobowości. Przy czym modele owe niosą wyraźny rys filozofii chińskiego autora, ponieważ okazuje się, że bycie „prawdziwym człowiekiem” zawiera w sobie jako warunek „zachowanie właściwego porządku w swoim sercu” i „pewnego dystansu wobec sztuczności cywilizacji”, co Lin Yutang uważa za cechy konstytutywne swojego ideału człowieka, utożsamianego przez niego jednocześnie z życiem według jego interpretacji konfucjanizmu.

Powyższą interpretację postawy Lin Yutanga wspiera – przynajmniej co do kwestii paralelnego wykształcania podobnych modeli osobowości przez różne kultury – uwaga, jaką poczynił odnośnie uniwersalizmu praktycznych norm zachowania przy jednoczesnej różnicy dyskursów, na których się opierają:

Konfucjanista [w Cesarstwie Chińskim – M. T.] nie znał innego sposobu życia [niż konfucjański – M.T.], ani nie myślał, że jest on możliwy. Fakt, że ludzie Zachodu, także mają dobrze zorganizowane życie społeczne i że policjant londyński pomoże starszemu przejść przez jezdnię, mimo że nie zna doktryn konfucjańskich dotyczących szacunku dla starszych, zawsze było dla Chińczyków większym lub mniejszym szokiem⁴⁴.

TLUMACZENIA FENG YOULANA

Feng Youlan sporządził swoje tłumaczenia pojęć chińskich w kontekście poruszania się w obrębie zachodniego dyskursu filozofii akademickiej. W związku z tym sposób tłumaczenia przez niego chińskich pojęć konfucjańskich był przede wszystkim zdeterminowany potrzebą przedstawienia ich tak, aby były ważne dla uprawianych przez niego analiz filozoficznych. Jednym z warunków owej ważności było usystematyzowanie ich w kategoriach

⁴⁴ Lin, *The Wisdom of Confucius*, 71–72.

umożliwiających ich porównywanie z dorobkiem filozofii zachodniej. Najważniejszą z nich, w świetle tłumaczenia *ren* (仁) i *li* (禮) była kategoria „cnoty”. Na temat pierwszej z wymienionych wyżej cech Feng Youlan pisał:

Prawość (*yi*) oznacza *powinność* sytuacji [...] Formalną istotą obowiązków człowieka w społeczeństwie jest ich *powinność*⁴⁵, ponieważ wszystkie te obowiązki są tym, co człowiek *powinien* spełniać. Natomiast materialną stroną tych obowiązków jest *kochanie innych*, tj. *ren*, czyli humanitarność. Ojciec postępuje w taki sposób, w jaki powinien postępować ojciec, który kocha swojego syna; syn postępuje w taki sposób, w jaki powinien postępować syn, który kocha swojego ojca. Konfucjusz powiada, że, aby być humanitarnym, *wystarczy miłować ludzi* (*Dialogi*, XII, 22). Człowiek, który naprawdę kocha innych, jest zdolny do spełnienia swych obowiązków w społeczeństwie. Dlatego, jak widzimy, w *Dialogach* Konfucjusz używa czasami słowa *ren* nie tylko na oznaczenie szczególnego rodzaju cnoty, lecz także na oznaczenie wszystkich cnót, tak że termin *człowiek ren* staje się tożsamy z terminem *człowiek odznaczający się wszelkimi cnotami*. W tego rodzaju kontekstach *ren* można tłumaczyć jako *cnota doskonała*⁴⁶.

W powyższym cytacie widać bardzo wyraźnie zastosowanie zachodnich kategorii filozoficznych, nieobecnych w myśli chińskiej, do analizowania jej zawartości. Dzieje się tak poprzez utożsamienie cnót chińskich *ren* i *yi* z szerszymi pojęciami filozoficznymi, pochodzącymi z tradycji filozofii zachodniej, które polega na utożsamieniu *ren* z materialną treścią obowiązków każdego człowieka oraz utożsamieniu *yi* z ich stroną formalną. Ponadto tym razem pozostając bardziej w zgodzie z tradycyjną konfucjańską interpretacją, *ren* zostaje utożsamione z „cnotą” lub też „zespołem wszystkich cnót”. Dzięki takim zabiegom interpretacyjno-translatorskim Feng Youlana może twierdzić, że Chińczycy zajmowali się problemami filozoficznymi należącymi do tych samych kategorii pojęciowych, co problemy filozoficzne rozpatrywane przez filozofów zachodnich. Co więcej, kluczowa dla rozumienia moralności na Zachodzie kategoria „cnoty” okazuje się być możliwa do odnalezienia także w spuściźnie konfucjańskiej. Umożliwia to tworzenie porównań międzykulturowych oraz pokazywanie tego, jak różni „filozofowie” odpowiadali w różny sposób na pytania sformułowane w tych samych kategoriach pojęciowych.

⁴⁵ Warto podkreślić, że u Feng Youlana w cytowanym fragmencie pojęcie *yi* z jednej strony tłumaczone jako *powinność* pełni rolę metakategorii opisującej formalny aspekt obowiązku jako takiego (to, że dane działanie ma charakter powinności), natomiast w innych miejscach jego tekstów 义 (*yi*), zgodnie z tradycyjną interpretacją konfucjańską, jest nazwą konkretnej dyspozycji moralnej i zasady praktycznego działania, dzięki której podmiot tę powinność realizuje.

⁴⁶ Feng, *Krótką historią filozofii chińskiej*, 48.

To właśnie uczynił analizowany filozof, gdy napisał swoją rozprawę *A Comparative Study of Life Ideals*. Jego deklarowanym celem było porównanie ideałów życiowych zawartych w filozofii Konfucjusza, Arystotelesa, neokonfucjanistów, Hegla i innych myślicieli zachodnich i chińskich. Wychodził z założenia, że właściwą treścią filozofii są niematerialne ideały, względem których krytykuje się rzeczywistość empiryczną

[...] filozofia nie jest krytyką jako taką, lecz **miarą krytyki** (*the standard of criticism*). Jest bowiem oczywiste, że krytyka jakiejś rzeczy zakłada istnienie pewnej miary (*standard*), idealnej lub faktycznej (*ideal or actual*), wobec której rzecz poddawana krytyce jest albo różna, albo jej przeciwstawną; w przeciwnym razie krytyka byłaby pozbawiona sensu [...]. Filozofia jest **konkretnym obrazem życia idealnego**; a filozof jest tym, który taki obraz kreśli⁴⁷ [wyróż. MT.].

Przy czym cytowany autor we wstępie do swego dzieła wyrażał nadzieję, że „niniejsza praca może przynajmniej pomóc w ukazaniu podobieństwa natury ludzkiej, jednolitości ludzkiego doświadczenia, wspólnych problemów, przed którymi stawała cała ludzkość, oraz wspólnych metod rozwiązywania tych problemów”⁴⁸.

Innymi słowy założeniem podstawowym, w kontekście którego pojęcia konfucjańskie były przez cytowanego autora przekładane na język angielski, było przekonanie, że „filozofia” chińska odpowiada na te same problemy, co zachodnia i czyni to w podobny sposób. Jak twierdził Feng Youlan, zdaniem Konfucjusza właściwy sposób życia zasadza się na podążaniu za naturą przy pomocy sztuki⁴⁹, przy czym ta ostatnia to przede wszystkim muzyka i *li* (禮) – zazwyczaj tłumaczone przez niego jako „ryty” (*rites*), ale rozumiane w świetle analizowanego dzieła jako „wszystkie regulacje wynikające z relacji między człowiekiem a człowiekiem”⁵⁰ – gdzie „funkcją rytów [czyli *li* 禮 – M.T.] jest zapewnienie umiaru w sferze pragnień, czyli w najbardziej naturalnym i najbardziej powszechnym aspekcie ludzkiej natury”⁵¹, natomiast „funkcją muzyki jest zapewnienie umiaru (złotego środka) w sferze uczuć i namiętności”⁵².

⁴⁷ Yu-lan Fung [冯友兰], *A Comparative Study of Life Ideals. The Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophies of the East and the West* (Shanghai: The Commercial Press, 1924), 2.

⁴⁸ Fung, *A Comparative Study of Life Ideals*, V.

⁴⁹ Fung, *A Comparative Study of Life Ideals*, 166.

⁵⁰ Fung, *A Comparative Study of Life Ideals*, 157.

⁵¹ Fung, *A Comparative Study of Life Ideals*, 167.

⁵² Fung, *A Comparative Study of Life Ideals*, 167.

Jak widać, odpowiedni dobór słów sprawia, że myśl chińska zaczyna być rozumiana w kategoriach filozofii greckiej, ponieważ obraca się wokół pojęć „natury”, „cnoty” i „umiaru”, które są dla niej charakterystyczne. Sprawia to, że kluczowe dla niej stają się problemy identyfikacji tego, co naturalne, oraz podążania za tym w odpowiedniej mierze tak, aby nie popadać w nieracjonalne skrajności. Taka interpretacja myśli Konfucjusza rzeczywiście umożliwia porównanie go z Arystotelesem i pozwala widzieć w nim przede wszystkim wielkiego filozofa, zajmującego się podobnymi problemami. Jednak ceną takiego jej ujęcia jest uczynienie specyfiki myśli chińskiej niejasną oraz pozostawienie bez odpowiedzi ważnych dla zrozumienia owej myśli pytań – mianowicie: jeśli zarówno w myśli arystotelesowskiej, jak i konfucjańskiej, cnota opierała się na zachowaniu odpowiedniego umiaru, to czy miara tego „umiaru” była taka sama, albo innymi słowy, czy stało za nią podobne, racjonalne uzasadnienie? Czy używane przez Feng Youlana pojęcie „natury” było rozumiane w myśli chińskiej tak samo, jak w myśli zachodniej? Jeśli w myśli chińskiej pojawiło się słowo *ren* (仁), które określało zarówno partykularną cnotę, jak i posiadanie wszystkich cnót, dlaczego w myśli zachodniej nie znajdujemy jego ekwiwalentu? Wreszcie jeśli to, co Konfucjusz chce kształcić u swoich uczniów, jest cnotą, rozumianą podobnie do cnoty w dyskursie zachodnim, to dlaczego stosowane przez niego metody są inne niż na Zachodzie, przynajmniej w tym względzie, w którym opierają się na odniesieniu do *li* (禮)? Czy mamy tu do czynienia jedynie z różnymi drogami kroczenia do tego samego celu, czy też kryje się za tym coś więcej?

Udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania wychodzi poza ramy niniejszego artykułu, toteż ich postawienie należy traktować jedynie jako wskazanie problemów, z którymi interpretator przekładów pojęć konfucjańskich u analizowanego myśliciela musi się spotkać. Trzeba też podkreślić, że napięcie z nich wynikające nie unieważnia interpretacji Feng Youlana (jej ocena nie leży w założonych celach niniejszego tekstu), lecz ujawnia typową dla dyskursu uniwersalistycznego dynamikę: aby uczynić tradycję „porównywalną”, trzeba ją wpisać w kategorie wspólne, co zarazem zwiększa komunikowalność i ryzykuje zatarciem różnic.

KONKLUZJA

Gu Hongming, Lin Yutang i Feng Youlan interpretowali i przekładali pojęcia konfucjańskie na różne sposoby. Zależały one od tego, jak pragnęli

przedstawić rolę Konfucjusza oraz jego nauki. Gu Hongming chciał go pokazywać zachodniej publiczności przede wszystkim jako człowieka o „wielkim intelekcie”, którego największą zasługą jest stworzenie ekwiwalentu wiary religijnej w rozumieniu zachodnim. Dlatego też nazywał konfucjanizm „religią dobrego obywatela” i interpretował *ren* oraz *li* w kategoriach zbliżonych do moralności chrześcijańskiej z jednej strony i ideałów zachodniej kultury świeckiej (poczucie honoru) z drugiej. Lin Yutang natomiast pragnął widzieć w Konfucjuszu humanistę, który był prekursorem jego własnego niedoktrynalnego i elastycznego sposobu myślenia. Z tego powodu *ren* w jego ujęciu stawało się „prawdziwym człowieczeństwem”, zaś *li* elastyczną zasadą porządku społecznego. Wreszcie Feng Youlan pragnął pokazać, że Konfucjusz jest filozofem, który może być porównywany z filozofami zachodnimi. W związku z tym *ren* zaczęło być przez niego tłumaczone jako „cnota”, a *li* było przekładane bardziej dosłownie jako „ryt”, choć było rozumiane jako wszystkie regulacje wynikające z relacji między człowiekiem a człowiekiem. Przy czym praktykowanie cnoty i działanie zgodne z normami *li* było dla niego w istocie znajdowaniem umiaru pomiędzy możliwymi skrajnościami, podobnie jak to miało miejsce w przypadku filozofii Arystotelesa.

Innymi słowy, w przypadku Gu Hongminga mamy do czynienia z interpretowaniem konfucjanizmu i związanych z nim pojęć tak, aby odpowiadały debacie na temat religii i jej możliwych ekwiwalentów. W przypadku Lin Yutanga interpretacja ta jest robiona tak, aby konfucjanizm pasował do dyskursu, w którym jest postrzegany przede wszystkim jako kultura humanistyczna. Zaś w przypadku Feng Youlana jest ona podyktowana potrzebą dopasowania go do panującego na Zachodzie dyskursu filozoficznego. We wszystkich trzech przypadkach tłumaczenie pełni zatem funkcję narzędzia umożliwiającego wpisanie myśli konfucjańskiej w kategorie rozpoznawalne dla zachodniego odbiorcy, co zwiększa jej komunikowalność i porównywalność, lecz jednocześnie wiąże się z ryzykiem przesunięcia akcentów znaczeniowych oraz zatarcia niektórych elementów jej kulturowej specyfiki.

Zróżnicowanie interpretacji konfucjanizmu oraz jego podstawowych pojęć, wyrażające się w różnych sposobach ich tłumaczenia, świadczy o tym, że myśl konfucjańska istotnie może być interpretowana i rozumiana na różne sposoby w ramach aparatu pojęciowego języków zachodnich. Pytanie o to, czy dana jej interpretacja jest bardziej lub mniej właściwa, pozostaje jednym z pytań, na które trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź, ponieważ staje się pytaniem o to, czy interpretacja myśli konfucjańskiej przez partycypującego w niej tłumacza jest uprawniona czy nie. Zamiast poszukiwać na nie odpowiedzi, lepiej

skoncentrować się na nierozwiązanych problemach badawczych, które wynikają z niniejszego tekstu, a mianowicie: 1) potrzeba szerszego zbadania traktowania pojęć konfucjańskich przez wymienionych w artykule myślicieli chińskich, zważywszy na to, że niniejszy artykuł koncentrował się jedynie na *ren i li*; 2) konieczność skonfrontowania interpretacji myśli konfucjańskiej analizowanych myślicieli z interpretacjami występującymi w kulturze chińskiej oraz badaniach sinologicznych prowadzonych na Zachodzie; 3) znalezienie odpowiedzi na pytanie, na ile proponowane przez nich interpretacje i tłumaczenia są unikalne na tle innych interpretacji i tłumaczeń myśli chińskiej na języki zachodnie.

BIBLIOGRAFIA

- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Bassnett, Susan i André Lefevere. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon-Philadelphia: Multilingual Matters, 1998.
- Chow, Tse-tsung. *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Feng, Youlan [冯友兰]. *Xin shi lun* 新事论 [Omawianie nowych spraw]. Beijing: Sanlian Shudian, 2007.
- Feng, Youlan [冯友兰]. *Xin yuandao. Zhongguo zhexue zhi jingshen* 新源道。中国哲学之精神 [Nowa Droga. Duch chińskiej filozofii]. Beijing: Sanlian Shudian, 2007.
- Feng, Youlan [冯友兰]. *Xin yuanren* 新原人 [Nowy człowiek]. Beijing: Sanlian Shudian, 2007.
- Feng, Youlan [冯友兰]. *Krótką historią filozofii chińskiej*. Przekł. Michał Zagrodzki, oprac. Tomasz Skowroński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Filipczuk, Magdalena. *Lin Yutang – filozof sztuki życia. Studium kluczowych zagadnień*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2023.
- Fung, Yu-lan [冯友兰]. *A Comparative Study of Life Ideals. The Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophies of the East and the West*. Shanghai: The Commercial Press, 1924.
- Gu, Hongming [辜鸿铭]. „Introduction”. W: *The Spirit of the Chinese People*, 1–8. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 1988.
- Gu, Tangshen [辜汤生]. „Will the Chinese Become Bolshevik?”. *Yazhou Xueshu Zazhi* 亚洲学术杂志 [Azjatyckie Czasopismo Naukowe], nr 3 (1922): b.n.
- Ku, Hung-Ming [辜鸿铭]. „The Chinese Soul Self-interpreted”. *The Living Age*, nr 1 (1925): 523–531.
- Ku, Hung Ming [辜鸿铭]. *The Story of a Chinese Oxford Movement*. Wyd. 2. Shanghai: Shanghai Mercury, 1912.
- Ku, Hung-Ming [辜鸿铭]. *The Spirit of Chinese People with an Essay on Civilization and Anarchy*. Peking: The Commercial Press, Work Ltd., 1922.

- Ku, Hung-Ming [辜鸿铭]. *Duch narodu chińskiego*. Tłum. Józef Targowski. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1928.
- Levenson, Joseph. R. *Liang Chi 'i-Ch 'ao and The Mind of Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- Lin, Yutang. *My Country and My People*. Beijing: Waiyu Jiaoxue Yu Yanjiu Chubanshe, 2007.
- Lin, Yutang. *The Wisdom of Confucius*. New York: Random House, 1938.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Saussy, Haun. *Translation as Citation. Zhuangzi Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Tylkowski, Marek. *Gu Hongming prekursorem idei fuzji cywilizacji. Konfucjanizm jako rachunek dla Zachodu i świata*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno, 2021.