

OGYŪ SORAI

*Pamięci Prof. Tadeusza Margula (1923-2009)  
mego pierwszego nauczyciela  
języków chińskiego i japońskiego  
tłumacz*

## WYRÓŻNIENIE DROGI (BENDŌ)

### WYBÓR FRAGMENTÓW – II

#### WPROWADZENIE

W poprzednim numerze „Roczników Filozoficznych”<sup>1</sup> został opublikowany przekład rozdziałów 1 i 7 *Bendō* (辨道) wraz z wprowadzeniem. Obecnie przedstawiam dalszy wybór fragmentów tego niewielkiego, liczącego sobie 25 rozdziałów dziełka reakcji na neokonfucjańskie pojęcia Drogi, kultury, natury człowieka i inne. Ogyū Sorai (荻生 徂徠, 1666-1728) był właściwym twórcą silnego ruchu konfucjańskiego „protestantyzmu”<sup>2</sup>, czyli nurtu powrotu do źródeł (jap. *kogaku*, chiń. *gǔxué*, 古學). Inspiracją dla Ogyū były dociekania chińskich filologów<sup>3</sup>, badających dzieła wczesno-konfucjańskie (w wersjach „starych tekstów” (chiń. *gǔwén*, 古文) i „nowych tekstów” (chiń. *jīnwén*, 今文), czyli tekstów w starych i w nowych znakach<sup>4</sup>) oraz ich neokonfucjańskie interpretacje.

---

<sup>1</sup> „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), nr 2, s. 489-503.

<sup>2</sup> Ph. Clart, *The Protestant Ethic Analogy in the Study of Chinese History: On Yü Ying-shi's Zhongguo jinshi zongjiao lunli yü shangren jingshen*, „B.C. Asian Review” 1992, vol. 6, s. 29-47; H. M. Tanner, *Focus on Neo-Confucianism for the World History Curriculum*, „World History Connected” vol. 4, No. 1 (Nov. 2006), <http://worldhistoryconnected.press.uiuc.edu/4.1/tanner.html> (02.01.2008). Źródłem tego porównania są analizy Maxa Webera.

<sup>3</sup> Wymienia ich w 1. rozdziale *Bendō*, oraz nawiązuje do nich w rozdziale ostatnim, 25. Zob. I część przekładu, przypisy 28-31, s. 496-497, oraz poniżej.

<sup>4</sup> Nazwy te nawiązują do dwóch źródeł odtwarzania tradycji konfucjańskiej za czasów Hànów (漢), po „Wielkim Spaleniu Ksiąg” (213 przed Chr.): tekstów odtwarzanych z pamięci (stąd

Droga współczesnego społeczeństwa jest tożsama z Drogą Konfucjusza czy innych starożytnych Królów-Mędrców. Dlatego „nieznajomość przeszłości to zniekształcanie Drogi”. Nie znaczy to jednak, że Droga dziś jest w każdym szczególe taka sama jak kiedyś. „Istota Drogi sięga zawsze do [czasów] starożytnych [Królów-Mędrców], ale jej przejawy są dostosowane do dnia współczesnego”<sup>5</sup>. Odkrywanie, rozpoznawanie i wyodrębnianie Drogi (chiń. *biàndào*, jap. *bendō*) spośród innych przejawów życia społecznego pozwala na zrozumienie i wdrożenie różnicy między „konstytutywną normą” (*jīng*, 經)<sup>6</sup> a „dostosowaniem do okoliczności” (*quán*, 權), jak to czynili już konfucjaniści-legiści z epoki późnych (wschodnich) Hànów<sup>7</sup>. Konkluzją ostateczną Ogyū, z której czerpali późniejsi ideolodzy japońskiego nacjonalizmu, z Motoorim Norinagą (本居 宣長, 1730-1801) na czele, było stwierdzenie, że „Droga” to „iść za wskazaniem aktualnej władzy”, „zachowywać się tak, jak dawniej zachowywali się rodzice”, „postępować w sposób nie różny od codziennego obyczaju świata”<sup>8</sup>.

Ogyū był twórcą japońskiej odmiany rewizjonistycznego nurtu myśli konfucjańskiej, który swe korzenie miał w Chinach, ale poszedł dalej w swych wnioskach niż rewizjonizm szkoły „nauki hańskiej” (*hànxué*, 漢學). W samej Japonii dzieło jego miało bardzo znaczący wpływ na rozumienie istoty konfucjanizmu w myśli XVIII i XIX-wiecznej, zwłaszcza w szkole nauki

---

zapisywanych w „nowych znakach”: w wersjach sinogramów (zǐ, 字), wprowadzonych reformami Pierwszego Cesarza Qínów (Qín Shǐ Huángdì, 秦始皇帝) – tego samego, który nakazał „Wielkie Spalenie” oraz tekstów odnajdowanych w ukryciu (czyli zapisanych w „starych znakach”, sprzed reformy). Spory wokół ich autentyczności (gdź w obu grupach tekstów pojawiały się apokryfy i falsyfikaty, chiń. *chénwǐ*, 讖緯) zaczęły się około początku naszej ery (źródłem ich były polemiki Yánga Xióngá, 楊雄, 53 przed Chr. – 18 po Chr., z Liú Xīnem, 劉歆, 32 przed Chr. – 23 po Chr.) i trwają praktycznie do dzisiaj. Dyskusję innego użycia tych terminów – zob. w przypisie 26 do I części przekładu (s. 496).

<sup>5</sup> Ta teza (*Bendō* rozdz. 6), paradoksalnie, bardzo przypomina klasyczną tezę Chénga Yí (程頤, 1033-1107), jednego z twórców szkoły neokonfucjańskiej, tak krytykowanej przez Ogyū: „Zasada jest jedna, ale jej przejawy są różnorakie”. Por. M. St. Zięba, *Chéng Yí*, [w:] A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [dalej skrót: PEF], t. 2: *C-D*, Lublin: PTTA 2001, s. 106a-107b.

<sup>6</sup> Termin oznaczający także klasyczne księgi konfucjańskie i innych szkół.

<sup>7</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Éditions du Seuil 1997, s. 293. Por. niżej – przypisy 10 i 14 do rozdz. 11 – gdzie mowa o rozróżnianiu „tego, co wielkie” i „tego, co drobne”.

<sup>8</sup> Shuichi K., *A History of Japanese Literature*, vol. 2: *The Years of Isolation*, Tokyo: Kodansha International 1983, s. 189; P. Lüth, *Die japanische Philosophie. Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Legend*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1944, s. 36-38.

narodowej (jap. *kokugaku*, chiń. *guóxué*, 國學)<sup>9</sup>, łączącej elementy doktryny konfucjańskiej z sintoizmem (sino-jap. *shintō*, chiń. *shéndào*, 神道, „droga świętych duchów”, jap. *kami-no michi*) i dążącej do przywrócenia religii sintoistycznej właściwego miejsca w życiu społecznym – na wzór roli konfucjanizmu w Chinach<sup>10</sup> oraz w bardziej radykalnym nurcie „shintō powrotu do starożytności” (*fukko shintō*, 復古神道: Hirata Atsutane, 平田 篤胤, 1776-1843), pragnącym oczyścić shintō z wszelkich naleciałości konfucjanizmu i buddyzmu, ale – paradoksalnie – czyniącym to z użyciem narzędzi analizy wypracowanych przez te dwa pozostałe nurty myśli. Niewątpliwie przyczyniła się także do upowszechnienia się w Japonii tez darwinizmu społecznego. Wiek później z Japonii myśl ta powróciła do Chin (i – w mniejszym stopniu – do Korei). Myśl Ogyū oddziaływała szczególnie silnie na chińskich myślicieli dysydenckich, którzy podejmowali próby reformy na przełomie XIX i XX wieku i szukali schronienia w Japonii. Szczególne miejsce wśród nich zajmował Liáng Qǐchāo (梁啟超, 1873-1929), badacz historii myśli chińskiej i działacz polityczny, próbujący przywrócić konfucjanizm jako ideologię państwową po 1911 r., twórca historiozoficznych koncepcji dotyczących przeszłej i przyszłej roli konfucjanizmu („Drogi”) dla Chin, Azji Wschodniej i całego świata<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. A. Козыга, *Kokugaku*, [w:] PEF, t. 5: *Ir-Ko*, Lublin: PTTA 2005, s. 713b-715b. Ryusaku T., Wm. Th. De Bary, D. Keene, *Sources of Japanese tradition*, vol. I, New York: Columbia University Press 1958, s. 24-27.

<sup>10</sup> Zob. А. Н. Мещеряков, *Герои, творцы и хранители японской старины*, Москва: Наука ГРВЛ 1988, s. 45-70. Shuichi K., *A History of Japanese Literature*, vol. 2, s. 183-189.

<sup>11</sup> Zob. Л. Н. Борох, *Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. Лян Цицао: теория обновления народа*, Москва: изд. «Восточная литература» РАН 2001, s. 30-33, 254; por. J. Cieplucha, *Liáng Qǐchāo*, [w:] PEF, t. 6: *Kr-Mc*, Lublin: PTTA 2005, s. 381a-384a.

## PRZEKŁAD

## Rozdział 9

Człowieczeństwo (*rén*<sub>2</sub>, 仁) to Droga wspierania rozwoju (*zhěyǎng zhī dào*, 者養之道)<sup>1</sup>. Dlatego Droga zaprowadzania pokoju i dobrobytu w państwie i rodzinie to wywyższenie prawych pomiędzy nieprawymi<sup>2</sup> – a przez to powodowanie, że nieprawi stawać się będą prawymi<sup>3</sup>.

Droga rozwoju własnej osoby<sup>4</sup> to wzmacnianie i ponawianie dobrych czynów, przez co zło zniknie samo z siebie. Taka jest sztuka Drogi Starożytnych Królów-Mędrców. Konfucjaniści późniejszych czasów nie zrozumieli Drogi Starożytnych Królów-Mędrców, dlatego folgowali swej osobistej mądrości. Mówili: „Czyń dobro i usuwaj zło. Poszerzaj Niebiańską Zasadę (*tiānlǐ*<sub>2</sub>, 天理) i usuwaj ludzkie pożądania (*rényù*<sub>2</sub>, 人欲)<sup>5</sup>. Kiedy takie poglądy dominują, świat nie szanuje [Królów-Mędrców] Yáo (堯) i Shùna (舜), świat nie szanuje świętych mężów (*shèngrén*, 聖人) i z konieczności pojawia się dużo zła, a mało dobra. Niebo i Ziemia wypełniają się żądzą krwi.

<sup>1</sup> Czyli praktyki wspieranej przez poznane normy, nie teorii dla teorii.

<sup>2</sup> Lub: prostych między krzywymi.

<sup>3</sup> Por. *Lùnyǐ* (論語) 12,22. W przekładzie M. J. Künstlera i in.: „Fán Chí (樊遲) zapytał, co znaczy być ludzkim (*rén*<sub>2</sub>). Mistrz rzekł: Wystarczy miłować ludzi. Fán Chí zapytał, co znaczy być mądrym (*zhī*, 知). Mistrz powiedział: Wystarczy znać się na ludziach. Fán Chí nie zrozumiał, więc Mistrz dodał: Można bowiem umieścić proste ponad krzywym i sprawić, że krzywe stanie się proste. [...] Otóż gdy [Król-Mędrzec] Shùn objął panowanie nad cesarstwem, spośród wszystkich wybrał i wyniósł ku górze [swego pomocnika] Gāo Yáo (皋陶) i oto nie było już takich, którym by brakowało człowieczeństwa” (*Dialogi konfucjańskie*, przeł. z chińskiego i opatrzyli przypisami K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław: Ossolineum 1976, s. 124-125). NB. Tu i dalej, cytując przekład polski *Dialogów konfucjańskich*, dostosowuję transkrypcję i pisownię imion – a niejednokrotnie też terminologię (np. humanitarny → ludzki; humanitarność → człowieczeństwo; sprawiedliwość → prawość) – do stosowanej w całej niniejszej pracy. Podobnie czynię z transkrypcją w cytowanych fragmentach przekładów angielskich J. Legge’a.

<sup>4</sup> Dosłownie: „ciała” (*shēn*, 身); termin używany też w sensie: „samego siebie”.

<sup>5</sup> Czyli w miejsce samego praktykowania dobra wprowadzili dwa wskazania: praktykowania dobra i zwalczania zła. Można też to zrozumieć jako egocentryczne (i pełne pychy): „Poszerzaj [w sobie] Niebiańską Zasadę i usuwaj [w innych] ludziach pożądania”. Takie tłumaczenie pozwala zrozumieć dalsze uwagi o nieszanowaniu i atakowaniu innych (nawet świętych mędrców) przez przekonanych o swej doskonałości neokonfucjanistów, o surowym podejściu do innych (choć niekoniecznie do siebie) i w konsekwencji – o „żądzy krwi”.

Dlatego, gdy do pokojowego zarządzania królestwem stosuje się [wskaźnika] „Skondensowanego Zwierciadła [dla Pomocy Rządzącym]”<sup>6</sup>, a do doskonalenia człowieka stosuje się zasady filozofii Natury i Zasady (*xìnglǐ*, 性理)<sup>7</sup> – nikt z nas nie będzie w stanie wytrzymać ostrej surowości tej nauki. I w końcu ludzie w świecie będą zmuszeni mówić, że konfucjaniści lubują się w atakowaniu ludzi. Jakże tu nie lamentować nad tym? Faktycznie od czasów Shānga Yānga<sup>8</sup> nie tylko dwór cesarski, ale i szkoły [filozoficzno-polityczne] (*jiā*, 家), zaczęły używać takich [represyjnych] praw (*fǎ*, 法) [w stosunku do innych, zamiast pielęgnowania obyczajności (*lǐ*, 禮) w sobie i promowania jej u innych]. Cóż dziwnego, że [obecne czasy – jeśli chodzi o porządek w państwie –] tak niezgodne są z okresem Trzech Dynastii<sup>9</sup>.

## Rozdział 11

W Drodze Starożytnych Królów-Mędrców, jeśli ustanowimy to, co wielkie, to to, co małe<sup>10</sup>, zostanie osiągnięte samo z siebie. Dlatego Zǐ Xià (子夏)<sup>11</sup> mówi: „Jeśli wielka cnota nie zostanie pogwałcona, to dopuszczalne

<sup>6</sup> *Tōngjiàn* (通鑑), czyli *Zīzhì tōngjiàn* (資治通鑑) – dzieło historiograficzne autorstwa Sīmy Guānga (Sīmǎ Guāng, 司馬光, 1019-1086), zawierające – ku przestrodze – historyczne przykłady wszystkich dobrych i złych czynów rządzących od początku epoki Walczących Królestw (Zhànguó, 戰國, 403-221 r. przed Chr.) aż po koniec epoki Pięciu Dynastii (Wūdài, 五代, 907-960 r.).

<sup>7</sup> Nie jest to nazwa żadnej konkretnej szkoły filozoficznej, ale ogólna nazwa neokonfucjanizmu, dla którego pojęcia Natury (*xìng*, 性) i Zasady (*lǐ*) stanowią dwie z kilku podstawowych koncepcji. Autorowi chodzi tu prawdopodobnie o fakt przypisywania wszystkiego, co dobre, Zasadzie, konstytuującej niebiańską (duchową) naturę (*tiānxìng*, 天性) człowieka, czyli jego serce-umysł (*xīn*, 心) wraz z cnotami (*dé*, 得), a wszystkiego, co złe, Sile (Technieniu, energii-materii, *qì*, 氣), konstytuującej fizyczną (zwykłą, cielesną) naturę człowieka (*shēnxìng*, 身性), czyli przede wszystkim jego ciało fizyczne (*shēn*) wraz z pożądaniami (*yù*, 欲) i innymi emocjami (*qǐng*, 請). Nauka taka – zdaniem Ogyū Soraia – jest sprzeczna z nauką Konfucjusza i Królów-Mędrców, którzy traktowali człowieka całościowo.

<sup>8</sup> Shāng Yāng (商鞅, zm. 338 r. przed Chr.) przedstawiciel szkoły legistów (*fǎjiā*, 法家) – zwolennik bezwzględного stosowania prawa – wraz z nagrodami i karami – dla wymuszania poprawnego zachowania ludzi, zamiast nauczanego przez Konfucjusza odwoływania się do wzoru moralnego cnotliwego władcy. Zob. K. Kosiór, *Fǎjiā*, [w:] PEF, t. 3: *E-Gn*, 2002, s. 359a-362b; t. n. z. e, *Fǎ*, [w:] PEF, t. 3: *E-Gn*, s. 355a-356b.

<sup>9</sup> *Sāndài* (三代) – trzy dynastie starożytne – Xià (夏, XXI-XVI wiek przed Chr.), Shāng lub Yīn (商殷, XVI-XI wiek przed Chr.) i Zhōu (周, 1027-771 r. przed Chr.); pierwszy okres każdej z nich uznawany był – wedle tradycji – za Złoty Wiek cywilizacji chińskiej.

<sup>10</sup> Autor ma na myśli wielkie cnoty i małe cnoty.

<sup>11</sup> Jeden z bezpośrednich uczniów Konfucjusza.

jest, by mała cnota przychodziła i odchodziła”<sup>12</sup>. Jeśliby tak nie było, to [nikt] nie mógłby wejść na Drogę. Zi Gòng (子貢)<sup>13</sup> mówi: „Ludzie utalentowani pamiętają to, co wielkie<sup>14</sup>, a ludzie o pośrednich talentach pamiętają to, co drobne”<sup>15</sup>. Znajomość zatem wielkiej cnoty – to mądrość. Znajomość małych cnót – to brak mądrości.

Pozbawieni talentu ludzie późniejszych wieków widzą tylko to, co małe. „Ważą i ważą to, co lekkie, ale popełniają błędy przy rzeczach ciężkich. Mierzą i mierzą to, co krótkie, ale błędzą przy tym przy rzeczach długich”<sup>16</sup>. Głoszą, że chcą podejmować wysiłek, by badać każdą rzecz aż do kresu subtelności, rozdzielając nitkę jedwabiu, rozpoławiając krowi włos. A nie widzą, że utracili to, co wiedzieli już uprzednio, [nim rozpoczęli badania]. Jak mogliby ożywić ludzkie talenty i możliwości, przynieść pokój i dobrobyt państwu?

Kiedy czytają Mędrców, mówią, że cnota mądrości stanowi całość Niebiańskiej Zasady<sup>17</sup> i że Mędrzy nie posiadają żadnych, najmniejszych nawet, osobistych żądz i emocji<sup>18</sup>. To byłoby spojrzenie na Mędrców przez [pryzmat] własnych pojęć. [Bo przecież] „Pouczenia” (fù, 傳) mówią: „Na

<sup>12</sup> *Lùnǚ* 19,11. W przekładzie Künstlera i in.: „Nie wolno przekraczać bariery, gdy chodzi o wielkie nakazy moralne (*dé*). W mniejszych zaś można «wchodzić i wychodzić»” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 187).

<sup>13</sup> Inny z bezpośrednich uczniów Konfucjusza.

<sup>14</sup> Z kontekstu w *Lùnǚ* widać, że „to, co wielkie” (*qí tàizhě*, 其大者) to właściwie „to, co zasadnicze” (konstytutywne) – „istota rzeczy (sprawy)”, „istota Drogi”, ewentualnie „wielkie zasady”. Ogyū, objaśniając tę różnicę, trzyma się sformułowania z poprzednio cytowanego fragmentu: „wielkie cnoty” (*tàidé*, 太德). Analogicznie ma się rzecz z „tym, co drobne” (*qí xiǎozhě*, 其小者) – właściwie „to, co szczegółowe” (drugorzędne, okolicznościowe). Por. wyżej, przyp. 7 do wprowadzenia.

<sup>15</sup> *Lùnǚ* 19,22. W przekładzie Künstlera i in.: „Zasady (*dào*), którymi kierowali się Królowie[-Mędrzy] Wén i Wǔ (文王 武王), nie zaginęły jeszcze całkowicie. [...] Mędrzy (*xián*, 賢) zapamiętali ważniejsze z nich [*qí tàizhě*, 其大者]. Ci, którzy mędrkami nie są [*bùxián*, 不賢], zapamiętali mniej ważne [*qí xiǎozhě*, 其小者]” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 189).

<sup>16</sup> Zdaniem O. P. Lidina jest to cytat z 51 rozdziału dzieła Minga Chenga, ministra w rządzie cesarza Jǐngdì (景帝, 156-140 przed Chr.), pt. „Księga historyczna wczesnych Hánów” (*Qiánhànshū*, 前漢書), będącego faktycznie memorandum – napomnieniem dla władcy (dzieło mi niedostępne). Zob. Ogyū Sorai, *Distinguishing the Way [Bendō]*, Transl. with an Introduction and Notes by O. G. Lidin, Tokyo: Sophia University 1970, s. 62.

<sup>17</sup> Aluzja do wypowiedzi Zhū Xīego w „Komentarzu do «[Doktryny] Złotego Środka»” (*Zhōngyōng zhāngjǔ*, 中庸張舉). Zob. Chu Hsi: *Learning to Be a Sage. Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, transl. with a commentary by D. K. Gardner, Berkeley: University of California Press 1990, s. 97.

<sup>18</sup> Teza zaczerpnięta przez neokonfucjanistów od taoistów.

zmianę zaciskać i luzować – oto Droga królów Wéna i Wǔ<sup>19</sup>. Konfucjusz mówi: „i dopiero wtedy może byłbym bez błędu”<sup>20</sup>. Zǐ Sī mówi: „Nawet jeśli ktoś jest Mędrce, są rzeczy, których nie zna i nie umie sobie z nim poradzić”<sup>21</sup>.

Jeśli tak nie było<sup>22</sup>, to nie potrafilibyśmy usunąć paradoksu sytuacji, że Król-Mędrzec Yáo zatrudnił Gǔna<sup>23</sup>, a [jego następcą] Król-Mędrzec Shùn kazał go zabić<sup>24</sup>.

Albo że kiedy Król-Mędrzec Shùn wysłał armię, by opanowała trzy [buntujące się] plemiona Miáo<sup>25</sup>, to [generał] Yu wycofał tę armię<sup>26</sup>. [Albo] że

<sup>19</sup> Pod pojęciem „Pouczenie” kryją się „Zapiski o etykietach” (*Lǐjì*, 禮記). W przekładzie J. Legge’a ten fragment (*Lǐjì* XVIII, II, 2, 23) brzmi: „To keep it now strung and now unstrung was the way of Wén and Wǔ”. Zob. *The Lǐ Kǐ*, transl. by J. Legge, vol. 2, Oxford: Clarendon Press 1885 („Sacred Books of the East”, Vol. 28); *Book XVIII. Zǎ Kǐ, or Miscellaneous Record*, [w:] *The Lǐ Kǐ (THE BOOK OF RITES) Part II*, transl. by J. Legge, Internet Sacred Text Archive, <http://www.sacred-texts.com/cfu/liki2/liki218.htm>, 2000 (20.06.2008).

<sup>20</sup> *Lùnyǔ* 7,16. W przekładzie Künstlera i in.: „Gdyby mi jeszcze długo żyć było dane tak, bym przez lat pięćdziesiąt «Księgę przemian» mógł badać, wówczas zdołałbym uniknąć poważnych błędów” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 81).

<sup>21</sup> *Zhōngyōng* 12,2. W przekładzie A. Wójcik: „Bądź co bądź, mędrzec ma również sobie nieznane regiony [...] Bądź co bądź, istnieją również takie obszary działalności, do których mędrzec nie ma specjalnych uzdolnień.” (*Doktryna Środka*, przeł. A. I. Wójcik, [w:] M. K u - d e l s k a (red.): *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2003, s. 339).

<sup>22</sup> Czyli: „gdyby Mędrce byli nieomylni”.

<sup>23</sup> Przez 9 lat jako ministra do spraw zapobiegania powodziom.

<sup>24</sup> Gdyż Gǔn (鯀) przez 9 lat walki z powodzią niczego nie osiągnął. Według opinii M. Künstlera chodziło raczej o spiskowanie przeciw Shùnowi niż o niepowodzenie w walce z powodzią (M. J. K ü n s t l e r, *Mitologia chińska*, wyd. 2 popr. i poszerz., Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe – Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, wyd. 2, s. 179-181), ale wątpliwe jest, by ta wersja została przyjęta przez Ogyū, zamiast wersji tradycyjnej. Gǔn był ojcem wielkiego Yǔ (禹), którego Shùn uczynił swoim następcą i który stał się założycielem dynastii Xià (夏, ok. 2100-1600 przed Chr.).

<sup>25</sup> Miáo (苗) – chińska nazwa narodowości o nazwie własnej Hmong, żyjącej dziś w Chinach południowych i zachodnich, północnym Wietnamie (zwanej tam Mèo), Laosie (H’Mông), Birmie (mun Iu-Myo) i Tajlandii (Maew). W północnych Chinach poświadczeni już ok. 2000 r. przed Chr., wypierani sukcesywnie przez Chińczyków na południe i w zachodnie góry, w wielu regionach reprezentują najwcześniejszą warstwę etniczną.

<sup>26</sup> Wycofał ją po trzech latach nieskutecznej walki, wskutek rady mędrca Yi, że ludzie pokonuje się cnotą, nie siłą. Dowiedziawszy się o tym, przywódca plemion Miáo miał 10 dni później uznać zwierzchność króla Shùna. „Księga Dokumentów” (*Shūjīng*, 書經) II, 1, 5. Zob. *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, pt. 1: *The Shǔ King, The Religious Portions of the Shih King, The Hsiao King*, transl. by J. Legge, Oxford: Clarendon Press 1879 („Sacred Books of the East” Vol. 3), s. 45; *SBE 3: Part II. The Books of Yǔ. Book I. The Canon of Shun*. [W:] *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, pt. 1: *The Shǔ King, The Religious*

Książę-Mędrzec Zhōu zabił [swych braci] Guǎna i Càia<sup>27</sup>. [Albo] kiedy Konfucjusz zaplanował zburzenie trzech miast, ale to mu się nie udało<sup>28</sup>.

[Także] powodem, dlaczego Konfucjusz niczego nie jadł bez [dodatku] imbiru<sup>29</sup>, było po prostu to, że lubił jego smak. [Podobnie jak] – zgodnie z tym, co zapisano w kronikach – Król-Mędrzec Wén lubił smak kiszonych kłączy tataraku. Cóż w tym dziwnego? [Ale dla niektórych takie wytłumaczenie było zbyt proste]. [Dlatego] Zhū Xī wymyślił wyjaśnienie, że imbir jest wypełniony boską mocą (*shénmíng*, 神明) [i dlatego Konfucjusz go jadł]. Czyż to nie jest przesada w zbyt daleko idącej interpretacji?

Podsumowując: cnoty Mędrców były podobne do funkcjonowania Nieba i Ziemi. Droga Mędrców obejmuje wszystko, jest głęboka i wielka. Istota jej – to fakt, że osiągnięcie jej odbywa się poprzez [stopniowe] wspieranie [rozwoju]. Jeśli ktoś utrwali w sobie to, co wielkie, to następnie w naturalny sposób osiągnie i to, co małe. Ciasne poglądy ludzi z późniejszych epok biorą się stąd, że znają tylko swoje małe [cnoty].

*Potriots of the Shih King, The Hsiao King*, transl. by J. Legge, Internet Sacred Text Archive, <http://www.sacred-texts.com/cfu/sbe03/sbe03009.htm>, 2005 (19.02.2008)

<sup>27</sup> Guǎn Shú (管叔) i Cài Shú Dù (蔡叔度) oraz Huò Shú (霍叔), byli braćmi Księcia-Mędrca Zhōu. Król-Mędrzec Wǔ, ich brat, mianował ich wcześniej strażnikami (*sānjiāo*, 三監) księcia Wǔ Gēnga Lù Fù (武庚祿父), syna tyrana Xīna (Dì Xīn, 帝辛, zwanego też Zhòu Wáng, 紂王) z obalonej dynastii Yīn (殷, zwanej też Shāng, 商), ułaskawionego, ale pozostającego w areszcie domowym. Oni – zamiast pilnować więźnia – uknuli z nim spisek, by obalić młodego następcę Króla-Mędrca Wǔ, czyli własnego brata Księcia-Mędrca Zhōu. Ten ich za to ukarał śmiercią. Mowa jest o tym w „Księdze Dokumentów” (*Shūjīng* V, 6, 2). Zob. *The Sacred Books of China*, s. 154-155; *SBE 3: Part V: The Books of Kâu. Book VI. The Metal-Bound Coffin*, <http://www.sacred-texts.com/cfu/sbe03/sbe03009.htm> (19.02.2008).

<sup>28</sup> Według O. P. Lidina (O g y u Sorai, *Distinguishing the Way [Bendō]*, s. 44) Konfucjusz zalecił w 497 r. przed Chr. księciu Dìngowi (定) z Lǔ (魯) zburzenie trzech miast wasalnych (baronii): Hou, Pi i Cheng, uznając je za zbyt silne i zagrażające władzy księcia. Udało mu się jednak doprowadzić do zburzenia tylko dwóch z nich. Pierwsze zostało zburzone na mocy rozkazu przez samego barona – bez protestów z jego strony. Drugie baron-lennik chciał zburzyć, ale lud się zbuntował i zaatakował siły księcia – po pokonaniu powstańców książę je zburzył, a baron zbiegł do sąsiedniego księstwa. Za to trzeciego z nich baron bronił wraz z ludem i – pomimo obłężenia – księciu zdobyć się go nie udało. Historia ta ma być zapisana w rozdziale 47 *Zapisków historyka* (*Shǐjì*, 史記) Sīmy Qiāna (Sīmǎ Qiān, 司馬遷, ok. 145-86 przed Chr.). Fragmentu tego brak w polskim przekładzie (S y - M a Ts'ien, *Syn Smoka – Fragmenty Zapisków historyka*, wyb. dokonał, przeł. i wstępem poprzedził M. J. Künstler, Warszawa: Czytelnik 2000).

<sup>29</sup> Por. *Lùnyǔ* 10,8. W przekładzie Künstlera i in.: „Ze stołu nigdy nie schodził imbir, lecz Mistrz go nigdy nie jadł w nadmiarze” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 102-103).



## Rozdział 12

Rozwijanie cnót ma swoją technikę. Najpierw [stopniowo] utrwała się w sobie to, co wielkie, a to, co małe, osiąga się potem w sposób naturalny. Dlatego Konfucjusz i jego szkoła skupili swe wysiłki na człowieczeństwie.

Usuwanie zła ma też swoją technikę. Jest ona jak kłoda drewna założona na rogi cielaka<sup>30</sup> – ono [zaś]<sup>31</sup> jest[wtedy] jak kły wykastrowanego odyńca<sup>32</sup>.

Dziś ludzie jednak chcą w jeden dzień osiągnąć całe dobro i przywłaścić je sobie<sup>33</sup>. Zdobywają je [niby] we frontalnym ataku, z jawną pychą trzymają się tego, [co osiągnęli]. Jest to podobne do wrywania młodego zboża [wskutek ciągnięcia źdźbeł ku górze, by dopomóc mu szybciej rosnąć]<sup>34</sup>. Jak mogą poznać pełną, bogatą i dającą satysfakcję drogę wzrastania? Podobnie chcą w jeden dzień usunąć wszelkie zło. [Nieomal] rozdierają się na części, by je wydrzeć [z siebie], przeszukują swe szaty, szukając usterek. Można to porównać do kiepskiego lekarza leczącego choroby [poprzez zwalczanie objawów, zamiast leczenia przyczyn poprzez wzmacnianie całego organizmu].

Jakże oni mogą poznać sedno i przejawy [zewnątrzne]<sup>35</sup> [własnej] Drogi? O ile trudniej będzie im poznać Drogę przemian [Nieba i Ziemi]?

<sup>30</sup> Stopniowo cielak odczuwa się stosowania rogów („praktykowania zła”), gdyż kłoda („wielka cnota”) mu to uniemożliwia. Potem – gdy wytworzą się nawyki – można nawet kłodę całkiem zdjąć. (*Yijīng*, 26, 4; w przekładzie polskim: *I-Cing. Księga Przemian. Pełne wydanie*, przekład i komentarz R. Wilhelm, Warszawa: Łatawiec 1998, s. 112: „Ochronna deska na łbie młodego byka”).

<sup>31</sup> Czyli zło.

<sup>32</sup> Nie trzeba odyńcowi wrywać kłów, by nikogo nimi nie ranił. Wieprz wskutek kastracji zatracą swe dzikie skłonności i nie ma już znaczenia, czy ma kły, czy ich nie ma. Por. *Yijīng*, 26, 5; w przekładzie polskim: *I-Cing. Księga Przemian*, s. 113: „Kieł wykastrowanego knura”; *Księga III. Komentarze*, 26 linia 5.

<sup>33</sup> Lub: wcielić je w siebie.

<sup>34</sup> Przypowieść znana z księgi Mencjusza. *Mèngzǐ* 2A, 2.

<sup>35</sup> Dosłownie: „korzenie i gałęzi [na czubku drzewa]”; por. *Wielka Nauka (Dàxué, 大學)*, przeł. A. I. Wójcik, [w:] M. K u d e l s k a (red.), *Filozofia Wschodu – wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2003, s. 335-336. W okresie neokonfucjanizmu te pierwotne (metaforyczne) pojęcia analizowano w świetle teorii dwu metafizycznych zasad (czynników składowych każdego bytu czy aspektów każdego zjawiska lub procesu): substancji (istoty zjawiska, podłoża, materii, formy [w sensie buddyjskim, nie arystotelesowskim], *tǐ, 體*) i funkcji (właściwego danemu zjawisku sposobu przejawiania się, *yòng, 用*). Ogyū krytykuje w innych miejscach wprost koncepcję substancji i funkcji, widać jednak, że nie jest całkiem wolny od jej praktycznego wykorzystywania w analizie omawianych zagadnień.

## Rozdział 13

Dyskusja o naturze ludzkiej rozpoczęła się od Lǎo i Zhuānga<sup>36</sup>. Droga Mędrców nie znała takiej [dyskusji].

Jeśli ktoś szczerze zajmuje się [praktykowaniem] Drogi, to jeśli usłyszy, że Natura [ludzka] jest dobra, tym bardziej będzie ćwiczył się [w doskonałości]. Słyszając, że Natura jest zła, będzie dążył do polepszenia siebie samego.

Jeśli jednak ktoś nieszczerze zajmuje się [praktykowaniem] Drogi, to słysząc, że Natura jest zła, zrezygnuje i nic nie będzie robił (*bùwéi*, 不為). Usłyszawszy, że Natura jest dobra, poprzestanie na tym [co osiągnął i – zadowolony – także] nic nie będzie dalej robił.

Oto, dlaczego Konfucjusz tak cenił ceremonie<sup>37</sup>.

Jednak Mistrzowie Zǐ Sī i Mèng odczuwali smutek z powodu tego, co głosili Lǎo i Zhuāng [na temat Natury ludzkiej]. Dlatego mówili, że Natura [ludzka] jest dobra<sup>38</sup>, aby im się przeciwstawić. Z kolei Mistrz Xún<sup>39</sup> martwił się, że teoria, iż Natura [ludzka] jest dobra, będzie prowadzić do porzucenia ceremonii. Dlatego głosił, że Natura jest zła, tylko po to, by im się przeciwstawić. Obie te tezy miały ratować [społeczeństwo] w ich czasach. Jak mogłyby obie [równocześnie] przedstawiać ostateczną duchową Zasadę człowieka? Mistrz Ōuyáng<sup>40</sup> mówił, że Natura nie jest tym, co uczeni powinni uznawać za sprawę pilną i ważną – i dlatego Mędrzy rzadko o niej mówili. Muszę przyznać, że to wielce oświecony pogląd.

<sup>36</sup> Zhuāng Zhōu (莊周) albo Mistrz Zhuāng (Zhuāngzǐ, 莊子, ok. 369-298 przed Chr.) to drugi po Lǎo Dānie najważniejszy myśliciel klasycznego taoizmu, autor „Prawdziwej Księgi Południowego Kwiatu”. Por. R. B a n k a, *Zhuāng Zhōu*, [w:] PEF, t. 9: *Se-Ż*, Lublin: PTTA 2008, s. 928a-929b.

<sup>37</sup> Ceremonie, rytuały, etykieta są niezależne od koncepcji natury ludzkiej (są „sztucznym dodatkiem”, jak to ujmował Xúnzǐ). Same z siebie domagają się wykonania, rację mają tylko w sobie: „bo tak trzeba”, „bo taka jest tradycja” itp. Jednak wykonywane regularnie są ćwiczeniem – więc mają wpływ pozytywny na doskonalenie się człowieka. Dobre zachowanie jest kwestią nawyku, nauczonego stosowania się do norm społecznych, wprowadzonych przez Królów-Mędrców, a nie kwestią wrodzonej zdolności.

<sup>38</sup> *Mengzi*, 3A, 1-2.

<sup>39</sup> Xúnzǐ, ok. 350-275 r. przed Chr. (zob. „Wyróżnienie Drogi”, przekład cz. 1, przyp. 16, s. 495) – jego teorie były odrzucane przez większość neokonfucjanistów.

<sup>40</sup> Ōuyáng Xiū (歐陽修) (1007-1072) historyk i pisarz konfucjański z czasów dynastii Song, przeciwnik ideowy Zhū Xīego i rodzącego się neokonfucjanizmu. Por. A. J u c h n i e w i c z, *Ōuyáng Xiū*, [w:] PEF, t. 7: *Me-Pań*, Lublin: PTTA 2006, s. 924a-926a.

## Rozdział 17

Gdy starożytni mówili o Drodze, nazywali ją „kulturą” (*wén*, 文) – przez co rozumieli muzykę (*yuè*, 樂) i rytuały (*lǐ*). „[Mówienie] o rzeczach (*wù*, 物) wymieszanych nazywali kulturą”<sup>41</sup>. Jak by więc Droga mogła być czymś, co zostanie wyczerpane przez jedno słowo?

Mówi się, że w starożytności Droga konfucjanistów obejmowała całość, a rzadko tylko dotykała poszczególnych punktów<sup>42</sup>. Uważali, że podstawowa struktura Drogi jest taka. Współczesny świat ceni jednak uproszczenia i ceni drobiazgowo punkty. [Ale] „okazywać natychmiast swe emocje i [tylko] iść za swymi impulsami” – to droga Róngów i Dí<sup>43</sup>. Droga Starożytnych Królów-Mędrców nie jest taka.

Konfucjusz powiedział: „Po śmierci króla Wéna, czyż kultura nie panowała tutaj?”<sup>44</sup>. Późni konfucjaniści uważają, że to słowa pełne pokory. [Ale przecież] prawdziwa kultura króla Wéna to kultura [wszystkich] ludzi. Gdyby Konfucjusz [faktycznie] czynił siebie [tylko] pokornym [przekazicielem kultury starożytnych], wtedy upokarzałby i króla Wéna<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Interpretacja za O. P. Lidinem: „[Speaking of] things in their state of being intermingled, they called it culture” (s. 84). Lidin, stwierdzając, że Ogyū odwołuje się tu do fragmentu rozdz. 10 drugiej części „Wielkiego komentarza” (*Dàzhùàn*, 大傳), zwanego też *Xìcí* (繫辭, „Dodane orzeczenia”), trzeciego z „Dziesięciu Skrzydeł” do „Księgi Przemian” *Yìjīng* (易經), przyjmuje interpretację tego tekstu w przekładzie J. Legge’a: „These are mixed together, and elegant forms arise” (*The Yi King*, transl. James LEGGE, Oxford: the Clarendon Press 1882, 1899<sup>2</sup> („Sacred Books of the East” vol. 16, „The Sacred Books of China”, vol. 2), s. 402: Appendix III: The Great Appendix, Section II, Chapter X. 64 (zob. *The I Ching*, [w:] *Sacred Texts. The Texts of Confucianism*, <http://www.sacred-texts.com/ich/icap3-2.htm> (19.02.2008)). W polskim przekładzie (*I-Cing. Księga Przemian*, s. 293: *Materiały: Ta-czuan II*, X, 2) odnośny fragment brzmi: „Rzeczy są różnorodne, stąd wynikają ciągi linii”.

<sup>42</sup> Zdaniem O. P. Lidina (s. 84) Ogyū odwołuje się tu do bliżej niezidentyfikowanego fragmentu „Zapisków historycznych” (*Shǐjì*), który mówi: „Konfucjaniści mieli rozległe [koncepcje] i rzadko dosięgali istoty”.

<sup>43</sup> Róng (Žung) – lud barbarzyńców z zachodu – być może spokrewniony z późniejszymi Hunami (chiń. Xiongnu); w czasach dynastii Zhōu, w okresach Wiosen i Jesieni (Chūnqiū, 春秋) i Walczących Królestw (Zhànguó) – nazwa ogólna wszelkich barbarzyńców mieszkających na północny zachód od ówczesnych Chin właściwych, bez względu na ich rasę, język itp.; Dí (Ti) – lud barbarzyńców z północy (właściwie: z północnego wschodu), zza rzeki Jin, prawdopodobnie protoplaści późniejszych Koreańczyków. Zob. Z. Słupski, *Wczesne piśmiennictwo chińskie*. Warszawa: Agade, 2001, s. 19.

<sup>44</sup> *Lūnyū* 9, 5. W przekładzie Künstlera i in.: „Czyż nie we mnie od śmierci króla Wéna spoczywa kultura starożytnych?” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 93). NB. Ma tu miejsce wyraźna gra słów: imię króla „Wén” i słowo „kultura” (*wén*) zapisuje się tym samym znakiem 文.

<sup>45</sup> Bo on też był przekazicielem kultury wcześniejszych Królów-Mędrców.

[Ale] to jest tylko własna teoria przedstawicieli szkoły zasady (*lǐ<sub>2</sub>xué*) – którzy czynią rozróżnienia pomiędzy „subtelnym” i „grubym”.

Istnieje także teoria, że „kultura to postawa moralna”<sup>46</sup>. [Ale przecież] kultura – to Droga: czyli muzyka i rytuały. A postawa moralna – to postawa moralna [konkretnego] adepta. Kiedy ktoś jest lojalny i szczerzy, a nie posiada kultury, to nie może przestać być nieokrzesanym prostakiem (*xiǎorén*)<sup>47</sup>. Dlatego Konfucjusz powiedział, mówiąc o wiosce dziesięciu rodzin, że nie tyle ceni lojalność i szczerłość, ile ceni umiłowanie nauki<sup>48</sup>.

Późniejsi konfucjaniści potrafili w pewnym stopniu dyskutować o gładkości i chropowatości, o sednie i przejawach<sup>49</sup> i o skupianiu wszystkiego w jedno<sup>50</sup>. Jeśli jednak zbadać kierunki ich myśli, można stwierdzić, że cenią tylko to, co wewnętrzne, a na zewnętrzne tylko rzucają [promyk] światła, że cenią gładkość, a nie cenią chropowatości, że cenią uproszczenia i punkty istotne, że cenią to, co jasne i to, co białe, że cenią to, co czyste, i to, co uporządkowane.

Wskutek tego Droga Starożytnych Królów-Mędrców staje się – w przenośni – osłabiona i idzie ku upadkowi, uschnięta i zgniła, staje się mogiłą i przekształca się w energię (*qi*, 氣) duchów zmarłych.

Ostatecznym skutkiem tego jest, że prowadzi w nieunikniony sposób ku drodze barbarzyńców Róng i Dí, i to jest już koniec.

Przyczyną takiej sytuacji jest, że oni po prostu nie wiedzą, że w starożytności Mędrzy nazywali Drogą kulturę i nauczali, że aby osiągnąć cnotę trzeba praktykować<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> *Wén jiǎn zhī shuō*, 文筭之說. Interpretacja za O. P. Lidinem (s. 86). „Kultura” odnosi się do Drogi w jej wymiarze kompletnym, zaś „postawa moralna” (Lidin: *moral texture*) tylko do pewnych podstawowych cnot przejawianych w społeczeństwie.

<sup>47</sup> Albo „prostakiem” (*xiǎorén*, 小人) – termin stosowany przez Konfucjusza jako przeciwieństwo „szlachetnego człowieka” (*jūnzǐ*, 君子), który posiada kulturę, człowieczeństwo i inne cnoty.

<sup>48</sup> *Lùnyǔ* 5, 27. W przekładzie Künstlera i in.: „W mieście, które ma choćby tylko dziesięć domostw, znaleźć można z pewnością tak lojalnych i tak szczerych, jak ja. Lecz niełatwo znaleźć takich, którzy by tak jak ja miłowali naukę” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 68).

<sup>49</sup> Dosłownie: „o korzeniach i gałęziach”, czyli tutaj: „o przyczynach i skutkach”; por. wyżej, przyp. 35.

<sup>50</sup> Lub: „przenikaniu wszystkiego przez jedno” – aluzja do monistycznych tendencji interpretacyjnych szkół neokonfucjańskich (np. „powrót do jedności” – koncepcja co do istoty buddyjska lub taoistyczna). Por. *Lùnyǔ* 4, 15. W przekładzie Künstlera i in.: „Mistrz rzekł: [...] Moja nauka (*dào*) jedną myślą wszystko przenika. [...] Uczniowie zapytali Zēngzǐ’ego: Co mistrz chciał przez to powiedzieć? Zēngzǐ rzekł: Otóż nauka mistrza opiera się na lojalności i na przebaczeniu” (*Dialogi konfucjańskie*, s. 58).

<sup>51</sup> Możliwe dwie interpretacje: „praktykować – a nie teoretyzować”, lub „praktykować – to co przekazali Królowie-Mędrzy”.

## Rozdział 25

Sześć Ksiąg Klasycznych (*Liùjīng*, 六經) zawiera luki. Nawet gdyby były kompletne, to wciąż byłyby [wyrażone] w języku starożytnych czasów. Jak można by dotrzeć do [pełnego] znaczenia każdej z nich bez popełniania błędów? Dlatego wszystkie późniejsze interpretacje Sześciu Ksiąg Klasycznych były sztuczne.

Ogólnie, późniejsi konfucjaniści uznawali za dyshonor nie orientować się w pewnych sprawach, ale [pomimo to] szczególnie nie zorientowali się w jednej sprawie: że ludzie, zwani Mędrkami w starożytności, ponad wszystko ceniili [praktyczną] wiedzę dotyczącą człowieczeństwa (*rén*<sub>2</sub>). Konfucjusz nigdy nie uważał [samego] umiłowania mądrości za podstawę do nauczania kogoś.

Konieczne jest, aby współcześni uczeni zaczęli poznawać starożytny język. Kto chce poznać starożytny język, nie może tego dokonać bez studiowania starożytnej kultury (*wén*)<sup>52</sup>.

[Czasy] wczesnych Hànów<sup>53</sup> nie były zbyt odległe od czasów Konfucjusza. Dlatego wśród interpretacji Klasyków [z tego okresu] znajdujemy wiele teorii należących do tradycji [wywodzącej się od Konfucjusza]. W czasach późniejszych Hànów<sup>54</sup> stopniowo ulegały zapomnieniu dawne znaczenia [słów]. Ale Hán Yù<sup>55</sup> jeszcze się nie pojawił wtedy, a teksty jeszcze nie uległy zmianie. Starożytny język nadal był w użyciu. Dlatego, jeśli ktoś czytać będzie w dużej ilości książki [powstałe] od dynastii Qín<sup>56</sup> i Hàn aż po [Epokę] Sześciu Dynastii<sup>57</sup>, jeśli będzie je czytać z uwagą i skupieniem,

<sup>52</sup> Lub: literatury.

<sup>53</sup> Wczesna (zachodnia) dynastia Hàn (漢), panująca w latach 206 r. przed Chr. – 8 r. po Chr.

<sup>54</sup> Późna (wschodnia) dynastia Hàn, panująca w latach 25-220 r. po Chr.

<sup>55</sup> Zdaniem Ogyū, podobnie zresztą jak neokonfucjanistów, między dyskusjami szkół starych znaków i nowych znaków z epoki Hànów a interpretacjami Hána Yù (zob. cz. 1 przekładu, przyp. 4 wprowadzenia i przyp. 19, s. 490, 495) żadne istotne zmiany nie zaszły w historii myśli konfucjańskiej. Neokonfucjaniści i Ogyū różnili się jednak zasadniczo w ocenie tego (historycznie rzetelnego) faktu.

<sup>56</sup> Qín (秦) – dynastia panująca w latach 221-206 r. przed Chr., która zjednoczyła Chiny po okresie Walczących Królestw, ale „wslawiła się” także Wielkim spalaniem ksiąg, zwłaszcza klasyków konfucjańskich, oraz reformą pisma (wprowadzeniem „nowych znaków”). Być może właśnie od dynastii Qín (czyt. óchin) wywodzi się indyjska (sansk. Cīnā) i europejska nazwa Chin.

<sup>57</sup> Epoka Sześciu Dynastii (*liùcháo*, 六朝) to zbiorcza nazwa pierwszego okresu rozdrobnienia dzielnicowego Chin (220-589) po upadku dynastii Hànów, obejmująca Okres Trzech Królestw (*sānguó*, 三國, 220-280), okres dynastii Jin (晉, 265-420) oraz Okres Dynastii Południowych i Północnych (*nánběicháo*, 南北朝, 420-589).

znajdując zadowolenie w szukaniu [Drogi] w tych książkach, to prawdopodobnie będzie bliski dotarcia do niej.

Nie chcę jednak, by uczeni [współcześni] porzucali teorie stworzone przez uczonych z czasów Tángów<sup>58</sup> i przez [późniejsze] szkoły [neokonfucjańskie] tylko na podstawie moich słów. Raz jeszcze [podkreślę]: Starożytność i współczesność są naprawdą odległe od siebie. Sześć Ksiąg Klasycznych zachowało się z [poważnymi] lukami. Ważne jest, abyśmy wyprawdzali wnioski [na ich temat], kierując się [ich] duchem<sup>59</sup>. Konfucjaniści z czasów Sòngów<sup>60</sup> wprowadzili wiele nowości [w tym zakresie]. Nie byli dostatecznie subtelni w analizowaniu zasad. Dlatego w końcu utknęli w swojej Zasadzie. Jeśli jednak będziemy coraz to subtelniej prowadzić analizy [zasad], jak moglibyśmy popełniać te wszystkie błędy, jakie popełnili konfucjaniści z czasów Sòngów oraz wszystkie [późniejsze] szkoły?

Co więcej, na Drodze studiów i dociekań (*xuéwènzhīdào*, 學問之道) cenimy [krytyczne] myślenie (*sī*, 思). Jeśli ktoś zaczyna myśleć [krytycznie], to wszystko – nawet wypowiedzi Lǎo i Buddy – mogą być mu pomocne. O ile bardziej zatem też teorie konfucjanistów (*rú*, 儒) z czasów Sòngów i wszystkich [ich] szkół?

Ukończono w dniu pełni księżyca siódmego miesiąca drugiego roku ery Kyōhō<sup>61</sup>.

*Z klasycznego języka chińskiego  
przełożył i opracował Maciej St. Zięba*

<sup>58</sup> Dynastia Táng (唐), 618-907 – czas pojawienia się proto-neokonfucjanistów, Hána Yù i Lǐ Áo (李翱, 772-841).

<sup>59</sup> Dosłownie: używając [ich] fundamentalnej zasady (fundamentalnych zasad).

<sup>60</sup> Sòng (宋, 960–1279), dynastia, za której czasów rozkwitł neokonfucjanizm, zwłaszcza w wersji Zhū Xī.

<sup>61</sup> Czyli 22 sierpnia 1717 r. Zob. S. R e n s h a w, S. I h a r a, *The Lunar Calendar in Japan*, [w:] S. R e n s h a w, *Astronomy in Japan. Science, History, Culture*, <http://www2.gol.com/users/steve/calendar.htm>, January 2000 (19.02.2008); *Japanese era name*, [w:] *Wikipedia, the free encyclopedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Japanese\\_era\\_name/](http://en.wikipedia.org/wiki/Japanese_era_name/) (19.02.2008); F. E s p e n a k, *Phases of the Moon: 1701 to 1800*, [w:] t e n z e, *Six Millenium Catalog of Phases of the Moon*, NASA Eclipse Web Site, <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/phase/phases1701.html>, 27.03.2007 (19.02.2008).

Dr MACIEJ ST. ZIĘBA – Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: mszieba@kul.pl

**Słowa kluczowe:** filozofia chińska, filozofia japońska, konfucjanizm, neokonfucjanizm, Ogyū Sorai, Bendō, Droga, dào, dō.

**Key words:** Chinese philosophy, Japanese philosophy, Confucianism, Neo-Confucianism, Ogyū Sorai, Bendō Way, dào, dō.

**Information about Translator:** MACIEJ ST. ZIĘBA, Ph.D. – Chair of History of Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-914 Lublin; e-mail: mszieba@kul.pl