

Konfucjusz i szkoła nauczycieli ceremonii (*Rujia*) czyli o chińskiej kulturze politycznej

DOI 10.35757/CIV.2016.18.07

Zacznijmy od nazwy: szkoła nauczycieli ceremonii (*Rujia*) – co się za nią kryje? Tym mianem w Chinach określani byli konfucjaniści, czyli ci, którzy siebie samych widzieli jako kontynuatorów filozofii czy, szerzej, nauki Konfucjusza (551–479 rok p.n.e.). Dlaczego nie zostali nazwani od imienia założyciela szkoły? Ponieważ istniał zwyczaj, by w nazwie szkoły wskazywać najważniejszą kategorię, której dyskusowanie wyznaczało podstawowy obszar działalności. Była więc szkoła daoistyczna (*Daojia*), bo jej przedstawiciele zgłębiali *dao*; szkoła prawników (*Fajia*), w której opracowywano filozofię prawa stanowionego (*fa*); szkoła logików (*Mingjia*) badających nazwy (*ming*); szkoły przyrodniczo-lekarskie (*Yinyangjia*) zbierające ogromny materiał doświadczalny dokumentujący zmienność przyrody w kategoriach par przeciwieństw *yin* – *yang*. A zatem nazwa szkoły, na Zachodzie nazywanej konfucjanizmem, wskazywała, jakie było miejsce ceremonii (*li*) lub raczej tych, którzy znali tra-

Anna I. Wójcik – doktor habilitowany w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; członek Zespołu Badawczego Filozofii Wschodu. Głównym jej polem badawczym jest filozofia chińska, a zwłaszcza konfucjanizm w obszarze filozofii poznania, filozofii sztuki i jako system filozofii stosowanej. Drugim obszarem badań jest filozofia ogrodu.

dycyjną kulturę i jej uczyli (*ru*), w całości nauki, której się poświęcali. Sam Konfucjusz miał się przede wszystkim właśnie za kogoś takiego: „Mistrz rzekł: Przekazuję jeno nauki starożytnych, lecz sam niczego nie tworzę. Ufam (*xin*) starożytności i miłuję ją”¹.

Konfucjusz zatem nie wymyślił ani samych ceremonii (*li*), ani ich nauczycieli (*ru*) jako takich. *Ru* istnieli na wiele wieków wcześniej, zanim on zaczął tworzyć swoją filozofię². W czasach starożytnej dynastii Shang (1600?–1100? rok p.n.e.) owi nauczyciele ceremonii byli tancerzami i pieśniarzami uczestniczącymi w rytuałach religijnych. Za następnej dynastii – Zhou (1100?–256 rok p.n.e.) – stali się również znawcami etykiety dworskiej i ceremonii porządkujących dworskie życie. I to właśnie bezpośrednio do nich, do form elegancji reprezentowanych przez przedstawicieli tej dynastii nawiązywał Konfucjusz – twórca filozoficznej szkoły *Rujia*.

Żył w trudnych czasach, których nie można określić mianem bezpiecznych. Był to okres panowania Wschodniej Dynastii Zhou, na który przypadają epoki kształtujące ideowe podwaliny późniejszego Państwa Środka, nazwany przez historyków okresem Wiosen i Jesieni (722–481 rok p.n.e.) oraz okresem Walczących Królestw (403–221 rok p.n.e.). Wówczas na terenie przyszłego cesarstwa chińskiego istniało wiele małych ośrodków władzy, z których żaden nie był ani wystarczająco silny, ani na tyle zręcznie prowadzony, by trwale zjednoczyć mniejsze i rozproszone jednostki polityczne oraz aby dzięki uporządkowaniu przestrzeni społecznej zagwarantować sobie i innym bezpieczeństwo:

¹ *Dialogi konfucjańskie*, przekład K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum 1976, rozdział VII, fragment 1, s. 77. W dalszych przypisach odwołanie do tegoż dzieła będzie miało skróconą postać: po tytule zostanie podany rzymską cyfrą numer rozdziału, następnie arabską numer fragmentu, na końcu zaś zostanie wskazana strona.

² Więcej o pochodzeniu konfucjanistów od *ru* można znaleźć w klasycznym już opracowaniu dotyczącym historii filozofii chińskiej: Feng Youlan: *Krótką historią filozofii chińskiej*, przekład M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, a współcześnie w takich opracowaniach, jak Kingzhong Yao: *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, przekład J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009 czy w najnowszej publikacji G. Sigurosson: *Confucian Propriety and Ritual Learning. A Philosophical Interpretation*, State University of New York Press, New York 2015. Zob. też moją pracę na ten temat: A.I. Wójcik: *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Za panowania Wschodniej Dynastii Zhou od dziesięciu do dwunastu państw (potem na placu boju zostało ich siedem) konkurowało ze sobą o terytorium i przywództwo, zawierając i zrywając alianse, knując intrygi i prowadząc wojny. Ci więksi sąsiedzi wchłaniali niezliczone małe państewka, czasami składające się z obwałowanego miasta i kilku kilometrów kwadratowych terytorium dookoła. Dawne księstwa króla Zhou przekształciły się w niepodległe państwa. [...] Żaden jednak z tych sprawujących władzę królów nie uzurpował sobie prawa do tytułu «Syna Niebios» ani prawa do składania Niebu ofiar³.

Dla Konfucjusza kwestia bezpieczeństwa sprowadzała się ostatecznie do pytania o charakter i dojrzałość ludzi, którzy uczestniczą w polityce. Dla niego było jasne, że jakość polityki zależy od tworzących ją ludzi. Jeśli są oni niedojrzali, to pozwalają, aby ich zachowaniem kierowały egoistyczne kalkulacje, chwilowe emocje i słabości, szybko przekształcające się w siły destrukcyjne. To nie pozwala tworzyć stabilnych struktur ani poczucia bezpieczeństwa. Konfucjusz uznawał, że najtrwalsza może być taka forma kultury, w której ludzie znajdują dogodne warunki do podtrzymywania tego, co ich łączy i pozwala współdziałać. Szukał więc tego, co ograniczałoby nasilanie się i utrwalanie wewnętrznych konfliktów i walk. Widział to jako działanie, które opiera się nie tyle na umiejętności mądrego rozsądzania sporów, ile na niestwarzaniu warunków dogodnych do ich rozwoju. Podkreślał, iż spory będą zawsze wybuchać, ale można poszukać okoliczności, w których nie będą szybko narastały, lecz wprost przeciwnie – samoczynnie się wyciszały.

Samoczynnie – czyż nie jest to wizja czysto utopijna? Konfucjuszowi jednak udało się stworzyć filozoficzne podwaliny pod trwałe – istniejący najdłużej i nieprzerwanie – system polityczny na świecie. Oparł on bowiem politykę na przekonaniu, że tylko ludzie dojrzały, szlifujący swoje umiejętności w trwającym przez całe życie procesie samodoskonalenia, są w stanie uprawiać politykę, która czyni z państwa odpowiednie, bezpieczne miejsce dorastania kolej-

³ W.S. Morton, Ch.M. Lewis: *Chiny. Historia i kultura*, przekład B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 29.

nych pokoleń tworzących wspólnotę. Wspólnotę, o którą wszyscy do niej należący się troszcza, ponieważ dzięki temu łatwiej mogą realizować się w dobru, ujawniającym się w chętnie podejmowanej przez jej członków współpracy. Ludzie wychowywani w cywilizowanych warunkach, uczeni kulturalnych zachowań, chcą być bogaci, wpływowi i bezpieczni, a to, według Konfucjusza, w najwyższym stopniu gwarantuje silna kultura, a nie siła militarna, jak zakładało wielu współczesnych mu filozofów. Bo ludzie wychowywani w cywilizowanych okolicznościach wykształcają potrzeby, którymi naturalnie kieruje wstyd, i dlatego tak samo mocno, jak chcą być ważni, silni i mieć władzę, będą pragnęli, by inni ludzie, którzy przynależą do tej samej wspólnoty kulturowej, mieli o nich dobre zdanie. Według Konfucjusza człowiek, który potrafi się wstydić, że w nieprawy sposób zdobył swoje bogactwo, nie będzie chciał kraść i wyprawiać się po łupy do sąsiada. A przynajmniej nie będzie tego czynił z taką łatwością, z jaką przychodziłoby mu to, gdyby żył i działał w niecywilizowanym, barbarzyńskim otoczeniu.

Czy ów pogląd można uznać za naiwny? Zdaniem Konfucjusza nie, ponieważ wstyd jest tak samo ludzki i równie silny jak strach czy chciwość. I tak z jednej strony chiński myśliciel uważał, że politykę należy powierzyć prawym i chcącym się doskonalić ludziom, lecz z drugiej strony wsparł tę, według niego, prostą i naturalną ludzką potrzebę bycia zwyczajnie porządnym człowiekiem zachętą: „Potrafisz”. Urodziłeś się jako człowiek, więc potrafisz odnosić się do innych z życzliwością (*ren*) i kierować się w swoim postępowaniu prawością (*yi*). Zatem warto, byś z tego skorzystał, bo to, czego się wstydzisz, zarazem dobrze wskazuje, czego powinieneś unikać. Ostatecznie, w dłuższej perspektywie całości i trwałości twojego życia zwyczajnie nie opłaca ci się nie pójść za tym wskazaniem:

Książę King z Ts'i zapytał Konfucjusza, jak należy rządzić.

Konfucjusz odrzekł:

– Trzeba tylko, by władca postępował tak, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku.

Książę wykrzyknął:

– Znakomita, doprawdy, odpowiedź! Bowiem istotnie, jeśli władca nie postępuje, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku, to choćbyś miał przed sobą misę ziarna, nie wiesz, czy zdołasz je w spokoju spożyć⁴.

Gdzie można nauczyć się takiego postępowania i w nim się umocnić? Według Konfucjusza i jego następców najlepszym środowiskiem jest to, w którym żywa jest kultura, pozwalająca wprawiać się w cnotach przez naukę ceremonii, czyli wzorów zachowań, opracowanych przez *ru* – mistrzów etykiety, klasycznej muzyki, tańców i literatury.

Co jednak z tymi, którzy nie przestrzegają form kulturalnego zachowania porządkujących życie społeczności? Zdaniem Konfucjusza jeżeli ktoś zachowuje się nieodpowiednio, choć bardzo stara się być życzliwym, prawym człowiekiem, jednak nie zawsze mu się udaje, to można uznać, iż idzie drogą ćwiczenia się w cnotach konfucjańskich i jedynie jeszcze nie jest doskonały, czyli nie jest mędrcom, który zawsze i wszędzie potrafi działać tak, jak należałoby w danej sytuacji postąpić. Takich ludzi nie warto karać, wystarczy zaapelować do ich poczucia wstydu, a sami spróbują skorygować to, co w ich postępowaniu w jakimś stopniu jest nieodpowiednie. Według Mistrza Kong i jego następców natomiast możemy karać – bo ma to głębszy sens i dalekosiężne znaczenie – w innej niż powyższa sytuacji. Tych, którzy nie chcą chcieć, to znaczy nie odczuwają wstydu z powodu swoich nieodpowiednich zachowań, należy karać. Ale nie dlatego, że ma się nadzieję na ich poprawę pod wpływem kary, lecz dlatego, że jedynie ostra dyscyplina narzucana z zewnątrz trzyma takich ludzi z dala od zła. Nie odczuwają oni wstydu, więc nie ma do czego apelować. Powinno się ich zatem temperować przy pomocy przymusu zewnętrznego, bo sami nie są zdolni rozwijać w sobie szlachetnych, ludzkich cech. Człowiek cywilizowany pilnuje się sam, barbarzyńca musi być przywoływany do porządku, bo kieruje nim strach,

⁴ *Dialogi konfucjańskie* XII, 11, s. 121.

który nie rozwija wrodzonej ludzkiej umiejętności bycia prawym, mądrym człowiekiem. Władca powinien wspierać tworzenie się pod jego rządami warunków, w których ludźmi kieruje wstyd, a nie strach:

Mistrz powiedział: Lud od zła stroni, choć nie wie, co to wstyd, gdy się nim poleceniami kieruje, a karami zrównać się go stara. Lecz wie on, co to wstyd, i prawym się staje, gdy się nim cnotą kieruje, a obyczajami zrównać się go stara⁵.

Dlatego tak ważna jest nauka ceremonii, które kształtują dobre obyczaje. Nauka dobrych obyczajów, w przekonaniu Konfucjusza, o czym wyżej wspomniano, stanowi najlepszy fundament skutecznej władzy. Lepszy od siły militarnej i prawa stanowionego. Uczniowie Konfucjusza umocnili się w tym przekonaniu, między innymi broniąc swego stanowiska w sporze z przedstawicielami szkoły prawników.

Ceremonie w dyskusji konfucjanistów z prawnikami

W epoce Walczących Królestw myśliciele z filozoficznej szkoły prawników (*Fajia*) weszli w ostrą dyskusję z uczniami Konfucjusza na temat tego, co daje państwu i władcy siłę oraz bezpieczeństwo⁶. Wyśmiali wizję konfucjańskiego mądrego władcy, kierującego się w swoich rządach tylko prawem obyczajowym (*li*) i wydawało się, że historia stanęła po ich stronie, gdy jako doradcy wojowniczego księcia z Qin stanęli za spektakularnym sukcesem jego rządów:

⁵ *Dialogi konfucjańskie* II, 3, s. 41.

⁶ Wszystkim czytelnikom chcącym poszerzyć wiedzę na temat tego wielkiego sporu starożytności chińskiej polecam wspaniałą książkę Mateusza Stępnia: *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, w której autor szczegółowo i na szerokim tle zarówno historycznym, jak i współczesnego świata, omawia owe, interesujące nas w tym miejscu kwestie.

Na zakończenie powróćmy do sytuacji politycznej pod koniec okresu Zhou. Zauważmy, że centralne państwa Zhou, Song, Lu i Jin (które w 403 r. p.n.e. rozpadło się na Han, Wei i Zhao) gardziły peryferyjnymi państwami na wschodzie (Qi), południu (Chu) i zachodzie (Qin), które uważały za na wpół barbarzyńskie. Lecz to właśnie w tych większych, swobodniejszych i mniej skrzepowanych tradycją krajach pojawiło się wiele [...] innowacji, zwłaszcza w sferze militarnej.

W VII w. p.n.e. wzrosło w potęgę – dzięki usprawnieniu administracji i wchłonięciu nowych terytoriów – państwo Qi. Książę Qi w 651 r. p.n.e. został mianowany *ba*, hegemonem, stojącym na czele konfederacji państw centralnych, skierowanej przeciw rosnącej sile księstwa Chu. W dolnym biegu Yangzi potęgą w 482 r. p.n.e. stało się Wu, by zaledwie kilka lat później ulec leżącemu dalej na południe, w dzisiejszej prowincji Zhejiang, państwu Yue. W następnym wieku, w 334 r. p.n.e., Chu podbiło Yue, a wiele mniejszych państw wchłonęli ich więksi sąsiedzi. Te gwałtowne zmiany, trwające przez kilka wieków, umożliwiły państwu Qin umocnienie się: zakończyło ono długą serię wojen i podporządkowało całe podzielone terytorium Chin jednolitej i scentralizowanej władzy. Qin, wzmocnione inkorporacją dwu państw w odległym Sichuanie, przygotowane do wojny totalnej, zniszczyło święte Zhou w 256 r. p.n.e., a następnie, w serii szybkich kampanii między 230 a 221 r. p.n.e., podbiło wszystkie pozostałe państwa i stało się jedynym władcą Chin⁷.

Pierwsze cesarstwo chińskie przetrwało śmierć swego twórcy – Qin Shi Huangdi (inaczej niż w przypadku innego porównywalnego z tym chińskim władcą przywódcy, czyli Aleksandra Wielkiego), ale uznaje się, że stało się tak za sprawą wyboru, którego dokonali jego następcy. Przedstawiciele dynastii Han (206 p.n.e.–221 rok n.e.) przejęli terytorium zdobyte przez pierwszego cesarza, ale nie jego filozofię polityki. Zastąpili prawników konfucjanistami, i w tym upatruje się podstaw trwałości cesarstwa chińskiego. Opowiada o tym znana każdemu Chińczykowi anegdota o pierwszym władcy z nowej dynastii Han, który wprawdzie był niewykształconym, lecz skutecznym wojownikiem. Gdy podbił on pozbawione silnego władcy księstwo, usłyszał z ust konfucjańskiego filozofa: „Panie, zdobyłeś księstwo siłą, ale nie uda ci się nim rządzić z ko-

⁷ W.S. Morton, Ch.M. Lewis: *Chiny*, s. 32.

nia. Zaproś na dwór znawców starożytnej kultury i niech opracują ceremonie odpowiednie dla nowych rządów”. Założyciel dynastii Han okazał się na tyle mądry, że posłuchał rady i zaprosił konfucjanistów na dwór, a prawników pozbawił znaczenia i urzędów. Ale zanim doszło do tego zdarzenia na dworze Han, prawnicy w dyskusji z konfucjanistami zreformowali księstwo Qin w duchu filozofii prawa stanowionego, a nie, jak chciał Konfucjusz, obyczajowego. Uznawali oni, że dobre obyczaje nie są w stanie zapewnić bezpieczeństwa i spokoju społecznego. Dlatego, ich zdaniem, należało postawić na trzy rzeczy: siłę militarną, bogactwo państwa i prawo stanowione z jego powszechną znajomością i obowiązywalnością oraz nieuchronnością kar. Prawnicy nie uważali, że ludzie, których w ryzach trzyma strach przed nieuchronnością kary, stają się tym samym prawi, lecz że te trzy wymienione wyżej czynniki (siła militarna, bogactwo i prawo stanowione) mogą stwarzać stabilne warunki bezpieczeństwa księstwa i zagwarantować porządek społeczny tym, którzy w tak uporządkowanym państwie żyją.

Konfucjaniści nie popierali idei tworzenia struktur władzy politycznej z odwołaniem się do kodeksów prawa stanowionego, jako głównych filarów porządku społecznego. Tak jak już wyżej wspomniano, uważali, idąc w tym za nauką Konfucjusza, że strach przed karą nie wzmacnia w ludziach zdolności do stawania się prawnym, co oznaczało tu dorosłego, który w swoim postępowaniu kieruje się „impulsem dobra”. Głosili również, że prawo stanowione, ponieważ musi być ujęte w ramy spisane kodeksu, zawsze jest o krok za rzeczywistością. Świat i wszystko w tym świecie wечно się zmienia, ewoluuje. Również owa zmienność dotyczy ludzkiej pomysłowości w dziedzinie zachowań niepożądanych z punktu widzenia porządku i bezpieczeństwa społecznego. Stąd prawo stanowione, jako uprzednio ustanowione, a tym samym mniej elastyczne od zmiennego biegu spraw, stale nie będzie za nim „nadażało”. Z perspektywy współczesnych państw Zachodu możemy powiedzieć, że faktycznie tak jest. Ale nieustanne nowelizowanie prawa, pozwala jakoś „doganiać” rzeczywisty świat.

Ciekawe w owym sporze jest i to, że zarówno konfucjaniści, jak i przedstawiciele szkoły praw nie uważali, by należało zwalczać to, co człowiek ma z natury. Jak słusznie zauważa Mateusz Stępień:

Konfucjańska i legistyczna wizja nie są prometejskie – tzn. nie postulują przewyciężenia tego, jaki człowiek jest. Rozważają za to różne sposoby dopasowania się do tej sytuacji. Człowiek nie jest napiętnowany jakimś fundamentalnym brakiem, który wymagałby przekraczania własnej niedoskonałej natury. W optymistycznej wizji konfucjańskiej nacisk kładzie się na rozwijanie mechanizmów i wskazówek dotyczących pielęgnowania wrodzonych tendencji człowieka. [...] W filozofii legistycznej akcent położono na stworzenie całościowego, pełnego i zewnętrznego w stosunku do jednostki systemu rządzenia, który jest dostosowany do egoistycznych inklinacji człowieka⁸.

Ponieważ chińscy filozofowie nastawieni byli na rozpoznawanie relacji, które tworzą dynamicznie zmienną rzeczywistość danej, badanej przez nich całości, więc patrzyli na problem bezpieczeństwa i porządku społecznego również od tej strony. Widzieli zatem wewnętrzne predyspozycje ludzi w odniesieniu do zewnętrznych warunków, w jakich przyszło im działać. W związku z tym ciekawym dla nich obszarem była przestrzeń na styku predyspozycji i warunków zewnętrznych. Oddajmy jeszcze raz głos Mateuszowi Stępniewi:

Duża część rozważań filozofów konfucjańskich dotyczyła tworzenia właściwego kontekstu samo-dojrzwiania. Tymczasem pomysły legistów koncentrowały się wokół problemu, jak stworzyć sytuację (poprzez określenie warunków brzegowych), która skieruje ludzi ku oczekiwany aktywnościom. Dyskusję pomiędzy tymi szkołami można sprowadzić do dylematu: czy budować narzędzia umożliwiające ludziom wykorzystywanie istniejących możliwości (rozwój „czterech nasion”⁹) i skłaniające ich do tego, czy też tworzyć środki, których stosowanie pozwala na czerpanie korzy-

⁸ M. Stępień: *Spór konfucjanistów z legistami*, s. 96–97.

⁹ Chodzi o koncepcję naturalnych zaczątków cnót konfucjańskich, które Mencjusz dostrzegł w afektywnej stronie osobowości. Podobnie jak Konfucjusz, również Mencjusz w nauce ceremonii widział skuteczny sposób rozwijania się z tych „zaczatków” cnót konfucjańskich.

ści z konieczności, wynikającej z odpowiedniego zaaranżowania sytuacji (bodźcowanie przez obiektywne standardy)¹⁰.

Należy również podkreślić, że w tym sporze konfucjanistów z legistami chodziło o swego rodzaju dylemat edukacyjno-cywilizacyjny, który w tym przypadku sprowadzał się do pytania: Czym pobudzać ludzi do aktywności we wspólnocie i na jej rzecz – kulturą czy prawem? Dylemat ów nigdy nie znalazł w kręgu chińskiej myśli filozoficznej ostatecznego rozwiązania. Późniejsi władcy wykorzystywali oba te porządki. W tym, w którym kładziono nacisk na cnoty konfucjańskie podstawą była nauka (*xue*). Jej dużą część stanowiło ćwiczenie się w formach ceremonialnych, co miało gwarantować spokój społeczny. Dzięki naturalnemu mechanizmowi samooceny, jaki wbudowany był w formy ceremonii, każdy człowiek wychowywany w tej kulturze sam powstrzymywał się od zachowań „niekulturalnych”, od działań, które były określane mianem „nieeleganckich”, a więc takich, które „nie przystoją” ludziom wykształconym (*wenren*), czyli Chińczykom, ponieważ to określenie nie było związane z nacją, lecz z nauką form kultury, której poddany był każdy członek lokalnej wspólnoty w związku z powszechnością procesu edukacji ceremonialnej.

W myśli konfucjańskiej elegancja została sprzęgnięta z prawością, dorosłością i odpowiedzialnością jednych – tych eleganckich i wykształconych – za drugich – mianowicie tych, którzy dopiero rozpoczynają swoją drogę ku prawości. Taki ludzki do ludzi stosunek określany był mianem „życzliwości” (*ren* – najwyższa cnota konfucjańska oddawana często w języku polskim przez „humanitarność”). W dyplomacji i w dworskim życiu polityka, inspirowana konfucjańską filozofią, siłą rzeczy musiała sprawiać wrażenie czegoś niezwykle przesyconego sztuką i jej znajomością, wynikająca z odpowiedniej edukacji. Znajomość etykiety, klasycznej muzyki, poezji, malarstwa, kaligrafii kształtowała zmysł „literatury” (*wen*), smak estetyczny i czyniła z osobistego uprawiania sztuki narzędzie

¹⁰ *Ibidem*, s. 96.

potrzebne do skutecznego uprawiania polityki. Już bowiem w starożytnych księstwach chińskich, które znał Konfucjusz, dyplomaci posługiwali się cytatami z ksiąg klasycznych (*jing*), bardziej wpływając na emocje rozmówców niż przekonując ich nieodpartą argumentacją. Biegła znajomość tego, jak się zachować przy stole i jakich cytatów użyć, czyniła człowieka skutecznym graczem w potyczkach dyplomatycznych. Dlatego Konfucjusz napominał syna, że z jednej strony „[...] jeśli nie będziesz się *Księgi pieśni* uczył, nie będziesz godzien, by z tobą rozmawiać”¹¹, z drugiej zaś: „Choćby kto umiał recytować trzysta utworów *Księgi pieśni*, ale obdarzony rżędem, nie wykaże umiejętności, a wysłany z daleką misją, nie potrafi tam udzielić odpowiedzi, na cóż mu się owa wiedza przyda?”¹². Wspierała analizę, wspartą bogatą kolekcją historycznych przykładów w taki właśnie sposób prowadzonej polityki, dostarcza lektura książki François Julliena, zatytułowanej *Droga okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*.

Ceremonie w dyskusji z moistami

Decorum, zbytek, lenistwo i bezbożność – oto oskarżenia formułowane w czasach starożytnych pod adresem konfucjańskich nauczycieli ceremonii. W taki sposób jawili się oni w filozoficznej dyspucie niektórym swoim przeciwnikom. Na przełomie V i IV wieku p.n.e. jeden z nich, zwany Mozi (ok. 480–390 rok p.n.e.), stworzył szkołę filozoficzno-religijną, której koncepcje w wielu istotnych kwestiach stały w ostrej opozycji do nauki konfucjańskiej. On sam, jak i jego uczniowie, interesował się nie tylko filozofią, ale i techniką. Wszyscy oni byli znakomitymi rzemieślnikami, specjalistami od wojskowych machin obronnych, a także inżynierami, którzy równocześnie tworzyli naukowe, teoretyczne podwaliny

¹¹ *Dialogi konfucjańskie* XVI, 14, s. 166.

¹² *Dialogi konfucjańskie* XIII, 5, s. 128.

pod rozwój rozmaitych dziedzin praktycznych. Surowa moralność i wiara religijna kazały im prowadzić życie o charakterze nieomal klasztornym. Elegancja konfucjańskich ceremonii z pewnością nie przemawiała do ich serc, a nawet mierzyła ich poważne umysły. Dlatego Mozi czuł się zobowiązany do krytyki nauki, jaką głosili *ru* – mistrzowie i nauczyciele ceremonii. Ci ostatni, broniąc swojego stanowiska, równocześnie musieli w tej sytuacji sami dla siebie dookreślić własną wizję rzeczywistości. Systematycznej obrony podjął się Xunzi (313?–238 rok p.n.e.) – znakomity ówczesny myśliciel konfucjański. Napisał traktat w obronie jednej z form kultury konfucjańskiej, której Mozi jakoś szczególnie nie lubił, czyli klasycznej muzyki (*yue*). Xunzi potraktował ceremonie w traktacie zatytułowanym *O muzyce* jako tworzące z muzyką podstawową dla kultury chińskiej artystyczną parę przeciwieństw. Pisał, że „muzyka jest tym samym, co radość, to coś, czego nie da się usunąć z emocjonalnej natury człowieka. Ludzie nie mogą bowiem być pozbawieni radości, a radość musi wyrazić się w głosie i melodii, nabrać kształtu w ruchu i bezruchu”¹³. Według Xunzi muzyka dopełnia ceremonie. Zarówno jedno, jak i drugie nie jest jedynie powierzchowną, dekoracyjną formą zbytku, lecz wprost przeciwnie: mają ścisły związek z naturą człowieka i nie dają się wyeliminować bez szkody dla jego rozwoju. Trafnie opisała to polska tłumaczka traktatu, Małgorzata Religa:

Z jednej strony Xunzi uważał «emocjonalną naturę» za egoistyczną i potencjalnie niebezpieczną, z drugiej zaś strony uznając ją za podstawowy budulec ludzkiej natury, uważał też, że próby eliminacji czy «zmniejszenia» pragnień i emocji są niewykonalne. Uważał jednak, że możliwe i konieczne jest ich «regulowanie» (*zhi*), «dyscyplinowanie» (*jie*), «pielęgnowanie» (*yang*), «ozdabianie» (*wen*). Stąd olbrzymia rola «rytuału» (*li* – «obyczaju, obyczajności, ceremoniału, etykiety, norm postępowania w społeczeństwie»), który w ujęciu Xunzi jest najważniejszym i najcenniejszym dziełem człowieka, jedynym skutecznym narzędziem cywilizo-

¹³ Xunzi, rozdz. 20, przekład M. Religa, w: A. Zemanek (red.): *Estetyka chińska – antologia*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2001, s. 55.

wania i ulepszania ludzkiej natury. Muzyka [...] jest dopełnieniem i niezbywalną częścią rytuału¹⁴.

Xunzi, szukając argumentów przeciw, jego zdaniem, niesłusznej i głęboko szkodliwej krytyce ceremonii i muzyki, jaką sformułował Mozi, mocno dowartościował tę część nauki Konfucjusza. Niezwykle dobitnie i wyraziście przedstawił sposób, w jaki należy widzieć i uprawiać ceremonie oraz klasyczną kulturę. Podobnie jak Konfucjusz, uważał, że uczenie siebie i innych ceremonialnych form zachowania, wykonywania muzyki, tworzenia i melorecytowania poezji oraz kaligrafowania pozwala każdemu człowiekowi realizować swoje przyrodzone zdolności, doskonalić się, dorastać i dojrzewać, dostarczając tym samym sobie spokoju wewnętrznego i zarazem wprowadzając pokój społeczny do lokalnej wspólnoty: własnej rodziny, miasta, księstwa, a w konsekwencji, jak przystało na konfucjanistę, do całego świata.

Wydaje się, że atak, który Mozi przypuścił na uprawiających wyrefinowaną kulturę konfucjanistów, wynikał z przekonania, że czasy, w których żył, były dla takiej działalności nieodpowiednie. Uważał bowiem, że tym, którzy są głodni i żyją w skrajnej nędzy (czyli większości ludzi w jego czasach) żadnej korzyści nie przyniesie fakt, że możni i syci będą przeznaczali ogromne sumy na wyszukane ceremonie i muzykę. Szukał sposobów na szybką poprawę skrajnie trudnych warunków życia wielu ludzi i nie sądził, by w takich czasach pielęgnowanie wysokiej kultury stanowiło odpowiednie rozwiązanie. I Konfucjusz, i Mozi chcieli otoczyć opieką ludzi, aby pomóc im w ich zmaganiach z nieprzyjawnymi okolicznościami, jak jednak zauważa Schwartz:

U Mozi widoczny jest znacznie większy pośpiech, niemal desperacja w dążeniu do zaspokojenia podstawowych potrzeb ludu: żywności, schronienia, odzieży, bezpieczeństwa i spokoju. Osiągnięcie tego celu wymaga zupełnej i trwałej koncentracji całej energii społeczeństwa. [...] Mozi najwyraźniej wychodzi z założenia, że właściwe sposoby postępowania,

¹⁴ *Ibidem*.

czy to w zakresie manier czy rytuałów religijnych powinny być wyrażane bez wielkich nakładów materialnych i nadmiernej straty energii. [...] Obrzędy te pochłaniają czas i siły potrzebne do wykonywania zadań przez rząd. To samo dotyczy muzyki. Gwałtowny atak Mozi na dysfunkcjonalność *li* i muzyki opiera się oczywiście na całkowitym braku wiary w ich magiczną, duchowo-etyczną funkcję. Święte obrzędy w ogóle, a muzyka w szczególności nie mają niczego wspólnego z uwzniośleniem duchowym¹⁵.

Konfucjaniści mieli inne zdanie. Uważali, że tylko dojrzałe ludzie potrafią stworzyć bezpieczne warunki życia wspólnoty, a bez tego żadne przedsięwzięcie na dłuższą metę się nie powiedzie. Przypomnijmy:

Księżę King z Ts'i zapytał Konfucjusza, jak należy rządzić.

Konfucjusz odrzekł:

– Trzeba tylko, by władca postępował tak, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku.

Księżę krzyknął:

– Znakomita, doprawdy, odpowiedź!

Bowiem istotnie, jeśli władca nie postępuje, jak się godzi władcy, minister – jak przystoi ministrowi, ojciec – jak ojcu należy, a syn – po synowsku, to choćbyś miał przed sobą misę ziarna, nie wiesz, czy zdołasz je w spokoju spożyć¹⁶.

Ceremonie w dyskusji wewnątrz szkoły konfucjańskiej

Ciekawą dyskusję wiedli również między sobą dwaj konfucjaniści: Mencjusz i Xunzi. Był to spór o naturę ludzką. Pierwszy z filozofów twierdził, że człowiek z natury jest dobry, drugi z myślicieli – przeciwnie, że z natury jest zły. To, co ich pogodziło (a był to program samorozwoju i kształcenia), stworzyło podsta-

¹⁵ B.I. Schwartz: *Starożytna myśl chińska*, przekład M. Komorowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s.155–156.

¹⁶ *Dialogi konfucjańskie* XII, 11, s. 121.

wę, do której odwoływali się w polityce ich następcy, aż po czasy upadku cesarstwa, czyli do początku XX wieku. Każdy z tych dwóch myślicieli mianowicie wskazywał na środki umożliwiające doskonalenie się człowieka przez odniesienie do naturalnego wyposażenia. Mencjusz odwoływał się do dobra natury ludzkiej. Xunzi nie tyle zwalczał jej złą stronę, ile wskazywał na równie naturalną umiejętność rozumowania, na inteligencję, pozwalającą człowiekowi kalkulować egoistyczny wykaz zysków i strat, jakie wynikają z podejmowanych przez niego działań. Człowiek, jego zdaniem, jest zdolny kalkulować i tworzyć kulturę, której wprawdzie trzeba się uczyć, bo jest sztuczna, ale ona zarazem pobudza jego naturalne emocje i pozwala ludziom współdziałać.

Mencjusz pisał, że człowiek naturalnie potrafi być dobry. Ma w sobie bezwzględny „impuls dobra”, który bywa jedynie zagłuszany przez wybory podejmowane w warunkach niedojrzałości, gdy górę biorą negatywne uczucia strachu czy chciwości, a także gdy przewagę zyskuje kalkulacja zysków i strat, ale to nie pochodzi z natury ludzkiej. Jak bowiem dowodził ten myśliciel:

Oto powód, dla którego tak twierdzę, że wszyscy ludzie mają serca, które nie są nieczułe dla innych. Przypuśćmy, że ktoś zobaczył nagle dziecko, które za chwilę wpadnie do studni. W takiej sytuacji każdy odczuwałby zatroszenie i żal – nie dlatego, że chciałby się stać sławny wśród sąsiadów i przyjaciół, i nie dlatego, że krzyk dziecka uraziłby jego uszy. Widać stąd, że jeśli ktoś nie ma współczucia w sercu, to nie jest człowiekiem¹⁷.

Gdzie indziej zaś Mencjusz uczył:

Nie ma człowieka, który by nie był dobry; nie ma wody, która by nie spływała w dół. Otóż z wodą jest tak, że uderzając dłonią w jej powierzchnię, można sprawić, że wytryśnie wysoko w powietrze; można ją również zmusić do tego, że pozostanie na wzgórzu i nie spłynie w dół. Gdzie tu jest natura wody? To tylko zewnętrzne okoliczności w całej swej okazało-

¹⁷ Cyt. za: JeeLoo Liu: *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyźmu*, przekład M. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 74.

ści. To, że człowieka można znieprawić, pokazuje, że pod tym względem jego natura nie różni się od natury wody¹⁸.

Mencjusz uważał, że człowiek jest autonomiczny, bo ma w sobie „impuls dobra” – naturalnie, od urodzenia, czyli w taki sposób, że kierując się tym, co ma, osiąga pełnię rozwoju, a tłumiąc to, degraduje się. Uczony twierdził:

Wszyscy ludzie mają w sercu współczucie. Wszyscy ludzie w głębi serca wzdrgają się przed czymś. Wszyscy ludzie noszą w sercu szacunek. Wszyscy ludzie mają w sercu przyzwolenie i odrzucenie. Serce współczujące to człowieczeństwo. Serce wzdrgające się to prawość. Serce pełne szacunku to obyczajność. Serce przyzwalające i odrzucające to mądrość. Człowieczeństwo, prawość, obyczajność i mądrość nie przychodzą do nas z zewnątrz. Mamy je w sobie¹⁹.

Xunzi uważał inaczej niż Mencjusz. Sądził, że dla ludzi naturalna jest raczej rywalizacja wywoływana przez pożądanie dóbr, których nie ma wystarczająco dużo, by każdy mógł je mieć, pragnienie zaszczytów, władzy. Równie jednak naturalne jest to, że ludzie myślą oraz że potrafią się uczyć zasad etycznych. Są zatem z natury źli i inteligentni – mniej lub bardziej. Ludzie stale kalkulują – tu zgadza się z Mencjuszem, który w mentalnych kalkulacjach widział źródło złych wyborów moralnych – ale dla Xunzi to nie jest zła okoliczność. Bo to właśnie owa umiejętność kalkulowania zysków i strat prowadzi do współpracy, do budowania wspólnoty, do tworzenia kultury, w której mają źródło moralność i poprawne etycznie wybory. Xunzi mówił tak:

Każdy człowiek z ulicy ma predyspozycje pozwalające mu nieodzownie rozpoznać uczynność, prawość i właściwe wzorce zachowania; ma także potencjalną zdolność wcielania ich w życie. [...] Każdy człowiek z ulicy jest w stanie zrozumieć obowiązki ojca lub syna i pojąć istotę związku między władcą i poddanym. Jest więc rzeczą oczywistą, że predyspozy-

¹⁸ *Ibidem*, s. 72.

¹⁹ *Ibidem*, s. 76.

cje niezbędne do zrozumienia takich zasad etycznych oraz potencjalna zdolność do wcielania ich w życie muszą być częścią jego natury²⁰.

Należy wspierać więc warunki, w których te naturalne zdolności do myślenia w systemie dalekosiężnych rezultatów podejmowanych decyzji mogą się rozwijać i prowadzą do uczenia się etyki i poprawnego działania. Poprawnego z punktu widzenia relacji moralnych między ludźmi.

Xunzi, inaczej niż Konfucjusz i Mencjusz, przyznawał nie tylko obyczajom, ale i normom prawnym i karom istotne zadanie w utrzymywaniu porządku we wspólnocie. Pisał tak:

Niech ktoś spróbuje unieważnić autorytet władcy, zlekceważyć przemieniającą moc zasad moralnych {zasad, które są wynikiem tworzenia kultury, tak aby ludzie uczyli się współdziałać}²¹, odrzucić pochodzący z praw i wzorców {ustanowionych w rozwoju cywilizacyjnym} porządek i uchylić regulującą siłę kar, a potem niech patrzy, jak mieszkańcy tego świata będą traktować jedni drugich. Zobaczy, że silni zdławia słabych i ograbia ich ze wszystkiego; że ci, których jest wielu, zastraszą tych, których jest mało i będą ich ciemnić; i że w krótkim czasie świat pograży się w chaosie i zniszczeniu. To wyraźnie pokazuje, że natura człowieka jest ułomna, a jego dobroć to rezultat [celowego działania]²².

Obaj filozofowie zatem opowiadali się za tworzeniem programu cywilizowania ludzi za pomocą specjalnie zaprojektowanych form kultury – etykiety, rytuałów, muzyki, literatury itd. Choć różnili się w ocenie źródeł kultury – Mencjusz uważał, że są one naturalne, Xunzi – że kultura jest tworem sztucznym, utylitarnym – widzieli jej wielką pozytywną rolę w doskonaleniu się ludzi, w ich drodze ku mądrości, ku umiejętności mądrego adaptowania się do zmiennych okoliczności życia. Przy czym tylko jeden z nich – mianowicie Xunzi – widział pewną pozytywną funkcję karania w procesie kształcenia.

²⁰ Cyt. za: JeeLoo Liu: *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, s. 101–102.

²¹ Słowa ujęte w nawiasy klamrowe {} stanowią wstawki wprowadzone przeze mnie.

²² JeeLoo Liu: *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, s. 102–103.

Ceremonie w dyskusji konfucjanistów z daoistami

Przedstawiciele szkoły daoistycznej (*Daojia*) kwestionowali pożyteczność tworzenia jakichkolwiek form kultury, nie tylko ceremonii. Przekonywali konfucjanistów, że człowiek przede wszystkim jest częścią natury, zatem wszelkie projekty „cywilizujące” mogą mu tylko zaszkodzić. Zdaniem Laozi (ok. VI wieku p.n.e.) należałoby odchodzić od ceremonii i klasycznej kultury i zwrócić się raczej ku prostemu, nieskomplikowanemu życiu w małych społecznościach, których życie toczyłoby się blisko natury. Odchodzić – jak dodał jego wielki następca Zhuangzi (ok. 399–295 rok p.n.e.) – aż po całkowite zapomnienie. Według tego filozofa owo zapominanie (*wang*) ceremonii, cnót konfucjańskich, poezji, muzyki okazuje się być przedsięwzięciem niezwykle trudnym. Stąd potrzeba stworzenia szeregu pomocnych praktyk, dzięki którym powrót do natury stanie się dla szlachetnego człowieka, na sposób konfucjański wykształconego i cywilizowanego, zadaniem wykonalnym. I w tym miejscu naszych rozważań dotyczących rytuałów trafiamy na kolejny ważny kontekst. Istotny równie źródłowo, jak poprzednie wcześniej wzmiankowane odniesienia. Ceremonie i krajobraz. Cóż może je łączyć? Dla ludzi wychowanych w kulturze chińskiej jest to jedna z najbardziej oczywistych relacji. Nie przypadkiem bowiem ceremonie odbywały się w miejscach naznaczonych urodą naturalnego krajobrazu. Jak to połączenie zostało uformowane?

Zhuang Yue w jednym z artykułów²³ zwraca uwagę na to, że wcześni konfucjaniści i daoiści w traktatach wskazywali na dwa różne odniesienia do natury. Konfucjusz i Mencjusz posługiwali się głównie kategorią „Nieba” (*Tian*). Dla nich przemiany zachodzące w przyrodzie były ucieleśnionym *dao*, a świat przyrody i społeczny

²³ Zhuang Yue: *Performing Poetry-Music. On Confucians' Garden Dwelling*, <https://www.academia.edu/13079686/Performing_Poetry-Music_On_Confucians_Garden_Dwelling>, [dostęp: 25 marca 2016 roku].

były dla ludzi równie naturalne. Laozi i Zhuangzi natomiast uczyli o spontaniczności (*ziran*), z jaką działa natura – sama z siebie, nieniszczona przez cywilizację. Termin *ziran* należałoby tłumaczyć „tak, jak jest”. Dla tych pierwszych, jak zauważa Zhang Yue, najlepszym sposobem, w jaki należy dążyć do zjednoczenia z *dao*, było właśnie wykonywanie rytualnych tańców, muzyki i poetyckich melorecytacji w nawiązaniu do harmonii, obserwowanych w naturze, w krajobrazach (*shanshui*): w otoczeniu gór, nad rzekami, strumieniami, potokami. Według konfucjanistów tam wciąż tkwiły pierwotne wzory działań, które okazały się wartościowe w tworzeniu wspólnoty kulturowej. Tam wciąż można było chłonać to, co stanowiło pierwszą, najbardziej podstawową inspirację dla tych przedstawicieli starożytnego rodu Zhou, którzy z przyrody czerpali natchnienie dla nieprzeciętnej elegancji cechującej wzorce tworzonej przez nich kultury.

Warto również zauważyć, że wcale nie na marginesie głównego nurtu nauki konfucjańskiej jej czołowi przedstawiciele już w najstarszych pismach ukazywali pewną paralelność, równoległość obszarów aktywności wyznaczanych przez ceremonie, muzykę, poezję i doświadczenie krajobrazu. Już Konfucjusz uczył, że „Kto jest mądry (*zhi*), ten się rzeką raduje. Kto jest humanitarny (*ren*), ten radość w górach znajduje. Bowiem, kto jest mądry, ten jak rzeka jest w wiecznym ruchu, kto jest humanitarny, ten, jak góra trwa w spokoju”²⁴. W innym miejscu *Dialogów konfucjańskich*, w rozmowie ze swymi uczniami wskazywał na swoje najgłębsze pragnienie, przyłączając się do marzenia jednego z nich:

Zeng Xi rzekł: U schyłku wiosny, gdy już się nosi wiosenne szaty, chciałbym w gronie kilku rówieśników i kilku młodszych chłopców kapać się w rzece Yi, rozkoszować chłodnym powiewem wiatru u Ołtarza Modłów o Deszcz Letni, recytować pieśni, a potem powrócić do domu.

Mistrz westchnął głęboko: Podzielam pragnienie Zeng Xi²⁵.

²⁴ *Dialogi konfucjańskie* VI, 21, s. 75.

²⁵ *Dialogi konfucjańskie* XI, 25, s. 115.

Zhuang Yue uważa, że faktycznie owo łączenie „ożywczej energii” (qi) naturalnych krajobrazów i form ceremonialnych miało swój początek jeszcze w czasach Zachodniej Dynastii Zhou i Konfucjusza, a w epoce Sześciu Dynastii owo „wykonywanie poezji i muzyki” (pisanie, melorecytacja, aluzyjne cytowanie i rymowanie) zostało ostatecznie świadomie – jako zalecenie – przeniesione w naturalne krajobrazy i do ogrodów²⁶. Chiński badacz sądzi również, że to pod wpływem prac powstałej wówczas nowej szkoły filozoficznej – reprezentowanej przez konfucjanistów Wang Bi (226–249) i Guo Xiang (252–312), którzy, jak zaznacza współczesny komentator, błędnie odczytali pisma klasycznego daoizmu Laozi i Zhuangzi oraz *Księgę przemian* – nastąpiło trwałe połączenie w jedną integralną filozofię sztuki idei obu wizji natury (konfucjańskiej i daoistycznej). I tak dzięki Wang Bi i Guo Xiangowi swobodna wędrówka po górskim krajobrazie „mistrzów i nauczycieli *dao*” zaczęła być projektowana jako artystyczne „zamieszkiwanie w ogrodzie” nauczycieli i mistrzów ceremonii. Oba doświadczenia zostały zharmonizowane jako „droga w poszukiwaniu jedności z *dao*”. Bardziej metafizyczne podejście do krajobrazu – zdaniem Zhuang Yue reprezentowane przez daoistów – zostało połączone w jednolitą całość z tym konfucjańskim w swym charakterze, silniejszym, fenomenologicznym doświadczaniem krajobrazu i wykonywaniem w nim ceremonii, muzyki, poezji²⁷. Na marginesie zauważmy, że połączenie w sprawowaniu ceremonii zmysłowości, metafizyki i sztuki, z jakim mamy tu do czynienia, zaowocowało niezwykle charakterystycznym i rozpoznawanym już na pierwszy rzut oka przeestetyzowaniem działań elit konfucjańskich na gruncie politycznym – tak odległym od wyższych form duchowości.

W późniejszej tradycji związanej z prywatnymi ogrodami uczonych konfucjańskich²⁸ możemy obserwować dalszy rozwój idei „du-

²⁶ Zhuang Yue: *Performing Poetry-Music*, s. 373.

²⁷ *Ibidem*, s. 374.

²⁸ Obszernie o tych ogrodach pisałam w części im poświęconej w książce: L. Sosnowski, A.I. Wójcik (red.): *Ogrody – zwierciadła kultury. Wschód*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

chowej wędrówki”, która w niezwykle sposób połączyła daoistyczne techniki „zapominania cywilizacji” z wyrafinowaną formą kultury konfucjańskiej, jaką wszak były ceremonie i muzyka. W pismach i doświadczeniu późniejszych pokoleń filozofów chińskich okazywało się, iż najskuteczniejsze metody zapominania cywilizacji, wręcz odwracania się od niej, zawarte są w samych formach tej kultury, w artystycznie przetworzonym ich uprawianiu. Pogłębiony i niezwykle wyczerpujący opis tego fenomenu w filozoficznej myśli chińskiej znajdziemy między innymi w książkach poświęconych filozofii sztuki i estetyce chińskiej.

Podsumowanie

Przedstawione dyskusje konfucjanistów z przedstawicielami innych kierunków filozoficznych i w obrębie samej szkoły *ru* uformowały klasyczną myśl starożytnych Chin. Zauważmy, że ceremonie, stając się w pewnym momencie historii kultury chińskiej kategorią z zakresu filozofii sztuki, zarazem od samego początku były kształtowane w relacji do przestrzeni, której składowe w kulturze zachodniej są rozgraniczane (w różnych okresach historii z różnym nasileniem, ale zawsze z takim zamiarem), a gdy znajdziemy się w Chinach powinny być traktowane w zasadzie łącznie jako religia/polityka/sztuka/filozofia.

O ceremoniach pisano, że są jednym z najmniej jednoznacznych, niezwykle trudnych w zrozumieniu i wieloznacznych kategorii. W niniejszym artykule chciałam pokazać, jak bardzo ta opinia jest trafna. Ceremonie – w przeszłości i w czasach współczesnych – funkcjonowały na tak wielu płaszczyznach życia w Chinach, w tak wielu różnorodnych kontekstach, że warto zapytać o to, co je właściwie łączy i czy w ogóle jest coś takiego? Sądzę, że tak. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z polityką czy ze sztuką, czy z religią sprawowanie ceremonii łączy się w pewien wielowymiarowy, bogaty program nauki konfucjańskiej (*xue*), który

jest właściwym sercem kultury chińskiej. Ten program w przestrzeni życia religijnego miał podpowiadać ludziom, jak stać się dobrym człowiekiem. W życiu lokalnych wspólnot i całego cesarstwa uczono, jak stawać się odpowiedzialnym dorosłym: życzliwym dla innych (*ren*), prawym (*yi*), lojalnym (*zhong*) i mądrym (*zhi*). W sztuce zaś ów program pomagał znaleźć sposoby na to, jak skutecznie utożsamić się z *dao*, z nieodróżnicowaną całością świata.