

DAWID ROGACZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Metodologiczne uwarunkowania badań nad filozofią chińską

Badania nad filozofią chińską¹ wymagają jasnej (samo)świadomości metodologicznej, której wypracowaniu nie służą obecnie ani studia sinologiczne, ani tym bardziej filozoficzne. Dzieje się tak po części dlatego, że status i *modus operandi* tych badań są wciąż przedmiotem ożywionych sporów teoretycznych, a nierzadkie jest też kwestionowanie nawet samego istnienia filozofii chińskiej. Niniejszy artykuł stanowi próbę odniesienia się do tych kontrowersji z perspektywy prowadzonych przeze mnie prac badawczych: po pierwsze, traktuje o wydobyciu na światło dzienne i rekonstrukcji chińskiej filozofii historii od jej początków do końca XVIII wieku², która to praca wymagała zakwestionowania wielu utartych schematów metodologicznych, oraz, po drugie, omawia założenia aktualnego projektu edytorskiego, w którego ramach współredaguję nową encyklopedię filozofii chińskiej – trzytomową pracę zbiorową autorstwa 75 badaczy z czterech kontynentów, której zadaniem jest wypełnić istniejące luki w stanie wiedzy na temat filozofii chińskiej³. Owa perspektywa – a żadna metodologia nie

¹ W artykule zastosowana została transkrypcja *hanyu pinyin*. W języku chińskim nazwiska poprzedzają imiona i kolejność ta została zachowana w tej pracy.

² D. Rogacz, *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*, Poznań 2019; wersja angielska: *Chinese Philosophy of History: From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century*, London 2020.

³ Trzytomowa praca *Chinese Philosophy and Its Thinkers: From Ancient Times to the Present Day* (red. D. Rogacz, S. Ambrogio) ukaże się w wersjach papierowej i internetowej w wydawnictwie Bloomsbury w roku 2024. W chwili pisania tego tekstu zakończył się już proces rekrutacji autorów. W kolekcji znajdują się rozdziały poświęcone m.in. starożytnej myśli ekonomicznej, średniowiecznej filozofii literatury, medytacji konfucjańskiej, wczesnej filozofii sino-muzułmańskiej, nowożytnym kontaktom

jest wbrew swej z pozoru pozytywistycznej szacie wolna od perspektywiczności – motywuje do nieustannej rewizji przyjmowanych założeń, acz w sposób wolny od paraliżującego sceptycyzmu i pozwalający na konstruktywną analizę filozofii Chin.

W tekście tym zaledwie poruszę szczegółową metodologię badań nad filozofią chińską w znaczeniu specyfiki obcowania z chińskim językiem filozoficznym, krytyki źródeł czy metod ich interpretacji. Pragnę się natomiast skupić na metodologicznych *uwarunkowaniach* tych badań, w ambiwalentnym znaczeniu tego terminu: z jednej strony *warunków* możliwości ich prowadzenia, z drugiej – wpisanych w te warunki *ograniczeń*. Czym innym jest też pytanie o samo istnienie – i sposób istnienia – *filozofii* chińskiej, czym innym zaś refleksja nad uwarunkowaniami jej bieżących badań. Koncentrując się na drugiej kwestii, krótko pochylę się również nad tą pierwszą, gdyż nie sposób uniezależnić się od czynionych w jej obrębie rozstrzygnięć.

Problem filozofii chińskiej

Najprostszy, a zarazem najczęstszy argument przeciwko odnoszeniu pojęcia filozofii do myśli Chin to wskazanie na jego grecki rodowód, a więc konstatacja, iż φιλοσοφία rozumiana jako „umiłowanie mądrości” jest odkryciem kultury zachodniej, zasadniczo obcym Indiom i Chinom. Fetyszyzowanie etymologii przesłania jednak fakt, iż filozofia zachodnia nieszczególnie zajmowała się „umiłowaniem mądrości”: objaśnienie istoty mądrości i dróg jej osiągnięcia, czy to w sensie teoriopoznawczym, czy życiowym, rzadko stanowiło cel filozofowania w Europie. Nie mieści się w tej optyce znaczna część filozofii współczesnej, z definicją filozofii jako „analizy logicznej syntaksy języka nauki” (Carnap) na czele. Jeśli nawet uznać, że „umiłowanie mądrości” było pewną synekdochą dla „poszukiwania prawdy”, to i tutaj obok klasycznych reprezentantów takiego podejścia (Kartezjusz, Husserl)

z filozofią europejską, współczesnej chińskiej bioetyce, feminizmowi czy filozofii mniejszości narodowych Chińskiej Republiki Ludowej.

odnaleźć można całe pokolenia myślicieli, którzy za cel filozofowania stawiali spokój ducha (hellenizm), zrozumienie objawienia (scholastyka), krytykę poznania (Kant), objaśnienie języka (filozofia analityczna) czy przekształcenie społeczeństwa (marksizm). Dzieje filozofii zachodniej są historią ciągłej, samoświadomej redefinicji natury i celu filozofii. To, że taka mnogość ujęć mieści się w ramach pojęcia *filozofii*, wynika z często tylko werbalnej lub socjologicznej *retrospektywnej* identyfikacji z poprzedzającą tradycją (całe formacje intelektualne są też często w ramach takiej retrospekcji wyłączone z kanonu tego, co *prawdziwie* filozoficzne). Z tego powodu tak trudno o adekwatną definicję filozofii. Filozofia jest z pewnością pewną refleksją natury ogólnej, ale już wyznaczenie obiektu tej refleksji dzieli na (meta)filozoficzne obozy. Łatwiej dookreśla się ją negatywnie: filozofia, jeśli rozumiana jest jako poszukiwanie prawdy, musi ustosunkować się do nowożytnej nauki, która stawia sobie ten sam cel (nieprzypadkowo dla Kartezjusza czy Husserla to filozofia jest nauką pierwszą). Filozofia zachodnia była więc historycznie ogólną refleksją przednaukową, stopniowo okrajaną przez wyłaniające się z niej nauki szczegółowe, bądź istniejącą obok nauki – jako jej zwieńczenie lub metodologiczne zaplecze, bądź jako to, co w pewnych ujęciach naukowe być nie może – a więc zagadnienia normatywnej etyki, estetyki i filozofii politycznej, które bez względu na wyniki neuronauk (a po części w kontekście zagrożenia błędem naturalistycznym) będą zawsze stanowić przedmiot społecznych debat i indywidualnych wyborów. Już na gruncie samej filozofii zachodniej widać zatem, że filozofia jest przedsięwzięciem zasadniczo otwartym, a już z pewnością nie redukującym się do zadań nakreślonych przez Talesa czy Pitagorasa.

Oczywiście, w argumencie „filozofia narodziła się w Grecji” nie chodzi zwykle jedynie o jej definicję jako „umiłowania mądrości”, lecz o to, że zagadnienia określane jako filozoficzne uformowały się na Zachodzie. Takie podejście jest jednak albo tautologiczne – filozofią jest to, co było filozofią, albo dogmatyczne, a dokładnie rzecz biorąc, etnocentryczne, gdyż zamyka się na fakt, że identyczne bądź zbliżone zagadnienia podejmowane były także poza Europą. Takie zamknięcie się na filozofię niezachodnią można było niegdyś tłumaczyć

izolacją kulturową lub brakiem przekładów, dziś jednak, w dobie globalizacji i dostępności źródeł, przypomina to coraz bardziej celową ignorancję. W sukurs etnocentrystom zachodnim przychodzą często Chińczycy, którzy stojąc na gruncie teorii radykalnego przekładu, a nierzadko po prostu w obronie specyfiki własnej kultury, nie chcą, by myśl chińską określać mianem „filozofii”⁴. Zbiega się to często ze stanowiskiem, iż to Chińczycy mają uprzywilejowany dostęp do swojej tradycji intelektualnej, co Jana S. Rošker nazywa „odwróconym orientalizmem”. Jak argumentuje, prowadzi to ostatecznie do odebrania zrozumiałości także elementom własnych tradycji (z uwagi na dystans czasowy), a w wersji radykalnej odbiera w ogóle możliwość poznania kultury osób innej płci, wyznania czy koloru skóry⁵. Większość badaczy filozofii azjatyckiej uznaje wszakże filozofię za swego rodzaju przedsięwzięcie ogólnoludzkie, wynikające ze wspólnych ludziom wielu epok i tradycji pytań o sens życia, naturę otaczającego świata czy kryteria tego, co moralnie słuszne. Nie oznacza to jednak, jak przestrzega Carine Defoort, że powinniśmy spodziewać się w Chinach kopii analogicznych rozważań zachodnich: sama problematyka, choć zestawialna, jest już na tyle odmienna, iż musi to prowadzić do przeobrażenia, a ściślej rzecz biorąc – poszerzenia zachodniego obrazu filozofii⁶. Stwierdził to już w 1949 roku Karl Jaspers, dla którego filozofie grecka, indyjska i chińska stanowiły zrodzone w podobnych okolicznościach i tym samym czasie (epoce osiowej, *Achsenzeit*) różne próby odpowiedzi na pytania z perspektywy egzystencji człowieka najistotniejsze:

Historia chińskiej i indyjskiej filozofii nie jest niepotrzebnym powtórzeniem tego, co istnieje i u nas, nie jest tylko rzeczywistością, na przykładzie której studiujemy interesujące socjologiczne efekty, lecz czymś, co dotyczy

⁴ Min O., *There is No Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy*, „Asian Philosophy” 2012, vol. 22, no. 3, s. 199–223.

⁵ J.S. Rošker, *Interpreting Chinese Philosophy. A New Methodology*, London 2021, s. 17–20.

⁶ C. Defoort, *Is there such a thing as chinese philosophy? Arguments of an implicit debate*, „Philosophy East and West” 2001, vol. 51, no. 3, s. 403.

bezpośrednio nas samych, ponieważ poucza nas o ludzkich niezrealizowanych możliwościach⁷.

Co do zasady trzeba odróżnić filozofię ujętą jako owo ogólnoludzkie przedsięwzięcie (którego treść nie jest z konieczności zamkniętą) od filozofii (w liczbie mnogiej) starających się je w sposób określony kulturowo i czasowo realizować, a wreszcie od filozofii akademickiej, która jest zjawiskiem stosunkowo nowym, rozpiętym między uniwersalistycznymi wymaganiami filozofii analitycznej a minimalistycznym zredukowaniem współczesnych „filozofów” (w sensie, w jakim używa się obecnie tego terminu w biogramach i praktyce akademickiej) do historyków filozofii. Należy wówczas zapytać o to, czy Chińczycy wypracowali własną koncepcję filozofii w drugim znaczeniu tego pojęcia. Odpowiedź ta jest pozytywna. W starożytności nie sformułowano jeszcze jednoznacznej definicji filozofii, ale powszechnie operowano pojęciem filozofa, czyli mistrza 子 *zǐ*. W pierwszych wiekach cesarstwa wyróżniano zaś teksty filozoficzne, czyli dyskursy 論 *lùn*. Z czasem dyskursy i inne teksty „mistrzów” zaczęto odróżniać od literatury i historiografii, a w cesarskich bibliografiach pod tą etykietą odnalazły się rozprawy powszechnie odbierane na Zachodzie jako „filozoficzne”. Warto dodać, że myśl chińską już od początku misji jezuickich określano jako „filozofię” (pierwszy [1687] przekład *Dyskursów i rozmów 論語 Lùnyǔ Mistrza Kang 孔子 Kǒngzǐ* nosił tytuł *Confucius Sinarum Philosophus*); nie kwestionowali tego uczeni oświeceniowi, z Leibnizem, Wolffem i Wolterem na czele, ani autorzy pierwszych historii filozofii. Dopiero od końca XVIII wieku rozpoczyna się proces stopniowego wykluczenia Indii i Chin z pojęcia filozofii⁸. Nie jest także prawdą, by sami Chińczycy nie zetknęli się z terminem „filozofia” i jego źródłosłowem „umiłowanie mądrości”. We wstępie do chińskiego przekładu i komentarza *Kategorii Arystotelesa* z 1631 roku

⁷ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 76. Egzystencjalną koncepcję filozofii międzykulturowej podejmują dziś krytycznie Heinz Kimmerle, zob. A. Czajka, *Międzykulturowość i filozofia*, Warszawa 2016, s. 51–66.

⁸ Por. S. Ambrogio, *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy. The Reception and the Exclusion*, London 2020.

chiński katolik Li Zhizao pisze: „umiłowanie wiedzy nazywa się na Zachodzie *fěilùsuǒfēiyà*. Jest to właśnie ogólna nazwa dla wszystkich nauk poszukujących zasad”⁹. Li dokonuje więc utożsamienia zakresu filozofii z neokonfucjańskim, ukształtowanym w XI wieku pojęciem 窮理之學 *qiónglǐzhīxué*, którego sens nawet adekwatniej oddaje to, czym zajmują się filozofowie. W wieku XVII i XVIII za przedmiot tych nauk podaje się 義理 *yìlǐ* „znaczenia i zasady”, a Zhang Xuecheng (1738–1801) przeciwstawia tak rozumianą filozofię filologii, literaturze i historiografii. Gdy do Chin dociera ukuty w 1873 roku przez Nishi Amane japoński odpowiednik „filozofii”, 哲學 *tetsugaku* (ch. *zhéxué*), zostaje on powszechnie przyjęty jako termin określający retrospektywnie klasyczną chińską refleksję natury ogólnej.

Problem wkładu w rozwój filozofii

Nie poruszyliśmy wciąż jednak wskazanego przez Jaspersa i Defoort problemu specyfiki filozofii chińskiej oraz jej wkładu w to, jak pojmowana będzie filozofia, a ostatecznie – także my sami. Jest to kluczowa kwestia związana z szerszym problemem tzw. trwałego wkładu w rozwój filozofii. Na gruncie metafizyki analitycznej przyjęło się zakładać, że wkład ten ma charakter regionalny i negatywny, tzn. pewne rozstrzygnięcia w danych dyscyplinach zostają odrzucone jako niedające się utrzymać, co jest już jakimś wskaźnikiem postępu w dziedzinie filozofii¹⁰. Jeśli filozofia (w pierwszym sensie tego pojęcia) jest racjonalnym poszukiwaniem ogólnych prawd o rzeczywistości, a więc posługuje się uzasadnieniami i ma w założeniu przekonać (A, ponieważ B, nie zaś tylko: A)¹¹, to takie „wkłady” powinny istnieć. W przeciwnym razie

⁹ D. Rogacz, Minglitan: *chiński przekład i komentarz Kategorii Arystotelesa z XVII wieku*, „Peitho. Examina Antiqua” 2016, vol. 7, no. 1, s. 279.

¹⁰ Por. W.G. Lycan, *Permanent Contributions in Philosophy*, „Metaphilosophy” 2019, vol. 50, no. 3, s. 199–211.

¹¹ Z racjonalności tego typu zwolniona byłaby *religia*, dla której dostateczną racją do przyjęcia pewnych twierdzeń jest objawienie, natomiast postęp w *nauce* powinien mieć charakter empirycznie kontrolowalny.

staje się ona zbiorem poglądów, *Weltanschauungen*, w ramach których możliwe jest też powtórzenie błędów przeszłości. Praktyka filozofii akademickiej pokazuje jednak, że np. nieproblematyczne przyjęcie istnienia poznania niezapośredniczonego przez język bądź też założenie celowości przyrody spotykają się z powszechną dezaprobatą środowiska filozoficznego. Podkreślał to Stefan Świeżawski w swoim *Zagadnieniu historii filozofii* z 1966 roku, przestrzegając, iż historii filozofii nie można zredukować do historii idei filozoficznych. Ta ostatnia, choć konieczna, jest przedsiönkiem właściwej, logicznej już rekonstrukcji argumentów i *debaty* toczony przez wieki¹².

Jeśli mówić zatem „na poważnie” o filozofii chińskiej, nie wystarczy zreferować *poglądów* danych myślicieli, lecz trzeba nadto ukazać filozofię chińską jako arenę rozwoju problemów i dynamikę wymiany argumentów, w ramach której pewne stanowiska odchodzą w przeszłość i mogą powrócić tylko w postaci przyswajającej dokonujący się w międzyczasie rozwój. Zadanie to jest szczególnie doniosłe w kontekście administracyjnego „spychania” studiów nad filozofią chińską do sinologii, a w kontekście zachodnim do tzw. *Asian Studies*, a więc badań regionalnych, w których np. konfucjanizm analizuje się nie tyle jako pewien system koncepcji, ile zbiór *idei* istotnych dla danego kręgu kulturowego i w jakimś stopniu kierujących działaniem ludzi. Towarzyszy temu celowe zastępowanie terminu „filozofia chińska” pojęciem „myśli” chińskiej. Innymi słowy, to, co powiedział myśliciel chiński, *miało* znaczenie tylko dla Chińczyków w jego czasach, to natomiast, co stwierdził filozof zachodni, *ma* znaczenie dla wszystkich ludzi.

Jest to zatem w kontekście towarzyszącego zachodniej filozofii etnocentryzmu kwestia o charakterze rozstrzygającym. Żeby nie było wątpliwości: historyk filozofii chińskiej – który, jak przypomina Świeżawski, powinien być też sam z wykształcenia filozofem, nie tylko historykiem – musi zwykle korzystać z rezultatów badań historyków idei, a wreszcie i historyków po prostu, a nierzadko również archeologów, filologów itd. Ta mozolna, w praktyce indukcyjna praca badawcza wymaga jednak eksplikacji właściwej jedynie filozofom. Zdał sobie z tego

¹² S. Świeżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

sprawę m.in. Zhang Dainian (1909–2004), jeden z czołowych historyków filozofii chińskiej, który choć skłaniał się ku marksizmowi, uznał, że rekonstrukcja filozofii chińskiej wymaga też ukazania jej rozwoju przez pryzmat dynamiki transformacji jej kluczowych pojęć¹³. Podejście to rozwinęła w swej ostatniej monografii Jana S. Rošker, która wskazała na konieczność zbudowania nowej metodologii filozofii chińskiej wokół panchińskich kategorii pojęciowych wypracowanych głównie w obrębie logiki chińskiej oraz komentarzy do *Księgi przemian* 易經 *Yijīng* (mowa m.in. o pojęciach struktury 理 *lǐ*, energii 氣 *qì*, miary 中 *zhōng*, typu 類 *lèi*, nazwy 名 *míng* itd.)¹⁴. Zadaniem historyka filozofii chińskiej jest więc, po pierwsze: logiczna rekonstrukcja argumentów i stanowisk wysuniętych w tekstach chińskojęzycznych i próba ukazania ich historycznej dynamiki; po wtóre: czynienie tego w odniesieniu do pojęć specyficznie chińskich, unikając dokonywania pochopnych kalk zachodnich; po trzecie: próba odpowiedzi na pytanie, w jakim zakresie tak zrekonstruowana filozofia chińska poszerza spektrum problemów filozoficznych reprezentowanych na Zachodzie oraz co może tym samym powiedzieć zachodnim czytelnikom o nich samych, zarówno w sferze odpowiedzi, jak i samych pytań filozoficznych. Punkt trzeci nie jest przy tym celem badania filozofii chińskiej – celem tym jest zrozumienie jej dla niej samej; w świetle obecnego etnocentryzmu jest to jednak strategiczne zadanie stojące przed historią filozofii chińskiej, swoisty znak stanu przejściowego, po którym to filozofia chińska powinna uzyskać swoje autonomiczne miejsce w curriculum filozofii światowej.

Pierwszy z punktów może trącić pewnym heglizmem, zasada się on jednak na dwóch nieheglowskich założeniach: (1) dopuszcza się wiele możliwych rekonstrukcji idei i stanowisk, a w rezultacie (2) nie twierdzi się, iż logiczne rekonstrukcje były w tej postaci obecne historycznie, lecz że stanowią raczej próbę pewnej uzasadnionej interpretacji. Dzięki temu również debata historyków filozofii zyskuje na metapoziomie pewną ideową jedność. Przykładowo, gdy Roger Ames postanowił

¹³ Zhang D., *Zhongguo gudai zhaxue gainian fanchou yaolun*, Beijing 1987; wersja angielska: *Key Concepts in Chinese Philosophy*, New Haven–London 2002.

¹⁴ J.S. Rošker, *Interpreting Chinese Philosophy...*, dz. cyt., s. 57–100.

zakwestionować dominującą interpretację/rekonstrukcję etyki konfucjańskiej jako etyki cnót, tworząc pojęcie etyki ról¹⁵, wywołało to szereg debat na temat zarówno zakresu źródeł, do których się on odwoływał, jak i spójności oraz perspektyw jego interpretacji. Wkrótce pojawiły się też interpretacje etyki konfucjańskiej jako etyki troski bądź w jeszcze innej dystynktywnej formie, a wykładnie te nierzadko stawały się tematem dyskusji w czasopiśmie o profilu ogólnym¹⁶. Innym przykładem może być ostatnia monografia Jiang Tao, która interpretuje klasyczną chińską etykę i filozofię polityczną jako arenę dyskusji na temat relacji (politycznej) sprawiedliwości i (rodzinnej) życzliwości (*ren*, ang. *humaneness*)¹⁷.

Dotyczy to również analizy dziejów filozofii chińskiej. Na przykład Wang Yangminga koncepcja „jedności wiedzy i działania” 知行合一 *zhī-xíng hé-yī* nie była tylko jakimś „poglądem” tudzież krytyką jednego myśliciela, lecz kwestionowała pewien paradygmat myślenia o poznaniu w obrębie filozofii chińskiej w sposób, którego nie mogły już zignorować kolejne pokolenia myślicieli¹⁸. Jak wykazał ostatnio filozof analityczny Harvey Lederman, Wang Yangming oferuje nieznaną w myśli zachodniej, wyrafinowaną koncepcję „wiedzy autentycznej” oraz oryginalne rozumienie jedności wiedzy i działania¹⁹, co pokazuje, iż przejście od pierwszego punktu strategii badań filozofii chińskiej poprzez drugi (eksplikacja 良知 *liángzhī* jako „wiedzy autentycznej”)

¹⁵ Dojrzałe jest sformułowanie interpretacji Ames: R. Ames, *Confucian Role Ethics. A Vocabulary*, Honolulu 2011.

¹⁶ Por. prace o konfucjanizmie wobec etyki troski w vol. 30, no. 4 (2015) czasopisma „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy”. Debata na ten temat sięga oczywiście wcześniejszych lat, tj. początku XXI w.

¹⁷ Jiang T., *Origins of Moral-Political Philosophy in Early China*, Oxford 2021. Studium Jianga podziela wiele założeń przedstawionej tu metodologii oraz odróżnia wyraźnie we wstępie sinologiczną oraz filozoficzną perspektywę badań nad filozofią chińską.

¹⁸ Por. rozdział o Wang Yangmingu w historii chińskiej epistemologii w: J.S. Rošker, *Searching for the Way. Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*, Hong Kong 2008, s. 43–50.

¹⁹ Mowa o jego artykułach w „The Philosophical Review”, „Oxford Studies in Epistemology” oraz „Dao”, które ukażą się w 2022 r. Preprinty dostępne na <http://www.harveylederman.com/> [dostęp: 5.05.2022].

do trzeciego dokonuje się często niemal automatycznie. Podobnym przykładem spójnej obecności wszystkich trzech punktów jest studium Alexusa McLeoda *The Philosophical Thought of Wang Chong*. Podkreślając znaczące różnice pomiędzy ujęciem sceptycyzmu w myśli hellenistycznej i chińskiej, a następnie różnice pomiędzy sceptycyzmem Wang Chonga a tym rozwijanym przez poprzednich (Zhuangzi) i współczesnych mu (Xu Gan) filozofów chińskich, McLeod koncentruje się na eksplikacji pojęcia 實 *shí* jako „prawdy” w relacji do innych kategorii, takich jak m.in. „twierdzenie” 言 *yán*, umiejscawiając to w podanym kontekście filozoficznym i konkludując, iż Wang wypracował unikalną, pluralistyczną koncepcję prawdy jako własności poszukiwanej w pytaniu. Tak ujętą koncepcję można wyabstrahować – przynajmniej częściowo – i odnosić do fenomenów nieznanymi Wang Chongowi, np. nauk fizycznych²⁰. Podobną strategię przyjąłem w swojej analizie chińskiej filozofii historii, gdzie zidentyfikowałem nieznaną myśli zachodniej stanowiska, takie jak m.in. „prospektywizm” czy „populizm historyczny”²¹.

Problem szkół starożytnej filozofii chińskiej

Rozważania na temat ogólnych uwarunkowań badań nad filozofią chińską wkraczają więc nieuchronnie na teren konkretnych analiz, bez tej treści bowiem ich ogólność staje się abstrakcją. Dlatego zasadne wydaje się wyróżnienie pewnych problemów mniej ogólnych, właściwych już nie całej filozofii chińskiej, lecz jej czasowym wycinkom. W tym znaczeniu kluczowym punktem spornym w badaniach nad starożytną, tj. przedbuddyjską, filozofią chińską jest kwestia istnienia i mówienia o *szkołach* starożytnej filozofii chińskiej. Problemem typowym dla badań nad myślą pobuddyjską, a przednowoczesną (średniowieczną i neoklasyczną), jest rozróżnienie na religię i filozofię oraz jego stosowanie do chińskiej myśli buddyjskiej, taoistycznej i neokonfucjańskiej.

²⁰ A. McLeod, *The Philosophical Thought of Wang Chong*, Cham 2018, s. 105–166.

²¹ D. Rogacz, *Chińska filozofia historii...*, dz. cyt., s. 183–185, 263.

Zagadnieniem właściwym studiom nad filozofią chińską od jej kontaktu z filozofią zachodnią jest zaś konceptualizacja relacji obu tradycji i wyjście poza opozycyjne bloki „Zachód vs. Chiny”.

Starożytna filozofia chińska obejmuje Epokę Walczących Królestw (476–221 p.n.e.), która była czasem wyjątkowego rozkwitu i zróżnicowania filozofii, oraz wczesny okres imperialny, tj. dynastię Han (206 p.n.e.–220 n.e.), kiedy miała miejsce pewna instytucjonalizacja konfucjanizmu i taoizmu, rywalizacja rozmaitych szkół *w ich obrębie* (zwł. szkoły starego i nowego tekstu), ich ścisłe związki z władzą cesarską (w przypadku taoizmu chodziło o nurt Huang-Lao), wreszcie podział filozofii przedcesarskiej na sześć głównych szkół filozoficznych, którego autorem był Sima Tan (165–110 p.n.e.), wpisany do *Zapisków historyka* autorstwa jego syna, Sima Qiana. W tekście tym wyróżnia się „uczonych” 儒者 *rùzhě*, znanych na Zachodzie jako „konfucjaniści”, motistów 墨者 *mòzhě*, taoizm 道家 *dàojiā*, szkołę/linię praw/modeli, znaną na Zachodzie jako „legizm” 法家 *fǎjiā*, szkołę/linię nazw 名家 *míngjiā* i nurt *yin-yang* 陰陽 *yīnyáng*²². Pojawiają się w związku z tym argumenty, że ponieważ szkoły te nie istniały jako instytucje w Epoce Walczących Królestw, a ich podział został stworzony później, nie należy posługiwać się tą systematyką. Oba argumenty mają charakter historyczno-społeczny. Na drugi należy odpowiedzieć, zauważając, iż podział ten stworzony został przez historyka zatrudnionego na dworze, z dostępem do cesarskich archiwów, zaledwie jeden wiek od końca wielu spośród tych szkół w efekcie zarządzanego przez pierwszego cesarza „palenia ksiąg”. Dystans jednego wieku nie jest w skali historii idei starożytnych niczym nadzwyczajnym (dotyczy to także np. pojęcia chrześcijaństwa czy kategorii używanych przez Diogenesa Laertiosa w odniesieniu do starożytnej filozofii greckiej), szczególnie jeśli gwarantuje on pewność, że niektóre nazywane nurty – przynajmniej w jakiejś klasycznej fazie – dobiegły swego kresu²³. Nie do obrony jest zatem teza, iż są to kate-

²² Sima Q., *Shiji*, Beijing 1963, s. 3288–3289. W obrębie motizmu itd. także już przed nastaniem cesarstwa wyróżniano *jiā*, por. T.H.C. Lee, *Education in Traditional China: A History*, Leiden 2000, s. 190.

²³ Jak zauważył Arthur C. Danto, prawdziwość zdań o przeszłości wymaga określonego dystansu czasowego. Np. zdanie „w 1618 rozpoczęła się wojna trzydziestoletnia” było

gorie zupełnie błędne. Z pewnością używanie ich w wymiarze etykiet historycznych referentów jest niewłaściwe, jeśli jednak spojrzymy na te pojęcia jako na znaki *samoświadomości* filozofii chińskiej i pojęcia funkcjonujące odtąd w jej ramach, warto zdobyć się na ich pozytywne zrozumienie. Co do pierwszego argumentu historyczno-społecznego, to prawdą jest, iż z wyjątkiem motistów i częściowo konfucjanistów nie były to zorganizowane grupy, co więcej, filozofowie różnych proveniencji byli swoimi towarzyszami nauki w Akademii Jixia w Linzi. Randall Collins, autor monumentalnego opracowania socjologii filozofii światowych, wskazuje jednak, iż adekwatniejszą w kontekście starożytnym koncepcją szkoły filozofii jest rozumienie jej jako „łańcucha nauczycieli i uczniów” i powiązanych „kręgów sojuszników i przeciwników”, co dostrzegalne jest w starożytnej filozofii chińskiej, jak pokazuje to sam badacz²⁴.

Dla wielu jednak tak „osłabione” i skontekstualizowane pojęcie szkoły jest już *de facto* jego odrzuceniem. W swoim projekcie edytor-skim proponuję zatem pojęcie *linii* (ang. *line*) myśli, w sensie zarówno linii nauczyciel – uczeń (chiński termin *jiā* tłumaczony jako „szkoła” oznacza też dosłownie „klan”, „ród/linię”), jak i pewnej linii myślenia (skoncentrowanej na określonym rozumieniu jakichś centralnych pojęć, np. nazwy – *míng* lub modelu/prawa – *fǎ*). Wiąże się to ściśle z faktem, iż *zapropozowane* przez Sima Tana terminy pomyślane były głównie jako kategorie logiczne, skojarzone z określonymi *tekstami*. I takie ujęcie ma jednak przeciwników. Paul R. Goldin argumentuje, że są to zwodnicze kategorie, gdyż taoiści „różnili się między sobą” w swym ujęciu polityczności, a kategoria Dao odgrywa istotną rolę np. u Xunzi, którego nie uznaje się jednak za taoistę²⁵. Pomijając fakt, iż sam Xunzi określał się jako *rú*, dostrzec tu można swoiste pomylenie szkoły/linii filozoficznej z sektą: różnice w obrębie stoicyzmu czy epikureizmu na

falszywe jeszcze w 1647 r., por. A.C. Danto, *Narrative Sentences*, „History and Theory” 1962, vol. 2, no. 2, s. 154–155.

²⁴ R. Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge 2002, s. 65, 138–152.

²⁵ P.R. Goldin, *The art of Chinese philosophy: eight classical texts and how to read them*, Princeton 2020, s. 1–2.

Zachodzie lub np. wedanty w Indiach są nie tylko czymś naturalnym, ale i ożywiającym rozwój tych nurtów. To, jak Dào rozumiane jest u Xunzi, odbiega natomiast drastycznie od ujęcia taoistycznego: Laozi i Zhuangzi traktują Dào jako nienazywalny sposób funkcjonowania świata i natury zarówno poprzedzający, jak i niezależny od człowieka, podczas gdy u Xunzi pojęcie to funkcjonuje w znaczeniu idealnego sposobu funkcjonowania hierarchicznego systemu społecznego za sprawą rytuałów i kultury wynalezionych przez dawnych królów dla okiełznania złej natury ludzkiej. Z pewnością wypracowanie satysfakcjonujących kryteriów jest trudne zarówno w świetle płynności ideowych granic między nurtami, jak i mnogości ich rywalizujących ze sobą interpretacji. Całkowite ich porzucenie, wraz ze spłynieniem różnorodnych sposobów rozumienia panchińskich idei w rodzaju Dào, jest jednak drogą zbyt łatwą i zbytym „defetyzmem” metodologicznym. Strategia, którą proponuje Goldin – odrzucenie kategorii pojęciowych na rzecz samych tekstów, które okazują się niejednorodne, wieloautor-skie i wielokrotnie redagowane – jest z pewnością słuszną w optyce historycznej. Towarzyszący jej radykalny nominalizm uniemożliwia wszak – pragmatycznie rzecz biorąc – debatę na temat obecnych w tych tekstach *stanowisk*.

Poszukując wspólnoty idei wśród różnic indywidualnych rozwiązań, należy pamiętać, iż pojęcia te nakreślają jedynie pewne ramy wynikłe z rozstrzygnięć o charakterze podstawowym. Nie będzie taoistą – w znaczeniu osoby kontynuującej linię myślenia z tekstów Laozi i Zhuangzi – ktoś, kto uzna, że człowiek potrzebuje hierarchii społecznej do pełni realizacji swej natury. Sposób konkretyzacji tej idei jest nie tylko odmienny wśród różnych myślicieli, ale i przede wszystkim zmienny historycznie. Można też być, jak np. Wang Bi (226–249 n.e.) i reprezentanci „tajemniczego nauczania”, 玄學 *xuánxué*, konfucjanistą w dziedzinie myśli społecznej, a taoistą w sferze metafizyki. Filozofia chińska ze swą skłonnością do harmonizowania konfliktowych idei jest często areną tego typu syntez. Selektowny i swobodny stosunek do idei okresu klasycznego, wyłączający je z kontekstu towarzyszących im koncepcji, jest cechą charakterystyczną filozofii chińskiej okresu cesarskiego. Nie tego okresu dotyczy jednak kontrowersja: w okresie

cesarskim nie ma już śladu po sześciu szkołach w ich dawnej postaci. Tym bardziej warto pochylić się na nowo nad wypracowaniem pozytywnej koncepcji tych linii filozofii, choć będzie ona złożona i otwarta na dalsze interpretacje. Wszystko to przy założeniu, że historia filozofii jest czymś więcej niż historią idei. Większym problemem jest to, jak oddać owe pojęcia chińskie. Przekład *fǎjiā* jako „legizmu” sugeruje, iż głównym znaczeniem pojęcia *fa* jest pozytywne prawo, co jest w świetle tekstów wątpliwe. *Rújiā* to zaś po prostu „linia uczonych”, nie „konfucjanizm”. „Uczeni” (ang. *literati*) to dworzcy znawcy ceremoniału, poezji i historii, których przedstawicielem, ale nie założycielem, był Kongzi. Bardziej adekwatnym terminem byłby postulowany czasem „ruizm”. Nazwa „konfucjanizm” sugeruje też często, że Konfucjusz to kolejny założyciel religii, być może sam będący obiektem kultu, co wynika z kolei z projektowania na Chiny zachodniego pojęcia religii.

Problem relacji filozofii i religii Chin

Zachodnie pojęcie religii, jak wykazał niegdyś Wilfred Cantwell Smith, nie posiada nie tylko lingwistycznego, ale i konceptualnego odpowiednika w Azji. Błędna jest przede wszystkim zakładana przez nie opozycja tego, co religijne, i tego, co świeckie (rozumne, naukowe, publiczne). Arabski *dīn*, indyjska *dharma*, chińskie *Dào* czy japońskie *dō* oznaczają ogólną drogę życia, w której nie rozróżnia się religijnych i niereligijnych sektorów. Jak pisze Wilfred C. Smith, „pytanie «czy konfucjanizm jest religią?» jest pytaniem, na które Zachód nie mógł nigdy odpowiedzieć, a którego Chiny nigdy nie mogły zadać”²⁶. Nie ma też w rezultacie większego *poznawczego* sensu opozycja *filozofii* i *religii* chińskiej. Co prawda pojęcia o zbliżonym odcieniu znaczeniowym były w kulturze Chin obecne: mowa o różnicy między „nauczaniem” 學 *xué*, odnoszonym do tych idei, co do których można zostać przekonanym dzięki argumentom (np. *xuanxue*, a później także nurty neokonfucjańskie: *lixue* – „nauczanie o strukturze”, *xinxue* – „nauczanie umysłu – serca”,

²⁶ W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962, s. 66.

qixue – „nauczanie materii – energii” itd.), a „naukami” 教 *jiào*, podawanymi jako wiążące z uwagi na autorytet nauczyciela bądź pisma. W tym drugim znaczeniu jednak mowa bardziej o „doktrynie” aniżeli „religii”: *rujiao* obejmowało bowiem niekwestionowaną część nauk konfucjańskich, np. przesłanie kroniki *Wiosny i Jesienie* Konfucjusza, czemu towarzyszyło pojęcie 名教 *míngjiào*, dosł. „doktryny nazw”, tudzież 禮教 *lǐjiào*, „nauk rytualnych”, które to terminy określały jednak całokształt oficjalnego *ethosu* i ceremoniału w społeczeństwie i na dworze chińskim. Wydaje się, że najbliższa zachodniej opozycji „religia – filozofia” była para *daoja* – *daojiao*, jednak w zakresie drugiego pojęcia znajdowały się także praktyki lecznicze, alchemiczne i ćwiczenia wykraczające poza koncept „religii”. Przecistawianie filozofii taoistycznej religii taoistycznej stanowi przy tym pewnego rodzaju anachronizm, gdyż między transcendującą przeciętne ludzkie możliwości praktyką a kwestionującymi konieczność społecznych ograniczeń koncepcjami zachodzi pewna ciągłość²⁷, której nie rozjaśnia termin „religia”. Co ciekawe, pojęcie religii chińskiej zaczęło być konstruowane wtórnie w XIX wieku. Kang Youwei (1858–1927), który postulował stworzenie kościoła *konfucjańskiego* 孔教會 *Kǒngjiàohuì*, uważał, że źródłem potęgi Zachodu był przez wieki „chrystianizm”, stąd odnowa Chin zależy od tego, czy będą one bazować na (wynalezionej przez nie na nowo tradycji) państwowej religii konfucjańskiej.

Jedną z paradoksalnych konsekwencji upartego poszukiwania „religii” w Chinach było zredukowanie konfucjanizmu, a także taoizmu i buddyzmu chińskiego do statusu religijnych, a więc nieintersubiektywnych doktryn, a tym samym uznanie pojęcia *filozofii* za nieaplikowalne do tych systemów myślowych. Programowy agnostycyzm, brak zainteresowania kwestią życia po śmierci, a nawet fakt, iż „świątynie konfucjańskie” traktowano jak to, co Chińczycy znają jako 文廟 *wénmiào*, czyli „aule [twórców] kultury”, nie przeszkadzały zwykle entuzjastom kolejnego możliwego argumentu za nieobecnością filozofii w Chinach. Konfucjanizm był jednak faktycznie wyjątkowo niedogodnym

²⁷ Por. E.S. Nelson, *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life*, New York 2020.

przedmiotem tego typu kategoryzacji. Już jezuici musieli utworzyć dla niego osobną kategorię „religii rozumowej”, którą skrętnie podchwycił Wolter i deści, a w ślad za nimi ci myśliciele oświeceniowi, dla których konfucjanizm był raczej wyznacznikiem myśli filozoficznej *zupełnie* nieodwołującej się do objawienia, cudów i zbawienia²⁸. Była to przy tym rzecz jasna kolejna skrajność. Nie jest ona także obca współczesnym badaczom, którzy ignorują często np. obraz Konfucjusza jako twórcy ezoterycznych *Roczników* czy to, że za konfucjańską uchodziła historycznie *Księga przemian*. Jednym z nowszych trendów w badaniach nad *filozofią* Chin jest w efekcie wydobywanie i docenienie tych uznawanych za „religijne” aspektów ontologii i etyki konfucjańskiej, m.in. obecnej w tej myśli koncepcji transcendencji, stworzenia czy zła²⁹. Są to cenne badania, gdyż pozwalają one zachować równowagę między XVIII-wieczną wolteriańsko-sekularną redukcją konfucjanizmu a jego XIX-wieczną misjonarsko-religioznawczą deformacją.

Wszystkie te kwestie były z perspektywy myślicieli chińskich problemami *po prostu*: nie wykluczano ich jako „religijnych”, ale też nie były one nigdy religijne w chrześcijańskim sensie tego pojęcia. Należy też pamiętać, iż w odróżnieniu od kategorii „linii” i „nauczania o zasadach” (odpowiednika *filozofii*), analogon „religii” nie funkcjonował w języku chińskim. Jeśli adaptacja pojęcia religii, choćby i retrospektywna, ma oznaczać np. odrzucenie szeregu problemów myśli średnio-wiecznej jako „niefilozoficznych”, to nie warto jej podejmować. Zyskają na tym zwłaszcza badania chanu, chińskiego tantryzmu, taoizmu Tangowskiego, medytacji konfucjańskiej, filozofii sino-muzułmańskiej czy chińskiej filozofii chrześcijańskiej, które to nurty nieprzypadkowo są największymi obecnie lukami w badaniach nad filozofią Chin.

²⁸ D. Rogacz, *Jak Chiny stworzyły Europę: narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu*, „Diametros” 2017, nr 54, s. 138–160.

²⁹ A. McLeod, J.R. Brown, *Transcendence and Non-Naturalism in Early Chinese Thought*, Bloomsbury, London 2020; F. Perkins, *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*, Bloomington 2014; B. Song, *A Study of Comparative Philosophy of Religion on 'Creatio Ex Nihilo' and 'Sheng Sheng' (Birth Birth, 生生)*, rozprawa doktorska, Boston 2018.

Problem konceptualizacji spotkania z filozofią zachodnią

Kwestia recepcji filozofii Chin w Oświeceniu dotyka istotnej kwestii spotkania filozofii chińskiej i zachodniej i tego, jak jest ono pojmowane, co jest problemem doniosłym zwłaszcza w kontekście myśli współczesnej oraz szerszej sytuacji geopolitycznej. Należy zauważyć, że nie było to nigdy spotkanie jednostronne, choć dostrzec można jego pewne dominanty. Do połowy XIX wieku to filozofia zachodnia inspirowała się filozofią chińską: chińska etyka fascynowała Wolffa, termin „filozofia historii” ukuł Wolter właśnie dla opisanie koncepcji chińskich, François Quesnay z chińskiej linii rolnictwa zaczerpnął idee fizjokratyzmu, a dla określenia taoistycznej myśli ekonomicznej utworzył pojęcie „leseferyzmu”, zaś Leibniz w swym komentarzu do *Księgi przemian* ujrzał w niej ideę języka uniwersalnego, którą oddał w stworzonym przez siebie kodzie binarnym. Takich spotkań było wówczas nawet więcej. Począwszy od przekładów zachodniej literatury filozoficznej zmienia się jednak ich wektor, co zbiega się z rosnącym eurocentryzmem i kryzysem Chin. Filozofowie chińscy fascynują się wówczas Spencerem, utopijnymi socjalistami, monistyczną metafizyką, liberalizmem, Heglem, później też Marksem. Przedstawiciele Ruchu 4 Maja (1919) kwestionują nawet wartość tradycyjnej filozofii chińskiej, a marksiści zaklasyfikują ją jako idealistyczną nadbudowę feudalizmu. Łatwo przy tak diametralnie odmiennej sytuacji o prostą narrację modernizacyjną, uznanie Chin za pasywnie przyjmujące filozofię zachodnią. Tak jednak nie było, gdyż nawet marksizm przechował w sobie ogromną ilość tradycyjnej chińskiej dialektyki³⁰, co odbiło się na specyfice maoizmu czy poprzedzających go koncepcji autorstwa np. Li Dazhao (1889–1927). W republikańskich Chinach głośni byli krytyczni wobec pozytywizmu filozofowie życia tacy jak Zhang Junmai, a nowe, fenomenologiczne i neokantowskie szaty przywdział konfucjanizm. Filozofowie zachodni dalej fascynowali się myślą Chin. Korespondencję z myślicielami chińskimi utrzymywał np. Rudolf Eucken, wykłady na temat taoizmu organizował twórca filozofii dialogu

³⁰ Tian C., *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*, Lanham 2004.

Martin Buber, taoizmem zainteresował się także Martin Heidegger³¹. Maoistą określał się później Alain Badiou, a niedawne konfucjańskie krytyki liberalizmu doczekały się odpowiedzi Richarda Rorty'ego czy Michaela Sandela. Innymi słowy, zwodnicze jest myślenie „blokowe”, operowanie opozycją Zachód vs. Chiny. Mamy raczej do czynienia ze zjawiskiem filozofii *światowej*, która stanowi praktykę *transkulturową*. To w tym duchu należy obecnie prowadzić badania nad współczesną filozofią chińską³².

Konkluzja

Praktyka identyfikacji i wypełniania luk w obecnym stanie wiedzy o filozofii chińskiej wymaga określonej samoświadomości metodologicznych uwarunkowań tych badań. Studia tego typu potrzebują po pierwsze wypracowania pozytywnej koncepcji filozofii, która uniknie pułapek zarówno eurocentryzmu, jak i „odwróconego orientalizmu”. Podkreślając otwarty, względny, zmieniający się i retrospektywnie konstruowany sens pojęcia filozofii, należy poszukiwać jego kulturowych i historycznych realizacji w wydaniu chińskim, ze szczególnym uwzględnieniem rodzimych kategoryzacji chińskich w rodzaju nurtu „mistrzów”, „traktatów”, „nauk szukających zasad” itp. Aby uniknąć degradacji historii filozofii chińskiej do poziomu historii idei oraz w konsekwencji zepchnięcia badań nad filozofią chińską do obszaru orientalistyki (*Asian Studies*), konieczne jest ukazanie dziejów filozofii Chin jako historii rozwoju (w tym przedawniania się) pewnych problemów oraz ewolucji znaczenia kluczowych pojęć filozoficznych, dzięki czemu możliwa będzie również odpowiedź na pytanie o wkład filozofów chińskich w rozwój filozofii światowej. Nie należy wystrzegać się

³¹ Por. E.S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, London 2017.

³² Nie oznacza to wyzbycia się wszelkich trudności. O problemach międzykulturowych badań nad filozofią chińską: manipulacji, hegemonizacji itp. A. Czajka, *Kultura jako rozmowa. Problemy porozumienia międzykulturowego i międzyreligijnego*, Warszawa 2020, s. 187–195.

przy tym posługiwania się powstałymi w Chinach nazwami formacji intelektualnych, zwłaszcza w odniesieniu do filozofii starożytnej, nawet jeśli bliżej im do pojęcia „linii” aniżeli socjologicznie rozumianym „szkołom”, gdyż umożliwia to konstruktywną debatę na temat rozwoju danych *stanowisk* filozofii chińskiej. Znacznie bardziej problematyczne jest natomiast kontrastowanie (a czasem nawet zastępowanie) filozofii chińskich w stosunku do *religii* Chin, po pierwsze z uwagi na historyczną nieobecność takiego terminu i idei, po drugie z uwagi na wynikającą z tego dążność do deformacji bądź redukcji myśli chińskiej, w tym prób wykluczania określonych problemów i debat jako nefilozoficznych. Analogicznego esencjalizmu należy wystrzegać się w badaniach nad współczesną filozofią chińską, gdzie znacznie płodniejsze badawczo będzie porzucenie blokowego myślenia o „zderzeniu” filozofii Chin i Zachodu, a w efekcie pasywnej recepcji tej drugiej, na rzecz transkulturowego i zgodnego z faktyczną wymianą idei wyobrażenia filozofii światowej. Pozostaje żywić nadzieję, że dzięki tego typu badaniom filozofia chińska na stałe zagości w podstawach programowych studiów ogólnofilozoficznych.

Bibliografia

- Ambrogio S., *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy. The Reception and the Exclusion*, London 2020.
- Ames R., *Confucian Role Ethics. A Vocabulary*, Honolulu 2011.
- Collins R., *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge 2002.
- Czajka A., *Kultura jako rozmowa. Problemy porozumienia międzykulturowego i międzyreligijnego*, Warszawa 2020.
- Czajka A., *Międzykulturowość i filozofia*, Warszawa 2016.
- Danto A.C., *Narrative Sentences*, „History and Theory” 1962, vol. 2, no. 2, s. 146–179.
- Defoort C., *Is there such a thing as Chinese philosophy? Arguments of an implicit debate*, „Philosophy East and West” 2001, vol. 51, no. 3, s. 393–413.

- Goldin P.R., *The art of Chinese philosophy: eight classical texts and how to read them*, Princeton 2020, <http://www.harveylederman.com/> [dostęp: 5.05.2022].
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Jiang T., *Origins of Moral-Political Philosophy in Early China*, Oxford 2021.
- Lee T.H.C., *Education in Traditional China: A History*, Leiden 2000.
- Lycan W.G., *Permanent Contributions in Philosophy*, „Metaphilosophy” 2019, vol. 50, no. 3, s. 199–211.
- McLeod A., *The Philosophical Thought of Wang Chong*, Cham 2018.
- McLeod A., Brown J.R., *Transcendence and Non-Naturalism in Early Chinese Thought*, London 2020.
- Nelson E.S., *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, London 2017.
- Nelson E.S., *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life*, New York 2020.
- Ouyang M., *There is No Need for Zhongguo Zhexue to Be Philosophy*, „Asian Philosophy” 2012, vol. 22, no. 3, s. 199–223.
- Perkins F., *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*, Bloomington 2014.
- Rogacz D., *Chinese Philosophy of History: From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century*, London 2020.
- Rogacz D., *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII wieku*, Poznań 2019.
- Rogacz D., *Jak Chiny stworzyły Europę: narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu*, „Diametros” 2017, nr 54, s. 138–160.
- Rogacz D., *Minglitan: chiński przekład i komentarz Kategorii Arystotelesa z XVII wieku*, „Peitho. Examina Antiqua” 2016, vol. 7, no. 1, s. 273–284.
- Rošker J.S., *Interpreting Chinese Philosophy. A New Methodology*, London 2021.
- Rošker J.S., *Searching for the Way. Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*, Hong Kong 2008.
- Sima Q., *Shiji*, Beijing 1963.
- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion*, New York 1962.

- Song B., *A Study of Comparative Philosophy of Religion on 'Creatio Ex Nihilo' and 'Sheng Sheng' (Birth Birth, 生生)*. Rozprawa doktorska, Boston 2018.
- Świeżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.
- Tian C., *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*, Lanham 2004.
- Zhang D., *Key Concepts in Chinese Philosophy*, New Haven–London 2002.
- Zhang D., *Zhongguo gudai zhexue gainian fanchou yaolun*, Beijing 1987.

Abstract

The paper discusses the methodological conditioning of studies on Chinese philosophy that follow recent research practices. The proposed concept of philosophy aims to escape both ethnocentrism and Orientalism. The article also points to the features with which histories of Chinese philosophy should be equipped in order to avoid being reduced to mere histories of ideas. A positive conception of the schools (lines) of ancient Chinese philosophy is put forth, while at the same time it is argued that the opposition between religion and philosophy is both arid and inadequate with regard to Chinese thought. In the context of modern Chinese philosophy the essay postulates the adoption of a transcultural strategy of transcending the limits of “bloc” interpretations.

Keywords

Chinese philosophy, methodology of philosophy, metaphilosophy, ethnocentrism, Orientalism, philosophical schools, interculturality

Abstract

The article presents the project of founding Hindu temple complexes, commonly known as *Birla Mandirs* (Birla temples), which began in India at the beginning of the 20th century and continued for many decades. As the authors prove, the temples were designed not so much as places of worship, but as centers for promoting and instilling specific cultural values – those values that can help form a sense of belonging to a community, not in a national sense (because in the case of India this is not possible), but axio-normative and anchored in (invented) tradition. The authors of the paper present *Birla Mandirs* as spaces for creating and disseminating a specific narrative about the community and thus building Indian, or more precisely, Hindu self-awareness and identity.

Keywords

Birla Mandir, narratives, national temple, *aryadharm*a, inclusivism, *Rigveda*, identity

Polskie badania nad myślą i kulturą chińską. Początki sinologii w znaczeniu nauki o Chinach sięgają chińskich misji jezuitów, wśród których znalazł się także Polak, Michał Boym (1615–1659), autor przełomowego atlasu Chin, pierwszego katalogu flory chińskiej i prac na temat chińskiej medycyny. Pierwszym dyplomowanym polskim sinologiem był natomiast werbista Franciszek Ksawery Białas (1878–1936), absolwent sinologii na Sorbonie z doktoratem obronionym w 1918 roku w Lipsku (o poezji Qu Yuana), od roku 1935 profesor Katolickiego Uniwersytetu Fu Jen w Pekinie, gdzie założył istniejące do dziś międzynarodowe czasopismo sinologiczne, „*Monumenta Serica*”. Jedną z pierwszych osób piszących o filozofii chińskiej (w perspektywie Hegłowskiej) był zaś Maurycy Straszewski (1848–1921), którego *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie* (Wiedeń 1900) dyskutowano w Europie. Pod wpływem jego koncepcji pozostawał też ks. Franciszek Tokarz (1897–1973), czołowy polski indolog, który w ostatnich dekadach swojego życia skupił się na badaniach myśli konfucjańskiej i motystycznej oraz dokonał pierwszego przekładu *Daodejing* na język polski (1962–1967). Spośród polskich sinologów lat 30. XX wieku na wyszczególnienie zasługują również Jan Wypler (1890–1965), tłumacz klasycznej poezji chińskiej, oraz Doman Wieluch (1887–1976), twórca opartego na nowatorskiej mnemotechnice *Słownika chińsko-polskiego* z 1936 roku, wydanego po angielsku (Amsterdam 1975) z przedmową Bernharda Karlgrana.

W 1933 roku w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego powstała pierwsza w Polsce Katedra Sinologii, której kierownikiem został Jan Godzimir Jaworski (1903–1945), autor monografii poświęconych historii Chin i Japonii (1932, 1935) oraz prac na temat buddyzmu chińskiego. Po wojnie zastąpił go Witold Jabłoński (1901–1957), który wykształcenie odebrał we Francji (w 1927 r. obronił

napisany pod kierunkiem Marcela Graneta pierwszy tego typu licencjat z sinologii), zaś po powrocie z rocznej pracy naukowej na Uniwersytecie Tsinghua doktoryzował się w 1933 roku na UW (na temat *Zapisków o rytuałach*), a w roku 1935 habilitował (etnograficzne studium ulicznych piosenek chińskich). Jabłoński, autor polskiej transkrypcji pisma chińskiego z 1935 roku, badacz chińskiej literatury, religii, zwyczajów, sztuki, tłumacz Lao She, wraz z Januszem Chmielewskim (1916–1998) i Olgierdem Wojtasiewiczem (1916–1995) przełożyli dzieła Qu Yuana i Zhuangzi oraz stworzyli jedyną do dziś *Antologię literatury chińskiej* (1952). Wojtasiewicz to nadto tłumacz Mao Duna, Lu Xuna i Guo Moruo oraz autor pionierskiego *Wstępu do teorii tłumaczenia* (1957). Chmielewski to natomiast twórca przełomowych i cytowanych do dziś *Notes on Early Chinese Logic*, wydanych w ośmiu częściach w „Roczniku Orientalistycznym” (1962–1969). Na uwagę spośród warszawskich sinologów zasługuje również twórczość Tadeusza Żbikowskiego (1930–1989), tłumacza *Daodejing* (1987) i *Wędrówki na Zachód* (1976, 1984), autora książek o Konfucjuszu i mitologii chińskiej. W zakresie badań nad historią chińską wyróżnił się Witold Rodziński (1918–1997), autor znanej studentom *Historii Chin* (1974), a także monografii historycznych wydanych w Nowym Jorku, Londynie i Oksfordzie. Historia, religia, filozofia, literatura oraz sztuka Chin były przedmiotem badań nestora polskiej sinologii, Mieczysława Jerzego Künstlera (1933–2007), wykształconego we Francji i utrzymującego kontakty z Jacques’em Gernetem; Künstler to również tłumacz fragmentów historycznych *Zapisków* Sima Qiana czy Faxiana, współtłumacz *Dialogów konfucjańskich* (1976, ze Zdzisławem Thumskim i Krystyną Czyżewską-Madejewicz). W Warszawie, w strukturach PAN i SWPS, działał Krzysztof Gawlikowski (1940–2021), absolwent Uniwersytetu Pekńskiego, badacz chińskiej myśli politycznej i gospodarczej, ceniony również za granicą znawca *Sztuki wojny* Sunzi.

Poza ośrodkiem warszawskim na wzmiankę zasługuje szczególnie werbista Roman Malek (1951–2019), wieloletni redaktor wydawanych w Sankt Augustin czasopism „China Heute” (1984–2003) i „Monumenta Serica” (1992–2011) oraz renomowanej serii wydawniczej pod tym samym tytułem, autor niemieckojęzycznych monografii o taoizmie

(1985, 1996) i motyzmie (2004) oraz licznych książek o chrześcijaństwie chińskim, w tym czterotomowego opracowania *The Chinese Face of Jesus Christ* (2002–2020). W Warszawie kontynuują się prace nad przekładami filozofii i literatury Chin (Małgorzata Religa), badania nad literaturą chińską (Zbigniew Słupski, Lidia Kasarełło), religiami chińskimi (islam – Włodzimierz Cieciora) oraz myślą polityczną XX wieku (Józef Pawłowski, Marek Tylkowski). W ostatnich latach ukazały się też nowe przekłady *Lunyu* (Katarzyna Pejda) i *Zhuangzi* (Marcin Jacoby) oraz pierwsze tłumaczenie *Mengzi* (Religa) i *Liezi* (Jacoby). Przybliżenie tekstów okresu maoizmu to natomiast zasługa Waldemara Dziaka (zm. 2019) i Jerzego Bayera. Myślą chińską na Uniwersytecie Jagiellońskim zajmują się: Anna I. Wójcik (konfucjanizm), Mateusz Stępień (legizm, konstytucjonalizm), Jakub Zamorski (buddyzm chiński). W Lublinie myśl Chin komparatystycznie badają Krzysztof Kosior i Maciej S. Zięba. W Poznaniu literaturę chińską bada Izabella Łabędzka (*Gao Xingjian’s Idea of Theatre*, 2008), zaś filozofię chińską – Dawid Rogacz, autor *Chinese Philosophy of History. From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century* (2020) i współredaktor trzypięciotomowej encyklopedii *Chinese Philosophy and Its Thinkers*, tworzonej obecnie w ramach współpracy z 75 badaczami filozofii chińskiej z całego świata.