

DOMINIK KAMIŃSKI

ZARYS ZAGADNIENIA SZCZĘŚCIA W KULTURZE CHIŃSKIEJ. ANALIZA HISTORYCZNA I STRUKTURALNA

WSTĘP

Któż wie, czym jest szczęście? Albo czym różni się ono od radości? Każdy, kogo zapytamy, przedstawi nieco inną koncepcję, gdyż nie istnieje żaden ścisły sposób rozumienia tych pojęć. Tym bardziej należy więc pamiętać, że nie można mieć pewności co do znaczenia tego, co jako „szczęście” czy „radość” jest tłumaczone w tekstach orientalnych. Czy autorzy oryginałów mieli na myśli to samo, co my, gdy używamy tych niezbyt jasnych dla nas samych słów? Należy przypuszczać, że raczej nie¹. Trzeba mieć na uwadze możliwość, że intuicje stojące za naszymi pojęciami wcale nie są uniwersalne i w obcych kulturach mogły albo w ogóle się nie pojawić, albo też przyjąć inną formę. W kontekście filozofii zachodniej, wedle jednego z ujęć, szczęście to uzasadnione, pełne i trwałe zadowolenie z całości życia². Natomiast w kontekście filozofii chińskiej brak jest równie precyzyjnych definicji. Istnieje jednak wiele określeń natchniętych swym zakresem semantycznym na koncept zachodni, zwłaszcza gdy uwzględnimy także terminy archaiczne oraz rozliczne tradycje filozoficzne tak Wschodu, jak i Zachodu. Owa wieloznaczność terminu „szczęście”, używanego w niniejszej pracy, wymaga krótkiego wyjaśnienia.

DOMINIK KAMIŃSKI – student psychologii i filozofii w Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistyczno-Społecznych KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: dkaminski026@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-9325-2519>.

¹ Olena ŁUCYSZYNA i Maciej S. ZIĘBA, „Wprowadzenie: Na ile możemy pojąć wschodnie koncepcje podmiotu?”, w: *Purusza, ataman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, red. Olena Łucyszyna i Maciej S. Zięba (Łódź: Wydawnictwo AH-E, 2011), 15–16.

² Władysław TATARKIEWICZ, *O szczęściu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 31, 35–36.

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)

Na poziomie najogólniejszym „szczęście” należy rozumieć jako termin operacyjny – roboczą niewiadomą, która dopiero ma zostać doprecyzowana. Choć wyraz ten ma silne konotacje zachodnie, przez co nie jest neutralny, to jednak jako najbliższy ekwiwalent funkcjonalny terminów chińskich stanowi konieczne narzędzie translacyjne do przeprowadzenia analiz. Dlatego nie należy traktować go jako gotowego już pojęcia, a jako kategorię analityczną. W zależności od kontekstu natomiast, termin ten jest konkretyzowany bądź to z perspektywy chińskiej, bądź zachodniej.

Nie sposób w krótkim, przeglądowym tekście omówić wszystkich kwestii powiązanych z zagadnieniem szczęścia i jego kulturowym uwikłaniem. Dlatego też – z racji jego historycznej wagi – tekst skupia się na rozumieniu szczęśliwości wypracowanym we wczesnym konfucjanizmie. Wkład daoizmu został potraktowany jako istotne tło kulturowe, podobnie jak tradycja ludowa. Przybliżono również współczesne znaczenie terminu „szczęście” w Chinach. Pozostałe nurty filozoficzne pominięto, podobnie jak buddyzm (z racji jego skomplikowanej relacji do indyjskiego pierwowzoru). Po syntetycznym omówieniu różnych (historycznych i współczesnych) conceptualizacji szczęścia, podjęta została próba wykazania, że – mimo ich wewnętrznej różnorodności – zbiegają się one w co najmniej kilku punktach styku, mianowicie w relacyjnej koncepcji Ja, cyrkularnej i dynamicznej kosmologii oraz idei losu *ming* (命).

1. POJĘCIE SZCZĘŚCIA W CHINACH

Człowieka Zachodu może dziwić zupełny brak chińskich źródeł pisanych (tak starożytnych, jak i nowożytnych), które w całości bądź dużej części traktują o zagadnieniu ludzkiej szczęśliwości. Tematykę tę filozofowie chińscy podejmowali tylko „przy okazji”, w ramach omawiania teorii moralnych, a w licznych traktatach pozostawili po sobie zaledwie kilka nieusystematyzowanych wypowiedzi. Wyraźnie kontrastuje to względem zorganizowanych poszukiwań eudajmonii, mających miejsce w Grecji. W konsekwencji nie do końca wiadomo, jak Chińczycy conceptualizowali pojęcie, na Zachodzie oznaczane mianem „szczęścia”³. Dlatego też omówienie rozumienia szczęśliwości w Chinach wymaga wyjaśnienia treści kilku różnych, komplementarnych pojęć, nie zaś zreferowania sporu o naturę szczęścia ujmowanego jakimś jednym terminem. Co więcej, w historii Chin – podobnie jak na Zachodzie –

³ Chris FRASER, „Happiness in Classical Confucianism: Xúnzǐ”. *Philosophical Topics* 41, nr 1 (2013): 53–55. <https://doi.org/10.5840/philtopics20134113>.

współistniały ze sobą i wzajemnie się przenikały nie tylko różne koncepcje szczęśliwości, lecz także dwa odmienne sposoby formułowania tych koncepcji. Z jednej strony istniała tradycja wielka, popularna wśród warstw wykształconych i obytych z kulturą, które nie musiały obawiać się o status materialny. Z drugiej natomiast strony istniała tradycja mała, popularna wśród ludu niemającego z kulturą wyższą stałej styczności i cierpiącego niedostatki⁴. Pokrótkę należy omówić obydwie te tradycje, wskazując przy tym na różnice między historycznym a współczesnym rozumieniem szczęścia w Chinach. Pod wpływem przeobrażeń kulturowych ostatnich stuleci uległo ono bowiem przemianie.

1.1. TRADYCJA WIELKA – *LE* (樂), *TONGLE* (同樂), *AN* (安)

Najbliższym ekwiwalentem zachodniego pojęcia „szczęście” w pismach konfucjańskich jest termin *le* (樂). Desygnuje on pewne specyficzne, pozytywne uczucie przeżywane przez tych, którzy przestrzegają *dao* (道). W tradycji konfucjańskiej *dao* oznacza drogę, którą podążanie pozwala osiągnąć cnotę moralną. *Le* łączy więc w sobie nakaz etyczny z opisem afektu – z jednej strony jest wynikiem cnoty, z drugiej natomiast opisuje konkretny stan psychiczny. Tym samym jednocześnie nakłada pewne ograniczenia moralne, jak i nie abstrahuje od subiektywnego doświadczenia przyjemności czy radości, wynikających z zaspokajania swych potrzeb⁵.

Owo napięcie między pragnieniem przyjemności a ograniczeniami etyki Konfucjusz rozwiązał, dopuszczając dążenie do powszechnie pożądanego dobra (bogactw czy honorów), jednocześnie wymagając ich odrzucenia, gdyby miały zostać pozyskane w sposób moralnie naganny⁶. Godne pochwały są te przyjemności, nawet drobne i nietrwałe, które osiągane są słusznymi środkami⁷. Mistrz pouczał: „Dostatek i bogactwo to to, czego ludzie pragną, lecz jeśli nie mogą być zdobyte zgodnie z naturalnym porządkiem (*dao*), człowiek

⁴ Po Keung Ip, „Concepts of Chinese Folk Happiness”. *Social Indicators Research* 104, nr 3 (2011): 460. <https://doi.org/10.1007/s11205-010-9756-7>.

⁵ Shirong LUO, „Moral Virtue and Inclusive Happiness: From Ancient to Recent in Western and Confucian Traditions”, *Comparative Philosophy* 12, nr 2 (2021): 177–178. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2021\).120212](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2021).120212).

⁶ LUO, „Moral Virtue and Inclusive Happiness”, 176–178.

⁷ Lang CHEN, „The Changing Notion of Happiness: A History of Xingfu”, w: *The Chinese Pursuit of Happiness: Anxieties, Hopes, and Moral Tensions in Everyday Life*, red. Becky Yang Hsu i Richard Madsen (Oakland, CA: University of California, 2019), 24.

nie godzi się na nie” (IV.5)⁸. Z tej perspektywy to dobro, a nie szczęście, jest ostatecznym celem działania. *Le* oznacza natomiast poczucie moralnego spełnienia, które polega na zaspokajaniu swych etycznie prawych pragnień przy jednoczesnym odrzucaniu pragnień niemoralnych (mimo że ich realizacja doprowadziłaby do przyjemnego stanu afektywnego)⁹. Konfucjaniści uznali, że czasami szczęście należy odrzucić dla innego dobra i pouczali, kiedy stanowi ono cel godny osiągnięcia, a kiedy nie. Dzięki temu uniknęli problematycznego rozłączenia psychologicznego rozumienia szczęścia (jako pozytywnego stanu psychicznego, osiąganego czasem niemoralnymi środkami) od rozumienia filozoficznego (jako wyniku przestrzegania zasad moralnych). Wedle Konfucjusza, szczęśliwość nie jest więc celem ostatecznym, któremu podporządkowuje się wszystkie inne cele, tak jak wedle Arystotelesa, a jest produktem ubocznym moralnego życia: rezultatem pożądanym, ale wtórnym. Moralność, jako prowadząca do przyjemności etycznych, jest źródłem *le*. Jeśli moralne życie skutkuje także szczęściem ujmowanym psychologicznie, to dobrze, lecz jeśli nie skutkuje, to należy się z tym pogodzić¹⁰.

Konfucjanizm jawi się zatem jako nauka „działania bez nagrody”. Koncentruje się ona na czynie i jego prawości, nie zaś na jego skutkach¹¹. Mencjusz pisał: „Życie jest tym, czego pragnę; moralność jest również tym, czego pragnę. Jeśli nie mogę mieć obu, wolę raczej moralność niż życie... Choć życie jest tym, czego pragnę, jest coś, czego pragnę bardziej od życia [tj. moralności – D.K.]”¹². Z kolei Konfucjusz zachwycił się swym zmarłym uczniem: „Jakże światłym człowiekiem był Yan Yuan! Życie w skromnym miejscu, proste jedzenie i łyk wody – dla innych [takie życie] byłoby nieznośne. Lecz to nie mąciło jego radości (*le*)” (VI.11). Potwierdza to interpretację *le* jako satysfakcji osiągananej dzięki świadomości swej cnotliwości, nawet pomimo braków w dobrach materialnych¹³. Mencjusz twierdził, że nie znajduje większej radości niż „moralna niewinność” (*cheng*, 誠), którą definiował jako brak powodów do poczucia winy i wstydu z powodu złych czynów, a także spokój

⁸ KONFUCJUSZ, *Analekta*, tłum. Katarzyna Pejda (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018). Wszystkie cytaty z *Analektów* pochodzą z tłum. K. Pejdy.

⁹ Shirong LUO, „Happiness and the Good Life: A Classical Confucian Perspective”, *Dao* 18, nr 1 (2019): 45, 49.

¹⁰ FRASER, „Happiness in Classical Confucianism”, 54–55.

¹¹ Youlan FENG, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. Michał Zagrodzki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 51.

¹² Cyt. za LUO, „Happiness and the Good Life”, 53. Tłum. własne.

¹³ LUO, „Happiness and the Good Life”, 45–46.

ducha i brak wyrzutów sumienia¹⁴. Gdyż, jak nauczał Konfucjusz: „Jeśli, sprawdzając samego siebie, człowiek nie znajduje w sobie słabości [moralnych – D.K.], jakież może mieć zmartwienia i obawy?” (XII.4).

Jakkolwiek sformułowanie, iż *le* oznacza wynik moralnego życia, zdaje się trywialne, to nie można zapominać o specyficznym konfucjańskim ujmowaniu „moralności” i jego implikacjach. Istotne jest bowiem, aby terminy używane przez konkretnego filozofa zawsze rozumieć przez pryzmat właściwej mu tradycji¹⁵. Cnoty konfucjańskie, które człowiek nabywa w toku życia, mają charakter ściśle relacyjny, tak jak „synowskie posłuszeństwo” (*xiao*, 孝) czy „kształtowanie idealnych relacji” (*ren*, 仁)¹⁶. Aby być szczęśliwym, najpierw należy więc zdobywać mądrość i umiejętności, czyli uczyć się co jest dobre, a następnie wprowadzać tę wiedzę w praktyce rodzinnej i społecznej, czerpiąc z tego przyjemność etyczną (*le*). Konfucjusz pytał retorycznie: „Czyż to nie przyjemność uczyć się i regularnie praktykować [to, czego się człowiek nauczył]?” (I.1).

Poza indywidualnie doświadczanym *le*, Mencjusz opisywał także *tongle* (同樂), czyli „szczęście (*le*) współdzielone”. Opiera się ono na strukturze społecznej sprzyjającej dobrostanowi wszystkich swych członków. Jeśli bowiem obywatele państwa będą szczęśliwi (a więc i, zgodnie z rozumieniem *le*, moralni), to również władca taki będzie – co skutkuje odpowiednim sprawowaniem przez niego rządów. To z kolei utwierdzi pomyślność ludu, zamykając tym samym koło wzajemnego udzielania sobie szczęśliwości w ramach struktury społecznej. Jeśli cykl ten nie zostanie przerwany, to wszyscy będą uszczęśliwiać się nawzajem, gdyż władca będzie wiedział, że jego szczęście zależy od szczęśliwości ludu – i odwrotnie¹⁷.

Zasadniczo odmienną kategorią, *an* (安), posługiwał się Xunzi. Pojęcie to jest nietypowe, gdyż nie zawiera takich komponentów jak „radość” czy „przyjemność”, jednak w całości rozważań filozofa pełni funkcję najbardziej zbliżoną do pojęcia „szczęścia”. *An* oznacza zarówno ‘bezpieczeństwo’ w sensie braku zagrożeń, jak i ‘spokój, komfort, wyciszenie umysłu, przebywanie w domu (jako obraz spokojnego życia)’, a w pewnych kontekstach także ‘dobrobyt materialny bądź pozytywny afekt’. Xunzi nakreślił drogę osiągnięcia *an* przy okazji rozważań o państwie i społeczeństwie. Wedle niego bowiem,

¹⁴ LUO, „Happiness and the Good Life”, 55.

¹⁵ Sławomir NOWOSAD, „Podstawowe pojęcia etyczne konfucjanizmu”, *Roczniki Teologiczne* 64, nr 3 (2017): 53–54.

¹⁶ IP, „Concepts of Chinese Folk Happiness”, 467.

¹⁷ LUO, „Moral Virtue and Inclusive Happiness”, 179.

bezpieczeństwo, spokój i dobrobyt – które wchodzą w skład *an* – wynikają z dobrej organizacji społecznej, pełnej ładu i harmonii. Tylko dzięki niej gospodarka może być wydolna i produkować taką ilość dóbr, która jest niezbędna do zaspokojenia ludzkich potrzeb. Chaos, prowadzący do biedy, generuje konflikty o zasoby – a wśród nich ciężko być szczęśliwym. Dlatego też Xunzi skupił się na wypracowaniu wydajnego i zarazem akceptowalnego ustroju państwowego, który tej katastrofie mógłby zapobiec, gwarantując powszechne *an* – bezpieczeństwo, spokój i komfort dla jak największej liczby ludzi. W jego ujęciu, szczęśliwość to zatem owoc kolektywnej pracy całej społeczności, a może nawet osiągnięcie kulturowe, nie zaś tylko wynik starań jednostki „pomimo” wszelkich przeciwności losu. Dlatego też duża część jego wywodów skupia się na wykazaniu, że (1) odpowiednia organizacja społeczna może zaistnieć tylko wówczas, jeśli obywatele będą żyli w moralny sposób, oraz że (2) etyczne życie jest najlepszą drogą do zapewnienia sobie samemu *an*, gdyż cnotliwość pozwala ustanowić wymaganą do szczęścia harmonię społeczną. Innymi słowy, dobre jest to, co prowadzi do ładu społecznego, zaś życie wśród ładu gwarantuje *an* – dlatego też moralność, jako przyczyniająca się do ładu, jest źródłem szczęścia (*an*). Skoro jednak główną kategorią uzasadniającą moralność jest porządek społeczny, to koncepcja ta skupia się na potrzebach społeczeństwa, a nie jednostki. Z tego powodu Xunzi bardzo rzadko poruszał kwestię szczęśliwości pojedynczego człowieka. Pisał co prawda o „dobrach, których wszyscy pożądamy”, takich jak wysoki status społeczny, przyjemność, bogactwo, bezpieczeństwo i życie w zdrowiu, jednak, podobnie jak Konfucjusz, uzależniał możliwość ich posiadania od moralnie prawego ich zdobycia¹⁸.

Idee stojące za *tongle* oraz *an* postulują o takie ułożenie stosunków społeczno-ekonomicznych, aby każdy członek struktury społecznej miał zapewniony optymalny dostęp do zasobów, bezpieczeństwa i innych powodów do szczęścia. Postulat ten ma charakter etyczny, a zatem nakłada na wszystkich członków społeczności obowiązek uczestnictwa w szczęściu (*tongle*, *an*) powszechnym. Jeśli ktoś nie chce się zaangażować, to może podlegać stosownej karze ze strony władzy, gdyż, nie postępując moralnie, burzy porządek społeczny. Pamiętając o odmiennej konceptualizacji, można zatem przyjąć, że w konfucjanizmie szczęście jest nie tyle możliwością jednostki, tak jak na Zachodzie, co raczej powinnością. Wszakże odmowa cnotliwości dającej szczęście naraża na cierpienie całą wspólnotę.

¹⁸ FRASER, „Happiness in Classical Confucianism”, 63–74.

Kontrastując z rozumieniem konfucjańskim, daoistyczne spojrzenie na szczęście ma charakter indywidualistyczny. Zgodnie z nim, człowiek może być szczęśliwy nawet pomimo niedoskonałości społeczeństwa; jakkolwiek musi w nim żyć, to nie powinien się do niego przywiązywać ani od niego uzależniać. Wedle daoistów, szczęście można osiągnąć żyjąc zgodnie z własną naturą i porządkiem świata, które należy odkrywać tocząc kontemplatywne i bliskie przyrody życie. Im więcej odrzuci się zewnętrznych przywiązań, w tym społecznych, tym większy osiągnie się wewnętrzny spokój. Mistrz Lao pouczał wręcz, że aby nikt nie burzył spokoju jednostki, władcy nie powinni ingerować w życie prywatne ludzi, sprawując rządy raczej minimalistycznie. Wiedza, nauka i udział w społeczeństwie nie są wedle daoistów najważniejsze, zamiast tego liczy się prostota i zgodność z naturą¹⁹. To powściąganie własnych pragnień jest drogą do wolności, spokoju i poczucia duchowego spełnienia, utożsamianych ze szczęściem. Dobra materialne nie przynoszą spełnienia, a nawet mogą je utrudniać, bo przywiązanie do nich daje tylko iluzoryczne poczucie zaspokojenia. Prędzej czy później skończą się one zawodem i rozczarowaniem. Należy jednak pamiętać, że zalecenie nieprzywiązania się do dóbr materialnych zostało sformułowane przez klasę wyższą dla klasy wyższej, a więc takiej, która na ogół nie musi martwić się o środki do życia. W praktyce działania daoizm ograniczał się do umiarkowania w korzystaniu z dóbr uzyskiwanych z intratnej pozycji społecznej. Nie chodziło zatem o zachętę do porzucenia wysokiego urzędu i rozdania dorobku, a tylko o nieprzywiązanie się do niego, odpowiednie używanie go i niewyzyskiwanie pozycji władzy²⁰. W historii Chin nawet niektórzy cesarze byli daoistami i nie widzieli w tym żadnej sprzeczności.

Podsumowując, niezależnie od konkretnych norm etycznych wypracowywanych na gruncie poszczególnych teorii, obydwie wielkie szkoły filozofii chińskiej zalecały przede wszystkim moralne życie, szczęście zaś widziały jako jego produkt uboczny. Podobnie jak w konfucjanizmie, również w daoizmie pochwalenie bądź potępienie prostych przyjemności zależy nie od nich samych, a od sposobu ich zdobycia oraz dysponowania nimi.

¹⁹ Guoqing ZHANG i Ruut VEENHOVEN, „Ancient Chinese Philosophical Advice: Can It Help Us Find Happiness Today?”, *Journal of Happiness Studies* 9, nr 3 (2008): 429–431.

²⁰ Ip, „Concepts of Chinese Folk Happiness”, 470.

1.2. TRADYCJA MAŁA

W życiu codziennym Chińczycy jednocześnie przyjmowali nauki trzech wielkich systemów, czyli konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu. Ujęto to w formule: „Trzy nauki są jedną nauką”²¹. Na ogół jedną z nich przedkładali ponad pozostałe dwie, w życiu rodzinno-społecznym ceniąc konfucjanizm, a w życiu duchowym buddyzm lub daoizm²². Dlatego także ludowe przekonania zawierały takie idee jak cyrkularna kosmologia czy rozumienie losu (*ming*, 命)²³. Zostaną one opisane poniżej.

Jakkolwiek jednak kultura niższa czerpała z koncepcji filozofów, poprzez struktury społeczno-kulturowe mających ogromny wpływ nawet na najniższe warstwy społeczeństwa, to ostatecznie ceniła nieco inne wartości, mniej wzniosłe i związane z doświadczeniami życia codziennego. Świadomość, że posiada się wystarczająco dóbr materialnych, możliwość pomagania bliskim, dzielenie radości z innymi, a także długie życie w zdrowiu, radość życia i spokój – takie wartości są właściwe dla tradycji małej. Znajduje to odzwierciedlenie w przysłowiach ludowych: „im więcej masz synów, tym szczęśliwszy jesteś” i „lepiej być szczęśliwym razem, niż samemu” to tylko przykładowe z nich. Mniej w tej koncepcji odniesień do moralności, jednak pozostało silne odniesienie jednostki do społeczności i rodziny. Pojawiają się także (w przeciwieństwie do tradycji wielkiej) elementy religijne, np. w kulcie bóstwa zamożności. Nie występowało natomiast silne przekonanie o politycznym uwarunkowaniu szczęścia, czyli koncepcje *tongle* Mencjusza oraz *an Xunzi* nie przyjęły się w tradycji małej równie silnie, co w wielkiej²⁴.

1.3. WSPÓŁCZESNE POJĘCIE SZCZĘŚCIA – *XINGFU* (幸福)

We współczesnych Chinach, w debacie naukowej i statystykach państwowych, termin funkcjonujący jako ekwiwalent „szczęścia” to *xingfu* (幸福). Jest to sformułowanie nieznane starożytnym, mimo że używali oni obydwu jego członów. *Xing* (幸) oznacza przypadkowy ale pozytywny traf czy też wdzięczność za pozytywny zbieg okoliczności, np. uniknięcie kary. Natomiast

²¹ Günter LANCZKOWSKI, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. Andrzej Bronk (Warszawa: Verbinum, 1986), 46.

²² Eugeniusz SAKOWICZ, „Religie Dalekiego Wschodu na tle pluralizmu religijnego Azji”, *Nurt SVD* 46, wyd. spec. (2012): 128.

²³ IP, „Concepts of Chinese Folk Happiness”, 468.

²⁴ IP, „Concepts of Chinese Folk Happiness”, 467–468, 470.

fu (福) oznacza błogosławieństwo, dar od losu, protekcję bogów, jednak odnosi się głównie do obfitości materialnej²⁵. Od strony gramatycznej, złożenie tych dwóch znaków do postaci 幸福 oznaczać może „uzyskanie *fu* przez *xing*”, czyli „uzyskanie obfitości materialnej zbiegiem okoliczności”²⁶.

Przez długi czas *xingfu* przeciwstawiano konfucjańskiemu *le*, gdyż dotyczy ono głównie pomyślności materialnej (*fu*) i jest wynikiem posiadania dóbr, co przeciwstawia się wymagającej wyrzeczeń radości wynikającej z cnotliwości (*le*). Konfucjaniści rozumowali, że dążąc do *fu*, człowiek zapomni o cnotcie, przez co nie osiągnie *le*; dlatego odnosili się do *xingfu* pejoratywnie. Wraz z przeobrażeniami społecznymi jednak, w Chinach doszło do złączenia ze sobą przeciwstawnych znaczeń *fu* oraz *le*, gdyż z jednej strony ludzie cenią cnotę, z drugiej zaś – materialną obfitość. W ten sposób termin *xingfu* zaczął stopniowo zmieniać znaczenie i przestał kojarzyć się jednoznacznie negatywnie. Ponadto, wraz z przemianami kulturowymi działacze społeczni coraz częściej nawoływali, aby porzucić dotychczasowe przekonanie, że to rządzący zapewniają *xingfu* jak największej liczbie osób, a lud powinien go jedynie wyczekać. Pouczano, że wynika ono z pracy rąk własnych i takie rozumienie tego terminu zostało utrwalone²⁷.

Po przemianach, współcześnie – wyłączając propagandową działalność partii komunistycznej – jest to termin głównie opisowy, desygnujący istotne korelaty pozytywnego stanu psychicznego, jakim jest „szczęście” w szerokim rozumieniu potocznym. Tymczasem *le* to termin także wartościujący, oznaczający tę część szczęścia, która została osiągnięta w sposób moralnie poprawny. Warto zaznaczyć, że w publikacjach ludzi powiązanych z partią komunistyczną, wedle jednej z definicji, *xingfu* to harmonia między obiektywnym środowiskiem społecznym a subiektywnymi afektami, harmonia między szczęściem materialnym i szczęściem duchowym²⁸. W takim ujęciu *xingfu* polega na kontrolowaniu własnych pragnień i harmonizowaniu swych dążeń z wymogami społeczeństwa.

Analiza swobodnego użycia *xingfu* w wypowiedziach Chińczyków wykazała jednak, że podejmowana przez działaczy partyjnych próba inżynierii pojęciowej jest nieskuteczna. Pojęcie to funkcjonuje w języku potocznym w odmienny sposób, zamiast z harmonią, kojarząc się z relacyjnością. *Xingfu* to

²⁵ Chen SHAOMING, „On Pleasure: A Reflection on Happiness from the Confucian and Daoist Perspectives”, tłum. Huawei Liu, *Frontiers of Philosophy in China* 5, nr 2 (2010): 194, <https://doi.org/10.1007/s11466-010-0010-9>.

²⁶ CHEN, „The Changing Notion”, 22–23.

²⁷ CHEN, „The Changing Notion”, 21–30.

²⁸ Cyt. za CHEN, „The Changing Notion”, 35. Tłum. własne.

bowiem rozległe i satysfakcjonujące uczucie, wynikające z przekonania podmiotu, że inni (zwłaszcza bliscy) kochają go i się o niego troszczą. Dla kontrastu, angielskie *happiness* jest pojęciem szerszym i satysfakcję z relacji międzyludzkich należy traktować jako jego jedną, bynajmniej nie centralną składową. Tymczasem na *xingfu* składają się takie desygnaty jak świadomość osoby, że w każdej chwili może się do kogoś zwrócić, że będzie wówczas odczuwała pozytywne emocje, że bliscy często o niej myślą, że chcą spełniać wobec niej dobre uczynki, że czują do niej pozytywne uczucia. W powszechnym przekonaniu nie da się być szczęśliwym będąc samemu (w izolacji od innych) – warunkiem koniecznym szczęścia jest otrzymywanie troski i miłości od bliskich, istnienie relacji opartych na zaufaniu i przywiązaniu czy też funkcjonowanie w kochającej rodzinie. Z tego powodu *xingfu* używa się na ogół w kontekście relacji rodzinnych, rzadko zaś w odniesieniu do osób samotnych lub mnichów celibatariuszy²⁹. Nawet przyjemność, będąca niewątpliwie składową szczęścia (także w rozumieniu *xingfu*), jest postrzegana jako tym większa, im bardziej przeżywana jest z innymi ludźmi. Powszechnie sądzi się, że w większości przypadków ta sama czynność cieszy mniej, gdy doświadcza się jej samemu, a nie z kimś bliskim³⁰. Koncepcja *xingfu* nie koncentruje się zatem na Ja, a na My, zarówno w wymiarze rodzinnym, jak i społecznym. Jest się szczęśliwym tylko wśród szczęśliwych bliskich i w dobrze zarządzanym społeczeństwie, tylko gdy szczęście jednego staje się źródłem szczęścia drugiego. Nie można mieć pełnego szczęścia samemu dla siebie, gdyż w samotności nie jest to już pełne szczęście³¹.

Pomimo tego, że realizacja *xingfu* nie zależy tylko od samej jednostki, lecz także od innych, nie oznacza to wcale, że jest to koncepcja w pełni bierna, nieuwzględniająca własnej sprawczości i indywidualności oderwanej od relacji z innymi. Nie jest to jednak komponent główny, a dodatkowy, tak jak w niektórych koncepcjach zachodnich wtórne są relacje z innymi. Pojęcie „dążenia do szczęścia”, znane na Zachodzie, wydaje się obce człowiekowi Wschodu – woli on raczej uważnie wyczekiwać, aż „szczęście zapuka do drzwi”³².

²⁹ Zhengdao YE, „The Meaning of ‘Happiness’ (Xingfu) and ‘Emotional Pain’ (Tongku) in Chinese”, w: „*Happiness and Pain across Languages and Cultures*”, red. Cliff Goddard i Zhengdao Ye (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2016), 67, 72–75.

³⁰ SHAOMING, „On Pleasure”, 186–187.

³¹ LUO, „Moral Virtue and Inclusive Happiness”, 184.

³² YE, „Meaning of ‘Happiness’”, 76–77.

2. STRUKTURA POJĘCIA SZCZĘŚCIA W CHINACH

Każda z omówionych dotychczas koncepcji przedstawia unikalne rozumienie szczęścia. Tradycja mała nie stroni od kultu religijnego, daoizm opiewa życie proste i bliskie naturze, konfucjanizm zaś szczególnie mocno akcentuje społeczny wymiar szczęśliwości. Jednakże poza elementami różnicującymi, daje się także wyodrębnić pewną wspólną tym wszystkim ujęciom strukturę. Wybrane jej elementy to (1) relacyjna koncepcja Ja, (2) cyrkularna i dynamiczna kosmologia oraz (3) idea losu *ming* (命). Ich zrozumienie pozwoli dostrzec w kulturze chińskiej nie tyle rozproszony zbiór egzotycznych przekonań, co raczej spójny i logiczny system egzystencjalny.

2.1. RELACYJNA KONCEPCJA JA

„Koncepcja Ja” to schemat poznawczy porządkujący przetwarzanie informacji dotyczących samego siebie. Jednym z jego aspektów jest wymiar „oddzielenie-relacyjność”, odnoszący się do spostrzegania swej własnej tożsamości w czasie, w zależności od sytuacji. Podczas gdy człowiek o orientacji oddzielonej postrzega się jako taką samą jednostkę bez względu na sytuację, osoba o koncepcji relacyjnej definiuje się kontekstowo, czyli zależnie od okoliczności określa się jako jednostkę znacząco inną. Jeśli pomimo zmiany relacji z otoczeniem, np. podczas rozmowy z ojcem, na wykładzie i jadąc samochodem, ktoś postrzega się jako zupełnie takiego samego człowieka, to cechuje go całkowite „oddzielenie”. Jeśli zaś, ze względu na zmianę relacji, definiuje się w tych sytuacjach jako ktoś zupełnie inny, to cechuje go pełna „relacyjność”. W praktyce działania ludzie znajdują się gdzieś pomiędzy tymi ekstremami, będąc bądź bardziej relacyjni, bądź bardziej oddzieleni. Jakkolwiek typy czyste, stanowiące pełną skrajność, nie istnieją, to faktem jest silne zróżnicowanie koncepcji Ja w zależności od kultury pochodzenia. Chińczycy istotnie częściej cechują się koncepcją relacyjną, ludzie Zachodu zaś – oddzieloną³³.

Pozwala to wyjaśnić, dlaczego terminy analogiczne do zachodniego pojęcia „szczęścia” (zwłaszcza *tongle*, *xingfu* i *an*) mają tak silne konotacje społeczne i rodzinne. Człowiek, który postrzega się jako zależnego od innych,

³³ Katarzyna PEJDA i Cezary CIEMNIEWSKI, *Twarz konfucjańska: „lian” i „mian” w perspektywie chińskiego „self” relacyjnego* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2021), 84–92.

w ten sam sposób postrzega swoje szczęście. Konfucjusz upatrywał *le* w skutkach sprawności moralnych, lecz w jego rozumieniu cnoty są zawsze odniesione do relacji z innymi i nie można realizować ich w samotności. Mencjusz i Xunzi pisali wprost, że szczęśliwość jednych zależy od szczęśliwości innych. Daoiści koncentrowali się na bliskości wobec przyrody i na zgodności z naturalnym porządkiem rzeczy, albowiem *Ja* jest odniesione także wobec natury. Człowiek o relacyjnej koncepcji *Ja* postrzega się zarówno przez pryzmat relacji społecznych, jak i przez pryzmat relacji z otaczającym go środowiskiem, do którego stara się dopasować³⁴. Upatruje więc źródeł szczęścia w harmonijnym dostrojeniu do otoczenia.

Jednostka z relacyjną koncepcją *Ja* częściej zakłada, że powinna dostosowywać swoje zachowania do relacji, jakie wiążą ją z otoczeniem – tak społecznym, jak i naturalnym. Zawsze szuka więc idealnego sposobu zachowania w danych okolicznościach. Stara się nie trwać przy jednym sposobie działania, uznając, że nawet jeśli ona sama nie będzie się zmieniać, to zmienią się inni ludzie i jej środowisko, co wymusi redefinicję relacji, jakie wiążą ją z otoczeniem. Relacje te warunkują zaś zachowania, które wobec tego też powinny zacząć się zmieniać³⁵. Ta konkluzja pozwala przejść do rozważań o dynamicznej i cyrkularnej naturze wszechrzeczy.

2.2. CYRKULARNA I DYNAMICZNA KOSMOLOGIA

Mistrz Lao pouczał: „Z braku lepszego słowa nazywam *Je* [*dao* – D.K.] Wielkim. O Wielkim mówię, że odchodzi; o Odchodzącym mówię, że jest daleko; o Dalekim mówię, że wraca” oraz „To, co w doskonałym jest stanie, wydaje się uszkodzone, nigdy się jednak nie zużyje”. Konkludował: „Ruchem *Dao* jest ciągle powracanie”³⁶. W tradycji daoistycznej, *dao* oznacza nie tylko drogę prowadzącą do cnoty moralnej, ale i porządek naturalny wszechświata. Wedle Mistrza Lao, dążenie bytu do swego przeciwieństwa to podstawowy ruch naturalny wszechrzeczy, a progres postrzega on jako zwiastun regresu i odwrotnie³⁷.

³⁴ JeeLoo LÍU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej: od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. Mieczysław Godyń (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2010), 4. Richard E. Nisbett, *Geografia myślenia*, tłum. Ewa Wojtych (Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa, 2015), 31.

³⁵ LÍU, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, 31.

³⁶ Lao TSE, *Wielka Księga Tao*, tłum. Jarosław Zawadzki (Warszawa: Hachette Polska, 2022), rozdz. XXV, XL, XLV.

³⁷ NISBETT, *Geografia myślenia*, 83–84.

Mentalność ta znalazła wyraz w popularnej, ludowej przypowieści o starcu z pogranicza. Człowiek ten, żyjący w niewielkim gospodarstwie, doznał wielkiej straty – koń, który stanowił podstawę jego utrzymania, uciekł z zagrody. Ludzie z wioski przyszli do starca w akcie współczucia, lecz odpowiedział on tylko: „Kto wie, czy to dobrze, czy źle?”. Po kilku dniach koń wrócił, lecz nie szedł sam, a z drugim, dzikim koniem. Oznaczało to, że majątek starca podwoił się bez żadnego wysiłku. Wówczas mieszkańcy wioski zjawili się, radośnie gratulując, ale starzec odpowiedział im tylko tą samą sentencją: „Kto wie, czy to dobrze, czy źle?”. Gdy w późniejszym czasie syn owego starca próbował okiełznać nowego konia, upadł i złamał nogę. Ludzie z wioski znów przyszli, a starzec powtórzył swą sentencję. Niedługo po tym lokalne władze ogłosiły, że wszyscy zdrowi mężczyźni w sile wieku muszą stawić się do woj-ska, nakaz ten nie obejmował jednak syna starca, gdyż miał on złamaną nogę. Uniknął więc poboru. Mieszkańcy znów przyszli pogratulować, ponownie usłyszeli jednak: „Kto wie, czy to dobrze, czy źle?”³⁸.

Opowieść ta może przybierać różne wersje, jej istota zawsze jest jednak taka sama: nawet to, co wydaje się złem, może przeobrazić się w dobro, a to, co wydaje się dobrem, może przekształcić się w zło. Świat ciągle się przemienia i pełny jest tajemniczości, a zdarzenia można oceniać dopiero po długim czasie, gdyż robiąc to zbyt pochopnie – łatwo popełnić błąd. Nie da się przewidzieć, czy skutki jakiegoś zdarzenia jeszcze się nie zmienią.

W tym duchu w *Księdze Przemian*, starożytnym dziele o tematyce kosmologicznej i etycznej, napisano: „Na nieszczęściu opiera się szczęście, w szczęściu kryje się nieszczęście. Któż może wiedzieć, czy to szczęście, czy nieszczęście?”³⁹. Do *Księgi* odwoływali się zarówno konfucjaniści, jak i daoiści, a jej nauka ukształtowała Chińczyków w ten sposób, że nawet w czasach pomyślności zachowują ostrożność, w niebezpieczeństwie nie porzucają zaś nadziei⁴⁰. Zamiast rozkoszować się chwilą, gdy odczuwają szczęście, zastanawiają się, jakie cierpienie może ich spotkać i jak się na nie przygotować.

Odwołanie do tak rozumianej kosmologii pozwala częściowo wyjaśnić, dlaczego chińskie koncepcje szczęścia uwzględniają rozliczne aspekty przypadkowości czy trafu losu. Głębsze wyjaśnienie koncentracji na przeznaczeniu wymaga jednak zrozumienia koncepcji losu *ming*, silnie obecnej w kulturze chińskiej. Skoro bowiem świat jest w nieustannym ruchu, to jednostka musi nie tylko samodzielnie działać, a także umiejętnie odczytywać znaki czasu.

³⁸ NISBETT, *Geografia myślenia*, 26, 30.

³⁹ Cyt. za NISBETT, *Geografia myślenia*, 27.

⁴⁰ FENG, *Krótką historia filozofii chińskiej*, 22–23.

2.3. IDEA LOSU – MING (命)

Uczeń Konfucjusza powiedział: „Słyszałem, że życie i śmierć zależą od losu (*ming*)” (XII.V). Termin *ming* (命) oznacza „los”, „przeznaczenie” i „wyrok (wołę czy nakaz) niebios”. Wedle jednej interpretacji, pojęcie to odnosi się do pewnej celowej siły przenikającej rzeczywistość i kierującej nią, zaś wedle innego, komplementarnego rozumienia, odnosi się ono do wszystkich istniejących uwarunkowań, na które człowiek nie ma wpływu. Do czegoś w rodzaju osnowy egzystencji w rozumieniu psychologii egzystencjalnej. Niezależnie od tego, czy *ming* to także transcendentna siła, czy tylko osnowa, na poziomie funkcjonalnym istotne jest, że aby działania człowieka były skuteczne, powinien on „rozumieć” los, a następnie z nim „współdziałać”. Najpierw musi go zaakceptować i uwzględnić w swych planach, brać pod uwagę jako czynnik zewnętrzny, niezależny od siebie samego. Następnie zaś powinien pozostawać elastyczny na wypadek nieprzewidzianych zmian, a także nie zważać na porażki (choć również, z drugiej strony, nie chełpić się sukcesami).

Jednakże współdziałanie z *ming* nie jest w pełni możliwe, bo człowiek „nie zna” go, a jedynie je „rozeznaje” poprzez namysł lub wróżby. Nie wie zatem, co dokładnie i w jaki sposób ma na niego wpływ, nie może także wiedzieć, czego spodziewać się od najbliższej przyszłości. Nie będąc w stanie „poznać” *ming*, człowiek powinien je „zrozumieć”, czyli dostrzec jego ogromny wpływ na życie swoje i innych oraz zaakceptować jego niepoznawalność i nieuchronność. Wedle Konfucjusza, człowiek „rozumiejący *ming*” powinien spełniać swoje powinności moralne, niezależnie od tego, czy takie działania skończą się powodzeniem, czy też nie. To, do czego człowiek dąży, nie jest w pełni zależne od niego samego, więc nie powinien zbyt przejmować się porażką. Jednocześnie jednak nie powinien ustawać w swych staraniach, gdyż ciągle posiada realną sprawczość⁴¹.

Pewne wydarzenia są nieuniknione, pewne ograniczenia są nie do pokonania, pewnych procesów nie da się zatrzymać lub rozpocząć. Zrozumienie, że nie ponosi się za to odpowiedzialności, pozwala uwolnić się od lęku przed porażką i od niepokoju o powodzenie, a to przynosi egzystencjalną ulgę. Ułga ta, wynikająca ze świadomości, że szczęście nie zawsze można zdobyć samemu, stanowi komponent uspokajającej nadziei na szczęście w przyszłości⁴². Co jednak ważne, ulgę tę może osiągnąć tylko ten, kto zrobił wszystko, co było w jego mocy, a do reszty, na którą nie mógł mieć wpływu (czyli właśnie

⁴¹ FENG, *Krótką historia filozofii chińskiej*, 50–52.

⁴² LUO, „Moral Virtue and Inclusive Happiness”, 179.

do *ming*) podszedł ze zrozumieniem. Jeśli człowiek zrobił za mało, ulgi tej nie doświadczy, gdyż dręczyć go będzie poczucie, że mógł zrobić więcej. Jeśli zaś zrobił wszystko, co tylko był w stanie, a mimo tego ma poczucie, że mógł zrobić więcej – oznacza to, że jeszcze nie zrozumiał *ming*.

UWAGI KOŃCOWE

Zagłębiając się w kulturę tak obcą jak chińska, człowiek Zachodu może nieświadomie próbować sprowadzić występujące tam osobliwe konstrukty do terminów mu znanych, występujących w rodzimym dyskursie. Aby tego uniknąć i podkreślić unikalność filozofii chińskiej, najlepiej podsumować dotychczasowe rozważania za pomocą kontrastowego zestawienia ich z koncepcjami zachodnimi. Wspomniano już, że – w przeciwieństwie do Chin – w Europie namysł nad szczęściem był systematyczny i świadomy metodologicznie, oraz że w konfucjanizmie szczęście postrzegano nie tylko jako możliwość jednostki, lecz również jako obowiązek członka społeczności. Wspomniano także o różnicy między oddzieloną a relacyjną koncepcją Ja, wpływającą na rozumienie idei szczęścia. Wskazane zostaną jeszcze trzy istotne różnice między wschodnim a zachodnim rozumieniem szczęścia.

Po pierwsze, kosmologii chińskiej – dynamicznej i cyrkularnej – można przeciwstawić statyczny i linearny pogląd zachodni. Przykładowo, Parmenides i Platon za to, co realne, uznali tylko to, co jednocześnie idealne i niezmiennie, a ich ujęcie wpłynęło na rozumienie szczęśliwości w starożytności i średniowieczu⁴³. Św. Augustyn pisał: „Jeśli ktoś postanowił być szczęśliwy, powinien sobie zdobyć to, co trwa zawsze i czego żadne okrucieństwo losu nie może go pozbawić”⁴⁴. Argumentował, że skoro prawdziwe szczęście to tylko takie, które jest niezmiennie, zaś niezmienny jest jedynie Bóg, to „szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada”⁴⁵. Stoi to w kontraście z koncepcjami filozofów chińskich nie tylko ze względu na akcentowanie ideału niezmienności szczęścia, lecz także z uwagi na teistyczny charakter rozważań – przecież chińscy uczeni bardzo długo niechętnie wypowiadali się o sprawach nadprzyrodzonych i religijnych, nie upatrywali też szczęścia w bóstwach⁴⁶. Rozumieli

⁴³ NISBETT, *Geografia myślenia*, 23–25.

⁴⁴ Cyt. za AUGUSTYN z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. Anna Świderkówna (Warszawa: Wydawnictwo WAM, 1953), 19.

⁴⁵ Cyt. za AUGUSTYN z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, 20.

⁴⁶ ZHANG i VEENHOVEN, „Ancient Chinese Philosophical Advice”, 427–428.

je jako rezultat właściwego odnalezienia się człowieka w porządku moralnym, społecznym i kosmicznym.

Po drugie, wielkie szkoły etyczne okresu hellenistycznego – stoicka, epikurejska i sceptyczna – spierały się o to, co człowiek powinien *robić*, aby zyskać szczęśliwość. Wedle stoików powinien kontrolować afekty, wedle epikurejczyków powinien rachować przyjemności, a wedle sceptyków – zawieszać sądy w sprawach niepewnych. Zawsze jednak powinien coś *czynić*. Tymczasem wielkie tradycje filozofii chińskiej pouczają, że należy raczej czekać na odpowiedni moment i wykorzystać go, jeśli tylko się nadarzy. Daoizm rozwijał ideę „działania przez niedziałanie” (*wuwei*, 無為), wedle której czas nieszczęścia należy spokojnie przeczekać, aż – zgodnie z naturalnym ruchem wszechrzeczy – wyłoni się z niego okres szczęścia. Uczeń z Zachodu uznawali więc, że szczęście jest dziełem człowieka, a spór toczył się tylko o to, jak je osiągnąć. Uczeń z Chin przyjmowali natomiast, że szczęście zależy od innych ludzi oraz od losu, na który człowiek nie ma wpływu. Wedle nich nie ma potrzeby szukać niezmiennego szczęścia ani upierać się, że można być szczęśliwym w każdej sytuacji. Zamiast tego należy mieć nadzieję na zmianę w sytuacji trudnej. Nadzieję, że z nieszczęścia wyniknie szczęście.

Po trzecie natomiast, Arystoteles pisał: „Doskonałe szczęście jest czynnością teoretycznej kontemplacji”⁴⁷. Kontemplować powinno się jednak w samotności, zaś zgodnie z relacyjną koncepcją Ja – szczęśliwym w samotności być nie można. Arystoteles pisał o najdoskonalszej czynności najdoskonalszej części człowieka (rozumu), Konfucjusz z kolei kładł nacisk na harmonijne relacje rodzinne i społeczne (cnoty *xiao* i *ren*). Niechętnie też wypowiadał się o rozmyślaniach: „Wszystko to na nic”, mówił (XV.31). To więc, co dla jednego było szczęściem, dla drugiego być nim nie mogło.

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES. *Etyka Nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 1982.
- AUGUSTYN z Hippony. *O życiu szczęśliwym*. Tłum. Anna Świderkówna. Warszawa: Wydawnictwo WAM, 1953.
- CHEN, Lang. „The Changing Notion of Happiness: A History of Xingfu”. W: *The Chinese Pursuit of Happiness: Anxieties, Hopes, and Moral Tensions in Everyday Life*, red. Becky Yang Hsu i Richard Madsen, 19–41. Oakland, CA: University of California, 2019.
- FENG, Youlan. *Krótką historia filozofii chińskiej*. Tłum. Michał Zagrodzki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

⁴⁷ ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 1982), 384.

- FRASER, Chris. „Happiness in Classical Confucianism: Xúnzǐ”. *Philosophical Topics* 41, nr 1 (2013): 53–79. <https://doi.org/10.5840/philtopics20134113>.
- IP, Po Keung. „Concepts of Chinese Folk Happiness”. *Social Indicators Research* 104, nr 3 (2011): 459–474. <https://doi.org/10.1007/s11205-010-9756-7>.
- KONFUCJUSZ. *Analekta*. Tłum. Katarzyna Pejda. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- LANCZKOWSKI, Günter. *Wprowadzenie do religioznawstwa*. Tłum. Andrzej Bronk. Warszawa: Verbinum, 1986.
- LAO Tse. *Wielka Księga Tao*. Tłum. Jarosław Zawadzki. Warszawa: Hachette Polska, 2022.
- LIU, JeeLoo. *Wprowadzenie do filozofii chińskiej: od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Tłum. Mieczysław Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- LUO, Shirong. „Happiness and the Good Life: A Classical Confucian Perspective”. *Dao* 18, nr 1 (2019): 41–58. <https://doi.org/10.1007/s11712-018-9640-8>.
- LUO, Shirong. „Moral Virtue and Inclusive Happiness: From Ancient to Recent in Western and Confucian Traditions”. *Comparative Philosophy* 12, nr 2 (2021): 174–188. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2021\).120212](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2021).120212).
- ŁUCYSZYNA, Olena i Maciej S. ZIĘBA. „Wprowadzenie: Na ile możemy pojąć wschodnie koncepcje podmiotu?”. W: *Purusza, ataman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, red. Olena Łucyszyna i Maciej S. Zięba, 9–29. Łódź: Wydawnictwo AH-E, 2011.
- NISBETT, Richard E. *Geografia myślenia*. Tłum. Ewa Wojtych. Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa, 2015.
- NOWOSAD, Sławomir. „Podstawowe pojęcia etyczne konfucjanizmu”. *Roczniki Teologiczne* 64, nr 3 (2017): 51–61.
- PEJDA, Katarzyna i Cezary CIEMNIEWSKI. *Twarz konfucjańska: „lian” i „mian” w perspektywie chińskiego „self” relacyjnego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2021.
- SAKOWICZ, Eugeniusz. „Religie Dalekiego Wschodu na tle pluralizmu religijnego Azji”. *Nurt SVD* 46, wyd. spec. (2012): 121–136.
- SHAOMING, Chen. „On Pleasure: A Reflection on Happiness from the Confucian and Daoist Perspectives”. Tłum. Huawei Liu. *Frontiers of Philosophy in China* 5, nr 2 (2010): 179–195. <https://doi.org/10.1007/s11466-010-0010-9>.
- TATARKIEWICZ, Władysław. *O szczęściu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- YE, Zhengdao. „The Meaning of ‘Happiness’ (Xingfu) and ‘Emotional Pain’ (Tongku) in Chinese”. W: *„Happiness” and „Pain” across Languages and Cultures*, red. Cliff Goddard i Zhengdao Ye, 65–87. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2016.
- ZHANG, Guoqing i Ruut VEENHOVEN. „Ancient Chinese Philosophical Advice: Can It Help Us Find Happiness Today?”. *Journal of Happiness Studies* 9, nr 3 (2008): 425–443. <https://doi.org/10.1007/s10902-006-9037-y>.

ZARYS ZAGADNIENIA SZCZĘŚCIA W KULTURZE CHIŃSKIEJ.
ANALIZA HISTORYCZNA I STRUKTURALNA

STRESZCZENIE

Artykuł zarysowuje historię konceptualizacji szczęścia w kulturze chińskiej, obecną zarówno w dyskursie filozoficznym, jak i w przekazach ludowych. Dotyczy zwłaszcza perspektywy konfucjańskiej. Zawiera analizę takich pojęć, jak radość etyczna (*le*), współdzielona radość (*tongle*), poczucie bezpieczeństwa i spokoju (*an*), dobrostan (*xingfu*). Zawiera także analizę wybranych elementów strukturalnych, wspólnych omówionym ujęciom, kolejno: relacyjnej koncepcji Ja, dynamicznej i cyrkularnej kosmologii oraz idei losu (*ming*). Ponadto, zawiera krótkie porównanie wschodnich i zachodnich koncepcji szczęścia.

Słowa kluczowe: Chiny; daoizm; konfucjanizm; kosmologia; *ming*; relacyjna koncepcja Ja; szczęście; *xingfu*

AN OUTLINE OF THE CONCEPT OF HAPPINESS IN CHINESE CULTURE:
A HISTORICAL AND STRUCTURAL ANALYSIS

SUMMARY

The article outlines the history of the conceptualization of happiness in Chinese culture, present in both philosophical discourse and folk traditions. It focuses especially on the Confucian perspective. It includes an analysis of concepts such as: moral joy (*le*), shared joy (*tongle*), a sense of safety and inner calm (*an*), and well-being (*xingfu*). It also includes an analysis of selected structural elements common to the discussed approaches; namely, the relational concept of the self, dynamic and circular cosmology, and the idea of fate (*ming*). Additionally, it contains a brief comparison of Eastern and Western concepts of happiness.

Keywords: China; daoism; confucianism; cosmology; *ming*; relational concept of *self*; happiness; *xingfu*