

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

PODSTAWOWE POJĘCIA ETYCZNE KONFUCJANIZMU

BASIC ETHICAL TERMS OF CONFUCIANISM

A b s t r a c t. Confucianism has long been a leading Chinese philosophical and ethical tradition. Not just Confucius himself but also Mencius and Xunzi have contributed to its development over the centuries. In this paper the principal ethical notions of Confucianism – *junzi*, *dao*, *ren* and *li* – are characterized in their rich essence and unique context. Though ostensibly having much in common, those concepts can be paralleled to the Western ones only with difficulty and to a limited extent.

Key words: Confucianism; Confucian ethics; *junzi*; *dao*; *ren*; *li*.

Spośród systemów filozoficznych chińskiej starożytności konfucjanizm jawi się jako najbardziej upowszechniony, trwale kształtując mentalność i obyczaje wielu społeczeństw¹. Mimo długoletnich wysiłków ateizacji chińskiego społeczeństwa w XX wieku i prób wyrugowania konfucjańskich wartości i norm życia, pozostały one w dużym stopniu obecne jako filozofia myślenia i etyka postępowania. Konfucjusz (551-479 przed Chr.), który dał nazwę i początek temu systemowi, żył w końcowym etapie niespokojnego Okresu Wiosen i Je-

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – dziekan Wydziału Teologii KUL; Katedra Teologii Moralnej Fundamentalnej i Ekumenicznej; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

¹ Inne starożytne tradycje chińskie, zwłaszcza o wyraźnym charakterze etycznym, por. S. NOWOSAD, *Główne nurty w starożytnej etyce chińskiej*, „Roczniki Teologiczne” 63(2016), z. 3, s. 67-76.

sieni (VIII-V w. przed Chr.) za panowania dynastii Zhou². Był on nauczycielem i wychowawcą, filozofem i wydawcą, zajmował się także polityką pełniąc m.in. funkcję ministra ds. przestępczości. Nieobca mu była muzyka czy poezja. Konfucjusz sam widział siebie nie jako oryginalnego twórcę systemu, zwanego później konfucjanizmem, ale raczej jako jej przekaziciela i interpretatora³. Główną księgą konfucjanizmu są *Dialogi konfucjańskie*, zawierające przede wszystkim, ale nie tylko, powiedzenia i nauki przypisywane Konfucjuszowi. *Dialogi* były komponowane przez kolejne pokolenia uczniów Mistrza, a ich ostateczne powstanie niektórzy przesuwają aż na połowę II wieku przed Chr., a więc na okres dynastii Han⁴. Konfucjusz miał wielu kontynuatorów, a niektórzy spośród nich modyfikowali, reinterpretowali i uzupełniali zastane nauki konfucjańskie. Wśród nich wyróżnili się zwłaszcza dwaj – Mencjusz (Mengzi, Meng Ke, 372-289 przed Chr.) oraz Xunzi (Xun Kuang, ok. 310-220 przed Chr.). Obok samego Konfucjusza uważa się ich za najważniejszych współtwórców tej tradycji⁵. Konfucjanizm, jako chiński system filozoficzno-etyczny, daleko przekroczył granice Państwa Środka i zakorzenił się również zwłaszcza w Korei, Japonii, Wietnamie, a w mniejszym stopniu także w niektórych innych krajach azjatyckich.

Mówiąc o współczesnym konfucjanizmie, można mieć na myśli trzy różne jego znaczenia. Najpierw jest to konfucjanizm jako filozofia, gdzie wyróżnia się zwłaszcza u trzech wspomnianych myślicieli, a ich wizja jest przypomiana i reinterpretowana także w czasach współczesnych. Konfucjanizm w drugim sensie to wizja polityczna, która jako ideologia służyła zwłaszcza wład-

² „Konfucjusz” to zlatynizowana (przez XVI-wiecznych misjonarzy jezuickich) forma jego chińskiego imienia Kong Qiu. Znany był i jest on także jako Kongzi, Kong Zhongni, a zwłaszcza jako Kongfuzi, czyli (Wielki) Mistrz Kong. Por. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2011, s. XIX.

³ „Confucius apparently did not intend to start an intellectual ‘school’ or ‘movement’. He said: ‘I transmit but do not innovate; I am truthful in what I say and devoted to antiquity’ (Lau 7:1)”. B.W. van NORDEN, *Introduction*, w: *Confucius and the Analects: New Essays*, red. B.W. van Norden, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 12. Por. R.K. DOUGLAS, *Confucianism and Taoism*, SPCK, London 1889, s. 65 nn.

⁴ *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976. Po angielsku znane są jako *The Analects* (*The Analects of Confucius* albo *The Confucian Analects*) miały wiele wydań, m.in. jako: CONFUCIUS, *The Analects*, tłum. R. Dawson, Oxford University Press, Oxford 2008. O powstaniu *Dialogów* w okresie dynastii Han por. M. CSIKSZENTMIHALYI, *Confucius and the Analects in the Han*, w: *Confucius and the Analects: New Essays*, s. 134-162.

⁵ Warto też wspomnieć, że jeszcze późniejszy rozwój i zmiany w tej etyce filozoficznej i myśli społecznej nazywa się zwykle neokonfucjanizmem, a odnoszą się one do okresu od VIII aż do początków XX w. po Chr.

com dynastii Han, a która zawiera wiele pierwiastków daoistycznych. Wreszcie w trzecim sensie można mówić o konfucjanizmie popularnym, gdzie zwraca się uwagę szczególnie na wartości rodzinne, wychowanie, synowskie poddanie i szacunek dla władzy. Ten ludowy konfucjanizm, bardziej niż inne, z czasem przyswoił sobie pewne elementy buddyzmu, ale również rodzimego daoizmu⁶.

Przy całym podobieństwie przynajmniej niektórych terminów, pojęć i norm etycznych w myśli konfucjańskiej i w myśli zachodniej, trzeba mieć świadomość istotnych różnic między rozumieniem tych rzeczywistości. W tym sensie pojęcia filozofii i etyki zachodniej jedynie w ograniczonym stopniu i z ostrożnością mogą być stosowane do wyjaśnienia i opisu pojęć chińskich. Potwierdza to zawsze ważną zasadę, by terminy i zagadnienia rozumieć w kontekście właściwej im tradycji. W przypadku konfucjanizmu ważne jest przyjęcie, że tradycja ta ma swoje podstawy w psychologii moralnej. Dlatego podobieństwo między konfucjanizmem a etyką zachodnią w rozumieniu szczególnie ważnego w etyce pojęcia cnoty jest ograniczone. Dla przykładu natura ludzka widziana jest tam w swej pełni dopiero, gdy kieruje nią praktykowanie cnót rozumianych po konfucjańsku, a w relacjach społecznych gdy jest kierowana przez – po konfucjańsku rozumiane – zasady. Alasdair MacIntyre podkreśla wręcz, że tak naprawdę konfucjanizmu nie da się pogodzić z zachodnimi koncepcjami etyki cnót bądź z zachodnią deontologią czy utilitaryzmem. To oczywiście nie wyklucza potrzeby namysłu i dialogu między różnymi tradycjami, ale trzeba tu dużo ostrożności i uwagi. Przykładowo ważnym pojęciem dla życia społecznego w tradycji konfucjańskiej może być zachodnie pojęcie praw, ale zarówno ich treść, jak i uzasadnienie będzie swoiste dla tej tradycji⁷. Nie wolno też pominąć faktu, że etyka chińska jako taka nie przedstawia wypracowanego i skończonego systemu, a jej zagadnienia i normy należy odczytywać z jej sformułowań ukierunkowanych holistycznie,

⁶ Por. B. MOU, *Chinese Philosophy A-Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, s. 31. Tzw. pięć klasycznych ksiąg konfucjanizmu to: *Księga przemian*, *Księga pieśni*, *Księga rytuałów*, *Księga dokumentów (Księga historii)* oraz *Kronika wiosen i jesieni*. Szczególne znaczenie mają *Dialogi Konfucjusza* i *Księga Mencjusza*. Niekiedy wspomina się jeszcze *Księgę muzyki*, która zaginęła i o której treści niewiele dzisiaj wiadomo. Ponadto wyodrębnione księgi *Doktryna środka* i *Wielka nauka* – jako dwie z tzw. czteroksięgu konfucjańskiego, obok *Dialogów* i *Księgi Mencjusza* – to rozdziały pochodzące z *Księgi rytuałów*. Por. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 6-11.

⁷ Por. A. MACINTYRE, *Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy and Community*, w: *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy and Community*, red. K.-L. Shun, D.B. Wong, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 203-218. Trzeba zarazem pamiętać, że z punktu widzenia konfucjanizmu często odrzuca się w ogóle pojęcie praw jako zagadnienie obce i nieprzystające do kultury chińskiej.

zapisanych zwykle bardzo metaforycznym i niejednoznacznym językiem, na przykład mającym charakter pytań i odpowiedzi w dialogu ucznia z mistrzem⁸.

Konfucjańskie rozumienie zagadnień moralnych ma charakter praktyczny. Można to wielokrotnie dostrzec w *Dialogach*, gdzie Konfucjusz daje konkretne, praktyczne odpowiedzi, często odnosząc się do relacji wewnątrzrodziny, zwłaszcza między synem a ojcem. Zarazem nie można pominąć kilku szczególnych pojęć, które mają podstawowe znaczenie dla tej koncepcji etycznej. Należą do nich zwłaszcza *junzi* (*chun tzu*), *dao* (*tao*) i *ren* (*jen*), a w nieco innym sensie również *li*. U podstaw wizji konfucjańskiej jest zawsze przekonanie o podstawowym pierwszeństwie moralności – ład polityczny zależy od ładu społecznego, a ten ma swoje źródło w ludzkim samodoskonaleniu się. Uwidacznia się tutaj etyczny charakter życia społecznego i kształtu politycznego państwa. Kiedy człowiek dąży do doskonałości oczyszczając swoje serce, prowadzi to najpierw do ładu w rodzinie, a to z kolei rodzi porządek społeczny, czego skutkiem będzie spokój i szczęście całego królestwa⁹. W konfucjanizmie więc nie ma podziału na sferę prywatną i publiczną. Te same zasady moralnego postępowania dotyczą najpierw rodziny, a potem całego społeczeństwa, które Konfucjusz rozumiał jako dużą rodzinę. Jak rodziną kieruje ojciec, tak społeczeństwem (królestwem) jego władca. Gdy władca stanie się *junzi*, jego godna do naśladowania postawa będzie owocnie wpływać na wszystkich jego poddanych. Nie ma tu więc miejsca na indywidualnie pojęte prawa i doskonalenie siebie dla siebie samego, gdyż „w moralności chodzi pierwszorzędnie o wypełnianie swojej roli w społeczeństwie jako syn, brat, ojciec, a dalej jako władca czy poddany władcy”¹⁰.

⁸ „In the case of Wang Yang-ming, for example, one need work [one needs to work] through the entire labyrinth of his recorded dialogues, letters and poetry to arrive at an understanding of his very organic philosophy”. J. CHING, *Chinese Ethics and Kant*, „Philosophy East and West” 28(1978), nr 2, s. 170.

⁹ „Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their States were rightly governed. Their States being rightly governed, the whole kingdom was tranquil and happy”. Cyt. z *The Great Learning* za: D.F.-C. TSAI, *The Bioethical Principles and Confucius' Moral Philosophy*, „Journal of Medical Ethics” 31(2005), s. 159.

¹⁰ C. LI, *The Confucian Concept of Ren and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, w: *Confucian Political Ethics*, red. D.A. Bell, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008, s. 176. „The ruler who is an exemplary person can affect the entire kingdom with appropriateness and moral excellence, like the wind that blows over the grass (12.19), while the petty ruler is no different than the grass”. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 34.

1. *Junzi*

Konfucjańskie rozumienie etyki w centrum widzi moralny charakter człowieka, (dobre) cechy jego charakteru, a więc jego cnoty, co wyraża się w pojęciu *junzi*. Pierwotnie słowo to odnoszono do „syna księcia”, co w myśli konfucjańskiej ma oznaczać osobę etycznie szlachetną czy przykłądną (stąd na angielski *junzi* tłumaczy się zwykle jako *gentleman*). Do jej głównych cech należy synowskie oddanie, gotowość do zachowywania tradycyjnych form postępowania, jak też umiejętność osądu moralnego i odróżniania dobra od zła w konkretnej sytuacji. Tylko *gentleman* jest zdolny, by wbrew własnym pragnieniom wybrać dobro społeczne (obywatelskie) i zachować się w sposób słuszny i prawy. Taki człowiek jest doświadczony w prawości, nie działa dla własnego zysku, jest pogodny i pełen spokoju, kocha innych, a zarazem jest wolny od lęków i trosk, gdyż dzięki swej prawości nie czuje się winny¹¹. Ponieważ z zewnętrznym zachowaniem powinna być zgodna postawa wewnętrzna, *gentleman* będzie wzorem właściwego postępowania, gdy za jego zewnętrznymi gestami, okazującymi szacunek dla innych, będzie stało zgodne z nimi nastawienie moralne¹².

2. *Dao*

W dużym stopniu podobnie do znaczenia starogreckiego przekonania o ludzkim dążeniu do szczęścia w etyce konfucjańskiej taką rolę pełni *dao*, rozumiane jednak pod wieloma względami inaczej niż w daoizmie. Za tym bogatym pojęciem kryje się przekonanie o istnieniu drogi, którą człowiek powinien zmierzać przez życie w sposób niezachwiany¹³. Jest też ono często

¹¹ Por. C. HUANG, *East Asian Conceptions of the Public and Private Realms*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Applications*, red. K. Yu, J. Tao, P.J. Ivanhoe, State University of New York Press, Albany 2010, s. 78; S. LUO, *A Defense of Ren-Based Interpretation of Early Confucian Ethics*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously*, s. 136-139. Przy opisywaniu takiego człowieka niejednokrotnie można tu napotkać określenia o wyraźnym zabarwieniu psychologicznym i emocjonalnym, a nie tylko moralnym: „It seems that Kongzi is more concerned with the gentleman’s emotional attitudes than with any other aspect of his life: the gentleman *loves* others; he feels neither *fear* nor *worry*; he feels no guilt; he would feel *ashamed* (*chi*) if he were to prosper as a result of participating in a corrupt regime [...]. It should be noted that the emotional attributes mentioned by Kongzi are characteristic of the ideal Confucian gentleman”. S. LUO, *A Defense of Ren-Based Interpretation of Early Confucian Ethics*, s. 139.

¹² Por. L.D. RAINEY, *Decoding Dao: Reading the Dao de Jing (Tao Te Ching) and the Zhuangzi (Chuang Tzu)*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, s. 9-10.

¹³ „One important aspect of traditional Chinese humanistic thought is to observe the Way firmly and persistently without yielding [...]. Confucius always attached importance to the

opisywane jako matka, gdyż *dao* rodzi (wszystkie) rzeczy, a więc wszystko w swoim istnieniu zależy od *dao*. *Dao* zawiera w sobie całą prawdę nie tylko o wszechświecie, ale i o ludzkiej naturze. Stąd wymóg postępowania zawsze zgodnie z *dao*, czyli według wymagań człowieczeństwa (humanizmu). Analogicznie do (zachodniej) koncepcji prawdy, poznanie i osiągnięcie *dao* dokonuje się przez naukę, studium i samodoskonalenie się. Dlatego – według konfucjanizmu – daoistyczne wzywanie do porzucenia uczenia się i kierowanie się nieokreśloną spontanicznością byłoby zgubne dla samego człowieka i całego społeczeństwa¹⁴. Droga opisywana jest jednocześnie na sposób bardzo praktyczny, a nie teoretyczny czy mistyczny. Bliska jest też ona pojęciu wzajemności, gdyż wymaga, by stawiając się w miejscu innego czynić tak, jak chciałoby się, by inni czynili nam. *Dao* jest więc dla człowieka etycznym przewodnikiem przez życie¹⁵. Znaczenie *dao* jest zawsze ważne, gdyż nawet wobec śmierci rodzi ona w cnotliwym człowieku pewien rodzaj pewności siebie i zadowolenia¹⁶.

3. *Ren*

Ren to kolejne pojęcie, które zajmuje centralne miejsce w wizji etycznej konfucjanizmu. Można je uznać za jednoczące i ogarniające całość tej koncepcji, na co wskazują liczne wypowiedzi Konfucjusza w *Dialogach*. *Ren* zawiera w sobie najwyższy ideał moralny, który najczęściej określa się słowem „cnota”, ale również „człowieczeństwo” (humanizm), „troska”, „współczucie” czy „dobroczynność”¹⁷. Jak przy innych pojęciach konfucjańskich,

Way. In his mind, the Way was uppermost and must be observed unswervingly”. L. ZONGGUI, *Between Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the Modernization of Chinese Culture*, Chartridge Books Oxford, Oxford 2014, s. 97. O różnych możliwościach rozumienia *dao* por. L.D. RAINEY, *Decoding Dao*, s. 49 nn.

¹⁴ Por. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 130-131.

¹⁵ Por. L.-H. LIN, Y.-L. HO, *Confucian Dynamism, Culture and Ethical Changes in Chinese Societies – a Comparative Study of China, Taiwan and Hong Kong*, „The International Journal of Human Resource Management” 20(2009), nr 11, s. 2404; R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 40-41. „Just as I might be loyal to my lord, I am loyal to the Way. Both my lord and the Way are, metaphorically, my ‘superiors’”. B.W. VAN NORDEN, *Unweaving the „One Thread” of Analects 4:15*, w: *Confucius and the Analects: New Essays*, s. 230. Pojęciu *dao* bliskie jest pojęcie *te*, oznaczające prostopadłe serce, które kieruje postępowaniem. Stąd *dao te* oznacza etykę.

¹⁶ Por. L.H. YEARLEY, *An Existentialist Reading of Book 4 of the Analects*, w: *Confucius and the Analects: New Essays*, s. 265-266.

¹⁷ „Anyone who is adequately conversant with the *Analects* cannot help but be impressed by the centrality of *ren* in Kongzi’s ethical teachings. Kongzi declares that once we set our hearts on *ren*, we will be free from immorality (*Analects* 4.4)”. S. LUO, *A Defense of Ren-*

trudno znaleźć dla *ren* jeden odpowiednik w etyce zachodniej. Zresztą *ren* podlegało zmianom znaczeniowym w ramach rozwoju idei konfucjańskiej, na przykład gdy myśl Konfucjusza rozwijał Mencjusz. Ze względu na centralne znaczenie *ren* konfucjanizm bywa wręcz nazywany „filozofią *ren*”. W *Dialogach* Konfucjusza *ren* wspomina się ponad sto razy, ale nigdzie nie ma jego definicji. Da się tam jednak dostrzec przynajmniej dwojakie rozróżnienie *ren* – jako cnotę i jako uczucie (zwłaszcza sympatii). Gdy *ren* jako cnota oznacza osobę moralnie doskonałą czy dobrą, *ren* jako uczucie wskazuje na afektywny aspekt troski o innych czy współczucie, zwłaszcza – jak pisze Mencjusz – wobec cierpienia innych. W rzeczywistości *ren* jest całością, gdyż człowiek, posiadający *ren* jako cnotę, nie może być pozbawiony wrażliwego na innych serca¹⁸.

Od strony etyki osoby za *ren* kryje się etycznie dojrzałe człowieczeństwo, natomiast od strony władzy publicznej i rządu najczęściej mówi się o dobroczynności czy hojności, co oznacza jednak pewien redukcjonizm. Ponieważ zwykli ludzie często sami nie są w stanie zadbać o całość swego rozwoju i dobrego życia, rolą władzy jest zapewnienie im ochrony, wsparcia w życiu fizycznym, a nawet w wychowaniu moralnym¹⁹. U Konfucjusza *ren* zawiera w sobie najwyższą etyczną doskonałość, jaką człowiek w ogóle może osiągnąć, co w *Dialogach* prowadzi niekiedy do utożsamienia *ren* z *junzi*. Nie chodzi tu więc o pojedynczą cnotę, ile raczej o wszystkie cnoty razem (dobroć). W tych samych tekstach Konfucjusza bywa jednak, że chodzi o konkretną cnotę troski o innych, której wtedy można przypisać znaczenie dobroczynności²⁰.

Jak w całej etyce konfucjańskiej, to rodzina jest miejscem, gdzie *ren* znajduje swój wyraz i gdzie człowiek uczy się tak żyć, by następnie przenieść taką postawę na pozarodzinne relacje społeczne. Właśnie synowskie poddanie syna ojcu oraz braterską relację między rodzeństwem można nazwać korze-

Based Interpretation of Early Confucian Ethics, s. 124. Por. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 28-30.

¹⁸ „In the English world, scholars have translated *Ren* by many terms – benevolence, love, altruism, kindness, charity, compassion, magnanimity, human-heartedness, humaneness, humanity, perfect virtue, goodness, and so on”. C. LI, *The Confucian Concept of Ren and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study*, w: *Confucian Political Ethics*, s. 177. Szerzej por. s. 177-180.

¹⁹ Por. cały rozdział Q. ZHANG, *Humanity or Benevolence? The Interpretation of Confucian Ren and Its Modern Implications*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously*, s. 53-72.

²⁰ Por. D. WONG, *Chinese Ethics*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [2013], www.plato.stanford.edu [dostęp: 20.02.2016].

niem *ren*. W sensie pierwszorzędym więc *ren* odnosi się do relacji międzyludzkich, zwłaszcza rodzinnych, ale niekiedy Konfucjusz mówi, że „*ren* może się wyrażać także przez harmonijną relację między istotami ludzkimi a przyrodą”²¹. Postawa (cnota) ta zawiera w sobie wezwanie do przekraczania granic – najpierw granic własnej rodziny, by wyjść do innych, nawet do wszystkich ludzi, a ostatecznie nawet ku całej przyrodzie. W tym sensie *ren*, nie mając ograniczeń, łączy ludzi zarówno wertykalnie (syna z ojcem i przodkami) oraz horyzontalnie (rodzeństwo między sobą, a dalej z każdym drugim człowiekiem)²².

Niektórzy autorzy dostrzegają w *ren* pewne pokrewieństwo z imperatywem kategorycznym Kanta, oczywiście przy rozróżnieniu racjonalizmu zachodniego i empiryczno-intuicyjnego podejścia etyki konfucjańskiej. Konfucjusz i Mencjusz, jak i Kant, przypisywali każdemu wolność wyboru w drodze do stania się (osiągnięcia) *ren*, dlatego każdy jest odpowiedzialny za swój moralny rozwój. Nie jest to jednak rzecz dowolna, gdyż wobec drugiego każdy odczuwa zobowiązanie do *ren* – życzliwości, współczucia czy miłości. Każdy człowiek bowiem posiada w sobie (w sercu i umyśle), otrzymany z Nieba, charakter moralny, który go odróżnia od zwierząt. Rozwijając go w sobie i uznając w innych, człowiek dąży do *ren* i staje się dzięki temu *junzi*. Można w tym rozpoznać odpowiednik zachodniego pojęcia godności, która przysługuje każdej osobie ludzkiej, a która domaga się, by każdego traktować jako cel, a nie jako środek. Rozpoznanie tej szczególnej wartości w sobie i w innych w wizji kantowskiej dokonuje się na drodze racjonalnej, natomiast w konfucjanizmie, zwłaszcza u Mencjusza, poprzez doświadczenie i uczucie (współczucia)²³.

²¹ J. CHAN, *Territorial Boundaries and Confucianism*, w: *Confucian Political Ethics*, s. 64.

²² „Even though *ren* always begins in familial relationships, and one's attention and care should naturally be directed more to one's close partners such as family members than to strangers, Confucianism insists that the practice of *ren* has no outer limits, and its principles like *shu*, filial piety, and brotherhood have no outer limits as well. *Ren* implies the cultivation of oneself in relation to others, beginning with the family and friends, and ultimately, to the whole world”. J. CHAN, *Territorial Boundaries and Confucianism*, s. 66.

²³ „Mengzi assumes that everyone is born with the noble body together with the capacity to develop it. Thus, 'everyone possesses in himself the noble value' (Mengzi 6A17). True nobility lies in humanity and justice, which is endowed by Heaven and cannot be substituted by human nobility (such as high social status and a comfortable material life). While human nobility is contingent on human fortune and limited to a few, the nobility of Heaven is absolute and universal to all human beings”. Q. ZHANG, *Humanity or Benevolence?*, s. 60. Inaczej i szerzej analogii między Kantem a etyką chińską dopatruje się Julia Ching. Ma ona zarazem pełną świadomość, że w swoich wykładach na temat daoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu sam

4. *Li*

Bliskie rzeczywistości cnoty jest chińskie pojęcie *li* (rytuał, obrzęd, obyczaj), za którym kryje się zestaw nakazanych zachowań w rozmaitych społecznych sytuacjach. Jak mówił sam Konfucjusz, praktykowanie *li* skutecznie prowadzi do osiągnięcia *ren*, a więc doskonałości moralnej, wyrażającej się w sprawnościach i postawach na stałe obecnych w życiu człowieka. Także ten, kto już osiągnął *ren*, winien spełniać *li*, tak jak doskonały muzyk musi stale ćwiczyć. W tym sensie *ren* jest celem, a *li* środkiem prowadzącym do tego celu²⁴. Ważne jest, by spełnianiu właściwych rytuałów towarzyszyło wewnętrzne przekonanie, gdyż samo ich zewnętrzne powtarzanie nie doprowadzi człowieka do osiągnięcia moralnej doskonałości. Trzeba więc zachować zarówno literę, jak i ducha tych rytuałów, by w ten sposób doszło do autentycznej przemiany duchowej²⁵.

Konfucjusz przejął zestaw rytuałów i ceremonii już istniejący w społeczeństwie chińskim, który ukształtował się we wczesnym okresie dynastii Zhou, panującej od XII/XI w. przed Chr. Nadawały one określony i trwały kształt wielorakim relacjom społecznym, rodzinnym i pozarodzinnym. Główna zasada kierująca tymi rytuałami wzywała do szacunku i posłuszeństwa wobec tych, którzy są wyżej w strukturze społecznej (np. pan czy cesarz), do synowskiego posłuszeństwa względem rodziców, do szacunku dla starszych w rodzinie i zachowywania rozróżnienia na mężczyzn i kobiety. Według Konfucjusza zasady te stanowią podstawę ludzkiego życia i nigdy nie powinny się zmieniać, podczas gdy inne, mniej ważne, obyczaje społeczne podlegają zmianom. Bez tych reguł ludzie nie potrafiliby odróżnić władcy od poddanego, starego od młodego, kobiety od mężczyzny czy ojca od syna. Stoją one także na straży koniecznej intymności i zdrowego dystansu w stosunkach międzyludzkich²⁶. Ta konfucjańska wizja rytuałów i obyczajów nie sprowadza się do

Kant oceniał te koncepcje krytycznie, a nawet je odrzucał. Por. *Chinese Ethics and Kant*, zwłaszcza s. 167-170.

²⁴ Por. S. LUO, *A Defense of Ren-Based Interpretation of Early Confucian Ethics*, s. 127-129. Wśród interpretatorów konfucjanizmu istnieje spór o pierwszeństwo *ren* przed *li* bądź odwrotnie.

²⁵ Por. P.J. IVANHOE, *The Values of Spontaneity*, w: *Taking Confucian Ethics Seriously*, s. 189-190. „For Confucius, observing the rites was a way to develop humaneness (*ren*). [...] disciplining oneself by the rites will bring spiritual transformation. Observing the rites is not merely about the superficial, such as giving gifts of jade and silk or about when to play the bells and drums; it was about changing one's inner being in a fundamental sense”. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 27.

²⁶ „The *Book of Rituals* says that whereas many social conventions and norms can and should change, these basic principles of human relationship should never change. These prin-

reguł zewnętrznego postępowania, ale przynależy do ideału osobowego, jakim jest *ren*. Dzięki koniecznej zależności *li* od *ren* wielorakie relacje przełożenia i poddaństwa zachowują ceną i trwałą harmonię w społeczności i w całym państwie. Są więc regułami nie tylko moralnymi, ale również społecznymi i politycznymi, dzięki czemu „rozdziela się różne role i pozycje społeczne” oraz podtrzymywany jest „hierarchiczny system relacji międzyludzkich w duchu wzajemności i harmonii”²⁷. To ponownie potwierdza, że konfucjanizm nie zna rozróżnienia na moralność prywatną i społeczną. Zarazem w sposób wyjątkowo trwały konfucjańskie wartości i normy etyczne nadały kształt życiu rodzinnemu i politycznemu społeczeństwa chińskiego.

WYBRANA LITERATURA

- CHING J., Chinese Ethics and Kant, „Philosophy East and West” 28(1978), nr 2, s. 161-172.
- Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy and Community, red. K.-L. Shun, D.B. Wong, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Confucian Political Ethics, red. D.A. Bell, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2008.
- CONFUCIUS, The Analects, tłum. R. Dawson, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Confucius and the Analects: New Essays, red. B.W. Van Norden, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Dialogi konfucjańskie, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- LIN L.-H., HO Y.-L.: Confucian Dynamism, Culture and Ethical Changes in Chinese Societies – a Comparative Study of China, Taiwan and Hong Kong. „The International Journal of Human Resource Management” 20(2009), nr 11, s. 2402-2417.
- LITTLEJOHN R.L., Confucianism: An Introduction, I.B. Tauris, London 2011.
- MACINTYRE A., Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy and Community, w: Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy and Community, red. K.-L. Shun, D.B. Wong, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 203-218.

ciples were endorsed by Confucius, as well as by Mencius, Xunzi, and the later generations of Confucians”. J. CHAN, *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, w: *Confucian Political Ethics*, s. 116.

²⁷ Tamże, s. 120. Pojęcie harmonii jest w myśli chińskiej szczególnie ważne. *Doktryna środka* opisuje ją jako stan, gdzie „wszystko współlistnieje i nie szkodzi sobie nawzajem, i wszystkie drogi współlistnieją i nie przeszkadzają jedna drugiej”. Na tym polega najwyższa harmonia (s. 102). Harmonia odwołuje się do równowagi i jest jej skutkiem, a „równowaga jest ucieleśnieniem harmonii i sposobem jej osiągnięcia”. W stanie umiarkowania i harmonii „wszystko i wszyscy w kosmosie byłiby na swoim własnym miejscu i współlistnieliby w pokoju”. Por. L. ZONGGUI, *Between Tradition and Modernity*, s. 102-113.

- RAINEY L.D., *Decoding Dao: Reading the Dao de Jing (Tao Te Ching) and the Zhuangzi (Chuang Tzu)*, John Wiley & Sons, Chichester 2014.
- Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Applications, red. K. Yu, J. Tao, P.J. Ivanhoe, State University of New York Press, Albany 2010.
- TSAI D.F.-C., The Bioethical Principles and Confucius' Moral Philosophy, „Journal of Medical Ethics” 31(2005), s. 159-163.
- ZONGGUI L., *Between Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the Modernization of Chinese Culture*, Chartridge Books Oxford, Oxford 2014.

PODSTAWOWE POJĘCIA ETYCZNE KONFUCJANIZMU

S t r e s z c z e n i e

Konfucjanizm to starożytny system filozoficzny i etyczny, który od wieków jest źródłem wartości, przekonań i norm postępowania w społeczeństwie chińskim (jak i w niektórych innych narodach azjatyckich). Obok Konfucjusza ukształtowali go także Mencjusz i Xunzi. Niniejsze opracowanie prezentuje najważniejsze pojęcia etyki konfucjańskiej, czyli *junzi*, *dao*, *ren* oraz *li*. Mimo terminologicznego podobieństwa pojęcia te tylko w bardzo ograniczonym stopniu można porównywać do analogicznych zagadnień etyki zachodniej.

Słowa kluczowe: konfucjanizm; etyka konfucjańska; *junzi*; *dao*; *ren*; *li*.