

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2015.12.04>

Dawid ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Konfucjanizm Yong Huanga na rozdrożu pomiędzy tradycją i współczesnością

### Streszczenie

Celem mojego artykułu jest analiza filozofii Yong Huanga, czołowego przedstawiciela konfucjanizmu w XXI wieku, w perspektywie historycznej ewolucji myśli konfucjańskiej oraz specyfiki współczesnego konfucjanizmu. W sposób szczególny uwzględniam myśl polityczną Yong Huanga, która ustosunkowuje się krytycznie zarówno do liberalizmu politycznego, zwłaszcza w wersji Richarda Rorty'ego, jak i do dziedzictwa chrześcijańskiego. Poprzez umieszczenie myśli Yong Huanga w kontekście historycznym zamierzam wykazać, które poglądy filozoficzne pozostały wspólne starożytnemu i współczesnemu konfucjanizmowi. W konkluzji artykułu pragnę pokazać napięcie pomiędzy tendencją do uniwersalizacji wartości konfucjańskich a przejętą z myśli zachodniej relatywizacją kulturowych narracji.

**Słowa kluczowe:** konfucjanizm, Yong Huang, Rorty, filozofia chińska, etyka globalna.

Celem mojego artykułu jest scharakteryzowanie głównego nurtu współczesnej myśli konfucjańskiej oraz tendencji rozwojowych konfucjanizmu w XXI wieku. W kontekście najnowszych prac komparatystycznych zadanie to zostaje zawężone do analizy jednego przypadku: filozofii Yong Huanga, prawdopodobnie najbardziej oryginalnego, a z pewnością najbardziej płodnego, reprezentanta współczesnego konfucjanizmu. W sposób szczególny chciałbym uwzględnić w tym artykule polemikę Yong Huanga z Richardem Rortym oraz dokonaną przez tego pierwszego reinterpretację podstawowych pojęć neokonfucjanizmu. Stosunek konfucjanizmu do dziedzictwa europejskiego i amerykańskiego liberalizmu jest istotnym problemem natury politycznej w obliczu współczesnej pozycji gospodarczej i politycznej Chin. Ponieważ myśl Yong Huanga czerpie ze skarbcza tradycji konfucjańskiej, pragnę poprzedzić prezentację jego poglądów rekonstrukcją najważniejszych idei konfucjańskich, bez których pozycja Yong

Huanga w ramach międzynarodowej filozoficznej debaty pozostanie niezrozumiała. Chciałbym również poświęcić kilka zdań ewolucji myśli konfucjańskiej, wskazując, iż jej współczesne warianty wpisują się w dynamiczny, historyczny rozwój konfucjanizmu. Często żywi się pogląd, iż konfucjanizm jako ukształtowana w konkretnych czasach swoista diagnoza społeczna nie przystaje do obecnej sytuacji Chin. Nieustające konflikty pomiędzy władcami Walczących Królestw w III wieku p.n.e. wymagały restauracji poprzednich instytucji politycznych oraz społecznych zwyczajów, którego to zadania podjęli się właśnie konfucjaniści. Wydaje się zatem, że nie ma żadnych racji ku temu, by do ich rad przychylić się także w dobie globalizacji. Ową pierwszą, nasuwającą się zrazu wątpliwość równie szybko należy odsunąć na bok. Dotyczy ona bowiem wszystkich systemów filozoficznych i religijnych, które powstały w starożytności. Zakłada przy tym, iż są to niezmiennie bloki przekonań, które wraz z odrzuceniem którekolwiek z pierwotnych postulatów bądź dodaniem nowych tracą bezpowrotnie esencjalną własność bycia sobą, w tym przypadku – własność „bycia konfucjańskim”. Dużo większe wątpliwości co do możliwości aplikacji konfucjanizmu do współczesnej kondycji politycznej wynikają nie z jego genezy, lecz z samej jego treści. Konfucjanizm od początków wyróżniał się kultem przeszłości. W religijnej praktyce znajdowało to swój wyraz w ramach prywatnego, jak i publicznego kultu przodków (*zǔ*, 祖). Idealizacji przeszłości dokonywała również nadzorowana i pisana przez konfucjanistów klasyczna historiografia. Należy zatem odpowiedzieć również na pytanie, czy współczesny konfucjanizm odcina się od dominującego w jego dziejach „wpatrywania się” w przeszłość, czy też raczej modyfikuje to przekonanie, dostosowując swoje diagnozy do obecnych warunków politycznych.

## Ewolucja konfucjanizmu

Omawiając ewolucję konfucjanizmu, należy na wstępie zastrzec, iż sam termin „konfucjanizm” jest określeniem zachodnim i stosunkowo młodym. Po raz pierwszy termin *Confucianism* pojawia się bowiem dopiero w 1837 roku (Smith 1962, 255). W edycji *Encyclopaedia Britannica* z 1958 roku definicja konfucjanizmu zaczyna się natomiast od słów: „*misleading general term for...*” (Smith 1962, 61). Sami Chińczycy nie posługują się tym pojęciem i tradycyjnie używają określenia „szkoły uczonych” (*rújiā*, 儒家) bądź „nauki uczonych” (*rúxué*, 儒学). Część badaczy postuluje nawet zastąpienie „konfucjanizmu” neologizmem „ruizm” (Eno 1990, 190–197). Termin chiński jest wyrazem świadomości, iż konfucjanizm nie ogranicza się, ani w czasie, ani w przestrzeni, do myśli Konfucjusza: jest starszy i sięga refleksji anonimowych uczonych epoki Wiosen i Jesieni, redagujących *Księgę Pieśni* (*Shījīng*, 诗经), *Księgę Dokumentów*

(*Shūjīng*, 书经) czy *Kronikę Wiosen i Jesieni* (*Chūnqiū*, 春秋)<sup>1</sup>. Co za tym idzie, nie jest też dziełem jednego człowieka. Sam Konfucjusz wielokrotnie podaje, iż nie tworzy żadnej nauki, a jedynie przekazuje nauki przodków (Guo 2005, 58). W swojej pierwotnej fascynacji rytuałem, klasyczną muzyką i lirycznym czteroznakowcem szkoła uczonych tworzyła zatem pierwotnie swoisty program społeczno-estetyczny (Wójcik 2010). „Cztery nauki Mistrza to literatura, zachowanie, lojalność i zaufanie (子以四教、文行忠信)” – czytamy w *Lunyu* (Guo 2005, 65). Wiele wskazuje na to, iż panujące na dworze dynastii Zhou rytuały stanowiły swoistą zsekularyzowaną formę wcześniejszych, Shangowskich rytuałów religijnych. Rodzi to pytanie, czy późniejsi strażnicy etykiety i znawcy gry na instrumentach byli pierwotnie kapłanami? Yan Buke zwraca uwagę, iż znak 儒 *ru* składa się z człowieka (po lewej stronie) oraz znaku 需 *xū*, oznaczającego „potrzebę” (po prawej), który to znak składa się z kolei z chmury 雨 *yǔ* nad niebem 而 *ér*: wysuwa z tego wniosek, iż *ru* byli w pierw szamanami na dworze Shangów, wykonującymi rytualne tańce w ramach modlitw o deszcz (podają za: Yao 2009, 21). Nie posiadamy jednak wystarczającego potwierdzenia tej hipotezy w źródłach. Jedno jest pewne: już w X wieku p.n.e. *ru* ograniczali się do uprawiania klasycznych sześciu sztuk chińskich, tj. rytuałów, muzyki, historii, arytmetyki, łucznictwa i zaprzęgu konnego. W sposób szczególny dotyczyło to trzech pierwszych sztuk, co znajduje swój wyraz w tytułach kanonicznych ksiąg: *Zapiski o rytuałach*, *Księga historii*, *Księga muzyki*. Wraz z rozpadem ładu politycznego, którego efektem była funkcja i pozycja społeczna konfucjanistów, transformacji uległy zatem i same zadania, jakie stawiali sobie *ru*. Mowa tu o przemianach Okresu Walczących Królestw (480–256 r. p.n.e.).

Nazwa „Okres Walczących Królestw”, utworzona od kroniki o nazwie *Intrygi walczących królestw* (战国策, *Zhànguó cè*), doskonale oddaje stan ciągłych konfliktów pomiędzy zwaśnionymi państwami, niegdyś wasalami Zhou. Zadaniem filozofii, a więc i konfucjanizmu, była diagnoza tego kryzysu oraz propozycja wyjścia z niego – wizja nowego społeczeństwa i państwa (Rodziński 1974, 55). Filozofowie stworzyli nową warstwę społeczną – *shi* (士, *shì*): podróżując od dworu do dworu, doradzali władcom, tak jak Konfucjusz – minister na dworze księstwa Lu, czy pouczający króla państwa Wei Mencjusz (Pines 2009, 115–135). W ich myśli dominowała filozofia społeczna i polityczna, która w przypadku konfucjanizmu pozostaje zawsze nieodłączna od antropologii (koncepcji natury ludzkiej). Kwestie takie jak portret idealnego władcy, ocena wojny politycznej, obowiązki ludu czy metody przejmowania władzy wynikają ściśle z filozofii człowieka i jako takie nie są nigdy w konfucjanizmie pozba-

<sup>1</sup> Wraz z *Księgą Przemian* (*Yijīng*, 易经) oraz *Zapiskami Rytuałów* (*Liji*, 礼记) tworzy tzw. Pięcioksiąg konfucjański, będąc podstawą klasycznego wychowania, a od czasów dynastii Han (II w. n.e.) – także kształcenia na państwowych uczelniach. Tradycja wspomina także o niezachowanej *Księdze muzyki* (*Yuèjīng*, 乐经). Autorstwo wszystkich tych dzieł przypisuje się Konfucjuszowi, która to atrybucja była i jest wciąż poddawana rozmaitym krytykom historycznym.

wione kwalifikacji moralnej (por. Liu 2010, 84–85), w przeciwieństwie do choćby legizmu. Poza orbitą zainteresowań konfucjanistów znajduje się w tych czasach metafizyka: uczeń Konfucjusza, Zi Gong, powiada, iż nie można usłyszeć żadnych nauk Mistrza dotyczących Drogi Nieba (Lunyu 2005, 43). Mencjusz głosi zaś, iż Niebo nie przemawia, a jedynie manifestuje swoją wolę poprzez bieg zdarzeń (Guo 2005, 333).

Antymetafizyczny profil konfucjanizmu uległ radykalnemu przekształceniu z chwilą ustanowienia dynastii Han (206 r. p.n.e. – 220 r. n.e.). Dla Dong Zhongshu, dzięki któremu konfucjanizm stał się filozofią (by nie rzec – ideologią) państwową, znaki Nieba były jak najbardziej czytelne: każda katastrofa naturalna jest sygnałem, jaki Niebo „wysła” cesarzowi, aby ten zmienił swoje postępowanie (Fairbank 1996, 218–224). Doprowadziło to do powstania swoistej hermeneutyki zdarzeń przyrodniczych, w której każdy fenomen natury domagał się odpowiedniej reakcji w postaci rytuału i decyzji politycznej. Kluczem interpretacyjnym była zintegrowana z konfucjanizmem myśl Zou Yana oraz jego szkoły filozofii przyrody (阴阳家, *yīnyángjiā*) (Queen 1996).

Kiedy upadała dynastia Han, nic nie wskazywało na zmierzch supremacji myśli Dong Zhongshu. A jednak, w burzliwych czasach dynastii Jin (220–420 r.) oraz w dobie zamętu Królestw Południowych i Północnych (420–589) rząd dusz przejął przybyły do Państwa Środka buddyzm. Sukces buddyzmu z pewnością wynikał z uzupełnienia oraz adaptacji nauk konfucjańskich, jak argumentuje np. Ren Jiyu (Ren 1989, 61), był jednak przede wszystkim wyrazem wypalenia się samego konfucjanizmu, który aż do czasów dynastii Song będzie znacząco tracił na rzecz buddyzmu (z czasem zwłaszcza chanu) i taoizmu. Najwybitniejsi konfucjaniści doby dynastii Tang: żyjący w VIII wieku Han Yu i Li Ao, nie wnieśli nic nowego do nauk Mistrza, ograniczając się do krytyki buddystów (Chan 1963, 450).

Za czasów dynastii Song (960–1279) konfucjanizm powrócił do łask. Stało się to za sprawą takich myślicieli, jak Zhou Dunyi, Shao Yong i Zhang Zai. W ich myśli dominowała kosmologia, zręcznie wchłaniająca elementy taoizmu, wprowadzająca do konfucjanizmu pojęcie Absolutu – Najwyższej Jedności, 太极 *Tàijí* (Feng 1948, 266–280). Ich filozofia została rozwinięta do postaci metafizyki przez braci Cheng: Cheng Hao oraz Cheng Yi. Podjęli oni fundamentalne dla dalszego rozwoju konfucjanizmu zagadnienie stosunku zasady (*lǐ*, 理) do materii/tchnienia (*qì*, 气). Zapoczątkowali oni również istnienie dwóch szkół konfucjanizmu: dla Cheng Hao zasada jest immanentna materii i tożsama z sercem-umysłem *xīn* 心; dla Cheng Yi zasada jest transcendentna i uprzednia względem rzeczy oraz podmiotu (Feng 1948, 281–291). Podczas gdy Cheng Yi zaleca badanie rzeczy, Cheng Hao za drogę doskonalenia się uznaje oczyszczenie umysłu z emocji i wyzbycie się egoizmu, w czym Federico Avanzini dostrzega wyraźną inspirację buddyjską (Avanzini 2004, 96). Syntezy metafizyki neokonfucjańskiej dokonuje Zhu Xi, którego systematyczna filozofia będzie od

XIII wieku przedmiotem egzaminów cesarskich. Zarówno zasada, jak i materia są odwieczne, choć *li* jest pierwsze w sensie logicznym. Źródłem wszystkich zasad jest *Taiji*. Sam człowiek jest, jak u Arystotelesa, złożeniem materii i formy, natura ludzka zaś zawiera w sobie bezpośrednio zasadę Nieba. Doskonalenie się dokonuje się na drodze badania rzeczy (Wu 1992, 146–148).

Okres dynastii Ming (1368–1644), o panowaniu mongolskim (dynastia Yuan, 1279–1368) nie wspominając, przyniósł stosunkową stagnację konfucjanizmu. Tym razem nie oznaczała ona jednak rozkwitu taoizmu czy buddyzmu. Najważniejszy filozof tego czasu, Wang Yangming, uważał – tak jak Cheng Hao – że zasada jest tożsama z sercem-umysłem. Aby się doskonalić, nie trzeba badać rzeczy ani czytać kanonicznych ksiąg, lecz wystarczy działać w zgodzie z własną naturą. Poznanie było bowiem dla niego tożsame z działaniem (Chan 1963, 654–658). Upadek dynastii Ming i podbicie Chin przez Mandżurów, uważanych za barbarzyńców, sprawiło, iż winą za panujący stan rzeczy obarczono również skostniałą metafizykę konfucjańską. Większość konfucjanistów z czasów dynastii Qing była materialistami (Wang Fuzhi, Yan Yuan, Tan Sitong) (Avanzini 2004, 109–118), a ich głównym obszarem zainteresowań stała się filozofia historii (Wang Fuzhi, Zhang Xuecheng, Yan Fu). Wang Fuzhi sprzeciwił się tradycyjnej idealizacji przeszłości, optując za wizją postępu ludzkości, zaś proces dziejowy uznał za dający się całkowicie wyjaśnić w kategoriach przemian przyrody (Rogacz 2015). Inny myśliciel, żyjący pod koniec panowania Qingów, Yan Fu, adaptował ewolucjonizm w wersji Spencerowskiej (Schwartz 1964). W przypadku Yan Fu, jak i Kang Youwei konfucjanizm wiązał się z programem reform społecznych, których zaprzepaszczenie doprowadziło do upadku cesarstwa.

Ewolucję konfucjanizmu można więc ująć następująco:

Okres historyczny	Konfucjanizm jako...
Shang	religia (?)
Zhou	estetyka
Walczących Królestw	filozofia polityczna
Han	filozofia przyrody
Song, Ming	metafizyka
Qing	filozofia historii

Powyższa tabela jest z konieczności uproszczeniem, ma jednak wyłącznie na celu wskazanie zasadniczych tendencji rozwojowych konfucjanizmu w jego dziejach.

### Specyfika współczesnego konfucjanizmu

Pora zastanowić się, jakie miejsce w całokształcie rozwoju „szkoły uczonych” zajmuje współczesny konfucjanizm. Na jego zasadniczy charakter wpły-

nęły wielkie wydarzenia polityczne, jakie przetoczyły się przez Chiny w ciągu 40 lat: powstanie bokserów, upadek cesarstwa, ustanowienie Republiki, rządy nacjonalistów i wzrastanie w siłę komunistów, a wreszcie – wojna chińsko-japońska. W myśli współczesnych filozofów dominowała zatem problematyka polityczna. Jej horyzont wyznaczały tzw. trzy zasady ludu, wymienione przez Ojca Republiki, Sun Yat-sena: zasada nacjonalizmu, demokracji oraz dobrobytu ludu. W sformułowaniu dwóch ostatnich Sun Yat-sen odwoływał się do Mencjusza (Morton, Lewis 2007, 204–205). Nacjonalizm związany z Ruchem 4 Maja oraz kręgiem pisma „Nowa Młodzież” (新青年, *Xīn Qīngnián*) zdecydowanie odrzucał jednak konfucjanizm, krytykując go za konserwatyzm i tłumienie indywidualności (Wardęga 2014, 66). Program głównych przedstawicieli Ruchu, takich jak Chen Duxiu czy Hu Shi, sprowadzał się w zasadzie do budowy nowej chińskiej kultury bez konfucjanizmu. Inny z reprezentantów tego Ruchu, Liang Qichao, zapożyczył z konfucjańskiej „Wielkiej Nauki” (大学, *Dàxué*) termin „nowego ludu” 新民 *xīnmín*, posługiwał się jednak nim w sensie „obywatelstwa”, a w swojej koncepcji nowego obywatela odwoływał się głównie do liberalizmu Milla (Wang 2001, 45). Wywołało to rzecz jasna reakcję samych uczonych, określaną w literaturze chińskiej mianem Współczesnej Nowej Nauki Konfucjańskiej (现代新儒学, *Xiàndài Xīn Rúxué*). Przed nowymi konfucjanistami stało zadanie pogodzenia współczesnych wartości z naczelnymi ideami tradycyjnej nauki.

Wydaje się jednak, iż wśród wielu nowych konfucjanistów przywiązanie do dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii zwyciężyło nad aktualnymi wyzwaniami stojącymi przed *Xiandai Xin Ruxue*. Za przykład mogą posłużyć Xiong Shili oraz Liang Shuming, inspirujący się w swej myśli również buddyzmem. Xiong Shili dokonał wręcz swoistej syntezy jogaczary oraz konfucjanizmu Wang Yangminga. Liang głosił, iż najwyższą rzeczywistością jest umysł, pojmowany nie tylko jako podmiot poznania, ale i działania. W poznaniu-działaniu serca-umysłu podział na wewnątrz i to, co zewnętrzne, zostaje przekroczony. Z tego powodu zachodzi tożsamość pomiędzy umysłem a wspólną wszystkim ludziom substancją rzeczy. Jako natura, którą należy rozwinąć, jest *xin* tożsame także z *ren*, humanitarnością, podstawowym uczuciem moralnym (Makeham 2003, 219–251). Liang Shuming podkreślał zaś, iż pojęcie ośmiu rodzajów świadomości w jogaczarze obejmuje zarówno to, co duchowe, jak i to, co cielesne, zatem przeciwstawianie sobie buddyzmu negującego doczesność afirmującemu świat konfucjanizmowi jest błędne (Makeham 2003, 187–218). Idealistyczne warianty konfucjanizmu spotkały się z wieloma krytykami, z których ducha wyrosła myśl najważniejszego konfucjanisty XX wieku – Feng Youlana. Feng w metafizyce *li* dostrzega potencjał budowy racjonalnego konfucjanizmu, określającego relację między człowiekiem i wspólnotą oraz ludzkością i przyrodą. Z tego powodu optuje za wizją postępu oraz integracji konfucjanizmu z najnowszymi osiągnięciami naukowymi oraz technicznymi. Co najważ-

niejsze, Feng był największym orędownikiem dialogu pomiędzy filozofią chińską oraz europejską: uważał on, iż terminy zachodniej filozofii (ale tylko realistycznej) mogą posłużyć za narzędzie eksplikacji idei chińskich (Makeham 2003, 165–184). Otwiera on tym samym nowy rozdział w rozwoju konfucjanizmu.

Xiong Shili, Liang Shuming i Feng Youlan są przez Xinzhong Yao zaliczani do pierwszego pokolenia nowych konfucjanistów. Do drugiego pokolenia wliczani są zaś ci spośród konfucjanistów, którzy działali już po zwycięstwie komunizmu w 1949 roku, tj. Xu Fuguan, Tang Junyi, Mou Zongsan i Fang Doumei (Yao 2009, 255). Trzej ostatni wraz z Zhang Junmai są autorami *Deklaracji w imieniu kultury chińskiej skierowanej do osobistości całego świata* 《为中国文化警告世界人士宣言》. Podkreślają w niej, iż konfucjanizm jest fundamentem kultury chińskiej, zaś bez jej dalszego pielęgnowania Chiny nie będą miały przed sobą przyszłości. Jej istotą jest połączenie w jedno trzech, zwykle rozdzielnych w filozofii europejskiej, wątków: ducha religijnego, transcendentalizmu oraz zmysłu moralnego. Wszystkie te wymiary skupiają się niczym w soczewce w pojęciu natury ludzkiej. Ponieważ zgodnie z doktryną Mencjusza natura ludzka zawiera załączki, które powinny zostać rozwinięte, również konfucjańskie załączki racjonalizmu i idei dobrobytu ludu mogą zostać rozwinięte do postaci współczesnej nauki oraz demokracji. Tradycja konfucjańska może się zatem przyczynić do opracowania warunków współistnienia różnych kultur oraz przyczynić się do pokoju światowego (Makeham 2003, 256). Można zaryzykować stwierdzenie, iż program ten pozostał ważny dla filozofii chińskiej po upływie przeszło 50 lat. Xu Fuguan, którego nie było wśród sygnatariuszy deklaracji, nie był jednak tak optymistyczny co do możliwości całkowitej westernizacji *ru xue*. W swoich pismach krytykuje zarówno liberalizm, jak i chrześcijaństwo. To ostatnie przyniosło, co prawda, ideę miłości bliską konfucjańskiemu *ren*, niesie jednak również ze sobą idee grzechu pierwotnego, wszechmocnego Boga i ekskluzywizmu, które są obce konfucjanizmowi: zasadniczo inkluzywistycznemu, wyznającemu pierwotną dobroć natury ludzkiej i obywatelom się bez Boga (Makeham 2003, 258)<sup>2</sup>. Usytuowanie konfucjanizmu pomiędzy chrystianizmem i liberalizmem będzie typowe także dla Yong Huanga, który należy już do trzeciego pokolenia nowych konfucjanistów:

Trzecie pokolenie uczonych konfucjańskich, które odebrało wykształcenie oraz wykladało na Zachodzie, kontynuuje konfucjańską misję przetrwania pomostu między tradycją konfucjańską a światem oraz między Nauką Konfucjańską a kulturą Zachodu, jak również usiłuje zrekonstruować konfucjanizm w nowoczesnym, a nawet ponowoczesnym

<sup>2</sup> Porównanie Xu Fuguana zawiera szereg uproszczeń. Nie wszyscy konfucjaniści wierzyli w pierwotną dobroć natury ludzkiej (np. Xunzi), część z nich wierzyła zaś w istnienie Absolutu (np. Zhu Xi). Trudno też orzec, na ile typowy dla kultury chińskiej eklektyzm należy uznać za wyraz świadomej tendencji inkluzywistycznej (por. mowy Han Yu przeciw buddystom). Co do drugiej strony porównania, to Xu Fuguanowi umknął także sens chrztu świętego, zmywającego grzech pierwotny i uzdalniającego za sprawą łaski Boga do czynienia dobra.

kontekście [...]. Usiłują oni badać kulturowe tło procesu modernizacji Azji Wschodniej, na którym identyfikują konfucjanizm jako wspólną, żywą kulturę, jako koło napędowe modernizacji oraz jako siłę, która sprawiła, że państwa i regiony postkonfucjańskie, takie jak Japonia, Korea, Tajwan, Hongkong i Singapur, stały się konkurencyjne na arenie międzynarodowej (Yao 2009, 260).

Za linię graniczną pomiędzy drugim i trzecim pokoleniem należy zatem przyjąć w Chińskiej Republice Ludowej rok 1978 i reformy Deng Xiaopinga. Powyższy cytat z Xinzhong Yao uświadamia nam problematyczność związku pomiędzy kategoriami tego, co chińskie, i tego, co konfucjańskie: współczesny nowy konfucjanizm obejmuje swym zasięgiem, tak jak dawniej, Koreę, Hongkong czy Singapur. W przypadku Korei Południowej charakterystycznym rysem współczesnego konfucjanizmu jest próba wskrzeszenia tradycyjnej moralności opartej na lojalności i synowskim oddaniu, czego przejawem jest ruch „wzmocnienia etyki konfucjańskiej”, kierowany przez Seonggyungwan i „Stowarzyszenie Konfucjańskiej Drogi” (儒道会) (Keum 2013, 286). Na Tajwanie przez ponad 40 lat tzw. oficjalny konfucjanizm stanowił ideologiczną podporę i narzędzie legitymizacji władz tajwańskich (podobne próby podejmował Singapur). W ramach intelektualnej reakcji przeciw temu skostnieniu wielu uczonych tajwańskich podjęło próbę powrotu do myśli Konfucjusza i Mencjusza, w której jedność pomiędzy społeczeństwem a jednostką jest podstawowym problemem (Sławiński 2013, 20–21). Sam Yong Huang jest profesorem Uniwersytetu w Hongkongu, zatem analiza jego myśli powie nam także wiele o specyfice konfucjanizmu w tym regionie.

### **Konfucjanizm Yong Huanga**

Konfrontacja z liberalizmem i chrześcijaństwem, która dla poprzednich pokoleń była tematem debat, dla Yong Huanga stanowi punkt wyjścia rozważań. Szczególnie bliskim mu myślicielem jest Richard Rorty. W 2009 roku ukazała się redagowana przez Yong Huanga praca zbiorowa pod tytułem *Rorty, Pragmatism and Confucianism* wraz z odpowiedziami Richarda Rorty’ego. Rorty, podobnie jak jego mistrz Dewey, odwiedził Chiny: miało to miejsce w latach 1984 i 2004. Za każdym razem towarzyszył mu Yong Huang (Yong 2009, VII–VIII). Ten ostatni dostrzega wiele punktów wspólnych pomiędzy konfucjanizmem a myślą Rorty’ego. Krytykę kantyizmu ze strony Rorty’ego porównuje on do krytyki Mozi dokonanej przez Mencjusza: obie strony optują za wizją uczucia moralnego i główną rolę współczucia. Kluczową rolę w rozwoju moralnym odgrywa u Rorty’ego nie etyka, lecz literatura. Podobnie jest w konfucjanizmie, który zawsze podkreślał etyczne znaczenie muzyki i literatury, rozwijającej w człowieku załączki dobra (Yong 2009, 1–5). Różnicą, jaka wychodzi na jaw, jest jednak kanoniczność literatury i sztuki chińskiej, która nie poszukiwała tego,

co nowe, lecz konserwowała starożytne wzorce. Rorty jako spadkobierca romantyzmu traktuje sztukę i literaturę jako *modus* ekspresji jednostki (Yong 2009, 191). Używając terminologii neopragmatyzmu, można powiedzieć, że kanonizacja konfucjańskich lektur jest rozpięta pomiędzy ograniczeniem przez wspólnotę interpretacyjną w sensie Fisha a słownikiem finalnym w sensie Rorty'ego (Kola 2011, 129). Zasadniczą różnicą pomiędzy konfucjanizmem a myślą Rorty'ego jest jednak pojęcie natury ludzkiej. Rorty zwalcza je żarliwie, tymczasem jest ono fundamentem całej filozofii konfucjańskiej. Odrzucenie pojęcia natury ludzkiej jest dla Rorty'ego wyrazem akceptacji ludzkiej przygodności i historyczności, porzuceniem roszczeń metafizycznych i uzasadnieniem etnocentryzmu. Jak zauważa Yong Huang, nawet jeśli konfucjanizm odrzuci deskryptywne pojęcie natury ludzkiej, nie może wyzbyć się wariantu normatywnego, który także nie jest przez Rorty'ego akceptowalny (Yong 2009, 5–9). Zupełnie niekonfucjański jest też podział Rorty'ego na to, co publiczne, i to, co prywatne: pierwsza sfera jest sferą obywatelstwa, druga – autokreacji. Jak widać, zasadniczy trzon podziału na sferę publiczną i prywatną, z zarezerwowaniem ekspresji wartości dla tej ostatniej włącznie, podziela Rorty z Rawlsem oraz wieloma klasykami liberalizmu. Idea *ren* zreinterpretowana przez braci Cheng miała za zadanie pokazać, iż między sferą prywatną i publiczną nie istnieje żadna granica (Yong 2008, 333). Mimo różnic w stosunku do pojęć natury ludzkiej czy sfery publicznej, można dostrzec zaskakującą wspólnotę myśli między Rortym a konfucjanizmem w dziedzinie relacji do tradycji, w której się wzrasta: etnocentryzm Rorty'ego byłby taką ramą pojęciową, w której mieściłby się konfucjański szacunek dla tradycji i przeszłości. Jednak i tym razem podobieństwa nie sięgają daleko. Rorty *explicite* obwinia konfucjanizm za stagnację Chin w XIX wieku oraz przeciwstawia własną wizję utopii konfucjańskiemu wpatrzeniu w przeszłe wzorce (Yong 2009, 15–16). Generalizując, można powiedzieć, iż tym, co wspólne obu stronom debaty, jest raczej etyka niż filozofia polityczna: pojęcie uczucia moralnego, osadzenie w kontekście wspólnotowym, etyczna funkcja literatury.

Te spośród poglądów Rorty'ego (który nie należy przecież do typowych reprezentantów liberalizmu politycznego), na które nie mogą przystać konfucjaniści, są jednocześnie przekonaniem wspólnymi wielu liberałów: mowa o indywidualizmie, utopizmie, transcendowaniu tradycji, dychotomii publiczne/prywatne, z ograniczeniem ekspresji wartości wspólnotowych do tej ostatniej. Wydaje się zatem, iż naturalnym orędownikiem zorientowanej religijnie i bazującej na koncepcji natury ludzkiej myśli konfucjańskiej bliżej będzie do chrześcijaństwa. Tak jednak nie jest. Yong Huang zgadza się, iż zarówno chrześcijańska *agapé*, jak i chińskie *ren* powinny stanowić podstawę etyki globalnej. Chwilę później dodaje jednak, iż problemem z tego typu podejściem jest jego abstrakcyjność, ograniczająca etykę do moralnych minimów, których nie sposób zastosować jednakowo w różnych sytuacjach kulturowych (Yong 2005, 36). Konkre-

tyzacja pojęcia miłości przynosi pierwsze różnice. Podczas gdy miłość chrześcijańska ma charakter uniwersalny, konfucjanizm promuje wizję *love with distinction*, tj. miłości stopniowalnej, od najbliższych po obcych. W naturze każdego człowieka leży to, że kocha on bardziej swoich rodziców niż obcych. Przede wszystkim jednak, różne rodzaje miłości oznaczają niejednakowe obowiązki, jakie mamy wobec członków różnych grup społecznych (Yong 2005, 37–39). Czy taka etyka, bazująca ostatecznie na partykularyzmach, może zostać nazwana etyką globalną? Yong Huang udziela rzecz jasna odpowiedzi pozytywnej, argumentując, iż miłość rozumiana jako uczucie moralne jest emocją wrodzoną ludziom. Odpowiedź ta jest w zasadzie echem koncepcji natury ludzkiej Mencjusza. Podkreśla on, iż antropologiczne ufundowanie kategorii *ren* oraz określenie warunków jej rozwoju na drodze aktywności społecznej przeciwstawia się etyce chrześcijańskiej, w której źródłem norm moralnych jest transcendentny, pozaświatowy Bóg (Yong 2005, 49). Yong Huang stawia więc wszystko na jedną kartę: ani liberalizm, który dominuje póki co w wymiarze globalnych standardów życia społecznego, ani chrześcijaństwo, które jedynie tęskni (po Maritainowsku) za czasami dominacji w wiekach średnich, nie są w stanie stworzyć etyki globalnej potrzebnej w naszych czasach. Może uczynić to tylko konfucjanizm. Nie jest to już program westernizacji konfucjanizmu, lecz konfucjanizacji Zachodu.

Zdecydowana krytyka liberalizmu, a zarazem dystans wobec chrześcijaństwa, kuszą porównaniem konfucjanizmu w wydaniu Yong Huanga z filozofią polityczną komunitaryzmu. Czołowi komunitarianie dokonują krytyk, pod którymi podpisałiby się oburącz konfucjaniści: liberalistycznej wizji pozaczasowego, obiektywizującego podmiotu Charles Taylor wytyka jednoznaczność, zaś ideał autentyczności obwinia za sekularyzację Europy (Taylor 2002, 34–35). Alasdair MacIntyre krytykuje zaś odrzucenie pojęcia natury ludzkiej, które zawocowało separacją dobra moralnego od bytu (MacIntyre 1996, 111–123). Taylor przekonuje, że tożsamość osobowa określona jest przez więzy społeczne, wyznaczające horyzont tego, co dobre. Każde działanie ma zaś strukturę teleologiczną, nakierowaną na realizację określonego dobra (Taylor 2012, 53, 93). Pogląd ten bliski jest pojęciu etnocentryzmu w postaci zreinterpretowanej przez Yong Huanga, rozumianemu jako pełne szacunku i trwałe zakorzenienie w tradycji. Z drugiej strony, Taylor w przeciwieństwie do MacIntyre'a odrzuca pojęcie natury ludzkiej (Rogacz 2013, 124). Jego przekonanie, iż do bycia osobą trzeba „dojrzeć” oraz że dokonuje się tego na drodze działań zorientowanych na konkretne dobra, zbliża go jednak do Mencjańskiej wizji natury ludzkiej, która jest dobra nie dlatego, iż jest dobra *per se*, lecz dlatego, że zawiera załączki cnót, które mogą (lecz nie muszą) zostać rozwinięte. Koncepcja sfery publicznej jako sfery realizacji wspólnotowych wartości również bliska jest konfucjanizmowi: konfucjańsko-komunitariański dwugłós poddaje tu krytyce surowy podział na to, co prywatne, oraz na to, co publiczne. Amitai Etzioni dodaje, iż stoi za tym ten-

dencja do zrównania dążeń indywidualistycznych z potrzebą wprowadzenia społecznego porządku (Rogacz 2013, 126).

Porównanie komplikuje nam wszakże fakt, iż także komunitaryzm doczekał się kilku krytycznych słów ze strony Yong Huanga, wyrażonych w jego książce pod emblematycznym tytułem *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*. Jego zdaniem, choć komunitaryzm jest silny jako teoria moralna, nie sprawdza się we wspólnocie politycznej złożonej z wielu wspólnot moralnych (Yong 2001, 53). Próbę ustanowienia lokalnych wartości (w przypadku MacIntyre'a i Hauerwasa – wartości chrześcijańskich) jako globalnego standardu określa Yong Huang mianem „totalitarnej” (Yong 2001, 54). Krytykuje również fundacjonalistyczne podejście do kategorii dobra u Taylora, zauważając, iż nasze koncepcje dobra mogą być iluzoryczne bądź błędne i że nasza koncepcja sprawiedliwości społecznej nie może na nich w całości polegać. Przeciwstawia temu własną ideę „equilibrium”, zgodnie z którą na drodze wzajemnej relacji pomiędzy koncepcjami dobra i sprawiedliwości uświadamiamy sobie stopniowo, które wizje dobra i sprawiedliwości są słuszne, a które nie (Yong 2001, 94–97). Poszukiwanie prawdziwego zmysłu moralnego nie dokonuje się ponad kulturami, lecz w ich obrębie: inaczej jest on rozumiany przez chrześcijan, inaczej przez konfucjanistów czy buddystów (Yong 2001, 99–101). Jedynym rozwiązaniem jest koherentyzm: próba oglądu pozostałych części systemu przekonań (metafizycznych, religijnych, politycznych) przez pryzmat jednej, choć niekoniecznie własnej, części (Yong 2001, 161–162). Wydaje się jednak, iż wraz z pojęciami equilibrium oraz koherentyzmu Yong Huang opuszcza grunt współczesnego konfucjanizmu, sytuując się na pewnym metapoziomie, z perspektywy którego konfucjanizm jest tylko jedną z partykularnych wizji dobra. I choć krytyka liberalizmu zachowuje w świetle owej „filozofii globalnej” swoją ważność (sfera publiczna jest przecież sferą koherencji i korekcji wartości), wcześniejsze krytyki chrześcijańskiej *love without distinction* należy uznać za swoiście wewnętrzne, nie mające miejsca w perspektywie przedstawionej w *Religious Goodness and Political Rightness*. Być może rozwiązaniem byłoby swoiste wprowadzenie dwóch porządków: w jednym z nich Yong Huang występuje jako konfucjanista, w drugim – jako niezależny, współczesny myśliciel, niewypowiadający się z wnętrza *ruxue*. To przeczy jednak przyjętemu wcześniej etnocentryzmowi oraz rodzi poważne wątpliwości natury metodologicznej.

Podsumowując, Yong Huang podziela fundamentalne przekonania współczesnego konfucjanizmu, który – tak jak w Epoce Walczących Królestw – jest filozofią polityczną:

— *Przyjęcie istnienia natury ludzkiej*. Natura ludzka rozumiana jest przy tym raczej normatywnie niż deskryptywnie oraz raczej dynamicznie niż statycznie: jako potencjał rozwoju moralnego, a nie ograniczenie tegoż rozwoju (jak u Hobbesa).

- *Odrzucenie podziału na publiczne i prywatne.* Człowiek jest zawsze społeczny: bez współdziałania moralnego z innymi ludźmi żadna osoba nie może rozwinąć cnoty humanitarnej. Również w wymiarze państw oraz polityki globalnej w sferze publicznej musi znaleźć się miejsce dla ekspresji wartości.
- *Osadzenie w wartościach wspólnotowych.* W innych słowach: etnocentryzm bądź opieranie wspólnoty na tradycyjnym kanonie lektur (konfucjańskim). W dialogu z innymi kulturami wartości konfucjańskie muszą jednak rywalizować o uznanie, a wystąpienie konfucjanizmu jako etyki globalnej – choć pożądane przez samych konfucjanistów – staje się problematyczne z uwagi na wymogi koherentyzmu oraz korekcyjności w pojmowaniu wartości innych kultur.
- *Stopniowalność miłości.* Przynależność do różnych grup społecznych wyznacza różne rodzaje obowiązków moralnych. Społeczeństwo to swoisty zestaw kręgów, coraz większych i nachodzących na siebie, w którego centrum jest jednostka.

Wszystkie te cztery przekonania zostały już wyrażone w klasycznym konfucjanizmie, co najmniej od czasów Mencjusza. Sposób ich eksplikacji jest już jednak (po-)nowoczesny, w duchu włączenia się w debatę pomiędzy liberalizmem a komunitaryzmem. Konfucjanizm staje w niej zdecydowanie bliżej komunitaryzmu, choć Yong Huang robi wszystko, aby przynajmniej jego filozofia nie została z nim utożsamiona. Zarzuty, które stawia on komunitaryzmowi, takie jak fundacjonalizm, lokalność wartości czy obstawanie przy pierwszeństwie dobra, można by jednak postawić samym konfucjanistom. Świadczy to o tym, iż pozycja współczesnego konfucjanizmu w ramach ogólnoswiatowej debaty z zakresu filozofii politycznej jeszcze się nie wyklarowała. Najlepiej pokazuje to myśl Yong Huanga, który w jednym dziele proklamuje konfucjanizm etyką globalną, zaś w innym krytykuje uniwersalistyczne roszczenia poszczególnych kultur. Jego myśl wydaje się rozpięta pomiędzy przywiązaniem do tradycji a wymogami współczesności i realiami czasów globalizacji. Dotyczy to również struktury jego filozofii, która wierna zaleceniom Feng Youlana pragnie być chińska w treści, lecz zachodnia w sposobie jej wykładu. Sposób, w jaki Yong Huang wieńczy eksplikację podstawowych założeń filozofii politycznej szkoły uczonych, świadczy jednak raczej o westernizacji samego konfucjanizmu, przesuwając na czas nieokreślony moment konfucjanizacji Zachodu.

## Bibliografia

- Avanzini F. (2004), *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, Kraków.  
Chan Wing-tsit (1963), *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3248996>.

- Chinese Text Project*, źródło internetowe: <http://ctext.org> [stan z: 13.10.2015].
- Eno R. (1990), *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and Defense of Ritual Mastery*, Albany.
- Fairbank J.K. (1996), *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk.
- Feng Youlan (1948), *A Short History of Chinese Philosophy*, New York.
- Guo Qingcai (ed.) (2005), *Lunyu-Mengzi-Laozi-Zhuangzi*, t. 1, Tianjin.
- JeeLoo Liu (2010), *Wprowadzenie do filozofii chińskiej*, Kraków.
- Keum Jang-Tae (2013), *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*, Skarżysko-Kamienna.
- Kola A. (2011), *Rorty – Konfucjusz: merytokracja w poszukiwaniu humanizmu i uniwersalnej ramy odniesienia*, „Przegląd Filozoficzny” 20, 3 (79).
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa.
- Makeham J. (red.) (2003), *New Confucianism. A Critical Examination*, New York. DOI: <http://dx.doi.org/10.1057/9781403982414>.
- Morton W.C., Lewis C. (2007), *Chiny. Historia i kultura*, Kraków.
- Pines Y. (2009), *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu.
- Queen S. (1996), *From chronicle to canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511572661>.
- Ren Jiyu (1989), *Fojiao Shi* (Historia buddyzmu), Jiangsu Renmin Chubanshe, Nanjing.
- Rodziński W. (1974), *Historia Chin*, Wrocław.
- Rogacz D. (2015), *Chińskie konstruowanie historii*, „Filo-Sofija”, 28 (1/II), 57–70.
- Rogacz D. (2013), *Dwie wizje tożsamości. Szkic z ontologii społecznej*, [w:] R. Miszczyński (red.), „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 10, 117–128.
- Schwartz B. (1964), *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge.
- Sławiński R. (red.) (2013), *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, Warszawa.
- Smith W.C. (1962), *The Meaning and End of Religion*, New York.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, Kraków.
- Taylor Ch. (2012), *Źródła podmiotowości*, Warszawa.
- Wang Q.E. (2001), *Inventing China through history: the May Fourth Approach to historiography*, New York.
- Wardega J. (2014), *Chiński nacjonalizm. Rekonstruowanie narodu w Chińskiej Republice Ludowej*, Kraków.
- Wójcik A.I. (2010), *Filozoficzne podstawy sztuki kregu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków.
- Wu J. (1992), *Zhu Xi*, [w:] I. McGreal (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, tł. I. Kałużyńska, Z. Łomnicka, Warszawa, s. 146–148.

Yao Xinzong (2009), *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków.

Yong Huang (2005), *Confucian Love and Global Ethics: How the Cheng Brothers Would Help Respond to Christian Criticisms*, „Asian Philosophy”, 15, 1, March. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/1463136042000328025>.

Yong Huang (2001), *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*, Cambridge.

Yong Huang (2009), *Rorty, Pragmatism, and Confucianism, with responses by R. Rorty*, red. Yong Huang, Albany.

Yong Huang (2008), *Why Be Moral? The Cheng Brothers' Neo-Confucian Answer*, „Journal of Religious Ethics”, 1. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9795.2008.00348.x>.

## **Yong Huang's Confucianism at a Crossroads between Tradition and Contemporariness**

### **Summary**

The aim of my paper is to analyze the philosophy of Yong Huang – leading representative of Confucianism in the 21<sup>st</sup> century, from the perspective of the evolution of Confucian thought within history and the specificity of contemporary Confucianism. I take into consideration political thought of Yong Huang, which manifests its critical attitude towards both political liberalism (especially that of Richard Rorty) and Christian heritage. By means of putting the thought of Yong Huang in the historical framework, I want to demonstrate which philosophical beliefs remain common for ancient and contemporary Confucianism. In the conclusion of the article I want to show the tension between the tendency to universalize Confucian values and the relativization of cultural narrations, taken from the Western thought.

**Keywords:** Confucianism, Yong Huang, Rorty, Chinese philosophy, global ethics.