

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Pojęcie Nieba (*Tian*) w filozofii konfucjańskiej

Celem mojego artykułu jest źródłowa analiza pojęcia „Niebo” (天, *Tian*) w takiej postaci, w jakiej funkcjonuje ono w filozofii konfucjańskiej. Przez analizę źródłową rozumiem tu badanie kanonicznych tekstów konfucjanizmu w ich oryginalnym kształcie, tj. zapisanych w klasycznym języku chińskim (文言, *wenyan*).

Można wskazać dwa powody, dla których to właśnie temu pojęciu poświęcony jest niniejszy artykuł. Po pierwsze, *Tian* to pojęcie kluczowe dla zrozumienia nie tylko myśli konfucjańskiej, ale i całej klasycznej kultury chińskiej, zwłaszcza religii, polityki i sztuki Państwa Środka. Z tego samego powodu kompleksowa analiza znaczenia pojęcia Nieba w obrębie całej kultury chińskiej wybiega poza możliwości artykułu, tym niemniej zbadanie sposobu, w jaki *Tian* pojmowali konfucjaniści, a więc reprezentanci najbardziej wpływowej i najdłuższej w swym rozwoju tradycji myślowej Chin, w znacznym stopniu przybliża nas do zrozumienia rangi tej idei w świecie chińskim. Nie sposób bez tego odpowiedzieć na pytanie, czy (a jeśli tak, to w jakim stopniu) jest w konfucjanizmie miejsce dla metafizyki, bądź rozstrzygnąć istniejącą od końca XIX wieku kontrowersję dotyczącą tego, czy konfucjanizm zasługuje na miano religii. Po drugie, *Tian* jest nie tylko jednym z najważniejszych, ale i najczęściej nadinterpretowanych i deformowanych pojęć kultury chińskiej. Winne są temu mimowolne skojarzenia z chrześcijańskim niebem (rajem), jak i utrwalanie się popularnej (nieraz błędnej) wykładni filozofii chińskiej.

Zanim przejdę do analizy odpowiednich fragmentów *Lunyu* (*Dialogi konfucjańskie*) czy *Mengzi*, pozwolę sobie na krótką prezentację tego, jak chińskie pojęcie nieba pojmował w swej filozofii Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jego interpretacja w znacznym stopniu ukształtowała

europiejskie rozumienie tego pojęcia, przyczyniając się do utrwalenia wielu błędnych przekonań dotyczących kultury chińskiej, które to przekonania źródłowa analiza musi przewyciężyć.

Pojęcie Nieba (*Tian*) w myśli Hegla

Religia chińska stanowi dla Hegla drugi, po czarownictwie, etap rozwoju ducha religijnego zwieńczony narodzinami religii jawnej, tj. chrześcijaństwa. Inaczej niż w przypadku magii, w religii chińskiej, nazwanej przez Hegla „religią miary”, duch jednostkowy zostaje odróżniony od ogólnej substancji świata, której wcześniej był jedynie częścią. Niestety (dla ducha jednostkowego), odróżnienie to ma postać całkowitego przytłoczenia przez ową substancję i skutkuje bezwarunkową od niej zależnością. Owa substancja, jako byt w sobie i dla siebie, jest Absolutem. Jej imię to nic innego jak interesujące nas *Tian*¹.

Tian jest najwyższe, a zarazem najogólniejsze: obejmuje całokształt związków zachodzących w przyrodzie, jest także miejscem przebywania dusz zmarłych, które jednak wciąż należą do świata. Dzieje się tak, gdyż *Tian* – zdaniem Hegla – jest w ogóle synonimem świata jako całości. Nie jest w żadnym razie królestwem „ponad ziemią”, stanowi raczej „moc panującą nad całością działań”². Jako moc zupełnie bezosobowa, związek całkiem nieokreślony jest czymś z gruntu pustym i jako takie musi mieć swojego widocznego reprezentanta, swoje ucieleśnienie, aby można było w ogóle przyjmować jego istnienie.

Tym ucieleśnieniem Nieba jest cesarz, zwany Synem Nieba, który ma wyłączne prawo do rozmowy z Niebem i składania mu ofiar. To cesarzowi faktycznie podlega każdy Chińczyk i to jego wola, a nie Nieba, ustanawia prawa, od których nikt nie może uciec. Jest on poniekąd jedynym duchem jednostkowym w całym państwie; dla wszystkich pozostałych osób nakazy moralne i prawne mają charakter czegoś względem nich zewnętrznego – nie są wytworem ich woli, lecz raczej ich wola jest determinowana przez te nakazy: „Z religią tą nie jest związana żadna *moralność* we właściwym sensie, żadna immanentna rozumność, dzięki której człowiek miałby wartość, miałby w sobie godność i ochronę przed

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, Ś. F. Nowicki (tłum.), Warszawa 2006, s. 333.

² Tamże, s. 337.

tym, co zewnętrzne. Wszystko, co ma jakieś odniesienie do niego, jest dla niego jakąś *mocą*, ponieważ nie ma on żadnej mocy w swojej [własnej] rozumności, w swojej [własnej] etycznej naturze (*Sittlichkeit*)”³. Z poczucia zależności od zewnętrznych mocy wywodzi Hegel także zamiłowanie Chińczyków do wróżbiarstwa i geomancji *fengshui*.

Od ogólnej reguły dopuszcza się jednak kilka wyjątków. Autonomicznym podmiotem jest – jako się rzekło – cesarz. Ponieważ jest on Synem Nieba, jego decyzje mają wpływ nie tylko na niego samego, ale także na stan całego państwa, a nawet przyrodę. Z drugiej strony za katastrofy naturalne winę ponosi przede wszystkim właśnie Syn Nieba, jedyną bowiem możliwą przyczyną zakłóceń przyrody są jego osobiste niedostatki i błędy w zarządzaniu „tym, co pod Niebem”⁴. Wytwarza to pewien paradoksalny stan rzeczy: „Jeżeli cesarz zachowuje się dobrze, to wynik nie może być inny, tylko dobry, Niebo musi dopuścić dobro. Drugą stroną tej religii jest to, że jak ogólna strona stosunku do Nieba tkwi w cesarzu, tak również posiada on w swych rękach stosunki poszczególne (...). Tak więc staje się on właściwym prawodawcą dla Nieba”⁵.

Funkcja cesarza, czyli Nieba, nie różni się zatem ostatecznie od funkcji wszystkich pozostałych pojęć religijnych analizowanych w filozofii religii Hegla, od brahmana przez greckich bogów po Jezusa Chrystusa: jest on wyrazem (choć jeszcze fizycznym i przez to niewyraźnym) pojmowania Boga jako szerszej tożsamości duchowej człowieka. Wobec cesarza wszyscy są równi, choć z tą równością nie idzie w parze wolność⁶.

Kolejnym wyjątkiem od reguły bezwarunkowej zależności od Nieba są duchy przodków. Jako że śmierć stanowi dla nich uwolnienie od doczesnej podległości większości prawom, mogą one wystąpić jako moce, których działanie – w dalszym ciągu w nakreślonych przez Niebo ramach – ma wpływ na żyjących ludzi. Naturalne jest zatem, iż cesarz bardziej niż żyjących obawiał się właśnie duchów przodków poprzedniej panującej rodziny⁷.

³ Tamże, s. 344.

⁴ „To, co pod Niebem” (天下, *Tianxia*) – to starożytne określenie Chin, a więc i świata.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, A. Zieleńczyk (tłum.), Warszawa 2011, s. 152.

⁶ Tamże, s. 144.

⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, cyt. wyd., s. 338–339.

Trzecim i ostatnim wyjątkiem od reguły byli taoiści, czyli najwięksi filozoficzni „rywale” konfucjanistów. Zagłębianie się w siebie w celu zjednoczenia z *dao* i doświadczenia osobistej wolności aż po dążenie do osiągnięcia nieśmiertelności spotyka się z wyjątkowym uznaniem Hegla: „Sekta *dao* jest początkiem przechodzenia do myśli, do czystego elementu”⁸. Niemiecki filozof uważa jednak, że taoizm nie wpłynął zasadniczo na politykę i życie codzienne Chińczyków, czemu winna jest m.in. bezosobowość i pustka centralnego *dao*.

Podsumowując, z pojęciem Nieba wiązały się, zdaniem Hegla, dwie rzeczy. Po pierwsze, jedyną istotą pozostającą w związku z *Tian* był cesarz, a wszystkie pozostałe istoty (w tym, choć w mniejszym stopniu, duchy przodków) mogą jedynie, a więc muszą, temu Niebu (i cesarzowi) podlegać. Po drugie, z tak rozumianym Niebem nie wiąże się żadna moralność ani „immanentna rozumność”. Otóż te dwa fundamentalne przekonania Hegla są błędne w odniesieniu do klasycznych tekstów filozoficznych konfucjanizmu, co postaram się pokazać w dalszej części pracy.

Pojęcie Nieba w myśli Konfucjusza i Mencjusza

Analizę znaczenia pojęcia Nieba w filozofii konfucjańskiej należy rozpocząć od prześledzenia myśli twórcy owego nurtu filozoficznego, tj. od tzw. *Dialogów konfucjańskich* (论语, *Lunyu*). Konfucjusz (551–479 r. p.n.e.) wypowiada się o Niebie z najwyższym szacunkiem, niejako wręcz z przestachem: Niebo jest dla niego czymś największym⁹, tylko Niebo, nikt i nic innego, prawdziwie go zna¹⁰. Wielkość Nieba, a zarazem jego subtelność znacznie przekraczają możliwości pojmowania jego uczniów. Zi Gong powiada, iż nie można usłyszeć, jak Mistrz rozmawia na temat natury człowieka czy Drogi Nieba¹¹. Konfucjusz tłumaczy, dlaczego tak czyni: „Czyż Niebo cokolwiek mówi? Cztery pory roku przemijają i rodzą się setki istot, czy Niebo mówi coś przy tym?”¹².

⁸ Tamże, s. 342.

⁹ 唯天为大, *Lunyu* VIII, 19. Bazuję na wydaniu: *Lunyu Yizhu*, s. 3–181, w: *Lunyu-Mengzi-Laozi-Zhuangzi*, t. I, Guo Qingcai (red.), Tianjin 2005.

¹⁰ 知我者其天乎, *Lunyu* XIV, 35.

¹¹ 夫子之言性与天道不可得而闻也, *Lunyu* V, 13.

¹² 天可言哉? 四时行焉百物生焉天可言哉?, *Lunyu* XVII, 19.

Milczenie Konfucjusza nie jest więc milczeniem (jedynie) apofatycznym. Niebo nie niesie za sobą „wyższego słowa”, niesłyszalnego dla zwyczajnych uszu. Wręcz przeciwnie, Niebo nie przemawia, lecz przejawia się poprzez swoje działanie. Droga Nieba jest Drogą Natury i może być słyszana przez każdego, o ile ma on w sobie wystarczająco naturalnej dyspozycji ku temu. Innym imieniem tej naturalnej dyspozycji jest cnota (德, *de*): to Niebo wytwarza cnotę¹³. Sam Konfucjusz przyznaje, że osiągnął ten stan dopiero w wieku pięćdziesięciu lat¹⁴. Owa naturalna dyspozycja nie jest więc czymś, co przysługuje wszystkim i bez żadnych zastrzeżeń, wręcz przeciwnie – dopiero wychowanie i wieloletni proces samodoskonalenia pozwalają człowiekowi usłyszeć, niejako w swoim wnętrzu, głos Nieba. Oznacza to jednocześnie, iż kogoś, kto nie rozpoznaje poleceń Nieba, nie można nazwać człowiekiem szlachetnym (君子, *junzi*)¹⁵. Człowiek małostkowy (小人, *xiaoren*), zaprzeczenie osobowego ideału konfucjanizmu, nie rozumie i nie szanuje poleceń Nieba¹⁶.

Tajemnicze polecenia Nieba (天命, *Tianming*) nie ograniczają się jednak do sfery czysto osobistej, mają również, jeśli nie przede wszystkim, wymiar publiczny. Od zrozumienia wyroków Nieba zależą bogactwa i tytuły¹⁷. O misji Konfucjusza mówi się także jako o zaplanowanej przez Niebo: „Na świecie już od dawna nie panują żadne zasady, Niebo posłużyło się Mistrzem [Konfucjuszem] niczym drewnianym dzwonem wieszczącym zmiany”¹⁸.

W innym miejscu mowa jest o tym, iż Niebo obdarzyło Konfucjusza licznymi darami, dzięki czemu może on już uchodzić za przodka¹⁹. Misji Konfucjusza zostaje zatem przypisana pewna nieuchronność i konieczność. Jako „właściwemu człowiekowi we właściwym czasie” nie może mu się nie udać. Z tego powodu zamiary Nieba powinny być realizowane bez zastrzeżeń i bez jakichkolwiek obaw. Jeśli Niebo pragnie zachować pewien stan rzeczy, nie należy obawiać się ludzi, którzy chcą

¹³ 天生德于予, *Lunyu* VII, 23.

¹⁴ *Lunyu* II, 4.

¹⁵ 不知命無以为君子也, *Lunyu* XX, 3.

¹⁶ 小人不知天命而不畏也, *Lunyu* XVI, 8.

¹⁷ 富贵在天, *Lunyu* XII, 5.

¹⁸ 天下之無道也久矣, 天将以夫子为木铎, *Lunyu* III, 24.

¹⁹ 固天纵之将圣, *Lunyu* IX, 6.

w tym przeszkodzić²⁰. Ci, którzy występują przeciw Niebu, nie mają już do kogo się modlić²¹. W sposób szczególny są wzywani przez Niebo ci, którzy sprawują pieczę nad całym społeczeństwem, a więc władcy. Właściwa odpowiedź dana Niebu skutkuje wsparciem przez nie władzy, czyli jej legitymizacją. Z tego powodu „wezwanie Niebios” (天命) przyjęło się w tym kontekście tłumaczyć jako „Mandat Nieba”, tj. kredyt zaufania ofiarowany przez Niebo danemu władcy. Mandat ten udzielany jest każdorazowo cesarzowi dynastii rozpoczynającej swoje panowanie. Pierwszymi cesarzami, którzy otrzymali Mandat Nieba byli Yao i Shun. W opinii Konfucjusza władcy ci doskonale zrealizowali wolę Nieba, w sposób, który już nigdy nie znajdzie godnych naśladowców: „Mistrz powiedział: Jak wielkim władcą był Yao! Jak majestatycznym! Tylko Niebo jest wielkie, ale i tylko Yao odpowiedział na Jego wezwanie. Jak głęboka była jego cnota! Ludzie nie potrafią odnaleźć na nią nazwy”²².

Mandat Nieba może też zostać cofnięty, kiedy władca nie będzie realizował woli Nieba, będzie źle zarządzał państwem i niemoralnie się prowadził: „Yao powiedział: O! Ty, Shunie! Wyznaczony przez Niebo porządek sukcesji znajduje swój wyraz w twojej osobie. Szczerze i mocno wierz w należyty środek. Jeśli między czterema morzami wystąpią jakiegokolwiek niedostatki i cierpienia, zapłata dana Ci przez Niebo zostanie cofnięta na wieki”²³.

Poprzez cykliczne udzielanie i odbieranie Mandatu Niebo w realny sposób kształtuje historię ludzkości. Dzieje składają się zatem z cykli historycznych wyznaczonych od jednego Mandatu do kolejnego²⁴. Nie zmienia to jednak faktu, iż zaleceniom Nieba posłuszni powinni być wszyscy. W przypadku mędrców czy władców to treść nakazów Nieba, a nie ich istotna funkcja, sprawia, że tak dalece różnią się one od tego, co powinien czynić przeciętny człowiek. Każdy jest wezwany do tego, aby w swej przeciętności zdobyć się na szlachetność, na bycie *junzi*, a nie *xiaoren*. W tym celu musi rozwinąć tylko (i aż) swoją cnotę, która jest jednocześnie naturalną dyspozycją człowieka. Ta część myśli konfucjańskiej znacznie zbliża ją do taoizmu, któremu jest przeciw szablonowo

²⁰ *Lunyu* IX, 5.

²¹ 获罪与天無所禱也, *Lunyu* VII, 35.

²² *Lunyu* VIII, 19.

²³ *Lunyu* XX, 1.

²⁴ Por. D. Rogacz, *Chińskie konstruowanie historii*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28, s. 77–90.

przeciwstawiana. Tylko dzięki naturalnemu rozwinięciu 德 można osiągnąć jedność postępowania z 天道 – pod tą tezę podpisałby się także Laozi.

Różnicę przynosi dopiero rozumienie określenia „naturalny”. Dla Konfucjusza naturalne było wychowanie człowieka i przysposobienie go do zajęcia pozycji społecznej, którą przeznaczone jest mu zająć. Naturalność taoistyczna jest w porównaniu z konfucjanizmem znacznie bardziej pierwotna i subwersywna względem stworzonych przez człowieka instytucji społecznych. Tym niemniej ścisły związek kategorii Nieba z tym, co naturalne, nie pozwala nam na nazwanie *Tian* kategorią metafizyczną. Świadczy o tym również niechęć, z jaką Konfucjusz poruszał kwestie metafizyczne, takie jak cuda czy duchy²⁵. To z kolei odróżnia konfucjanizm od motizmu, w którym Niebo jest kategorią *stricte* metafizyczną, Bogiem wspomaganym przez liczne duchy.

Mencjusz (372–289 r. p.n.e.), wielki (choć nie bezpośredni) uczeń Konfucjusza, przejął i rozwinął najważniejsze elementy nauk swojego mistrza dotyczących tego, czym jest Niebo i w jakiej relacji do ludzkości się znajduje. Według Mencjusza tylko dzięki Niebu można osiągnąć znaczne rezultaty działania²⁶. Nie sposób np. zdobyć obleżone miasto, jeśli Niebo nie zesłało odpowiedniej chwili ku temu²⁷. Niepodołanie zadaniom, które postawiło przed nami w danym czasie i miejscu Niebo, skutkuje klęskami zesłanymi na nas przez Niebo²⁸. Podobnie jak u Konfucjusza, w sposób szczególny dotyczy to władców: królów i książąt. Niebo dba o królestwa tych, którzy przestrzegają jego poleceń²⁹. Ci zaś, którzy buntują się przeciw woli Nieba, przemijają³⁰. Na jakikolwiek dar Nieba należy oczekiwać w pokorze, albowiem to, co Niebo zsyła, przychodzi w sposób naturalny³¹. Dar Niebios jest raczej zwieńczeniem pewnej drogi niż gotowym rozwiązaniem w postaci *deus ex machina*: „Kiedy Niebo zamierza przekazać wielki urząd jakiegokolwiek osobie,

²⁵ 子不语怪, 力, 乱, 神, *Lunyu* VII, 21.

²⁶ 若夫成功则天也, *Mengzi* II, 21. Bazuję na wydaniu: *Mengzi Yizhu*, s. 185–430, w: *Lunyu-Mengzi-Laozi-Zhuangzi*, t. I, Guo Qingcai (red.), Tianjin 2005.

²⁷ 夫环而攻之必有得天时者矣, *Mengzi* IV, 10.

²⁸ 不敢必有天殃, *Mengzi* II, 17.

²⁹ 乐天者保天下畏天者保其国, *Mengzi* II, 10.

³⁰ 顺天者存逆天者亡, *Mengzi* VII, 7.

³¹ Por. *Mengzi* X, 12.

musi wpierv doświadczyć jej umysł cierpieniem, jej kości i ścięgną znojem, jej ciało narazi na głód i podda je skrajnemu ubóstwu”³².

Trzeba zatem czekać nieraz i setki lat, aż pojawi się odpowiednia, wezwana przez Niebo wybitna jednostka³³. Tylko osoba, która wiernie służy Niebu, jest w stanie pokonać wszystkie wymienione trudności³⁴. Jest ona również zdolna obalić wszystkich swoich przeciwników, wskutek czego panujący nie ma już w całym państwie żadnych wrogów³⁵. Teoria Nieba Mencjusza odniesiona do władcy jest więc niczym innym jak teorią przejęcia władzy. W przeciwieństwie do legistów i *Sztuki wojny* Sunzi jest to jednocześnie teoria legitymizacji władzy. Mencjusz nie widzi możliwości przejęcia władzy przez oszusta i mordercę opierającego się jedynie na *Realpolitik*. Jeśli ktoś przejął władzę, ustanowił nową dynastię, to z pewnością stało się tak za przyzwoleniem Nieba, które sprawdziło wcześniej kandydata.

Mencjusz nie tylko rozwinął polityczny wymiar doktryny Nieba, lecz także w znacznie śmielszy niż Konfucjusz sposób wypowiadał się o metafizycznej naturze *Tian*. Co prawda, zgadzał się ze swoim mistrzem, iż Niebo nie przemawia, a jedynie manifestuje swoją wolę poprzez bieg zdarzeń³⁶. Nie przeszkadza mu to jednak w podaniu (w kolejnych wersach) swoistego kryterium pozwalającego dostrzec, które działania są z pewnością wywołane przez Niebo: „To, czego nie może sprawić człowiek, pochodzi od Nieba. To, co nie posiada sprawcy, pochodzi od Nieba. To, co nie ma [rozpoznanej] przyczyny i celu, bierze się z poleceń Nieba”³⁷.

Potrójne kryterium odnosi się więc przede wszystkim do zdarzeń dziejących się obiektywnie, w większości niewyjaśnionych racjonalnie. Są to zarówno katastrofy naturalne, jak i opisane wcześniej czynniki losowe, kluczowe dla przejęcia władzy, czyli odpowiedni czas, korzystny splot wydarzeń czy też właściwi ludzie spotykani na życiowej drodze. A zatem pojmowanie Nieba przez Mencjusza pokrywa się zasadniczo z podstawowym sensem terminu „Opatrzność” w kulturze zachodniej. Tam, gdzie język europejski mówi o „mężu opatrznościowym”, chiński powiada o „słudze Nieba”.

³² 故天将降大任于是人也, 必先苦其心志, 劳其筋骨, 饿其体肤, 空乏其身, *Mengzi* XII, 35.

³³ Por. *Mengzi* IV, 22.

³⁴ 为天使则可以伐之, *Mengzi* IV, 17.

³⁵ 無敌于天下者天使也, *Mengzi* III, 5.

³⁶ 天不言以行与事示之而已矣, *Mengzi* X, 5.

³⁷ 皆天也非人之所能为也。莫之为而为者天也, 莫之致而至者命也, *Mengzi* X, 6.

Rozwijając myśl Konfucjusza o tym, iż Droga Nieba jest jednocześnie drogą naturalności, Mencjusz w żadnym razie nie utożsamiał Nieba z przyrodą, jak można by wywnioskować z cytowanego fragmentu. Operował on pojęciem natury właśnie w sensie metafizycznym, tzn. rozumiał naturę jako pewien zbiór własności wspólnych wszystkim istotom danego rodzaju. Zdaniem Mencjusza Niebo rodzi wszystkie istoty w taki sposób, iż mają one wspólną podstawę³⁸. Ową wspólną, daną przez Niebo podstawę stanowi zwłaszcza nasza cielesność³⁹. Jest nią jednak także naturalna dyspozycja do bycia dobrym, natura ludzka, o której w sporze z Xunzi argumentował Mencjusz, iż jest pierwotnie dobra. Niebo jest sędzią ludzkiego postępowania tylko dlatego, iż to właśnie *Tian* „wlało” w istoty ludzkie dobrą naturę⁴⁰. Podstawą doczesnego sądu nad ludzkim postępowaniem jest to, że dyspozycja nie oznacza jeszcze realizacji i wskutek ludzkich decyzji oraz zewnętrznych okoliczności załączki dobra mogą pozostać nierozwinięte. Przygodne zło, które pojawiło się w przyszłości, nie jest argumentem przeciwko pierwotnej dobroci natury ludzkiej: „Kiedy w dobrych latach dzieci są odpowiedzialne, a w ciężkich – porywcze, nie dzieje się tak przez naturalne zdolności pochodzące od Nieba, lecz przez zwodnicze przywiązanie ich serc do zła wywołane zmianą okoliczności”⁴¹.

Wychowanie jest więc sztuką unikania takich okoliczności, a w jeszcze większym stopniu – rozwojem własnej natury. Dzięki zachowywaniu istniejących, naturalnych dyspozycji własnego umysłu i ich pielęgnowaniu służymy Niebu. Dogłębne zrozumienie własnej natury jest tożsame ze znajomością Nieba⁴². Wszystkie załączki moralnego postępowania są już ludziom dane. Stopniowy rozwój tych załączków kształtuje w człowieku cztery kardynalne cnoty konfucjanizmu. Po pierwsze, szczerść (诚, *cheng*), nazwaną przez Mencjusza „Drogą Nieba”⁴³; po drugie, humanitarność (仁, *ren*), określoną przez niego „najszacowniejszą z godności

³⁸ 天之生物也使之一体, *Mengzi* V, 5.

³⁹ 形色天性也, *Mengzi* XIII, 38.

⁴⁰ Por. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, J. Hunia (tłum.), Kraków 2009, s. 79.

⁴¹ 富岁子弟多赖, 凶岁子弟多暴, 非天之降才尔殊也, 其所以陷溺其心者然也, *Mengzi* XII, 7.

⁴² 知其性则知天矣. 存其心养其性所以事天也, *Mengzi* XIII, 1.

⁴³ 是故诚者天之道也, *Mengzi* VIII, 12. Wynikają z niej wierność (信, *xin*) i poświęcenie (忠, *zhong*).

zesłanych przez Niebo”⁴⁴; po trzecie, prawość (义, *yi*), innymi słowy – odnajdywanie radości w byciu prawym, jako szczególna godność zesłana przez Niebo⁴⁵. I wreszcie mądrość (智, *zhi*), zwykle wskazywana jako czwarta z cnót, która nigdy nie jest mądrością dla siebie, swoistą wiedzą tajemną, lecz zdolnością przekazania innym posiadanej już wiedzy moralnej.

Jak pisze Mencjusz, plan Nieba jest taki, aby ci, którzy posiadli już znajomość zasad, poinstruowali osoby, którym nie przychodzi to tak prędko⁴⁶. Jeśli załóżki cnót określimy jako pierwszy, wstępny, etap na drodze samodoskonalenia moralnego, a ich indywidualną realizację jako drugi etap, to trzecim będzie ich społeczna ewokacja, zgodna z myślą społeczno-polityczną konfucjanizmu: „Humanitarność w relacjach między ojcem a synem, prawość w relacjach między suwerenem a ministrem, reguły ceremonii zachowane w relacji między gospodarzem a gościem oraz mądrość w rozpoznaniu własnych zdolności są Drogą Nieba, którą postępują przodkowie, i nakazem Niebios”⁴⁷.

Systematyczna teoria Nieba Mencjusza nie stanowi jednak wyczerpującej odpowiedzi na podstawowe pytanie natury metafizycznej: czym właściwie jest *Tian*? Zeng Zhenyu zauważa, że Niebo może oznaczać zarówno najwyższą osobę, jak i zasadę oraz moc. Za tą drugą interpretacją przemawia to, że 天 bardzo często występuje obok 命, a samo *ming*, czyli „przeznaczenie”, nierzadko pełni rolę synonimu *Tian*. Mencjusz nie udziela jednak otwartej odpowiedzi, gdyż definiuje Niebo głównie przez funkcje, które ono pełni (rodzi, wysłuchuje, nagradza itd.), a nie przez orzeczniki. Zeng Zhenyu nieco komplikuje obraz i idzie dalej, zauważając, że nawet teza o *Tian* jako źródle tego, co ludziom wspólne, nie jest przesadzona. Im więcej natury Nieba zostało w nas rozwinięte, tym bardziej jesteśmy szlachetni i tym bliżej przodków, a więc różnimy się od zwykłych ludzi, którzy mogą tylko powiedzieć: „Niebo dało nam

⁴⁴ 夫仁天之尊爵也, *Mengzi* III, 7.

⁴⁵ 仁义忠信乐善不倦此天爵也, *Mengzi* VI, 16.

⁴⁶ 天之生新民也, 使先知觉后知, *Mengzi* X, 10.

⁴⁷ 仁之于父子也, 义之于君臣也, 礼之于宾主也, 智之于贤者也, 圣人之于天道也命也, *Mengzi* XIV, 70. W cytacie nie występuje szczerłość, gdyż w tradycji konfucjańskiej rytuały są manifestacją właśnie tej cnoty, bez niej są puste. Por. K. Kosior, *Podmiot moralny we wczesnej myśli chińskiej*, w: *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, O. Łucyszyna, M. S. Zięba (red.), Łódź 2011, s. 143–156.

cielesność, a od zwierząt różnimy się tylko załączkami dobra⁴⁸. Spadkobiercą tych wieloznaczności stał się późniejszy konfucjanizm.

Rozwój pojęcia Nieba w filozofii konfucjańskiej

W przeciwieństwie do Mencjusza Xunzi (310–235 r. p.n.e.), jego główny rywal w łonie samego konfucjanizmu, swój pogląd na naturę Nieba wyraża w dość bezpośredni sposób w rozdziale siedemnastym swojego *opus magnum* zatytułowanym *Traktat o Niebie* (天论, *Tianlun*). Rozsiane po całym jego dziele fragmenty wykazują jednak wiele punktów wspólnych z filozofią Mencjusza. Niebo i ziemia są wielkie⁴⁹, ponieważ stanowią początek wszystkich istot⁵⁰, więc wymagają największego szacunku⁵¹. Niebo nie przemawia⁵², dlatego nie sposób uskarżać się na jego wolę⁵³. Niebo decyduje o przeznaczeniu ludzi⁵⁴ i wszyscy są pod tym względem równi⁵⁵. Wszystkie te ogólne określenia pozostają jednak w mocy tylko dlatego, że sens owego „początku”, „woli” i „przeznaczenia” jest zupełnie inny aniżeli w myśli Mencjusza.

Pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest to, że 天 prawie zawsze występuje wraz z 地 (*di*, ziemia) bądź zakłada je w domyśle. Niebo i ziemia przeciwstawione człowiekowi tworzą triadę, w której człowiek uosabia wszystko, co wytworzone, czyli kulturę, Niebo i ziemia zaś – przyrodę⁵⁶. Metafizyczne znaczenie pojęcia Nieba jest u Xunzi całkowicie i celowo nieobecne. Xunzi wyraźnie zaznacza, iż choć Niebo, tj. Natura jako całość, jest niewidoczne, to w żadnym razie nie można go utożsamiać z tym, co często podawane jest jako niewidoczna przyczyna widocznych

⁴⁸ Zeng Zhenyu, *Advocate Goodness of Human Nature to Anyone Coming Across: Analysis on Good Nature Theory of Mencius*, „Journal of Confucian Philosophy and Culture” 2013, vol. 19, s. 81–108.

⁴⁹ 天地为大矣, *Xunzi* III, 9. Podstawę stanowi wydanie: *Xunzi. The complete text*, E. Hutton (tłum.), Princeton 2014.

⁵⁰ 天地也生之始也, *Xunzi* IX, 18.

⁵¹ 君子大心则敬天而道, *Xunzi* III, 6.

⁵² 天不言而人推高焉, *Xunzi* III, 9.

⁵³ 知命者不怨天, *Xunzi* IV, 6.

⁵⁴ 故人之命在天, *Xunzi* XVI, 1.

⁵⁵ 天能生物不能辩物也, *Xunzi* XIX, 22.

⁵⁶ *Xunzi* XVII, 2.

rezultatów, czyli duch (神, *shen*)⁵⁷. Niebo jest zatem początkiem wszystkich istot w najbardziej podstawowym, biologicznym sensie.

Droga Nieba, a więc przyrody, jest stała, jej prawa zaś pozostają niezienne od początków i nie uległy zmianie nawet w trakcie panowania wielkich cesarzy – Yao i Shuna⁵⁸. Za głód, który cierpieli ludzie w czasach bez jakichkolwiek powodzi czy susz, może być obwiniany tylko człowiek, nigdy Niebo. Za chaos w czasach Jie odpowiada Jie, a za rozkwit w czasach Yu odpowiada Yu. Niebo nie jest przyczyną tych zdarzeń⁵⁹. Jedność między Niebem a ludzkością, wyrażona za pomocą takich koncepcji jak Mandat Niebios, zostaje zerwana. Regulacje i zarządzenia stworzone przez ludzi zostają przeciwstawione stałym prawom przyrody, tj. Nieba i ziemi. Człowiek szlachetny powinien brać Niebo za wzór: tak jak ono jest stałe w swych prawach, tak człowiek powinien być stały w swoich zasadach postępowania⁶⁰. To, czego nie sposób wyjaśnić bądź co uchodzi za czynnik losowy, nie należy już więcej tłumaczyć celową interwencją Nieba. Stoi za tym los, przypadek. Nie doszukując się w nim niczego nadprzyrodzonego i skupiając się na tym, co można rzeczywiście i samemu osiągnąć, człowiek szlachetny (*junzi*) czyni postęp moralny, natomiast człowiek małostkowy (*xiaoren*) ogląda się na siły zewnętrzne i przez to się nie rozwija⁶¹. Należy w miarę możliwości dostrzegać prawidłowości, regularności w działaniach przyrody⁶².

Xunzi przeciwstawia swoje (proto-)naukowe podejście tendencji, dominującej w owym czasie w Chinach, która nakazywała wyjaśniać cudowne zdarzenia, np. spadające gwiazdy, jako wyraz woli tajemniczych sił. Filozof uważa, że należy być raczej ciekawym przyrody, aniżeli się jej obawiać⁶³. Co więcej, wiedzę o przyrodzie można wykorzystać z pożytkiem dla siebie, i to w iście Baconowski sposób, o czym przekonuje poniższy fragment: „Czczyć Niebo i kontemplować? Raczej władać jego istotami i nad nim panować! Podlegać Niebu i pisać doń

⁵⁷ Xunzi XVII, 3.

⁵⁸ Xunzi XVII, 1.

⁵⁹ Xunzi XVII, 8.

⁶⁰ Xunzi XVII, 9.

⁶¹ Xunzi XVII, 10.

⁶² Xunzi XVII, 5.

⁶³ Xunzi XVII, 11.

hymny? Raczej regulować Mandat Niebios i używać go! Podziwiać pory roku i na nie czekać? Raczej je uprzedzać i wykorzystywać!”⁶⁴

W innym miejscu Xunzi pisze wprost, że analizy, których nie można zastosować, oraz dociekania, które nie wynikają z aktualnych potrzeb, powinny być porzucone⁶⁵. Krytyka myślenia magicznego dotyczy również rytuałów – fundamentu kultury chińskiej. Tylko lud wierzy w magiczną moc rytuałów, człowiek szlachetny traktuje je wyłącznie jako część kultury⁶⁶. Tym niemniej wśród ludzi nie ma nic wspanialszego niż rytuały i towarzysząca im spełnianiu prawość⁶⁷. Bez rytuałów świat byłby pozbawiony jakiegokolwiek pierwiastka racjonalności⁶⁸. Tak jak od Nieba zależy przeznaczenie ludzi, tak od wiernego spełniania rytuałów zależy los państwa. Dzieje się tak, gdyż rytuały, jako nieodnoszące się już więcej do przyrody, mają zastosowanie jedynie do ludzi: są drogowskazem postępowania⁶⁹. Ponieważ rytuały określają normy postępowania w zależności od pozycji społecznej, służą społecznemu podziałowi obowiązków oraz konserwacji hierarchii społecznej.

Mimo wielu punktów niezgody z refleksją Mencjusza Xunzi jest jednak wciąż konfucjanistą. Z pozycji społecznej funkcji rytuałów krytykuje on m.in. motyzm, taoizm i legizm⁷⁰. Rytuały służą doskonaleniu człowieka, tym bardziej że ludzka natura jest pierwotnie zła i wymaga ukształtowania w łonie kultury, aby mogła czynić dobro⁷¹. Co za tym idzie, Niebo nie jest już więcej przyczyną wyłącznie załączków dobra, lecz – jako Natura – zarówno tego, co dobre, jak i tego, co złe, a więc miłości i nienawiści, przyjemności i przykrości, smutku i radości⁷². I w tym miejscu również ujawnia się brak swoistego moralnego związku między Niebem a człowiekiem. Niebo jest nie tylko obiektywną całością praw przyrody, ale także całością obojętną wobec ludzi.

⁶⁴ Xunzi XVII, 15.

⁶⁵ 無用之辯不急之察弃而不治, Xunzi XVII, 12.

⁶⁶ 君子以为文而百姓以为神, Xunzi XVII, 13.

⁶⁷ 在人者莫明于礼义, Xunzi XVII, 14.

⁶⁸ 無君子则天地不理礼义無统, Xunzi IX, 18.

⁶⁹ Xunzi XVII, 16.

⁷⁰ Xunzi XVII, 17.

⁷¹ Na ten temat więcej por. J. Knoblock, *General Introduction*, w: tegoż, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, CA 1994, s. 85–104; *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, T. C. Kline, P. J. Ivanhoe (red.), Indianapolis 2000.

⁷² 好恶喜怒哀乐臧焉, 夫是之谓天情, Xunzi XVII, 4.

Jak nietrudno się domyślić, rewolucyjne podejście Xunzi wraz z upływem czasu nie okazało się podejściem dominującym. Zredagowana ostatecznie za jego czasów i będąca częścią Pięcioksięgu konfucjańskiego⁷³ *Księga obyczajów* (礼记, *Liji*) wraca do tradycyjnego pojmowania kategorii Nieba, zwłaszcza w rozdziale dziewiątym. Według jej autora (autorów) rytuały są zakorzenione w Niebie⁷⁴, pełnią funkcję „kanału” łączącego człowieka z Niebem⁷⁵. Dlatego rząd sprawujący rytuały znajduje się w łączności, związku z *Tian*⁷⁶. Głębi tego związku dowodzą słowa o tym, że to człowiek jest umysłem Niebios, ucieleśnieniem pięciu elementów⁷⁷. Moc i autorytet praw biorą się z Nieba⁷⁸.

W podobnym duchu została napisana *Doktryna środka* (*Zhongyong*), która rozpoczyna się zdaniem „To, co nakazało Niebo, jest naturą, a zgodność z nią zwana jest *dao*”⁷⁹. W dziele tym potwierdzenie znajduje również koncepcja Mandatu Nieba. Z kolei *Księga nabożności synowskiej* (*Xiaojing*) przekonuje, że tylko postępowanie zgodne z wolą Nieba jest cnotą i tylko takie działanie może zakończyć się sukcesem⁸⁰.

Dong Zhongshu (179–104 r. p.n.e.), filozof, dzięki któremu konfucjanizm stał się doktryną państwową, stworzył komentarz do *Kroniki wiosen i jesieni*, który miał wydobyć jej ezoteryczne przesłanie, pozwalające odczytywać zjawiska przyrody jako pomyślnie bądź nie dla władcy i dynastii⁸¹. Uważał on, iż naśladowanie Nieba leży w naturze każdego

⁷³ Do Pięcioksięgu konfucjańskiego (五经, *Wujing*) zaliczamy: *Księgę przemian* (经, *Yijing*), *Księgę pieśni* (诗经, *Shijing*), *Księgę dokumentów* (书经, *Shujing*), *Księgę obyczajów* oraz *Kronikę wiosen i jesieni* (春秋, *Chunqiu*). Z kolei Czteroksiąg konfucjański, ustalony w XII wieku przez Zhu Xi, obejmuje: *Lunyu*, *Mengzi* oraz *Daxue* (大学) i *Zhongyong* (中庸), dodane około II wieku p.n.e. do *Liji*. Samego Xunzi w kanonie brak.

⁷⁴ 是故夫礼必本于天, *Liji* IX, 3. Bazuję na wydaniu: J. Legge, *Li Chi: Book of Rites*, New York 1967.

⁷⁵ *Liji* IX, 28.

⁷⁶ 是故夫政必本于天, *Liji* IX, 13. Zdanie będzie identyczne jak to w przypisie 74, jeśli zamienimy 礼 na 政.

⁷⁷ 故人者天地之心也五行之端也, *Liji* IX, 20.

⁷⁸ 夫礼必本于天, *Liji* IX, 27.

⁷⁹ *Liji* XXXI, 1.

⁸⁰ *Xiaojing*, 7. Bazuję na wydaniu: H. Rosemont, R. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu 2009.

⁸¹ Por. S. Queen, *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge 1996, s. 197.

człowieka i to Niebo stanowi moralność⁸². W przeciwieństwie do Mencjusza, a w częściowej zgodzie z Xunzi, głosił jednak, że zadanie to jest znacznie utrudnione. *Tian* współpracuje z siłami *yin* i *yang*, tworząc rzeczy, podobnie człowiek – składa się nie tylko z natury pochodzącej od Nieba, ale także z emocji. I choć natura ludzka jest dobra, emocje – jako zakorzenione w mrocznym *yin* – są złe. W człowieku istnieją więc pierwiastki zarówno dobra, jak i zła. Efektem nadmiernej idealizacji człowieka w filozofii Mencjusza było zaniżenie stawianych mu standardów moralnych: skoro wystarczy rozwinąć naturalne zdolności, nie trzeba zdobywać się na wielkie czyny. Dong Zhongshu krytykuje Mencjusza, który stwierdzając, że natura ludzka jest dobra, opierał się na porównaniu jej z naturą zwierząt, a nie – jak powinien – z naturą przodków. Gdyby takiego porównania dokonał, wówczas nie wypadłaby ona tak imponująco⁸³.

Filozofia Dong Zhongshu ustaliła pozycję konfucjanizmu pośród innych doktryn filozoficznych Państwa Środka, ale jednocześnie przyczyniła się do jego skostnienia. Na długie wieki, bo aż od czasów dynastii Jin (265–420) po dynastię Tang (618–907), rząd dusz sprawował buddyzm, a konfucjanizm ustępował liczbą naśladowców także taoizmowi. Dopiero okres panowania dynastii Song (960–1279) przyniósł renesans szkoły Konfucjusza, zwany powszechnie neokonfucjanizmem. Teoretyzowanie na temat Nieba wśród pierwszych myślicieli tego nurtu, a więc Zhou Dunyi (1017–1073) oraz Shao Yong (1011–1077), pozostawało jeszcze pod wpływem taoistycznej filozofii przyrody. Niebo oznacza w ich dziełach męską zasadę, przeciwstawioną ziemi, mającą swe źródło w pięciu elementach oraz w *yin-yang*⁸⁴. Ich kosmologia, będąca zapleczem astrologii, wychodzi z założenia, że los człowieka zależy wyłącznie od Nieba⁸⁵.

Zhang Zai (1020–1077) w słynnym zdaniu otwierającym *Zachodnią inskrypcję* wyraził przekonanie towarzyszące ludziom jego epoki: „Niebo jest moim ojcem, a ziemia moją matką i nawet tak nędzna istota jak ja

⁸² 正于天之为人性命也, Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu* IV, 4. Bazuję na wydaniu: Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu*, Zeng Zhenyu, Fu Yongju (red.), Shanghai 2010.

⁸³ Cała argumentacja zawarta w: Dong Zhongshu, *Chunqiu Fanlu*, XXXVI, 4.

⁸⁴ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, cyt. wyd., s. 102–104.

⁸⁵ Shao Yong, *Huangji jingshi* 31, w: Chan Wing-tsit, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton 1979, s. 494.

znajdzie dla siebie przytulne miejsce między nimi”⁸⁶. Słowo „nędzna” ma tu nie tylko wydźwięk retoryczny. Zhang Zai rozwinął bowiem pogląd Dong Zhongshu o dwojakiej istocie człowieka. Natura Nieba i ziemi stanowi źródło dobroci, lecz jako uniwersalna zasada, tj. warunek możliwości doświadczenia szczęścia i szczerzej ekspresji własnych pragnień⁸⁷. Obok tego istnieje jednak natura fizyczna. Różni się u poszczególnych osób w zależności od charakteru materii (气, *qi*), z której ludzie się składają. Jak nietrudno się domyślić, natura fizyczna określa całą sferę pożądań oraz ludzkich emocji⁸⁸. Natura jest wszak potężniejsza od materii i jeśli coś zostało danemu człowiekowi przeznaczone, to stanie się to konieczne, nie ma od tego odwrotu: Niebo posłuży się odpowiednio materią⁸⁹. Dlatego właśnie Zhang Zai pisze o zasadzie Nieba (天理, *Tianli*), przeciwstawiając ją materii (*qi*).

Dyskusja na temat relacji między Niebem a człowiekiem stanie się w ten sposób niekonfucjańską debatą o relacji między zasadą a materią, która zdominuje odtąd filozofię chińską. Sam Zhang Zai uważał, że jedynym sposobem powrotu do zasady Nieba, a więc swoistym wyzwoleniem, jest oczyszczenie umysłu z pożądań⁹⁰. Kwestia poszukiwania umysłu dla Nieba i ziemi otworzyła zaś neokonfucjanizm na problematykę podmiotu (心, *xin*).

Nauki późniejszych konfucjanistów pozostały na horyzoncie rozważań Zhang Zai. Nie pytano już, czym jest zasada Nieba, ale jak ją osiągnąć. Zdaniem braci Cheng, tj. Cheng Hao (1032–1085) i Cheng Yi (1033–1107), należy pielęgnować swój umysł, aby w pełni rozwinąć własną naturę – dobrą i zgodną z zasadą Nieba. Ich dążenie było więc subiektywistyczna i optymistyczna w duchu Mencjusza. Zhu Xi (1130–1200) zaś uważał, że należy poświęcić się badaniu rzeczy i w sposób czynny eliminować te z nich, które przesłaniają naszą naturę⁹¹. Była to więc kolejna odsłona starego sporu o to, na ile możemy ufać naturze ludzkiej, na ile zaś mamy ją kształtować. Samo pojęcie Nieba obaj filozofowie mieli wspólne, podobnie jak inny głośny neokonfucjanista, Wang Yangming (1472–1529).

⁸⁶ Zhang Zai, *Ximing* 1, w: Chan Wing-tsit, *A Sourcebook...*, cyt. wyd., s. 497.

⁸⁷ Zhang Zai, *Ximing* 43, w: tamże, s. 512.

⁸⁸ Zhang Zai, *Ximing* 50, w: tamże, s. 513.

⁸⁹ Zhang Zai *Ximing* 30, w: tamże, s. 508.

⁹⁰ Zhang Zai, *Ximing* 34, w: tamże, s. 509. Motyw niewątpliwie buddyjski.

⁹¹ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, cyt. wyd., s. 107–108.

Różnili się natomiast co do rozumienia zasady i jej relacji do materii, co determinowało ich różne antropologie.

W tym miejscu należałoby zakończyć analizę ewolucji pojęcia Nieba w konfucjanizmie, gdyby nie to, że powróciło w nim również rozumienie Nieba w duchu Xunzi. Wang Fuzhi (1619–1692) głosił, że Niebo jest ogólną nazwą na wszystkie stworzenia, gdyż istnieją wyłącznie konkretne, materialne rzeczy. To zasada podąża za materią, a nie odwrotnie. Wszystkie przemiany materialne mają zatem charakter przeznaczenia, są nieuchronne. Podobnie wielkie zmiany obalające dynastie nie są wynikiem Mandatu Nieba, lecz ciągłych przemian przyrody (np. susza wywołuje głód i popycha lud do buntu)⁹². Wraz z myślą Wang Fuzhi przemijają ostatnie religijne konotacje *Tian*.

Podsumowanie

W podsumowaniu naszych rozważań zastanówmy się najpierw, zgodnie z obietnicą, na czym polegają błędy, które popełnił Hegel, charakteryzując pojęcie Nieba. Nie należy, rzecz jasna, przekreślać całości jego rozważań na ten temat: miał on rację choćby co do tego, że Niebo jest czymś najwyższym, ogólnym i obiektywnym, całokształtem związków zachodzących w świecie, a dla części filozofów (Xunzi, Wang Fuzhi) – synonimem tego świata. W żadnym razie relacja z *Tian* nie jest zarezerwowana wyłącznie dla cesarza. Owszem, koncepcja Mandatu Niebios wskazuje, że relacja łącząca Niebo i władców ma szczególny charakter, jednak już Konfucjusz głosił, iż każdy jest wezwany do stania się *junzi* i nie można uczynić tego inaczej niż przez rozwój cnoty, która jest naturalnym darem Nieba.

Kwestię tę jeszcze bardziej rozwinął Mencjusz. Niebo jest źródłem wspólnej wszystkim natury, co więcej – natura ta jest dobra i uzdolnia do czynienia dobra; bez Nieba nie można być moralnym. To, że bez *Tian* pojmowanego jako Opatrzność nie sposób też przejąć władzy, było dla Mencjusza przedłużeniem jego antropologii: człowiek, który zdobył władzę nad światem, wystarczająco rozwinął swoje naturalne zalety moralnego postępowania, **dlatego** został wybrany przez Niebo. Nawet dla Xunzi, który zerwał moralny związek między człowiekiem

⁹² Chan Wing-tsit, *The materialism of Wang Fu-Chih*, w: tegoż, *A Sourcebook...*, cyt. wyd., s. 694–702.

a Niebem, nie ulegało wątpliwości, iż natura Nieba, tj. przyrody, stanowi przeznaczenie każdego człowieka i każdy jest wezwany do tego, aby ją zrozumieć i wykorzystać. Xunzi, a po nim Dong Zhongshu i Zhang Zai dostrzegali złe pierwiastki natury ludzkiej, nie byli jednak pesymistami do tego stopnia, aby przyznać możliwość postępowania zgodnego z zasadą Nieba wyłącznie cesarzowi i jego światu.

Z tych samych powodów błędne jest kolejne przekonanie Hegla, że „z religią tą nie jest związana żadna *moralność* we właściwym sensie, żadna immanentna rozumność (...)”⁹³. Nie ma moralności bez związku z Niebem. Nie ma żadnej immanentnej rozumności, tj. zasady – jak powie neokonfucjanizm – gdyby nie została ona dana przez Niebo. Zdolność czynienia dobra jest już ludziom dana, inaczej wszystkie nakazy etyki konfucjańskiej byłyby niemożliwym do spełnienia ciężarem. Są one nim właśnie dla Hegla, gdyż wskutek niezrozumienia filozoficznej teorii *Tian* (bądź braku do niej dostępu) zrównał je z prawem stanowionym przez cesarza, a więc czymś istotowo zewnętrznym.

Analiza koncepcji Nieba dostarczyła nam zatem odpowiedzi również na pytanie o miejsce metafizyki w konfucjanizmie. Jako że Niebo nie jest niczym ponadfizycznym, jedyną metafizyką, którą implikuje konfucjanizm, jest metafizyka człowieka. Przekonanie o tym, że człowiek składa się z czegoś więcej niż tylko z cielesnej natury oraz zakorzenionych w nim emocji i pożądań; że jest to coś stałego dla wszystkich istot rozumnych i że źródło oraz gwarancję owej natury stanowi byt znacznie przekraczający pojedynczego człowieka – to z całą pewnością przekonanie metafizyczne.

Fakt, że dyspozycja ta jest w dalszym ciągu naturalna i ściśle zintegrowana ze współtworzącą istotę ludzką materią, pokazuje jednak, jak daleko było chińskim myślicielom do typowego dla kultury Zachodu dualizmu ciała i duszy. Ponadto wszystkie subtelne rozróżnienia czyniono tylko po to, aby uzasadnić i uprawomocnić etykę, która od początków tej myśli była głównym i ostatecznym przedmiotem zainteresowania chińskich filozofów.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, cyt. wyd., s. 344.

Dawid Rogacz – THE CONCEPT OF HEAVEN (*TIAN*) IN CONFUCIAN PHILOSOPHY

The article analyses notion of Heaven (天, *Tian*) in the source books of Confucian philosophy, from Confucius through Mencius and Xunzi up to Dong Zhongshu and Zhang Zai. Not only metaphysical characteristics of Heaven, but also relation between Heaven, human nature and moral conduct are the subject of consideration. It finally leads to the critique of Hegel's belief that there are no connections between *Tian* and morality.