

# Chińska filozofia historii



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
SERIA FILOZOFIA I LOGIKA NR 131

Dawid Rogacz

# Chińska filozofia historii

Od początków do końca XVIII wieku



POZNAŃ 2019

Recenzent: dr hab. Krzysztof Kosior, prof. UMCS

Niniejsza monografia została sfinansowana z grantu Narodowego Centrum Nauki „Preludium” nr 2015/19/ N/HS/00977 pn. „Chińska filozofia historii”

© Dawid Rogacz 2019

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019

Na okładce: *Przybycie cesarza*, autor nieznany, okres Xuande (1425-1435)

Projekt okładki: K. & S. Szurpit

Redaktor: Roman Bąk

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Marcin Tyma

ISBN 978-83-232-3488-3

ISSN 0083-4246

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10  
[www.press.amu.edu.pl](http://www.press.amu.edu.pl)

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)

Dział Promocji i Sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Ark. wyd. 25,00 + wklejki. Ark. druk. 23,25

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL DANIEL KRZANOWSKI, SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9

# Spis treści

|                                                                                         |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Wstęp . . . . .                                                                         | 11        |
| <b>Rozdział pierwszy. Filozofia historii a myśl chińska . . . . .</b>                   | <b>23</b> |
| 1.1. Przedmiot filozofii historii. Pojęcie holizmu historiozoficznego . . . . .         | 23        |
| 1.1.1. Filozofia historii a teoria historii . . . . .                                   | 24        |
| 1.1.2. Filozofia historii a inne dyscypliny filozoficzne . . . . .                      | 26        |
| 1.1.3. Filozofia historii, filozofia dziejów, historiozofia . . . . .                   | 27        |
| 1.1.4. Analityczna i kontynentalna filozofia historii . . . . .                         | 29        |
| 1.1.5. Problematyka filozofii historii . . . . .                                        | 31        |
| 1.1.6. Holizm historiozoficzny . . . . .                                                | 32        |
| 1.2. Specyfika filozofii chińskiej . . . . .                                            | 35        |
| 1.2.1. Specyfika klasycznego języka chińskiego . . . . .                                | 35        |
| 1.2.2. Język chiński a filozofia . . . . .                                              | 37        |
| 1.2.3. Styl filozofii chińskiej . . . . .                                               | 39        |
| 1.2.4. Problematyka filozofii chińskiej . . . . .                                       | 41        |
| 1.3. Chiny w zachodniej filozofii historii . . . . .                                    | 45        |
| 1.3.1. Etnocentryzm w historii i filozofii historii . . . . .                           | 45        |
| 1.3.2. Oświecenie wobec dziejów i myśli Chin . . . . .                                  | 48        |
| 1.3.3. Chiny w filozofii dziejów Hegla . . . . .                                        | 54        |
| 1.3.4. Etnocentryzm w niemieckiej filozofii historii po Heglu . . . . .                 | 59        |
| 1.3.5. Badania nad cywilizacjami i postkolonializm przeciw<br>etnocentryzmowi . . . . . | 63        |
| 1.3.6. Kategoria etnocentryzmu w filozofii historii Rüsena . . . . .                    | 65        |
| <b>Rozdział drugi. Filozofia historii w starożytnym konfucjanizmie . . . . .</b>        | <b>70</b> |
| 2.1. Historiozofia źródeł konfucjanizmu . . . . .                                       | 70        |
| 2.1.1. Źródła historiozofii w czasach dynastii Shang i Zachodniej dynastii Zhou         | 71        |
| 2.1.2. Historiozofia <i>Księgi Pieśni</i> . . . . .                                     | 75        |
| 2.1.3. Historiozofia <i>Księgi Dokumentów</i> . . . . .                                 | 79        |
| 2.2. Początki konfucjańskiej filozofii historii . . . . .                               | 88        |
| 2.2.1. Etyka historii w <i>Lunyu</i> . . . . .                                          | 88        |

|                                                                                                                  |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| 2.2.2. Między historiozofią a filozofią historii: <i>Zuo zhuan</i> . . . . .                                     | 94      |
| 2.2.3. Utopie na peryferiach konfucjanizmu . . . . .                                                             | 100     |
| 2.3. Filozofia historii Mencjusza i Xunzi . . . . .                                                              | 106     |
| 2.3.1. Filozofia historii Mencjusza . . . . .                                                                    | 107     |
| 2.3.2. Filozofia historii Xunzi . . . . .                                                                        | 113     |
| <br>Rozdział trzeci. Filozofia historii pozostałych szkół filozoficznych Okresu<br>Walczących Królestw . . . . . | <br>120 |
| 3.1. Legistyczna filozofia historii . . . . .                                                                    | 122     |
| 3.1.1. Filozofia historii Shang Yanga . . . . .                                                                  | 123     |
| 3.1.2. Filozofia historii Han Fei . . . . .                                                                      | 127     |
| 3.2. Filozofia historii w motizmie, taoizmie i szkole <i>yin-yang</i> . . . . .                                  | 133     |
| 3.2.1. Filozofia historii w motizmie . . . . .                                                                   | 133     |
| 3.2.2. Filozofia historii w taoizmie . . . . .                                                                   | 138     |
| 3.2.3. Filozofia historii w szkole <i>yin-yang</i> i eklektyzmie . . . . .                                       | 142     |
| <br>Rozdział czwarty. Filozofia historii w okresie dynastii Han . . . . .                                        | <br>152 |
| 4.1. Idea korelacji przyrody i ludzkości . . . . .                                                               | 155     |
| 4.1.1. Filozofia historii Dong Zhongshu i <i>Chunqiu fanlu</i> . . . . .                                         | 156     |
| 4.1.2. Idea dziejowej korelacji Nieba i ludzkości w dobie Wschodniej dyna-<br>stii Han . . . . .                 | 167     |
| 4.1.3. Filozofia historii Lu Jia . . . . .                                                                       | 171     |
| 4.1.4. Filozofia historii w <i>Huainanzi</i> . . . . .                                                           | 174     |
| 4.2. Hanowska filozofia historii poza ideą korelacji ( <i>ganying</i> ) . . . . .                                | 178     |
| 4.2.1. Filozofia historii Yang Xionga . . . . .                                                                  | 178     |
| 4.2.2. Populizm historyczny: Jia Yi i Zhong Changtong . . . . .                                                  | 181     |
| 4.2.3. Neolegistyczna filozofia historii: Huan Tan i Cui Shi . . . . .                                           | 186     |
| 4.2.4. Fatalizm historyczny Wang Chonga . . . . .                                                                | 189     |
| 4.2.5. Filozoficzne znaczenie oficjalnej historiografii okresu<br>Hanowskiego . . . . .                          | 194     |
| <br>Rozdział piąty. Filozofia historii od III do XII wieku . . . . .                                             | <br>202 |
| 5.1. Filozofia historii we wczesnym średniowieczu (III-VII w.) . . . . .                                         | 206     |
| 5.1.1. Neotaoistyczna filozofia historii: milenaryzm <i>Taipingjing</i> . . . . .                                | 206     |
| 5.1.2. Narodziny filozofii historiografii: Liu Xie i Liu Zhiji . . . . .                                         | 211     |
| 5.2. Neokonfucjańska filozofia historii . . . . .                                                                | 220     |
| 5.2.1. Nurt idealistyczny i spirytualistyczny . . . . .                                                          | 222     |
| A. Shao Yong . . . . .                                                                                           | 223     |
| B. Wang Anshi . . . . .                                                                                          | 225     |
| C. Idealizm w historiografii: przypadek Sima Guanga . . . . .                                                    | 229     |
| D. Bracia Cheng. . . . .                                                                                         | 230     |
| E. Zhu Xi . . . . .                                                                                              | 232     |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5.2.2. Nurt realistyczny i materialistyczny . . . . .                                                          | 237 |
| A. Liu Zongyuan . . . . .                                                                                      | 238 |
| B. Li Gou . . . . .                                                                                            | 243 |
| C. Ouyang Xiu . . . . .                                                                                        | 246 |
| D. Su Xun . . . . .                                                                                            | 249 |
| E. Chen Liang . . . . .                                                                                        | 251 |
| <br>Rozdział szósty. Filozofia historii od XIII do XVIII wieku . . . . .                                       | 257 |
| 6.1. Filozofia historii okresu dynastii Ming . . . . .                                                         | 259 |
| 6.1.1. Prospektywizm Wang Tingxianga i Zhang Juzhenga . . . . .                                                | 261 |
| 6.1.2. Filozofia historiografii epoki Mingowskiej . . . . .                                                    | 265 |
| 6.1.3. Relatywizm historyczny Li Zhi . . . . .                                                                 | 269 |
| 6.2. Filozofia historii okresu dynastii Qing . . . . .                                                         | 272 |
| 6.2.1. Filozofia historii przedstawicieli ruchu <i>kaozheng</i> . . . . .                                      | 272 |
| 6.2.2. Filozofia historii Wang Fuzhi . . . . .                                                                 | 280 |
| 6.2.3. Filozofia historii Zhang Xuechenga . . . . .                                                            | 293 |
| <br>Rozdział siódmy. Specyfika chińskiej filozofii historii . . . . .                                          | 303 |
| 7.1. Perspektywa synchroniczna: filozofia historii w klasycznych Chinach . . . . .                             | 304 |
| 7.2. Perspektywa diachroniczna: ewolucja klasycznej chińskiej filozofii historii . . . . .                     | 310 |
| 7.3. Perspektywa krytyczna: holizm w klasycznej chińskiej filozofii historii . . . . .                         | 321 |
| <br>Zakończenie . . . . .                                                                                      | 329 |
| Bibliografia . . . . .                                                                                         | 333 |
| Wykaz tabel i rycin . . . . .                                                                                  | 359 |
| Indeks osobowy . . . . .                                                                                       | 361 |
| Summary (Chinese Philosophy of History. From the beginnings to the end<br>of the eighteenth century) . . . . . | 369 |





*The past is never dead. It is not even past.*

William Faulkner (1897-1962)

天地間無非史而已

*Pomiędzy Niebem i Ziemią nie ma niczego, co nie byłoby historią.*

Wang Shizhen (1526-1590)



# Wstęp

Cywilizacja chińska, jako jedyna z cywilizacji światowych, może poszczycić się ciągłą, liczącą pięć tysięcy lat historią. I nie tylko historią, lecz także, choć w nieco skromniejszym wymiarze czasowym, refleksją nad nią: czy to w formie historiografii, czy też – jak postaram się pokazać w niniejszej pracy – filozofii historii. W obliczu tej zaskakującej ciągłości oraz centralnej, bo kanonicznej, pozycji dzieł historycznych w kulturze chińskiej pytanie o specyfikę chińskiej filozofii historii dotyka podstaw i źródeł chińskiej myśli. Fakt ten przekłada się na niezwykle różnorodność, a przy tym pewną ogólną spójność, tworzonych i rozwijanych w Chinach przez wieki stanowisk z zakresu filozofii historii.

Celem niniejszej książki jest rekonstrukcja i filozoficzna interpretacja całokształtu chińskiej filozofii historii od jej początków do końca XVIII wieku. Nie poprzestając jedynie na przeglądzie koncepcji filozoficznych, zamierzam ponadto wykazać, iż dynamika przemian tej myśli oraz wspólne jej założenia można wyjaśnić poprzez odwołanie się do klucza interpretacyjnego w postaci pojęcia „holizmu historiozoficznego”. Znaczenia tego pojęcia, które zostanie odniesione do zbadanego materiału, zostają wyjaśnione w rozdziale pierwszym.

Wyłączenie z obszaru badań chińskiej filozofii historii wieku XIX i XX wynika z dążności do uchwycenia źródłowo chińskiej filozofii historii poprzedzającej recepcję wątków filozoficznych z myśli zachodniej. Okres ten zostaje nazwany „klasycznym” w tradycyjnym i szerokim znaczeniu chińskiego terminu 古代 *gǔdài*. Ciągłość motywów i tematów podjętych w ciągu dwóch i pół tysiąca lat rozwoju chińskiej filozofii historii ukaże zasadność takiego założenia. Chronologią przyjętą w niniejszej książce będzie zatem chronologia dynastyczna.

Z obszaru badań wyłączona zostaje tu również myśl buddyjska. Po pierwsze, filozofia buddyjska w Chinach zakorzeniona jest w indyj-

skich, w tym przed-buddyjskich, kategoriach filozoficznych, których omówienie wykracza poza zasięg tej pracy i rozmija się z zadaniem rekonstrukcji oryginalnie chińskiej filozofii historii. Po drugie, jak pokazują to konkretne przykłady przytoczone na początku rozdziału piątego, buddyjska wizja dziejów ma charakter religijny, zbliżając się do czegoś, co określa się na Zachodzie mianem „teologii dziejów”. W rezultacie nie wywarła ona istotnego i bezpośredniego wpływu na późniejszą, *ex definitione* konfucjańską, filozofię historii, stąd jej pominięcie nie deformuje podjętej tu rekonstrukcji.

W ramach badania chińskiej filozofii historii zagadnienia związane ściśle z historią, metodyką i uwarunkowaniami chińskiej historiografii zostaną podjęte jedynie w minimalnym i niezbędnym dla zrozumienia chińskiej myśli zakresie. Z drugiej strony, filozofia historii na gruncie chińskim łączy się z historiografią w wymiarze zarówno przedmiotowym, jak i meta-refleksyjnym. Przedmiotowym, gdyż zwłaszcza w swym okresie początkowym, historiografia chińska zawierała w sobie *implicite* wiele elementów i schematów historiozoficznych. Meta-refleksyjnym, gdyż historiografia stanowiła też sam przedmiot rozważań chińskich myślicieli.

Mówiąc w niniejszej książce o „filozofii historii”, mam więc na myśli tak filozofię dziejów, tj. filozofię procesu historycznego, jak i filozofię historiografii. Filozofia historii pyta bowiem o znaczenie (sens) dziejów, w przeciwieństwie do nauk historycznych, które ową sensowność zakładają, tworząc konkretne narracje i wyjaśnienia historyczne. Jeśli filozof pyta o znaczenie historii (*meaning of history*) i podejmuje się spekulatywnej interpretacji procesu historycznego, jest filozofem dziejów; jeśli interesuje go wyłącznie znaczenie obecne w historiach (*meaning in history*), jest filozofem historiografii. Wizje dziejów nie mające filozoficznego charakteru, wyrażone w historiografii, literaturze i sztuce, określam natomiast mianem historiozofii. Ponieważ w książce tej podejmuję się też eksplikacji najistotniejszych motywów filozoficznych obecnych *implicite* w klasycznej historiografii chińskiej, na określenie finalnego kształtu proponowanej w niniejszej książce interpretacji używam pojęcia holizmu historiozoficznego. Szczegółowe rozumienie tych terminów wraz z ich umiejscowieniem w kontekście współczesnych debat przedstawiono w rozdziale pierwszym.

Z perspektywy czysto lingwistycznej powstaje oczywiście pytanie o to, czy przed XIX wiekiem używano w klasycznym języku chińskim terminu „filozofia historii” lub jego analogonu. Negatywna odpowiedź na to pytanie nie może jednak pociągać zanegowania istnienia całej tradycji chińskiej filozofii historii, której bogactwo pokazuje niniejsze studium. Problem ten dotyczy przecież także takich zachodnich pojęć jak m.in. „estetyka”, „ontologia” czy „epistemologia”. Brak *oddzielnego* terminu świadczy raczej o braku istnienia *oddzielnej* sfery refleksji filozoficznej. Filozofia historii w Chinach była bowiem ściśle związana z fi-

lozofią przyrody, filozofią polityczną i etyką. W istocie Chińczycy operowali tak własnym pojęciem filozofii, u źródeł której leżało nie tyle „umiłowanie mądrości”, co „dociekanie zasady” 窮理 *qiónglǐ*, jak i pojęciem historii, czy to w sensie dzieła historycznego (史 *shǐ*, także na oznaczenie historyka), czy też procesu historycznego (techniczny termin 古今 *gǔjīn*). Ponadto tak tytuły poszczególnych rozdziałów dzieł, jak i całych traktatów filozoficznych poświęcano *explicite* historii, w tym jej „całościowemu” 通 *tōng* znaczeniu.

Termin „filozofia historii” 历史哲学 *lishǐ zhéxué* odnieśli do myśli klasycznej główni znawcy tej tematyki na gruncie chińskim, tj. jeden z najwybitniejszych współczesnych konfucjanistów, Mou Zongsan (牟宗三, 1909-1995), który zestawiał ją z Hegłowską filozofią dziejów<sup>1</sup>, oraz abp Stanislas Lo Kuang (羅光, 1911-2004), który porównał ją z zachodnią filozofią historii od Augustyna w górę<sup>2</sup>. Do owych syntetycznych opracowań odniosę się w zakończeniu pracy. W miejscu tym warto podkreślić, iż oprócz terminu *lishi zhexue* chińska literatura akademicka posługuje się także, w zasadzie zamiennie, takimi terminami jak „myśl historyczna” 历史思想 *lishǐ sīxiang*, „myśl historiograficzna” 史学思想 *shǐxué sīxiang* oraz „koncepcja historii” 历史观 *lishǐ guān* (termin 历史理论 *lishǐ lǐlùn* oznacza przy tym „teorię historii”). Do postępującej popularyzacji badań nad rodzimą filozofią historii w Chińskiej Republice Ludowej przyczynia się natomiast kontekst recepcji materializmu historycznego oraz tendencje do poszukiwania wątków materialistycznych w dziejach chińskiej myśli.

W świetle tych ustaleń zaskakujący jest fakt, iż jak dotąd w żadnym języku zachodnim nie powstała monografia poświęcona w sposób kompleksowy chińskiej filozofii historii. Wzmacnia to i tak już silną iluzję, iż filozofia historii stanowi specyficznie zachodni „wynalazek”. Do opinii tej przyczynił się w niemałym stopniu Karl Löwith (1897-1973), który wykazując zakorzenienie zachodniej filozofii dziejów w chrześcijańskiej eschatologii, otwarcie odrzucił możliwość zaistnienia filozofii historii w Chinach<sup>3</sup>. Z jego analiz wynika jednak tylko, iż nie sposób pojąć zachodniej filozofii historii bez dziejów kultury Zachodu, lecz nie, że w żadnej innej kulturze filozofia historii powstać nie mogła. Jak pokazuję w rozdziale pierwszym, pogląd ten wpisuje się w dłuższą tradycję etnocentrycznej interpretacji chińskiego myślenia historycznego, która rozpoczęła się jeszcze przed Heglem, kładąc kres oświeceniowej sinofilii. Paradoksalną konsekwencją tej pracy jest zatem stwierdzenie, iż w zakresie założeń metafizycznych holistyczne filozofie historii Hegla i myślicieli chińskich więcej łączyło niż dzieliło, co celnie dostrzegł Mou Zongsan. Niniejsza książka stawia sobie zatem za cel nie

---

<sup>1</sup> Mou 2003.

<sup>2</sup> Luo 1996.

<sup>3</sup> Löwith 2002, 21-22.

tylko wypełnienie istotnej luki w zakresie badań nad filozofią chińską, lecz także poszerzenie obszaru refleksji filozofii historii w ogóle oraz przywrócenie jej swo-  
iście międzykulturowego charakteru, analogicznie do procesów, które przeszły  
etyka czy ontologia. Nie zamierzam przy tym poprzestać na zreferowaniu kon-  
cepcji chińskich filozofów historii, proponując jednocześnie ich interpretację  
przez pryzmat idei holizmu historiozoficznego.

Pomimo wyraźnego zaniedbania obszaru chińskiej filozofii historii można  
wskazać kilka wyjątków od tej reguły. Na gruncie literatury zachodniej pierwszym  
i najważniejszym z nich był David S. Nivison (1923-2014), pionier stosowania me-  
tod filozofii analitycznej do badania klasycznej myśli chińskiej. Filozofii historii  
poświęcone są aż trzy rozdziały jego monografii *The Life and Thought of Chang  
Hsüeh-ch'eng (1738-1801)* z 1966 r.; Nivison odnosił też pojęcie „filozofii histo-  
rii” do wcześniejszych filozofów chińskich, takich jak m.in. Mencjusz<sup>4</sup>. Do filo-  
zofii historii Zhang Xuechenga Nivison powracał wielokrotnie, o czym świadczą  
nieopublikowane manuskrypty jego artykułów<sup>5</sup>, natomiast w 2003 w *Encyclopedia  
of Chinese Philosophy* ukazało się jego hasło „Philosophy of History”, stanowiące  
skróconą wersję liczącego 69-stron eseju „Chinese Philosophies of History”, ukoń-  
czonego w 2006<sup>6</sup>. Jak pisze Nivison, „pytanie o to, jaką strukturę (*pattern*) posiada  
przeszłość, i gdzie my w tym wszystkim się znajdujemy, jest widoczne w chińskiej  
filozofii od jej początków. Ostatecznie można dostrzec, iż Chińczycy zajęli się [tak-  
że] kwestiami, które nazywamy ‘krytycznymi’”<sup>7</sup>. Do zagadnień tych powrócił także  
uczeń Nivisona, Philip J. Ivanhoe (ur. 1954), autor hasła „Chinese theories of hi-  
story” w *Routledge Encyclopedia of Philosophy*<sup>8</sup>, który podobnie jak Nivison w my-  
śli Zhang Xuechenga upatruje zwieńczenia chińskiej filozofii historii<sup>9</sup>. Chińska  
filozofia historii stanowi również, choć nie wprost, istotną część badań Michaela  
Puetta<sup>10</sup>, a o poszczególnych koncepcjach z zakresu filozofii historii piszą tak  
różni sinologowie jak Sarah Allan, Yuri Pines, Roger Ames, Conrad Schirokauer,  
Hoyt Tillman, Achim Mittag, William Th. de Bary, François Jullien i JeeLoo Liu<sup>11</sup>,

---

<sup>4</sup> Nivison 1966, 2002.

<sup>5</sup> „Chang Hsueh-Ch'eng and Collingwood” (1957, odpowiedź Yü Ying-shih), „The Classics are  
History: A Historicist Defence of Sacred Tradition” (1975), „Historical Reality and the State: Some  
Aspects of Chang Hsueh-ch'eng's Philosophy of History” (b.d.). Jestem niezmiernie wdzięczny prof.  
Philipowi Ivanhoe'owi za przekazanie mi tych manuskryptów.

<sup>6</sup> Nieopublikowany manuskrypt z 2006 r. otrzymałem również dzięki uprzejmości prof. Ivan-  
hoe'a.

<sup>7</sup> Nivison 2003, 540. Przez „krytyczną filozofię historii” rozumie Nivison filozofię historiografii.

<sup>8</sup> Ivanhoe 1998.

<sup>9</sup> Ivanhoe 2009a, 2009b, 2014.

<sup>10</sup> Puett 2001, 2005/06, 2007, 2008, 2014.

<sup>11</sup> W czerwcu 2016 prof. JeeLoo Liu rozpoczęła pracę nad monografią *Chinese Philosophy of  
Time*.

cytowani w niniejszej pracy. Koncepcje otwarcie nazwane „filozoficzno-historycznymi” omawia też miejscami dzieło *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China* Q. Edwarda Wanga i On-cho Ng<sup>12</sup>.

Wśród chińskich znawców tematu, oprócz wymienionych wyżej Mou Zong-sana i Luo Guanga, wskazać można przede wszystkim Huang Chun-chieh (黃俊傑, Huang Junjie, ur. 1946), autora *Rujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei* (*Myśl konfucjańska a chińska refleksja historyczna*), syntetycznego studium konfucjańskiej filozofii historii, skoncentrowanego na Zhu Xi, oraz współredaktora prac zbiorowych poświęconych szeroko pojętemu „chińskiemu myśleniu historycznemu”: *Time and Space in Chinese Culture* (1997, z Erikiem Zürcherem), *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (2006, z Johnem B. Hendersonem) oraz *Chinese Historical Thinking. An Intercultural Discussion* (2015, z Jörnem Rüsenem)<sup>13</sup>. Z jednej strony, termin „chińskie myślenie historyczne” obejmuje nie tylko filozofię historii, ale także teorię i historię historiografii; z drugiej, wypiera on niejako pojęcie filozofii historii lub je zawęża, jak pokazuje to przykład jednego z artykułów w tomie *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*, w którym stwierdza się, iż Wang Fuzhi (1619-1692) jest jedynym „autentycznym” przednowoczesnym filozofem historii w Chinach<sup>14</sup>. Większość chińskich historyków filozofii chińskiej wkomponowuje jednak filozofię historii w swoje rekonstrukcje dziejów chińskiej myśli od samych jej początków. Już Feng Youlan (馮友蘭, 1895-1990) w swojej *Zhongguo zhexue shi* (*Historii filozofii chińskiej*) z 1934 (przekład angielski Derka Bodde’a z 1983, wersja skrócona z 1948) używa pojęcia „filozofii historii” w odniesieniu do koncepcji myślicieli chińskich działających przed naszą erą<sup>15</sup>. Popularność jego wykładni nie wpłynęła, o dziwo, na dostrzeżenie fenomenu istnienia i ciągłości chińskiej filozofii historii. Podobnie omówienia poszczególnych koncepcji z zakresu filozofii historii wkomponowane są w prace Ren Jiyu (任继愈, 1916-2009): 4-tomową *Zhongguo zhexue shi* (*Historię filozofii chińskiej*) z 1985 oraz 4-tomową *Zhongguo zhexue fazhan shi* (*Historię rozwoju filozofii chińskiej*) z 1998<sup>16</sup>. W uszeregowanej nie historycznie, a tematycznie *Zhongguo gudai zhexue* (*Klasycznej filozofii chińskiej*) autorstwa Fang Litiana (方立天, 1933-2014) odnajdziemy natomiast liczący prawie 70 stron rozdział pt. „Zhongguo gudai lishi guan” („Klasyczne chińskie koncepcje historii”), dokonujący przeglądu 33 różnych koncepcji z zakresu filozofii historii do Wang Fuzhi włącznie<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Wang, Ng 2005.

<sup>13</sup> Huang 2016; Huang, Rüsen 2015; Huang, Henderson 2006; Huang, Zürcher 1997.

<sup>14</sup> Chan 2006, 115.

<sup>15</sup> Feng 1948, 136-138, 199-203, 278; Feng 1983, vol. I, 316-317, 377-78, 388-389; vol. II, 58-87.

<sup>16</sup> Ren 1998, 1998.

<sup>17</sup> Fang 2006, 473-542.

Najbardziej kompleksowym przeglądem chińskiej filozofii historii, wkomponowanym w szerszy projekt rekonstrukcji chińskiej teorii historii i historiografii, jest wszak 10-tomowa *Zhongguo shixue sixiang tongshi* (Kompleksowa historia chińskiej myśli historiograficznej) pod redakcją Wu Huaiqi (吴怀祺, ur. 1938), której osiem tomów obejmuje myśl przed XIX wiekiem. Należy do tego dodać liczne chińskojęzyczne artykuły naukowe i prace dyplomowe poświęcone poszczególnym filozofiom historii, które cytowane są w niniejszej książce, a których ilość istotnie wzrosła na początku XXI wieku.

Tym niemniej, czytelnik nieznający języka chińskiego pozostaje wciąż pozbawiony filozoficznie syntetycznej, a przy tym historycznie kompleksowej analizy chińskiej filozofii historii okresu klasycznego. Fakt ten wpływa na metodę niniejszej pracy, która wykorzystuje zarówno warsztat sinologiczny, jak i filozoficzną analizę pojęciową. W zakresie struktury prezentacji zbadanego materiału praca ta przypomina sylogizm. Po wyjaśnieniu w rozdziale pierwszym, jak rozumie się filozofię historii i holizm historiozoficzny („termin większy”), następuje odszukanie tych elementów w materiale filozofii chińskiej („termin mniejszy”), co prowadzi do odniesienia obu części do siebie w rozdziale siódmym, tj. rozbudowanej konkluzji, iż filozofia chińska wypracowała filozofię historii, w tym specyficzną ideę (ideę) holizmu historiozoficznego. W proponowanym modelu wykazania słuszności tej tezy część środkowa książki stanowi swoistą część „empiryczną” oraz właściwą część pracy, liczy zatem aż pięć rozdziałów. Podobnie jak w Arystotelejskiej metodzie filozoficznej, także w niniejszej książce dopełnieniem sylogistycznej struktury prezentacji wyników badań jest podejście indukcyjne w zakresie dochodzenia do konkretnych ustaleń. W odróżnieniu od Stagiryty indukcja ta jest jednak świadomie kierowana teoretycznym kryterium selekcji materiału.

Bazując wyłącznie na dziełach spisanych w klasycznym języku chińskim, w formie obecnej w uznanych edycjach tych dzieł (wykaz edycji w bibliografii), dokonałem najpierw lektury prac z zakresu filozofii (i częściowo historiografii) chińskiej *pod kątem* ich związku z możliwie najszerzej rozumianą filozofią historii. W tym celu przeanalizowałem zasadniczą większość dzieł klasycznej myśli chińskiej, co skutkuje faktem, iż części z nich poświęcono całe rozdziały, innym paragrafy, a niektórym jedynie poszczególne zdania, w zależności od związku z badaną problematyką. Podstawowym punktem odniesienia w przekładzie cytatów chińskich był dla mnie *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* Paula W. Krolla<sup>18</sup>. W ramach porównania korzystałem natomiast zarówno z istniejących przekładów na języki zachodnie, jak i na język mandaryński. Następnie, po otrzymaniu „listy” istotnych cytatów zostały one uporządkowane do postaci

---

<sup>18</sup> Kroll 2017.



spójnej narracji, w takim sensie, w jakim historycy filozofii (i idei) kojarzą ze sobą myśli wyrażone w różnych miejscach tego samego dzieła. Tak otrzymany wykład skonfrontowałem z literaturą przedmiotu. Po uzyskaniu obrazu filozofii historii w danym dziele, a szerzej – u danego filozofa, przystąpiłem do kreślenia uogólnień dotyczących danej epoki, a ostatecznie – całokształtu klasycznej myśli chińskiej. Co istotne, w sytuacji, gdy w aparacie pojęciowym zachodniej myśli nie znalazłem odpowiedniego terminu oddającego istotę danej koncepcji chińskiej, wprowadziłem nowe terminy, takie jak m.in. „populizm historyczny”, „fatalizm historyczny” czy „prospektywizm”. Analogicznie, rozszerzam również zakres znaczeniowy istniejących już pojęć, takich jak np. „materializm historyczny”, który traktuje się obecnie niemal jako synonim stanowiska Marksa. Każda, w tym najogólniejsza teza, odsyła zatem do konkretnych wypowiedzi, umieszczonych w znakach chińskich w licznych przypisach, które zasadniczo adresowane są do sinologów i krytycznego czytelnika nastawionego na rewizję przekładu lub interpretacji danego cytatu. Jeśli cytat jest zbyt długi, przytaczam jedynie konkretne strony, choć czynię wyjątki dla fragmentów szczególnie nasyconych kluczowymi terminami teoretycznymi. Owe terminy kluczowe są zawsze wyróżnione w tekście poprzez podanie znaków i ich odczytania zgodnie z transkrypcją *pinyin*. Jeśli termin występuje później w dalszym ciągu książki, podaję jedynie jego transkrypcję bez tonów, a terminy te, za wyjątkiem zadomowionych w języku polskim i pisanych wielką literą „Tian” i „Dao”, zapisuję kursywą (dotyczy to także takich pojęć jak *qi*, *li*, *shi*, *yin-yang* i *wuxing*).

W rozdziale pierwszym omawiam zatem znaczenie pojęcia „filozofii historii” i jego relację do bliskoznacznych pojęć „filozofii dziejów” i „historiozofii”, jak również relację filozofii historii do teorii historii z jednej, a pozostałych dyscyplin filozoficznych z drugiej strony. Nakreślając problematykę filozofii historii, opisuję jej zasadniczy, współczesny podział na kontynentalną i analityczną filozofię historii. Analiza problematyki filozofii historii prowadzi do wyróżnienia pojęcia „holizmu historiozoficznego” w sześciu możliwych znaczeniach, które zostaną odniesione do badanego materiału w ostatnim rozdziale. Jako że analiza chińskiej filozofii historii wymaga nie tylko znajomości przedmiotu filozofii historii, ale również specyfiki filozofii chińskiej, przechodzę następnie do prezentacji swoistości klasycznego języka chińskiego i jego wpływu na język i styl filozofii chińskiej, wskazując na problemy filozoficzne, którym myśliciele chińscy programowo poświęcali więcej uwagi. Z perspektywy czysto analitycznej, przecięcie tych obszarów wyznacza spektrum problemów podejmowanych przez chińskich filozofów historii. Z perspektywy hermeneutycznej istotny jest jednak także historyczny kontekst do tychczasowych interpretacji chińskiej myśli i historii w ramach zachodniej filozofii historii, który naznaczony był, jak wykazuję w podrozdziale 1.3, etnocentryzmem, przełamywanym świadomie dopiero na gruncie teorii historii Rüsen. Etnocen-

tryzm ten stoi bowiem ostatecznie za odmową uznania istnienia chińskiej filozofii historii. Analizując ujęcia chińskich dziejów na gruncie myśli europejskiej w XVII i XVIII wieku, pokazuję ponadto, iż paradoksalnie to właśnie odkrycie historiografii chińskiej przez myśl europejską stoi częściowo za powstaniem świeckiej, zachodniej filozofii historii.

Rozdział drugi stanowi omówienie przedcesarskiej konfucjańskiej filozofii historii, której podstawowe kategorie pozostaną punktem odniesienia dla późniejszych myślicieli. Źródeł tych kategorii upatruję już w inskrypcjach na brązach, które dostarczają pojęć i wizji rozwiniętych w historiozofii *Księgi Pieśni*, a w sposób kompleksowy – w historiozofii *Księgi Dokumentów*, która w sposób klasyczny wyklada ideę Mandatu Nieba. Następnie przechodzę do fazy pośredniej pomiędzy ową historiozofią a konfucjańską filozofią historii *sensu stricto*, którą wyznacza etyka historii w *Dialogach konfucjańskich*, warstwa teoretyczna *Roczników Wiosen i Jesieni* wraz z *Komentarzem Zuo* oraz teksty „peryferiów” konfucjanizmu, które zawierały alternatywne koncepcje historii, jak np. koncepcja Wielkiej Jedności z rozdziału „Przeznaczenie rytuałów” w *Zapiskach o rytuałach*. Dojrzałym wyrazem tych tendencji stały się filozofie historii Mencjusza i Xunzi, przy czym ta druga stanowiła już wyraz opozycji wobec teorii Mandatu Nieba.

Rozdział trzeci omawia alternatywne, bo niekonfucjańskie filozofie historii Okresu Walczących Królestw, na czele z legistyczną filozofią historii Shang Yanga i Han Fei, która wprowadza kluczowe pojęcie tendencji dziejów (*shi*) i proponuje interpretację historii przez pryzmat rozwoju społecznego i technologicznego, podważając typową dla konfucjanizmu ideę naśladowania przeszłości. Odminną od konfucjańskiej, choć już nie tak przeciwstawną, filozofię historii zaproponowała szkoła motistów, zaś idei powrotu do przedspołecznego stanu natury bronili taoiści, krytycznie (i ironicznie) ustosunkowując się do spekulatywnej filozofii historii. Spekulatywnego charakteru nie brakowało natomiast filozofom historii ze szkoły *yin-yang*, którzy zbudowali swą myśl w oparciu o kategorie obecne w *Księdze Przemian*. Oprócz filozofii Zou Yana idee te odnajdziemy także w eklektycznym *Lüshi Chunqiu*.

W rozdziale czwartym analizuję filozofię historii okresu dynastii Han, a szczególnie filozofię historii powstałą wskutek połączenia konfucjańskiej etyki historii i teorii Mandatu Nieba z filozofią przyrody, czego wyrazem była idea korelacji Nieba i ludzkości obecna tak w filozofii historii Dong Zhongshu, jak i innych myślicieli konfucjańskich tego paradygmatu, działających już w okresie Wschodniej dynastii Han. Idea korelacji w szerszym rozumieniu była wszak wspólna wcześniejszym konfucjanistom, którzy nie zakładali pośrednictwa Nieba (Lu Jia) oraz taoistom szkoły Huang-Lao, takim jak autorzy *Huainanzi*. Przyjmowała ona przy tym tak cykliczne, jak i rozwojowe czy regresywne warianty. Z drugiej strony, przeciw syn-

tezie korelacyjnej kosmologii i filozofii historii zwróciło się wielu filozofów tego czasu, którzy jedyną siłę napędową dziejów widzieli w człowieku, czy to w sensie jednostkowym (Yang Xiong), czy zbiorowym (populizm historyczny Jia Yi i Zhong Changtonga), bądź dokonywali separacji przyrodniczo-społecznych praw historii, upatrując przyczyny przemian historycznych w prawach pozytywnych (neolegiści Cui Shu i Huan Tan) lub naturalnych, tj. połączeniu fatum i przygodności (Wang Chong). Zwieńczeniem rozdziału jest analiza historiozofii Sima Qiana i Ban Gu, towarzyszącej narodzinom oficjalnej historiografii.

Rozdział piąty, najobszerniejszy w niniejszej książce, poświęcono chińskiej filozofii historii w wiekach średnich, tj. od III do XII wieku. Wczesne średniowiecze ukazane zostaje jako okres opozycji wobec korelacyjnych metanarracji, czy to w formie idei bohaterów historycznych, czy też milenarystycznej filozofii historii wyłożonej w neotaoistycznym *Taipingjing*, czy wreszcie w ramach filozofii historiografii Liu Zhiji. Następnie przechodzę do neokonfucjańskiej filozofii historii epoki Tang i Song, w której, w zależności od podejścia do kwestii obecności ponadczasowych zasad w dziejach, wyróżniam stanowiska idealistyczne, w tym spirytualistyczne, reprezentowane przez Shao Yonga, Wang Anshi, Sima Guana, braci Cheng i Zhu Xi, oraz pozycje realistyczne, w tym materialistyczne, proponowane przez Liu Zongyuana, Li Gou, Ouyang Xiu, Su Xuna i Chen Lianga. Idealizm historyczny obejmuje przy tym zarówno wizje linearne, jak i cykliczne, rozwojowe, jak i regresywne; w przypadku materializmu historycznego mowa natomiast o jego różnych wersjach: społecznej, ekonomicznej i przyrodniczej, które definicyjnie odróżniam od realizmu historycznego.

Rozdział szósty omawia natomiast rozwój chińskiej filozofii historii od XIII do XVIII wieku, naznaczony w epoce Mingowskiej przez swoisty indywidualizm i historyzm, obecny w myśli Wang Yangminga, ówczesnych filozofów historiografii (Wang Shizhen, Hu Yinglin), relatywisty Li Zhi oraz tzw. prospektywistów: Wang Tingxianga i Zhang Juzhenga. Filozofia historii początkowej fazy dynastii Qing, zakorzeniona w ruchu „badania źródeł” (*kaozheng*), znajduje swoją kulminację w systemach filozofii historii Wang Fuzhi i Zhang Xuechenga, przy czym pierwszy z nich był syntezą bliższą materializmowi, zaś drugi – idealizmowi. Wraz z filozofią Zhang Xuechenga zsyntezowana zostaje filozofia dziejów i filozofia historiografii.

W rozdziale siódmym, po przedstawieniu głównych założeń i ewolucji klasycznej chińskiej filozofii historii, przechodzę do jej krytycznego ujęcia z perspektywy idei holizmu historiozoficznego. Nie zamierzam przy tym wykazać, iż chińska filozofia historii wzięta jako całość *unisono* wyraża określoną ideę holizmu, lecz iż holistyczne ujęcie historii zaowocowało najbardziej kompleksowymi koncepcjami z zakresu filozofii historii, których transformacje – wywołujące określoną reakcję i opozycję – wyznaczały dynamikę tej myśli. Tak ujętą klasyczną chińską filozofię

historii zestawiam z założeniami zachodniej filozofii dziejów, proponując finalnie sugestie dla dalszych badań o charakterze komparatystycznym.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie pomoc wielu instytucji oraz osób. Moje badania, w tym miesięczna kwerenda biblioteczna w Chinach i Hongkongu, zostały sfinansowane z grantu Narodowego Centrum Nauki „Preludium” nr 2015/19/N/HS/00977 pn. „Chińska filozofia historii”. Należy do tego dodać wsparcie ze strony dyrektora Instytutu Filozofii UAM i dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM, przyznane mi w ramach konkursów dla młodych naukowców. Nieocenione okazały się także konsultacje z zagranicznymi filozofami historii i sinologami, które odbyłem jako główny wykonawca grantu European Research Council „Narrative Modes of Historical Discourse in Asia” (NAMO).

Książka ta stanowi pełną wersję pracy doktorskiej „Idea holizmu historiozoficznego w klasycznej myśli chińskiej”, obronionej 25 marca 2019 r. w Instytucie Filozofii UAM. Mojemu promotorowi, prof. Andrzejowi Wawrzynowiczowi, dziękuję za wszystkie uwagi do pierwotnej wersji pracy oraz godziny dyskusji, które pobudziły mnie do pogłębienia planowanego podejścia teoretycznego. Za wszelkie pytania i sugestie dziękuję też pozostałym uczestnikom seminarium zakładowego: prof. Norbertowi Leśniewskiemu, mgr. Grzegorzowi Heckertowi, mgr. Krystianowi Pawlaczykowi i mgr. Jędrzejowi Malińskiemu. Dziękuję również pozostałym profesorom poznańskim, którzy pochyłili się nad moimi badaniami: prof. Ewie Domańskiej, prof. Krzysztofowi Brzechczynowi oraz prof. Ulrichowi T. Kraghowi. Praca ta nie byłaby wreszcie możliwa bez konsultacji z zagranicznymi ekspertami. Wyróżnić pragnąłbym w tym miejscu zwłaszcza prof. Achima Mittaga (za poświęcony mi czas) oraz prof. Philipa J. Ivanhoe’a (za przekazane mi materiały). Moje podziękowania wędrują też do profesorów: Selusi Ambrogio, Franka Ankersmita, Federico Brusadello, Eirika L. Harrisa, Fabiena Haubela, Yong Huang, JeeLoo Liu, Erica Nelsona, Bryana Van Nordena, Jany Rošker, Paula Rotha, Jörna Rüsen, Masayuki Sato i Ady’ego Van Den Stocka. Szczególne podziękowania należą się prof. Jensowi Østergårdowi Petersenowi za udzielenie mi dostępu do niezbędnych, a wcześniej dla mnie niedostępnych, źródeł klasycznych. Pani Małgorzacie Bródce z Biblioteki Uniwersyteckiej UAM dziękuję natomiast za nieograniczone i sprawne sprowadzanie koniecznej dla moich badań literatury przedmiotu. Żonie Beacie i całej mojej rodzinie dziękuję natomiast za wsparcie w chwilach, gdy tego potrzebowałem.

Fragmenty niniejszej książki nie były w większości wydane wcześniej. Do wyjątków należą: podrozdział 1.3, który stanowi połączenie i rozwinięcie opublikowanych artykułów tematycznych (Rogacz 2016b, 2017a, 2018), podrozdział 2.3, który jest modyfikacją artykułu poświęconego filozofii historii Mencjusza i Xunzi (Rogacz 2017d) oraz podrozdział 4.1, który w połowie pokrywa się z treścią jednego z wydanych artykułów (Rogacz 2017c).

Tabela A. Przybliżona transkrypcja *hanyu pinyin*

| Zapis            | Przybliżona wymowa                                  |
|------------------|-----------------------------------------------------|
| b, d, g          | b, d, g lub: p, t, k                                |
| p, t, k          | p <sup>h</sup> , t <sup>h</sup> , k <sup>h</sup>    |
| z                | dz                                                  |
| c                | c lub c <sup>h</sup>                                |
| zh               | dż                                                  |
| ch               | cz lub cz <sup>h</sup>                              |
| j                | dź                                                  |
| q                | ć lub ć <sup>ś</sup>                                |
| sh               | sz                                                  |
| x                | ś                                                   |
| r                | ż (w nagłosie), tzw. amerykańskie r<br>(w wygłosie) |
| w                | ł                                                   |
| y                | j                                                   |
| -o               | -uo                                                 |
| yu, -ü           | jü, -ü                                              |
| yun, -un         | jün, -ün lub -lyn                                   |
| you, -iu         | joł, -joł                                           |
| yan, -ian        | jen, -ien                                           |
| yue, -üe         | jüe, -üe                                            |
| yuan, -üan       | yüen, -üen                                          |
| -ong             | -uŋ                                                 |
| -ing, -ang, -eng | -in, -an, -en                                       |
| wei, -ui         | lej                                                 |

Pozostałe głoski (np. *s*, *m*) i końcówki (np. *-uo*, *-en*) wymawia się jak w języku polskim.

Przykłady: Chunqiu – ‘Człyn-Ćjoł’, Zhongguo – ‘Dzun-gło’, Tianren heyi – ‘T<sup>h</sup>jen-žen-he-i’.

### Oznaczenie tonów:

ton pierwszy, tj. wysoki ciągły:

ton drugi, tj. rosnący:

ton trzeci, tj. opadająco-rosnący:

ton czwarty, tj. opadający:

ton neutralny, tj. brak tonu:

*mā*, np. 媽 „matka”

*má*, np. 麻 „konopie”

*mǎ*, np. 馬 „koń”

*mà*, np. 罵 „przeklinać”

*ma*, np. partykula pytajna 嗎.

Tabela B. Lata panowania chińskich dynastii

| <b>Dynastia/Okres</b>                       | <b>Znak i pinyin</b>       | <b>Lata panowania</b> |
|---------------------------------------------|----------------------------|-----------------------|
| Dynastia Xia                                | 夏 <i>Xià</i>               | 2070-1600 p.n.e.      |
| Dynastia Shang                              | 商 <i>Shāng</i>             | 1600-1046 p.n.e.      |
| Zachodnia dynastia Zhou                     | 西周 <i>Xī Zhōu</i>          | 1046-771 p.n.e.       |
| Wschodnia dynastia Zhou                     | 東周 <i>Dōng Zhōu</i>        | 770-256 p.n.e.        |
| Okres Wiosen i Jesieni                      | 春秋 <i>Chūn Qiū</i>         | 770-476 p.n.e.        |
| Okres Walczących Królestw                   | 戰國 <i>Zhàn Guó</i>         | 476-221 p.n.e.        |
| Dynastia Qin                                | 秦 <i>Qín</i>               | 221-206 p.n.e.        |
| Zachodnia dynastia Han                      | 西漢 <i>Xī Hàn</i>           | 206 p.n.e.-9 n.e.     |
| Dynastia Xin („Nowa”)                       | 新 <i>Xīn</i>               | 9-23 n.e.             |
| Wschodnia dynastia Han                      | 東漢 <i>Dōng Hàn</i>         | 25-220 n.e.           |
| Okres Trzech Królestw                       | 三國 <i>Sān Guó</i>          | 220-280 n.e.          |
| Dynastia Jin                                | 晉 <i>Jìn</i>               | 265-420               |
| Okres Dynastii Południowych i Północnych    | 南北朝 <i>Nán Běi Cháo</i>    | 420-589               |
| Dynastia Sui                                | 隋 <i>Suí</i>               | 581-618               |
| Dynastia Tang                               | 唐 <i>Táng</i>              | 618-907               |
| Okres Pięciu Dynastii i Dziesięciu Królestw | 五代十國 <i>Wǔ Dài Shí Guó</i> | 907-960               |
| Dynastia Liao                               | 遼 <i>Liáo</i>              | 907-1125              |
| Północna dynastia Song                      | 北宋 <i>Běi Sòng</i>         | 960-1127              |
| Dynastia Jin                                | 金 <i>Jīn</i>               | 1115-1234             |
| Południowa dynastia Song                    | 南宋 <i>Nán Sòng</i>         | 1127-1279             |
| Dynastia Yuan                               | 元 <i>Yuán</i>              | 1271-1368             |
| Dynastia Ming                               | 明 <i>Míng</i>              | 1368-1644             |
| Dynastia Qing                               | 清 <i>Qīng</i>              | 1644-1912             |





## Rozdział pierwszy

# Filozofia historii a myśl chińska

### 1.1. Przedmiot filozofii historii. Pojęcie holizmu historiozoficznego

Próba określenia przedmiotu filozofii historii jest równie konieczna, co uciążliwa w obliczu zasadniczych rozbieżności dotyczących zakresu, problematyki, a nawet samego terminu określającego filozoficzną refleksję nad historią. Aby uniknąć arbitralnych czy nawet normatywnych definicji, postaram się tu przedstawić różne sposoby rozumienia tego pojęcia oraz scharakteryzować model filozofii historii najbliższy badanym przeze mnie koncepcjom. Ponieważ mowa tu o namyśle programowo interdyscyplinarnym, w pierwszej kolejności omówię relację filozofii historii do dyscyplin zarówno historycznych (jak np. teoria historii czy metodologia historii), jak i filozoficznych. Następnie spróbuję uporządkować swoisty nieład związany z zamiennym posługiwaniem się terminami „filozofia historii”, „filozofia dziejów” oraz „historiozofia” w oparciu o główne intuicje stojące za nimi oraz praktykę ich użycia. Prowadzi to do problemu podziału współczesnej filozofii historii na analityczną i kontynentalną (substancjalną). Dzięki temu będzie można określić problematykę filozofii historii, która ma odzwierciedlenie w całej paletce stanowisk filozoficznych. W zakończeniu tego podrozdziału zdefiniuję jedno z tych stanowisk, tj. holizm historiozoficzny. Z uwagi na doniosłość tej definicji w kontekście głównej linii interpretacyjnej niniejszej pracy oraz niedostatek literatury na ten temat będzie to definicja regulująca.

### 1.1.1. Filozofia historii a teoria historii

Chcąc wyeksplikować różnicę pomiędzy filozofią historii a teorią/metodologią historii, należy najpierw zdać sobie sprawę z odmienności dziedzin kultury, do których one należą: filozofia historii była i jest filozofią, teoria i metodologia historii zaś – nauką. Myśl ta nie była obca ojcom zachodniej historiografii, tj. Grekom: nie bez powodu Herodot zatytułował swoje dzieło *Ἱστορίαι*, tj. *Badania*. Owe badania obejmowały w przypadku Herodota np. podróże mające na celu zgromadzenie wiarygodnych świadectw przeszłości. Co zrozumiałe, od początków prowokowało to pytania o to, które ze źródeł są wiarygodne, a ogólniej: jakie źródła są wiarygodne, oraz: za pomocą jakich metod należy obchodzić się z tymi źródłami i jak tworzyć narrację historyczną, by tej wiarygodności nie zatracić (bądź ją zyskać). Ogólna refleksja tej natury, wyrastająca z naukowej praktyki pisanie historii, jest czymś różnym od właściwej historiografii. W obliczu wieloznaczności pojęcia historii, która oznacza zarówno „dzieje” w znaczeniu minionych zdarzeń (*res gestae*), „historię” w sensie narracji (*historia rerum gestarum*), jak i nauki historyczne, obecne pod nazwą „historii” również w programach dydaktycznych szkół, od dawna starano się zaproponować nowy termin reprezentujący ten typ dociekań. Na gruncie polskim Joachim Lelewel wprowadził pojęcie „historyki” (*Historyka, tudzież o łatwym i pożytecznym nauczaniu historii*, 1815); stało się ono popularne w literaturze światowej za sprawą Johanna Gustava Droysena (*Grundriss der Historik*, 1868). Lelewel zdecydowanie odróżniał historykę od filozofii historii, pisząc:

Uwagi jakie bądź filozoficzne, polityczne, nauczki moralne nie są dopuszczone, bo najczęściej mogą się stać pobudką, a przynajmniej dadzą pisarza w podejrzenie, że on okoliczności opowiadane do swoich ponaciągał widoków<sup>1</sup>.

W dziele *Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego* (1921) inny historyk polski, Marcei Handelsman, definiuje historykę jako naukę poświęconą: (1) teorii poznania historycznego, (2) procesowi twórczemu historii oraz (3) metodzie badań historycznych<sup>2</sup>. W rzeczy samej, program historyki uległ – pod naporem zagadnień – dalszemu zróżnicowaniu. Współcześnie mówi się zwykle o teorii historii (1) oraz metodologii historii (3), refleksja nad procesem twórczym pisanie historii przyjmuje natomiast często miano „metahistorii”, od pracy Haydena White’a, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* z 1973. Co ciekawe, w ramach reakcji na tę dywersyfikację do łask powra-

---

<sup>1</sup> Za: Wawrzynowicz 2015a, 29.

<sup>2</sup> Handelsman 1928, VIII.



ca termin „historyka”, np. u Jörna Rüsen (Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik, 1983).

Różnica między teorią a metodologią historii nie jest jednak ani jasna, ani ustalona. Ogólnie rzecz biorąc, metodologią historii nazywa się częściej namysł nad czynnościami poznawczymi badań historycznych, a teorią historii – refleksję nad wytworami tych czynności. Z uwagi na program współczesnej analitycznej filozofii historii zanika dodatkowo granica pomiędzy teorią a filozofią historii. Z tego powodu część badaczy, jak np. Jerzy Topolski, proponuje nową definicję metodologii historii, tak iż obejmuje ona także dociekania nad przedmiotem nauk historycznych, zwykle zaliczane do filozofii historii. W ujęciu Topolskiego wyróżniamy pragmatyczną, apragmatyczną i przedmiotową metodologię historii. Pierwsza stanowi analizę krytyki źródeł (zewnętrznej i wewnętrznej), opisu i wyjaśniania historycznego. Kluczowe pojęcia apragmatycznej metodologii historii to: zdanie historyczne, generalizacja historyczna, narracja historyczna, prawo naukowe, metajęzyk. Przedmiotowa metodologia historii koncentruje się natomiast na faktach historycznych i ich układach<sup>3</sup>.

Dyskusja nad przedmiotem teorii historii (metodologii historii, historyki) dowodzi, iż samym historykom niezmiennie zależy na wyraźnym odróżnieniu nawet teoretycznej części nauk historycznych od filozoficznej refleksji nad historią. Tendencja ta stanowi przedłużenie *votum separatum* wobec filozofii dziejów, jakiego dokonali ojcowie historii jako dyscypliny naukowej: Leopold von Ranke i Jacob Burckhardt. Ten ostatni głosił nawet tezę o całkowitej rozbieżności między filozofią a dziejami, negując istnienie jakiegokolwiek „idei powszechno-dziejowej”<sup>4</sup>. Należy jednak pamiętać, że bez względu na te deklaracje historycy dokonują ocen wydarzeń historycznych w świetle systemu wartości zakorzenionego w ich własnej (często nieuświadomianej) wykładni dziejów<sup>5</sup>. Z perspektywy krytyki pozytywizmu również tak „neutralne aksjologicznie” procedury jak dobór źródeł czy wyjaśnianie są w istocie głęboko zakorzenione w poprzedzającej je teorii<sup>6</sup>. Hayden White uważa nawet, iż sama forma fabularyzacji (ang. *emplotment*) wydarzeń zostaje wyznaczona przez specyficzną ideę historii i jej procesu<sup>7</sup>. Argumenty te ukazują, iż nie tylko teoria historii, lecz także sama historiografia jest „uwikłana” w filozofię dziejów. Teza ta zachowuje swoją doniosłość także dla badań nad kulturą chińską.

---

<sup>3</sup> Topolski 1984, 26-29.

<sup>4</sup> Kuderowicz 1973, 100.

<sup>5</sup> Por. Buksiński 1982, 128. O historiozofii samego Burckhardta por. Kopciuch 1996/97.

<sup>6</sup> Por. Roth 2008, 226.

<sup>7</sup> White 1973, 24.

### 1.1.2. Filozofia historii a inne dyscypliny filozoficzne

Relacja filozofii historii do pozostałych dyscyplin filozoficznych cechuje się podobną niejednoznacznością. Przede wszystkim, filozofia historii nie należy do klasycznych działów filozofii, co pociąga za sobą jej względną deprecjację<sup>8</sup>. Na pierwszy rzut oka najbliżej jej do filozofii politycznej, analityczna filozofia historii mieści się jednak w obrębie filozofii nauki (lub filozofii języka), a narratywizmowi i hermeneutycznej filozofii historii bliżej do estetyki i filozofii literatury. Spekulatywną filozofię historii określa się natomiast mianem „metafizyki dziejów”. Wieloznaczność pojęcia „historii” przekłada się stąd na niejasność statusu filozofii historii. Zbigniew Kuderowicz wskazuje, iż filozofia historii pozostaje w istotnej relacji do każdego z trzech klasycznych działów filozofii<sup>9</sup>. Ontologiczne koncepcje czasu, zmienności i rozwoju istotnie kształtują rozumienie dziejów. Kwestie będące domeną ontologii człowieka (antropologii filozoficznej), tj. wizje natury ludzkiej oraz miejsca człowieka w przyrodzie i społeczeństwie, wpływają na filozofię historii w niemniejszym stopniu (a w przypadku tej pracy być może nawet w największym). Związek teorii poznania i filozofii historii uwidocznił się już w filozofii Vico, Hegla czy Diltheya, a stał się jeszcze silniejszy za sprawą filozofii analitycznej, która podjęła zagadnienia wyjaśniania historycznego, prawdziwości narracji historycznych, reprezentacji przeszłości czy statusu doświadczenia historycznego. Aksjologia jest obecna w filozofii historii przede wszystkim jako podstawa oceny czasów minionych oraz współczesności. W sposób szczególny wpływa na filozofię historii filozofia polityczna, ponieważ sama historiografia zajmowała się przede wszystkim historią polityczną państw i narodów. Najważniejsze systemy filozofii dziejów, w tym heglizm i marksizm<sup>10</sup>, interpretują historię przez pryzmat własnego projektu politycznego, którego realizacja wieńczy proces dziejowy. Związek ten jest na tyle silny, że wielu współczesnych filozofów politycznych obwiniało wręcz historiozofię jako taką (lub „historycyzm”<sup>11</sup>) za XX-wieczne katastrofy polityczne w postaci nazizmu i komunizmu (m.in. Popper, Berlin czy Lyotard).

---

<sup>8</sup> Przejawia się to także w wymiarze instytucjonalnym. Pośród 27 sekcji tematycznych jubileuszowego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu w 2015 r. zabrakło sekcji filozofii historii. Brak też np. polskiego czasopisma poświęconego filozofii historii.

<sup>9</sup> Kuderowicz 1983, 18-20.

<sup>10</sup> Należy pamiętać, iż marksizm jest co do zamierzeń filozofią działania społecznego. W obliczu relacji bazy do nadbudowy to filozofia jest uzależniona od historii, stąd marksizm jest filozofią dziejów niejako wtórnie.

<sup>11</sup> Historycyzm, głoszący, iż historią kierują konieczne prawa, należy zdecydowanie odróżnić od historyzmu, ujmującego zjawiska społeczne i kulturowe w odniesieniu do ich warunków powstania i rozwoju. Historyzm nie musi prowadzić do historycyzmu, a w swojej radykalnej wersji jest nawet z historycyzmem sprzeczny.

Dochodzimy w ten sposób do spostrzeżenia, że filozofia historii jest zależna nie tylko od pozostałych dyscyplin wiedzy, ale również od szeregu czynników zewnętrznych. Można wymienić tu m.in. czynniki polityczne, religijne i ideologiczne<sup>12</sup>. Kuderowicz pisze także o „społecznych i kulturowych” inspiracjach filozofii dziejów. Nade wszystko należy wszakże wyróżnić historyczne bodźce powstania i rozwoju filozofii dziejów. Może to być zarówno upadek imperiów (Rzymu w przypadku św. Augustyna, dynastii Ming dla Wang Fuzhi czy ZSRR dla Fukuyamy), jak i pojawienie się wybitnych jednostek inicjujących nową epokę (św. Franciszka dla Joachima z Fiore, Napoleona dla Hegla). Za decydujący impuls powodujący powstanie świeckiej filozofii historii uważa się często trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755, które zachwiało wiarą w boską Opatrzność: w 1765 Wolter wydaje *La Philosophie de l'histoire*, włączoną później do *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*<sup>13</sup>, i jak zauważa Piotr Wasyluk, „nie tylko nadał nowej dyscyplinie filozoficznej nową nazwę, ale wskazał również jej właściwy przedmiot, tj. historię dziejów ludzkich”<sup>14</sup>. Odcinając się od teologii dziejów, Wolter przyczynił się do powstania krytycznych badań historycznych oraz dał temu wyraz w swojej historiografii, do czego wracam w podrozdziale trzecim.

### 1.1.3. Filozofia historii, filozofia dziejów, historiozofia

Obok terminu „filozofia historii” używa się jednak w języku polskim – niezadko zamiennie – pojęć: „filozofia dziejów” oraz „historiozofia”. Postaram się sprecyzować te nazwy na użytek tej pracy, w możliwie jak największej zgodzie z zasadniczą intuicją stojącą za nimi oraz praktyką ich użycia. Preferować będę tu pojęcie „filozofii historii” jako pojęcie najogólniejsze: „określenie ‘filozofia historii’ nie przesądza mianowicie kwestii, czy uprawiający ten typ refleksji badacz zakłada jakąś uporządkowaną dynamikę procesu historycznego czy też nie”<sup>15</sup>. Innymi słowy: przez „filozofię historii” rozumie się zarówno filozofię „historii” jako rezultatu pracy historyków, jak i filozofię samego procesu dziejowego. Potrzeba najogólniejszego terminu określającego tę dziedzinę refleksji oraz fakt częstego współwystępowania obu rodzajów dociekań w ramach poszczególnych koncepcji filozofów historii przemawia na korzyść takiej konwencji, silniej niż chęć wyrugowania z „filozofii historii” wszystkich tych koncepcji, które nie wychodzą od zastanej postaci i metod nauk historycznych. Szczególnym rodzajem filozofii historii jest wówczas filozofia dziejów. Przez „filozofię dziejów” rozumieć będziemy filozofię „tego, co

---

<sup>12</sup> Por. Wawrzynowicz i in. 2016, 11-19.

<sup>13</sup> Choć niektórzy zwracają uwagę na termin *philosophistoricus* u Jeana Bodina (1530-1596).

<sup>14</sup> Wasyluk 2012, 222.

<sup>15</sup> Wawrzynowicz 2015b, 58.

się dzieła”, tj. *res gestae*. Filozofia dziejów proponuje spekulatywną, tj. niezależną (ale niekoniecznie przeciwną!) wobec nauk historycznych, wizję procesu historycznego. Poszukując sensu, a nawet „logiki” dziejów, tworzy zwykle wielkie schematy dotyczące całej historii – jej linearności lub cykliczności, postępu lub upadku, etc. Podkreślenie „całości dziejów” czy też „wszechogarniających” praw historii<sup>16</sup> sprawia, że w pojęcie samej filozofii dziejów jest poniekąd wpisana idea holizmu. Nie będziemy jednak uznawać filozofii dziejów za jednorazowy wybryk nowożytności. Za Emilem Angehrnem przyjmiemy, iż można mówić o trzech etapach rozwoju zachodniej filozofii dziejów: od jej początków do św. Augustyna, o jej klasycznym okresie do Hegla i Marksa oraz o czasie upadku i przeformułowania filozofii dziejów w XX wieku<sup>17</sup>. Ostatni termin, „historiozofia”, ma natomiast specyficznie polski rodowód<sup>18</sup>:

Właściwym twórcą terminu „historiozofia” jest August Cieszkowski, jeden z czołowych reprezentantów filozofii polskiej XIX w., który nadał bezpośrednio temu terminowi znaczenie ściśle związane z własną linią filozoficznej polemiki z heglizmem. W odróżnieniu od oryginalnego paradygmatu Hegłowskiej „filozofii dziejów”, która postuluje wprawdzie konieczność jakiegoś „całościowego” ujęcia dynamiki procesu historycznego (ujęcia zgodnego z holistycznym charakterem całej metodologii dialektycznej Hegla), ale na poziomie realizacji tej deklaracji w istocie kwestionuje możliwość spełnienia samego postulatu, Cieszkowski przedstawia projekt dyskursu filozoficznego, który ma umożliwić właśnie ujęcie pełnej „dialektyki historii”. I taki dyskurs nazywa „historiozofią”. Jest to nurt refleksji filozoficznej nad historią, który nie znalazł szerszej kontynuacji na gruncie myśli zachodniej, mimo iż główne dzieło Cieszkowskiego – *Prolegomena do historiozofii* – ukazało się po niemiecku w 1838 r. i to w samym Berlinie, który był w tym czasie mekką heglizmu<sup>19</sup>.

Popularność pojęcia „historiozofii” poza kręgiem filozofów, stymulowana przez fakt, iż w terminie tym brak nazwy „filozofia”, przyczynił się do częściowego rozmycia tego pojęcia:

Z kolei trzeci z wchodzących tu w grę terminów – „historiozofia” – ma współcześnie znaczenie jeszcze bardziej pojemne, ale z tego właśnie powodu okazuje się w niniejszych rozważaniach przydatny tylko pod warunkiem pewnego zawężenia tego znaczenia. Obejmuje on bowiem bezpośrednio swym zakresem wszelkie, także np. czysto literackie wizje dziejów, niekoniecznie o charakterze filozoficznym czy w ogóle naukowym. W takim szerokim ujęciu można zatem mówić np. o historiozofii pewnych klasycznych dwudziestowiecznych tekstów literatury światowej (takich jak *Wylud-*

---

<sup>16</sup> Por. definicję w: Wasyluk 2012, 224.

<sup>17</sup> Angehrn 2007, 10.

<sup>18</sup> Terminu *historiosophy* w języku angielskim po raz pierwszy używa Gershom Scholem (!), por. Magid 2014.

<sup>19</sup> Wawrzynowicz 2015b, 59.

niacz Samuela Becketta) bądź np. o historiozofii centurii Nostradamusa. W naszym przypadku wchodzi oczywiście w grę wyłącznie koncepcje historiozoficzne, które tę elementarną nić łączności z dyskursem filozoficznym, historycznym czy generalnie akademicko-naukowym zachowują<sup>20</sup>.

Podążając za tą propozycją, lecz ją nieznacznie modyfikując, przez „historiozofię” rozumieć będziemy nie tylko *explicite* filozoficzne koncepcje dziejów, ale również wizje sensu dziejów, które *implicite* wyrażone są w historiografii, a nawet literaturze. Pojęcia „historiozofia”, „filozofia historii” oraz „filozofia dziejów” są więc uszeregowane według malejącego zakresu.

#### 1.1.4. Analityczna i kontynentalna filozofia historii

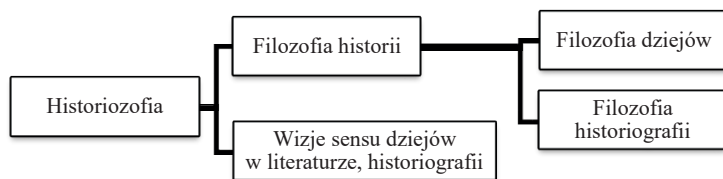
To jednak nie koniec kontrowersji terminologicznych. Współczesna filozofia historii „przyswoiła” sobie podział filozofii XX wieku na filozofię analityczną i tzw. kontynentalną. Problematykę analitycznej filozofii historii w znacznym stopniu wyznaczył artykuł Carla Gustava Hempela *The function of general laws in history* z 1942 r. Zagadnienie filozoficznych problemów związanych z wyjaśnianiem historycznym oraz przyczynowością w historii, a szerzej – prawomocnością wiedzy historycznej, zdominowało ten obszar refleksji (Walsh, Dray, Gardiner, Danto, etc.). Znacznie trudniej zdefiniować kontynentalną filozofię historii: po pierwsze, ponieważ stosuje się tu nieadekwatne kryterium geograficzne (mamy zarówno europejskich analitycznych filozofów historii, jak np. Ankersmit, jak i anglosaskich filozofów historii orientacji hermeneutycznej, jak np. Colingwood). Po drugie, zasadniczo brak – równie jasno jak w przypadku filozofii analitycznej zdefiniowanego – wspólnego mianownika dla tak różnych filozofów historii, jak m.in. Ricoeur, Spengler, Benjamin, Kojève czy Koselleck. Po trzecie, kwestię logiki poznania historycznego, w tym wyjaśniania w naukach historycznych, podejmował na długo przed filozofią analityczną neokantyzm badeński (Windelband, Rickert). Problematyka ta interesowała zatem filozofów uznawanych za „kontynentalnych”. Rzeczową dyskusję na ten temat komplikuje sam twórca terminu „analityczna filozofia historii”, Arthur Danto, który przeciwstawił jej „substancjalną (*substantive*) filozofię historii”. Ta ostatnia jest całościowym ujęciem dziejów nie wyrastającym z praktyki historiografii. Zdaniem Danto, niesie ona za sobą specyficzne „prorocstwo”, tj. rozciąganie schematów historii na przyszłość. Substancjalna filozofia historii wyrasta zatem z myślenia teologicznego i nie jest właściwie związana z filozofią jako taką bardziej niż sama historia<sup>21</sup>. Rzecz w tym, iż wielu, jeśli nie

---

<sup>20</sup> Ibidem, 58-59.

<sup>21</sup> Danto 1968, 1-15.

większość, kontynentalnych filozofów historii XX wieku nie było substancjalnymi filozofami dziejów w tym sensie. Uprawiając nieanalityczny sposób namysłu nad historią skazują się oni zatem na łatkę teologów. Sama analityczna filozofia historii, najpierw za sprawą Louisa Minka, a następnie Haydena White'a, zadrżała jednak w swoich posadach: jeśli możemy analizować jedynie teksty historyków, a te są częścią literatury, to powinniśmy się skupić raczej na literackich środkach konstrukcji narracji niż na sztucznie imputowanych im z zewnątrz prawach czy modelach. Z chwilą, gdy narratywizm „przetrzebił” szereg anglosaskiej filozofii historii, zbliżając ją znacznie do nurtu kontynentalnego (w czym wydatnie pomógł także neopragmatyzm, np. Rorty'ego), termin „analityczna filozofia historii” zaczął określać taki sam relikw, za jaki uchodziła filozofia dziejów. Z tego powodu najbardziej owocne poznawczo wydaje się określenie, które zaproponował Aviezer Tucker, tj. „filozofia historiografii”, w odróżnieniu (w jego aparaturze konceptualnej) od „filozofii historii”<sup>22</sup>. Rozróżnienie to ma charakter przedmiotowy, a nie socjologiczny. Z tej perspektywy możemy wtórnie mówić zarówno o kontynentalnej filozofii historiografii (np. Ricoeur), jak i analitycznej filozofii historii (np. Daniel Little)<sup>23</sup>. Filozofia historiografii w tym ogólnym sensie dołącza do słownika stosowanego w tej pracy:



Ryc. 1. Terminologia przyjęta w pracy

Naukowe, tj. intersubiektywnie sprawdzalne w świetle standardów nauk historycznych, koncepcje znaczenia w historii jako takiej (*meaning in history*, w opozycji do *meaning of history*<sup>24</sup>), np. koncepcje znaczenia wyjaśniania w historii jako nauce, składają się na teorię i metodologię historii, natomiast poszczególne narracje historyczne, określane łącznie mianem historiografii, nadają znaczenie poszczególnym odcinkom czasu historycznego. Historiografia oznaczać będzie każdą nienaukową wizję sensu historii jako takiej, obejmując filozoficzne, literackie i artystyczne koncepcje sensu historii, a także te koncepcje sensu historii, które

<sup>22</sup> Tucker 2011.

<sup>23</sup> Na gruncie polskim analityczną filozofią historii w tym sensie jest nie-Marksowski materializm historyczny autorstwa Leszka Nowaka, jednego z twórców poznańskiej szkoły metodologicznej.

<sup>24</sup> Danto 1968, 13. Należy zauważyć, iż angielskie *meaning* odbiega znaczeniem od niemieckiego *Sinn* i polskiego *sens*, które niosą ze sobą konotacje egzystencjalne.

podobnie jak w dziełach literackich, są zawarte *implicite* w narracjach historycznych, np. u E. Gibbona. Filozoficzne koncepcje sensu historii jako takiej zajmują wyróżnioną pozycję i nazywane są filozofiami historii, ponieważ czynią to bezpośrednio i w sposób dyskursywny. Te z nich, które ograniczają się do rozważania sensu historiografii lub innych form pisarstwa historycznego to „filozofie historiografii”, natomiast te, które pragną dociekać sensu samych dziejów jako *res gestae*, w abstrakcji od dziejopisarstwa, zwane są „filozofiami dziejów”. Zwykle, choć niekoniecznie, mowa wówczas o istnieniu pewnej „logiki dziejów”.

#### 1.1.5. Problematyka filozofii historii

Marek Wichrowski wymienia sześć podstawowych pytań, które stanowią pochodną podstawowego pytania o sens dziejów, tworząc ogólny schemat wszystkich filozofii historii:

- 1) Czy historia (*res gestae*) może być przedmiotem wiedzy?
- 2) Czy istnieje w niej określony schemat zmiany?
- 3) Czy schemat ten jest poznawalny?
- 4) Czy kierunek zmienności w schemacie jest odwracalny?
- 5) Czy zmianę można obiektywnie wartościować?
- 6) Czy kierunek zmiany zbiega się ze wzrostem wartości pożądanych?

Odpowiedź pozytywna na pytanie czwarte owocuje cyklicznym modelem dziejów, negatywna – linearnym; pozytywna odpowiedź na pytanie szóste daje model postępu, negatywna – upadku. W efekcie Wichrowski przyjmuje trzy paradygmaty historiozofii: cykliczny i dwa linearne<sup>25</sup>. Zdaniem Wawrzynowicza, przekonanie o wyczerpaniu się możliwości interpretacji dziejów w ramach paradygmatu cyklicznego i linearnego, podzielane też przez Karla Löwitha, jest zbyt pochopne. Możliwa jest bowiem synteza motywu cyklu i linii w ramach swego modelu „spiralnego”, którego reprezentantem był np. Vico<sup>26</sup>, a poza Zachodem m.in. Ibn Chaldun oraz – sygnalizując to wstępnie – wielu chińskich filozofów historii. Zdaniem Kosellecka, opozycja linearne/cykliczne jest obciążona ideologicznie, „każda dziejowa sekwencja zawiera bowiem zarówno elementy linearne, jak i rekurencyjne”<sup>27</sup>. Brzechczyn zwraca ponadto uwagę, iż obok historiozofii monolinearnych występują także multilinearne<sup>28</sup>. Już po pytaniu drugim powinniśmy zatem zapytać: czy schemat zmiany jest jeden? W tym sensie wielość schematów obejmowałaby także ujęcia cykliczne (a nie tylko linearne, jak zakłada Brzech-

<sup>25</sup> Wichrowski 1995, 10-12.

<sup>26</sup> Wawrzynowicz 2010, 206-207.

<sup>27</sup> Koselleck 2012, 13-14.

<sup>28</sup> Brzechczyn 2004, 19.



czyn). Pominięcie owej możliwości przez Wichrowskiego wskazuje, iż większość historyków filozofii historii znajduje się pod głębokim wpływem monolinearnej wizji postępu, a nawet pod wpływem koncepcji nieodwracalnego postępu, ponieważ pozytywna odpowiedź na pytanie czwarte stanowi dla Wichrowskiego przesłankę do przyjęcia cyklicznej wizji dziejów, jak gdyby każda zmiana o charakterze liniowym miała charakter nieodwracalny (np. Weber mówi o możliwości ponownego „zaczarowania” świata<sup>29</sup>). Owe kategorie jednak – jeżeli tylko będziemy je traktować wystarczająco pojemnie i dopuszczać rozwiązania, których dotychczas nie uwzględniano – mają w kontekście naszej pracy znaczenie fundamentalne. Jak postuluję we wstępie, wystarczy, iż wykażemy, że w chińskiej filozofii obecne są rozważania na temat schematu zmiany w dziejach, jego kierunku, wartościowania, etc., by można było mówić – z perspektywy zachodniej teorii – o chińskiej filozofii historii.

#### 1.1.6. Holizm historiozoficzny

Na drodze stopniowych konkretyzacji, tj. stawiania dodatkowych pytań i odpowiedzi, np. „czy wzrost wartości pożądanych związany jest z czynnikami materialnymi czy też duchowymi?”, generujemy kombinatorycznie poszczególne stanowiska (tu: materializm bądź idealizm historyczny). Jednym z takich stanowisk będzie holizm w filozofii historii, bądź w szerszej perspektywie obejmującej także wizje sensu dziejów zawarte w historiografii oraz literaturze – holizm historiozoficzny. Termin „holizm” ukuł południowoafrykański filozof Jan Christian Smuts (1870-1950), bazując na idei „jedności części tak bliskiej i intensywnej, iż jest ona czymś więcej aniżeli sumą swych części (...), [tak iż] całość i części wzajemnie na siebie wpływają i nawzajem się determinują”<sup>30</sup>. Analogicznie holizmem historiozoficznym będzie wszelkie „całościowe” ujęcie sensu historii. W zależności od tego, co rozumiemy przez ową „całość”, możemy mówić o różnych wariantach holizmu historiozoficznego. Ponieważ mogą się one na siebie nakładać (sumować), można przyjąć, że pewna koncepcja historiozoficzna jest bardziej holistyczna od innej. Jako że częstemu posługiwaniu się pojęciem „holizmu” w tym kontekście rzadko towarzyszy równie częste określenie jego znaczenia, postaram się dokonać podstawowej dla celów tej pracy eksplikacji pojęcia holizmu historiozoficznego:

---

<sup>29</sup> Por. Jenkins 2012.

<sup>30</sup> Smut 1926, 86.



1. *Holizm historiozoficzny co do przestrzeni*<sup>31</sup>. Przez całościowe ujęcie dziejów można rozumieć dążność do filozoficznej interpretacji dziejów jak największej liczby państw lub cywilizacji świata. Filozof historii wykracza w ten sposób poza lokalność swojego usytuowania, tworząc filozofię historii światowej. Takim holistą był Hegel (którego wykłady przetłumaczono *notabene* na angielski jako *Lectures on the Philosophy of World History*<sup>32</sup>), a w jeszcze większym stopniu Toynbee, który rozważał historię 21 cywilizacji, w tym wielu wymarłych. Między Heglem a Toynbeem zachodzi różnica, którą Brzechczyn nazywa różnicą pomiędzy historiozofiami uniwersalistycznymi a pluralistycznymi: pierwsza zakłada uniwersalną cywilizację ogólnoludzką, druga – wiele kręgów cywilizacyjnych<sup>33</sup>. Przyjmujemy zatem, iż holizm historiozoficzny co do przestrzeni występuje w tych dwóch odmianach.

2. *Holizm historiozoficzny co do czasu*. Przez całościowe ujęcie dziejów można rozumieć także interpretację całości czasu historycznego, tj. przeszłości, teraźniejszości oraz – co jest tu kluczowe – przyszłości. Filozof historii pokazuje w ten sposób, iż zasady, które jego zdaniem kierują procesem historycznym, są wpisane w naturę świata w ogóle, a nie tylko w domenę tego, co przeszłe, zatem muszą stosować się również do przyszłości (i w tym kontekście rację ma Danto, iż filozofia dziejów niesie za sobą profetyczność). Przykładem takiego holizmu jest np. myśl Augusta Cieszkowskiego. Jak wykazuje Wawrzynowicz, Cieszkowski dokonując spekulatywnego określenia kształtu przyszłej epoki, przed czym wzbraniał się wbrew podstawowym zasadom swojego systemu Hegel, przechodzi na grunt „całościowej refleksji filozoficznej nad historią”, która konsekwentnie objaśnia „wiecznotrwałą ideę historii”<sup>34</sup>.

3. *Holizm historiozoficzny co do przyczynowości*. Przez całościowe ujęcie dziejów można rozumieć również interpretację dziejów z perspektywy prymatu całości historycznych stosunków społecznych nad ich częścią. Filozof historii uznaje w ten sposób, iż to zbiorowość, a nie jednostki, jest obdarzona historyczną przyczynowością. Taki sens holizmu najbliższy jest pojęciu holizmu metodologicznego w naukach społecznych<sup>35</sup>. Do filozofii historii odniósł to pojęcie w tym znaczeniu m.in. Popper. Jak zauważa, „koncepcja *ducha grupy* jako nośnika *jej tradycji*, choć nie stanowi niezbędnego składnika poglądów historycyistycznych, jest ściśle zwią-

---

<sup>31</sup> Określenia holizmu pochodzą ode mnie. Konotacje Kantowskie mają tu charakter jedynie mnemotechniczny.

<sup>32</sup> Hegel 1980.

<sup>33</sup> Brzechczyn 2004, 19.

<sup>34</sup> Wawrzynowicz 2010, 78-79.

<sup>35</sup> Por. Dray 2006.

zana z holistycznym punktem widzenia”<sup>36</sup>. Wpływowe koncepcje „ducha narodu” są więc przejawem tego holizmu.

4. *Holizm historiozoficzny co do substancji*. Przez całościowe ujęcie dziejów można też rozumieć te wizje historii, które nie upatrują istoty („tworzywa”) historii wyłącznie w jednej kategorii ontologicznej i należących do niej czynnikach. Filozof historii dokonuje w ten sposób przekroczenia podziału na idealizm i materializm historyczny. Może tego dokonać na co najmniej dwa sposoby: zbliżając się do czegoś, co można by nazwać „neutralnym monizmem historiozoficznym”, poprzez przyjęcie jednej substancji dziejów, bądź uwzględnić na równi oba czynniki idealne i materialne w ramach „organicznej, holistycznej wizji człowieka i dziejów”, jak czyni to w swoim holizmie współczesny indyjski filozof historii, T.M.P. Mahadevan<sup>37</sup>.

5. *Holizm historiozoficzny co do rozumu*. Przez całościowe ujęcie dziejów można także rozumieć dążność do swoistego przekroczenia podziału na teoretyczny i praktyczny rozum historiozoficzny, tj. założenie, iż prezentowana wizja dziejów nie jest jedynie teorią, rozgrywającą się na poziomie deskryptywnym, lecz także zbiorem zasad o charakterze normatywnym. Pogląd zbliżony do tego stanowiska prezentował August Cieszkowski, który postulował przejście do „(po)teoretycznej praktyki” historiozofii<sup>38</sup>.

6. *Holizm historiozoficzny co do znaczenia*. Przez całościowe ujęcie dziejów można rozumieć przyznanie prymatu całości narracji historycznej nad jej poszczególnymi zdaniami. W odróżnieniu od poprzednich rodzajów holizmu nie wiąże się on z metafizycznymi koncepcjami dziejów, mając swoje korzenie w holizmie Quine’a. Ten rodzaj holizmu jest zdaniem Kuukkanena typowy dla narratywizmu, zwłaszcza Ankersmita<sup>39</sup>. W ujęciu tym narracje stanowią całościowe reprezentacje (fragmentu) przeszłości, nierozkładalne na poszczególne zdania i zasadniczo nie-falsyfikowalne.

W ten sposób czynimy zadość intuicji, iż w każdą filozofię dziejów jest jakoś wpisany holizm. Koncepcje holistyczne *sensu stricto* (jak np. koncepcja Cieszkowskiego) łączą trzy lub więcej wymiarów, a w skrajnym przypadku – wszystkie, jakkolwiek trzeba także założyć, iż mogą istnieć inne, niewymienione rodzaje holizmu historiozoficznego. Próba wyznaczenia granicy całości oznacza jednocześnie jej przekroczenie.

Do pojęcia holizmu wracam w końcowej części pracy, natomiast do teoretycznych problemów filozofii historii – w trzeciej części tego rozdziału. Aby móc za-

---

<sup>36</sup> Popper 1999, 30.

<sup>37</sup> Cairns 1970.

<sup>38</sup> Wawrzynowicz 2010, 127-128.

<sup>39</sup> Kuukkanen 2015, 44-49.

sadnie wprowadzić problematykę chińskiej filozofii historii, przejdę teraz do skróto-  
wego omówienia specyfiki filozofii chińskiej, której interpretacja generuje nie  
mniejsze problemy metodologiczne.

## 1.2. Specyfika filozofii chińskiej

Chińska filozofia historii jest filozofią chińską, zatem dziedziczy wszystko to,  
co jest dla myśli chińskiej specyficzne i co odróżnia ją od filozofii zachodnich oraz  
innych filozofii azjatyckich. Różnice te wynikają w pierwszej kolejności z wyjątko-  
wości samego języka, w tym przypadku – klasycznego języka chińskiego. Rodzi to  
pytanie mieszczące się w granicach dyskusji nad relatywizmem językowym: w ja-  
kim stopniu charakterystyczne cechy języka chińskiego wyznaczają/wpływają na  
problematykę i kształt filozofii chińskiej? W dalszym ciągu podejmuję zagadnienie  
stylu uprawiania filozofii w Chinach, który także odbiega od reprezentatywnych  
dla kultury zachodniej *modi* pisarstwa filozoficznego. Po tych rozważaniach za-  
stanowię się natomiast, jakie treści szczególnie interesowały filozofów z Państwa  
Środka, a które z nich znajdowały się poza horyzontem ich zainteresowań (lub  
nawet swego rodzaju horyzontem problemowym). Podział na język, styl oraz treść  
jest rzecz jasna formą pewnej abstrakcji – filozofuje się zawsze na jakiś temat, w ja-  
kimś stylu i w określonym języku, tym niemniej pozwoli on nam prześledzić wie-  
lopoziomowość badanego problemu.

### 1.2.1. Specyfika klasycznego języka chińskiego

Zagadnienie specyfiki języka chińskiego oraz jego wpływu na chińską myśl  
dotyczyło zawsze w pierwszej kolejności pisma chińskiego<sup>40</sup>. Wpływały na to też  
czynniki zewnętrzne, tj. fakt, iż pismo chińskie było istotnym czynnikiem unifiku-  
jącym kulturę chińską: jego znaki nie uległy istotnej zmianie na przestrzeni dwóch  
mileniów<sup>41</sup>, a samo pismo, różnie czytane w zależności od wyodrębniających się  
z czasem dialektów, było wspólne dla całego cesarstwa. Klasyczny język chiński  
pozostał aż do XX wieku standardem, w którym (z mnożącymi się od czasów dy-  
nastii Ming wyjątkami) pisano kroniki i dzieła filozoficzne. Pismo chińskie jest  
pismem ideograficzno-fonetycznym, tzn. znak graficzny przedstawia dane poję-

<sup>40</sup> Akcentowali to tak misjonarze w Chinach, jak Matteo Ricci, jak i zachodni filozofowie – Wol-  
ter oraz Hegel.

<sup>41</sup> Tj. od czasów powstania tzw. pisma kancelaryjnego 隸書 *lìshū*. Wcześniej mamy do czynienia  
z: pismem na kościach wróżebnych 甲骨文 *jiǎgǔwén*, inskrypcjami na brązach 金文 *jīnwén*, pismem  
wielkopiecząciowym 大篆 *dàzhuàn* oraz pismem małopiecząciowym 小篆 *xiǎozhuàn*, wprowadzo-  
nym przez Pierwszego Cesarza Chin.

cie, a w jego skład wchodzi element (klucz) sugerujący, lecz nie determinujący, jak dany znak odczytywać. Z tego powodu ewolucja fonetyki przy jednoczesnej niezmienności względnie niezależnego od niej pisma doprowadziła do zjawiska dyglosji, podobnie jak w przypadku łaciny i innych języków klasycznych<sup>42</sup>. W opozycji do współczesnego języka mandaryńskiego, chiński język klasyczny składa się przede wszystkim z morfemów jednoznakowych. Pozwala to na niewyobrażalną kompresję treści: tłumaczenie klasycznego dzieła chińskiego na język zachodni co najmniej dwukrotnie zwiększa jego objętość. Ponieważ każdy znak składa się zasadniczo z elementów, które w większości same mogą pełnić rolę znaków, niesie on ze sobą swoją własną historię, związaną nie z jego etymologią czy słowotwórstwem, lecz samym kształtem. Prezentuje on poniekąd wykładnię pojęcia dokonaną przez dawnych Chińczyków, „przodków”, którzy utworzyli dany znak, wykorzystując w tym celu takie a nie inne znaki, jak np. 意 *yì*, „znaczenie”, „idea” składa się z 音 *yīn*, „dźwięku” i 心 *xīn*, „serca”, „umysłu”.

Hall i Ames głoszą teorię, zgodnie z którą język chiński składa się z nazw, a nie zdań, co przejawia się w koncentracji filozofów chińskich na nazwach i braku zainteresowania kwestią prawdziwości: prawdziwe może być tylko zdanie, nazwy są tylko właściwe lub nie<sup>43</sup>. Teoria ta wiąże to z dominacją rzeczowników w języku chińskim, mimo iż w klasycznym języku chińskim granica między rzeczownikami a innymi częściami mowy jest płynna. Za dodatkowy argument można uznać fakt, iż w języku chińskim do dziś nie używa się spacji między wyrazami, a do czasów dynastii Song nie używano interpunkcji (jakkolwiek niektóre znaki, np. 今 *xī* oznaczały koniec zdania). Nakłada się na to fakt, iż do II w. n.e. pisano na bambusowych i drewnianych paskach, od góry do dołu: to dzieliłoby większe wypowiedzi raczej na „paski” niż zdania. Teoria ta pomija jednak rolę, jaką odgrywają w klasycznym chińskim partykuły, wyznaczające koniec zdania (np. 矣 *yǐ*, 也 *yě*). A o zrozumieniu sensu zdania, zwłaszcza w kontekście dzieł z zakresu filozofii, decydują nie tyle „rzeczowniki”, co wieloznaczne 以 *yǐ* czy zaimek 之 *zhī*.

Ideograficzność znaków chińskich implikuje ich nieodmienność. W języku chińskim, także współczesnym, nie występuje (w sensie gramatycznym) czas, osoba, liczba, strona, tryb, aspekt, rodzaj i przypadek. Wzięty sam w sobie znak 取 *qǔ* może oznaczać „zdobędzie”, „zdobyła”, „zdobyliśmy”, „został zdobyty”; znak 羊 *yáng* oznacza zarówno „owcę”, „barana”, jak i całą grupę „owiec”. Nie oznacza to jednak, że język chiński jest niekomunikatywny! Pozostałe znaki, kontekst całej wypowiedzi (w tym sytuacja, w jakiej został użyty) oraz pozycja znaków wy-

<sup>42</sup> Archaiczny język chiński najprawdopodobniej nie posiadał tonów, które odnotowujemy już w tzw. *Middle Chinese*, od VII w. n.e. Odkładamy tu na bok spory wokół historycznej ewolucji fonetyki chińskiej i związanego z tym wyszczególniania etapów rozwoju języka chińskiego oraz języków chińskich w ogólności.

<sup>43</sup> Hall, Ames 1987, 298-299.

rażnie określają, o czym mowa. Np. 今三王殺與其帝 *jīn sān wáng shā yǔ qí dì* oznacza „dziś trzech króli zostało zabitych przez ich cesarza”<sup>44</sup>. Wydaje się stąd, iż teza Halla-Amesa jest zupełną odwrotnością gramatyki języka chińskiego: dopiero w kontekście całego zdania, a nawet wypowiedzi i – w najszerszym sensie – sytuacji komunikacyjnej, dany znak otrzymuje swoje znaczenie. Częste posługiwanie się zaimkami 其 *qí* i 之 *zhī*, oraz fakt, iż klasyczny chiński posługuje się podmiotem domyślnym, tak często, jak to możliwe, oraz pomija większość zrozumiałych z kontekstu spójników, nawet w okresie warunkowym, czyni ten język niezmiernie „organicznym” i angażuje czytelnika w aktywny odbiór treści poprzez stałe śledzenie tematu (a nie rematu) wypowiedzi.

To jednak nie wszystko. Klasyczny język chiński różni się od współczesnego przez fakt, że dany znak może występować w funkcji wielu części mowy. Prawie każdy znak, który najczęściej występuje w funkcji rzeczownika, o ile tylko umieszczony zostanie przed innym rzeczownikiem jako jego określenie, staje się przymiotnikiem, a przymiotniki położone przed czasownikami – przysłówkami. Również rzeczowniki można użyć w funkcji czasownika, jak np. 命 *mìng* „rozkażać”, „rozkaż”. Pewne znaki mogą oznaczać rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki i przysłówki, np. 明 *míng* „jasność”, „jasny”, „rozjaśniać”, „jasno”, czy 善 *shàn*, „dobro”, „dobry”, „lubić”, „dobrze”. O ich znaczeniu decyduje pozycja w zdaniu oraz szereg reguł gramatycznych (np. 非 *fēi* neguje tylko rzeczowniki). Partykuły tworzą z czasowników rzeczowniki abstrakcyjne i konkretne, np. 為也 *wéiyě* „działanie”, 為者 *wéizhě* „działający”.

### 1.2.2. Język chiński a filozofia

Dla osób, które nie zgłębiły tajników gramatyki klasycznego języka chińskiego, brak fleksji stanowić musi zasadniczą przeszkodę w ekspresji i eksplikacji przekonań. Już w XIX w. Wilhelm von Humboldt stwierdził, iż chiński nie jest dobrym *organe de la pensée*, ponieważ nie jest w stanie oddać skomplikowanych relacji logicznych<sup>45</sup>. O tym, iż Humboldt się mylił, przekonuje np. istnienie chińskiego przekładu *Kategorii* Arystotelesa, dokonanego w 1631 r. przez Li Zhizao i portugalskiego jezuitę, Francisco Furtado<sup>46</sup>. W słabszej wersji przekonanie o ograniczoności języka chińskiego przejawia się także w tezie Chada Hansena, który twierdził,

---

<sup>44</sup> Przykład własny. Tłumacząc znaki z osobna (ale nie „dosłownie”!) otrzymujemy: „dzisiaj trzy król zabić od tego/tych cesarz”. Gdyby zamiast „zabicia”, które jest już czynnością dokonaną, mowa była np. o „naradzaniu się”, aby odróżnić aspekt dokonany od niedokonanego wystarczyłoby dodać na końcu partykułę 矣 *yǐ*.

<sup>45</sup> Podaję za: Wardy 2006, 23.

<sup>46</sup> Por. Rogacz 2016a.

iż skoro wszystkie rzeczowniki chińskie są niepoliczalne, to ich przedmiotem jest zbiór w sensie mereologicznym, np. 馬 *mǎ* oznacza zbiór koni<sup>47</sup>. Przesłanka tezy Hansena została skrytykowana przez Grahama, który wykazał, iż tzw. *mass nouns* stanowią wyłącznie jeden z trzech rodzajów rzeczowników w języku klasycznym<sup>48</sup>.

Sam Graham jest jednak autorem innej, intrygującej hipotezy, dostarczającej pewnych argumentów za relatywizmem językowym. Otóż w chińskim języku klasycznym, inaczej niż we współczesnym mandaryńskim, nie ma znaku, który oznaczałby ściśle „być”. Dominuje orzeczenie nominalne (*x* jest *y*, czyli *X Y*), często zakończone partykulą 也 *yě* (*X Y 也*), a w najbardziej rozbudowanej formie można użyć jeszcze dwóch innych partykuł, 夫 *fū* i 者 *zhě*<sup>49</sup>. W orzeczeniu werbalnym można użyć 為 *wéi*, które znaczy jednak raczej „tworzyć”, „stać się” (*X 為 Y*). Wreszcie, można użyć konstrukcji „są”, „nie ma” 有 *yǒu*, 無 *wú*, za którymi stoi dopełnienie, ale nie poprzedza ich podmiot (有 *X*, 無 *X*). Co najważniejsze, z perspektywy klasycznego chińskiego, zdanie typu „*X* istnieje” (\**X 也*, \**X 為*, \**X 有*) jest niepoprawne. W związku z tym Graham twierdzi, iż filozofia chińska uniknęła metafizycznej konfuzji spójki „jest” z egzystencjalnym „istnieje”, wytkniętej filozofii zachodniej przez Kanta<sup>50</sup>. Te zdania, które można przetłumaczyć jako egzystencjalne, zawierają 有 *yǒu*, czyli – zdaniem Grahama – nie można orzec istnienia o danej rzeczy, zaczynając od niej, lecz trzeba przyjąć za podmiot pewną większą całość, jaką jest kosmos, i stwierdzić, iż „ma” on w swoim obrębie np. duchy (lub nie)<sup>51</sup>. To implikuje natomiast specyficznie holistyczne pojmowanie bytu.

Z tezą Grahama polemizował Robert Wardy, który zarzucił mu pomieszenie podmiotu i predykatu w sensie logicznym z podmiotem i orzeczeniem gramatycznym<sup>52</sup>. „Duchy” są w przypadku Graham podmiotem logicznym, choć nie gramatycznym, podobnie jak w zdaniu języka angielskiego *there are ghosts*. Założenie, iż każde zdanie odnosi się do kosmosu jako całości, a nie danej rzeczy, będącej aktualnie tematem wypowiedzi, jest absurdalne<sup>53</sup>. Mimo to uwagi Grahama nie są całkowicie bezzasadne. Wardy przyjmuje bowiem tezę nie mniej kontrowersyjną od relatywizmu językowego, tj. iż logiczna treść sądu jest niezależna od jego formy językowej. Po drugie, wpada w pułapkę eurocentryzmu, stwierdzając, iż ową treść sądu wyraża i tak zachodni rachunek predykatów. Wydaje się, że Graham postuluje właśnie, iż to treść logiczna tych sądów musi być inna. Skoro zdanie „*X* istnieje”

<sup>47</sup> Hansen 1983, 35.

<sup>48</sup> Graham 1989, 402.

<sup>49</sup> Zdanie „夫 *X* 者, *Y* 也” tłumaczy się jako: „jeśli chodzi o *X*, to [jest] *Y*”. Można też pominąć tutaj 夫.

<sup>50</sup> Ibidem, 407, 413.

<sup>51</sup> Ibidem, 411.

<sup>52</sup> Wardy 2006, 33.

<sup>53</sup> Ibidem, 54.



jest niepoprawne, a nadto problem istnienia nie stał się osobnym problemem metafizyki chińskiej (tak jak i greckiej), to nie ma żadnych przesłanek, by imputować myśli chińskiej europejski formalizm i nie przyjąć – choćby w słabej wersji – tezy o względnej inklinacji myśli chińskiej do holizmu.

### 1.2.3. Styl filozofii chińskiej

Przejdźmy wobec tego do ogólnej charakterystyki stylu filozofii chińskiej. Cechą tej filozofii, która już na pierwszy rzut oka odróżnia ją od myśli zachodniej czy indyjskiej, jest rzadkie występowanie bezpośredniego, formalnego dyskursu argumentacyjnego. Nie oznacza to, iż nie występuje on w zupełności: stosowali go tak starożytni filozofowie języka (Gongsun Long ze szkoły nazw i późni motiści) czy średniowieczni buddyści (Jizang, Fazang), jak i filozofowie, którzy łączyli go z odmiennym stylem wyводу, jak np. Xunzi czy Wang Chong. Jeśli wziąć jednak pod uwagę większość tekstów z zakresu filozofii chińskiej oraz teksty dla niej założycielskie, jak np. *Dialogi konfucjańskie* czy *Księgę Drogi i Cnoty*, to własność ta daje się dostrzec nadzwyczaj dobrze. François Jullien mówi w tym kontekście o „drodze nie wprost”, która poprzez niejasność wypowiedzi pragnie podkreślić głębię zawartego sensu<sup>54</sup>. Interpretacja Julliena poparta jest nie tylko licznymi przykładami pochodzącymi z filozofii, historiografii i poezji chińskiej, ale także wypowiedziami samych filozofów chińskich z różnych epok, którzy wartościowali pozytywnie ów „okrężny” styl filozofowania<sup>55</sup>. Styl ten jest sugestywny, pełen aluzji, które naprowadzają i wskazują, lecz nie określają bezpośrednio przedmiotu. Odpowiedzi na pytania są często pytania, co znajduje swój wyraz zwłaszcza w koanach buddyzmu chan. Wydaje się zatem, iż filozofia chińska, podobnie jak chińska poezja, do której nieprzypadkowo sięgają cytatami wszyscy czołowi myśliciele chińscy, przyjmuje aktywną rolę odbiorcy, który „dopowiada” właściwą część dyskursu na bazie własnej wiedzy i własnych doświadczeń. Rzecz jasna, implikuje to pewien rodzaj elitaryzmu: nie każdy jest w stanie pojąć słowa Mistrza. Wypowiedzi okrężne pokazują w ten sposób, iż nauczanie winno być dostosowane do poziomu i potrzeb odbiorcy, co oznacza, iż istnieją też różne, zależne od danej perspektywy prawdy. Ten pogląd łączył konfucjanizm, taoizm i buddyzm. Konfucjusz i jego uczniowie podejmowali ten problem w ramach dyskusji na temat pięciu powinności i dyskusji dotyczących

---

<sup>54</sup> Jullien 2006, 27.

<sup>55</sup> Konfucjusz powiedział, iż po wskazaniu jednego kąta, uczeń ma odgadnąć trzy pozostałe. Mencjusz pisał, że wypowiedź jest bliska, ale to, co oznacza – dalekie. *Laozi zhiliue* podaje, że nazywanie niweczy sens, a to, co niezgłębione, się wskazuje. Zhong Hong mówi o nadwyżce sensu tekstu. Zhu Xi pisze o aluzji, która wprowadza coś zastępującego temat. O drodze poza słowami pisał też Wang Fuzhi: Jullien 2006, 97, 124, 134, 228.

sytuacji, w których jedna z nich, np. powinność wobec władcy, będzie stała wyżej niż np. powinność wobec ojca, ukazując względność zasad moralnych. Zhuangzi, czołowy reprezentant taoizmu, podjął zagadnienie wielości i względności prawd w kontekście teoriopoznawczym, wskazując na różnice w obrazie świata zwierząt, ludzi i mędrców, oraz wynikającą z tego różnorodność dróg tych bytów, zgodną z najwyższą Drogą, *Dao*. Buddyzm chiński chętnie przyjął natomiast teorię dwóch prawd, doczesnej i wiecznej, a przedstawiciel chińskiej madhjamaki, Jizang, wyróżnił nawet cztery poziomy dwóch rodzajów prawd, które nie tylko wyznaczają soteriologiczny cel wyznawcy, ale znoszą także pojęcie jednej prawdy<sup>56</sup>. W efekcie krytyki pojęcia jednej, uniwersalnej Prawdy i w rezultacie multiperspektywizmu, nie istniały przesłanki do systematycznego wykładu Prawdy z perspektywy „boskiego oka” (by użyć wyrażenia H. Putnama), który zdomował się w traktatach filozofii zachodniej.

Formą odrzucenia bezpośredniego dyskursu jest jednak nie tylko przemilczająca sedno sprawy aluzyjność, lecz także „nadmiar” słów: obie strategie różnią się bowiem od metody wykładu tez/aksjomatów, które chcą przekazać ni mniej, ni więcej (w skali jeden do jednego) ogólną treść wywodu w transparentnej formie językowej. Mowa tu o parabolach i obrazach, tak typowych zwłaszcza dla Zhuangzi, ale stosowanych także przez konfucjanistów, a nawet logików chińskich<sup>57</sup>. Jak pisze David Wong,

Myśliciele chińscy szkicuują obraz świata, który trzeba w ostateczności ocenić jako posiadający moc wyjaśniającą w pewnym szerszym sensie. Musimy zapytać, czy ten obraz pomaga wydobyć sens naszego doświadczenia świata (ponownie, w szerszym sensie „doświadczenia”, nieograniczonym do wymiernych obserwacji)<sup>58</sup>.

W tej krótkiej uwadze Wong wydobywa dwie, podstawowe cechy stylu filozofii Chin. Po pierwsze, chińscy myśliciele częstokroć preferują rozpoczynanie swojego wywodu raczej od całościowego obrazu świata (który – jeśli zostanie przyjęty – wyjaśnia funkcjonowanie jego poszczególnych części), niż od pojedynczych, odseparowanych tez, które trzeba łączyć za pomocą dedukcji bądź ciągu przyczynowo-skutkowego. Po drugie, całość ta ma nadać sens nie tyle światu, co (ludzkiemu) doświadczeniu świata, ustanawiając swoisty prymat tego, co praktyczno-życiowe (moralne) nad sferą czysto teoretyczną<sup>59</sup>. Oba punkty okażą się mieć swoje odzwierciedlenie w chińskiej filozofii historii: chińscy filozofowie kre-

<sup>56</sup> Por. Rogacz 2015b.

<sup>57</sup> Por. np. kanon B66 późnych motistów, który w wyjaśnieniu problemu arbitralnego wzmiankowania kreśli obraz koni i wołów. Po parabolę konia sięgnął także inny logik chiński, Gongsun Long.

<sup>58</sup> Wong 2014.

<sup>59</sup> O praktycznym i społecznym sensie mądrości chińskiej p. Wilowski 2012, 94-100.



ślić będą bowiem całościowe obrazy dziejów, w świetle których interpretować będą poszczególne okresy historyczne, a wizje te będą miały doniosłe znaczenie dla etyki i filozofii politycznej.

Dopełnieniem tej strategii jest odmienna figura stylistyczna, w ramach której pewna jednostka, zwykle mędrzec lub wybitny władca, służy za swoisty skrót myślowy wyrażający pewne postawy lub poglądy, których nie charakteryzuje się wówczas abstrakcyjnie. Ponieważ punkt odniesienia stanowi jednak wciąż pewna całość, środek ten ma charakter metonimii: reprezentacji całości przez część. Środkiem tym posługiwano się często w filozofii historii, gdzie prym wiodła figura legendarnych cesarzy Yao i Shuna, pierwszych uznawanych za w pełni ludzkich władców świata, którzy mieli sprawować rządy od ok. 2354 r. p.n.e. do 2234 r. p.n.e. Co ciekawe, po figurę tę sięgali nie tylko konfucjaniści, którzy idealizowali ich rządy, ale również taoiści, motiści, a nawet legiści. Czyniono z niej użytek zarówno retoryczny, jak i ściśle metonimiczny. W pierwszym kroku dany autor przypisywał im swoje poglądy i teorię, wkładając w ich usta własną wypowiedź (w charakterze narzędzia retorycznego). Następnie, w toku dzieła, w odniesieniu do spornych punktów, posługiwał się zwrotami w rodzaju „Yao i Shun dbali właśnie o to” lub „stąd należy służyć władcy tak, jak Yao i Shun”. Zdania, w których występują tego typu zwroty, wykluczają interpretowanie ich jako mających odniesienie do sytuacji historycznej, np. Zhuangzi pisze, iż „wszyscy ludzie mogą być Yao”, a Han Fei, iż „dwóch Yao nie może naraz rządzić państwem”. Zaplecze filozoficzne tych środków zostanie opisane później, w tym miejscu chciałbym jedynie wskazać, iż taki sposób argumentacji, traktowany niemal technicznie, był powszechnie wykorzystywany w filozofii chińskiej<sup>60</sup>. Metonimicznie wykorzystywano też figury innych władców, jak Zhou Wenwang, mędrców, jak Konfucjusza, figury złych władców, jak np. Jie, a nawet nazwy konkretnych czasów (np. Trzy Dynastie) i miejsc. Zauważmy, iż na pierwszy rzut oka są to nazwy własne.

#### 1.2.4. Problematyka filozofii chińskiej

Specyfika języka oraz stylu chińskiej filozofii wpływa również na jej treść. Jedną z najbardziej znanych i kontrowersyjnych charakterystyk filozofii chińskiej dostarczył Hajime Nakamura<sup>61</sup>. Dystynktywne cechy filozofii chińskiej, jakie rozpoznaje Nakamura, można ująć w formie sześciu punktów (określenia moje):

1) *Konkretyzm*. Pod określeniem „akcentowania konkretności” u Nakamury kryje się nie tyle reistyczna ontologia, co specyficznie konkretystyczna metodologia

---

<sup>60</sup> Por. moją interpretację motywu Yao i Shuna z perspektywy narratywizmu White’a, z której pochodzą także ww. przykłady: Rogacz 2016c.

<sup>61</sup> Nakamura 2005, 179-291.

filozofii chińskiej. Autor pokazuje, iż chińscy filozofowie rzadko wyjaśniali rzeczywistość za pomocą ogólnych reguł. Wyróżnia wyjaśnianie przez: dostrzegalne symbole (1), które obejmują parable, w szczególności wyjaśnianie za pomocą diagramów (2), głównie w metafizyce oraz filozofii przyrody, oraz wyjaśnianie poprzez konkretne przykłady (3). Rezultatem tej tendencji był rozwój nauk opisowych: przyrodniczych i historycznych, kosztem myśli abstrakcyjnej, o czym ma świadczyć zniekształcenie logiki indyjskiej oraz charakter buddyzmu chan. U źródeł tych przesunięć leży zdaniem Nakamury niejednoznaczność gramatyczna języka chińskiego, skutkująca konkretnym wyrażaniem pojęć<sup>62</sup>.

2) *Praktycyzm*. Akcentowanie tego, co ma znaczenie w ludzkim życiu i względny brak zainteresowania dla pozostałych problemów filozoficznych, określa Nakamura – nieco myląc – „antropocentryzmem”, „użytecznym”, a nawet „pragmatyzmem”. Wyraża się to, jego zdaniem, zwłaszcza w doczesnych dążeniach religii chińskiej, rzekomo słabym rozwoju metafizyki oraz braku zainteresowania kwestiami istnienia Boga lub Absolutu, duszy (ducha) i jej losu po śmierci (nawet w buddyzmie).

3) *Koncyliaryzm*. Przez „zgodność formalną” rozumie dążność do porządkującej oraz formalnej klasyfikacji obiektów, wraz ze związaną z tym „logiczną spekulacją” (sic!). Przejawia się to także w dążeniu do zharmonizowania i pogodzenia różnych tendencji, synkretyzmie i tolerancji dla „heretyckich” doktryn.

4) *Organicyzm*. Takim mianem można by określić typowy dla kultury chińskiej szacunek dla natury oraz ideał harmonii z naturą oraz przekonanie o wzajemnym oddziaływaniu Nieba i człowieka. Pogląd ten odzwierciedla się także w sztuce i poezji.

5) *Hierarchizm*. Harmonia społeczna i kosmiczna przybiera konkretny wyraz hierarchii, która różnicuje obowiązki moralne jej członków i formalizuje ich zachowanie poprzez rytuały. U źródeł tego leży znaczenie więzów rodzinnych w rodzie patriarchalnym. Nie prowadzi to jednak, według Nakamury, do kolektywizmu: Chińczycy, szczególnie taoiści i buddyści, rozwinęli „własny rodzaj indywidualizmu”. O buddyzmie chińskim pisze nawet, iż nabrał „uderzająco demokratycznego charakteru”.

6) *Konserwatyzm*. Przez konserwatyzm rozumie on „zachwyt nad starożytnością”, który przejawia się w nauce precedensów i naśladowaniu wzorców w sztuce i literaturze, a w filozofii – w postaci kontynuacji klasycznego myślenia i kanoniza-

---

<sup>62</sup> Nakamura zarzuca także Chińczykom „brak świadomości pojęć ogólnych” oraz „brak świadomego stosowania ogólnych zasad”. Wnioski te są absurdalne, gdyż pomijają dorobek chińskiej metafizyki oraz filozofii języka, bazując głównie na chanie. Nakamura przyznaje, iż neokonfucjanizm poszukuje istoty rzeczy, ale nie „prawdy obiektywnej”, jak gdyby istota bytu nie była ogólną zasadą (co więcej, neokonfucjaniści nazywali ją „zasadą”). Zagadnienie relacji języka do rzeczywistości podejmował natomiast np. Xu Gan (170-217), por. Makeham 1994.

cji pism. Znaczną część twórczości filozofów zajmują komentarze i egzegeza pism poprzedników. Słaby rozwój wolnomysłicielstwa stanowił zatem rezultat przywiązania do klasycznych dzieł i instytucji. Filozof chiński jest więc tym, kim go określano – „mistrzem”. Z naszej perspektywy oznacza to, iż filozoficzne objaśnianie historii stanowić musiało doniosłą część kultury chińskiej, a idealizacja przeszłości – jeden z wyznaczników tej myśli.

Tezy Nakamury należy traktować raczej jako swoiste typy idealne, wyrazy pewnych, jak sam pisze, „tendencji”, „inklinacji”, aniżeli jako segregujące, jednoznaczne „łatki”. Nawet łączony z kulturą chińską koncyliaryzm nie jest bowiem zjawiskiem bez wyjątku obecnym w historii Chin (por. palenie ksiąg za Pierwszego Cesarza, mowy Han Yu przeciw buddystom czy prześladowania buddystów w V-X w. n.e.). Przykład hierarchizmu i indywidualizmu dobitnie ukazuje niejednorodność fenomenu filozofii chińskiej. A niektóre tezy Nakamury, jak ta dotycząca braku świadomości i stosowania ogólnych pojęć i zasad, są po prostu błędne, także – jak argumentuje Huang Chun-Chieh – na gruncie chińskiej filozofii historii<sup>63</sup>.

W wykazie Nakamury brak jednak jeszcze jednej pozycji, bardzo często uznawanej za dystynktywną cechę filozofii (i w ogóle kultury) chińskiej: holizmu. Jednym z czołowych przykładów może być wpływowy artykuł *Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition* z „Psychological Review”, autorstwa Nisbetta, Peng, Choi i Norenzayan<sup>64</sup>. Określają oni holizm jako zorientowany na kontekst oraz całość, tj. zależny od pola, oraz wyjaśniający zdarzenia poprzez jego relację do całości. Co istotne, holiści polegają raczej na doświadczeniu niż logice, uznając sprzeczności w ramach wielości perspektyw i poszukując „środkowej drogi” pomiędzy nimi. Autorzy uważają, że w holistycznej kulturze chińskiej indywiduum nie jest punktem wyjścia rozważań, gdyż stanowi ono część funkcjonującą w świetle całości, pola sił. Podobnie, osobista sprawczość stanowi funkcję hierarchii społecznej i wynikających z niej zobowiązań. W nauce przejawiało się to stosunkowo niskim (wyjątkiem są motiści) zainteresowaniem logiką, której miejsce zajęła dialektyka. W badaniu przyrody nie poszukiwano wydobytych analitycznie ogólnych zasad, jeszcze bardziej holistyczna jest tradycyjna medycyna chińska. Preferowanie dialektyki przed logiką przejawia się w poszukiwaniu kompromisowych rozwiązań problemów i pogodzenia pozornych (w tym wypadku) sprzeczności w ramach ciągłego, holistycznego ujęcia. Nisbett w innej pracy twierdzi, iż jest to obecne zwłaszcza w holizmie starożytnych Chińczyków, który zakładał jedność ludzkiego doświadczenia z fenomenami przyrodniczymi, poprzez przyjęcie „rezonansu”, jaki wywołuje w naturze

---

<sup>63</sup> Huang 2015, 32.

<sup>64</sup> Nisbett et al. 2001.

(Niebie) czyn dokonany na ziemi<sup>65</sup>. Prowadzi to do przyjęcia „zasady holizmu”, zgodnie z którą wszystko we wszechświecie jest jakoś związane ze wszystkim innym<sup>66</sup>. Taką interpretację holizmu krytykuje jednak m.in. Jana Rošker:

Jak dobrze wiadomo, tradycyjny chiński obraz świata był holistyczny. Tradycyjni myśliciele chińscy nie odróżniali od siebie ściśle i kategorycznie sfer materii i idei, ani innych dualistycznych konotacji wynikających z tej podstawowej dychotomii. Rzadziej uświadamia się bądź uznaje to, że ów holizm nie był w żaden sposób pozbawiony różnic (*indiscriminate*). Tradycyjny, chiński holistyczny świat nie był jakąś homogeniczną jednością, w której wszystko było związane ze wszystkim innym, bez granic i rozróżnień. Przeciwnie, tradycyjny chiński obraz świata był logicznie uporządkowany, w oparciu o względnie ściśle, binarne opozycje<sup>67</sup>.

Różnice między Nisbettem a Rošker sięgają głębiej. Nisbett upatruje bowiem źródeł holizmu w uwarunkowaniach społecznych, podczas gdy Rošker uznaje ideę „kolektywizmu” chińskiego za całkowicie fałszywy konstrukt, twierdząc, iż rodowodu holizmu należy szukać raczej w „immanentnej transcendencji” myśli chińskiej, która nie separuje dwóch światów: subiektywnego i obiektywnego. Co ciekawe, podczas gdy Nisbett i in. twierdzą, że chińska dialektyka przypomina Hegłowską, Rošker uważa, iż jest zupełnie odwrotnie<sup>68</sup>. Donald J. Munro podejmuje natomiast problematykę holizmu w myśli chińskiej z innej perspektywy. Po pierwsze, jest przekonany, iż w filozofii chińskiej występują elementy zarówno holizmu, jak i indywidualizmu. Po drugie, o holizmie myśli chińskiej mówi się w dwojakim sensie: kiedy mowa jest o ujmowaniu części przez pryzmat całości w społeczeństwie (w naszej terminologii to holizm co do przyczynowości) lub gdy mowa o wzajemnym powiązaniu wszystkich części, w tym umysłu, z resztą kosmosu (holizm co do substancji). Po trzecie, również na Zachodzie występuje holizm, co stanowi grunt dla komparatystyki<sup>69</sup>.

Do wątków tych wracam w konkluzji pracy. Obecnie pragnę jedynie wskazać, że niektórzy badacze wiążą holizm z myślą chińską w ogólności. Problemem jest wszakże fakt, iż również metoda ich dowodu jest holistyczna, tzn. mówią oni o homogenicznej, jednej myśli chińskiej. W niniejszej pracy, jak zaznaczono we wstępie, analizowana będzie filozofia historii danych szkół, a konkretnie – poszczególnych ich przedstawicieli, dopiero potem wykazana zostanie słuszność określonych tez. Jeśli jest bowiem jeszcze jakaś cecha filozofii chińskiej, o której nie

---

<sup>65</sup> Nisbett 2005, 84.

<sup>66</sup> Ibidem, 129, 175.

<sup>67</sup> Rošker 2014, 348.

<sup>68</sup> Nisbett 2001, 294, Rošker 2014, 349.

<sup>69</sup> Munro 1985, 16-24.

wspomniano, to jest nią z pewnością jej wewnętrzne zróżnicowanie: główne szkoły klasycznej myśli chińskiej, takie jak konfucjanizm, taoizm, motizm czy legizm nie różnią się powierzchownie, lecz co do zasad. Dotyczy to tym bardziej późniejszych koncepcji.

### 1.3. Chiny w zachodniej filozofii historii

Zanim przejdę do rozpoznawania problematyki filozofii historii w myśli chińskiej okresu klasycznego, zgodnie z propozycją zawartą we *Wstępie*, rozpatrzę możliwe argumenty przeciw takiej procedurze. Ponieważ ujęcia te zakładają, że filozofia historii nie mogła wykształcić się poza europejskim kręgiem kulturowym, a nawet, że stanowi ona pewną formę sekularyzacji zachodniej kultury chrześcijańskiej (Löwith), można je określić mianem etnocentryzmu w filozofii historii. Postaram się tu prześledzić historyczny rozwój owego etnocentryzmu, od zetknięcia się kultury europejskiej z chińskim myśleniem historycznym, aż po obecne próby przezwyciężenia etnocentryzmu w międzykulturowej teorii historii (Rüsen). W szerszym wymiarze zajmę się tu zatem interpretacją dziejów i kultury Chin w ramach zachodniej filozofii historii, co dostarczy nam przy okazji interesującego kontrastu dla postaci, w jakiej sami Chińczycy we własnej filozofii historii pojmowali swoje dzieje.

#### 1.3.1. Etnocentryzm w historii i filozofii historii

Pojęcie etnocentryzmu zostało użyte po raz pierwszy w 1879 r. przez polskiego socjologa, Ludwika Gumpłowicza<sup>70</sup>, a do jego popularyzacji znacznie przyczyniła się praca *Folkways* Williama Sumnera z 1906 r., a następnie pisma Franza Boasa<sup>71</sup>. Etnocentryzm definiuje się zwykle jako zestaw poglądów i praktyk uznających inne kultury oraz grupy etniczne za niżej rozwinięte bądź pozbawione tych cech, które w pełni posiada „moja” własna kultura<sup>72</sup>. Etnocentryzm to postawa, która odciska piętno na wielu sferach refleksji społecznej, w tym na gruncie badań historycznych. Należy wszakże odróżnić etnocentryzm w historii od etnocentryzmu w filozofii historii. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ujęciem przedmiotowym, w drugim – z perspektywą metaprzecmiotową. Etnocentryzm w badaniach historycznych to postawa przejawiająca się w sądach dotyczących dziejów, podczas gdy przez etnocentryzm w filozofii historii rozumieć będziemy

---

<sup>70</sup> Bizumic 2014.

<sup>71</sup> Sumner 1906, Boas 1940. W tytule dzieła po raz pierwszy: LeVine and Campbell 1971.

<sup>72</sup> Myers 2008, 335-336.

postawę wyrażającą się w sądach na temat refleksji, namysłu nad historią. Przykładem etnocentryzmu w historii może być zdanie „historia Korei to jedynie dzieje naśladowania wyżej rozwiniętych Chin” lub „Afryka nie wpłynęła na bieg dziejów powszechnych”. Przykładem etnocentryzmu w filozofii historii jest zdanie „polska historiozofia to jedynie niezbyt udane próby aplikacji heglizmu” lub „Chiny nie wykształciły filozofii historii”. Ostatni z wymienionych sądów, jak również sąd wyłączający Afrykę z biegu dziejów powszechnych, ma charakter egzystencjalny, a zatem jest radykalniejszy niż sądy – nazwijmy je tak roboczo – „esencjalne”. Poprzez sądy egzystencjalne tej postaci dokonuje się bowiem zdecydowanego aktu wyłączenia danej grupy społecznej z przedmiotu zainteresowania historyka lub filozofa historii: w tej sytuacji zbędne staje się nawet charakteryzowanie ich z perspektywy własnego etnosu.

Skupiając się przede wszystkim na etnocentryzmie w filozofii historii, musimy jednak pamiętać, że podział na etnocentryzm w historii i w filozofii historii jest jedynie wtórną eksplikacją: historycznie oba stanowiska zwykle występowały łącznie. Podejmuję stąd pokrótce kwestię etnocentryzmu w badaniach historyków. Ten ostatni może być rozumiany zarówno treściowo, tj. jako uznający pewne grupy społeczne za mniej rozwinięte w danym czasie lub pozostające na „przebytych” przez inne narody etapach dziejów, jak i bardziej formalnie. W ujęciu formalnym etnocentryzm w historii oznacza, iż zakładamy, że pojęcia oraz metody wypracowane na podstawie doświadczeń historycznych mojej kultury mają swoje zastosowanie także do pozostałych kultur, także w innym czasie. Etnocentrycznym nie jest wszak badacz, który operuje pojęciami uznanymi przez przedstawicieli różnych kultur za generalizacje także ich własnych doświadczeń historycznych – tak ogólne pojęcia jak „wojna” czy „władca” nie są etnocentryczne, gdyż opisują zachowania członków nieomal wszystkich grup społecznych. Kontrowersje budzi już jednak aplikowalność terminu „feudalizm”, zaś bezkrytyczne stosowanie takich pojęć, jak: „naród”, „sekularyzacja” czy „modernizacja” (by wymienić tylko nieliczne) naraża się na zarzut projektowania doświadczeń własnego etnosu (o ile brak natywnych odpowiedników tych pojęć). Ewentualny etnocentryczny charakter tych pojęć stanowi przedmiot dyskusji historyków<sup>73</sup>. Postawy nieetnocentryczne w historii w sensie for-

---

<sup>73</sup> Co ciekawe, niektórzy badacze używają terminu „etnocentryzm” dla określenia czegoś zupełnie odwrotnego, tj. pewnego wariantu relatywizmu kulturowego w metodologii historii: „Etnocentryzm nie tylko utrzymuje, że tradycje umożliwiają jednostkom rozwijanie interpretacji, ale również, że uosabiają konkretne granice, których nie można przekroczyć (...). Dlatego nie można powiedzieć, iż jedna perspektywa jest lepsza od innej, ponieważ taki sąd zakłada metaperspektywę, z której poszczególne perspektywy mogą być oceniane” (Lorenz 2009, 148). Sens, jaki pojęciu etnocentryzmu w historii nadaje Lorenz, jest mylący, gdyż większość badaczy i filozofów (z Rortym na czele) definiuje etnocentryzm jako uznanie, iż moja (etniczna) perspektywa jest lepsza od każdej innej, a zatem



malnym owocują poszukiwaniem metod i pojęć różnych od tych, które opisują „nasze” doświadczenia historyczne. Schematycznie można je podzielić na redukcyjne, tj. uznające za klucz do zrozumienia dziejów innych kultur jeden czynnik, niewystępujący w naszej historii, oraz nieredukcyjne, tj. rozpatrujące wielość metod i pojęć. Rozpatrzmy te postawy na przykładzie badań historii ekonomicznej Chin. Jednym z pierwszym pojęć o charakterze nieetnocentrycznym, lecz redukcyjnym, które miało oddać specyfikę gospodarki Chin, była Marksowska idea „azjatyckiego sposobu produkcji”, przedstawiona w przedmowie do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* z 1859 r. Pojęcie to, które miało oddać sposób produkcji typowy dla despotycznych monarchii, spotkało się z krytyką tak marksistów (jako przeczące uniwersalności kategorii materializmu historycznego), jak i badaczy chińskich<sup>74</sup>. Ostatecznie okazało się ono etnocentryczne w sensie materialnym. W duchu marksistowskim analizy chińskiego „despotyzmu” jako państwa hydraulicznego, tj. zależnego od wielkich prac irygacyjnych, wymagających systemu despotycznej biurokracji, tworzył też Karl August Wittfogel (1896–1988)<sup>75</sup>. Z ujęciami nieetnocentrycznymi i nieredukcyjnymi w sensie formalnym mamy do czynienia rzadziej. Za przykład może posłużyć praca Daniela Little’a, która stanowi próbę komparatystycznej historii ekonomicznej. Jak pisze Little, „wierzę, że doświadczenie historyczne Chin dostarcza bogatych i rzeczowych przykładów procesów społecznych, które są doniosłe i różne od swoich odpowiedników zachodnich”<sup>76</sup>.

Podział etnocentryzmu na treściowy i formalny znajduje swoje zastosowanie także w etnocentryzmie w filozofii historii. Wyróżnić można: (a) materialny etnocentryzm w filozofii historii, zgodnie z którym tylko moja kultura wykształciła filozofię historii, tj. systematyczną formę namysłu nad dziejami, stąd dzieje mojej kultury są w zasadzie dziejami powszechnymi: historią samoświadomą (wariant egzystencjalny) bądź filozofie historii innych kultur są niżej rozwinięte, co również utrzymuje uniwersalność dziejów mojej kultury (wariant esencjalny); oraz (b) formalny etnocentryzm w filozofii historii, zgodnie z którym filozofia historii w mojej kulturze stanowi naturalny punkt odniesienia w interpretowaniu innych kultur.

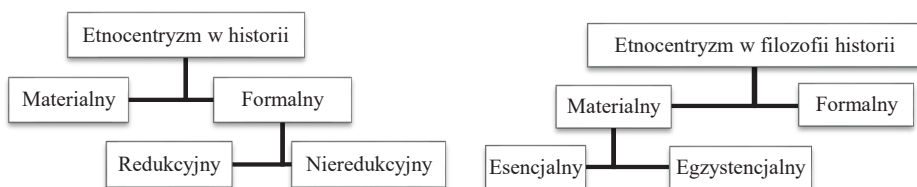
---

uzasadnia ocenę innych kultur z mojej – jedynej właściwej – perspektywy. Przekonanie, iż wszystkie perspektywy są równie dobre, stanowi raczej zaprzeczenie etnocentryzmu, zachęca nas bowiem do podjęcia wysiłku zrozumienia innych perspektyw.

<sup>74</sup> Por. Fogel 1988, Tökei 1979, Huang Xianfan 1981.

<sup>75</sup> Wittfogel 2004.

<sup>76</sup> Little 2010, 219.



Ryc. 2 Rodzaje etnocentryzmu w filozofii i metodologii historii.

Dominującą formą etnocentryzmu w obu postaciach jest europocentryzm. Celem niniejszego paragrafu nie jest jednak bezpośrednia polemika z którąś formą etnocentryzmu w filozofii historii, jakkolwiek wykazanie istnienia odmiennych od europejskiej form refleksji historiozoficznej jest bardzo prostym zadaniem: oprócz chińskiej filozofii historii wymienić można np. arabską, hinduską czy japońską<sup>77</sup>. Interesować nas będzie raczej prześledzenie samej struktury etnocentryzmu oraz ewolucji podejścia filozofów do historii i kultury Chin.

### 1.3.2. Oświecenie wobec dziejów i myśli Chin

Spotkanie filozofii europejskiej z filozofią chińską miało miejsce rzecz jasna jeszcze przed narodzinami nowożytnej filozofii historii, jeśli datować ją od Woltera. Należy wszakże zauważyć, iż sama idea świeckiej filozofii historii narodziła się po części pod wpływem tego kontaktu z kulturą chińską. W 1659 r. jezuita Martino Martini opublikował *Historię Chin* do początku naszej ery. Martini rozpoczął chronologię Chin od cesarza Fu Xi, tj. w 2952 r. przed Chr., przedstawiając dzieje aż siedmiu cesarzy chińskich, którzy mieli panować przed powszechnie akceptowaną wówczas datą biblijnego potopu, tj. 2349 przed Chr. Jakby tego było mało, sam Martini przyznał, iż „jest pewien, że daleka Azja była zamieszкана przed potopem”<sup>78</sup>. W 1659 r. Isaac Vossius wydał dzieło *De vera aetate mundi*, w którym stwierdził, że chronologia chińska jest wiarygodna, a w porównaniu z nią daty hebrajskiej Biblii są błędne<sup>79</sup>. Vossius odrzucił natchniony charakter Biblii, a potop uznał za wydarzenie lokalne, które dotknęło tylko Żydów<sup>80</sup>. Towarzyszyła temu sinofilia, której pomnikowym wyrazem była *Księga różnych obserwacji* z 1685 r., w której Vossius przedstawił Chiny jako wcielenie Platońskiego ideału republiki rządzonej przez filozofów, tj. przez szlachetnych literatów (konfucjanistów)<sup>81</sup>. W podobnym duchu i stylu Jean de Labruno podawał w swoim *La Morale de Confucius philosophe de la China*

<sup>77</sup> Por. White 1959, Asthana 1992, Uhl 2007. Ogólne opracowanie: Duara, Sartori, Murthy 2014.

<sup>78</sup> Martini 1659, 21.

<sup>79</sup> Vossius 1659, 44-45. O życiu Vossiusa: Blok 2000.

<sup>80</sup> Ibidem, 53-54.

<sup>81</sup> Vossius 1685, 57-58.



z 1688, że „nigdy rozum pozbawiony światła Bożego Objawienia nie ukazał się tak rozwinięty i z taką siłą (...), co jest bardzo znaczącą przewagą [tej filozofii] nie tylko nad wieloma pisarzami pogańskimi, którzy zajmowali się podobnym materiałem, ale również nad pewnymi autorami chrześcijańskimi”<sup>82</sup>. William Temple głosił, że zdaniem Konfucjusza szczęście całej ludzkości zawiera się w naturalnym rozumie, w czym wtórował mu Nicolas Fréret twierdząc nawet, że myśl Konfucjusza pełna jest wskazówek, które pozwalają osiągnąć szczęście całemu rodzajowi ludzkiemu<sup>83</sup>. Myśli europejskiej było zatem pierwotnie daleko do etnocentryzmu materialnego, choć jej sinocentryzm miał posmak etnocentryzmu w sensie formalnym. Na tej zasadzie Pierre Bayle (1647-1706) twierdził, iż chińska filozofia jest z gruntu monistyczna (tj. przyjmuje jedną substancję tak, jak czynił to Spinoza) oraz ateistyczna<sup>84</sup>, choć myśli chińskiej obce były oba europejskie pojęcia. Również przeciwnicy ateizmu, tacy jak np. Nicolas Malebranche, podzielali interpretację Bayle’a. W *Entretien d’un philosophe chrétien et d’un philosophe chinois sur l’existence et la nature de dieu* z 1708 r. Malebranche włożył w usta Chińczyka wszelkie przekonania podpadające pod monistyczny, ateistyczny materializm, po czym poddał je krytyce<sup>85</sup>. Etnocentryzm formalny prowadził zatem stopniowo do etnocentryzmu materialnego.

Co zrozumiałe, w dobie tzw. sporu akomodacyjnego wielu jezuitów optowało jednak za całkiem przeciwną interpretacją filozofii chińskiej, traktując Konfucjusza jako swoistego świeckiego świętego, który drogą naturalnego rozumu odkrył istnienie Boga-Nieba. Takie przesłanie niósł ze sobą pierwszy przekład dzieł Konfucjusza z 1687 r., znany jako *Confucius Sinarum Philosophus*. Jego edytor, Phillipe Couplet, podjął próbę synchronizacji historii Chin z historią biblijną, np. w zdaniu: „Yi Yin zdecydował się otworzyć kopalnię, by zwolnić ludzi, którzy cierpieli głód przez siedem lat: tam, w Egipcie i na całym świecie (jak stwierdza Biblia)”. Gdy mowa była o cnocie humanitarności *rèn* jako cechującej przodków, oddawał to jako *prima innocentia*, tj. stan sprzed grzechu pierwotnego<sup>86</sup>. Jak pisze Autor przekładu *Confucius Sinarum Philosophus*,

Z jezuickiego punktu widzenia, Konfucjusz potrafił wsłuchać się w immanentną prawdę zawartą w kosmosie, w ludzkiej historii i w indywidualnym sumieniu. Jezuiti rzecz jasna zgadzali się z Konfucjuszem, że Niebo nie przekazało żadnych wiadomości poprzez słowa narodowi chińskiemu, lecz wierzyli, że Niebo, lub Bóg, komunikowało się poprzez słowa ze starożytnym Izraelem<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Labruno 1688, 4.

<sup>83</sup> Temple 1963, 113-114; Israel 2006, 642.

<sup>84</sup> Bayle 1707, 434. Bayle pisał wprost o „azjatyckich spinozystach”.

<sup>85</sup> Malebranche 1708, 3, 17-21. O interpretacji Malebranche’a: Mungello 1980, Reihman 2013, 2015.

<sup>86</sup> Meynard 2015, 388, 424. Couplet stwierdza, że pierwszym królom objawiono prawdę o Bogu: Marenbon 2015, 262.

<sup>87</sup> Ibidem, 522.

Na szczególną uwagę zasługuje tu wzmianka, iż Konfucjuszowi (symbolizującemu tu także całą kulturę chińską) przypadałaby rola interpretacji immanentnej prawdy ludzkiej historii, niezależnej od Objawienia (choć ostatecznie z nim zgodnej), a więc filozofii historii. Pogląd ten nie był wszelako wysłowiony *explicite*, przynajmniej na tym etapie.

Za sprawą jezuitów wysiłki uzgodnienia chronologii podejmowali też chińscy neofici, tacy jak np. Li Zhizao (1565-1630)<sup>88</sup>. Li Zhizao oraz portugalski jezuita Francisco Furtado to autorzy bezprecedensowego przekładu *Kategorii* Arystotelesa na język chiński, wydanego w 1631 r. pod tytułem *Dociekanie znaczenia nazw* 名理探 *Mínglǐtàn*. W części poświęconej biografii Arystotelesa powiada się, iż Stagiryta urodził się w „381 roku przed zstąpieniem i narodzinami Pana”, tzn. w „96 roku po odejściu Konfucjusza”, tj. „roku *jihai*, dwudziestym roku panowania króla An dynastii Zhou”<sup>89</sup>. W tym krótkim zdaniu podjęto próbę uzgodnienia aż czterech różnych chronologii: 1) chrześcijańskiej, 2) klasycznej chronologii dynastycznej, 3) tradycyjnej chronologii cyklicznej oraz 4) chronologii liczonej od śmierci Konfucjusza. Co ciekawe, ta ostatnia nie była nigdy wcześniej stosowana: stworzono ją przez analogię do chrześcijańskiej, linearnej wizji dziejów. Synchronizacja tych chronologii, a nawet więcej: pogodzenie ze sobą wizji cyklicznych i linearnych, można traktować jako antycypację lub istotny czynnik przyczyniający się do powstania pojęcia historii świata.

Największym szermierzem „opcji jezuickiej” był wszakże Gottfried Wilhelm Leibniz, do czego się otwarcie przyznawał<sup>90</sup>. Autentyczne zainteresowanie i inspiracja filozofią chińską odcisnęły swój ślad w wielu miejscach systemu Leibniza, a nawet w jego naukowej debacie z Clarkiem<sup>91</sup>. Leibniz dostrzegł również podobieństwo sformułowanej przez siebie „arytmetyki uniwersalnej”, tj. kodu binarnego, z trygramami *Księgi przemian*. Trygramy składają się z linii przerywanych lub ciągłych, którym Leibniz przypisał wartość liczbową 0 lub 1, np.  znaczy „1-0-1”, czyli liczbę pięć. W krótkiej rozprawie *Wyjaśnienie arytmetyki binarnej* z 1703 r. Leibniz podkreśla, że Chińczycy „zapomnieli” o źródłowym znaczeniu tych trygramów, rozumiejąc je metafizycznie, zatem należy „przywrócić” ich oryginalny sens: odtworzyć sztuczny język<sup>92</sup>. Podejście to było przejawem jego ogólnej strategii interpretacji kultury chińskiej. W pracy *O cywilnym kulcie Konfucjusza* z 1700 r. Leibniz stwierdza:

<sup>88</sup> O okolicznościach nawrócenia Li Zhizao na katolicyzm p. Yu 2011.

<sup>89</sup> Li, Fu 1965, 20.

<sup>90</sup> Lach 1945, 447.

<sup>91</sup> Ribas 2003.

<sup>92</sup> Leibniz, Wolff 1992, 85. Patrz też Aiton 1985, 245-248.

Nie jest to absurdem, że europejscy badacze jak Ricci powinni widzieć to, co mogło nie zostać wystarczająco zauważone przez chińskich uczonych, i powinni interpretować ich starożytne księgi lepiej niż oni sami potrafią. Któż dziś nie wie, że chrześcijańscy uczeni są znacznie lepszymi interpretatorami dawnych ksiąg hebrajskich, lepszymi niż sami Żydzi? Czyż ludzie z zewnątrz nie rozeznają się w historii i zapiskach innych lepiej niż sami obywatele?<sup>93</sup>

Leibniz jest zatem etnocentrystą. Warto zauważyć, iż próby przeniesienia monadologii na grunt teorii historii, podejmowane np. przez Franka Ankersmita<sup>94</sup>, nie są poparte poglądami Leibniza w tej kwestii: Europa ma uprzywilejowany dostęp do wewnętrznego życia chińskiej monady. Praktyczną realizacją tych postulatów były *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* z 1716. Jak wskazuje sam tytuł, Chińczycy nie byli zdaniem Leibniza ateistami, lecz raczej wyznawcami specyficznej teologii naturalnej<sup>95</sup>. Co ciekawe, Leibniz nie interpretował Nieba jako odpowiednika kategorii Boga, uznając za takowy neokonfucjańskie pojęcie zasady rzeczy 理 *lǐ*. O materii 氣 *qì* powiada Leibniz, iż Chińczycy co prawda uznają ją za wieczną, ale nie twierdzą nigdzie, że nie ma ona początku, gdyż prawda ta – *creatio ex nihilo* – może być pojęta tylko za pomocą Objawienia<sup>96</sup>. W dalszym ciągu pracy poruszane są pozostałe dogmaty, jak np. nieśmiertelność duszy. Manipulacja chińskimi źródłami nie miała na celu ich zrozumienia, nie była też jedynie przyczynkiem do odrzucenia wizerunku myśli chińskiej jako ateistycznej: miała pokazać, że wszystkie kultury wyrażają jedną prawdę<sup>97</sup>.

Christian Wolff krytykował jezuitów, twierdząc, iż podstawową zasadą etyki chińskiej było niesprzeciwianie się naturze, a etyka ta nie miała nic wspólnego ani z naturalną, ani tym bardziej objawioną religią. Nie można nawet przypuszczać, argumentuje Wolff, jakoby Chińczycy byli ateistami, gdyż aby zostać ateistą, trzeba posiadać jakieś pojęcie lub wyobrażenie Boga<sup>98</sup>. Jednocześnie w *Rozprawie o filozofii praktycznej Chińczyków* z 1721 r. Wolff twierdził, że Opatrzność powołała Konfucjusza: „odnośnie Konfucjusza, który urodził się w wyjątkowym czasie, co uczyniło jego narodziny koniecznymi dla powstrzymania upadku jego kraju, nie można wątpić o szczególnych zamiarach Opatrzności wobec tego człowieka”<sup>99</sup>. W ten sposób Wolff ugruntował formalny etnocentryzm w filozofii historii. Biorąc

---

<sup>93</sup> Ibidem, 79.

<sup>94</sup> Ankersmit 1983, 135-142.

<sup>95</sup> Cook 2015, 937. Mamy tu do czynienia z klasycznym przykładem inkluzywizmu religijnego. Więcej o inkluzywizmie religijnym i jego różnicy względem ekskluzywizmu religijnego por. Rogacz 2016d, 39-54.

<sup>96</sup> Leibniz, Wolff 1992, 106.

<sup>97</sup> Li, Poser 2006, 28.

<sup>98</sup> Leibniz, Wolff, 1992, 162-164.

<sup>99</sup> Ibidem, 153.

pod uwagę fakt, że idee te przedstawił po raz pierwszy w inauguracyjnym wykładzie uniwersyteckim w obecności „tysięcy studentów”, a w odpowiedzi na publikację wykładu powstało 130 polemik i recenzji krytycznych wobec Wolffa<sup>100</sup>, należy uznać, że strategia ta miała bezpośredni wpływ na wizję Woltera i Hegla.

Chiny nie stanowiły jednak wciąż części tej samej narracji, którą opowiadała o sobie Europa. *Discours sur l'histoire universelle* Bossueta z 1682 są wykładem historii biblijnej: rozpoczynają dzieje od Adama i Ewy, pomijając historię m.in. Indii czy Chin<sup>101</sup>. Bossuet, utrzymujący, iż Opatrzność kieruje historią, wyłączył Chiny z zakresu działań Bożej Opatrzności, a więc i z historii. Także Vico utrzymuje dualizm historii świętej i świeckiej, przyznając prymat porządkowi religijnemu. Stwierdza, po pierwsze, że historia święta jest prawdziwa, a historie pozostałych narodów starożytnych stanowią jedynie mitologię, tj. poezję. Po drugie, „aksjomat ten stanowi jedną z najważniejszych przyczyn podziału całego świata narodów starożytnych na Hebrajczyków i pogan”<sup>102</sup>. Prawdziwość historii biblijnej oznacza, że jest to historia najstarsza, „stanowiąc argument przeciwko pysze narodów”. Vico wyjaśnia, co kryje się pod tą pychą:

Podobnie jak człowiek, gdy obudzi się w ciasnym i mrocznym pokoju, pośród grozy ciemności, uważa go z pewnością za dużo większy, niż mógł go o tym przekonać jego dotyk, tak byli pogrążeni w mrokach swej chronologii Chińczycy, Egipcjanie, a wraz z nimi i Chaldejczycy. Niemniej jednak ojciec Michał Ruggieri, jezuita, twierdzi, że czytał książki wydrukowane jeszcze przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, a i ojciec Martini, również jezuita, w swojej *Historii Chin* mówi o zamierchłej starożytności Konfucjusza, co (...) wielu ludzi skłoniło do ateizmu. Dlatego zapewne zerwał z wiarą katolicką Izaak de la Peyrère, autor *Historii Przedadamowej*, i napisał, że potop zalał jedynie ziemię Hebrajczyków (...) filozofia konfucjańska w sprawach naturalnych okazuje się prostacka i niedorzeczna i cała niemal sprowadza się do moralności pospolitej, to znaczy takiej, jaką nakazują narodom ich prawa<sup>103</sup>.

Oba nurty relacji do filozofii chińskiej, tj. zarówno ten uznający myśl chińską za typ ateistycznego monizmu, jak i ten traktujący ją jako formę (krypto-)teologii naturalnej, zostały swoiście połączone w filozofii historii Woltera. W haśle „Historia”, zamieszczonym w Encyklopedii, Wolter zdefiniował historię jako „narrację faktów podaną jako prawdziwą, w przeciwieństwie do fikcji” (*le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la fable*)<sup>104</sup>. Następnie odróżnił historię świętą od świeckiej (*sacrée & profane*), zaznaczając, że nie będzie zajmował się tą pierw-

---

<sup>100</sup> Lach 1953, 563, 567. Po wykładzie Fryderyk Wilhelm zwolnił Wolffa z uniwersytetu w Halle.

<sup>101</sup> Bossuet 2012, 12; p. także Löwith 2002, 119-120.

<sup>102</sup> Vico 1966, 95.

<sup>103</sup> Ibidem, 45.

<sup>104</sup> Voltaire 1765, 220.

szą. Pyta także, gdzie można odnaleźć pierwowzór historii świeckiej i odpowiada, wskazując Herodota oraz kroniki chińskie<sup>105</sup>. Cechą historiografii chińskiej jest nie tylko jej pradawność i ciągłość, lecz również bezdyskusyjna pewność. Najbardziej urzeka Woltera jednak to, że prawie wszystkie przekazy chińskie dotyczące początku tego państwa są naturalne i prawdopodobne, obywatel się bez bogów i cudów, w jaskrawym przeciwieństwie do legend pozostałych krajów świata<sup>106</sup>. Chiny stanowiły zatem dla Woltera model świeckiej historii uniwersalnej, którą we wstępie do swoich przełomowych *Esejów o duchu i obyczajach narodów* z 1756 r. nazwał, jako pierwszy używając tego terminu, „filozofią historii”. Jak zauważa, Bossuet nieprzypadkowo pominął w historii uniwersalnej Chiny<sup>107</sup>. Tymczasem Wolter zaczyna swoją historię właśnie od Chin, co przejmie po nim cała filozofia dziejów. Uzasadnieniem dla tej decyzji jest nie tylko fakt, iż Chińczycy są najstarszym ludem, lecz także, że kolejność ta oddaje porządek cywilizowania się narodów świata. Uosobieniem tego ducha Chin był Konfucjusz, który przekazał „najczystsze idee, jakie natura ludzka bez wsparcia Objawienia może mieć o najwyższej istocie”. Nie był on stąd ani chrześcijaninem, ani ateistą, lecz raczej twórcą deizmu, który przewyższa zabobony pogan i chrześcijan. Jeśli chodzi o ustrój chiński, to jest on najlepszy z możliwych: pod rządami oświeconego króla (nie despoty) Chińczycy praktykują zasady swojej doskonałej moralności i „są szczęśliwi o tyle, o ile natura ludzka jest w ogóle zdolna do szczęścia”<sup>108</sup>.

Chiny zobrazowano jako pradawny, naturalny i niezmienny od tysiącleci raj: Eden bez Boga i bez grzechu, a zatem także bez tego, co prawdziwie ludzkie. Filozofia historii, wyznaczona przez ciąg następujących po sobie wojen oraz związany z tym postęp, stała w jaskrawej opozycji do pozostających w bezruchu Chin. Dostrzegł to już Wolter, pisząc, że w Chinach nie dokonał się od czasów starożytnych żaden postęp, zaś wszystkie wynalazki wynikały z praktycznych potrzeb, a nie rozwoju nauk<sup>109</sup>. Inny historyk francuski i piewca postępu, Condorcet, powie, że Chiny zastygły we „wstydlivej nieruchliwości” i „wiecznej przeciętności”<sup>110</sup>. W wykładach poświęconych religiom Azji Kant stwierdza, iż „nie można odnaleźć filozofii na Wschodzie”, a „koncepcja cnoty i moralności nigdy nie wpadła do głów Chińczykom”<sup>111</sup>. Jeszcze bardziej krytyczny wobec Chin pozostawał Herder. W swoich *Myślach o filozofii dziejów* (1782-91), Herder odrzuca chronologię chiń-

---

<sup>105</sup> Ibidem, 222.

<sup>106</sup> Por. Sakman 1971, 30.

<sup>107</sup> Voltaire 1759, 3.

<sup>108</sup> Ibidem, 10, 23-25, 297-300.

<sup>109</sup> Ibidem, 19-20. Historia Chin to raczej preludium niż właściwa część dziejów świata, p. van Kley 1971, 384.

<sup>110</sup> Brook, Blue 1999, 91.

<sup>111</sup> von Glasenap 1954, 104.

ską do 722 r. przed Chr. jako dziecinne „marzenie senne” i mitologię<sup>112</sup>. Konfucjuszowi przypisuje nałożenie Chińczykom „kajdanów moralności politycznej”, które zatrzymały rozwój tego kraju na etapie chłopięcym, „niewoli dziecięcej”. Wreszcie, nazywa Chiny „zabalsamowaną mumią pomalowaną w hieroglify”, potwierdzając dokonany przez filozofię historii zwrot<sup>113</sup>. Tak oto etnocentryzm materialny w filozofii historii ukazał się w całej krasie<sup>114</sup>. Z drugiej strony, to za sprawą spotkania z kulturą chińską powstała w ogóle zachodnia filozofia historii<sup>115</sup>.

### 1.3.3. Chiny w filozofii dziejów Hegla

Z jednej strony, Hegel jest największym kontynuatorem Woltera i Herdera, z drugiej, dopiero on jako pierwszy dokonał systematycznej (re-)interpretacji historii i kultury Chin w świetle kategorii zachodniej filozofii dziejów. Mamy tu stąd do czynienia z etnocentryzmem w sensie formalnym: przy użyciu własnych kryteriów wartościowania, Hegel ujmuje filozoficznie dzieje państw nieeuropejskich. Trzeba mieć zatem na uwadze, że Hegel definiuje dzieje jako postęp w uświadamianiu wolności, co wyłącza z pojęcia historii większość wydarzeń uznawanych intuicyjnie za historyczne: zmiana władcy, pojawienie się nowego systemu irygacji czy bitwa (poza obszarem jednego, wyróżnionego w danym czasie narodu) – wszystko to nie jest dla Hegla czymś „historycznym”. Pojęcie dziejów dodatkowo zawęży nam fakt, iż wolnością nie jest dla Hegla wolność nierozumna, czy to „barbarzyńska”, czy romantyczna, która jest tylko wolnością jednostkową, negatywną – wolność ma charakter rozumny i w pełni wyraża się dopiero w państwie. Owo wąskie kryterium interpretacji doprowadza Hegla do etnocentryzmu w sensie materialnym. Dzieje są postępem w uświadamianiu wolności: na Wschodzie wolny jest tylko despota, w Grecji i Rzymie – część obywateli, w świecie chrześcijańskim – wszyscy. Azja otrzymuje ambiwalentne określenie początku dziejów (*ex Oriente lux*): „w Azji weszło światło ducha, a tym samym światło dziejów powszechnych”, „kraj ten jest kolebką wszelkich zasad religijnych i państwowych, ale rozwój ich

---

<sup>112</sup> Herder 1962, t. I, 457.

<sup>113</sup> Herder 1962, t. II, 22-25.

<sup>114</sup> Nieprzypadkowo Herder opisuje Chińczyków jako prostacki lud wywodzący się od Mongołów, którego ludzie są brzydzy („małe oczy, perkaty nos, płaskie czoło, skąpy zarost brody, wielkie uszy i gruby brzuch”) i głupi („brak wynalazczości”, „prymitywny”, brak „zrozumienia wewnętrznego spokoju, piękności i godności”). Wszystko to uzasadnia on konstytucją biologiczną Chińczyków, od której nie mogą uciec: ibidem, 17-18.

<sup>115</sup> O tym (pozytywnym) aspekcie recepcji myśli chińskiej na gruncie zachodniej filozofii historii wraz z bardziej rozbudowaną analizą kontekstu historycznego piszę w: Rogacz 2017a, Rogacz 2018.



nastąpił dopiero w Europie”<sup>116</sup>. W liniowym modelu Hegla porządek historyczny powstania cywilizacji, kolejność wyznaczona przez ruch od wschodu do zachodu oraz bieg dziejów wyznaczony przez postęp w świadomości wolności są jednym i tym samym. W konglomeracie historyczno-geograficzno-logicznym<sup>117</sup> Wschodowi (który obejmuje Chiny, Indie, Tybet, Persję, Asyrię i Babilonię, Syrię, Judeę i Egipt) przyporządkowany zostaje jeden, wspólny ustrój polityczny – despotyzm (Grecji – demokracja, Rzymowi – arystokracja, chrześcijaństwu – monarchia). Ponieważ tylko jeden podmiot występuje jako substancja, na Wschodzie nie pojawia się wśród obywateli wolność subiektywna (indywidualna): wola jednostkowa jest tu całkowicie posłuszna substancjalnej duchowości. Zdaniem Hegla, mimo zmian władców, konfliktów czy najazdów barbarzyńców, państwa te co do swojej zasady nie ulegają istotnym zmianom. Również Chiny są „ahistoryczne” (*Umgeschichtlich*)<sup>118</sup>.

Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest „substancjalność pierwiastka etycznego”, tj. traktowanie zasad moralnych jako zewnętrznych, niewynikających z życia wewnętrznego, woli czy sumienia, nakazów, które nabierają *eo ipso* charakteru odwiecznych standardów i siły działającej jako przymus. Przejawia się to m.in. poprzez fakt, iż w Chinach nie czyni się jasnego rozróżnienia między ustawami państwowymi i prawami moralnymi<sup>119</sup>. Uosobieniem jedni ducha substancjalnego i pierwiastka indywidualnego jest duch rodzinny. Pozycja w rodzinie wyznacza zakres powinności, od których jednostka uciec nie może<sup>120</sup>. W ramach pięciu konfucjańskich stosunków społecznych pierwszym jest relacja cesarza do narodu, która opisywana jest przez analogię do stosunku ojciec-syn, starszy-młodszy brat i mąż-żona. Hegel przez substancjalność ducha chińskiego rozumie zatem ostatecznie jedność tego, co moralne (nakazów postępowania), etyczne, tj. obyczajowe (powinności rodzinne) i polityczne. Cesarz to jedyne źródło władzy państwowej, a sprawuje ją za pomocą hierarchii mandarynów: w Chinach panuje równość przy jednoczesnym braku wolności<sup>121</sup>. Wydaje się, iż dla Hegla historia Chin stanowi jedynie repetytywne powtarzanie tych zależności. W ten sposób etnocentryzm formalny w filozofii historii (filozofia dziejów Hegla jako wyjściowa siatka pojęciowa) prowadzi do etnocentryzmu w historii: formalnego (dzieje

<sup>116</sup> Hegel 1958, t. I, 149, 153.

<sup>117</sup> Jak zauważa Wawrzynowicz, wbrew powszechnym opiniom Hegel nie realizuje programu spekulatywnej logiki dziejów. Próżno szukać tu aplikacji zasad z *Nauki logiki*, określenia biegu przeszłości, złamana zostaje nawet zasada trychotomizmu. Przede wszystkim, Hegel pragnie jednocześnie uchwycić „logikę dziejów” oraz sprostać wymogom obiektywizmu historycznego i empiryczne badania dziejów: Wawrzynowicz 2010, 61.

<sup>118</sup> Hegel 1958, t. I, 158.

<sup>119</sup> Ibidem, 169.

<sup>120</sup> Ibidem, 182.

<sup>121</sup> Ibidem, 188.

chińskie są także przemianami ducha, choć substancjalnego) i materialnego (repetytywność dziejów, „historia niehistoryczna”, nieomal w wariacie egzystencjalnym). Należy jednak podkreślić, że holizm myśli chińskiej, kryjący się pod nazwą „substancjalnej jedności” etyczności, moralności oraz polityczności, był bardzo bliski Heglowi, który przecież we własnym systemie filozoficznym pragnął przezwyciężyć mnożące się w nowożytnej myśli europejskiej dualizmy:

Ta skrajność – jednostronność myśli europejskiej – obejmuje całą przypadkowość woli, wyobraźni i myśli. O tyle jest skrajną próżnością. W odróżnieniu od tej próżności, od tej jednostronnej podmiotowości, na Wschodzie przeważa solidna jedność. Tam nie ma próżności<sup>122</sup>.

Całokształtu dopełnia materialny etnocentryzm w filozofii historii, w wariacie tak egzystencjalnym, jak i esencjalnym. Hegel nie przeczy, że „Chińczycy posiadają jednak również filozofię, której podstawowe zasady są bardzo dawne”<sup>123</sup>. Tym niemniej w świetle źródeł, z których korzystał, filozofia chińska jest tylko starodawna<sup>124</sup>, co zaważyło na jej ocenie. Hegel stwierdza, że zarówno idee moralne Konfucjusza, jak i nauki *Księgi Przemian* nie osiągnęły poziomu filozofii spekulatywnej. Co prawda, te drugie zajmowały się „czystymi kategoriami” i „abstrakcyjnymi myślami”, ale jedynie poprzez konkretne znaki symbolizujące ogólne treści<sup>125</sup>. Nie można nawet powiedzieć, by konkret ów był ujęty pojęciowo<sup>126</sup>. Hegel przeczy też, iż w Chinach powstała jakakolwiek filozofia historii: „historia zajmuje się u Chińczyków tylko ściśle określonymi faktami w sobie, bez jakiegokolwiek oceny i rozumowania”<sup>127</sup>. Mimo to Hegel odnotowuje kilka idei, które mogłyby go doprowadzić do odrzucenia tej postawy. Hegel zauważa, iż Niebo (*Tian*) wpływa na dzieje, choć uznaje to ostatecznie za metonimię historycznej roli cesarza; podobnie dostrzega wpływ zwrotny, tj. iż z ustanowieniem nowej dynastii wszystko na Niebie i ziemi się odnawia<sup>128</sup>. Hegel dostrzega również skalę i rangę chińskiej

---

<sup>122</sup> Cytuję za: Halbfass, 2008, 161. Por. Hegel 2013, t. I, 201.

<sup>123</sup> Ibidem, 205.

<sup>124</sup> Hegel powołuje się wyłącznie na Pięcioksiąg konfucjański oraz taoistyczną *Księgę Drog i Cnoty*. Nigdzie nie wspomina o Mencjuszu czy Xunzi, legistach i motistach, tj. osobach i szkołach, które reprezentują filozofię w sensie bliskim Heglowi. Dzieła te nie zostały wówczas jeszcze przetłumaczone na żaden język europejski, co częściowo usprawiedliwia Hegla, jakkolwiek pomija on neokonfucjanizm („szkołę zasad”), znany Leibnizowi.

<sup>125</sup> Ibidem, 172-173.

<sup>126</sup> Pod tym względem tezy Nakamury o akcentowaniu konkretności oraz niestosowaniu pojęć ogólnych są głęboko zakorzenione w heglizmie. Słowa Hegla nie są przypadkowe, gdyż obok pojęć ogólnych i jednostek, wyróżniał on w *Nauce logiki* pojęcia szczegółowe, które immanentnie odnoszą się do siebie. Hegel 2011, t. II, 340-341.

<sup>127</sup> Hegel 1958, t. I, 205.

<sup>128</sup> Hegel 2006, t. I, 338.



historiografii, co – wobec przejawiającego się poprzez ten fakt żywotnego zainteresowania Chińczyków własną historią – nie mogło nie prowokować do pytań o obecność w kulturze chińskiej elementów refleksji historiozoficznej. Hegel podkreśla, iż żaden naród nie ma tak starej, a jednocześnie ciąglej w swoim rozwoju historiografii; że dziejopisarstwo nie stanowiło marginalnej działalności, że kroniki takie, jak *Shujing* i *Chunqiu* weszły w skład kanonu konfucjańskiego; wreszcie, iż sami kronikarze należeli do elit urzędniczych i towarzyszyli cesarzowi w jego codziennej działalności<sup>129</sup>. Warto również zauważyć, iż Hegłowska teza o braku wolności subiektywnej w Chinach okazuje się fałszywa w świetle tego, co pisze... sam Hegel! Na „trop rozumu” wpadli bowiem taoiści, określający go mianem Dao i uznający je za źródło Nieba i ziemi: „życie swoje poświęcają oni na studiowanie rozumu, a ponadto zapewniają, że ten, kto pozna rozum w aspekcie tego, co stanowi jego podstawę (*in ihrem Grunde*<sup>130</sup>), posiędzie całkiem ogólną mądrość”<sup>131</sup>. W *Wykładach z filozofii religii* Hegel pisze nawet:

Sekta dao jest początkiem przechodzenia do myśli, do czystego elementu. W związku z tym jest rzeczą godną uwagi, że w dao, jako totalności, występuje określenie trójcy. Jedno wytworzyło Dwa, Dwa Trzy, a Trzy – cały wszechświat. A więc skoro tylko człowiek zaczyna rozwijać aktywność myślową, natychmiast pojawia się także określenie trójcy<sup>132</sup>.

Znamienny jest wszakże fakt, iż te elementy myśli chińskiej są dla Hegla szczególnie cenne, ponieważ antycypują one idee jego systemu: wolność rozumną, myśl spekulatywną oraz ideę triady. Hegel uważa taoizm za mocno zbliżony do neoplatonizmu i nowożytnej teologii apofatycznej, od razu dodaje jednak, iż jeśli szczytem myśli chińskiej jest negatywne określenie Absolutu, to filozofia ta „pozostaje jeszcze na swoim pierwszym szczeblu rozwojowym”<sup>133</sup>. Stanowi to z pewnością pewien przejaw etnocentryzmu Hegla.

Jeśli etnocentryzm jest tak „uparty” i nie zobowiązuje do niego bezpośrednio ani same teksty i poglądy analizowane przez Hegla, ani nawet filozofia dziejów Hegla (Chiny mógł przecież określić jako historiozofię zawierającą w załączku wszystkie późniejsze momenty, wyraźnie oddzielone od substancjalnej jedni w świecie germańskim), to przyczyna tego stanowiska może leżeć poza filozofią Hegla. Zdania w tej kwestii są rozbieżne. Można szukać źródeł etnocentryzmu Hegłowskiego w jego niezachwianej wierze w rozumność dziejów i dokonujący się w nich postęp,

---

<sup>129</sup> Hegel 1958, t. I, 176-178.

<sup>130</sup> Tu Hegel ma zapewne na myśli pojęcie podstawy-źródła 本 *běn*.

<sup>131</sup> Hegel 2013, t. I, 176.

<sup>132</sup> Hegel 2006, t. I, 342.

<sup>133</sup> Hegel 2013, t. I, 178.

co stanowiłoby pewien relikw oświeceniowej historiozofii. Jeśli wydarzenie takie jak rewolucja francuska wyznacza nam pewną cezurę w czasie, to wszystko, co było przed nią, musi przygotowywać nas na to, co stało się po niej, i im dalej danej kulturze do rewolucyjnych ideałów subiektywnej wolności, tym na niższym etapie znajduje się ta kultura. Zauważmy, iż Hegel posługuje się specyficzną definicją filozofii historii: gdyby operował tym pojęciem w ogólnym znaczeniu, rozumiejąc przez filozofię historii refleksję na temat dziejów, zmuszony byłby przyznać, iż Chiny jakąś filozofię dziejów wypracowały (a co najmniej musiałyby tak uczynić pod naporem źródeł). Co ciekawe, Hegel podaje taką definicję: „filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślące ich rozważanie”<sup>134</sup>. Dość szybko przechodzi jednak od tego formalnego określenia do własnej definicji jako świadomości rozumności i konieczności biegu dziejów<sup>135</sup>. Innym wytłumaczeniem etnocentryzmu może być chrześcijański uniwersalizm, który przejmuję Hegel, a który widoczny jest szczególnie w jego wykładach z filozofii religii. To właśnie chrześcijaństwu, a nie Oświeceniu, zawdzięcza Hegel ideał „przekroczenia przez człowieka jego naturalnego istnienia w imię pełnej wolności duchowej”, który przesądza o takim, a nie innym kryterium wartościowania w jego filozofii dziejów i religii<sup>136</sup>. Dla wielu badaczy etnocentryzm stanowi jednak postawę *per se*, która – nie wymagając innych źródeł, a jedynie towarzysząc np. ideom teologicznym żywotnym w systemie Hegla – znajdowała swój wyraz w jego filozofii, dostarczając wysublimowanego uzasadnienia europejskiego kolonializmu<sup>137</sup>.

Z pewnością nie można Hegłowskiej interpretacji kultury chińskiej redukować jedynie do etnocentryzmu: Hegel uznał Chiny za przejaw tego samego ducha, który prowadził Europę, a swoje tezy popierał materiałem źródłowym, co domaga się rzeczowej odpowiedzi.

---

<sup>134</sup> Hegel 1958, t. I, 14.

<sup>135</sup> Również historiografii chińskiej nie sposób określić mianem „dziejopisarstwa prymitywne-go” w terminologii Hegla: była ona dziejopisarstwem pragmatycznym, a więc refleksyjnym, nastawionym na płynącą z dziejów naukę moralną, czyli po części filozofującą o dziejach, por. ibidem, 10.

<sup>136</sup> Wawrzynowicz 2006.

<sup>137</sup> Tibebu 2011. Rzecz jasna, Hegel nie był jedynym europocentrykiem swojej epoki, a obwinianie go za kolonializm jest równie bezpodstawne, co obwinianie Nietzschego za nazizm i Marksa za stalinizm. Jak uważa Halbfass, recepcja Hegłowskich interpretacji Wschodu była wybiórcza i jednostronna: negatywne sądy dot. Indii czy Chin spotkały się z szeroką akceptacją, podczas gdy wyrażone *explicite* przekonanie o istnieniu filozofii w Indiach i Chinach oraz włączenie ich do dziejów jednej, ogólnoludzkiej kultury nie miało „praktycznie żadnego wpływu” (Halbfass 2008, 168). Mit Hegla-kolonialisty upada również na gruncie filozofii społecznej. Jak wykazuje to Susan Buck-Morss, dialektyka pana i niewolnika związana z koniecznością przejścia niewolnika w swoje przeciwieństwo (czyli wyzwolenie się) była inspirowana powstaniem niewolników na Haiti, również w *Zasadach filozofii prawa* pojawia się zdanie, iż „zniesienie niewolnictwa (*Sklaverei*) jest wymogiem etycznym (*die sittliche Forderung*)”, Buck-Morss 2014.

#### 1.3.4. Etnocentryzm w niemieckiej filozofii historii po Heglu

Spadkobiercą tradycji heglowskiej był m.in. Max Weber. Weber hołdował linearnej wizji historii, której punkt przełomowy stanowiło „odczarowanie świata”, które dokonało się w ascetycznym protestantyzmie, prowadząc do powstania kapitalizmu oraz nowożytnej nauki rozumianej jako „zawód i powołanie”. Za zahamowanie procesu modernizacji w Chinach już na jego wczesnym etapie odpowiadają nie tylko uwarunkowania socjologiczne i gospodarcze, lecz także „brak pewnych postaw mentalnych”<sup>138</sup>. Omawiając filozofię chińską w pierwszym tomie *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* z 1920 r., Weber wydobywa wiele pojęć i koncepcji historiozoficznych: motyw interwencji Nieba w dziejach, moralnych podstaw klęsk państw czy też idealizacji oraz konstruowania przeszłości<sup>139</sup>. Jednocześnie większość z nich uznaje za „irracjonalne”. O myśli Konfucjusza pisze, iż „swą parabolicznością przypominała raczej sposób wyrażania się wodzów indiańskich niż racjonalną argumentację”, a ponieważ na nieobecności logiki oraz systematycznej spekulacji w Chinach nakładała się jeszcze natura języka chińskiego, „droga do potęgi logosu, definiowania i rozumowej refleksji pozostawała przed Chińczykami zamknięta”<sup>140</sup>. W Chinach nie mogła pojawić się filozofia historii, gdyż nawet mesjanistyczna nadzieja na pojawienie się cesarza-zbawcy pozbawiona była utopizmu, a nawet więcej: „jakiegokolwiek eschatologii, jakiegokolwiek doktryny zbawienia i woli jakiegokolwiek odwoływania się do wartości i przeznaczeń transcendentnych”<sup>141</sup>. Między tak rozumianą kulturą chińską a kulturą Zachodu istniała stąd nieprzekraczalna przepaść: próby racjonalizacji wiedzy w Chinach zmierzały jedynie w kierunku magicznego obrazu świata<sup>142</sup>.

Przekroczenie etnocentryzmu w filozofii historii dokonywało się najpierw w oparciu o postheideggerowski sens dziejowości, która – jako sposób, w jaki rozumiejąco doświadcza siebie każdy człowiek – musi być czymś zasadniczo wspólnym wszystkim kulturom. W tym duchu pisał jako jeden z pierwszych m.in. André Malraux<sup>143</sup>, a w 1931 r. w swoim *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* Helmuth Plessner. Plessner chce wy-

---

<sup>138</sup> Weber 2000, 121.

<sup>139</sup> Ibidem, 33, 129-130.

<sup>140</sup> Ibidem, 139-141.

<sup>141</sup> Ibidem, 158.

<sup>142</sup> Ibidem, 202, 239.

<sup>143</sup> Malraux odrzucał etnocentryzm w filozofii historii na podstawie przekonania, iż ludzka egzystencja wyraża się na wiele sposobów, które są autoteliczne i równoważne. W książce *La Tentation de l'Occident* z roku 1926 Malraux porusza wątek konfrontacji kultury europejskiej i chińskiej: wizji postępu, głównie technicznego oraz wizji upadku zasad moralnych ustanowionych przez Konfucjusza. Malraux uważa, iż nie konfucjanizm, a taoizm ze swoją wizją wolności i harmonii z naturą jest odpowiedzią na kryzys Zachodu, por. Mróz 2015.

kazać, że samo człowieczeństwo „w sensie etnicznie i historycznie zmiennej idei stanowi produkt ludzkiej historii”<sup>144</sup>. Jeśli idea człowieka, a stąd i koncepcje jego miejsca w dziejach, są historycznie i etnicznie uwarunkowane, to trzeba uznać równość idei historiozoficznych, pochodzących z doświadczeń ludzi innych kultur. Plessner jest więc przeciwnikiem materialnego etnocentryzmu w filozofii historii: wszystkie kultury mają pewne aspekty uniwersalne, składające się na ogół doświadczenia historycznego ludzkości:

Tylko traktując siebie jako niezgłębialnych, porzucamy stanowisko wyższości wobec innych kultur, jako barbarzyńskich i po prostu obcych, wyrzekamy się także nastawienia misyjnego w stosunku do świata obcego jako nie-zbawionego i niedojrzałego, i tym samym otwieramy horyzont naszej własnej przeszłości i teraźniejszości na historię, która mieści w sobie najbardziej nieprzystające perspektywy. W tym kierunku zmierza rezygnacja z owego wyobrażenia liniowego postępu, zatrzymującego spojrzenie historyka, socjologa i psychologa niejako z góry przy świecie zachodnim XVIII, XIX i XX stulecia, jak gdyby jego cywilizacja, umożliwiając swobodne, racjonalne poznanie historyczne i badania społeczne, reprezentowała najwyższe stadium ludzkości<sup>145</sup>.

Rok 1949 przyniósł dwie wybitne prace z zakresu filozofii historii, dotyczące kwestii etnocentryzmu w sposób bezpośredni. W *Meaning in History*<sup>146</sup> Karl Löwith wysunął znaną tezę, podług której świecka filozofia historii stanowi wynik sekularyzacji teologii dziejów, a ściślej: „terrestrializacji” chrześcijańskiej eschatologii. *Eschaton* nadawał dziejom cel, a więc i sens. Ponadto, „tylko w ramach tego eschatologicznego ograniczenia procesu historycznego dzieje stały się również uniwersalne”<sup>147</sup>. Ich podmiotem jest ludzkość – zsekularyzowany lud Boży. Stąd, wnioskuje Löwith, antyczna cykliczność i eschatologiczna linearność wyczerpują możliwości rozumienia dziejów, można je co najwyżej łączyć i mieszać<sup>148</sup>.

W drugiej z prac z 1949 r., mianowicie w *Vom Ursprung und der Ziel der Geschichte* Karl Jaspers nieomal wprost polemizuje z Löwithem:

---

<sup>144</sup> Plessner 1994, 34.

<sup>145</sup> Plessner 1994, 31-32.

<sup>146</sup> Opublikowanym w 1953 po niemiecku w zmodyfikowanej wersji jako *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

<sup>147</sup> Löwith 2002, 21.

<sup>148</sup> Ibidem, 22. Z diagnozą Löwitha zgadza się filozofia analityczna, która rezygnuje w ten sposób z programu „substancjalnej” filozofii historii jako reliktu teologii, por. Danto 1968, 9. Dodając do tego idee z drugiego tomu *Spółczeństwa otwartego* Poppera otrzymujemy teologiczno-polityczny amalgamat: filozofia dziejów miała prowadzić do zbawienia, a doprowadziła do Holokaustu. Należy ją zatem porzucić na rzecz świeckiej i niebudzącej etycznych wątpliwości filozofii historiografii.

Filozofia historii była na Zachodzie ugruntowana w wierze chrześcijańskiej. W szeregu wspaniałych dzieł od Augustyna do Hegła wiara ta dostrzegała w historii pochod Boga. Decydującymi cezurami są tu objawicielskie akty Boga. Tak więc jeszcze Hegel mówił: cała historia zdążyła do Chrystusa i od Niego się wywodzi. (...) Wiara chrześcijańska jest wszakże jedną z wiar, nie zaś wiarą ludzkości. Wadą tego stanu rzeczy jest to, że takie widzenie historii uniwersalnej może mieć ważność tylko dla wierzących chrześcijan<sup>149</sup>.

Jaspers nie porzuca jednak marzeń o osi historii powszechnej, ale zaznacza, iż musi ona zostać „wykryta” empirycznie, a nie wydedukowana z konkretnej doktryny religijnej, w taki sposób, aby była ważna dla kultur europejskich, azjatyckich, etc. To prowadzi go do słynnej koncepcji „czasu osiowego” (*Axenzeit*), który przypada na ok. 500 r. p.n.e., a szerzej – na okres między 800 a 200 r. p.n.e. W Chinach działali wówczas filozofowie Konfucjusz i Laozi oraz szkoły klasycznej filozofii chińskiej (Jaspers wspomina Mozi, Zhuangzi i Liezi). W Indiach żyje wówczas Budda i kwitną szkoły filozofii, w Iranie – Zaratusztra, w Palestynie – prorocy, a w Grecji – filozofowie, tragicy i dziejopisarze. Wspólną cechą tych wszystkich kultur ok. 500 r. p.n.e. nie jest jedynie rozkwit nauk (ten spotykany był także i później), ale fakt, że po raz pierwszy człowiek uświadomił sobie wówczas byt w ogólności, a odpowiedź, której udzielono na pytanie o byt, pozostała dla tych kultur wiążąca aż do dzisiaj. Jaspers podkreśla, iż właśnie wtedy w każdej z tych kultur (chińskiej, indyjskiej, hebrajskiej i greckiej) nastąpił exodus z epoki mitycznej, a na skutek racjonalizacji religii i jej uetycznienia pojawiają się, i czołową rolę odgrywają, filozofowie. Wspólną cechą filozofów chińskich, indyjskich, greckich i hebrajskich proroków były praktyczne implikacje ich spekulatywnej myśli. Jaspers zauważa, iż w Chinach trwa wówczas Epokę Walczących Królestw, tj. małych państw, po których wędrowali filozofowie chińscy, co jest sytuacją analogiczną do kondycji greckich *polis* i miast, po których wędrował Budda. Chińscy filozofowie dążyli do obmyślenia najlepszych sposobów administracji państwem i próbowali wcielać je w życie<sup>150</sup>. Choć próby Konfucjusza w Wei zawodziły, to z perspektywy czasu odnieśli oni tryumf:

Ostateczny rezultat ma najpierw charakter polityczny. Prawie w tym samym czasie powstają na drodze gwałtownych podbojów wielkie, dominujące imperia w Chinach (Ts'in-szy-huang-ti), w Indiach (dynastia Maurjów), i na Zachodzie (państwa hellenistyczne oraz państwo rzymskie). Wszędzie w tym załamaniu dochodzi początkowo do głosu nowy ład techniczny i organizacyjny. Wszędzie jednak utrzymała się relacja do ducha poprzedniej epoki. Stał się on wzorcem i obiektem czci<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Jaspers 2006, 17.

<sup>150</sup> Ibidem, 18-20.

<sup>151</sup> Ibidem, 21.

Jaspers nie tylko podkreśla istnienie i paralelność tradycji filozoficznych, ale dostrzega też wpływ tych filozofii na bieg dziejów. Jego podejście jest zdecydowanie nieetnocentryczne.

Jaspers proponuje nam wizję kilku osi historii powszechnej (i refleksji filozoficznej) w miejsce Heglowskiej linearnej wizji rozwoju ducha. Przecząc wizji następowania po sobie stadiów historycznych (tak w wymiarze chronologicznym, jak i logicznym), Jaspers broni idei, iż historia ma trzy niezależne korzenie: indyjski, chiński oraz zachodni, które wskutek wzajemnych kontaktów „złąły się” w historię powszechną. I choć w *Axenteit* mamy do czynienia ze ścisłym paralelizmem tych kultur, później ich drogi się rozchodzą, a zdarzające się paralelizmy (np. amidyizmu Shinrana i luteranizmu) są przygodne<sup>152</sup>. Jaspers sprzeciwia się etnocentrycznemu pogładowi, zgodnie z którym „Chiny i Indie nie mają w porównaniu z Zachodem żadnej właściwej historii” – przełom czasu osiowego jest bowiem istotną, uświadamioną refleksyjnie zmianą w obrębie tych kultur, która wpływa też na bieg dziejów powszechnych<sup>153</sup>. Rozwój historyczny źródeł dziejów oraz powstanie nowych cywilizacji po przeminięciu czasu osiowego prowadzą do obecnego stanu: jednego świata ludzkości na kuli ziemskiej. Obejmuje on cywilizacje amerykańską, europejską, rosyjską, islamską, indyjską, chińską i afrykańską (wymarłe: bizantyjska, peruwiańska, meksykańska)<sup>154</sup>. Jaspers dostrzega jednak kontrast pomiędzy Chinami i Indiami a Zachodem: dzieje Zachodu są dużo bardziej burzliwe, zarówno w sferze politycznej, jak i kultury, sztuki:

Chiny i Indie nie znają takiego wyraźnego podziału swej historii, jaki cechuje Zachód: nie prezentują tak ostro zarysowanych przeciwieństw ani też jasności duchowej walki polegającej na wzajemnym rugowaniu się sił społecznych i kierunków religijnych<sup>155</sup>.

Cechą Zachodu jest, zdaniem Jaspersa, każdorazowa oryginalność oraz duch radykalnego zrywania z przeszłością, w której cieniu żyją Chiny i Indie. Najpełniej wyraziło się to w XVI w., kiedy to na Zachodzie nastąpił jednorazowy przełom, swoista druga epoka osiowa, która swymi skutkami objęła (za sprawą odkryć geograficznych) cały świat i która zadecydowała o obliczu współczesności. Z modernością, której nie zaznał Orient, wiązały się natomiast nie tylko wynalazki techniczne i rozwój nauki, ale i idea wolności politycznej, która – zdaniem Jaspersa – jest obca Indiom i Chinom<sup>156</sup>. Jaspers jest więc do pewnego stopnia heglistą: nie

<sup>152</sup> Ibidem, 25-26.

<sup>153</sup> Ibidem, 60.

<sup>154</sup> Ibidem, s. 38. Jaspers mówi nie o cywilizacjach, lecz o „blokach”, ale ponieważ lista tych bloków jest niemal identyczna z wykazem cywilizacji Samuela Huntingtona, na usta ciśnie się właśnie to słowo.

<sup>155</sup> Ibidem, 65.

<sup>156</sup> Ibidem, 70.

tylko myśli w kategoriach (nie jednej już, lecz wielu) linii rozwoju historycznego, ale także wyróżnia spośród tych linii właśnie Zachód, z którym związana jest realizacja idei wolności. Jaspers odrzuca jednak ostatecznie kuszącą perspektywę etnocentryzmu:

Azja jest naszym niezbędnym dopełnieniem (...). 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 bezpośrednio nas samych, ponieważ poucza nas o ludzkich niezrealizowanych możliwościach<sup>157</sup>.

Istotnym dopełnieniem jest także chińska filozofia historii, gdyż naczelną ideą Konfucjusza było przywrócenie starożytnych ideałów. W *Autorytetach* podejście Konfucjusza do historii określone jest jako „krytyczne” oraz nakierowane na zawartą w dziejach prawdę<sup>158</sup>. Jaspers uważa, że chiński humanizm stanowi remedium na kryzys moralny Europy, przejawiający się – z jednej strony – w faszyzmie, a z drugiej – w powszechnej atomizacji społeczeństwa. Połączenie go z tradycją europejską zaowocowałoby prawdziwą „filozofią światową”<sup>159</sup>.

#### 1.3.5. Badania nad cywilizacjami i postkolonializm przeciw etnocentryzmowi

Filozofia Jaspersa doskonale współgra z podejściem badań nad cywilizacjami, które reprezentował m.in. Arnold Toynbee. Jedną z takich cywilizacji, linii historycznych jest rzecz jasna cywilizacja chińska. Zdaniem Toynbeeego, cywilizacje rozwijają się przez zataczające się cykle rozwojowe, obejmujące kolejne fazy: genezy, wzrastania, załamania, dezintegracji oraz rozkładu. Jak stwierdza sam Toynbee, inspiracją do stworzenia takiego wzorca było dla niego połączenie greckich i chińskich wizji historii. Tak skonstruowany model odnosi się do wszystkich cywilizacji, jest uniwersalny<sup>160</sup>. Toynbee jest więc pierwszym filozofem historii Zachodu, który nie tylko otwarcie przyznał, iż Chiny wykształciły filozoficzną wizję dziejów, lecz nadto włączył jej elementy do własnego ujęcia historii: przetransponował ją z poziomu przedmiotu rozważań, „ciekawostki” na metapoziom, co skrytykował w swoim stylu Löwith:

---

<sup>157</sup> Ibidem, 76.

<sup>158</sup> Jaspers 2000, 72-74.

<sup>159</sup> Jaspers 1989, 295. Na ten temat por. Dale 2010.

<sup>160</sup> Toynbee 1972, 61.



Jak wszakże ów „elementarny rytm” *yin* i *yang* oraz cykl wzrastania i upadku pogodzić z wiarą w sensowny cel i „progresywne objawianie” Boskiej prawdy? Jak można pogodzić „ekonomię prawdy” (...) z grecką i chińską spekulacją myślową? Toynbee odpowiada, że stałe obracanie się koła nie jest bezcelowym powtarzaniem, jeśli z każdym takim obrotem pojazd zbliża się do swego celu. Obraz ten – zdający się łączyć klasyczną cykliczność z chrześcijańską eschatologią – zakłada, że koło (świata) porusza pojazd (religii), którego kierowca (Bóg) nakierowuje naturalne siły rotacji na nadprzyrodzony cel<sup>161</sup>.

Czy na koncepcję Toynbeego pada zatem cień heglizmu? Wydaje się to wątpliwe w świetle otwartego odrzucenia chrześcijańskiego ekskluzywizmu i w rezultacie także etnocentryzmu, zgodnie z którym istnieje tylko jedna ostatecznie prawdziwa droga do celu dziejów. Toynbee uważa raczej, iż wszystkie te drogi są komplementarne i prowadzą do tego celu jako całość<sup>162</sup>.

Kolejna fala krytyki etnocentryzmu w filozofii historii przypada na powojenną myśl postkolonialną, stanowiąc dziedzictwo słynnego spostrzeżenia Edwarda Saïda, iż „Orient” nie ma nic wspólnego ani z geograficznym, ani historycznym Wschodem, lecz jest jedynie konstruktem, w ramach którego Orient to tajemnica, pełna przepychu i namiętności kraina, którą władają dręczący lud despotci<sup>163</sup>. Zdaniem Gayatri Spivak, linearny model postępu, w którym na niższym poziomie stawia się wszystkie cywilizacje przedkapitalistyczne, to narracja eurocentryczna<sup>164</sup>. Charakter etnocentryczny mają też koncepcje o zorientowaniu kultury azjatyckiej na pierwiastek żeński, gdyż stanowią grunt uzasadniający imperializm<sup>165</sup>. Wobec takich idei, jak i historiozofii, które dostarczają uprawomocnienia praktykom kolonialnym, należy, zdaniem Waltera Mignolo, wyrazić „epistemiczne nieposłuszeństwo”<sup>166</sup>. Opór epistemiczny nie jest jednak w stanie zwalczyć na trwałe postaw etnocentrycznych w filozofii historii: w realny sposób może to uczynić dopiero praktyka, której pokłosiem będzie historiozofia: „walka przeciw kolonialnej opresji zmienia nie tylko kierunek zachodniej historii, ale i podważa historyczystyczną ‘ideę’ czasu jako postępującej, uporządkowanej całości”<sup>167</sup>. Podobnego zdania jest Dipesh Chakrabarty:

Posługując się dyskursem „historii” wytwarzanym przez instytucje akademickie, nie możemy ignorować daleko idącego porozumienia pomiędzy „historią” a dążącą do nowoczesności narracją (narracjami) obywatelskości, burżuazji (w wymiarze publicz-

<sup>161</sup> Löwith 2002, 19-20.

<sup>162</sup> Por. Wang 2013, 32-38.

<sup>163</sup> Saïd 2005.

<sup>164</sup> Spivak 1999, 91, 355-356.

<sup>165</sup> Ibidem, 306.

<sup>166</sup> Mignolo 2009.

<sup>167</sup> Bhabha 1967, 11.

nym i prywatnym) oraz państwa narodowego (...). Historyk z Trzeciego Świata musi postrzegać „Europę” jako źródło „nowoczesności”, podczas gdy historykowi „europejskiemu” obce są podobne rozterki dotyczące przeszłych losów większej części ludzkości. Stąd właśnie wynika powszechna podrzędność niezachodnich historii<sup>168</sup>.

Co ciekawe, wśród czołowych przedstawicieli postkolonializmu brakuje Chińczyków. Koncepcje Spivak czy Chakrabarty’ego oczywiście odnoszą się również do casusu Chin: jak widzieliśmy na przykładzie Hegla czy Jaspersa, Chiny i Indie są uznawane za porównywalne fenomeny kulturowo-historyczne. Istnieje kilka przyczyn chińskiego braku zainteresowania postkolonializmem. Po pierwsze, państwo chińskie nie było nigdy formalnie kolonią, nigdy też żaden Europejczyk nie pełnił funkcji formalnego władcy Chin. Po drugie, destrukcja tradycyjnej kultury chińskiej była dziełem samych Chińczyków – uczestników rewolucji kulturalnej. Po trzecie, nie sposób zaliczać obecnie Chiny do krajów Trzeciego Świata, jak czynił to jeszcze Mao: są one raczej dźwignią globalnego kapitalizmu. W efekcie jedyny artykuł w czołowej pracy zbiorowej na temat postmodernizmu w Chinach, dotyczący postkolonializmu odniesiono do... Hongkongu, gdzie postkolonializm rozumiany jest całkiem dosłownie, jako dzieje i kultura Hongkongu po okresie bycia kolonią<sup>169</sup>. Po drugie, warto zauważyć, iż sami myśliciele chińscy postrzegają postkolonializm jako kolejny produkt zachodniej kultury, choć tworzonej przez akademików z niezachodnich krajów<sup>170</sup>.

Jak nietrudno zauważyć, postkolonializm doprowadza debatę nad etnocentryzmem do martwego punktu: etnocentryzm, a ściślej: europocentryzm, należy odrzucić, gdyż stanowi on teoretyczne zaplecze kolonializmu. Owo odrzucenie jest jednak aktem jednorazowym, nie wymaga ciągłego dyskursywnego wysiłku. Z drugiej strony, czy w postkolonializmie nie ma miejsca pewna forma nie-eurocentrycznego etnocentryzmu (co najmniej formalnego)? Próba odpowiedzi na te pytania prowadzi do transformacji rozumienia etnocentryzmu w filozofii historii. Dokonał jej w sposób szczególny Jörn Rüsen (ur. 1938), także w kontekście chińskim.

### 1.3.6. Kategoria etnocentryzmu w filozofii historii Rüsen

Historia jest dla Rüsen a procesem tworzenia sensu za pomocą doświadczenia czasu, tj. opartego na pamięci sięgania do przeszłości. Prowadzi ono do wyobrażenia o przebiegu czasu, obejmującego oprócz przeszłości także teraźniejszość

---

<sup>168</sup> Chakrabarty et al. 2011, 51-52.

<sup>169</sup> Wang 2000. Identycznej tematyki dotyczył specjalny numer *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* (4/2018) poświęcony Hongkongowi.

<sup>170</sup> Wang 1997. Spivak krytykowana jest za elitaryzm, a Bhaba za czynienie z postkolonializmem zabawy intelektualnej. Analogicznie krytykuje Chakrabarty’ego Kamran Matin: Matin 2013.

i przyszłość, które to wyobrażenie organizuje narrację historyczną. Wyobrażenia pełne są kategorii, które analizuje historiozofia: linearności czy cykliczności, postępu i upadku, przełomu i końca. Jak pisze Rüsen:

Europocentryzm można jednak przezwyciężyć i stworzyć bardziej kompleksowe rozumienie historii. Pozwoli ono objąć praktycznie wszystkie kultury i porównywać je ze sobą synchronicznie i diachronicznie. Będzie to możliwe, jeśli za punkt wyjścia przyjmimy rozumienie czasowości (*Zeitlichkeit*) jako antropologicznie uniwersalnej cechy (*Befindlichkeit*) człowieka i jego podstawowego składnika (*Grundtatbestand*) ludzkiej kultury<sup>171</sup>.

Zasługą Rüsen jest nie tylko pokazanie, iż świadomość historyczna jest ugruntowana w konkretnej kulturze historycznej, ale nade wszystko fakt, iż etnocentryzm wpisany jest w każdą narrację historyczną jako taką. Wszyscy jesteśmy etnocentryczni. Etnocentryzm jest czymś w sensie kantowskiej kategorii, choć zrelatywizowanej kulturowo, która strukturyzuje fenomeny świadomości historycznej i może być w nich odczytana niejako *post factum*. Co ważne, mimo różnicy w kulturowych wyrazach etnocentryzmu, etnocentryzm jest wspólny wszystkim kulturom: nie jest przeszkodą, ale samym warunkiem badań historycznych.

Zdaniem Rüsen, istnieje pewna logika etnocentryzmu w myśleniu historycznym. Etnocentryzm cechuje: (1) asymetryczna dystrybucja pozytywnych i negatywnych wartości w obrębie mnie i tego, co inne; (2) teleologiczna ciągłość systemu wartości tworzącego daną tożsamość, tj. idea, iż początkiem wszystkiego jest początek mojej wspólnoty/świata, który następnie rozwija się, prowadząc do stanu obecnego, a następnie rozwinie się w przyszłości, zgodnie z „naszym” systemem wartości; (3) monocentryczna organizacja życia w przestrzeni, odzwierciedlająca porządek temporalny – „my” jesteśmy w centrum, im dalej od nas, tym większe panuje tam barbarzyństwo. Nawet przedstawienia „innych” w sztuce są identyczne: Chińczycy przedstawiali Europejczyków jako wielorękich bądź pozbawionych głów, z twarzą na tułowi, tak jak Europejczycy obrazowali Chińczyków<sup>172</sup>. Świadomość etnocentrycznego charakteru narracji historycznych nie jest fatalistyczna, tzn. można próbować przezwyciężać etnocentryzm i konstruować takie formy świadomości historycznej, które go unikają. W tym celu należy krok po kroku zamienić wyznaczniki etnocentryzmu na nieetnocentryczne zasady myślenia: (1) trzeba przyjąć zasadę zasadniczej równości nas i innych, która prowadzi do zasady wzajemnego uznania dzielących nas różnic; należy włączyć do narracji historycznych negatywne doświadczenia

---

<sup>171</sup> Rüsen 2015b, 36.

<sup>172</sup> Rüsen 2004, 122-124.

historyczne, wywołane przez nas samych; (2) zamiast spoglądać od mitycznego początku ku wyśnionej przyszłości, przeszłość winno się liczyć od teraźniejszości, tj. patrzeć „w tył”, na łańcuch przyczyn i warunków, którego rezultatem jest obecna kondycja; ujęcie to podkreśla przygodność mojej sytuacji historycznej; (3) monocentryzm zastępujemy policentryzmem i wielością perspektyw; unikamy relatywizmu kulturowego, przyjmując wspólne wszystkim ludziom doświadczenie historycznego sensu<sup>173</sup>.

Na podstawie tych założeń Rüsen rozwija ideę diachronicznej i synchronicznej komparatystyki różnych form świadomości historycznej. Teoria, na której fundować miałyby się takie porównanie, nie może być tylko uogólnieniem świadomości historycznej własnego etnosu. Innym zagrożeniem, jakie czyha na międzykulturową komparatystykę myślenia historycznego, jest reifikacja kultur oraz różnic między nimi: jak zauważa Rüsen, przekonanie o kulturach jako określonych z góry esencjach, implikujące jasną granicę my/inni, jest etnocentryczne<sup>174</sup>. Porównanie form świadomości historycznej przebiega na kilku etapach. Po pierwsze, należy porównać i przyporządkować strukturalnie różne formy „obchodzenia się z doświadczeniem czasu”. Rüsen podaje chińskie odpowiedniki pojęć pamięci, sensu i historii oraz nadbudowane nad nimi pojęcia tradycji, ciągłości, rozwoju/postępu i rewolucji, „następnie trzeba wziąć pod lupę różne ‘filozofie historii’, obecne w wyobrażeniach o istnieniu moralnego porządku świata, historii zbawienia, boskiej opatrności”<sup>175</sup>. Należy dalej zbadać rangę dziejopisarzy, ich funkcję w systemach politycznych i legitymizacji władzy, rolę płci, formy językowej, etc. Porównanie synchroniczne winno uwzględnić w szczególności: (1) typy kulturowych praktyk narracji historycznej, (2) typy historycznego tworzenia sensu, (3) warunki czynności świadomości historycznej, (4) strategie i operacje historycznego tworzenia sensu, (5) toposy sensu historycznego (w Chinach topos lustra), (6) funkcje orientacji historycznej i inne zagadnienia narracyjnego tworzenia sensu<sup>176</sup>. Perspektywa diachroniczna dotyczy zagadnienia kierunku/kierunków dziejów, a także zasadności projektowania epok typowych dla Europy na dzieje regionów nieeuropejskich. Mimo tylu wątpliwości, Rüsen, nie bez inspiracji ze strony Webera, dokonuje próby uniwersalnej, a więc i ponadkulturowej periodyzacji myślenia historycznego. Wyróżnia on w ten sposób etapy<sup>177</sup>:

---

<sup>173</sup> Ibidem, 125-127.

<sup>174</sup> Rüsen 2015b, 103. Por. również Rüsen 1996.

<sup>175</sup> Rüsen 2015b, 110.

<sup>176</sup> Ibidem, 112-118.

<sup>177</sup> Ibidem, 122-123.

| Etap            |            | Przekaz       | Typ historycznego tworzenia sensu <sup>178</sup> | Charakterystyka                                           |
|-----------------|------------|---------------|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| prehistoryczny  |            | ustny         | tradycyjny                                       | dualizm czasu mitycznego i codziennego                    |
| historyczny     | tradycyjny | pisemny       | egzemplaryczny                                   | dualizm religijnego znaczenia i przygodnych faktów        |
|                 | nowoczesny |               | genetyczny                                       | wewnętrzny sens historii odkryty przez badanie empiryczne |
| posthistoryczny |            | elektroniczny | krytyczny                                        | brak porządku czasowego, przeszłość oddzielona od „teraz” |

**Ryc. 3.** Periodyzacja myślenia historycznego według Rüsen.

Polemizując z Huang Chun-Chieh, Rüsen wskazuje, iż dystynktywna, zdaniem Huang, dla chińskiego myślenia historycznego synteza konkretno-empirycznego nastawienia z normatywnym wymiarem dziejopisarstwa nigdy nie była obca historiografii zachodniej. Nie jest tak, iż zachodnie exempla były jedynie ilustracją teoretycznej wiedzy, jak uważa Huang. Obie tradycje dzielą wspólną logikę rozumienia historii, różnią się tylko sposobem manifestacji egzemplarycznego myślenia historycznego<sup>179</sup>. Zdaniem Rüsen, chiński rodzaj egzemplarycznego myślenia historycznego ma, za sprawą konfucjanizmu, wymiar głęboko humanistyczny, podczas gdy egzemplaryzm Zachodu (np. Machiavellego rozwijającego swą teorię na marginesie historiografii Liwiusza) – polityczny. Nowoczesny, genetyczny typ tworzenia sensu również przybrał w Chinach formę specyficzną, nie pozwalającą na uznanie go za zwykłą kopię zachodniego odpowiednika<sup>180</sup>. Uogólniając, to, co uznano dawno za specyficznie zachodnie lub europejskie, może być bez problemu odnalezione w pozostałych tradycjach jako ten sam czynnik występujący w odmiennych konstelacjach<sup>181</sup>. Podstawowe formy i typy myślenia historycznego, a więc i tworzenia filozofii historii, są „uniwersaliami antropologicznymi”, ale ich realizacja i konfiguracja zależy już od danej kultury.

Rzecz jasna, teoria Rüsen nie wieńczy definitywnie refleksji na temat etnocentryzmu w filozofii historii, tak jak swego czasu ostatnie słowo w historiozofii chciał wygłosić Hegel. Do najważniejszych problemów należy niejednoznaczność kategorii „Chiny” i „Zachód”, którymi na płaszczyźnie filozofii hi-

<sup>178</sup> Szersze omówienie typów historycznego tworzenia sensu w: Rüsen 2012, 152-230 i Rüsen 2005, 12, 29.

<sup>179</sup> Rüsen 2007.

<sup>180</sup> Rüsen 2015a, 137-139.

<sup>181</sup> Rüsen 2002, 9.

storii operuje Rüsen<sup>182</sup>. Za słaby punkt teorii Rüsen można też uznać uniwersalną chronologię dziejów, która w gruncie rzeczy powieliła teorię modernizacji, wskazując, iż odejście od tradycji, a nawet przejście od nowoczesności do ponowoczesności jest procesem koniecznym, który czeka wszystkie kultury (o ile te już go nie przeszły). Typologia ta nie wynika też ze starannie kreślonego programu komparatystyki historiografii Rüsen. Nie wiadomo także, jak liniowy model miałby objąć wyobrażenia czasu typowe dla ujęć cyklicznych, a model postępu – inne orientacje historii. Paradoksalnie spełniają się zatem słowa Hegla: każda filozofia (w tym filozofia historii, czego sam Hegel nie przyznał) jest dzieckiem swojego narodu i czasu. Nie oznacza to jednak, iż świadomość własnego etnocentryzmu ma nas zatrzymać w drodze ku coraz bardziej uniwersalistycznym i inkluzywnym ujęciom. Piszący te słowa wierzy (i ma nadzieję), że jest zgoła odwrotnie.

---

<sup>182</sup> Por. Iggers, Wang 2001 oraz odpowiedź na analogiczny zarzut Burke'a: Rüsen 2002, 8.





## Rozdział drugi

# Filozofia historii w starożytnym konfucjanizmie

### 2.1. Historiozofia źródeł konfucjanizmu

W poszukiwaniu źródeł historiozofii konfucjańskiej należy cofnąć się do historiozofii źródeł konfucjanizmu: inskrypcji na brązach, *Księgi Pieśni* oraz *Księgi Dokumentów*. Mowa tu o „historiozofii”, gdyż zgodnie z naszym rozumieniem tego terminu przedmiotem analiz będą religijne, artystyczne, literackie i historyczne koncepcje sensu dziejów. Ponieważ są one wyłożone *implicite*, dokonamy ich eksplikacji. Nie jest to ani jedyna, ani najpopularniejsza metoda interpretacji tych dzieł. Związek historiozofii tych źródeł kultury chińskiej z filozofią historii dojrzałego konfucjanizmu stanie się w pełni widoczny po omówieniu tej drugiej. W tym miejscu należy podkreślić, iż w żadnym razie nie dokonujemy „zawłaszczenia” dzieł i klasyków wspólnych dla całej kultury chińskiej przez jedną, wybraną szkołę filozoficzną. I choć omawiane w tym podrozdziale dzieła powstały w całości bądź w części przed połową VI w. p.n.e., tj. narodzinami Konfucjusza, a sam termin określający konfucjanizm został użyty po raz pierwszy dopiero przez Sima Tana (165-110 p.n.e.), przypadek konfucjanizmu jest poniekąd wyjątkowy. Szkoła znana na Zachodzie jako „konfucjanizm” to oryginalnie po chińsku „szkoła uczonych” 儒家 *rújiā* (a także „nauka uczonych” 儒學 *rúxué* i „doktryna uczonych” 儒教 *rújiào*<sup>1</sup>). Część badaczy, jak np. Robert Eno, postuluje posługiwanie się terminem „ruizm”<sup>2</sup>. Owi uczeni, zwani w tradycji angielskiej „literatami”, byli znawcami, a także najprawdopodobniej autorami, zarówno *Księgi Pieśni*, jak i *Księgi Do-*

<sup>1</sup> Terminy te podkreślają inne aspekty konfucjanizmu: jako rodziny, *jiā*, jako nauki, *xué* i jako kultu, *jiào*. Por. Yao 2009, 28-32.

<sup>2</sup> Eno 1990, 7.



kumentów. Jako grupa społeczna poświęcająca się nie tylko edukacji, lecz także sprawowaniu rytuałów, mogli oni wywodzić się z warstwy szamanów i mistrzów tańca, jak twierdzą m.in. Eno czy Yan Buke<sup>3</sup>. Odkładając te dociekania na bok, chcielibyśmy tylko zauważyć, iż także inskrypcje na kościach wróżebnych i brązach mogą być powiązane z (późniejszym) konfucjanizmem nie tylko logicznie, lecz również genetycznie. Żywotność najstarszych idei historiozoficznych Chin może wynikać z żywotności głoszącej je warstwy społecznej.

### 2.1.1. Źródła historiozofii w czasach dynastii Shang i Zachodniej dynastii Zhou

W tradycyjnej wykładni historii chińskiej pierwszą dynastią władającą Chinami była dynastia Xia, która według badaczy ze Xia-Shang-Zhou Chronology Project 夏商周断代工程 *Xià Shāng Zhōu Duàndài Gōngchéng* miała panować w latach 2070-1600 p.n.e.<sup>4</sup> Brak jakichkolwiek wzmianek na najstarszych inskrypcjach na kościach wróżebnych na temat tej dynastii lub jej podboju przez późniejszą dynastię Shang (1600-1046 p.n.e.) czyni ją jednak – póki co – dynastią półlegendarną. Owe inskrypcje na kościach wróżebnych stanowią najstarsze zaletki piśmiennictwa chińskiego i wschodnioazjatyckiego w ogóle<sup>5</sup>. Czołową i zarazem najbardziej kłopotliwą postacią wymienianą w tych inskrypcjach jest Di 帝 *dì*, znany później pod rozszerzonym imieniem „Pana na górze”, 上帝 *Shàngdì*, które nie pojawia się wszelako na kościach wróżebnych. Di jest bogiem zsyłającym deszcz i wiatr, przy osiedlaniu się lub (dość częstym wówczas) przenoszeniu stolicy sporządzano wróżby w celu poznania woli Di. Co ciekawe, Di – w przeciwieństwie do duchów przodków – nie posiadał swojej świątyni ani nie sprawowano ku jego czci żadnych ofiar. Jak twierdzi Puett, Di nie był częścią panteonu, lecz czymś w rodzaju potężnego boga, którego nie mógł kontrolować rytuał<sup>6</sup>. Na inskrypcjach pojawiają się jednak zwroty, iż Di zatwierdził bądź nie zatwierdził króla<sup>7</sup>. W innej inskrypcji czytamy, że „Di przyniesie koniec temu miastu”<sup>8</sup>. Dlaczego nie zatwierdzał króla? I skąd wiadomo, że przyniesie koniec miastu? W tej kwestii zdawkowe inskrypcje na kościach milczą. Nie wiemy nawet, co kryło się pod znakiem *dì*: czy jest to wyobrażenie boga, inne imię przodka Shangów, znanego też jako Ku (Kui), personifikacja bieguna niebieskiego, czy też była to zbiorcza nazwa określająca

<sup>3</sup> Ibidem, 190-197; Yan 1995.

<sup>4</sup> O założeniach i metodologii projektu: Ma 2015.

<sup>5</sup> Keightley 1997, 15.

<sup>6</sup> Puett 2002, 40-49.

<sup>7</sup> Keightley 1997, 40.

<sup>8</sup> 帝佳其冬兹邑. Źródło: Eno 2009, 71.

wszystkie duchy przodków<sup>9</sup>. Nie możemy zatem rozstrzygnąć, czy Di w sposób aktywny interweniował w ludzkie dzieje, jak sugeruje to jeden z powyższych cytatów: zwrot „Di przyniesie koniec temu miastu” mógł być równie dobrze rytualną formułą, konkludującą wróżbę, za którą nie kryło się uznanie Di za aktora dziejów.

Zmianę w pojmowaniu dziejów przyniosły dopiero same dzieje. W rezultacie bitwy pod Muye w 1046 r. p.n.e., dynastia Shang została pokonana i ostatecznie obalona przez Wu Wanga (武王 *Wǔ Wáng*), „króla walecznego”, który ustanowił dynastię Zhou. Dynastia Zhou potrzebowała jednak uzasadnienia dla targnięcia się na poprzednią władzę oraz legitymizacji swojego panowania, aby zniechęcić potencjalnych naśladowców, którzy analogicznie mogli wzniecić bunt przeciw Zhou. W tym celu posłużono się specyficzną wykładnią historii.

Uczyniono to na dwa sposoby. Jak pokazuje Sarah Allan, sami Shangowie wierzyli w istnienie ludu, który był ich przeciwnictwem, a który charakteryzowano jako „ciemny” oraz „podwodny”, rzekomo pokonany przez ich przodków<sup>10</sup>. Zdaniem Allan, Zhou wykorzystali ten mit, powołując do istnienia w swoich kronikach dynastię Xia, która miała zostać obalona tak samo, jak Shangowie: „poprzez transformację Shangowskiego mitu wcześniejszych ludzi, którzy byli ich przeciwnictwem, w ‘historię’ ustanowiono powtarzający się cykl trzech dynastii”<sup>11</sup>. Uczyniono zatem jednocześnie dwa fundamentalne kroki: teraźniejszość, bliższa i dalsza przeszłość (tj. dynastia Xia) zostały połączone w ramach jednej, ciągłej struktury lub schematu, znanego później jako „historia”. *Implicite* uznano także, iż o sensie historii stanowi powtarzalność składających się na nią sub-struktur, tj. dynastii. Zanim przekonanie to zostało wyeksplikowane w filozofii, wcielono je w praktykę historiograficzną: odtąd dynastia Xia, o której brak wzmianek na kościach wróżebnych, opisywana będzie z taką samą dokładnością i wedle tych samych prawideł, co dynastie Shang i Zhou.

Drugi sposób legitymizacji władzy polegał na wyjaśnieniu nie „jak”, a „dlaczego” doszło do tego historycznego wydarzenia. Odpowiedź Zhou brzmiała: był zwany 天 *Tiān*, co tłumaczy się najczęściej jako „Niebo”, wycofał swój uprzedni rozkaz 命 *mìng*, który pozwalał władać Shangom i przeniósł ów rozkaz na Zhou. Tak zrodziła się słynna koncepcja Mandatu Niebios 天命 *Tiānmìng*, do której wielokrotnie będziemy powracać w niniejszej pracy.

Zanim przejdziemy do omówienia pierwszych koncepcji rozwijających ideę Mandatu Nieba, rozpatrzmy dwie kwestie istotne dla zrozumienia tego pojęcia oraz przesłedzenia jego historycznego rozwoju. Po pierwsze, czy niosło ono istotne *novum* w stosunku do kultury Shangów? Po drugie, czy inskrypcje na naczyniach

---

<sup>9</sup> Przegląd hipotez w: ibidem, 72-77.

<sup>10</sup> Allan 1991, 63-71.

<sup>11</sup> Allan 2016, 9.

z brązu, które stanowią podstawowe źródło wiedzy o tzw. Zachodniej dynastii Zhou (1045-771 p.n.e.), przedstawiają już teorię Mandatu Niebios? W pierwszej kwestii zdania są podzielone, a prawda leży zapewne pośrodku: pewne elementy kultury Shang zostały zachowane, inne uległy zmianie. Zmianie uległ w pierwszej kolejności język: rolę Di zajęło Tian<sup>12</sup>. Dalej, o ile król Shangów był jedynie kapłanem Di, o tyle król Zhou utożsamiał się z Tian, uważając się za wykonawcę wyroków Tian na ziemi<sup>13</sup>. Legitymizacja władzy pochodziła zatem według władców Zhou bezpośrednio od Tian, podczas gdy legitymizację władzy Shang stanowiły wróżby, wtórnie przypisywane Di<sup>14</sup>. Prowadzi to do być może głównej różnicy pomiędzy tymi ujęciami: Shangowie poprzestawali na ofiarach składanych przodkom i wróżbach, mających poznać część wiedzy dostępnej Di; władcy Zhou przyjęli, iż istnieje też ruch zwrotny „góra-dół”, tj. Tian ma wzgląd na cnotę władców, udzielając im czynnie poparcia (lub nie), a zasady przodków winny być naśladowane w życiu każdego władcy<sup>15</sup>. W pewnym sensie był to ruch, który łączył czynniki metafizyczne, rytualne i normatywne. Tym samym Zhou uznali, iż natura posiada swoistą etyczną jakość<sup>16</sup>.

O ciągłości obu kultur świadczy fakt, że Di nie zniknął całkowicie z inskrypcji na brązach, a nawet występuje jeszcze w *Księdze Dokumentów* czy późniejszych *Zapiskach o rytuałach*. Na inskrypcji Xing Hou gui pojawia się zdanie „Di nie przyniesie kresu mandatowi Zhou”<sup>17</sup>. Jest to zarazem jedyna inskrypcja, która wyposaża Di w takie prerogatywy. Być może Di i Tian koegzystowały ze sobą przez pewien czas<sup>18</sup>. Idea Mandatu była jednak nowa.

Pora zastanowić się, czy koncepcję Mandatu Nieba odnajdujemy już na inskrypcjach na brązach. Na brązie He zun z czasów Zachodniego Zhou czytamy:

Król Wen otrzymał wielki rozkaz. Po tym, jak król Wu podbił wielkie miasto Shangów, z czcią złożył raport Niebu, mówiąc: „Zamieszkam w tym środkowym [państwie] i stąd będę władał ludem”<sup>19</sup>.

Ściśle rzecz biorąc, „wielki mandat” to nie to samo, co Mandat Niebios. Jak twierdzi Valmisa, złożenie *Tiānmìng* nie występuje na żadnym brązie chińskim

---

<sup>12</sup> Należy nadmienić, dotyczyło to kultury północnych Chin. Znajdujące się na południu państwo Chu 楚 *Chǔ* odrzucało ideę Mandatu Nieba, za główne bóstwo uznając „Najwyższą Jedność” 太一 *Tàiyī* (Cook 2009, 246).

<sup>13</sup> Eno 1990, 23-24.

<sup>14</sup> Eno 2009, 100.

<sup>15</sup> Puett 2002, 59.

<sup>16</sup> Por. Pankenier 2013, 232.

<sup>17</sup> Allan 2007, 36. Zdanie można też przełożyć: „niech Di nie przyniesie kresu mandatowi Zhou”.

<sup>18</sup> Allan twierdzi nawet, że Tian stanowiło miejsce, w którym przebywał Di, p. ibidem, 42.

<sup>19</sup> Shaughnessy 1997, 78.

z czasów Zachodniego Zhou. Zamiast tego mamy do czynienia właśnie z „wielkim rozkazem” 大令 *dàlìng*, „wielkim mandatem” 大命 *dàmìng* lub „rozkazem Nieba” 天令 *Tiānlìng*<sup>20</sup>. Zdaniem Valmisy, zwroty te występują w ogólnym kontekście i, z jednym wyjątkiem, brak wzmianek o jakichkolwiek praktycznych lub dostrzegalnych znakach świadczących o rozkazie Nieba, tj. nie wiadomo jakie „rozkazy” wynikają z pierwotnego aktu „mandatu/polecenia” Tian. Ów wielki rozkaz może zatem oznaczać po prostu prawo do sprawowania rządów, a kolejne, poszczególne rozkazy, są już dziełem króla. W tym sensie jego czołową funkcją byłaby legitymizacja władzy Zhou, a nie metafizyczna wykładnia dziejów. Brak też na brązach doby Zachodniego Zhou jakiegokolwiek wzmianki o Xia, co świadczy o tym, iż idea cykli dynastycznych jest późniejsza<sup>21</sup>. Jeśli tak byłoby w istocie, również odkrycie „historii” i związana z tym wizja Mandatu Niebios byłaby dziełem nie Zachodnich, a Wschodnich Zhou (770-476 p.n.e.). Mógłby to potwierdzać fakt, że złożenie *Tiānmìng* pojawia się wprost kilkakrotnie, bez wymienionych równoważników, dopiero na inskrypcjach Qin gong *gui* i Qin gong *zhong* z VII w. p.n.e.<sup>22</sup>, a więc z czasu, w którym powstawały najstarsze części *Księgi Dokumentów*, która przedstawia już w pełni rozwiniętą koncepcję Mandatu Nieba.

Z drugiej strony, wszystko wskazuje na to, iż idee te wprowadzane były wcześniej, ale stopniowo i w sposób ciągły. Inskrypcja Mao gong *ding* podaje:

Znamienici byli Wen i Wu. Boskie Tian było wielce ukontentowane ich szlachetną cnotą. Byli godni błogosławionego Zhou, dlatego otrzymali wielkie polecenie (大命 *dàmìng*)<sup>23</sup>.

Nawet jeśli nie wiemy, na czym polegało „wielkie polecenie”, możemy na pewno stwierdzić, iż pochodziło ono od Tian: powstanie zwrotu *Tiānmìng*, zwłaszcza w obliczu istnienia podobnego *Tiānlìng*, nie musiało być szczególną rewolucją. Również już na tym etapie mamy do czynienia z przekonaniem, iż ludzka cnota wpływa na Niebo, które w zamian przyznaje władcy uprawnienie do rządów, a w tym kontekście: prowadzi do istotnej zmiany w dziejach, polegającej na obaleniu panującej dynastii. Inskrypcja Da yu *ding* podaje, że powodem, dla którego Tian wycofało swój Mandat dla Shangów, było ich pijaństwo<sup>24</sup>. Żaden z tych faktów nie jest jednak przekazany w mowie niezależnej: nie są to wypowiedzi Tian.

Jeśli zatem idea Mandatu Niebios istniała w swoistej załączkowej formie już wówczas, to co różniło ją zasadniczo od późniejszych rozwinięć? Valmisa dokonu-

<sup>20</sup> Valmisa 2012, 2.

<sup>21</sup> Ibidem, 24-27.

<sup>22</sup> Mattos 1997, 113-119.

<sup>23</sup> Valmisa 2012, 10. Valmisa tłumaczy „cnotę” 德 *dé* jako „moc”. W kontekście przeciwstawienia *de* Zhou pijaństwu Shangów tłumaczenie to należy uznać za nieadekwatne.

<sup>24</sup> Ibidem, 12.

je bardzo istotnego spostrzeżenia, zauważając, że odbiorcami mandatu/polecenia są jedynie fundatorzy dynastii Zhou, tj. królowie Wen i Wu. Późniejsi władcy znajdują się w stanie zwyczajnych, ciągłych starań o utrzymanie władzy. Inskrypcje zalecają jednak podążanie śladem „wczesnych królów” 先王 *xiānwáng*, tj. Wen i Wu. Kryje się za tym nadzieja, iż te same metody przyniosą te same rezultaty. Komendy Nieba odnoszą się zatem, jak pisze Valmisa, do „znaczącej relacji między przeszłością i teraźniejszością, w ramach której teraźniejszość zyskuje uznanie”<sup>25</sup>. Sytuacja uległa zmianie, gdy Zhou przestali realnie władać Chinami: gdy inni władcy, jak wymieniony wcześniej władca Qin, zaczęli sobie przypisywać bycie wyznaczonym przez Tian. Wówczas Mandat Niebios przestał mieć charakter ogólnego uprawnienia władzy Zhou, stając się zbiorczą nazwą na szereg poszczególnych poleceń, odnoszonych do konkretnych władców. W rezultacie przypisywania sobie Mandatu Nieba przez władców poszczególnych państw, same polecenia Tian stały się, jak pisze Eno, „zmiennie niczym pogoda”<sup>26</sup>. Nieprzewidywalność i swoista irracjonalność interwencji Nieba w konkretne dzieje państw chińskich wytworzyła lęk, który znalazł swój wspaniały wyraz w pierwszym arcydziele kultury Chin, *Księdze Pieśni*.

### 2.1.2. Historiozofia *Księgi Pieśni*

*Księga pieśni* 詩經 *Shījīng* to obejmująca 305 wierszy antologia poezji chińskiej, która powstała między 1000 a 600 r. p.n.e.<sup>27</sup> Zgromadzone w niej liryki podzielono na trzy części: „wiatry” 風 *fēng*, ody 雅 *yǎ* (dzielone dalej na małe i duże) oraz hymny 頌 *òng*. *Feng* miały stanowić, zdaniem uczonych z czasów dynastii Song, utwory ludowe i prowincjonalne<sup>28</sup>. Ten podział dotyczył tzw. wersji starotekstowej, zapisanej pismem przed-Qinowskim, znanej też jako pieśni Mao, od imion komentatorów tej wersji, Mao Henga oraz Mao Chang<sup>29</sup>. Wersje pochodzące z państw Lu, Qi i Han, zapisane pismem kancelaryjnym i oficjalnie wykładane, określane jako „nowy tekst” *Księgi Pieśni*, zaginęły<sup>30</sup>. Według tradycji, Konfucjusz wybrał spośród ponad trzech tysięcy pieśni około trzystu, kierując się przy tym kryterium zgodności z obyczajami. Pierwsza wzmianka na ten temat pochodzi

---

<sup>25</sup> Ibidem, 1, 6, 12, 15.

<sup>26</sup> Eno 1990, 26.

<sup>27</sup> Loewe 1993, 415.

<sup>28</sup> Religa 2001, 79-80.

<sup>29</sup> Chen 2007, 13.

<sup>30</sup> Problem szkół starych i nowych tekstów, związany z „odzyskaniem” Klasyków po paleniu ksiąg zarządzonym przez Pierwszego Cesarza, omówimy w rozdziale czwartym dotyczącym dynastii Han.

jednak dopiero od Sima Qiana (司馬遷, 145-86 p.n.e.)<sup>31</sup>, a w *Dialogach* powiada się jedynie, że po powrocie Konfucjusza do państwa Lu „muzyka została uporządkowana, a *ya* i *song* znalazły się na właściwym miejscu”, co nie jest wystarczającym potwierdzeniem tezy Sima Qiana<sup>32</sup>. Jak pisze Michael Nylan, *Księga Pieśni* wraz z pozostałymi klasykami (經 *jīng*) jest „konfucjańska” jedynie w takim sensie, iż wczesna tradycja przypisuje Konfucjuszowi skompilowanie Klasyków i że były one głównym punktem odniesienia w naukach jego naśladowców<sup>33</sup>. Podkreślamy zatem jeszcze raz, iż *Księga Pieśni* (a także *Księga Dokumentów*) interesuje nas jako konfucjańska w sensie logicznym, tj. jako zawierająca załączki późniejszych konfucjańskich koncepcji.

W jakim sensie jednak pieśni przekazują jakąkolwiek historiozofię? Dzieje się to na dwa sposoby. Pewne idee historiozoficzne wysłowione są bezpośrednio w odach, a zwłaszcza w hymnach, tj. w pieśniach oficjalnych, związanych z kręgiem cesarza. Inne były wyrażane pośrednio, o czym świadczą np. opisy rozmów, od debat w trakcie uctw po dyplomację, które odnajdziemy w *Komentarzu Zuo*, gdzie poszczególne strony „odpowiadają sobie” cytatami z *Księgi Pieśni*, wyrażając w ten sposób ogólnie własne zdanie<sup>34</sup>. Podobnych interpretacji, acz w sposób otwarty, dokonywano w komentarzach, które nawet w lirykach miłosnych szukały alegorii politycznych<sup>35</sup>. Konfucjusz stwierdza natomiast w *Dialogach*, iż recytacja 300 pieśni z pamięci bez znajomości ich politycznego przesłania jest bezużyteczna<sup>36</sup>. Nawet w *Wielkiej Przedmowie* 大序 *Dàxù* do *Księgi Pieśni* autorstwa Wei Honga (I w. n.e.) czytamy:

Władcy za pomocą *feng* podnosili swych poddanych, a poddani za pomocą *feng* upominali władców (...). Kiedy runął ład królewski, zanikły obyczaje i sprawiedliwość, kiedy zabrakło rządowych pouczeń, kraje zaczęły się odmiennie rządzić, a rody różnić w obyczajach, wtedy nastąpiły zmiany i w *feng* i w *ja*. Krajowi kronikarze jasno pojmując wskazówki powodzenia i klęski, bolejąc nad zmianami w stosunkach międzyludzkich i oplakując surowość kar i rozkazów państwowych, w pieśniach wyrażali swoje uczucia, żeby upominać swoich władców. Pojmując zmienność okoliczności, byli jednak przywiązani do starych obyczajów<sup>37</sup>.

Oczywiście, odnajdujemy tu odniesienie do wykształconych później koncepcji upadku zasad pierwszych królów (王道衰 *Wángdào shuāi*), nie wspominając

<sup>31</sup> Religia 2001, 81.

<sup>32</sup> Pawłowski 2010, 68.

<sup>33</sup> Nylan 2001, 8.

<sup>34</sup> Li 2015a.

<sup>35</sup> Wbrew pierwszym sinologom, Nylan broni zasadności tych interpretacji, p. Nylan 2001, 76.

<sup>36</sup> *Lunyu* 13: 173.

<sup>37</sup> Tłumaczenie W. Jabłońskiego w: Chmielewski et al. 1956, 21. Oryginał: *Maoshi* 1: 13-15.



już o rozbiściu monarchii Zhou na pomniejszych państwa, którego nie dożyło wielu autorów *Pieśni*. Intriguje jednak fakt, iż Wei Hong przypisuje autorstwo pieśni państwowym historykom (國史 *guóshǐ*), a nie poetom. Idee, którymi się kierowali: upadek obyczajów i możliwe przyczyny sukcesów i klęsk (得失 *dé-shī*) państw sprawiają, że można doszukiwać się w *Księdze Pieśni* elementów historiozofii, tym bardziej, że owi historycy rozważali przy tym wciąż zmienność zdarzeń (事變 *shì biàn*).

Motyw upadku zasad dynastii Zhou często pojawia się na kartach *Księgi Pieśni*. Nie jest on jednak w oczach Autorów wynikiem jakiegś dziejowej konieczności, lecz przeciwnie, wzbudza rozczarowanie biegiem historii: „jakże wspaniały był niegdyś dom wielki,/ dzisiaj z posiłków okrucha nie staje,/ niestety,/ nie to zwiastował początek”<sup>38</sup>. Sam bieg historii nie jest jednak przedmiotem skarg: „nie stąd smutek, że wiatr wieje,/ nie stąd smutek, że wóz pędzi.../ W tył, na drogę Czou spoglądam,/ w głębi serca ból odczuwam!”<sup>39</sup>. Można powiedzieć, że Autorzy *Księgi* uświadamiają sobie i godzą się z historycznością jako pewną faktycznością, „wiatrem historii”, ale nie z jej moralnym wydźwiękiem i konsekwencjami. Wywoływało to idealizację przeszłości, w sposób szczególny założyciela dynastii Zhou, Wen Wanga (1152-1056 r. p.n.e.), który miał uosabiać wszystkie wspaniałe cechy minionego porządku. Pierwszy zbiór hymnów, obejmujący dziewięć wierszy, w całości poświęcono opiewaniu jego cnoty (pieśń nr 267), mądrości (pieśń 271) i mocy (pieśń 274)<sup>40</sup>. Rewers tych pochwał stanowiło potępienie wad Shangów, które miały doprowadzić do ich upadku, jak głosi w jednej z pieśni Wen Wang, wołając siedmiokrotnie „biada!”<sup>41</sup>.

Głównym filozoficznym wkładem *Księgi* był jednak, jak zaznaczyliśmy, rozwój idei i koncepcji Nieba. Część z nich miała charakter metafizyczny, upatrując w Tian źródła darów, które otrzymują ludzie: „Niebiosa strzegą i chronią ciebie,/ a ich opieka jest nieustanna;/ z niebios dostałeś swoje talenty/ i twoje szczęście z niebios pochodzi”<sup>42</sup>. Czynniki tu wskazane mają charakter niezależny od woli ludzkiej: dalej, obok losu, talentów i szczęścia wymienia się także np. obfite plony. Jednocześnie Niebo „daje życie nieprzeliczonym ludziom, [tworzy] ich postać i zasady”<sup>43</sup>, czyli kształtuje ich naturę, która choć podobnie jak czynniki losowe nie zależy od ludzkiej woli, ma jednak charakter stały, niezmienny.

<sup>38</sup> Konfucjusz 1995, 163. Tłum. Szlenk-Iliewa. *Maoshi* 6: 434.

<sup>39</sup> Ibidem, 177. Tłum. Szlenk-Iliewa. *Maoshi* 7: 466.

<sup>40</sup> *Maoshi* 19: 1279-1311. Pieśni z nawiasów to: 《維天之命》, 《天作》 i 《執競》. W innym hymnie następcy Wen Wanga, Wu, zostaje nazwany „boskim”, 皇 *huáng*: *Maoshi* 19: 1342.

<sup>41</sup> *Maoshi* 18: 1154-1161.

<sup>42</sup> Konfucjusz 1995, 202. Tłum. Szlenk-Iliewa. *Maoshi* 9: 583-586.

<sup>43</sup> 天生烝民, 有物有則. *Maoshi* 18: 1218. Tłumaczenie polskie (ibidem, 370) jest tu nieadekwatne: „ród człowieczy” to nie wielość ludzi („ród” sugeruje jakiś motyw pierwszych rodziców),



W kontekście jasno zadeklarowanej pozycji i roli Nieba liczne miejsca *Księgi Pieśni*, w których potępia się Tian, mają charakter nieomal bluźnierczy. „Bezlitosne wielkie Niebo” jest bezradne wobec narastającego chaosu<sup>44</sup>, w ten sposób karze ludzi bez winy<sup>45</sup>, mało tego: jeśli w owym morzu przypadkowych zdarzeń widoczna jest jakaś tendencja, to Tian raczej nie sprzyja ludziom i pozbawia ich tego, co mają<sup>46</sup>, to „Niebo zsyła śmierć i zamęt”<sup>47</sup>:

Niebo wielkie i przepastne!  
Twoje łaski się wstrzymały,  
Śmierć i głód zaś zsyłasz ku nam  
Oraz niszczysz kraj nasz cały.  
Ty klęskami nas otaczasz  
Bez namysłu i wbrew planom.  
Lecz zostawmy tych, co winni,  
Zbrodnie ich już ukarano;  
Czemu jednak tych bez winy  
Doprowadzasz do ruiny?  
Oto ród Zhou się ugina,  
Nic już tego nie powstrzyma<sup>48</sup>.

Fakt, że Niebo zsyła głód lub śmierć nie powinien budzić oburzenia na bazie ustaleń metafizycznych: jeśli Tian stoi za czynnikami niezależnymi od woli, takimi jak los czy plony, to tym bardziej odpowiada za klęski. „Święty gniew” wynika tu jednak z irracjonalności woli Tian: jest ona albo nieuzasadniona („bez namysłu”), albo wprost niesprawiedliwa, tj. karząca niewinnych. Jeśli tak cnotliwy ród jak Zhou upadł i jego państwo chyli się ku upadkowi, nie ma powodów, by przyjmować wpływ Nieba na dzieje z optymizmem. Krytycyzm świadczy ponadto o pewnej sekularyzacji religijnego wyobrażenia tajemniczego Tian/Shangdi, którego czczono niegdyś bez względu na to, co zdarzało się ludziom<sup>49</sup>. *Księga Pieśni* formułuje zatem problem fatalizmu, z którym zmagać będzie się *Księga Dokumentów*: jeśli Niebo nie patrzy na cnotę, to ludzkie czyny nie mają wpływu na dzieje – niewinnych spotyka to samo, co złych.

---

a wù i zé nie oznaczają, przynajmniej bezpośrednio, „ciała” (to raczej 色 sè lub 身 shēn) i „zasad życia” (w klasycznym: 命 míng).

<sup>44</sup> *Maoshi* 12: 704.

<sup>45</sup> *Maoshi* 12: 754-755.

<sup>46</sup> *Maoshi* 18: 1256-1258. „Patrzę w górę w wielkie niebo,/ ale ono nam nie sprzyja (...) Mieli ludzie niwy, pola,/ ale ty im je zabrałaś”. Tłum. Szlenk-Iliewa, Konfucjusz 1995, 380.

<sup>47</sup> Ibidem, 361. *Maoshi* 18: 1184.

<sup>48</sup> Przekład własny, osiem sylab w każdym wersie odpowiada czterem znakom. *Maoshi* 12: 730-731.

<sup>49</sup> Por. Chen 2007, 99-100.

Z drugiej strony, odnajdziemy też w *Księdze Pieśni* „ortodoksyjną” historiozofię, która nie odbiega w sposób istotny od wizji równoległej *Księgi Dokumentów*. Inaczej niż na brązach, w *Księdze Pieśni* dominującym pojęciem określającym nadanie władzy Zhou jest „Mandat Nieba” *Tiānmìng* (pojawia się także w tytule wierszy), trzykrotnie pojawia się „wielki mandat” *dàmìng*, a terminy *Tiānlìng* i *dàlìng* już nie występują. Powiada się wielokrotnie, iż król Wen otrzymał mandat od Niebios, które „patrząc w dół, postanowiły tron mu nadać”, biorąc pod uwagę jego cnotę<sup>50</sup>. Co istotne, Mandat ten nie dotyczył tylko Zhou: w pięciu hymnach Shang zamykających *Księgę Pieśni* polecenie Tian zostaje odniesione również do dynastii Shang, w charakterze udzielającego mandatu pojawia się tam także, być może w ramach archaizacji, Di<sup>51</sup>. Wreszcie ta sama zależność zostaje odniesiona do dynastii Xia<sup>52</sup>. Na poziomie intuicji pojawia się zatem idea powtarzalności Mandatu przyznawanego przez Niebo na podstawie cnoty władcy. Zdawkowość tych wzmianek, spowodowana tym, iż mowa tu wciąż o antologii poezji, sprawia, że pierwszą kompleksową historiozofię odnajdziemy w *Księdze Dokumentów*.

### 2.1.3. Historiozofia *Księgi Dokumentów*

*Księga Dokumentów* 尚書 *Shàngshū*, znana na Zachodzie raczej jako 書經 *Shūjīng*, to najważniejszy zabytek wczesnego piśmiennictwa chińskiego. Zwana czasem *Księgą historii*, według tradycyjnej wykładni konfucjańskiej miała stanowić, tak samo jak *Roczniki Wiosen i Jesieni*, księgę historyczną: o ile *Roczniki* stanowią tylko zapis czynów, o tyle *Shangshu* miało gromadzić mowy. Mowy te dzielono na 4-6 grup<sup>53</sup>. Schemat ten można nazwać zasadnym jedynie w odniesieniu do *Roczników*: *Shangshu* oprócz mów obejmuje też liczne narracje historyczne, z których najsłynniejszą jest *Złota skrzynia* (*Jīnténg*) uchodząca za pierwsze chińskie opowiadanie, oraz wiele fragmentów ściśle filozoficznych, które zawarto w niektórych mowach. Tym ostatnim daleko oczywiście do wiernych zapisów rzeczywistych wypowiedzi sprzed tysięcy lat, będą dla nas zatem istotnym źródłem zawartej tam wykładni historii. Wreszcie również narracje historyczne przekażą nam *implicite* pewną historiozofię, jakkolwiek z uwagi na rolę czynnika interpreta-

<sup>50</sup> Konfucjusz 1995, 318. Tłum. Szlenk-Iliewa. *Maoshi* 16: 966.

<sup>51</sup> 古帝命武湯 „w przeszłości Di wyznaczył walecznego Tanga [założyciela Shang]”. *Maoshi* 20: 1445.

<sup>52</sup> *Maoshi* 16: 1018. Choć, ściśle rzecz biorąc, pojawia się tam tylko fraza 二國 *ér guó*, „dwa kraje” (czyli Shang-Yin oraz Xia). Wzmianka o Xia pojawia się *explicitie* jedynie dwa razy: *Maoshi* 18: 1161, 20: 1459.

<sup>53</sup> Nylan (2001, 125) wymienia: kanony 典 *diǎn*, rady 謨 *mó*, napomnienia 訓 *xùn*, proklamacje 誥 *gào*, przysięgi 誓 *shì* i dekrety 命 *mìng*. Shaughnessy (1993, 377) pomija kanony, a autorzy chińscy łączą *xun* z *gao*, p. Jiang, Qian, Zhou 1990, 2.

cyjnego, należy przyznać pierwszeństwo tym fragmentom, w których teoretyzuje się bezpośrednio.

Niestety, wiarygodność zachowanej do naszych czasów *Księgi Dokumentów* przysparza problemów jeszcze większych niż w przypadku *Księgi Pieśni*. Jak twierdzi Bernhard Karlgren, od strony czysto filologicznej *Księga Pieśni* jest daleko bardziej homogeniczna od *Shangshu*<sup>54</sup>. Legenda przypisująca Konfucjuszowi uporządkowanie istniejących zapisków (określonych mianem *Shuzhuan*) do postaci *Shangshu* pochodzi ponownie dopiero od Sima Qiana. Nie kto inny jak Mencjusz powątpiewał o wiarygodności *Księgi Dokumentów* („gdyby trzeba było wierzyć całej *Księdze*, to lepiej, żeby jej w ogóle nie było; z rozdziału *Wucheng* wybrałem tylko dwa, trzy fragmenty”), dodając, że „niewygodne” politycznie zapisy były niszczone<sup>55</sup>. Prawdziwych problemów dostarczyło jednak palenie ksiąg, wymierzone głównie przeciwko *Księdze Dokumentów*. Wersja nowotekstowa, powstała w efekcie spisania zapamiętanej wersji pismem kancelaryjnym *lishu*, jest znacznie krótsza od tzw. starotekstowej<sup>56</sup>. Wersja zapisana pismem przed-Qinowskim została (rzekomo) znaleziona w murach domu Konfucjusza, a jej obrony podjął się bezpośredni potomek Konfucjusza, Kong Anguo. W rezultacie celowego sfałszowania wersji starotekstowej, jakie miało miejsce w IV w. n.e. (o czym świadczą liczne wzmianki o miejscach nieistniejących przed czasami dynastii Han, etc.), tekst ten uznaje się za niewiarygodny<sup>57</sup>. Za sprawą innego potomka Konfucjusza, Kong Yingda (574-648) jednak właśnie ta wersja rozpowszechniła się za zgodą cesarza i jako *Shangshu zhengyi* weszła w skład *Trzynastoksięgu* wydanego przez Ruan Yuana (na którym bazujemy). Nie znaczy to, jak podkreśla Nylan, że wersja starotekstowa została w całości stworzona w IV w.: zawiera ona wiele oryginalnego materiału, a i wersja nowotekstowa nie jest wolna od zastrzeżeń<sup>58</sup>. Stąd będziemy uwzględniać obie, zaznaczając, które cytaty pochodzą z wersji starotekstowej.

Historiozofia *Shangshu* jest skoncentrowana wokół pojęcia Tian, które wedle różnych rachunków występuje w *Księdze Dokumentów* 107, 183 lub nawet 247 razy<sup>59</sup>. Niebo i ziemia są nazwane ojcem i matką wszystkich bytów<sup>60</sup>, choć nie oznacza to, że wszyscy są równi: Niebo daje części ludzi taką naturę, iż bez władcy

---

<sup>54</sup> Karlgren 1948, 43.

<sup>55</sup> Por. Słupski 2001, 70-73.

<sup>56</sup> Starotekstowa obejmuje 58 rozdziałów (według działów: 5-4-17-32), a nowotekstowa – 28 (2-2-5-19).

<sup>57</sup> Shaughnessy 1993a, 377-380.

<sup>58</sup> Nylan 2001, 132.

<sup>59</sup> Różnice wynikają z faktu, że znak *tian* może także oznaczać „niebo”, „dzień”, itp. Liczbę 107 podaje Ma Shiyuan (Ma 2016), liczbę 183 *Shangshu cidian* (Zhou 1993), a liczbę 247 Gu Jiegang (Gu 1982, 39-42).

<sup>60</sup> 惟天地萬物父母 *Shangshu* 11: 270.

popadają oni w chaos, zaś wybitnym ludziom nadaje zdolność kierowania nimi<sup>61</sup>. Jak powiada Gao Yao, od Nieba pochodzi pięć obowiązków i związane z tym rytuały, czyli cała hierarchia społeczna. Jednocześnie dodaje:

Sprawowanie rządów – czyż nie należy się do tego przykladać? Niebo widzi i słyszy tak, jak widzi i słyszy lud. Niebo wywołuje strach tam, gdzie lęka się lud. Tak się łączy to, co na górze z tym, co na dole<sup>62</sup>.

Niebo staje zatem po stronie ludu, a gwarantowany ład ma na celu nie ucisk, lecz zachowanie ludu. Co jednak, gdy zachowanie ludu (保民 *bǎomín*) wymaga interwencji – skąd Niebo „wie” o tym i co pobudza je do działania? Niebo „widzi i słyszy”<sup>63</sup>, a nawet „w sposób niewidoczny chroni lud, sprawiając, że harmonizuje on ze swoją pozycją”<sup>64</sup>. Uosobienie Nieba ma jednak swoje granice: Tian jest bezbłędne w swoich postanowieniach<sup>65</sup>, nie przejawia również żadnej stronniczości<sup>66</sup>. Wola Nieba jest zatem ostatecznie niepoznawalna przez człowieka, stanowi przedmiot lęku<sup>67</sup>. W obliczu zmienności woli Tian, można się do niego modlić<sup>68</sup>. Jeśli tak, to czy Tian nie przejmuje części własności Di? W rzeczy samej, termin Shangdi pojawia się w *Księdze Dokumentów* aż 32 razy. W starotekstowym rozdziale *Yi-Ji*, ale i także w *Kanggao* (należącym już do części opisującej panowanie Zhou), Shangdi użyto zamiennie z Tian, a jego wolą okazuje się zgładzenie oddającej mu dawniej cześć dynastii Shang<sup>69</sup>. W innym miejscu pokonanie dynastii Shang nazwano „dokończeniem [woli] Di”<sup>70</sup>. Mówi się, że „boski” Di współczuje niewinnym ludziom, którym grozi śmierć i troszczy się o lud<sup>71</sup>. Biorąc pod uwagę, że w *Tanggao* pojawia się też sformułowanie „najwyższy duch Nieba” 上天神 *Shàng Tiānshén*<sup>72</sup>, możemy zasadnie zapytać: czy mamy tu do czynienia z koncepcją osobowego, niematerialnego Boga? W swojej pracy dotyczącej myśli historycznej w *Księdze Dokumentów*, Wang Can udziela zdecydowanej odpowiedzi: chociaż Tian jest najwyższym duchem, nie jest stwórcą świata ani człowieka, a przede

<sup>61</sup> 惟天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時乂。 *Shangshu* 8: 196. Wersja starotekstowa.

<sup>62</sup> *Shangshu* 4: 108-110.

<sup>63</sup> Por. starotekstowe *Shuoming zhong*, *Shangshu* 10: 250; nowotekstowe *Taishi shang*, *Shangshu* 11: 277.

<sup>64</sup> 惟天陰鷲下民，相協厥居。 *Shangshu* 12: 297. Niebo stanowi w ten sposób wzór dla władcy, por. Nylan 1992, 29.

<sup>65</sup> 天命弗僭。 *Shangshu* 8: 200. Wersja starotekstowa.

<sup>66</sup> 惟天無親。 *Shangshu* 8: 213. Wersja starotekstowa.

<sup>67</sup> *Shangshu* 13: 342, 348.

<sup>68</sup> 王能祈天永命。 *Shangshu* 15: 402. W całym *Shaogao* mowa o zmienności *mìng*.

<sup>69</sup> *Shangshu* 5: 115; 14: 360: 聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷。

<sup>70</sup> 敕殷命終於帝。 *Shangshu* 16: 422.

<sup>71</sup> 皇帝哀矜庶戮之不辜 (...) 皇帝清問下民。 *Shangshu* 19: 536, 539.

<sup>72</sup> *Shangshu* 8: 200. Wersja starotekstowa.

wszystkim nie wykracza poza świat. Taką wizję Nieba Wang przeciwstawia starotestamentowemu dualizmowi historycznemu<sup>73</sup>.

Definitywna odpowiedź na pytanie o status Tian w *Shangshu* jest niemożliwa o tyle, o ile o Niebie mówi się tylko w relacji do ludzkości: „Niebo-w-sobie” nie wzbudzało takiego zainteresowania, jak jego obecność w ludzkich dziejach, której najdobitniejszym wyrazem był udzielany lub wycofywany „Mandat” *ming*. Wycofanie zezwolenia na władzę ofiarowanego jednej dynastii i przekazanie go drugiej zostaje wyraźnie rozciągnięte na okres poprzedzający panowanie Zhou. W *Mowie Tanga*, tj. założyciela dynastii Shang, twierdzi się, że Niebo poleciło położyć kres dynastii Xia z powodu jej win: ucisku ludu i opresji ludności miejskiej<sup>74</sup>. A nawet nie tylko „poleciło”, ale i zesłało na Xia klęski, aby uwidocznic ich winę<sup>75</sup>. Również w odniesieniu do Shang powtarzana jest owa sekwencja:

Bezwzględne Niebo zesłało ruinę na Yin [tj. Shang], i gdy tylko Yin utraciło Mandat, otrzymał go nasz dom Zhou. Nie odważę się jednak powiedzieć, jak gdybym to wiedział, że ufundowana [dynastia] będzie trwała w dostatku na wieki<sup>76</sup>.

Fragment ten przekazuje kilka ważnych cech Mandatu Niebios. Po pierwsze, ma on charakter ekskluzywny, tzn. w danym czasie może go posiadać tylko jedna dynastia. Po drugie, Mandat nie może być pusty, tj. zawsze ktoś go posiada – „jak tylko” jeden klan go traci, inny klan „od razu” go otrzymuje (od Nieba). Po trzecie, Mandat jest tymczasowy i żadna dynastia nie może włączyć w nieskończoność. Tym samym to owa zmienność ma charakter nieskończony. W ten sposób *Shangshu* kładzie podwaliny pod koncepcję cykli historycznych, jakkolwiek pojęcie cyklu nie pojawia się tu explicite, a określenia dynastii – nazwy własne – nie zostają tutaj uogólnione. Z drugiej strony, powyższe warunki są ścisłe i wyznaczają pewną strukturę. Stąd twierdzi się, iż choć mandat się zmienia, jego zasada jest stała<sup>77</sup> lub wprost (i bez znajomości kontekstu myśląc), że Mandat Nieba się nie zmienia<sup>78</sup>. Można też powiedzieć, że Mandat jest zmienny w swojej treści, ale nie co do formy. Zmienność ta wynika z sytuacji, do których się go stosuje: Mandat dotyczy kon-

---

<sup>73</sup> Wang 2011, 76, 84.

<sup>74</sup> 有夏多罪，天命殛之 (...) 夏王率遏眾力，率割夏邑. *Shangshu* 8: 191.

<sup>75</sup> 天道福善禍淫，降災於夏，以彰厥罪. *Shangshu* 8: 200. Wersja starotekstowa.

<sup>76</sup> *Shangshu* 16: 439.

<sup>77</sup> *Shangshu* 8: 216. Wersja starotekstowa.

<sup>78</sup> 天命不易. *Shangshu* 13: 351. Na marginesie, po raz kolejny widać zgodność fragmentów z wersji starotekstowej z pozostałą częścią *Księgi Dokumentów*. Choć od strony filologicznej *guwen Shangshu* jest mniej wiarygodna, od strony logicznej przekazuje treści najczęściej zgodne z tzw. nowym tekstem. Dowodzi to albo spójności całej teorii, albo wtórnego uzgadniania starego tekstu z nowym.

kretnego czasu i jest szczegółowy<sup>79</sup>, właściwy czas (w sensie *kairosu*) określa się także mianem „niebiańskiego czasu” 天時 *Tiānshí*<sup>80</sup>.

Również sam proces zmiany Mandatu<sup>81</sup> posiada swoją implicytną strukturę. Rozdział *Dowódca zachodniej wyprawy na Li* (*Xibo kanli*) podaje następującą kolejność<sup>82</sup>:

- 1) władca popełnia zbyt wiele przestępstw, wszystkie jego złe czyny są „uwzględnione na górze” 參在上 *cān zài shàng*<sup>83</sup>;
- 2) Niebo decyduje przynieść koniec dynastii (Yin);
- 3) Niebo odcina kraj od zapasów i zsyła klęski głodu;
- 4) wśród ludzi zaczyna panować chaos<sup>84</sup>, chcą, by dynastia upadła.

Kolejnym, niewymienionym tu elementem, który ostatecznie doprowadza do upadku dynastii, są „egzekutorzy” woli Tian, zwani też „pasterzami Nieba”<sup>85</sup>. Osoba taka poniekąd zwalnia się z odpowiedzialności moralnej, wykonując słuszną karę zaleconą przez Niebo<sup>86</sup>. Niebo zsyła kary „jak gdyby posługując się ręką” tego, kto kładzie kres ustępującej dynastii<sup>87</sup>. Jeśli przez długi czas nie zjawia się nikt odpowiedni, Niebo czeka, aż pojawi się właściwa osoba<sup>88</sup>. To, skąd dana osoba wie, że jest tą odpowiednią, pozostaje tajemnicą. Jeśli Niebo nie mówi nic bezpośrednio, z braku objawienia wynika nieobecność kategorii powołania. W jej miejsce należałoby raczej mówić o rozpoznaniu: wezwaną przez Tian osobą okazuje się władca, który rozpoznał odebranie Mandatu na podstawie niedoli ludu oraz – o czym nie można zapomnieć – obiektywnych wskaźników w postaci klęsk naturalnych, za którymi stoi Niebo. Oczywiście, z perspektywy „okazywania się” egzekutorem woli Tian *post factum*, samą teorię można też rozpatrywać jako formę legitymizacji władzy. Wówczas należałoby też odwrócić porządek logiczny, stwierdzając, iż najpierw pojawia się przywódca, który podburza lud i przy okazji klęski lub kataklizmu przypisanego winie panującej dynastii, decyduje się ją obalić i w razie sukcesu określa to mianem Mandatu Nieba. Interpretacja ta, niezmiernie popularna i raz

<sup>79</sup> 勅天之命，惟時惟幾。 *Shangshu* 5: 130. Wersja starotekstowa.

<sup>80</sup> *Shangshu* 9: 235.

<sup>81</sup> Termin „zmiana Mandatu” 革命 *gémìng* (który współcześnie oznacza rewolucję) nie występuje w *Shangshu*.

<sup>82</sup> *Shangshu* 10: 258-259.

<sup>83</sup> Enigmatyczne stwierdzenie może wskazywać, iż są one zapamiętane przez Niebo – byłby to kolejny krok ku personifikacji Tian. Jak zauważył Peter Sloterdijk, pojęcie historii pojawiło się w kulturze żydowskiej wraz z mitem archiwum – Boga przechowującego w nieskończonej pamięci ludzkie winy, p. Sloterdijk 2011, 90.

<sup>84</sup> Gdzie indziej mówi się, że za sprawą Nieba lud wskutek chaosu traci swoją cnotę: 天降威，我民用大亂喪德。 *Shangshu* 14: 373.

<sup>85</sup> 天牧 *Tiānmù*. *Shangshu* 19: 542.

<sup>86</sup> *Shangshu* 7: 173.

<sup>87</sup> 皇天降災，假手於我有命。 *Shangshu* 8: 203. Wersja starotekstowa.

<sup>88</sup> *Shangshu* 17: 460-461.



po raz powracająca w sinologii<sup>89</sup>, jest naturalna z perspektywy badacza, który nie będzie zakładał przecież w punkcie wyjścia istnienia Nieba. Odłożymy ją obecnie na bok, aby powrócić do niej po omówieniu całokształtu klasycznej chińskiej filozofii historii oraz by nie przesłonić interpretacją krytyczną realnego potencjału historiozoficznego obecnego w tym dyskursie.

Interpretacja krytyczna zmuszona jest także zignorować, iż w *Księdze Dokumentów* to sama legitymizacja władzy ma charakter moralny, a nie polityczny. „Cnota porusza Tian i nie ma takiego dystansu, którego by nie pokonała”<sup>90</sup>, zatem „boskie Niebo nie jest stronnicze i pomaga jedynie cnotliwym”<sup>91</sup>. Znak przełożony tu jako stronniczość, 親 *qīn*, oznacza także „krewnego”, „pokrewieństwo”, można zatem powiedzieć, że Tian „nie ma krewnych”. Wang Can podkreśla, że w *Shangshu* zasady moralne stoją ponad więzami krwi: jeśli na horyzoncie pojawia się nowy lud, którego władcy są bardziej moralni, Niebo porzuca dotychczasowych panów (Xia lub Shang). Ów uniwersalizm Wang przeciwstawia żydowskiej koncepcji narodu wybranego<sup>92</sup>. Koncepcja, zgodnie z którą bezpośrednim powodem wycofania Mandatu Nieba jest porzucenie cnoty przez władców, ma jeszcze inne istotne implikacje. Jeśli postępowanie króla ma wpływ na przyznanie (zachowanie, wycofanie) *Tianming*, to zarzut determinizmu historycznego, który pojawił się *implicite* w *Księdze Pieśni* (i który wprost sformułuje Mo Di) staje się bezzasadny. „Można unikać kar zesłanych przez Tian, ale nie tych, które samemu się na siebie zsyła”, czytamy w *Tai Jia zhong*<sup>93</sup>. Sami ludzie decydują o swoim przeznaczeniu (mandacie, *ming*), gdyby było to tylko Niebo, żaden rząd nie przetrwałby dłuższego czasu<sup>94</sup>.

Nie dziwi zatem fakt, iż *Księgę Zhou* otwiera lista win Shangów, które doprowadziły do ich upadku. Mowa tam o pijaństwie, okrucieństwie, chciwości, rozpuszcie i niereligijności, wyrażonej w porzuceniu świątyń i zaprzestaniu ofiar<sup>95</sup>. Wspólnym mianownikiem, do którego można sprowadzić te zbrodnie i zaniedbania, jest egoizm – stan, w którym umysł władcy jest skoncentrowany tylko na sobie (志自滿 *zhì zì mǎn*)<sup>96</sup>. Cnota władcy sprowadza się zatem do troski o lud (*baomin*).

<sup>89</sup> Por. ostatnio El Amine 2015, 176-93.

<sup>90</sup> 惟德動天，無遠弗届。 *Shangshu* 4: 99.

<sup>91</sup> 皇天無親，惟德是輔。 *Shangshu* 17: 453.

<sup>92</sup> Wang 2011a, 60-66. Opozycja ta jest zbyt jaskrawa: naród żydowski był porzucany przez Boga i skazywany na niewolę w ramach kary za grzechy. Z drugiej strony, Bóg z czasem wybaczał Izraelowi, a ten do niego powracał. Dynastia Xia i dynastia Shang już nie odzyskują swojego Mandatu: tu Wang ma rację, ale – zauważmy – tylko o tyle, o ile założymy, że dynastie te różnią się od siebie etnicznie (co nie jest przesądzone).

<sup>93</sup> 天作孽，猶可違。自作孽，不可逭。 *Shangshu* 8: 211.

<sup>94</sup> 非天不中，惟人在命。天罰不極，庶民罔有令政在於天下。 *Shangshu* 19: 552.

<sup>95</sup> *Shangshu* 11: 267-273.

<sup>96</sup> *Shangshu* 8: 198. Wersja starotekstowa.



W ten sposób *Księga Dokumentów* łączy dwie, zapewne różne wówczas tradycje: rządów przez cnotę oraz rządów zorientowanych na lud<sup>97</sup>. Syntezie ulegają także czynniki kosmiczne, historyczne, moralne i polityczne: polityczna troska o lud jest moralną doskonałością, która ma skutek historyczny, na straży czego stoi instancja w postaci Nieba.

Dochodzi do tego wreszcie swoisty wymiar dydaktyczny. Jeśli Shang powtórzyli to, co stało się z Xia, należy brać przykład z postępowania jednych i drugich, aby uniknąć ich losu: „jeśli nie podążymy obecnie za starożytnością, nie będziemy nawet wiedzieć, że Niebo wyznacza kres naszemu Mandatowi”<sup>98</sup>. Badać starożytność należy także przed rozpoczęciem sprawowania urzędu<sup>99</sup>. Specyficzny termin ukuty w *Shangshu* dla badania dawnych czasów to 稽古 *jīgǔ*, które oznacza – jak uważa Schaberg – „odniesienie do historycznego precedensu i języka w konstruowaniu przemyślaných, filozoficznych argumentów”<sup>100</sup>. Warto jednak dodać, że miało to niewiele wspólnego z jakimkolwiek naukowym badaniem dziejów, wręcz przeciwnie: była to czynność ściśle normatywna, która miała na celu odnalezienie w starożytności wzorców potwierdzających schemat historiozoficzny, a zatem (za-)danych do naśladowania przez kolejne pokolenia władców. Cztery pierwsze rozdziały *Shangshu*, w tym dwa nazwane „kanonami”, rozpoczynają się od identycznej formuły 曰若稽古 *yūē ruò jīgǔ* „badając starożytność [widzimy, że]”, po której pada imię legendarnego władcy (kolejno: Yao, Shuna, Yu), którym przypisuje się takie cechy jak mądrość, opanowanie, etc<sup>101</sup>.

Oprócz Yao i Shuna idealizuje się takie figury jak m.in. Zhou Wenwang, Tang (oba założyciele dynastii), Zhou Gong i Zhou Wenwang (z dynastii Zhou). Ponieważ dydaktyczny użytek historii obejmuje nie tylko przykłady godne naśladowania, lecz także ich odwrotności, trzykrotnie pojawia się ikona ostatniego władcy

---

<sup>97</sup> Wu 2016, 37-42.

<sup>98</sup> 今不承於古，罔知天之斷命。 *Shangshu* 9: 226.

<sup>99</sup> 學古入官。 *Shangshu* 18: 486.

<sup>100</sup> Schaberg 1996, 197. Narracja Yao i Shuna, w której Yao abdykuje i rezygnuje z przekazania władzy synowi na rzecz cnotliwego Shuna, odzwierciedla strukturę argumentacji, por. Allan 2016, 44-58.

<sup>101</sup> Zdanie otwierające *Shangshu* 曰若稽古帝堯曰放勳欽明文思安安 James Legge (1879, 32) tłumaczy to jako: „Examining into antiquity, (we find that) the Ti Yao was styled Fang-hstin. He was reverential, intelligent, accomplished, and thoughtful, - naturally and without effort”. Martin Kern (2015, 118-130) odrzuca *Fangxun* jako imię własne cesarza Yao (1), *yue* interpretuje w stronie czynnej, tj. jako „Yao mówi” (2), oraz podążając za starotekstowym *Zhou guan* uważa, że *jigu* określa Yao, tzn. nie „my” (czytający te słowa), ale Yao wzorował się na starożytności (3). Zgadza się z punktem (1), nie jesteśmy jednak przekonani co do słuszności (2) i (3): nie wiadomo, na kim miałyby się wzorować pierwszy ludzki władca, ponadto opiewanym przez Yao podmiotem byłoby jacyś dawni królowie (termin ten nie pada, choć *Shangshu* go zna, a Kern wprowadza go w nawiasie!), którzy sami mieliby podążać za starożytnością, tj. jeszcze dawniejszymi królami (i tak w nieskończoność?).

dynastii Xia, okrutnego i rozpustnego Jie<sup>102</sup>. W *Księdze Dokumentów* występują ponadto ogólne terminy zbiorcze. Termin „dawni królowie” 先王 *xiānwáng*, który rozpowszechni konfucjanizm, pojawia się 39 razy, w tym 15 razy w wersji nowotekstowej, natomiast popularny później u Xunzi i w *Zapiskach o rytuałach* termin „królowie-mędracy” 聖王 *shèngwáng* nie występuje w ogóle<sup>103</sup>. Fakt ten świadczy o tym, iż dawnym królom, przez których rozumiano głównie wymienione wyżej wybitne postaci, nie przypisywano żadnych nadludzkich możliwości. Ich jedynym wyróżnikiem była niespotykana cnota, w przeciwieństwie do równoległych ideałów żydowskiego proroka, który dysponował nadludzką wiedzą, oraz greckiego herosa, który posiadał nadludzką siłę lub umiejętność<sup>104</sup>. Nie zmienia to wszakże faktu, że wybitnym jednostkom zostaje przypisana olbrzymia rola w zakresie decydowania o biegu dziejów: „upadek państwa zależy od jednego człowieka, także chwała i spokój kraju są rezultatem szlachetności jednego człowieka”, głosi ostatnie zdanie *Księgi Dokumentów*<sup>105</sup>. Wybitnym jednostkom przeciwstawiony zostaje homogeniczny lud 民 *mín*. To lud pokazuje swoim zachowaniem, że Tian wycofało Mandat, stąd to o lud musi dbać władca, by go zachować, a gdy to już czyni, lud szanuje i opiewa swojego władcę, działając w zgodzie z ustaloną przez Niebo hierarchią („to z Nieba biorą się różnice [społeczne] wraz z ich rytuałami”<sup>106</sup>). Wizja ta może mieć swoje korzenie w starszej koncepcji, sięgającej epoki Shang lub nawet wcześniejszej, którą odnajdziemy w otwierającym *Shangshu* „Kanonie Yao”. Zgodnie z nią lud *mín* oraz ptaki i dzikie zwierzęta zachowują się w zgodzie z daną porą roku, np. „latem lud się rozprasza, ptaki i dzikie zwierzęta kopulują”. Jak pokazuje Kern, jest to obraz „pierwotnego ładu, ludzkiego i zwierzęcego życia, poprzedzającego historię”<sup>107</sup>.

Aby w pełni potwierdzić tę interpretację, musimy jednak rozstrzygnąć, czy – ściśle rzecz biorąc – *Księga Dokumentów* zna pojęcie „historii”. Skoro zasady przyznania i cofnięcia Mandatu Nieba są stałe i jednakowe dla trzech następujących po

<sup>102</sup> *Shangshu* 8: 196, wersja starotekstowa; *Shangshu* 11: 275; *Shangshu* 17: 468.

<sup>103</sup> Znamienne jest też występowanie samego 聖 *shèng*, które pojawia się jedynie w trzech rozdziałach nowego tekstu, tj. w *Hongfan*, *Duofang* i *Qinshi*, dając się za każdym razem przełożyć jako po prostu „mądry” (zwl. w *Duofang*, *Shisanjing* II, 460, gdzie przeciwstawiono go „głupiemu” 狂 *kuáng*). Zwrot „szukam wielkiego *sheng*” 求元聖 pojawia się w starotekstowym *Tanggao* i z pewnością dodano go tam, gdy koncepcja oczekiwanego „przyszłego mędrca” była już dobrze znana.

<sup>104</sup> Wang 2011a, 174-182. Zheng Xuan (127-200), komentator klasyków konfucjańskich, którego aspiracją było ukazanie, iż wszystkie pisma klasyczne zawierają jedno przesłanie (do tego stopnia, że „poprawiał” występujące w nich znaki, jakoby błędnie zapisane w przeszłości, p. Nakamura 2005, 228), twierdził, że *sheng* dysponuje przedwiedzą 聖通而先識也, a jego zdanie cytuje komentator *Księgi Dokumentów*: *Shisanjing* 8: 200.

<sup>105</sup> 邦之杌隤, 曰由一人。邦之榮懷, 亦尚一人之慶. *Shangshu* 20: 572.

<sup>106</sup> *Shangshu* 4: 108-110.

<sup>107</sup> Kern 2015, 131.

sobie dynastii, a władza Zhou też osiągnie swój kres, świadomość ciągłości przemian politycznych dokonanych dawniej oraz ich związku z teraźniejszością była jasna. Potwierdza to poniższy fragment:

*Patrząc na ludzi dawnych czasów widzimy, że był tam [założyciel] dynastii Xia. Niebo prowadziło go i chroniło jego następców. On sam rozpoznał Tian i był mu posłuszny. Ale z upływem czasu sprzyjający mu Mandat został wycofany. Dlatego patrzymy teraz na [założyciela] dynastii Yin. Niebo tak samo prowadziło [go] i chroniło [jego następców], a on rozpoznał Tian i był mu posłuszny, ale z upływem czasu sprzyjający mu Mandat został wycofany. Oto nasz król wstąpił obecnie na tron w młodym wieku i choć brak mu wieku i doświadczenia [dosł. zmarszczek], oby badał cnotę starożytnych, a nawet więcej, niech rozpatruje ich rady w świetle [drogi] Nieba<sup>108</sup>.*

Dwukrotne „spoglądanie na ludzi dawnych czasów” wskazuje, iż tematem jest opis dziejów. W obu przypadkach dwóch dynastii historycznych z perspektywy autora tych słów powtarza się identyczny schemat („tak samo”), który wydarza się w czasie („z upływem czasu”). Stąd schemat ten staje się przedmiotem badań, a dokładnie – to władca dynastii Zhou, który chce jak utrwalić swoje panowanie, studiuje cnotliwe postępowanie tych władców, których Niebo obdarzyło swoim Mandatem. Wymiary: ontologiczny, historyczny, moralny i polityczny są tu ze sobą związane. Jak piszą Yi Ning i Wang Xianhua:

Świadomość zmiany historycznej w takiej postaci, w jakiej reprezentowana jest przez te rozdziały *Shangshu*, ogranicza się do zmiany władzy królewskiej pomiędzy kolejnymi i następującymi po sobie rodzinami królewskimi (...). Dla Zhou, przyszłość jest otwarta na zmianę i nieprzewidywalna, tak Zhou łączyli przyszłość z teraźniejszością, interpretując teraźniejszość w świetle przeszłości. Była to całkowicie holistyczna wizja historii<sup>109</sup>.

Tym niemniej, pojęcie historii nie występuje *explicite*. Nie pojawia się nawet pojęcie „trzech dynastii”, które reprezentowało by ową konkretną historyczność w formie pojęcia. Z tego powodu uważamy, iż słuszniej jest mówić o „historiozofii” *Księgi Dokumentów*, chociaż już na tym etapie znajdujemy się u progu dojrzałej refleksji filozoficznej. Znak 史 *shǐ*, który będzie oznaczał później „historię”, denotuje w *Shangshu* urząd wróżbity, który interpretuje znaki zsyłane przez Tian. W opowiadaniu *Złota skrzynia wróżbita-shi* dwukrotnie wyjaśnia przyczyny najpierw choroby władcy, a następnie wichury i burzy<sup>110</sup>. Paradoksalnie, *shi* bliżej było do urzędu „historiozofa” aniżeli „historyka”.

<sup>108</sup> 相古先民有夏, 天迪從子保, 面稽天若, 今時既墜厥命。今相有殷, 天迪格保, 面稽天若, 今時既墜厥命。今沖子嗣, 則無遺壽考, 曰其稽我古人之德, 矧曰其有能稽謀自天? *Shangshu* 15: 396. Podkreślenia kursywą własne.

<sup>109</sup> Yi, Wang 2013, 187-88.

<sup>110</sup> *Shangshu* 13: 331-340.

## 2.2. Początki konfucjańskiej filozofii historii

Po omówieniu historiozofii najstarszych źródeł konfucjanizmu, powstałych w czasach dynastii Shang i Zachodniej dynastii Zhou, przejdziemy do właściwej konfucjańskiej filozofii historii w Okresie Wiosen i Jesieni oraz Okresie Walczących Królestw, czyli od VIII do III w. p.n.e. Skupimy się tu na ideach, które reprezentują swoisty status pośredni pomiędzy jeszcze implicytną historiozofią a systematyczną i spójną filozofią historii Mencjusza i Xunzi. Są to pojedyncze koncepcje, które mają już charakter filozoficzny, ponieważ nie są ukryte w żadnej narracji (bądź jak w przypadku *Komentarza Zuo* występują równolegle z historiozofią), ale jako pojedyncze idee, diagnozy czy wręcz opinie z trudem można je wyodrębnić z szerszego kontekstu. Z tego samego powodu koncepcje te ukazują jak różnicowana była wówczas myśl „szkoły uczonych”. Niektóre idee z zakresu filozofii historii powstałe w tym czasie, jak np. wizja utopii *dàtóng* z *Zapisków o rytuałach* zostanie zignorowana aż do XIX wieku. Oprócz *Zapisków...* i *Komentarza Zuo* pochylałam się także nad tzw. *Dialogami konfucjańskimi* oraz nowo odkrytymi pismami z tych czasów zapisanymi na bambusowych deszczułkach.

### 2.2.1. Etyka historii w *Lunyu*

Analizy filozoficznych koncepcji historii w przedcesarskim konfucjanizmie nie sposób rozpocząć inaczej aniżeli od *Dialogów konfucjańskich*, dosłownie *Dyskusji i rozmów* 論語 *Lùnyǔ*, przypisywanych Mistrzowi Kong 孔子 *Kǒngzǐ* (551-479 p.n.e.) i jego uczniom<sup>111</sup>. Jak zauważa Makeham, to niewielkie dzieło stało się podstawowym punktem odniesienia chińskich intelektualistów i polityków, uczyły się go na pamięć dzieci i kandydaci na państwowe stanowiska, a jego rola jako głównego kodeksu etyki rozszerzyła się na Koreę, Japonię i Wietnam<sup>112</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, *Dialogi* to zbiór anegdot i krótkich wypowiedzi przypisanych historycznemu Konfucjuszowi i jego uczniom. *Lunyu* nie są jednak ani jedynym, ani zapewne najwcześniejszym źródłem dotyczącym życia i myśli Kongzi. Michael Hunter podaje 22 dzieła powstałe przed naszą erą o łącznej objętości ok. 227 tys. znaków, które mogą stanowić równoważne źródła informacji o Konfucjuszu<sup>113</sup>. Autorstwo, autentyczność i data *Lunyu* są do dziś przedmiotem sporów sinologów. Jak wykazuje

---

<sup>111</sup> Jego imię rodzinne to Kong Qiu (孔丘 *Kǒng Qiū*), a dorosłe – Zhongni (仲尼 *Zhòngnǐ*). Imienia „Confucius” użyli jako pierwsi jezuici, poprzez latynizację tytułu „wielki mistrz Kong” 孔夫子 *Kǒng Fūzǐ*.

<sup>112</sup> Makeham 1997, 260.

<sup>113</sup> Hunter 2017, 13.

Makeham, *Lunyu* nie istniały jako książka przed 150-140 r. p.n.e.<sup>114</sup> *Księga Hanów* mówi ponadto o jednoczesnym istnieniu wielu wersji *Lunyu*: tzw. starotekstowej (tak jak w przypadku *Shangshu*, zapisanej pismem przed-Hanowskim i rzekomo znalezionej w ścianie domu Konfucjusza), wersji z Lu, tj. z państwa, z którego pochodził Konfucjusz, i wersji z państwa Qi, które to wersje różnią się liczbą rozdziałów i słów<sup>115</sup>. Wynikało to z istnienia szkół konfucjanizmu, powstałych już wkrótce po śmierci Mistrza<sup>116</sup>, co dodatkowo potwierdzają niezgodności cytatów, np. gdy nie możemy dziś odnaleźć fragmentu, który *Komentarz Zuo* cytuje jako pochodzący z *Lunyu*<sup>117</sup>. Wszystkie trzy wersje zostały porównane i opatrzone komentarzem przez Zheng Xuana (127-200 n.e.), pierwszego w szeregu komentatorów *Dialogów*<sup>118</sup>. He Yan (190-249) dokonał zaś porównania istniejących już wtedy komentarzy i na bazie tego, co uznał za najbardziej wiarygodne, opracował własną edycję i komentarz, *Zebrane wyjaśnienia Lunyu* 論語集解 *Lùnǔ jǐjiě*, które przyćmił dopiero komentarz Zhu Xi z XII w.<sup>119</sup> Edycja ta weszła w skład Trzynastoksięgu i to na niej będę tu bazował<sup>120</sup>. Świadomy tych ograniczeń, dla ułatwienia lektury i w zgodzie z akademickim zwyczajem, zamiast zwrotu „autorzy *Lunyu* przypisują Konfucjuszowi słowa...” będę pisał „Konfucjusz uważa, że...”, itp.

Liu Fengchun wyróżnia trzy główne zagadnienia, które składają się na coś, co można nazwać filozofią historii *Lunyu*: koncepcję „Mandatu Nieba” (oraz osobno, Tian i *ming*), ideę historycznej roli obyczajów 禮 *lǐ* i stosunek Konfucjusza do konkretnych postaci historii<sup>121</sup>. Warto zauważyć, iż drugie zagadnienie nie pojawiło się w historiozofii *Księgi Dokumentów*. Konfucjusz jest zainteresowany historią głównie ze względów dydaktycznych: tylko ten, kto odświeża starożytność, by zdobyć nową wiedzę, może być nauczycielem<sup>122</sup>. Co za tym idzie, również o sobie samym mówi Konfucjusz, iż nic nie tworzy, lecz jedynie przekazuje ideały starożytności, w które wierzy i które miłuje<sup>123</sup>. Deklarację tę nader często uważano za wyraz prostego konserwatyzmu, podczas gdy odzwierciedla ona selektywny stosu-

<sup>114</sup> Makeham 2016.

<sup>115</sup> Cheng 1993, 315.

<sup>116</sup> Por. Hunter 2017, 14. Zauważmy, iż Zizhang i inni uczniowie nazwani są w *Dialogach zǐ*, co świadczy o tym, iż fragmenty te powstały, gdy uczniowie Konfucjusza kierowali już swoimi szkołami (lub zmarli).

<sup>117</sup> Kim, Csikszentmihályi 2014, 25. Wang Chong podaje nawet, iż pierwotnie *Dialogi* liczyły setki rozdziałów.

<sup>118</sup> Makeham 1997, 262.

<sup>119</sup> Zdaniem Rosemonta, najstarsze partie tej edycji to rozdziały 4 i 8 (Rosemont 2016, 7).

<sup>120</sup> Makeham zwraca uwagę na fakt, iż He Yan uważał taoizm i konfucjanizm za komplementarne (Makeham 2003, 32–34) w duchu szkoły *xuānxué*, zatem jego komentarz nie jest w żadnej mierze „ortodoksyjny”.

<sup>121</sup> Liu 2009.

<sup>122</sup> 溫故而知新，可以為師矣. *Lunyu* 2: 19.

<sup>123</sup> 述而不作，信而好古. *Lunyu* 7: 84.

nek Konfucjusza do przeszłości, w której poszukuje on przykładów ilustrujących głoszone przez siebie poglądy moralne. Owe zasady określa on mianem „Drogi”, 道 *Dào*. Droga, według której żyli dawni cnotliwi władcy, jest wciąż żywa w sercach ludzi<sup>124</sup>. Jak czytamy w *Lunyu*:

Mistrz powiedział: „Mój stosunek do ludzi jest taki, że jednych ganię, a innych chwale. Jeśli wskazuję kogoś jako przykład, to znaczy, że są ku temu podstawy. To właśnie dzięki takim ludziom praktykowano Dao w sposób ciągły w okresie Trzech Dynastii”<sup>125</sup>.

Konfucjusz odnosi się zatem *explicite* do historii, używając ogólnego pojęcia określającego Xia, Shang i Zhou, wyraźnie podkreślając, iż tylko część ludzi – część, którą należy stawiać jako przykład do naśladowania – realizowała Dao. Dao zawiera się immanentnie w dziejach, a jednocześnie, jako wciąż żywe, wykracza poza nie i może być przedmiotem nauczania.

Jeśli należałoby wybrać okres historyczny, który najpełniej podążał za Dao, to byłyby to według Konfucjusza czasy Zhou, które wyciągnęły wnioski z dziejów poprzednich dwóch dynastii<sup>126</sup>. Drugi powód, dla którego Konfucjusz preferuje ideały bliższej mu przeszłości, ma charakter epistemologiczny. Jak podkreślał, nie może on w sposób równie wiarygodny jak w przypadku Zhou dyskutować na temat obyczajów Xia i Shang, ponieważ w państwach, gdzie żyją potomkowie tych rodów, brak wystarczających zapisków<sup>127</sup>. Konfucjusz pochwała tych historyków, pozostawiających w sytuacji braku źródeł puste miejsca (闕文 *quēwén*), które mogą zostać później uzupełnione przez tych, którzy odnajdą informacje<sup>128</sup>. Konfucjusz był zatem daleki od naiwnego moralizmu historycznego. W tych nielicznych fragmentach, które stanowią załączek chińskiej filozofii historiografii, Konfucjusz akcentuje ponadto rolę źródeł i oceny ich wiarygodności – założenie całej późniejszej krytyki źródeł, od Hanów po Qingów.

W ramach przywoływania Dao historii Konfucjusz otwarcie aprobuje wybrane postaci historyczne. Jak uważa Cua, metoda konfucjańska, w przeciwieństwie do sokratycznej, bazuje nie na pojęciach ogólnych, lecz właśnie konkretnych przykła-

<sup>124</sup> Na pytanie, skąd Konfucjusz zaczerpnął swoją naukę, Zigong odpowiada: „droga królów Wen i Wu nie upadała jeszcze do cna, znajduje się w ludziach” 文武之道，未墜於地，在人。 *Lunyu* 19: 261.

<sup>125</sup> 子曰：吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。 *Lunyu* XV. *Shisanjing* X, 214. Polski przekład (Czyżewska-Madajewicz et al. 1976, 155) „właśnie w oparciu o tę słuszną zasadę rządono narodem za panowania Trzech Dynastii” nie tylko różni się od przekładów angielskich i komentarzy chińskich (por. Kong 2003, 184), ale sugeruje nadto, że Konfucjusz uważał całe dzieje Xia, Shang i Zhou za realizujące Dao i godne naśladowania, co kłóci się z innymi fragmentami *Dialogów*.

<sup>126</sup> 子曰：周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。 *Lunyu* 3: 36.

<sup>127</sup> *Lunyu* 3: 33.

<sup>128</sup> 子曰：吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之。今亡矣夫！ *Lunyu* 15: 215.



dach<sup>129</sup>. W sposób szczególny słaWił Konfucjusz pierwszych legendarnych władców Chin: Yao, Shuna i Yu, zwłaszcza Yao i Shuna, którzy zrezygnowali z przekazania władzy swojemu synowi i ofiarowali ją osobie o największej cnocie. Aprobacja tego legendarnego aktu, opisanego w *Księdze Dokumentów*, stanowi środek wyrażenia poparcia dla rządów opartych o cnotę, a jednocześnie bezpośrednio uzasadnia konieczność wzorowania się na dawnych, idealnych władcach:

Mistrz powiedział: O, jakże to wspaniałe! Cesarze Jao i Szun posiadli cały świat, a jednak pozostali wyżsi ponad to. Mistrz rzekł: Wielkim naprawdę władcą był cesarz Jao! Był majestatyczny jak wysoka góra! Jeno Niebios są ogromne! Tylko Jao brał z nich naprawdę przykład! Jego cnoty były tak rozległe, iż lud nie potrafił ich nawet nazwać! Jego zasługi były naprawdę wspaniałe! O, jakże olśniewające były jego obyczaje i prawa! Cesarz Szun miał pięciu ministrów i świat był dobrze rządzony (...). Czasy Jao i Szuna były w porównaniu z naszymi okresem rozkwitu (...). Jeśli chodzi o cesarza Jü, to nie znajduję w nim żadnej wady<sup>130</sup>.

Zauważmy, że cały fragment nie ma charakteru wypowiedzi normatywnej: aby przekonać, że należy mieć jak najmniej ministrów, Konfucjusz mówi, że idealny władca miał ich pięciu, co w zupełności wystarczało. W rezultacie wypowiada się bezpośrednio o ich czasach jako epoce rozkwitu (盛 *shèng*), co stanowi już pewną formę historiozofii. Na podobnej zasadzie mówi on o Shunie, że rządził bez wysiłku (*wúwèi*)<sup>131</sup> lub przekazuje legendę abdykacji Yao na rzecz Shuna<sup>132</sup>. Oprócz wymienionych cesarzy, Konfucjusz darzył niezwykłą estymą regenta Zhou oraz wielkich ministrów<sup>133</sup>. Oprócz tego przedmiotem pochwał lub nagan Konfucjusza było kilkanaście innych postaci historycznych<sup>134</sup>. Gdy nie padają żadne imiona własne, Konfucjusz słaWi cnotę „dawnych królów” jako takich<sup>135</sup>, lub nawet ludzi starożytności 古者民 *gǔzhēmín*, których przeciwstawia współczesnym sobie czasom<sup>136</sup>. W ten sposób kreśli on również obraz upadku historycznych wartości – upadku Dao.

Jeśli jednak owe postaci historyczne są godne naśladowania, ponieważ same podążały za Dao, nie wystarczy je wymienić, by zrozumieć wizję historii Konfucjusza – trzeba określić, czym to Dao jest. Wydaje się, iż na gruncie *Lunyu* Dao

---

<sup>129</sup> Cua 1969, 29-30.

<sup>130</sup> *Lunyu* 8: 106-109. Tłumaczenie: Czyżewska-Madajewicz et al. 1976, 90-91.

<sup>131</sup> 無為而治者, 其舜也與. *Lunyu* 15: 208.

<sup>132</sup> *Lunyu* 20: 265-266.

<sup>133</sup> Allan 2016, 125.

<sup>134</sup> Pełna lista w: Tan 2013, 341-342.

<sup>135</sup> 先王之道斯為美. *Lunyu* 1: 10.

<sup>136</sup> *Lunyu* 17: 239. Także: *Lunyu* 14: 195, 202 (tu: 古之人 *gǔzhīrén*).



obejmuje przede wszystkim obyczaje, co – jak wspomnieliśmy – stanowi istotne novum w stosunku do historiozofii *Shangshu*:

Kiedy na świecie jest Dao, wówczas obyczaje, muzyka i wyprawy wojenne wychodzą od Syna Nieba. Kiedy na świecie nie ma Dao, wtedy obyczaje, muzyka i wyprawy wojenne wychodzą od książąt. A gdy tak się dzieje, nie minie dziesięć pokoleń aż stracą władzę<sup>137</sup>.

Fragment ten rozumie się zwykle jako manifest filozofii politycznej: wyższości drogi królów (王道 *Wángdào*) nad drogą hegemonów (霸道 *Bàdào*). Przypisanie upadku państwa zmianie obyczajów sugeruje jednak historyczną rolę czy nawet moc obyczajów/rytuałów. Nie znaczy to, że ostentacyjny rytualizm gwarantuje powodzenie: Konfucjusz stawia za wzór surowość ludzi dawnych czasów w tym względzie<sup>138</sup>. To właśnie wspólne trzem dynastiom obyczaje i rytuały przesądzają o ciągłości historii chińskiej, to dzięki nim wiadomo, dlaczego dynastie Xia i Shang zyskiwały (損 *sǔn*) lub traciły (益 *yì*) swoją władzę (tj. traciły ją, gdy porzucały te obyczaje), i wreszcie, na tej samej podstawie można poznać, co wydarzy się także przyszłym pokoleniom<sup>139</sup>. Część interpretatorów uważa stąd, iż zdaniem Konfucjusza istnieje *de facto* jedno *lǐ*, pozostające w harmonii z większym, kosmicznym Dao<sup>140</sup>. Przyjmowanie istnienia Dao rozumianego jako kosmiczny byt różny od drogi postępowania w zgodzie z obyczajami jest już wszak nadużyciem, na które nie zdobyli się nawet neokonfucjaniści<sup>141</sup>.

Czy filozofia historii Konfucjusza jest jednak rzeczywiście wolna od metafizyki? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy rozpatrzeć jego koncepcję Tian i *ming*.

---

<sup>137</sup> 孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。 *Lunyu* 16: 224.

<sup>138</sup> 子曰：先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。 *Lunyu* 11: 142. Dosłownie: „w zakresie obyczajów i muzyki dawni ludzie byli barbarzyńcami [*yě rén*, „ludźmi ze stepów”]. Za figurą tą nie stoi jednak przekonanie o równości barbarzyńców i Chińczyków. Jak czytamy w innym miejscu, „barbarzyńcy z plemion Yi oraz Di wraz ze swoimi władcami nie dorównują chińskiemu państwu bez władców” (lub, jako że „chiński” to *xià*, „nie dorównują władcom Xia w stanie upadku”) *Lunyu* 3: 30.

<sup>139</sup> 子張問：十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。 *Lunyu* 2: 23-24.

<sup>140</sup> Fingarette 1972, 57.

<sup>141</sup> Komentujący ten ustęp Zhu Xi pisze: „Trzy Dynastie następowały po sobie, podążając za poprzednikami i nie mogąc zmienić ich drogi. Jedyne zmiany dotyczyły [szczegółów], a ślady ich przeszłości można w pełni dostrzec i dzisiaj. Stąd, jeśli w przyszłości jakiś król powstanie, by zastąpić Zhou, sposób, w jaki będzie zmieniał obyczaje i podążał za rytuałami nie będzie odmienny od tego, co działo się w przeszłości. I będzie to prawdą nawet za sto pokoleń, nie mówiąc już o dziesięciu. W taki sposób mędrzec [Konfucjusz] osądził przyszłość, nie tak jak adepci sztuk okultystycznych, którzy pojawili się w późniejszych czasach”. Za: Kong 2003, 16.

Cechą, która rzuca się w oczy przy lekturze *Lunyu* jest osobisty, subiektywny kontekst, w jakim pojawia się Niebo. Czytamy, iż Niebo posłużyło się Konfucjuszem<sup>142</sup>, choć powiada on, że zrozumiał polecenia Nieba dopiero w wieku 50 lat<sup>143</sup>. Zdaniem Konfucjusza, to Niebo jest źródłem cnoty, którą w sobie odnajduje<sup>144</sup>. Tylko Niebo prawdziwie go zna, nie śmie zatem obwiniać je za własne błędy<sup>145</sup>. Wręcz przeciwnie, to Tian może nim wzgardzić<sup>146</sup>. Ten, kto zawinił wobec Nieba, nie ma już się do kogo modlić<sup>147</sup>. Nie znaczy to, że można się modlić do Tian: Niebo nie spełnia życzeń ludzi, zsyłając im to, o co proszą. Jest raczej źródłem i gwarancją ich moralnego postępowania: czuwającą, lecz nie ingerującą<sup>148</sup>. Dlatego Konfucjusz twierdzi, że Niebo nic nie mówi, ale jedynie przejawia się poprzez bieg rzeczy<sup>149</sup>. Zi Gong konkluduje zatem, że nie można usłyszeć, by Mistrz dyskutował na temat natury Nieba<sup>150</sup>. Jeśli jednak tak pojmujemy się w *Lunyu* kategorię Nieba, to jak rozumie się *ming*? Czy w sytuacji, gdy Tian ujmuje się w sposób tak odmienny od obecnego w *Księdze Dokumentów*, frazę *Tianming* można zasadnie przekładać jako „Mandat Nieba”?

Jednym z podstawowych znaczeń znaku *ming* jest, oprócz „rozkazu” czy „zezwolenia” także „przeznaczenie” i wydaje się, że właśnie w takim charakterze termin ten występuje w *Lunyu*. „Śmierć i życie: to jest *ming*; bogactwa i zaszczyty zależą zaś od Tian” – czytamy<sup>151</sup>. Nie wiadomo jednak, czy przeznaczeniem jest śmierć w ogólności, czy jej pora. Analogicznie, w *Lunyu* dwukrotnie pojawia się sformułowanie, iż nie można winić przeszłości 往 *wǎng*<sup>152</sup>. Pytanie, czy nie można jej już więcej winić, bo jest już dokonana, czy też nie można obwiniać tego, co się dokonało, za to, że stało się tak, a nie inaczej? Obie wątpliwości wynikają ze sporu, który sięga już motistów: czy Konfucjusz był fatalistą? Konfucjusz powiada na przykład, że jeśli Niebo chce ocalić kulturę [Zhou], lud Kuang nie może temu zapobiec<sup>153</sup>. Lub wprost:

<sup>142</sup> 天將以夫子為木鐸. *Lunyu* 3: 44.

<sup>143</sup> 五十而知天命. *Lunyu* 2: 15.

<sup>144</sup> 子曰: 天生德於予. *Lunyu* 7: 93.

<sup>145</sup> 子曰: 不怨天, 不尤人。下學而上達。知我者, 其天乎! *Lunyu* 14: 199.

<sup>146</sup> 予所否者, 天厭之! *Lunyu* 6: 82.

<sup>147</sup> 獲罪於天, 無所禱也. *Lunyu* 3: 36.

<sup>148</sup> Ivanhoe 2007, 215. Eno wyróżnia natomiast zarówno deskryptywne, jak i preskryptywne elementy koncepcji Nieba w *Lunyu* (Eno 1990, 82-94).

<sup>149</sup> 天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉? *Lunyu* 17: 241.

<sup>150</sup> 夫子之言性與天道, 不可得而聞也. *Lunyu* 5: 61. Część konfucjanistów pozostających pod wpływem taoizmu i buddyzmu interpretowała to zdanie jako dowód istnienia ezoterycznych nauk Konfucjusza, por. Ivanhoe 2002, 119-133.

<sup>151</sup> 死生有命, 富貴在天. *Lunyu* 12: 159.

<sup>152</sup> *Lunyu* 3: 41; 18: 249.

<sup>153</sup> 天之未喪斯文也, 匡人其如予何? *Lunyu* 9: 113.

Mistrz powiedział: Jeśli zasady Dao zostaną wprowadzone w życie, takie jest *ming*. Jeśli zasady Dao upadną, takie jest *ming*. Jakiż wpływ na *ming* może mieć Gongbo Liao!<sup>154</sup>

Dokonując przeglądu kilkunastu interpretacji koncepcji *ming* u Konfucjusza w świetle analizy tekstu *Lunyu*, Ning Chen stwierdza, iż tak u Konfucjusza, jak i w myśli chińskiej w ogólności brak całkowitego fatalizmu. Idea *ming* służy raczej do wskazania tego, co jest zależne, a co niezależne od ludzkich działań<sup>155</sup>. *Tianming* nie oznacza w *Dialogach* Mandatu Nieba: po pierwsze, dlaczego Konfucjusz miałby go pojąć dopiero w wieku pięćdziesięciu lat, skoro był to powszechnie znany koncept? Po drugie, żaden fragment *Lunyu* nie przekazuje cyklicznej narracji zdobycia i utraty *Tianming*, tak jak w *Shangshu*. Po trzecie, jeśli Tian jest źródłem moralności, to *ming* jej granicą, a to co jest poza nią, tj. metafizyka, nie interesowała Kongzi. W rezultacie także Dao historii należy rozumieć wyłącznie jako zbiór norm postępowania.

### 2.2.2. Między historiozofią a filozofią historii: *Zuo zhuan*

Pomimo centralnej pozycji *Dialogów* współcześnie, historycznie za najważniejsze dzieło, które miało wyjść bezpośrednio spod ręki Konfucjusza, uważano *Roczniki Wiosen i Jesieni* 春秋 *Chūnqiū*. Pierwsza informacja na temat autorstwa Konfucjusza pochodzi jednak dopiero od Mencjusza, który podaje, że w czasach upadku obyczajów przodków Konfucjusz stworzył (作 *zuò*) *Chunqiu*, mówiąc, iż to na podstawie tego dzieła będą go sławić lub winić następne pokolenia<sup>156</sup>. Również Sima Qian podaje, iż Konfucjusz napisał *Chunqiu* w oparciu o istniejące zapiski historyczne<sup>157</sup>. W *Lunyu* brak jednak wzmianki o *Chunqiu*. Żadne źródło przed-Hanowskie nie uznaje Konfucjusza za autora *Chunqiu*; Watson uważa, iż co najwyżej przeredagował on istniejące zapiski, nauczając ich jako podręcznika etyki<sup>158</sup>.

Tytuł *Chunqiu* oznacza „wiosny i jesień”: ponieważ wydarzenia uszeregowano według roku, który rozpoczyna się od wiosny, termin *chunqiu* stał się metonimią roku oraz wtórnie – określeniem annałów. *Roczniki* to kronika państwa Lu (obecnie prowincja Shandong)<sup>159</sup>, w którym urodził się Konfucjusz, opisująca jego

<sup>154</sup> 子曰：道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！*Lunyu* 14: 199.

<sup>155</sup> Chen 1997, 330, 343. Choć może też świadczyć o dwóch autorach *Lunyu*, p. ibidem, 332.

<sup>156</sup> *Mengzi* 6: 178. Mencjusz porównuje nawet stworzenie *Roczników* do okiełznania wód potopu przez Yu i poskromienia barbarzyńców przez księcia Zhou (ibidem).

<sup>157</sup> *Shiji* 47: 1943.

<sup>158</sup> Cai 2010, 365-71; Watson 1962, 39.

<sup>159</sup> Inne państwa także miały swoje *chunqiu*, choć miały one inne nazwy: *sheng* w państwie Jin czy *taowu* w Chu (*Mengzi* 8: 226), a Mozi pisze o *chunqiu* Qi, Song, Yan i Zhou. W utraconym wersji *Mozi*, który cytuje *Suishu* mowa o „setkach” tj. wielu *chunqiu* (p. Li 2015b, 415-416).

dzieje od 722 do 480 r. p.n.e., stąd cały ten okres nazywa się także Okresem Wiosen i Jesieni. Każdy rozdział opisuje panowanie jednego władcy, np. „Księżę Zhuang” lata 693-662 p.n.e. Wgląd w sam tekst *Roczników* może jednak dostarczyć sporego rozczarowania w obliczu szumnych pochwał Mencjusza. W sekcji „jedenasty rok panowania księcia Zhuang” (683 p.n.e.) czytamy:

Rok jedenasty, wiosna, pierwszy miesiąc króla.

Latem, w piątym miesiącu, w dniu *wuyin* [17], książę pokonał wojska Song w Zi.

Jesienią, wielka powódź w Song.

Zimą, Wang Ji [cóрка króla] powróciła do Qi<sup>160</sup>.

W równie zwięzły i suchy sposób przekazano pozostałe wydarzenia. W całych *Rocznikach* nie odnajdziemy też ani jednej mowy, co doprowadziło Ban Gu (32-92 n.e.) do stwierdzenia, że *Księga Dokumentów* jest zapiskiem mów, a *Roczniki* – czynów<sup>161</sup>. Owe czyny są nadto szczególnego charakteru. Mao Qiling (1623-1716) wymienia 22 grupy zdarzeń, które zapisują *Roczniki*, np. wojny, alianse, śluby, pogrzeby, polowania, klęski naturalne, etc.<sup>162</sup> Lakoniczny styl *Chunqiu* przypomina inskrypcje na brązach. Część badaczy wnioskuje stąd, iż pierwotnym adresatem informacji byli przodkowie, którym „meldowano” najważniejsze wydarzenia według kalendarza rytualnego<sup>163</sup>. Taka historia tekstualna *Chunqiu* jest wszak możliwa, gdyż Sima Qian nie jest konsekwentny w swojej tezie o autorstwie Konfucjusza, pisząc w innym miejscu, że Konfucjusz „zredukował zbędne słowa i usunął powtórzenia, za pomocą moralności jako reguły”<sup>164</sup>. Tradycja określa to mianem „wyznaczenia terminologii i zaaranżowania faktów” 屬辭比事 *shǔcí bǐshì*. Jak podkreślają Wang i Ng, użycie właściwych nazw zostaje poprzedzone selekcją zdarzeń oraz moralną oceną wydarzeń i postaci<sup>165</sup>. Pod postacią narracji historycznej Konfucjusz miałby zatem, podobnie jak widzieliśmy to w wielu miejscach *Lunyu*, przekazywać swój moralny osąd dziejów. Wielu badaczy, od Legge’a po Pulleyblanka, a nawet Kong Yingda, wskazują na niekonsekwentne użycie tej metody<sup>166</sup>, inni, jak np. Wang Anshi (1021-1086) całkowicie odrzucają taką możliwość, nazywając *Chunqiu* „fragmentaryczną gazetą dworską”<sup>167</sup>. Po stronie „głębokiego sensu ukrytego w subtelnych słowach” 微言大義 *wēiyán dàyì* stoi tradycja (傳 *chuán*) wyrażona w komentarzach 傳 *zhuàn*.

<sup>160</sup> *Chunqiu Zuo zhuan* 3.11: 165.

<sup>161</sup> 事為春秋, 言為尚書 *Hanshu* 30: 1359.

<sup>162</sup> Za: Legge 1872, 11-12.

<sup>163</sup> Pines 2002, 17.

<sup>164</sup> 約其辭文, 去其煩重, 以制義法. *Shiji* 14: 509.

<sup>165</sup> Wang, Ng 2005, 25.

<sup>166</sup> Ślupski 2001, 101.

<sup>167</sup> Wilkinson 2012, 612.

Do *Roczników* napisano pięć najważniejszych komentarzy: *Komentarz Zou* (鄒傳 *Zōu zhuàn*), *Komentarz Jia* (夾傳 *Jiā zhuàn*), *Komentarz Guliang* (穀梁傳 *Gǔliáng zhuàn*), *Komentarz Gongyang* (公羊傳 *Gōngyáng zhuàn*) i *Komentarz Zuo* (左傳 *Zuǒ zhuàn*). Dwa pierwsze zaginęły już za czasów dynastii Han, *Guliang zhuàn* jest najmniej interesujący pod względem filozoficznym (przypomina katechizm, lub co najmniej podręcznik podstaw konfucjanizmu), a do *Gongyang zhuàn*, jako powstałego w specyficznych okolicznościach za czasów dynastii Han wracam później. Sima Qian przypisuje autorstwo *Zōu zhuàn* Zuo Qiumingowi, o którym wspomina *Luny* (nie wiążąc go jednak z komentowaniem *Chunqiu*): Konfucjusz miał z Zuo Qiumingiem wyruszyć na zachód, do dworu Zhou, by zbadać zapiski historyczne, a Zuo w obawie przed rozbieżnymi interpretacjami uczniów miał stworzyć swój komentarz<sup>168</sup>. Temuż Zuo przypisuje Sima Qian autorstwo *Rozmów o państwach* 國語 *Guóyǔ*. Uчени okresu Han uważali jednak cały *Zōu zhuàn* za dzieło sfabrykowane przez Liu Xina (46 p.n.e.-23 n.e.), co przekonująco wykluczył Bernhard Karlgren<sup>169</sup>. Nie oznacza to, że autorem *Zōu zhuàn* był faktycznie Zuo Qiuming: jest to niemożliwe, ponieważ ostatni wpis dotyczy 468 r. p.n.e. Należy zatem wykluczyć oba skrajne podejścia, jakkolwiek autorstwo, datowanie, wiarygodność oraz fakt, czy *Zōu zhuàn* faktycznie jest komentarzem do *Chunqiu* stanowią wciąż żywy przedmiot sporów sinologów. Nie sposób przytoczyć tu wszystkich stanowisk: przybliżę tu rozwiązanie Yuri Pinesa, które jest mi osobiście najbliższe. *Zōu zhuàn* stanowi wiarygodne źródło historyczne, bazujące na wcześniejszych zapiskach, nie tylko z państwa Lu; mimo to może być traktowane jako komentarz do *Chunqiu*, gdyż dotyczy tego samego zakresu czasu i koncentruje się na dziejach Lu<sup>170</sup>; jest dziełem stylistycznie oraz gramatycznie homogenicznym, co świadczy o pojedynczym autorze; nie mógł powstać po 360 r. p.n.e., a w zapisanych narracjach rzadko pojawiają się pojęcia kluczowe dla filozofii konfucjańskiej Okresu Walczących Królestw, choć im późniejszych czasów dotyczą zapisy, tym jest ich więcej<sup>171</sup>. Celem Pinesa jest ukazanie, że *Zōu zhuàn* stanowi źródło dla poznania myśli Okresu Wiosen i Jesieni, różnej od myśli Konfucjusza i stąd nierzadko potępianej przez późniejszy konfucjanizm. W analizie początków konfucjańskiej filozofii historii nie można więc pominąć tego dzieła, tym bardziej, że wobec lokowania większości dzieł filozoficznych w Okresie Walczących Królestw czasy pomiędzy powstaniem *Shangshu* a śmiercią Kongzi są paradoksalną i, jak się wydaje, nieprawdopodobną białą plamą w historii myśli chińskiej.

<sup>168</sup> *Shiji* 14: 510-511.

<sup>169</sup> Karlgren 1926.

<sup>170</sup> Por. Han 1963, który uważa, iż z *Zōu zhuàn* wtórnie uczyniono komentarz do *Chunqiu*. Han rekonstruuje „pierwotną” postać dzieła, układając je według narracji, co przypomina ostatecznie *Guoyu*. Pines podkreśla, że *Zōu zhuàn* nie jest komentarzem wyjaśniającym znaczenie słów (jak *Gongyang*), lecz poszerzającym narrację.

<sup>171</sup> Tezy wraz z argumentami: Pines 2002, 16-39.

*Zōu zhuàn* wielokrotnie objaśnia, dlaczego *Chunqiu* pomija pewne wydarzenia: są to głównie akty postępowania niezgodnego z obyczajami<sup>172</sup>. Innym powodem pominąć jest chęć ukrycia wszystkiego, co okrywa wstydem kraj Lu i jego („naszego”) władcę<sup>173</sup>. Tradycja nazywa to (*explicite* już od czasów *Kroniki Późnych Han*) „ochroną krewnych” 隱親 *yǐnqīn*. Czasem *Zuo zhuan* wyjaśnia użycie konkretnych słów, co nierzadko może być interpolacją<sup>174</sup>. *Zuo* przytacza nawet wypowiedź Konfucjusza, który powiada, iż zapis *Chunqiu* „król udał się na polowanie do Heyang” (niezgodny z prawdą, gdyż władca Zhou przybył tam na zjazd na wezwanie książąt, co było niezgodne z obyczajem i świadczyło o upadku władzy Zhou) miał na celu „jasno ukazać cnotę” 明德 *míngdé*<sup>175</sup>. Świadczy to, po pierwsze, o moralnej funkcji, jaką przypisywał historii Konfucjusz (i jego krąg) oraz, po drugie, o istotnym teoretycznym komponencie historiografii chińskiej<sup>176</sup>, który pozwala szukać w niej historiozofii.

*Zōu zhuàn* reprezentuje stadium pośrednie pomiędzy historiozofią a filozofią historii. Oprócz idei zawartych *implicite* w narracji, a dokładnie w mowach, część uwag wyrażona jest *explicite*, po otwierającym zdanie zwrocie 君子曰 *jūnzǐ yuē* „szlachetny człowiek powiada”. Jeśli przyjrzymy się tym opiniom uważnie, okaże się, że różnią się one znacznie od poglądów obecnych w mowach, a ponadto są spójne w obrębie całego dzieła. Można zatem przyjąć, że wyrażają one osąd autora (-ów) *Zōu zhuàn*<sup>177</sup>, do czego nawiąże później Sima Qian. Uznanie historycznej roli Nieba pojawia się na przykład w wypowiedziach bohaterów *Zuo*, ale nigdy po *jūnzǐ yue*. Czytamy w owych narracjach, że Niebo zsyła klęski lub zagładę na państwo<sup>178</sup>, w tym klęski naturalne<sup>179</sup> albo, przeciwnie, obdarza łaskami i wynosi na tron<sup>180</sup>. Typowa dla *Shangshu* konstatacja, że Niebo przyznało i wycofało władzę Xia i Shang w zależności od cnoty królów oraz iż nie wycofało Mandatu danego Zhou, pojawia się jedynie w mowach<sup>181</sup>. Można ten fragment ująć jako jednolity

<sup>172</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 1.1: 7, 17; 2.5: 93, 4.20: 347; 4.24: 373; 5.9: 513; 5.12: 525; 6.5: 615, etc.

<sup>173</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 4.1: 253; 5.15: 549.

<sup>174</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 4.3: 261; 10.23: 1623.

<sup>175</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 4.28: 429. Autor *Zuo* wyraża własną, acz identyczną opinię o *Chunqiu* w *Zuo* 8.14: 815.

<sup>176</sup> O uprzedniości teorii w stosunku do zdarzeń w *Chunqiu* patrz: Rogacz 2018.

<sup>177</sup> Zdania w tej kwestii są podzielone. Pines (Pines 2002, 23) i Van Auken (van Auken 2016) traktują *jūnzǐ yue* jako część samych źródeł, które skompilowano do postaci *Zuo*, a Huang Cuifen uważa nawet, że zwrot ten był często używany także poza *Zuo* jako zachęta do wyrażenia opinii (Huang 1996). Argumentów za tezą, że *jūnzǐ yue* wyraża pogląd narratora, dostarcza, przez porównanie z *Zhongni yue*, Eric Henry (Henry 1999).

<sup>178</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 1.11: 63; 5.2: 259; 5.28: 425; 8.16: 843; 9.9: 959; 9.28: 1225; 10.32: 1719; 12.7: 1873.

<sup>179</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 3.11: 165; 7.15: 681; 10.11: 1463.

<sup>180</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 2.6: 97; 5.24: 379; 5.28: 413.

<sup>181</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 7.3: 603.



dyskurs<sup>182</sup>, a można także prześledzić transformację tej koncepcji na przestrzeni *Zuo zhuan*. Już w 629 r. p.n.e. padło według *Zuo* ironiczne zdanie Zang Wenzhonga, który twierdzi, że jeśli Tian faktycznie chciałoby czyjejś śmierci, powinno było zapobiec jego narodzinom<sup>183</sup>. Uczeń Konfucjusza Zichan powiada natomiast (524 p.n.e.), że w przeciwieństwie do drogi ludzi, droga Nieba jest daleka i nieznana, stanowiąc przedmiot licznych i próżnych rozważań<sup>184</sup>. Zdaniem Pinesa, *Zōu zhuan* ukazuje w ten sposób ewolucję myśli źródeł, które skompilował: stopniowo zanikającą wiarę w czynną rolę Nieba w historii oraz dokonane przez podważenie poznawalności drogi Nieba ograniczenie się do sfery spraw ludzkich – podkreślenie osobistej odpowiedzialności człowieka za dzieje i rolę obiektywnych okoliczności<sup>185</sup>. Co istotne, wydaje się, że takie podejście preferował również autor *Zuo*.

Zwrot *junzi yue* wprowadza wiele uwag; najczęściej aprobatę lub potępienie danego zachowania, czasem przekazuje etykę narratora<sup>186</sup>. Najciekawsze z naszego punktu widzenia są fragmenty, w których „szlachetny człowiek” objaśnia przyczyny upadku państw w dziejach. Podczas gdy w przytoczonej mowie klęskę przypisuje się woli Nieba i duchów, komentujący to narrator za właściwą przyczynę upadku jednych i powstania drugich uznaje zgodność z rytuałami oraz wykorzystanie okoliczności i właściwego czasu:

Człek szlachetny powiada o Zhuangu, księciu Zheng: W tym przestrzegał on obyczajów. To poprzez obyczaje włada się państwem, przynosi pokój ołtarzom, porządkuje się lud, wynagradza spadkobierców. Xu było bezprawne i książę Zhuang je zaatakował. Ono się poddało, a on je odstąpił. Działając cnotliwie, wykorzystał sytuację, używając swej siły podążył do przodu, badając czas przystąpił do działania<sup>187</sup>.

Analogicznie, obserwując niespełnienie tych warunków przez kraj Xi, narrator jest pewien rychłego upadku tego państwa<sup>188</sup>. Diagnoza ta pojawia się w ustach *junzi* wielokrotnie<sup>189</sup>.

---

<sup>182</sup> Liao 2011.

<sup>183</sup> *Chunqiu Zōu zhuan* 5.21: 351. P. także wypowiedź z 680 p.n.e., że ludzie są przyczyną złych omenów, *Chunqiu Zōu zhuan* 4.14: 173.

<sup>184</sup> 天道遠，人道邇，非所及也，何以知之，灶焉知天道，是亦多言矣。 *Chunqiu Zōu zhuan* 10.18: 1553.

<sup>185</sup> Pines 2002, 61–66. Choć Tian jest obecne także w późnych mowach, np. *Chunqiu Zōu zhuan* 11.7: 1873, 488 p.n.e.

<sup>186</sup> *Chunqiu Zōu zhuan* 2.2: 75; 10.12: 1473 – etyka ogólna (intencji); 1.3: 25; 6.1: 467 – etyka szczegółowa (kodeks cnót).

<sup>187</sup> 君子謂鄭莊公：於是乎有禮。禮經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。許無刑而伐之，服而舍之。度德而處之，量力而行之，相時而動。 *Chunqiu Zuo zhuan* 1.11: 63.

<sup>188</sup> *Chunqiu Zōu zhuan* 1.11: 65.

<sup>189</sup> *Chunqiu Zōu zhuan* 6.2: 475; 9.3: 903–5; 9.4: 913; 9.13: 999; 9.31: 1277; 7.4: 607 – rytuał wyklucza chaos.



Podobne poglądy wyrażone zostają także bezpośrednio w narracji (jako historiozofia) i można przypuszczać, że odzwierciedlają one nie tylko klimat epoki, w której żył autor(-zy) *Zōu zhuàn*, lecz także zostały wybrane celowo, jako współgrające z jego własną oceną historii (wypowiedzi te, jeśli nawet nie aprobowane wprost, nie otrzymują krytyki, a ich analogony występują po *junzi yue*, w przeciwieństwie do koncepcji Mandatu Nieba). I tak, czytamy, że metodą zachowania państwa od starożytności po dziś jest zgodność z obyczajami<sup>190</sup>, że rząd zdobywa się i utrzymuje przez przestrzeganie obyczajów<sup>191</sup>, a upadek jako jednoznaczny z odejściem od rytuałów oznacza stanie się barbarzyńcą<sup>192</sup>. Przykładów tego dyskursu jest rzecz jasna o wiele więcej<sup>193</sup>. Także brak cnoty *dé* traktowany jest jako przyczyna upadku<sup>194</sup>: w szerszym kontekście historiozoficznym różnica między *li* a *de* jest nieomal niezauważalna.

Z drugiej strony, *Zuo* uchodzi za jedną z pierwszych narracji w kulturze chińskiej, które wyjaśniały wydarzenia historyczne kauzalnie, w odwołaniu do spłotu empirycznych i obiektywnych okoliczności. Takie czynniki jak np. fakt, czy król przybył w porę lub nie<sup>195</sup>, że stracił poparcie ludu<sup>196</sup>, by wymienić tylko nieliczne<sup>197</sup>, odniesione nawet do opisu upadku dynastii Zhou<sup>198</sup>, stanowią poczesną część tego dzieła, przyczyniając się pośrednio do krytyki *Zuo zhuan* w szeregach późniejszych konfucjanistów, którzy uważali takie zdystansowane od moralizatorstwa podejście za naganne. Bliższy wgląd w tekst pokazuje jednak, że konflikt ten jest pozorny, przynajmniej dla intelektualistów Okresu Wiosen i Jesieni. Czytamy m.in., że do wygrania bitwy potrzebne jest przestrzeganie rytuałów oraz cnota lub wprost, że rytuał to tyle, co cnota, a cnota to tyle, co korzyść<sup>199</sup>. Egan zauważa, że ta praktyczna skuteczność *li* stanowi podstawę tak licznych w *Zuo huan* przepowiedni<sup>200</sup>. Brak istotnej różnicy pomiędzy historyczną rolą obyczajów, moralności i okoliczności zewnętrznych sprawia, że *Zuo zhuan* interpretuje dzieje w sposób całościowy i podobnie jak *Chunqiu* wykracza poza dualizm tego, co opisowe i normatywne. Rezygnując na poziomie narracji z odwołań do ponadnaturalnych aktorów historycznych, tj. Tian (i w konsekwencji do całej idei cykli dynastycznych), *Zōu zhuàn* koncentruje się na człowieku jako ostatecznej przyczynie zmiany hi-

---

<sup>190</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 10.13: 1505.

<sup>191</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 2.18: 133; 5.22: 359; 4.1: 231 – mowa konkretnie o rytuałach Zhou.

<sup>192</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 5.22: 353.

<sup>193</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 8.12: 799; 9.21: 1089; 10.13: 1497, 10.25: 1633; 11.15: 1823.

<sup>194</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 1.4: 31; 3.11: 167; 9.18: 1059; 9.24: 1127; 10.9: 1447.

<sup>195</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 5.10: 299; 7.14: 673.

<sup>196</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 8.3: 741.

<sup>197</sup> Np. *Chunqiu Zōu zhuàn* 9.3: 901; 10.24: 1631; 11.6: 1965.

<sup>198</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 8.1: 707.

<sup>199</sup> *Chunqiu Zōu zhuàn* 5.27: 403; 5.28: 415; 7.12: 645.

<sup>200</sup> Egan 1977, 331.

storycznej i to jego działanie charakteryzuje całościowo, traktując czynniki losowe i niezależne od woli na równi z obyczajami, będącymi manifestacją wewnętrznej cnoty władców i ministrów<sup>201</sup>.

W ramach dygresji zastanowimy się pokrótce, czy *Rozmowy państw*, przypisywane autorowi *Zōu zhuàn*, są w zakresie wizji historii podobne do *Komentarza Zuo*. Od strony tekstualnej, *Guoyu* to zbiór mów z ośmiu państw (w 21 rozdziałach), który z jednej strony jest w ok. 2/3 identyczny z *Zuo zhuan*, z drugiej – pełen jest późniejszych terminów i koncepcji, poświęcając wiarygodność historyczną na rzecz dydaktycznej misji dzieła<sup>202</sup>. Za powstaniem przynajmniej części *Guoyu* w późnym Okresie Walczących Królestw świadczy, na gruncie historiozofii, włączenie koncepcji nurtu *yin-yang*. W rozdziale poświęconym Zhou czytamy, iż trzęsienie ziemi w 780 r. p.n.e. stanowiło rezultat zaburzenia porządku *yin* i *yang*, które zawsze prowadzi do upadku dynastii, zatem Zhou upadnie jak Xia i Shang, co stało się dziesięć lat później<sup>203</sup>. Poza tym dominuje jednak wykładnia, zgodnie z którą dawni królowie (*xianwang*) opierali się na cnocie, nie sile i kształtowali moralnie lud, co zapobiegło ich upadkowi<sup>204</sup>. Także sama funkcja skryby-*shǐ* ujęta jest już w nowy sposób: na pytanie króla Zhou Huiwanga, czy w przeszłości miały miejsce zdarzenia podobne do dziś, dworski skryba 内史 *nèishǐ* odpowiada, że tak, gdyż cnota i troska o lud przesądzają o trwaniu i upadku wszystkich państw, jak miało to miejsce za Xia i Shang, i jak stanie się z Zhou<sup>205</sup>.

### 2.2.3. Utopie na peryferiach konfucjanizmu

Omówione dzieła, przypisywane Konfucjuszowi i Zuo Qiumingowi, wraz z dziełami Mencjusza i Xunzi, które przeanalizuję w kolejnym podrozdziale, stanowiły zawsze punkt wyjścia, i nierzadko punkt dojścia, badań nad filozofią konfucjańską. Myśl szkoły uczonych obejmuje jednak znacznie więcej perspektyw, także w dziedzinie filozofii historii, które stają się obecnie czołowym tematem dyskusji historyków filozofii chińskiej w kontekście odkryć archeologicznych, szczególnie tekstów z Guodian i tekstów w zbiorach Qinghua. Odkrycia te zamazują granicę pomiędzy konfucjanizmem a innymi szkołami, dostarczając argumentów za unikaniem terminu „konfucjanizm” w okresie przed-Hanowskim. Z drugiej strony,

---

<sup>201</sup> Jak podkreśla Krzysztof Kosior, rytuały są traktowane w konfucjanizmie jako zewnętrzna manifestacja wewnętrznej prawości (Kosior 2001, 150), nie są nigdy „sztuką dla sztuki”.

<sup>202</sup> Pines 2002, 40-44.

<sup>203</sup> *Guoyu* 1.10: 26-27.

<sup>204</sup> *Guoyu* 1.1: 2; 1.13: 32; 2.7: 58. Idea *baomin* występuje w *Guoyu* znacznie częściej niż w *Zuo*.

<sup>205</sup> *Guoyu* 1.12: 28-29. Model skryby jako historyka i moralizatora *Guoyu* anachronicznie odnosi do VII w. p.n.e., podczas gdy według *Zōu zhuàn*, do obowiązków *shi* w tym czasie należało wciąż wróżenie: por. *Chunqiu Zōu zhuàn* 3.22: 195, składanie ofiar 4.2: 239 czy obserwacja nieba 5.16: 331.

analogie i podobieństwa pomiędzy tymi koncepcjami przemawiają równie dobrze za tym, iż mamy do czynienia z szerszym tłem lub peryferiami „ortodoksyjnego” konfucjanizmu. Dystynktywną cechą części tych tekstów jest utopizm, stanowiący dopełnienie przekonania o upadku ładu dawnych królów, zbliżający konfucjanizm do motizmu, a innych – realizm polityczny, który był bliski legistom. Ambiwalentna ortodoksja sytuowała się pomiędzy tymi skrajnościami.

Dobrym przykładem peryferyjnego eklektyzmu jest *Zaginiona kronika Zhou* 逸周書 *Yì Zhōushū*, znana dawniej po prostu jako *Zhoushu*, mająca się składać według legendy z materiałów, których nie włączono do *Księgi Dokumentów*. Powstała ona najwcześniej w IV w. p.n.e., i choć ostatecznego kształtu nabrała dopiero za Zachodniej dynastii Han, główny rdzeń dzieła jest spójny pod względem językowym i mógł mieć jednego autora<sup>206</sup>. Źródła te rzucają nowe światło na podbój Shang przez Zhou<sup>207</sup>. Część treści *Yì Zhoushu* jest zbliżona do *Shangshu*: Tian zrodziło lud i wyznaczyło mu granicę w postaci natury, która jest zarazem dobra i zła<sup>208</sup>; Tian ustanowiło stały wielki mandat oraz zmienny, mały mandat, który polega na sprawowaniu rządu poprzez nagrody i kary, z akcentem na to pierwsze<sup>209</sup>; wreszcie, jako że natura Nieba jest stała, należy wciąż podążać za zasadami starożytności<sup>210</sup>. Jednocześnie w kolejnych, tzw. militarnych, rozdziałach *Yì Zhoushu*, znajdujemy odniesienie do interesującej tradycji, która, jak wykazuje Robin McNeal, była obecna także w klasycznym konfucjanizmie, zgodnie z którą o zdobyciu i utracie państwa decyduje połączenie cywilnej cnoty i kultury, tj. aspektu 文 *wén*, oraz umiejętności wojskowych, czyli aspektu 武 *wǔ*<sup>211</sup>. Konfucjanizm, który z racji akcentowania historycznej skuteczności moralności mógłby uchodzić za pacyfizm, był zatem zainteresowany tematyką wojskowości, która jak się dotychczas wydawało stanowiła domenę szkoły strategów i legistów, ewentualnie także motistów. W tym świetle inaczej prezentuje się również *Zōu zhùàn*: uwzględnienie roli okoliczności i talentu wojskowego w historii nie sytuuje od razu poza konfucjanizmem. Specyficznie konfucjański byłby akcent położony na sprawiedliwą, tj. nieoddzieloną od prawości, wojnę ofensywną: motiści uznawali jedynie wojnę w obronie, a szkoła strategów każdy rodzaj wojny<sup>212</sup>. Istotę podejścia szkoły uczonych można zamknąć w pochodzącej z *Yì Zhoushu* maksymie „poprzez atak

---

<sup>206</sup> Shaughnessy 1993b.

<sup>207</sup> Shaughnessy 1980–1981.

<sup>208</sup> 天生民而制其度 (...) 凡民生而有好好有恶. *Yì Zhoushu* I.

<sup>209</sup> *Yì Zhoushu* II.

<sup>210</sup> *Yì Zhoushu* III.

<sup>211</sup> McNeal 2012, 20–28.

<sup>212</sup> Ibidem, 66.

wspierać cnotę”<sup>213</sup>. Porzucenie celu, jakim jest ostatecznie historyczny triumf cnoty, sytuuje zatem nawet poza peryferiami konfucjanizmu, ukazując wspólny mianownik myśli szkoły uczonych.

Na drugim biegunie myśli konfucjańskiej znajduje się koncepcja, która znalazła się w jednym z późniejszych klasyków, tj. w *Zapiskach o rytuałach* 禮記 *Lǐjì*, które to dzieło jest antologią względnie niezależnych od siebie 49 tekstów dotyczących rytuałów, skompilowaną zapewne dopiero w III w. n.e. (choć same teksty są niewątpliwie wcześniejsze)<sup>214</sup>. Jej wykład otwiera rozprawę *O przeznaczeniu rytuałów* 禮運 *Lǐyùn*<sup>215</sup>. Mowa tu o koncepcji utopii – „Wielkiej Jedności” 大同 *Dàtóng*. Przytoczymy fragmenty słynnego opisu, włożonego w usta Konfucjusza, który charakteryzuje ową utopię oraz to, co po niej nastąpiło:

Gdy praktykowano Wielkie Dao, wszystko na świecie było wspólne i publiczne. Tylko ludzie cnotliwi i zdolni byli obierani: ich słowa były pełne szczerości, kultywowali oni harmonię [w czynach]. Stąd ludzie ci miłowali nie tylko swoich rodziców i nie tylko własnych synów traktowali jak swoje dzieci (...). Złodzieje i buntowniczy zdrajcy się nie pokazywali, a drzwi zewnętrzne domostw były ciągle otwarte. [Ten okres] nazywamy Wielką Jednością. Teraz jednak Wielkie Dao zapadło się w mrok, a świat podzielił się na rodziny. Każdy kocha jedynie swoich rodziców i tylko własne dzieci (...) Pojawiły się obyczaje, które są niemi regulującymi relacje między suwerenem i ministrem, przepełniające relację między ojcem i synem, harmonizujące relację między starszym i młodszym bratem, łagodzące relację między mężem i żoną (...). Yu, Tang, Wen, Wu, Cheng Wang, Zhou Gong: oni wszyscy dzięki temu zostali obrani (...). Jeśli jakiś władca nie opiera się na tym, co oni, lecz na swojej sile, zwiastuje to katastrofę dla ludu. To nazywamy Małym Dobrobytem<sup>216</sup>.

Fragment ten jest zaskakujący w świetle dotychczasowych analiz konfucjanizmu: obyczaje, związana z nimi hierarchia i system powinności, którymi – jak podkreśla tekst – żyli dawni władcy, choć stanowi to wszystko wzór dla obecnych pokoleń, nie są stanem idealnym ani też najpierwotniejszym. Wielka Jedność (*datong*) poprzedzająca Mały Dobrobyt (*xiǎokāng*) jest nie tylko stanem harmonii i pokoju, lecz także bezwzględnej równości i wspólności wszelkiej własności. Nie dziwi stąd, iż do wizji tej nawiązywali przywódcy powstania tajpingów, Kang

---

<sup>213</sup> Za: ibidem, 100. O konfucjańskim podejściu do zagadnienia *wu* w *Yi Zhoushu* oraz o tym, jakie działania obejmuje wojna sprawiedliwa patrz Gawlikowski 1987, 417-418.

<sup>214</sup> Riegel 1993.

<sup>215</sup> Znak 運 *yùn* oznacza „ruch”, „użytek”, „los” – polskie słowo „przeznaczenie” obejmuje w tym kontekście dwa ostatnie znaczenia oraz zakłada pewną celową dynamikę.

<sup>216</sup> 大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。 (...) 盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下為家。各親其親，各子其子 (...) 禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦 (...) 禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。 (...) 如有不由此者，在勢者去，眾以為殃，是謂小康。 *Liji* 21: 658-661.

Youwei – reformator społeczny przełomu XIX i XX wieku oraz chińscy komuniści<sup>217</sup>. Idea, zgodnie z którą w idealnym stanie ludzie darzą się miłością w taki sam sposób bez względu na pokrewieństwo była typowa dla głównych rywali konfucjanistów, tj. motistów (p. kolejny rozdział) i niewykluczone, iż to za ich sprawą dostała się do tego tekstu. Wyjaśniałoby to po części niepopularność utopizmu *Liyun* aż do XIX wieku. Ale czy na pewno?

Dalszy ciąg *Liyun* pokazuje, iż przejście do epoki Małego Dobrobytu nie jest w żadnym razie katastrofą. Przeciwnie, dzięki obyczajom dawni królowie poznali drogę Nieba i uregulowali ludzką naturę<sup>218</sup>. Era Wielkiej Jedności to równocześnie czasy, w których ludzie nie posiadali domów, żyli w jaskiniach, ubierali się w skóry zwierząt i nie potrafili używać ognia (znany im już wcześniej). Dzięki wybitnym (późniejszym) władcom opanowano ogień, powstały domy i zaczęto składać ofiary duchom oraz Di<sup>219</sup>. Powstanie rytuałów było zatem według autorów *Liyun* poprzedzone powstaniem religii i zorganizowanego życia zbiorowego. Wielka Jedność traktowana jest zatem jako nieodwracalnie przeszła epoka:

Należy zauważyć, że w całym rozdziale „Liyun” Konfucjusz nie podejmuje próby obro-  
ny powrotu do ery Wielkiej Jedności; raczej nieustannie stara się zrozumieć i argu-  
mentować za rytuałami Trzech Dynastii, które są częścią ery Niewielkiej Pomyślności.  
Konfucjusz uważa w skrócie, iż ludzkość *nie chce* i co ważniejsze *nie powinna* powra-  
cać do okresu Wielkiej Jedności. Kontrastując to z ideą „tęsknoty za rajem” Mircei  
Eliadego, Konfucjusz nie okazuje „pragnienia życia w świecie, jaki był... świeżym,  
czystym i silnym”. Jako że era Wielkiej Jedności jest rozwojem od początku cywilizacji,  
gdy ludzie żyli w jaskiniach i gniazdach, nie jest to raj. Jest to centralna różnica pomię-  
dzy tekstami szufladkowanymi zwykle jako „taoistyczne”, które bronią powrotu do lub  
„ujęcia” tej prostoty<sup>220</sup>.

Postrzeganie ery Wielkiej Jedności jako *stricte* historycznej sprawia, że frag-  
ment należy interpretować z perspektywy filozofii historii, a nie filozofii politycz-  
nej. Wyraźnie zaznaczmy, iż *datong* można nazwać utopią tylko w jednym sensie:  
jako określenie stanu pierwotnego (złotego wieku), w którym panowały pokój,  
równość i brak zła. W filozofii europejskiej, która do XVIII w. nie rozgranicza-  
ła filozofii historii od filozofii politycznej<sup>221</sup> (podobnie jak myśl chińska), pojęcie  
„utopii” oznaczało zarówno pewien (przed-)historyczny stan, jak i idealny projekt  
polityczny, który należy dopiero wcielić w życie w przyszłości. Otóż *datong*, aż do  
XIX wieku, nie był utopią w tym drugim sensie. Co za tym idzie, jeśli wizja ta róż-

<sup>217</sup> Por. Dessein 2017. Do wątków tych wracam w ostatnim rozdziale pracy.

<sup>218</sup> 夫禮，先王以承天之道，以治人之情。 *Liji* 21: 662.

<sup>219</sup> *Liji* 21: 668-669.

<sup>220</sup> Ing 2012, 122.

<sup>221</sup> Por. Horkheimer 1995.

niła się od taoistycznej, ostatecznie wątpliwe jest też, aby pochodziła od motistów: rdzeń konfucjańskiej krytyki idei miłości uniwersalnej, głoszący, iż jest to koncepcja nierealistyczna i niemożliwa do zastosowania, zostaje zachowany (choć *Liyun* mogło tworzyć skrzydło szkoły uczonych przychylnie samemu ideałowi motistów). Jak pisze Albert Chen, *datong* można ująć jako społeczeństwo, w którym wszyscy bez wyjątku i bez limitu praktykują konfucjańską cnotę humanitarności 仁 *rèn*, która rozpoczynając się od najbliższych, winna objąć całą ludzkość<sup>222</sup>. Nie oznacza to już powrotu do stanu pierwotnego, gdyż obyczaje stanowią swoistą regulację *ren*<sup>223</sup>. Jeśli w *Liyun* występuje eklektyzm, to raczej innego rodzaju.

Kolejne partie *Liyun* znajdują się bowiem pod przemożnym wpływem szkoły *yin-yang*. Filozofia historii *datong-xiaokang* wpisuje się w szerszą kosmogonię, zgodnie z którą Wielkie Jedno 大一 *Dà Yī* uległo podziałowi na Niebo i ziemię, które w ruchu stały się *yin* i *yang*<sup>224</sup>. Ludzie powstałi w wyniku połączenia mocy Nieba i ziemi, sił *yin* i *yang*, duszy zwierzęcej i ducha oraz pięciu elementów materii<sup>225</sup>. Dzieje świata obejmują zatem według autorów *Liyun* następujące etapy:

| Określenie stadium      | Charakterystyka                                                                                       |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Wielka Jednia 大一        | niezróżnicowany kosmos                                                                                |
| powstanie Nieba i ziemi | wyodrębnienie się sił <i>yin</i> i <i>yang</i>                                                        |
| powstanie człowieka     | złożenie Nieba i ziemi, <i>yin-yang</i> , duszy, ducha, materii                                       |
| Wielka Jedność 大同       | stan dobra, równości, pokoju i praktyki Wielkiego Dao;<br>ludzie żyją w jaskiniach, nie używają ognia |
| Mały Dobrobyt 小康        | panowanie wielkich władców, powstanie obyczajów;<br>budowa domów, opanowanie ognia, powstanie religii |
|                         | obecne czasy praktykowania dawnych obyczajów                                                          |

Ryc. 4 Historia kosmosu i ludzkości według rozprawy *O przeznaczeniu rytuałów* (*Liyun*).

Wpisanie dziejów ludzkości w dzieje natury mogło być rezultatem deformacji, jakie ów tekst mógł przejść w okresie dynastii Han. Z drugiej strony, zasadniczy kierunek zmiany historycznej w tym ujęciu, tj. stopniowe oddalanie się od jedności i postępujące różnicowanie społeczeństwa dość dobrze współgrało z konfucjańskim przekonaniem o upadku zasad Zhou i potrzebie hierarchii społecznej. Wizję dziejów poprzedzających panowanie dawnych królów można natomiast odnaleźć również w innych źródłach przed-Hanowskich.

<sup>222</sup> Chen 2014, 88. To zbliża *Liyun* do przesłania *Daxue*, która także weszła w skład *Liji*.

<sup>223</sup> *Liji* 22: 709.

<sup>224</sup> 是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽。 *Liji* 22: 706.

<sup>225</sup> 故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。 *Liji* 22: 690.



Źródeł tych dostarczają ostatnie odkrycia archeologiczne, wydobywające na światło dzienne zabytki piśmiennictwa państwa Chu: teksty napisane na jedwabiu, wydobyte w 1974 roku w Mawangdui (prowincja Hunan) oraz przede wszystkim teksty spisane na bambusie, które odkryto w Guodian (prowincja Hubei, поближе dawnej stolicy Chu) w 1994 roku. W dalszym ciągu opracowywane są teksty na bambusowych deszczułkach z państwa Chu, które w rezultacie nielegalnych wykopalisk znalazły się w zbiorach Muzeum Szanghajskiego oraz Uniwersytetu Qinghua w Pekinie. Oprócz tego udało się także wydobyć alternatywne, a nierzadko starsze, wersje klasycznych tekstów filozofii chińskiej, zwłaszcza *Laozi*. W zakończeniu niniejszego paragrafu skupię się na tekstach z Guodian, które są istotne z perspektywy filozofii historii.

W tekście *Droga Tang i Yu* 唐虞之道 *Táng-Yú zhī dào* rozwinięta zostaje legenda o abdykacji pierwotnych królów, którzy rezygnowali z przekazania władzy swoim synom na rzecz najbardziej cnotliwych. Osiągnęli przez to pełnię bycia mędrcem oraz doprowadzili *ren* do szczytu<sup>226</sup>. Służyli oni wszystkim ludziom, poświęcając w tym celu własną korzyść: tak działo się odkąd powstał ludź<sup>227</sup>. Tekst poucza jednak, że pokorne oczekiwanie na Mandat *ming* oraz praktykowanie cnoty *ren* nie wystarcza: potrzebny jest jeszcze odpowiedni, „wielki moment” 大時 *dàshí*, nad którym nie ma władzy – nie można sprawić, aby się pojawił<sup>228</sup>. Ta idea, wyrażająca przekonanie o istnieniu obiektywnego momentu historycznego, będącego poza kontrolą nawet największych ludzi, została podjęta w innym tekście z Guodian, *Kłęska i sukces przychodzą w swoim czasie* 窮達以時 *Qióng dá yǐ shí*. Jeśli człowiek jest moralny, lecz nie napotka właściwego czasu, nic nie wskóra – sam czas jest już natomiast warunkiem wystarczającym<sup>229</sup>. Następnie tekst prezentuje sylwetki historycznych postaci, które spotkały właściwy moment, po czym twierdzi, iż fakt pojawienia się (nie-)sprzyjającego czasu zależy od Nieba, co stanowi główną różnicę między Niebem a człowiekiem (Niebo zsyła sposobny czas, któremu człowiek jedynie podlega)<sup>230</sup>. Utopijny portret panowania dawnych władców zostaje podjęty także w tekście *Rongchengshi* 容成氏 *Róngchéngshì*, przy czym wymienia on imiona aż dziewięciu królów, którzy mieliby władać przed Yao i Shunem. Każdy z tych władców miał abdykować i oddać władzę najbardziej cnotliwemu. W ich czasach ludzie kochali się bez względu na różnice społeczne,

---

<sup>226</sup> Cytat za opracowaniem manuskryptu: Allan 2015, 119.

<sup>227</sup> Ibidem, 129. Nie występuje tu termin „miłość ludzi” *ài rén*, lecz „miłość krewnych” *ài qīn*, co w połączeniu z centralną rolą *ren* pokazuje, zdaniem Allan, iż jest to konfucjański, a nie motistyczny tekst (ibidem, 101).

<sup>228</sup> Ibidem, 130. O konfucjańskiej wymowie historiozofii *Tang-Yu zhi dao* p. Xu 2006, 60-61.

<sup>229</sup> Cytat za opracowaniem manuskryptu: Meyer 2011, 269. O historiozofii *Qiong da yi shi*: Xu 2006, 57.

<sup>230</sup> Ibidem, 57-58, 271.



panował pokój, nie odrzucano kalek<sup>231</sup>. Całe społeczeństwo było wciąż harmonijne i pozbawione złodziei oraz przestępców jeszcze za Yao, za Shuna nie istniały epidemie ani katastrofy naturalne; zło pojawiło się za Yu, lecz zostało przezeń zwalczone, choć po kilkunastu pokoleniach, za panowania Jie, zdominowało świat i dopiero dzięki Cheng Tangowi, założycielowi dynastii Shang zostało pokonane<sup>232</sup>. Ostatni władca Shang nie podążył jednak za Dao dawnych królów i zastąpili go Zhou. W ten sposób *Rongchengshi* integruje w swojej narracji schemat linearny (najpierw abdykacji, potem tronu dziedzicznego) i cykliczny (Xia, Shang, Zhou), wychodząc od utopii złotego wieku. Pines uznaje *Rongchengshi* za pierwszy chiński tekst łączący w jednej narracji historycznej wiele er, pod tym względem pionierski względem pracy Sima Qiana, proponując nawet wizję jednej, spójnej historii i jednego świata<sup>233</sup>. Allan uważa zaś tekst za manifest filozofii politycznej<sup>234</sup>. Wydaje się, że prawda leży pośrodku: z racji rozmiarów i ogólnikowości *Rongchengshi* nie jest kroniką, ale nie jest też abstrakcyjną filozofią polityki, lecz raczej amalgamatem obu, tj. formą historiozofii. Co ciekawe, najstarsze dzieje ludzkości są w nim wciąż pojmowane jako okres władzy monarchów i to osiągnięcia pojedynczych ludzi prowadzą do rozwoju kultury. Utopia tekstów z Guodian różni się w tym aspekcie od koncepcji Wielkiej Jedności. Po drugie, wizja z *Liyun* jest liniowa, a *Rongchengshi* łączy cykliczność i linearność. Rdzeń obu koncepcji jest jednak wspólny, ukazując doniosłość utopizmu w konfucjańskiej wizji dziejów.

### 2.3. Filozofia historii Mencjusza i Xunzi

Wraz z postaciami Mencjusza (孟子 *Mèngzǐ*, właśc. 孟轲 *Mèng Kē*, 372-289 p.n.e.) i Xunzi (荀子 *Xúnzǐ*, właśc. 荀况 *Xún Kuàng* lub 荀卿 *Xún Qīng*, 310-235 p.n.e.) wczesna konfucjańska filozofia historii wkracza w swoją decydującą i systematyczną fazę: eksplicitną filozoficzną wizję historii. Autentyczność traktatu *Mengzi* jest przedmiotem wciąż żywej debaty, podczas gdy uważa się, iż *Xunzi* w większości wyszedł spod ręki samego Xun Kuanga<sup>235</sup>. Mencjusz i Xunzi są też ważnymi „ogniwami” w przekazie myśli chińskiej: Xunzi nauczał Li Si i Han Fei, najsłynniejszych legistów; Mencjusz był natomiast uczniem wnuka Konfucjusza, Zi Si (子思 *Zǐ Sī*, zm. 402 p.n.e.), prawdopodobnego autora *Doktryny Środka* 中庸 *Zhōngyōng*, który sam był uczniem Zengzi (曾子 *Zēngzǐ*, 505-435 p.n.e.), domniemanego autora

---

<sup>231</sup> Allan 2015, 225.

<sup>232</sup> Ibidem, 234-252.

<sup>233</sup> Pines 2010.

<sup>234</sup> Allan 2015, 182.

<sup>235</sup> Por. Loewe 1993, 178-198 i Lau 1993, 331-336.

Wielkiej Nauki 大學 Dàxué i najmłodszego ucznia Konfucjusza<sup>236</sup>. Rzeczywiście, pewne koncepcje występujące w *Zengzi* i *Zisizi* mogą wspierać tezę o linii prowadzącej od Konfucjusza do Mencjusza<sup>237</sup>. Z perspektywy naszych analiz można powiedzieć, że Mencjusz powraca do idei cykli historycznych z *Shangshu* po adaptacji etyki historii Konfucjusza, a Xunzi rozwija teoretycznie podejście prezentowane w *Zōu zhuàn*. Większość prac i porównań ich myśli koncentruje się jednak na ich koncepcjach cnoty, natury ludzkiej, obyczajów czy polityki i z nielicznymi wyjątkami<sup>238</sup> pomija filozofię historii.

### 2.3.1. Filozofia historii Mencjusza

Jedną z uderzających cech filozofii (oraz literackiego stylu) Mencjusza jest idealizacja przeszłości, zwłaszcza czasów wielkich założycieli dynastii: Wenwanga (dynastia Zhou), Cheng Tanga (dynastia Shang) oraz legendarnych cesarzy Yao i Shuna. Idealizacja ta oznacza, po pierwsze, że zachowanie, słowa i decyzje tych władców ucieleśniały konfucjańskie normy moralne. Nie są one idealne w sensie niemożności realnego osiągnięcia tego wzoru, ale raczej w znaczeniu ważności dla ludzi wszystkich czasów: „Shun był człowiekiem i ja nim jestem. Ale Shun jest modelem, który może być przekazywany kolejnym pokoleniom”<sup>239</sup>. Powiada się, iż Zhou Wenwang kierował się w rządach humanitarnością<sup>240</sup>, litował się nad ludźmi niczym nad kimś rannym<sup>241</sup> i dzielił swoje przyjemności z ludem<sup>242</sup>. Twierdzi się także, że cały świat pokładał wiarę w Tangu<sup>243</sup>. Jeszcze wyraźniejsze przykłady dotyczą Yao i Shuna: Shun całkowicie wypełnił obowiązki nabożności synowskiej<sup>244</sup>, a nawet traktował dobro jako wspólną cechę wszystkich ludzi<sup>245</sup>. Ostatni przykład

---

<sup>236</sup> Powiązanie każdego z uczniów z danym dziełem Czteroksięgu 四書 *Si Shū* stanowi raczej legendę mającą na celu stworzenie chronologicznej podstawy nowego kanonu (*Lunyu* Konfucjusza-*Daxue* *Zengzi-Zhongyong* *Zi Si-Mengzi* Mencjusza).

<sup>237</sup> *Zi Si* utożsamiał Mandat Nieba z naturą ludzką (天命之謂性), z kolei według *Zengzi* powstanie i upadek państw miałyby być spowodowane posiadaniem (lub nie) *ren*, patrz *Zengzi* 2: 25, *Zisizi* 1: 143.

<sup>238</sup> Najważniejszym jest David Nivison („Mengzi as Philosopher of History”), który odróżnił spekulatywną i krytyczną filozofię historii Mencjusza (Nivison 2002). Pozostałe pochodzą głównie z ChRL. Jeśli chodzi o Xunzi, jego filozofia historii została pominięta nawet w najnowszym kompendium jego myśli: Hutton 2016.

<sup>239</sup> 舜人也, 我亦人也。舜為法於天下, 可傳於後世。 *Mengzi* 8: 233.

<sup>240</sup> 文王發政施仁。 *Mengzi* 2: 45.

<sup>241</sup> *Mengzi* 8: 224.

<sup>242</sup> *Mengzi* 2: 34.

<sup>243</sup> 天下信之。 *Mengzi* 2: 57.

<sup>244</sup> *Mengzi* 7: 211.

<sup>245</sup> 大舜有大焉, 善與人同。舍己從人, 樂取於人以為善。 *Mengzi* 3: 97.

przypisuje Shunowi teorię, której bronił sam Mencjusz – koncepcję pierwotnej dobroci natury ludzkiej. Mencjusz projektuje zatem własną teorię na legendarne czasy Yao i Shuna, co tworzy drugi sens idealizacji przeszłości: modelowanie historii według filozoficznych zasad, jak w zdaniu: „gdy Mencjusz mówił o tym, że natura ludzka jest oryginalnie dobra, zawsze odwoływał się do Yao i Shuna”<sup>246</sup>. Nie tylko sam akt atrybucji doktryny Mengzi, ale i wzmianka o nim (dokonana zapewne przez jednego z uczniów edytujących dzieło) pokazuje, że Yao i Shun służyli za figury stylistyczne (o czym wspomniałem w podrozdziale 1.2). Dla uwiarygodnienia argumentacji Mencjusz wkładał swoje poglądy w ich usta: „nie ważę się przedstawić niczego ponad drogi Yao i Shuna”<sup>247</sup>, „nie służyć władcy jak Yao i Shun to nie respektować władcy”<sup>248</sup>, itd.

Jak dotąd omówiliśmy jednak jedynie stosunek Mencjusza do pewnych cesarzy. Wydaje się, iż jeśli nawet wyidealizowany, pogląd ten nie pozostaje w ogólnej sprzeczności z kronikami, nie proponując niezależnej od nich filozofii historii. Faktycznie, Mencjusz podkreślał potrzebę uczenia się od historii:

Jeśli ktoś uważa, że bycie przyjacielem wszystkich wielkich uczonych świata mu nie wystarcza, cofnie się w czasie, by rozważać ludzi starożytności, powtarzać ich wiersze i czytać ich kroniki. Nie wiedząc, jakimi osobami byli, rozważa, kim byliby obecnie<sup>249</sup>.

Nawet powierzchowne spojrzenie na starożytną chińską historiografię nie uzasadnia jednak optymizmu Mencjusza, gdyż królowie często zdradzali lub zabijali nawet swych sojuszników. Jak rozwiązać ten problem? Mencjusz odpowiada: tym gorzej dla faktów. W przytoczonym już cytacie Mencjusza, iż lepiej nie posiadać *Księgi Dokumentów*, aniżeli uznawać ją za całkowicie wiarygodną, Mengzi przyznaje priorytet własnej filozofii (choc nigdy nie odrzucał totalnie *Shangshu* jako źródła wiedzy historycznej<sup>250</sup>). Mowa tu zatem o idealizacji w trzecim sensie: im bardziej idealizujemy, tym bardziej oddalamy się od *wie es eigentlich gewesen*<sup>251</sup>.

Oprócz poszczególnych władców, Mencjusz opiewał też dawnych królów (*xianwang*) w ogólności. Żadne z ich działań nie było zgubne<sup>252</sup>; ich serca, za czym podążała ich polityka, były pełne współczucia dla ludu<sup>253</sup>; miłowali cnotę i dlatego zapomnieli posługiwać się siłą w rządach<sup>254</sup>. I choć Mencjusz pisze, że wpływ

---

<sup>246</sup> 孟子道性善，言必稱堯舜。 *Mengzi* 5: 127-128.

<sup>247</sup> 我非堯舜之道，不敢以陳於王前。 *Mengzi* 3: 104.

<sup>248</sup> *Mengzi* 7: 189-190.

<sup>249</sup> *Mengzi* 10: 291.

<sup>250</sup> Por. *Mengzi* 2: 57, 9: 254.

<sup>251</sup> O Mencjańskim „pisanii historii w zgodzie z pewnym ideałem” p. Nivison 2002, 286nn.

<sup>252</sup> *Mengzi* 2: 40.

<sup>253</sup> 先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。 *Mengzi* 3: 93.

<sup>254</sup> 古之賢王好善而忘勢。 *Mengzi* 13: 354.

szlachetnego człowieka wygasa w piątym pokoleniu<sup>255</sup>, nie powstrzymało go to od tezy, że zasady dawnych i bliższych królów są te same<sup>256</sup>, co będzie kością niezgody z Xunzi. W podobnych kontekstach Mencjusz mówi o „ludziach starożytności” 古之人 *gǔzhīrén*. Idealizacja obejmuje zatem nie tylko władców, ale i wszystkich starożytnych. Starożytni przekraczali dzisiejszych ludzi, ponieważ czynili jedynie dobro<sup>257</sup>; w takim duchu wychowywali też dzieci: „starożytni wymieniali się synami i uczyli innych synów”<sup>258</sup>. Żaden z nich nie wykonywał urzędu w nieodpowiedni sposób<sup>259</sup>, ich postępowanie wynikało z systematycznego wysiłku, któremu towarzyszyły przyjemność<sup>260</sup> i użyteczność: „wykonując połowę tego, co starożytni, z pewnością osiągnie się sukces”<sup>261</sup>. Jednoś aspektów: deontologicznego, hedonistycznego i utylitarne obrazuje starożytnych jako ideał ze wszystkich możliwych perspektyw. Ludzie, którzy głoszą, że „urodzeni w tych czasach, musimy być jak te czasy”, mają moralność równą eunuchom<sup>262</sup>. Trzy wyróżnione rodzaje idealizacji są zatem w istocie jednym: należy interpretować kroniki (trzeci) jako zbiór zasad moralnych (drugi), uosobionych w starożytnych (pierwszy).

Zagadnienie idealizacji przeszłości nie wyczerpuje rzecz jasna myśli Mencjusza. Jest w niej wiele kategorii ontologicznych, które kontrastują z czysto etycznym podejściem. Także sama idealizacja (czy raczej konstruowanie) przeszłości stawia pytanie, wedle jakich zasad Mencjusz modelował historię: jaka była jego spekulatywna filozofia historii<sup>263</sup>?

Mencjusz przyjął i rozwinął doktrynę Mandatu Nieba. Jest przekonany, że tylko dzięki wsparciu Nieba można osiągnąć znaczące rezultaty starań<sup>264</sup>. Nie sposób oblegać miasta, jeśli Niebo nie zesłało właściwego momentu<sup>265</sup>. Podobnie, nie-sprostanie zadaniom, które w danym czasie postawiło przed nami Niebo skutkuje klęskami przez nie zesłanymi<sup>266</sup>. Niebo troszczy się o tych, którzy przestrzegają jego nakazów: zachowuje ich kraje i pomaga podbić świat<sup>267</sup>. Ci, którzy buntują się przeciw Niebu, przemieszają<sup>268</sup>. I choć Mencjusz zgadzał się z Mistrzem, że Niebo

<sup>255</sup> *Mengzi* 8: 226.

<sup>256</sup> 先聖後聖，其揆一也。 *Mengzi* 8: 213.

<sup>257</sup> 古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。 *Mengzi* 1: 21.

<sup>258</sup> *Mengzi* 7: 205. Przypomina to opis ery *datong*.

<sup>259</sup> 古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。 *Mengzi* 6: 164.

<sup>260</sup> 古之人與民偕樂。 *Mengzi* 1: 7.

<sup>261</sup> 故事半古之人，功必倍之。 *Mengzi* 3: 69.

<sup>262</sup> 生斯世也，為斯世也，善斯可矣。闔然媚於世也。 *Mengzi* 14: 405.

<sup>263</sup> W sensie tak moim, jak i Nivisona (2002, 283): „picturing of history guided by a nonempirical commitment”.

<sup>264</sup> 若夫成功，則天也。 *Mengzi* 4: 62.

<sup>265</sup> 夫環而攻之，必有得天時者矣。 *Mengzi* 3: 101.

<sup>266</sup> 不取，必有天殃。 *Mengzi* 2: 55.

<sup>267</sup> 樂天者保天下，畏天者保其國。 *Mengzi* 2: 36.

<sup>268</sup> 順天者存，逆天者亡。 *Mengzi* 7: 194.

nie przemawia, a przejawia się przez bieg rzeczy<sup>269</sup>, przyjął, iż jest odpowiedzialne za wszystkie zdarzenia obiektywne, głównie niewyjaśnialne racjonalnie, podając specyficzne kryterium, które pozwala odróżnić działania, za którymi stoi Niebo:

- (1) To, czego nie może zrobić człowiek, pochodzi od Nieba;
- (2) To, co zostało zrobione bez żadnego sprawcy, pochodzi od Nieba;
- (3) To, co nie ma (rozpoznanego) celu, pochodzi od Nieba<sup>270</sup>.

Potrójne kryterium obejmuje katastrofy naturalne i losowe czynniki o znaczeniu politycznym: właściwy czas, spłot zdarzeń, właściwych ludzi spotkanych na drodze życia.

Jest to wszakże jedna strona Mencjańskiej teorii Tian. Druga dotyczy moralnych warunków otrzymania Mandatu. Na dary Nieba trzeba oczekiwać w pokorze, gdyż wszystko, co zsyła Niebo, przychodzi w sposób naturalny. Dary te są raczej zwieńczeniem pewnej drogi aniżeli gotowym rozwiązaniem (*deus ex machina*): „gdy Niebo zamierza komuś powierzyć odpowiedzialność, wprawdzie wystawia jego umysł i wolę na cierpienie, trudzi jego kości i ścięgną, naraża ciało na głód, skazuje go na biedę i miesza jego plany”<sup>271</sup>. Trzeba zatem czekać nawet setki lat, aż właściwa, wybitna i wezwana przez Niebo jednostka się ukaże<sup>272</sup>. Tylko osoba, która wiernie służyła Niebu, może pokonać wszelkie przeciwności<sup>273</sup>. Jest ona również zdolna do pokonania wszystkich swoich przeciwników, tak że w rezultacie nie ma ona wrogów w całym państwie<sup>274</sup>. Z tego powodu wielu badaczy twierdzi, iż koncepcja Nieba jest jedynie formą legitymizacji władzy. Z drugiej strony, jest to teoria moralnej legitymizacji: Mencjusz nie widzi możliwości przejęcia władzy przez złoczyńcę bazującego na *Realpolitik*. Jeśli ktoś doszedł do władzy i ustanowił nową dynastię, stało się tak za sprawą Nieba, które kogoś takiego wcześniej przetestowało. Jednocześnie Mencjusz nigdy nie mówi wprost, czym Niebo jest, definiując je raczej poprzez funkcje („tworzy”, „nagradza”, „słucha”, itd.) aniżeli predykaty<sup>275</sup>. Mandat Nieba owocuje jednak powstaniem nowych dynastii i upadkiem starych, Niebo zatem interweniuje w dzieje bez względu na to, czym jest. W długim dialogu z Wan Zhangiem, Mencjusz wyjaśnia, jak przodkowie otrzymali tron, a właściwie – od kogo:

---

<sup>269</sup> 天不言以行與事示之而已矣. *Mengzi* 9: 256.

<sup>270</sup> 皆天也, 非人之所能為也. 莫之為而為者, 天也. 莫之致而至者, 命也. *Mengzi* 9: 259.

<sup>271</sup> *Mengzi* 12: 346.

<sup>272</sup> *Mengzi* 4: 125.

<sup>273</sup> 為天吏, 則可以伐之. *Mengzi* 4: 116. *Tiānlì* oznacza „sługę Nieba” i może być traktowane jako strukturalny odpowiednik zachodnich kategorii „męża opatrnościowego” lub „bohatera historycznego”.

<sup>274</sup> 無敵於天下者, 天吏也. *Mengzi* 4: 91. Znowu występuje tu figura „sługi Nieba”.

<sup>275</sup> Zeng 2013: 91-93.

Cesarz może zaprezentować kogoś Niebu, ale nie może sprawić, by Niebo dało mu domenę w posiadanie (...). W starożytności Yao zaprezentował Shuna Niebu, i Niebo go zaakceptowało. Pokazał go ludowi, i lud go przyjął (...). Gdy Niebo daje władzę ludziom wybitnym, to rzeczywiście wybitnym (...). Zwykły człowiek, który chce posiadać świat, musi mieć cnotę równą Shunowi i Yu oraz rekomendację Syna Nieba. Stąd Konfucjusz nigdy nie władał światem. Ten, kto zdobył świat, jest odsunięty przez Niebo tylko wtedy, gdy jest [tak niemoralny] jak Jie czy Zhou (...). Konfucjusz rzekł: „U Yao i Shuna sukcesja odbywała się przez abdykację, w dynastiach Xia, Yin i Zhou była dziedziczna. Ale w obu przypadkach zasada jest ta sama”<sup>276</sup>.

Fragment ten pokazuje związek pomiędzy idealizacją przeszłości i etycznym użyciem historii oraz quasi-ontologiczną teorią Nieba jako aktora historycznego. Jako wyznaczeni przez Tian, bohaterowie historyczni (zwłaszcza założyciele dynastii) mogą służyć jako przykłady moralne. Kontrprzykłady okrutnych władców lub prawych ludzi, którzy nie władali (jak Konfucjusz), nie falsyfikują tezy Mencjusza, a jedynie pokazują, że w każdym z przypadków nie został spełniony jakiś warunek, tzn. Konfucjusz nie został wysunięty jako kandydat, a tyrani nie zostali zaakceptowani przez Niebo.

Możemy pójść dalej i zapytać, co czyni króla królem, bądź każdą inną osobą, która zmienia bieg dziejów. Odpowiedź Mencjusza brzmi: humanitarność, *ren*. Wszyscy, którzy podbili świat, byli humanitarni<sup>277</sup>; „istniały przypadki jednostek bez humanitarności, które podbiły państwo, ale nigdy nie zdarzyło się, by ktoś podbił świat bez humanitarności”<sup>278</sup>. Mencjusz twierdzi, że przeszłość należy naśladować nie dlatego, że jest przeszłością, lecz ponieważ przejawia ona humanitarność. Sama starożytność nie jest wzorem postępowania, stąd Mencjańska idealizacja przeszłości nie jest naiwna; także samo *ren* nie wystarczy, by wpłynąć na historię, ponieważ należy jeszcze podążać za dawnymi prawami:

Jeśli ktoś posiadał drogi Yao i Shuna, lecz zabrakło mu humanitarnego rządzenia, nie będzie zdolny władać światem. Chociaż może mieć humanitarne serce i reputację człowieka humanitarnego, ktoś, od kogo ludzie nie otrzymują żadnych korzyści, nie będzie wzorem dla przyszłych pokoleń, gdyż nie praktykował Dao dawnych królów. Dlatego mówi się: „dobroć sama nie wystarcza do rządzenia, prawa same się nie wprowadzą”. W *Pieśniach* czytamy: „nie wykraczając, nie zapominając, lecz podążając za dawnymi figurami”. Nikt nigdy nie popełnił błędu podążając za prawami dawnych królów<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> *Mengzi* 9: 256-259.

<sup>277</sup> 為天下得人者謂之仁. *Mengzi* 5: 147. *Ren* to inaczej cnota bycia ludzkim.

<sup>278</sup> 不仁而得國者, 有之矣. 不仁而得天下, 未之有也. *Mengzi* 14: 387. He Dongmei traktuje *ren* u Mencjusza raczej jako cel historii niż jej przyczynę, por. He 2014, 21-22.

<sup>279</sup> *Mengzi* 7: 185.



Dla Mencjusza *ren* stanowi zasadę dziejów: jeśli czyny starożytnych były humanitarne, Niebo ich uznało i uczyniło zdolnym do dokonania czegoś, co zdaje się być poza zasięgiem sił ludzkich, do zmiany biegu dziejów. Lecz jeśli *ren* jest zasadą historii, pojawia się pytanie: skoro pozostaje takie samo w ciągu całych dziejów, lecz jednocześnie musi je zmieniać – nie ma historii bez zmiany – co właściwie ulega zmianie?

Zmianę determinuje różnica i tak jest też w tym przypadku: władca jest lub nie jest humanitarny. Posiadanie *ren* nadaje historyczną sprawczość: „to dzięki humanitarności Trzy Dynastie zdobyły tron i przez brak *ren* go straciły”<sup>280</sup>. Cykliczne „transformacje” *ren* są zatem identyczne z cyklami dynastycznymi. Mencjusz kładzie zatem fundamenty pod wpływową ideę cykli historycznych, która wielokrotnie powróci w tej pracy. W ostatnim zachowanym zdaniu *Mengzi*, chiński filozof określa długość każdego cyklu na 500 lat. Aby uzgodnić swoje kalkulacje, traktuje jednak Konfucjusza jako króla bez korony. Jego współcześni musieli tym samym czekać kolejne cztery wieki na koniec panującego cyklu<sup>281</sup>.

Początek i koniec każdego cyklu jest nazwany „okresem harmonii i okresem chaosu” 一治一亂 *yīzhì yīluàn*<sup>282</sup>. Jednak nawet w najnowszych okresach harmonii standardy moralne ludzi nie dorównują tym z czasów Yao i Shuna. Na cykliczne zmiany przechodzące przez stadia harmonii-*ren* i chaosu-*buren* nakłada się zatem linearny i postępujący upadek dawnych zasad, tak podkreślany przez idealizację przeszłości:

Od Tanga do Wudinga było sześciu lub siedmiu godnych władców (...). Okres między Zhou i Wudingiem nie był długi, a odziedziczone obyczaje dawnych rodów i dziedzictwo dobrych rządów przetrwały (...). Obecnie łatwo jest osiągnąć władzę królewską. W okresach rozkwitu Xia, Yin i Zhou kraj nie przekraczał tysiąca *li*, a dziś samo Qi ma tyle ziemi (...). Nie było czasu, w którym cierpienia ludzi z powodu rządów tyranów były większe niż teraz<sup>283</sup>.

Od czasów, gdy coś przetrwało z dawnych epok, do kompletnego upadku monarchii i zasad Zhou prowadzi linia postępującego upadku. Połączenie linearności i cykliczności nie jest stąd jedynie interpretacją, lecz także poglądem samego Mencjusza, rozwiniętym następująco:

Gdy odeszli Yao i Shun, okrutni władcy pojawiali się jeden po drugim (...). W czasach tyrana Zhòu świat znów popadł w chaos. Książę Zhōu wspomógł Króla Wu i pokonał Zhòu (...). Świat znów upadł, Dao znalazło się w cieniu. Zwodnicze słowa i nieczne czy-

---

<sup>280</sup> 三代之得天下也以仁, 其失天下也不以仁. *Mengzi* 7: 191.

<sup>281</sup> Jako że dynastię Han ustanowiono w 206 p.n.e., szacunki Mencjusza okazały się błędne. Jego obliczenia zostały jednak użyte przez Simę Tana w *Lun liujia yaozhi*.

<sup>282</sup> *Mengzi* 6: 176.

<sup>283</sup> *Mengzi* 3: 69.



ny znów się rozpowszechniły. Ministrowie mordowali swych władców, a synowie rodziców. Konfucjusz się przeraził i stworzył *Roczniki Wiosen i Jesieni* (...). Nie pojawiają się mędrcy i królowie, baronowie są nieskrępowani, bezrobotni uczeni folgują sobie w swobodnych dyskusjach. Słowa Yang Zhu i Mo Di rozprzestrzeniły się po świecie (...). Jeśli droga humanitarności i prawości jest blokowana, bestie będą pożerać ludzi, a ludzie samych siebie (...). Gdy mędrzec znów powstanie, nie zmieni żadnego z mych słów<sup>284</sup>.

Fragment ten zwięźle i kompleksowo prezentuje filozofię historii Mencjusza, łącząc ideę upadku dawnych zasad z cyklicznym pojawianiem się mędrców oraz zadaniem historiografii (pisząc o celu, dla którego powstały *Roczniki*). Syntezując ideę moralnego wymiaru historii tak w sensie dydaktycznym, jak i w wymiarze praktyki tworzenia historii ze spekulatywną wizją dziejów, Mencjusz przejawia holistyczne podejście do problemu sensu historii. Xu Wentao uważa, że filozofia historii Mencjusza oparta jest na idei „moralnego kosmosu”, który uosabia Tian jako obiektywna siła działająca w historii<sup>285</sup>. Z drugiej strony, *ren* jako istoty moralności nie można odseparować od działania ludzkiego. Jak pisze Ivanhoe, dla Mencjusza „zewnątrznie ugruntowana moralność gwałci porządek naturalny – porządek, który zostaje ukazany przez kultywację serca-umysłu”<sup>286</sup>. Wydaje się, iż filozofia historii Mencjusza ostatecznie wykracza poza tak zarysowaną opozycję deskryptywności i normatywności.

### 2.3.2. Filozofia historii Xunzi

Xunzi nie był wyjątkiem w stosunku do pozostałych konfucjanistów przekonanych o etycznej funkcji historii: „Jeśli ktoś obserwuje wydarzenia z przeszłości w celu ostrzeżenia samego siebie, wówczas porządek i chaos, słuszność i błąd mogą zostać poznane”<sup>287</sup>. Owo rozpoznanie nie jest różne od edukacji: „kto nie słyszał słów pochodzących od dawnych królów (*xianwang*), nie zna wielkości nauki”<sup>288</sup>. Wiedza niezgodna ze standardami dawnych królów pochodzi od podłego umysłu<sup>289</sup>. Nauka nie jest wszak czynnością czysto intelektualną. Implikuje ona praktykę rytuałów i muzyki w kształcie powołanym przez przodków. Człowiek szlachetny (*junzi*) to taki, który przestrzega dawnych obyczajów w swym postępo-

---

<sup>284</sup> *Mengzi* 6: 177-178.

<sup>285</sup> Xu 2006, 70, 75. Obiektywność przejawia się w cyklach historycznych opartych na *ren*: ibidem, 80-81.

<sup>286</sup> Ivanhoe 2002, 16.

<sup>287</sup> 觀往事，以自戒，治亂是非亦可識. *Xunzi* 18: 468.

<sup>288</sup> 不聞先王之遺言，不知學問之大也. *Xunzi* 1: 2.

<sup>289</sup> 勞知而不律先王，謂之姦心. *Xunzi* 3: 98.

waniu<sup>290</sup>. Historie dawnych królów dwukrotnie kończą się identycznym zdaniem: „za każdym razem, gdy my, późniejsze pokolenia, dyskutujemy o tym, co złe, musimy badać ich przypadki”<sup>291</sup>. W komentarzu do *Xunzi* John Knoblock zauważa:

Xunzi dzieli z większością współczesnych przekonanie, że historia dostarcza podstawy dla każdej filozofii rządzenia (...). Filozofia polityczna jest zatem nieodłączna od badania historii i, w przypadku Xunzi, obyczajów (...). Model pozostawiony przez przodków jest punktem wyjścia każdej analizy właściwych form i funkcji rządu<sup>292</sup>.

Kluczowy termin „model” oznacza zarówno coś, na czym się wzoruje, jak i reprezentację składającą się z licznych elementów ustrukturyzowanych we właściwym porządku. Nie jest to jeden przykład, ale ich zbiór. Stąd Xunzi twierdzi, iż sprzeciwianie się obyczajom oznacza brak modelu<sup>293</sup>; „uporządkowany” odnosi się do rytuału i moralności, a „chaotyczny” do tego, co się temu przeciwstawia<sup>294</sup>. I nie jakiegokolwiek obyczaje, lecz konkretne dawne obyczaje, tak jak opisują je księgi klasyczne: „zasady *Pieśni*, *Dokumentów*, *Rytuałów* i *Muzyki* mają zwieńczenie w mędrca”<sup>295</sup>. Obyczaje nie są traktowane jako sztuczna aktywność opozycyjna względem moralności *ren*, choć Xunzi niewątpliwie przypisuje większą wagę *li*: „jak dalece ważniejsze są drogi dawnych królów, zasady humanitarności i sprawiedliwości, i społeczne podziały podane w *Pieśniach*, *Dokumentach*, *Rytuałach* i *Muzyce*. Z pewnością są to najgłębsze myśli na świecie”<sup>296</sup>. Klasyki stanowią jednak coś więcej niż podręcznik etyki: „gdzie zaczyna się nauka i gdzie się kończy? Odpowiadam: jej porządek rozpoczyna się wraz z recytacją Klasyków, a kończy na badaniu obyczajów”<sup>297</sup>. Cel edukacji podano w możliwie najbardziej konserwatywny sposób. I choć z perspektywy jednostki dokonuje się postęp w nauce, w perspektywie społeczeństwa stan wiedzy nie ulega zmianie: osiąga się ostatecznie to, do czego doszły poprzednie pokolenia.

Model przodków stanowi dla Xunzi gwarant ciągłości cywilizacji:

Jeśli każdy świt zaczyna nowy dzień, a każdy nowy dzień coś nowego, dlaczego państwa przetrwały spokojnie tysiące lat? Uważam, że działo się tak z powodu godnego zaufania modelu, który sam miał tysiąc lat<sup>298</sup>.

---

<sup>290</sup> *Xunzi* 5: 174.

<sup>291</sup> 後世言惡，則必稽焉。 *Xunzi* 3: 75; 7: 206. Ta sama fraza *jīgū* występowała w *Shangshu*.

<sup>292</sup> *Xunzi* 1990: 3.

<sup>293</sup> 非禮是無法也。 *Xunzi* 1: 34.

<sup>294</sup> 禮義之謂治，非禮義之謂亂也。 *Xunzi* 2: 44.

<sup>295</sup> 百王之道一是矣。故詩書禮樂之道歸是矣。 *Xunzi* 4: 133.

<sup>296</sup> 況夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎！彼固為天下之大慮也。 *Xunzi* 2: 68.

<sup>297</sup> *Xunzi* 1: 11.

<sup>298</sup> *Xunzi* 7: 209.

Największe zagrożenie polega na złamaniu tej jedności: tylko gdy dynastia zostaje usunięta i tworzy się nowe regulacje, mogą zrodzić się zagrożenia. Xunzi podtrzymuje stąd legendę, iż Yao nie abdykował na rzecz Shuna z powodu wieku, lecz z uwagi na moralność Shuna<sup>299</sup>. Co ciekawe, w transmisji tej legendy Xunzi nie wspomina w ogóle Nieba. Yao i Shun byli po prostu ekspertami w zakresie nauczania i wychowywania ludzi, byli bohaterami państwa<sup>300</sup>. W ich czasach nie było złodziei<sup>301</sup>, plemiona podporządkowywały im się bez wojny<sup>302</sup>.

Taka jest droga dawnych królów, podstawa łącząca wszystkich ludzi i [metoda], jak odpowiadać dobrem na dobro i złem na zło. Aby osiągnąć ład, należy za tym podążać. W tym względzie starożytność i obecne czasy są jednym<sup>303</sup>.

Xunzi posługuje się zatem historią w wielu celach. Antonio Cua wyróżnił cztery główne typy powoływania się na przeszłość u Xunzi: pedagogiczny, retoryczny, objaśniający i ocenny<sup>304</sup>.

Dystynktywną cechą idealizacji przeszłości Xunzi jest przekonanie, że dawni władcy, choć wspinali, byli jedynie ludźmi:

Wszyscy ludzie mają coś wspólnego (...). Jest też coś, co łączy Yao i Jie (...). Yao i Yu nie urodzili się wyposażeni we wszystkie zalety, ale zaczęli przekształcać dawne 'ja'. I stali się doskonali poprzez kultywację i krańcowy wysiłek<sup>305</sup>.

Jeśli każdy powinien, tym bardziej może podążać za zasadami przodków: „każdy człowiek z ulicy może stać się Yu. (...) Zwykli ludzie z ulicy mają materiał, który mogą wykorzystać, by poznać humanitarność, prawość, prawo i słuszość”<sup>306</sup>. Pojawianie się wybitnych postaci w dziejach jest czymś normalnym i regularnym i nie trzeba odwoływać się do Nieba, aby to wyjaśnić. Jest nawet „statystycznie” pewne, że zawsze pojawią się osoby, które będą podążać za modelem: „w każdym pokoleniu są takie jednostki: urodzone obecnie, skupiające wolę na drodze starożytnych”<sup>307</sup>. Nie znaczy to, że wszyscy dorównują dawnym mędrcom: po prostu podążają oni za zasadami nawet wtedy, kiedy ich nie rozumieją:

---

<sup>299</sup> Xunzi 12: 332.

<sup>300</sup> 堯舜至天下之善教化者也 (...) 堯舜者, 天下之英也. Xunzi 12: 337.

<sup>301</sup> Xunzi 12: 338.

<sup>302</sup> Xunzi 18: 462-3.

<sup>303</sup> 彼先王之道也, 一人之本也, 善善惡惡之應也, 治必由之, 古今一也. Xunzi 11: 295.

<sup>304</sup> Cua 2005, 73-98.

<sup>305</sup> Xunzi 2: 63.

<sup>306</sup> Xunzi 17: 442-3.

<sup>307</sup> 彼或蓄積而得之者, 不世絕。彼其人者, 生乎今之世, 而志乎古之道. Xunzi 8: 236.

Powód, dla którego model Trzech Dynastii wciąż istnieje, choć one przeminęły, jest taki, że urzędnicy skrupulatnie przestrzegali reguł i praw, miar i wag, sankcji i kar, rejestrów i map. Czyniono tak, nawet jeśli nie rozumiano już dłużej ich znaczenia, sumiennie tego strzegąc i nic z tego nie dodając ani nie umniejszając. Przekazywano to z ojca na syna<sup>308</sup>.

To skłania Xunzi do ogólnej tezy o jedności przeszłości i teraźniejszości: „początek Nieba i ziemi jest obecny dzisiaj, droga stu królów jest drogą późniejszych królów”<sup>309</sup>. Xunzi krytykuje tych, którzy uważają, iż stosowanie obecnie dawnych zasad jest niemożliwe: „głupi powiada: okoliczności przeszłości i teraźniejszości są inne, dlatego droga wprowadzenia ładu musi być dzisiaj inna”<sup>310</sup>. Xunzi odrzuca przesłankę o rzekomym „błędzie kategorialnym”:

Mędrzec używa ludzi do oceny ludzi, okoliczności do osądzenia okoliczności, danej klasy rzeczy do oceny rzeczy tej samej klasy, słów do oceny czynów, a Dao do postrzegania całości, w której przeszłość i teraźniejszość są jednym. Rzeczy tej samej klasy nie są sprzeczne, nawet jeśli upłynie długi czas, ponieważ zgadzają się w swej zasadzie<sup>311</sup>.

Xunzi argumentuje nie tylko za jednością, ale i całościowym charakterem historii tak, jak jawi się ona z perspektywy Dao. Jak wykazuje Masayuki Satō, formalne kategorie „jedna” (yī) oraz „tego samego rodzaju” (tónglèi) są podstawą integracji porządku moralnego i naturalnego w filozofii Xunzi<sup>312</sup>. Wynika stąd także negatywne kryterium sądu dotyczącego historii: „wszystkie słowa, które nie zgadzają się z drogą dawnych królów lub rytuałami i prawością, są zwodnicze”<sup>313</sup>. Dotyczy to np. rzekomo starożytnej teorii Pięciu Przemian<sup>314</sup>.

Xunzi nie jest jednak naiwny i widzi różnicę między swoimi czasami a starożytnością, choć bardziej na poziomie epistemologicznym aniżeli ontologicznym czy etycznym. Choć zasady obu są te same (etyka), a ich zdarzenia należą do tej samej kategorii (ontologia), różnią się one jako przedmioty wiedzy: starożytni wiedzieli więcej o swoich czasach niż my teraz. Im dawniejsze czasy, tym mniej wiemy: „istnieją zapiski o rządach Yu i Tanga, ale nie są tak dokładne jak te dotyczące Zhou”<sup>315</sup>. Nie znaczy to, że Xunzi poszukuje prawdy historycznej różnej od

<sup>308</sup> *Xunzi* 2: 59.

<sup>309</sup> 天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。 *Xunzi* 2: 48. Kang Yu zauważa, że dla Xunzi rozwój historii nie niesie żadnych jakościowych zmian, wciąż manifestując Dao (Kang 2010: 11).

<sup>310</sup> 夫妄人曰：古今異情，其所以治亂者異道。 *Xunzi* V (74).

<sup>311</sup> 故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。類不悖，雖久同理。 *Xunzi* 3: 81.

<sup>312</sup> Satō 2003, 315–35.

<sup>313</sup> 凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。 *Xunzi* 3: 83.

<sup>314</sup> *Xunzi* 3: 94.

<sup>315</sup> *Xunzi* 3: 82.

moralnych zasad, ponieważ to prawda moralna jest dla niego – w pewnym sensie – tym, co wydarzyło się „naprawdę”: „to, że nie ma żadnych przekazów sprzed rządów Pięciu Cesarzy, nie wynika z braku mędrców w tych czasach, ale z odległej starożytności”<sup>316</sup>. Model mędrców istniał zatem przed mędrcami: jedność historii jest prawdą niedyskutowalną, prawie dogmatem. Jest ona prawdziwa, nawet jeśli nie wiemy dlaczego<sup>317</sup>.

Podział na wczesnych i późnych królów ma konsekwencje normatywne: ponieważ zasady tych drugich są bardziej dostępne, należy podążać za nimi: „jeśli chcesz obserwować ślady królów-mędrców, to patrz tam, gdzie są najlepiej zachowane: u późnych królów”<sup>318</sup>. Z tego punktu widzenia Xunzi potępia filozofów, którzy nie czynią różnicy między *xianwang* i *houwang*, takich jak Mencjusz<sup>319</sup>, przez co mogą podawać jako zasady dawnych królów własne tezy, których nie można sprawdzić. Nazywa ich „wulgarnymi konfucjanistami” (俗儒 *sùrú*) i przeciwstawia konfucjanistom „subtelnym” (雅儒 *yárú*), którzy bezwólnie podążają za późnymi królami oraz „wielkim” (大儒 *dàrú*), którzy czynią to świadomie<sup>320</sup>.

Największa różnica między filozofią historii Xunzi i Mencjusza nie dotyczy jednak kwestii późnych królów, a odrzucenia doktryny Mandatu Nieba (i cykli dynastycznych) przez Xunzi. Xunzi odrzuca przesłankę stojącą za koncepcją *Tianming*: „działanie Nieba jest stałe, nie zaistniało dzięki Yao i nie przeminęło przez Jie”<sup>321</sup>. Nie bacząc na moralność władców, Tian nie interweniowało w dzieje, stanowiąc raczej tło niż aktora historii. Tylko ludzie są sprawcami historii: „skoro Yu osiągnął ład, a Jie przyniósł chaos, ład i chaos nie zależą od Nieba”<sup>322</sup>. Droga Nieba jest stała, a nadto zrozumiała i racjonalna:

Spadające gwiazdy i jęczące drzewa są tylko rzadko występującymi rzeczami pośród przemian Nieba i ziemi, *yin* i *yang*. Można je podziwiać, ale nie należy się ich bać<sup>323</sup>.

Racjonalność Nieba prowokuje do pytania: „czy mamy czcić Niebo i je wielbić, czy nie lepiej je nadzorować i używać jego Mandatu?”<sup>324</sup>. „Tian” należałoby zatem przetłumaczyć raczej jako naturę (tak czyni np. Knoblock)<sup>325</sup>. Kwestia używania natury pojawia się na horyzoncie filozofii historii Xunzi: dawni królowie byli stali

---

<sup>316</sup> Ibidem.

<sup>317</sup> 古今之所一也, 未有知其所由來者也. *Xunzi* 13: 369.

<sup>318</sup> 欲觀聖王之跡, 則於其粲然者矣, 後王是也. *Xunzi* 3: 80. *Xunzi* 2016: 35.

<sup>319</sup> *Xunzi* 3: 94.

<sup>320</sup> *Xunzi* 4: 138.

<sup>321</sup> *Xunzi* 11: 306-307.

<sup>322</sup> *Xunzi* 11: 311.

<sup>323</sup> *Xunzi* 11: 313.

<sup>324</sup> *Xunzi* 11: 317.

<sup>325</sup> Inne interpretacje por. Eno 1990: 154-169, Berthrong 2016.

w swych czynach tak jak Tian<sup>326</sup>. Użyli oni Natury dla celów moralnych i politycznych: chociaż Xunzi odrzuca doktrynę Mandatu Nieba, wciąż myśli w kategoriach mędrców odczytujących znaki Tian (tu: jako Natury):

Niebo i ziemia ulegają zmianom, cztery pory roku zatoczyły koło, a wszystko na świecie zmienia się i poczyną od nowa. Mędrcy-królowie uczynili z tego własny obraz<sup>327</sup>.

Poprzez przekształcaną naturę rozumie się nie tylko przyrodę, którą okiełznali mędrcy, lecz także naturę ludzką. Przodkowie przekształcili naturę tak własną, jak i innych, do czego posłużyły im obyczaje i moralność, a czego przedłużeniem jest obecnie prawo oraz system miar i wag<sup>328</sup>. Innymi słowy, kultura została stworzona przez starożytnych królów poprzez przekształcenie natury. Powodem, dla którego natura ludzka wymagała przekształcenia, jest fakt, iż jest pierwotnie zła:

Starożytni królowie uznali naturę ludzką za złą, za skłonną do przesądów i podatną na błąd, za przewrotną i buntowniczą, nierzetelną i nieułożoną. Z tego powodu wynaleźli rytuały i zasady moralności<sup>329</sup>.

Zasady te obejmowały także muzykę: „dawni władcy kierowali ludem przez rytuały i muzykę, a lud stał się harmoniczny i zgodny”<sup>330</sup>. Późniejsi królowie ustanowili zaś właściwe nazwy<sup>331</sup>, ale zostały one zaniedbane po ich śmierci<sup>332</sup>. W rezultacie rytuały ustanowione przez królów wskazują przyczyny chaosu w historii<sup>333</sup>. Tak oto powraca temat etycznej funkcji historii.

Dla Mencjusza Niebo jest potężnym, jeśli nie jedynym, aktorem historii, dając oraz wycofując swój mandat. Dla Xunzi, Tian to raczej synonim natury, stałej w swym działaniu i zrozumiałej w swych przemianach, użytej przez przodków i przedłużonej w obyczajach. Dalej, Mencjusz nie widzi różnicy między dawnymi i późnymi królami: wszyscy oni realizowali tę samą zasadę, *ren*. Historia jest jedynie repetytywnym procesem przestrzegania lub nie cnoty humanitarności: każdy cykl stanowi reinkarnację poprzedniego okresu, choć jednocześnie każdy kolejny cykl wyraża postępujący upadek zasad moralnych – tu ujęcie linearne łączy się z cyklicznym. Xunzi jest z kolei w pełni świadomy „historyczności historii”,

---

<sup>326</sup> 天有常道矣 (...) 君子道其常. *Xunzi* 11: 311.

<sup>327</sup> *Xunzi* 13: 373.

<sup>328</sup> 故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也. *Xunzi* 17: 438.

<sup>329</sup> *Xunzi* 17: 435.

<sup>330</sup> 王導之以禮樂，而民和睦. *Xunzi* 14: 381.

<sup>331</sup> 後王之成名. *Xunzi* 16: 411.

<sup>332</sup> 今聖王沒，名守慢. *Xunzi* 16: 414.

<sup>333</sup> 先王以禮義表天下之亂. *Xunzi* 19: 488.

zwłaszcza na polu naszej wiedzy o przeszłości. I choć obaj podkreślali historyczną rolę moralności oraz obyczajów, *ren* odgrywa centralną rolę w filozofii historii Mencjusza, który w niewielkim stopniu interesuje się rytuałami, a Xunzi – całkiem odwrotnie<sup>334</sup>. Mimo to obaj dzielą wizję etycznej funkcji historii: przesłanką dla uczenia się od historii jest idealizacja przeszłości. Tak Mencjusz, jak i Xunzi bronili jedności przeszłości i teraźniejszości (古今一也 *gǔ-jīn yī yě*), postrzegając historię jako historię jedynie dzięki wiecznietrwałym zasadom. Tym, co czyniło ich konfucjanistami, była, bez zaskoczeń, nie metafizyka, a etyka historii.

---

<sup>334</sup> Xu Wentao uważa, że podczas gdy filozofia historii Mencjusza jest skoncentrowana na moralności (*dàodé*), filozofia historii Xunzi bazuje na roli (wyidealizowanych) instytucji społecznych (*zhidù*) (Xu 2006, 97-106).





## Rozdział trzeci

# Filozofia historii pozostałych szkół filozoficznych Okresu Walczących Królestw

Niepowtarzalny w skali chińskiej historii oraz, jak zauważył Jaspers, porównywalny jedynie z indyjskim czy greckim, rozkwit filozofii chińskiej w Okresie Walczących Królestw wynikał z wielu przyczyn. Wśród nich jako pierwszą wymienia się zwykle rozkład monarchii Zhou, co doprowadziło do zakwestionowania dawnych wzorców i postawiło przed filozofią problem odnalezienia takich rozwiązań politycznych, które położą kres wszechobecnej wojnie.

W obliczu rozbicia Chin na liczne państewka zwiększyła się też mobilność uczonych (których większość, w tym Konfucjusz, wędrowała po całym kraju), co sprzyjało zarówno polemikom, jak i powstawaniu szkół. Owi uczeni-filozofowie wywodzili się z warstwy społecznej drobnej szlachty 士 *shì*, która nie odgrywała żadnej znaczącej roli w Okresie Wiosen i Jesieni, poniżej której w hierarchii społecznej znajdował się tylko lud. Od czasów Konfucjusza, który jako pierwszy otwarcie identyfikował się z *shi* oraz – nieprzypadkowo – argumentował, iż *junzi*, tj. człowiekiem szlachetnym, może stać się każdy, a nie tylko szlachetnie urodzony, pozycja *shi* stopniowo wzrastała, a dzieła powstałe pod koniec III w. p.n.e. dokonują już jej idealizacji<sup>1</sup>.

Okres ten znany jest także jako czas „stu szkół filozoficznych” 諸子百家 *zhūzǐ bǎijiā*. Liczba ma charakter symboliczny, jakkolwiek źródła chińskie nie są zgodne co do ostatecznej liczby szkół. Pierwszy wypis szkół odnajdziemy w pracy *O istocie sześciu szkół* 論六家要旨 *Lùn liù jiā yàozhǐ* Sima Tana (司馬談, 165-110 p.n.e.), zawarty w *Za-*

<sup>1</sup> Pines 2009, 115-35.

*piskach historyka*. Mowa tam o nurcie *yin-yang* (陰陽 *yīnyáng*), konfucjanistach (儒者 *rúzhě*), motistach (墨者 *Mòzhě*), szkole praw, tj. legizmie (法家 *fǎjiā*), szkole nazw (名家 *míngjiā*) i taoizmie (道家 *dàojiā*)<sup>2</sup>. Nazw tych używa się do dziś. Bibliografia *Yiwenzhi z Kroniki Han* podaje też „szkołę dyplomatów” („szkołę sojuszy wertykalnych i horyzontalnych, 縱橫家 *zònghéngjiā*), „szkołę eklektyków” (杂家 *zájiā*), „szkołę rolnictwa” (農家 *nóngjiā*)<sup>3</sup> i „szkołę pomniejszych rozmów” (小說家 *xiǎoshuōjiā*)<sup>4</sup>. Mimo to obie klasyfikacje pomijają tak znane szkoły jak np. „szkołę strategów” (兵家 *bīngjiā*), która wydała *Sztukę wojny* czy hedonizm Yang Zhu. W ostatnim rozdziale *Zhuangzi* wymienieni zostają natomiast filozofowie, których nie można przypisać do żadnej z powyższych szkół<sup>5</sup>, stąd metafora „stu szkół” znajduje uzasadnienie.

W tym miejscu chciałbym poczynić pewną uwagę natury metodologicznej. Jednym z częstszych trendów we współczesnej sinologii jest odchodzenie od posługiwania się terminem „szkół filozoficznych”. Argumentuje się, iż skoro podział powstał w czasach dynastii Han, to stosowanie go do Okresu Walczących Królestw jest anachroniczne, błędne<sup>6</sup>. Zróznicowanie myśli poszczególnych przedstawicieli „szkół” oraz liczne synkretyzmy, zwłaszcza w świetle najnowszych odkryć archeologicznych, zdają się kwestionować utarte przez wieki podziały. Odpowiedzią na pierwszy (temporalny) argument mogą być analizy Arthura C. Danto, który wykazał, iż orzekanie prawdziwych zdań narracyjnych dotyczących przeszłości wymaga dystansu czasowego, a wiedza narratora musi być większa niż wiedza uczestnika wydarzeń. Zdanie „wojna trzydziestoletnia rozpoczęła się w 1618” nie było prawdziwe ani w chwili wybuchu wojny, ani nawet 29 lat później<sup>7</sup>. Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, nie o świcie. Gdy Sima Tan pisał swój esej, minął raptem wiek od cesarskiego palenia ksiąg, które w praktyce położyły kres m.in. motyzmowi, szkole nazw czy *nongjia*, oraz doprowadziło do wymieszania się elementów konfucjanizmu, legizmu i szkoły *yin-yang*. Ów nieznaczny w skali historii idei dystans czasu oraz fakt, iż identyfikacji dokonał także jeden z filozofów i historyków chińskich (z dostępem do archiwów) przemawia za wiarygodnością klasyfikacji. Argument „zakresowy” odwołujący się do zróznicowania szkół i synkretyzmów wynika

<sup>2</sup> *Shiji* 130: 3288-3289.

<sup>3</sup> Myśliciele tej szkoły postulowali bezklasowe państwo oparte na rolnictwie, bez podziału pracy i ze stałymi cenami towarów, gdzie władca pracuje fizycznie tak, jak lud. Ich idee inspirowały europejskich fizjokratów i, być może, chińskich komunistów, choć pisma szkoły zniszczono za Qinów (Denecke 2011, 38).

<sup>4</sup> *Hanshu* 30: 1367-1378.

<sup>5</sup> *Zhuangzi* 10: 1082-1091.

<sup>6</sup> Csikszentmihályi, Nylan 2003. O legizmie jako anachronicznym i błędnym terminie: Goldin 2011.

<sup>7</sup> Danto 1962, 154-155.

natomiast z niezrozumienia natury szkół filozoficznych, jeśli nie nawet pomylenia ich z sektami. Szkoły filozoficzne to formacje intelektualne łączące podobnych myślicieli, którzy pozostają oryginalnymi filozofami: zróżnicowanie i płynność granic są czymś naturalnym. W przypadku tak Chin, jak i Indii (np. klasycznych darśan czy szkół buddyzmu) oraz Grecji (np. szkół hellenistycznych) odnajdziemy odzwierciedlenie tego faktu. Płynność peryferiów nie ma bezpośredniego wpływu na „centrum”: nikt nie stwierdzi, że Zhuangzi był konfucjanistą. Debacie podlega nie tyle fakt szkół, co zaklasyfikowanie (lub nie) do danej szkoły.

Szkoły niekonfucjańskie omawiam z perspektywy filozofii historii. Pokażę, iż legizm oferuje kompleksową alternatywę dla wizji historii konfucjanistów, motyzm podziela pewne założenia konfucjanizmu w tym względzie, szkoła *yin-yang* zawiera załączki wpływowej za Hanów wykładni dziejów, a taoizm programowo rezygnuje z filozofii historii.

### 3.1. Legistyczna filozofia historii

Wspólną cechą pierwszych legistów oraz intelektualistów blisko związanych z tym nurtem był fakt, iż każdy z nich przeprowadził szeroko zakrojone reformy społeczne, które miały na celu umocnienie pozycji państwa: Guan Zhong (管仲, 725-645 p.n.e.) w Qi, Zi Chan (子產, zm. 522 p.n.e.) w Zheng, Li Kui (李悝, 455-395 p.n.e.) w Wei (魏), Wu Qi (吳起, 440-380 p.n.e.) w Chu oraz Shang Yang (商鞅, 390-338 p.n.e.) w państwie Qin. Li Kui to autor kodeksu prawnego *Fǎjīng* 法經, na którym wzorowały się późniejsze dynastie, a Shang Yang, domniemany autor *Księgi Pana na Shangu* 商君書 *Shāngjūn shū*<sup>8</sup>, doprowadził swymi reformami do rozkwitu państwa Qin i pośrednio do ustanowienia cesarstwa Qinów. Oprócz Shang Yanga do filozofów legizmu zalicza się zwykle Shen Buhai (申不害, 400-337 p.n.e.), Shen Dao (慎到, 350-275 p.n.e.), Han Fei (韓非, 280-233 p.n.e.) i Li Si (李斯, 280-208 p.n.e.). Pisma pierwszego zaginęły, ale ich fragmenty zebrał Herrlee Creel<sup>9</sup>; wyłania się z nich obraz myśliciela, który uważał, iż najlepszą metodą wzmocnienia państwa jest „sztuka” (術 *shù*) administracji<sup>10</sup>. Z przypisywanego Shen Dao dzieła *Shènzǐ* 慎子, które liczyło 42 rozdziałów, zachowało się jedynie 7 rozdziałów, a ich treść i autentyczność na nowo wzbudza zainteresowanie badaczy<sup>11</sup>. Dzieło *Hanfeizi* pochodzi natomiast w zdecydowanej większości od Han Fei, ucznia Xunzi i autora syntezy legizmu, który za sprawą Li Si został wtrącony do więzienia, gdzie zmuszono

---

<sup>8</sup> O autorstwie i uszkodzeniach tekstu w ciągu chińskiej historii p. Pines 2016.

<sup>9</sup> Creel 1974a.

<sup>10</sup> Creel 1974b.

<sup>11</sup> Przekłady: Thompson 1979, Harris 2017. Por. także Yang 2011.

go do popełnienia samobójstwa<sup>12</sup>. Ten sam Li Si był doradcą Pierwszego Cesarza Chin i osobą odpowiedzialną za niesławny edykt o spaleniu ksiąg.

Legizm stanowił element intelektualnego ruchu o szerszej skali, który można określić jako krytykę idealizmu politycznego motistów i konfucjanistów przy jednoczesnym odejściu od równie utopijnego naturalizmu taoistów czy *nongjia*. Zaliczyć doń można szkołę strategów, ze słynnym Sunzi na czele, szkołę dyplomatów oraz eklektyzm takich tekstów jak *Guanzi*, *Shizi* i *Yinwenzi*. Nurt ten wydał również alternatywne kroniki, jak np. *Roczniki bambusowe* 竹書紀年 *Zhúshū Jìnián* czy *Intrygi Walczących Królestw* 戰國策 *Zhànguó cè*<sup>13</sup>.

### 3.1.1. Filozofia historii Shang Yanga

Filozofia historii Shang Yanga stanowi zarazem warunek i przedłużenie jego filozofii politycznej. Shang Yang uważa, iż silne państwo opiera swe rządy na prawie (*fa*)<sup>14</sup>. Shang Yang podaje szereg warunków, które czynią prawo słusznym i skutecznym. Jako że nie każde prawo spełnia te warunki, nie można uznać legizmu za formę pozytywizmu prawnego<sup>15</sup>. I tak, prawo powinno być zgodne z obyczajami i naturą ludu, inaczej będzie nieskuteczne<sup>16</sup>. Prawo powinno też być bezstronne i zamiast zaspokajać prywatny interes, powinno służyć ładowi publicznemu. W tym celu winno też być jasno sformułowane<sup>17</sup>. Wreszcie – i to wprowadza nas bezpośrednio do filozofii historii – prawo winno odpowiadać specyficznym potrzebom i okolicznościom danego czasu:

Dawni królowie ustanowili prawo w zgodzie z czasami, [w taki sposób] wymierzili powinności i zarządzali sprawami. Prawo winno zgadzać się ze swoim czasem, wówczas jest ład. Zarządzanie winno zgadzać się z potrzebami, wówczas jest skuteczne. W takim przypadku prawo jest zgodne z czasem i przynosi ład, zarządza się akuratnie, co niesie sukces. Ale obecnie, choć czasy się zmieniły, nie zmieniono praw; potrzeby się zmieniły, lecz wciąż bierze się starożytność za wzór. Naówczas prawo stoi w konflikcie z czasem<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Li Si był równieśnikiem Han Fei i także uczniem Xunzi. Han Fei podzielił los Shang Yanga, który polityczne zaangażowanie przypłacił okrutną śmiercią (poprzez rozzerwanie ciała czterema wozami).

<sup>13</sup> Por. Allan 2016, 7.

<sup>14</sup> *Fa* może oznaczać także „metodę”, „model”, „standard” – w takim charakterze występowało najczęściej u motistów i konfucjanistów. *Fa* u Han Fei jest wieloznaczne, obejmując swym znaczeniem zarówno prawo, jak i model (zgodny z Dao). U Shang Yanga *fa* oznacza jednak zwykle prawo, o czym świadczą złożenia: ustanawiać prawo (*lǐfǎ/cuòfǎ*), zmieniać prawo (*biànfǎ*), nienawidzić prawa (*èfǎ*), etc.

<sup>15</sup> Por. Stępień 2013, 202.

<sup>16</sup> 度俗而為之法。故法不察民之情而立之，則不成。 *Shangjunshu* 3: 62; p. także 2: 48.

<sup>17</sup> *Shangjunshu* 3: 82-83.

<sup>18</sup> 先王當時而立法，度務而治事。法宜其時，則治。事適其務，故有功。然則法有時而治，事有當而功。今時移而法不變，務易而事以古，是法與時詭。 Rozdział „Sześć Praw”, *Shangjunshu* 5: 147.

Fragment ten jest wszak ambiwalentny, odwołuje się bowiem do figury dawnych królów. W rzeczy samej, w końcowych rozdziałach *Shangjunshu* odnajdziemy fragmenty, które mówią o królach ustanawiających stałe standardy<sup>19</sup>, co kontrastuje jednak z resztą traktatu i wynika z późniejszych modyfikacji tekstu. O wybitności tych postaci nie świadczy bowiem treść ich postanowień, lecz forma – to, że zawsze były zgodne ze swoimi czasami<sup>20</sup>.

Shang Yang sprzeciwia się konfucjańskiej wykładni dziejów, zgodnie z którą wszyscy władcy i dynastie realizowali jedną i tę samą zasadę. Trzy Dynastie i hegemoni zmieniały rytuały i prawa, także legendarni władcy istotnie różnili się od siebie w sposobie rządzenia<sup>21</sup>. Rozbieżności były zasadnicze i dotyczyły np. tego, czy rządzić w oparciu o swoją wiedzę, czy o siłę<sup>22</sup>. Co więcej, zmiany zasad miały miejsce również w trakcie jednego panowania, w zależności od tego, czy władca zdobywał władzę, czy chciał ją utrzymać (na podobną dwutorowość praw polityki zwracał uwagę na gruncie europejskim Machiavelli)<sup>23</sup>. Obserwacja ta prowadzi Shang Yanga do bardzo ważnej konkluzji:

Dlatego powiadam: „jest więcej niż jedna droga sprawowania rządów nad światem i nie ma konieczności naśladowania dawnych czasów w zarządzaniu państwem”. Tang i Wu zdobyli władzę nie naśladowując starożytnych, a dynastie Shang i Xia upadły, chociaż nie zmieniały obyczajów. Dlatego ci, którzy działają wbrew dawnych wzorom, nie zasługują koniecznie na naganę, a ci, którzy podążają za obyczajami – na pochwałę<sup>24</sup>.

Fragment ten pokazuje, iż Shang Yang nie tylko poddaje krytyce konfucjański ideał wzorowania się na starożytności, lecz czyni to ponadto na podstawie przesłanek, które obce były większości filozofów Okresu Walczących Królestw: nie ma jednej drogi wprowadzenia ładu. Shang Yang dokonuje poniekąd desubstancjalizacji filozofii politycznej i, jak poniżej wykazuję, także filozofii historii. Jak twierdzi Pines, podejście Shang Yanga kontrastuje z ujęciem konfucjańskim, które – choć nie było statyczną filozofią historii – dopuszczało jedynie niewielkie i powierzchowne zmiany w dziejach<sup>25</sup> (co widać na przykładzie Xunzi). Historia jest dla Shang Yanga zbiorem zmiennych, wręcz niepowtarzalnych, warunków.

W rezultacie nie wystarczy powiedzieć, że naśladowanie starożytności jest błędne z powodu odmiennych okoliczności. Również „naśladowanie teraźniejszo-

---

<sup>19</sup> *Shangjunshu* 5: 129, 5: 145.

<sup>20</sup> 然其名尊者, 以適於時也. *Shangjunshu* 4: 107.

<sup>21</sup> 三代不同禮而王, 五霸不同法而霸. *Shangjunshu* 1: 4.

<sup>22</sup> *Shangjunshu* 6: 86.

<sup>23</sup> *Shangjunshu* 7: 100.

<sup>24</sup> 治世不一道, 便國不必法古。湯武之王也, 不循古而興。殷夏之滅也, 不易禮而亡。然則反古者未可必非, 循禮者未足多是也. *Shangjunshu* 1: 8.

<sup>25</sup> Pines 2013, 27–28.



ści”, tj. jakakolwiek forma naśladownictwa, która zaciemnia odczytanie „znaków czasu”, prowadzi do wyrzucenia na „boczny tor” historii:

Mędrzec nie naśladuje starożytności, ani nie podąża za terażniejszością. Gdyby wzorował się na starożytności, pozostałaby w tyle za czasami. Gdyby podążał za terażniejszością, utkwilby w jej okolicznościach. Dynastia Zhou nie naśladowała Shang, a dynastia Xia czasów Yu. Warunki Trzech Dynastii były różne, ale wszystkie osiągnęły władzę. Dlatego istnieje droga zdobycia władzy, ale jej utrzymanie wymaga różnych zasad<sup>26</sup>.

Fragment ten zawiera wiele istotnych pojęć, które rozwinie Han Fei: uniwersalną drogę (*Dào*) różną od poszczególnych zasad (*lǐ*) oraz koncepcję okoliczności danego czasu (*勢 shì*), którą omówimy bliżej w kolejnym paragrafie. Fraza „nienaśladowania przeszłości i terażniejszości” występuje w *Shangjunshu* wielokrotnie<sup>27</sup>. W konsekwencji posługiwanie się historią jako swoistym podręcznikiem etyki i polityki jest bezcelowe, zwłaszcza gdy mowa o *Shi* i *Shu*<sup>28</sup>.

Powyższe argumenty nie oznaczają jednak, iż Shang Yang nie jest zainteresowany jakimkolwiek teoretyzowaniem na temat historii. Wręcz przeciwnie, w siódmym rozdziale *Shangjunshu* odnajdujemy wyjątkową w skali całej myśli chińskiej teorię dziejów ludzkości i genezy państwa<sup>29</sup>. Shang Yang wyróżnia trzy główne epoki historyczne. W pierwszej z nich panował matriarchat, ludzie trzymali się blisko swoich krewnych i obawiali się obcych. Był to stan pierwotny, chociaż nie stan wojny. W drugiej epoce, w związku z przyrostem liczby ludności, nastąpił chaos. Wystąpiły spory, a ludzie zapragnęli podporządkować sobie innych przemocą. Wówczas światli ludzie utworzyli reguły bezstronności i sprawiedliwości (*zhōng zhèng*), ustanowili porządek publiczny różny od prywatnego (*wúsi*) i nauczili ludzi zasad moralności (*rèn*). W miejsce faworyzowania krewnych pojawiło się promowanie cnotliwych. Liczba ludności jednak wciąż wzrastała, co ponownie doprowadziło do chaosu. Sprawujący władzę światli ludzie ustanowili wówczas własność prywatną: wydzielono terytoria i ustalono, jakie bogactwa do kogo należą. Dokonano też podziału żeńskich i męskich sfer aktywności. W związku z nowymi ustaleniami, powołano też szereg zakazów, a wraz z nimi urzędników, którzy mieli stać na ich straży, a wreszcie księcia, który jednoczyłby (i kontrolował) warstwę urzędniczą. Wówczas w miejsce cnoty zaczęto promować honor<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> 聖人不法古，不修今。法古則後於時，修今則塞於勢。周不法商，夏不法虞。三代異勢，而皆可以王。故興王有道，而持之異理。 *Shangjunshu* 2: 53.

<sup>27</sup> *Shangjunshu* 1: 5, 3: 62, 5: 147.

<sup>28</sup> *Shangjunshu* 1: 23-24, 29-30. Są to teoretyczne podstawy późniejszego edyktu o spaleniu ksiąg.

<sup>29</sup> *Shangjunshu* 2: 41-42.

<sup>30</sup> Shang Yang jest pod tym względem zadziwiająco zbliżony z Monteskiuszem, który uważał cnotę za zasadę republiki, a honor – za zasadę monarchii.

| Epoka         | Władza                  | Zasada ustroju | Innowacje                                                                 |
|---------------|-------------------------|----------------|---------------------------------------------------------------------------|
| dawna (上世)    | rodziny (matek)         | pokrewieństwo  | — —                                                                       |
| środkowa (中世) | sędziów                 | cnota          | zasady sprawiedliwości,<br>moralność, porządek publiczny                  |
| późna (下世)    | księcia<br>i urzędników | honor          | własność prywatna,<br>podział pracy według płci,<br>zakazy prawne, urzędy |

Ryc. 5 Trzy epoki w dziejach ludzkości według Shang Yanga

Rozdział osiemnasty podaje nieco odmienną, być może stworzoną przez innego filozofa, ale zgodną z duchem *Shangjunshu* typologię<sup>31</sup>. Mowa tam o czterech epokach, które zostają skojarzone z konkretnymi legendarnymi władcami. W czasach Hao Yinga (dosłownie „Wielkiego Bohatera”) zwierzęta dominowały liczebnie nad ludźmi, którzy zabijali je, aby przeżyć. W dobie Rendi („Ludzkiego Cesarza”) ludzie byli weganami o prostych obyczajach. W czasach Shennonga („Boskiego Rolnika”) rozpoczęła się uprawa roli, a obowiązki kobiet różniły się od męskich; nie istniały kary ani nie było wojsk. Po śmierci Shennonga nieliczni silni zaczęli uciskać słabszą większość, wówczas Huangdi („Żółty Cesarz”) ustanowił władzę księcia i obyczaje oraz powołał armie zaciężne.

Wspólną cechą obu teorii jest uznanie, iż stan pierwotny był stanem harmonii oraz – co najważniejsze – charakterystyka dziejów w kategoriach ewolucji społecznej (jakkolwiek druga koncepcja silniej akcentuje rolę mędrców i mogła wyjść spod ręki eklektyka łączącego legizm z konfucjanizmem, tym bardziej, że rytuały są scharakteryzowane po konfucjańsku). Obie teorie są zadziwiająco empiryczne, a pierwsza ukazuje ciągłą modyfikację zmiennych czynników w reakcji na wzrost stałego czynnika tła (populacji). Nie dziwi zatem, iż wizja ta przypomina pomysły XIX-wiecznych zachodnich ewolucjonistów społecznych<sup>32</sup>. Powstaje jednak pytanie: czy dzieli z nimi wizję postępu ludzkości?

Przekonanie, iż Shang Yang był orędownikiem postępu, podzielało wielu chińskich intelektualistów, nawet Hu Shi oraz chińscy komuniści<sup>33</sup>. W rzeczywistości Shang Yang był jednak bardzo wstrzemięźliwy w wypowiedzaniu się na temat przyszłości. Pesymistycznie i z pewną bezsilnością stwierdza, iż do Trzech Dynastii nie dołączyła jeszcze czwarta<sup>34</sup>. Pewne jest, iż Shang Yang chciał, aby kolejna dynastia (najpewniej Qin, której służył) kierowała się bezstronnym prawem i surowymi karami oraz oparła rządy na wojsku i rolnictwie. Nie dał jednak bezpośredniego wy-

<sup>31</sup> *Shangjunshu* 4: 106-107.

<sup>32</sup> Pines, Schelach 2005, 149.

<sup>33</sup> Por. Pines 2013, 26.

<sup>34</sup> 三代不四. *Shangjunshu* 2: 55.



razu tej wizji w formie opisu epoki analogicznego do powyższych. Pines spekuluje, iż może chodzić o epokę, w której stosowanie kar wprowadzi prawość i *ren* na całym świecie<sup>35</sup>. Fragment, na który się powołuje<sup>36</sup>, mówi jedynie, że kary wspierają cnotę, a posługując się nimi można (*néng*) krzewić moralność na świecie. Termin epoka i inne znane Shang Yangowi pojęcia nie padają w tym miejscu i ponieważ paść nie mogą, gdyż zasady *ren* zostały już wprowadzone w drugiej epoce (lub w czasach Huangdi w drugim ujęciu). Należy zgodzić się z Zhang Linxiangiem, iż filozofia historii Shang Yanga jest niekompatybilna z zachodnią wizją postępu<sup>37</sup>. Wizja taka zakłada bowiem istnienie prawa dziejów lub zasady pozwalającej przewidzieć przyszłość, z czego rezygnuje w ramach desubstancjalizacji filozofii historii Shang Yang, każąc nam czujnie dostosowywać się do zmiennych okoliczności czasu.

### 3.1.2. Filozofia historii Han Fei

Han Fei uchodzi za myśliciela, który dokonał syntezy legizmu, taoizmu i niektórych elementów konfucjanizmu. Teza ta nie znajduje poparcia przynajmniej na gruncie filozofii historii, w której Han Fei rozwija i uzupełnia główne wątki myśli Shang Yanga.

Rzeczywiście, w porównaniu z Shang Yangiem, Han Fei znacznie częściej sięga do dawnych czasów oraz legend dotyczących Yao i Shuna. Nierzadko potępia też obecne czasy<sup>38</sup>. Jak podkreśla Eirik Harris, Han Fei jest w tym względzie selektywny i popiera władców za to, że właściwie zareagowali na potrzeby czasu, przypisując im poglądy, które sam popiera<sup>39</sup>. Powiada na przykład, że starożytni odrzucali prywatę i kierowali się publicznym prawem<sup>40</sup>, a Yao, Shunowi i pierwszym królom przypisuje rozbudowywanie instytucji, odbierane zawsze w danym czasie jako ekstrawagancja i rozrzutność<sup>41</sup>. Han Fei czyni to w ramach świadomie stosowanego środka retorycznego. Otwarcie krytykuje bowiem konfucjanistów i motistów za przypisywanie dawnym królom własnych poglądów<sup>42</sup> oraz argumentuje przeciw korzystaniu z historii jako źródła moralnych wskazówek z pozycji epistemologicznych:

---

<sup>35</sup> Pines 2013, 35.

<sup>36</sup> *Shangjunshu* 3: 82.

<sup>37</sup> Zhang 2008, 167-186.

<sup>38</sup> Np. 今則不然, 不課賢不肖. *Hanfeizi* 2: 57.

<sup>39</sup> Harris 2014, 159-61.

<sup>40</sup> 古者世治之民, 奉公法, 廢私術. *Hanfeizi* 2: 36.

<sup>41</sup> *Hanfeizi* 3: 71.

<sup>42</sup> 今儒、墨皆稱先王 兼愛天下, 則視民如父母. *Hanfeizi* 19: 446.

Zarówno Konfucjusz, jak i Mozi powoływali się na drogi Yao i Shuna, ale każdy z nich co innego przyjmował i co innego odrzucał, mimo to każdy z nich uważał, iż mówi o prawdziwym Yao i Shunie. Jeśli Yao i Shun nie mogą jednak powstać z martwych, kto oceni wiarygodność słów konfucjanistów i motistów? Od czasów Shang i Zhou minęło już siedemset lat, od czasów Yu i Xia – dwa tysiące lat, stąd nie można potwierdzić prawdziwości słów konfucjanistów i motistów. Jeśli ktoś chce dziś badać drogi Yao i Shuna, którzy żyli trzy tysiące lat temu, jakże można to sobie wyobrazić! Być pewnym czegoś, na co nie ma dowodu, to głupota; przyjmować coś, czego się nie jest pewnym, to oszukiwanie samego siebie. Dlatego ci, którzy otwarcie powołują się na dawnych królów oraz dogmatycznie wypowiadają się o Yao i Shunie są zwodniczy, jeśli nie głupi<sup>43</sup>.

Han Fei był uczniem Xunzi, który z podobnego powodu uznał wypowiadanie się o dawnych królach za niestosowne, jednak nie obaliło to jego wiary w jedność zasad dziejów. Han Fei radykalizował tę krytykę w duchu legizmu, sprzeciwiając się spekulatywnej filozofii historii.

W ramach swojej „wojny retorycznej” z konfucjanistami Han Fei portretował Yao i Shuna oraz dawnych królów jako okrutników, którzy karali egzekucją urzędników<sup>44</sup>, których zbrodnie są nieprzeliczone<sup>45</sup>, którzy jako ministrowie zamordowali lub wypędzili swoich władców<sup>46</sup> i choć na każdym kroku działali wbrew regułom prawości, powodując stopniowy upadek zasad, uczeni stawiają ich dziś za przykład<sup>47</sup>. *Bambusowe roczniki* podają natomiast, iż Shun uwięził Yao i wygnał jego syna, a Yu zabił ministra, by przekazać władzę synowi<sup>48</sup>.

Związki pomiędzy taoizmem a legizmem Han Fei są dużo bliższe. Han Fei bardzo często posługuje się parą pojęć Dao i *de* (Dao określa nawet mianem początku rzeczy<sup>49</sup>), tym niemniej są to pojęcia ogólnochińskie. O ile na gruncie filozofii politycznej Han Fei opisuje idealnego władcę podobnie do taoistów („nie czyniącego nic”, którego „wyręczają” surowe i bezstronne prawa)<sup>50</sup>, w filozofii historii mamy do czynienia z dystynktywnym rozumieniem Dao. Owo ujęcie z jednej strony godzi konfucjanizm i taoizm: „jeśli całe prawo wprowadza się w zgodzie z Dao, człowiek

---

<sup>43</sup> *Hanfeizi* 19: 457.

<sup>44</sup> *Hanfeizi* 5: 126.

<sup>45</sup> 舜有盡，壽有盡，天下過無已者. *Hanfeizi* 15: 350.

<sup>46</sup> *Hanfeizi* 17: 407.

<sup>47</sup> 堯、舜、湯、武，或反君臣之義，亂後世之教者也. *Hanfeizi* 20: 465.

<sup>48</sup> *Zhushu jinian* 1: 1-2. Legge 1865, 113-116. Por. Allan 2016, 48, 72.

<sup>49</sup> 道者萬物之始. *Hanfeizi* 1: 26.

<sup>50</sup> Por. Ivanhoe 2011. Z drugiej strony, paralela ta jest ostatecznie ograniczona i uchwytuje tylko jeden aspekt myśli Han Fei. W innym miejscu czytamy, że „suweren musi być wystarczająco oświecony, by pojąć zasady rządzenia i wystarczająco surowy, by wprowadzać je w życie; i jeśli wymaga to działania wbrew woli ludu, zmusi go do swych zasad” 人主者，明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心立其治. *Hanfeizi* 5: 120.

szlachetny się raduje i nie ma już więcej oprawców. Łagodny i spokojny, w zgodzie z Mandatem Nieba [władca] utrzymuje główne zasady [legizmu]<sup>51</sup>. Z drugiej strony, w opozycji do taoizmu, Dao traktowane jest u Han Fei przede wszystkim jako zasada ładu politycznego w istniejących (a nie utopijnych czy pierwotnych) państwach<sup>52</sup>, choć inaczej niż w konfucjanizmie, który podziela tę interpretację, Dao nie jest stałą zasadą obecną w dziejach, wręcz przeciwnie: Dao jest zawsze sprzeczne z dominującymi poglądami danej epoki<sup>53</sup>. Jednostki, którzy są gotowe sprzeciwiać się ludziom swoich czasów, nazywa Han Fei „męczennikami” (烈士 *lièshi*)<sup>54</sup>.

W rezultacie Han Fei podąża za Shang Yangiem, krytykując podążanie za standardami przeszłości jako nie tylko nieskuteczne, ale nawet irracjonalne:

Gdyby ktoś chciał wykopać kanały w czasach dynastii Shang i Zhou [gdy już istniały], zostałyby wyśmiany przez Tanga i Wu. Skoro tak jest, to jeśli ktoś w obecnej epoce sławi drogi Yao, Shuna, Yu, Tang i Wu zostanie z pewnością wyśmiany przez współczesnych mędrców. Dlatego mędrzec ani nie zamierza podążać za starożytnością, ani nie tworzy jednakich *fa* dla wszystkich epok, lecz bada sprawę swej epoki i radzi sobie z nimi<sup>55</sup>.

W innym miejscu Han Fei pisze: „jeśli ktoś nie szuka właściwych środków dla aktualnych spraw, lecz czerpie rady od dawnych królów, jest jak człowiek, który wraca z rynku do domu, by wziąć miarę swojej stopy”<sup>56</sup>. Han Fei nie popada jednak w skrajność, którą byłby swoisty „kult zmiany”: mędrzec nie myśli w ogóle w kategoriach zmiany<sup>57</sup>, lecz tego, co użyteczne. Tam, gdzie zmiany nie są konieczne, można zostać przy dawnych rozwiązaniach.

Podobnie jak Shang Yang, także Han Fei podejmuje zagadnienie genezy państwa oraz szerzej – typologii epok historycznych. Jak zauważa Li Yucheng, *Hanfeizi* nie jest spójne w wyróżnianiu epok, podając czasem trzy (dawna – średnia – obecna), innym razem cztery (dawna – średnia – bliższa – obecna) epoki historyczne<sup>58</sup>. W pewnym sensie w ostatnim przypadku mowa o starożytności, wiekach średnich, nowożytności i współczesności, rzecz jasna z perspektywy Han Fei. Kompleksowe rozwinięcie tych idei odnajdujemy w 49 rozdziale *Hanfeizi*.

<sup>51</sup> 因道全法，君子樂而大姦止。澹然閒靜，因天命，持大體。 *Hanfeizi* 8: 210.

<sup>52</sup> 故世之所以不治者，非下之罪，上失其道也。 *Hanfeizi* 17: 410.

<sup>53</sup> 聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。 *Hanfeizi* 4: 103.

<sup>54</sup> 世之所為烈士者，雖眾獨行，取異於人。 *Hanfeizi* LI (1095).

<sup>55</sup> 有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。 *Hanfeizi* 20: 467.

<sup>56</sup> 夫不適國事而謀先王，皆歸取度者也。 *Hanfeizi* 11: 263.

<sup>57</sup> 變與不變，聖人不聽，正治而已。 *Hanfeizi* 5: 120.

<sup>58</sup> Li 2014, 80-83.

Zdaniem Han Fei, w epoce odległej starożytności zwierzęta dominowały liczebnie nad ludźmi, którzy odżywiali się jedynie roślinami. Wówczas pojawił się człowiek, który stworzył gniazda chroniące ludzi, a ludzie uczynili go władcą. Ludzie jedli wówczas owoce, ziarna i ostrygi, które raniły ich żołądki i wywoływały choroby. Wówczas pojawił się mędrzec, który wynalazł ogień, również otrzymując godność władcy. W epoce średniej starożytności miał miejsce potop, który Gun i Yu opanowali przez wynalazek kanałów. Czas bliskiej przeszłości rozpoczął się natomiast od pokonania Jie, czyli ustanowienia dynastii Shang. Jak zauważa Han Fei, ludzkość od stanu samowystarczalności dóbr doprowadziła się do stanu, w którym musi rywalizować o nieliczne dobra. Winne temu jest rozmnażanie: jeśli każdy będzie miał piętkę dzieci, dziadek będzie miał dwadzieścioro pięcioro wnucząt, itd., co doprowadzi do biedy<sup>59</sup>. Pod tym względem Han Fei nie był w żadnym razie orędownikiem idei postępu. Co więcej, analizy Han Fei antycypują koncepcje Malthusa czy XIX-wiecznego ewolucjonisty społecznego Lewisa H. Morgana<sup>60</sup>. Charakteryzując późniejszą epokę środkowej starożytności, Han Fei wskazuje, iż pierwsi znani z imienia władcy (Yao, Shun i Yu) osobiście pracowali nad poprawą kondycji ludzkości<sup>61</sup>. Ludzie nie chcieli władzy nie z powodu niemoralności, lecz braku korzyści z tym związanych: w obecnej epoce jest odwrotnie, ludzie walczą o urzędy, ale ponownie nie dlatego, iż ich umysł jest małostkowy, lecz ponieważ pozycja, którą mogą zająć, niesie ze sobą znaczne korzyści<sup>62</sup>. Pines uważa, iż punkt ten łączy myśl Han Fei z Marksowskim *dictum* „byt określa świadomość”<sup>63</sup>, jednak cytat ten nie tylko nie zostaje dalej rozwinięty w formie systematycznej koncepcji (żaden ze znaków w cytacie nie oznacza nadto świadomości), ale może zostać rozpatrzony jako wypowiedź etyka: ludzie pragną władzy nie z powodu *ren*, lecz z uwagi na żądzę zysku (występujące w cytacie *cái* oznacza bogactwa). Za uzasadnioną można natomiast uznać inną interpretację Pinesa, iż motorem dziejów u Han Fei jest rozwój technologiczny<sup>64</sup>, jakkolwiek epoki: bliskiej starożytności i obecna wyróżnione są już według kryterium politycznego. Inaczej niż Shang Yang, który pisze o społecznej genezie instytucji, Han Fei podkreśla rolę jednej wybitnej postaci w każdej epoce historycznej.

Wedle kryterium politycznego Han Fei charakteryzuje również swoją utopię lub, jak pisze Li, swoją wersję „społeczeństwa Wielkiej Jedności” (*dàtóng shèhuì*)<sup>65</sup>:

<sup>59</sup> *Hanfeizi* 15: 442-443.

<sup>60</sup> Pines, Schelach 2005, 150-152.

<sup>61</sup> Będąc niekonsekwentnym względem wcześniejszego argumentu przeciwko możliwości poznania ich czasów!

<sup>62</sup> 是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。 *Hanfeizi* 5: 444.

<sup>63</sup> Pines 2013, 38.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>65</sup> Li 2014, 164. Określenie ma charakter symboliczny, gdyż jak zauważa Li, idealne społeczeństwo Han Fei jest społeczeństwem klasowym (*ibidem*, 168).

Jeśli strzała trafia celu, a nagrody i kary odpowiadają zasługom, Yao może powstać z martwych i jeszcze raz pojawi się Yi. Wówczas zwierzchników nie czekają katastrofy, które spotkały dynastie Xia i Shang, poddani nie cierpią z powodu klęsk tak jak Bi Gan, suweren śpi spokojnie, a minister raduje się codzienną pracą, Dao rozprzestrzenia się po Niebie i ziemi, a *de* trwa przez dziesięć tysięcy pokoleń<sup>66</sup>.

Fragment ten jest jednym z niewielu, w których Han Fei wypowiada się o przyszłości. Jak podkreśla Pines, jest ona charakteryzowana identycznie jak epoka obecna, nie jest radykalnie różna od teraźniejszości<sup>67</sup>. Jak zauważa Mithen, wizja Dao trwającego w niezmienniej postaci przez resztę historii („dziesięć tysięcy pokoleń”) wyraźnie kontrastuje z tezami Han Fei o zmienności i niepowtarzalności epok historycznych. Z tego powodu Mithen przypisuje Han Fei ideę „końca historii”<sup>68</sup>. Rzecz jasna, podobnie jak w przypadku wcześniejszych analogii, nie ma tu mowy o systematycznej koncepcji ani nawet samym pojęciu „końca historii”. Owa eksplikacja wydaje się jednak częściowo przekonująca w świetle niemożności przypisania Han Fei jakiegokolwiek idei postępu: jeśli ewolucja społeczeństwa nie trwa dalej, musi się w końcu zatrzymać, a stanie się tak po oparciu rządu o skuteczne i surowe prawa. Z wnętrza myśli legistycznej płynie jednak pytanie: skąd wiadomo, że okoliczności przyszłości nie będą się istotnie różnić od obecnych? To prowadzi nas do legistycznej koncepcji *shi*.

Pojęcie 勢 *shi* leży, zdaniem Julliena, u podstaw najważniejszych idei filozoficznych w Chinach<sup>69</sup>. Znak *shi* może oznaczać „potęgę”, „władzę”, „tendencję”, „sposobność”, a pierwotnie „energię” oraz „męskie genitalia”. Wiele wskazuje na to, iż jest to pojęcie późne<sup>70</sup>. W *Sztuce wojny* Sunzi, która poświęca osobny rozdział pojęciu *shi*, znak ten można interpretować jako „energię”<sup>71</sup> lub po prostu „dyspozycję fizyczną” oddziałów, a jednocześnie jako „przewagę” wynikającą np. z ukształtowania terenu<sup>72</sup>. Składa się to na szersze pojęcie sprzyjających, obiektywnych okoliczności, które może wykorzystać strateg/władca. W innym sensie termin *shi* występuje w *Shenzi* autorstwa Shen Dao, któremu często przypisuje się stworzenie samego pojęcia *shi*. Shen Dao utożsamia *shi* z autorytetem władzy (權 *quán*): na przykładzie cnotliwych władców, którzy wpłynęli na świat dopiero,

<sup>66</sup> 發矢中的，賞罰當符，故堯復生，羿復立。如此，則上無殷、夏之患，下無比干之禍，君高枕而臣樂業，道蔽天地，德極萬世矣。Hanfeizi 8: 207.

<sup>67</sup> Pines 2013, 38.

<sup>68</sup> Mithen 2014, 33-34. O „końcu historii” pisze też Pines, ale w odniesieniu do dynastii Qin (Pines 2013, 39-43).

<sup>69</sup> Jullien 1999, 12.

<sup>70</sup> *Shi* nie występuje w *Shijing*, *Lunyu*, *Chunqiu*, *Zuo zhuan*, *Zhushu jinian*; tylko dwa razy w *Shangshu* i cztery razy w *Guoyu*. W *Yijing* pojawia się tylko w złożeniu „energia Ziemi” 地勢.

<sup>71</sup> Tak przekłada *shi* w rozdziale piątym Lionel Giles: Sunzi 2007, 41-48.

<sup>72</sup> Por. Ames, Liu 1994, 68.

gdy zdobyli władzę, widać, iż „moralność nie wystarczy, by podporządkować sobie występnych, ale samo *shi* wystarczy, by opanować cnotliwych”<sup>73</sup>. Oba znaczenia *shi* oraz trzy inne, które będą bardzo istotne dla późniejszej chińskiej filozofii historii, pojawiają się (nie tyle objaśnione, co użyte) w *Shangjunshu*:

- 1) *Shi* jako władza polityczna<sup>74</sup>;
- 2) *Shi* jako specyficzne okoliczności danych czasów<sup>75</sup>, w tym kontekście Shang Yang tworzy pojęcie „*shi* czasu” 時勢 *shíshì*<sup>76</sup>;
- 3) *Shi* jako ogólne warunki czegoś<sup>77</sup>;
- 4) *Shi* jako tendencja ku upadkowi lub ładowi, której nie można przemoc<sup>78</sup>;
- 5) *Shi* jako wewnętrzna, naturalna moc rzeczy<sup>79</sup>.

Han Fei dokonał esplikacji pojęcia *shi*, będąc świadomym tych znaczeń. Jego zdaniem *shi* to pojęcie rodzajowe występujące w dwóch podstawowych sensach:

*Shi* jest jedną nazwą, ale obejmuje niezliczone zmiany. Gdyby *shi* zawsze wypływało z natury, nie byłoby sensu dyskutować o nim. Dlatego *shi*, o którym tu piszę, to *shi*, które może wytworzyć człowiek (...). Tego przyrodniczego *shi* człowiek stworzyć nie może<sup>80</sup>.

Han Fei dokonuje więc podziału *shi* na *shi* przyrody (自然之勢 *zìrán zhī shì*), niezależne od woli ludzkiej i *shi*, które może kontrolować człowiek. Jeśli jednak tak jak od *shi* natury, także od *shi* kontrolowanego przez ludzi zależy los państw, nie można jednocześnie uważać, iż o losie ludzi decyduje moralność: między tymi tezami zachodzi sprzeczność (矛盾 *máodùn*)<sup>81</sup>. W ten sposób Han Fei przeciwstawił się filozofii historii, którą można określić jako idealistyczną, tzn. uznającą moralność za napędową siłę historii i, konsekwentnie, niemal nieograniczony i decydujący wpływ czynów człowieka na dzieje. W ramach perspektywy legistycznej mowa raczej o dostosowaniu się do czasów i towarzyszącej im tendencji, co pozornie kontrastuje z reformatorskimi zapędami legistów. Pozornie, gdyż reformy te miały na celu właśnie lepsze dostosowanie się do nowych czasów poprzez porzucenie starych, dłużej nieprzystających modeli. W rezultacie myśl legistyczna

<sup>73</sup> 賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。Shenzi 1: 9.

<sup>74</sup> *Shangjunshu* 2: 46, 49; 5: 145.

<sup>75</sup> 修今則塞於勢 (...) 三代異勢。Shangjunshu 2: 54.

<sup>76</sup> 聖人知必然之理，必為之時勢。Shangjunshu 4: 113.

<sup>77</sup> 行三者有二勢 (...) 過勢本於心而飾於備勢。Shangjunshu 3: 72.

<sup>78</sup> 故勢治者不可亂，勢亂者不可治。Shangjunshu 5: 146. Także: ibidem 4: 109.

<sup>79</sup> *Shangjunshu* 5: 132-133.

<sup>80</sup> 夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也 (...) 此自然之勢也，非人之所得設也。Hanfeizi 17: 391.

<sup>81</sup> Hanfeizi 17: 392. Han Fei opowiada historię sprzedawcy, który głosił, iż jego halabardy (*máo*) przebiją każdą tarczę (*dùn*), a jego tarczy nie przebije żadna halabarda. Termin *maodun* oznacza odtąd (do dziś) „sprzeczność”.



cechowała się inklinacją w stronę materializmu: społecznego (Shang Yang) lub technologicznego (Han Fei), jakkolwiek desubstancjalizacja historii i brak zdecydowanego poparcia dla jakiegokolwiek formy postępu sprawia, iż – pomimo kuszących analogii – nie był to (jeszcze) materializm historyczny.

### 3.2. Filozofia historii w motizmie, taoizmie i szkole *yin-yang*

#### 3.2.1. Filozofia historii w motizmie

Motizm jest pod wieloma względami wyjątkową szkołą filozoficzną. Sprzeciwienie się dominującym obyczajom, przekonanie o istnieniu Boga osobowego, niespotykane w skali myśli chińskiej zainteresowanie epistemologią i logiką, a także fizyką, w której, zdaniem Needhama, motiści sformułowali pierwszą zasadę dynamiki<sup>82</sup> – to wszystko dziwi tym bardziej, iż po Okresie Walczących Królestw szkoła Mozi, choć znana także późniejszym filozofom, została nieomal całkowicie zignorowana. Znamy tymczasem z imienia co najmniej kilkunastu motistów; sam Mencjusz poświadcza, iż w jego czasach była to wręcz szkoła dominująca<sup>83</sup>; wreszcie, przyjmując, iż co najmniej część dzieła *Mozi*, które przypisywane jest Mo Di (墨翟, 470-390 p.n.e.), wyszło spod jego ręki, byłby to pierwszy chiński filozof, który pozostawił po sobie pisma. Jednocześnie kontrastuje to z faktem, iż *Mozi* jest w zasadzie jedynym zachowanym tekstem szkoły motistów. Biorąc pod uwagę, iż powstawał on na przestrzeni dwustu lat, należy go traktować jako „tekst ewoluujący” i, jak pokazują znawcy tematu, odzwierciedlający idee poszczególnych podszkół<sup>84</sup>. Świadczy o tym niejednorodność tekstu, dzielonego zazwyczaj na pięć grup: 1) rozdziały otwierające (1-7); 2) rozdziały centralne (8-39), zawierające triady rozdziałów uznawane za najstarszą warstwę *Mozi*; 3) tzw. kanony motistyczne lub szerzej – rozdziały dialektyczne (40-45); 5) luźne dialogi (46-51); oraz 6) bardzo techniczne rozdziały militarne, poświęcone metodom obrony miasta (52-71)<sup>85</sup>. Co do rozdziałów dialektycznych panuje dość powszechna zgoda, iż zostały one stworzone przez późnych motistów, zapewne w ramach polemiki ze szkołą nazw<sup>86</sup>.

Mimo tych kontrowersji, myśliciele motistyczni wypracowali w miarę spójną filozofię historii, choć należy podkreślić, iż nic nie świadczy o tym, aby było to ich

---

<sup>82</sup> Needham 1971, 55-56.

<sup>83</sup> *Mengzi* 6: 178.

<sup>84</sup> Por. Defoort, Standaert 2013.

<sup>85</sup> W kwestii rozdziałów militarnych odsyłam do pracy: Yates 1980.

<sup>86</sup> Graham 1978.



celem – trzeba ją rekonstruować i eksplikować w oparciu o cały tekst *Mozi*. Filozofia ta jest, jak już zostało to zaznaczone, podobna w swojej strukturze do konfucjanizmu. Nie bez powodu legiści poddali krytyce tak konfucjanistów, jak i motistów za nagminne odwołania do czasów legendarnych cesarzy i królów: anegdoty historyczne odnajdziemy w każdym rozdziale spoza kanonów i części militarnej. Jak przystało na myślicieli zainteresowanych teorią poznania, znajduje to swoje uzasadnienie metodologiczne. Aby odróżnić to, co słuszne/prawdziwe (是 *shì*), od tego, co błędne/fałszywe (非 *fēi*), należy posługiwać się trzema kryteriami (三表 *sān biǎo*):

- 1) kryterium podstawy (本 *běn*), tj. czy w taki sposób działali dawni władcy;
- 2) kryterium źródła (原 *yuán*), tj. czy jest to zgodne z percepcją (dosł. „oczami i uszami zwykłych ludzi”);
- 3) kryterium zastosowania (用 *yòng*), tj. czy przynosi to korzyść mieszkańcom państwa<sup>87</sup>.

Rzecz jasna, niemożliwym jest podążanie za wszystkimi dawnymi władcami, dlatego – jako że powyższe kryteria obowiązują łącznie – należy wzorować się tylko na tych, których rządy przynosiły pożytek wszystkim poddanym<sup>88</sup>. Z perspektywy motistów kryterium podstawy nie różniło się jednak od pozostałych kryteriów „deskryptywnych”: było kryterium empirycznym, jako że „znając przeszłość, można poznać przyszłość” (以往知來 *yǐ wǎng zhī lái*)<sup>89</sup>.

Tym niemniej, choć schemat myślenia historycznego motistów był podobny do myśli konfucjańskiej, różnił się w wypełnieniu ogólnej formy szczegółową treścią. Dawni królowie mieliby promować na urzędy wyłącznie cnotliwych<sup>90</sup>, ale oznacza to jednocześnie, iż nie baczili oni na więzy krwi<sup>91</sup>. Innymi słowy, darzyli oni wszystkich „uniwersalną miłością” 兼愛 *jiān'ài* (czasem tłumaczoną też jako „inkluzywna troska”), tj. taką, w ramach której krewni nie są bardziej miłowani niż obcy. Bezpośrednio przeciwstawiało się to konfucjanizmowi, w którym powinności wynikające z relacji mąż-żona, ojciec-syn czy starszy brat-młodszy brat oraz takie cnoty jak „nabożność synowska” 孝 *xiào* wyraźnie stopniują zobowiązania moralne wobec innych ludzi (*ren*), nierzadko obrazowane w formie kręgów o wspólnym środku. Jeśli wszyscy będą się darzyć taką samą miłością, wnioskuje Mozi, na świecie nie będzie wojen, gdyż te biorą się z miłowania obywateli jednego państwa ponad ludzi z innych państw<sup>92</sup>. Co za tym idzie, motiści uważają, iż dawni

<sup>87</sup> *Mozi* 9: 265.

<sup>88</sup> *Mozi* 9: 293-295; 12: 442; 12: 453-454.

<sup>89</sup> *Mozi* 5: 130.

<sup>90</sup> *Mozi* 2: 44-47.

<sup>91</sup> *Mozi* 2: 68.

<sup>92</sup> *Mozi* 4: 101. Konfucjaniści nie podważali słuszności tego wnioskowania, ale jego realizowalność.

królowie nie praktykowali wojny ofensywnej<sup>93</sup> (choć dopuszczali defensywną). Jak jednak wytłumaczyć aneksję ościennych państw przez dawnych władców? Mozi odpowiada, iż były to przypadki „karania”, a nie „podboju”: są to dwie różne klasy terminów (言之類 *yán zhī lèi*)<sup>94</sup>. Kryterium odróżnienia obu przypadków byłoby znów użyteczne: ukaranie przynosi ostatecznie korzyść obu stronom. Czy oznacza to jednak, że motiści, podobnie jak autorzy idei Wielkiej Jedności – *datong*, uważali, iż u początku dziejów leży utopijny stan powszechnej miłości? Wręcz przeciwnie:

Mistrz Mo powiedział: Jeśli powrócimy obecnie myślą do przeszłości, do początków ludzkości, okaże się, że był to czas, gdy nie istnieli żadni rządzący. Mówiono zatem wówczas: „każdy człowiek ma własną zasadę”. Dlatego jeden człowiek miał jedną zasadę, dziesięcioro – dziesięć, setka – sto; im więcej było ludzi, tym więcej tak zwanych „zasad”. To znaczyło również, że każda osoba uważała swoją zasadę za słuszną, a zasady innych za błędne. Byli oni stąd w stanie wzajemnego sporu. W obrębie jednego domu panowała wrogość i gniew między ojcem i synem oraz braćmi, gdyż byli odmiennych umysłów i nie mogli osiągnąć zgody (...). Stało się wtedy jasne, że bez rządzących, którzy wprowadzą jednakowe zasady na całym świecie, świat popadnie w chaos. Był to powód, dla którego wybrano najznajomitszego, dobrego, odznaczającego się mądrością, wiedzą, zdolnością analitycznego myślenia i rozeznaniem człowieka, powierzając mu stanowisko Syna Nieba (tj. cesarza), który miał za zadanie zjednoczyć zasady na całym świecie<sup>95</sup>.

Motistyczna wizja dawnych czasów jest zatem także koncepcją genezy państwa, by nie rzec – umowy społecznej. W odróżnieniu od wizji Wielkiej Jedności czy nawet legizmu uznaje ona, iż stan pierwotny był stanem wojny. Co ciekawe, Mozi rozpatruje ową wojnę na poziomie epistemologicznym, tzn. jako konflikt zasad, którymi kierują się poszczególne osoby. Osoby te rezygnują z własnych zasad wszelako nie dlatego, iż zgadzają się (podobnie jak wszyscy inni ludzie) z inną, ogólną zasadą, lecz ponieważ takie rozwiązanie gwarantuje stabilność społeczną. W tym sensie motiści byli konsekwentnymi utilitarystami; taki utilitaryzm jest jednak, zdaniem Rawlsa, antytezą idei umowy społecznej:

---

<sup>93</sup> *Mozi* 5: 139.

<sup>94</sup> *Mozi* 5: 146.

<sup>95</sup> 子墨子曰: 方今之時, 復古之民始生, 未有正長之時。蓋其語曰: 天下之人異義。是以一人一義, 十人十義, 百人百義, 其人數茲眾, 其所謂義者亦茲眾。是以人是其義, 而非人之義, 故相交非也。內之父子兄弟作怨讎, 皆有離散之心, 不能相和合 (...) 明乎民之無正長以一同天下之義, 而天下亂也。是故選擇天下賢良聖知辯慧之人, 立以為天子, 使從事乎一同天下之義。*Mozi* 3: 79.

Podczas gdy doktryna kontraktowa traktuje nasze przekonanie o pierwszeństwie sprawiedliwości jako ogólnie rzecz biorąc trafne, utilitaryzm dąży do wyjaśnienia go jako społecznie użytecznej ułudy (...). Jeśli przyjmujemy, że poprawna zasada regulatywna zależy od natury swego przedmiotu i że wielość odrębnych osób posiadających odrębne systemy celów stanowi istotną cechę ludzkich społeczeństw, to nie powinniśmy oczekiwać, że zasada użyteczności będzie zasadą społecznego wyboru<sup>96</sup>.

Tymczasem, zdaniem Mozi, mądrość i wiedza dawnych władców przejawiały się nie tyle w fakcie, iż ludzie zostali nakłonieni do uznania pewnych zasad, lecz przekonani użytecznością działań władców. Stworzyli oni bowiem domostwa, ubrania, pojazdy, etc., słowem wszystko, co odróżnia od natury<sup>97</sup> i składa się na kulturę. Jak uważa Puett, od podobnej konfucjańskiej koncepcji odróżnia motistów akcent położony na faktyczne stworzenie nowych instytucji, a nie jedynie podążanie śladami jeszcze dawniejszych władców lub natury<sup>98</sup>.

Władcy obecnych Mo Di czasów są jednak odmienni od starożytnych, a na świecie panuje chaos, czytamy w *Mozi*<sup>99</sup>. Pełen obraz historii obejmuje zatem pierwotny stan chaosu, następnie – stan powszechnej miłości, gdy władali dawni królowie, wreszcie – stan obecnego chaosu i wojny. Jak zauważa Li Chengqi, ponowne wprowadzenie stanu miłości uniwersalnej jest, biorąc pod uwagę apele zawarte w *Mozi*, pożądane jako kolejna epoka historyczna<sup>100</sup>. I choć w żadnym miejscu *Mozi* nie odnajdziemy poparcia dla idei cykli historycznych, mamy tu do czynienia z co najmniej sinusoidą epok historycznych, zakładając wraz z motistami, iż druga epoka miłości uniwersalnej ostatecznie zakończy dzieje.

Strukturalne podobieństwo filozofii historii motistów do konfucjańskiej wizji dziejów przejawia się także w kwestii Nieba. Motiści uważają, iż nakaz miłości powszechnej musi znaleźć głębsze, metafizyczne uzasadnienie. Jest nim działanie Nieba, które darzy wszystkich ludzi jednakową miłością, ponieważ karmi ich (zyskując np. dobre plony), nie czyniąc żadnej różnicy. Niebo powinno być pod tym względem naśladowane, tak jak czynili to dawni władcy, których Tian obdarzało w nagrodę pomyślnym losem, w odróżnieniu od okrutnych władców, na których zsyłało katastrofy<sup>101</sup>. Podobnie jak w konfucjanizmie, cnota jest uprzednia wobec działań podejmowanych przez Niebo: wielcy królowie „najpierw” odznaczałi się inkluzywną troską o lud, by następnie zostać nagrodzonymi przez Niebo<sup>102</sup> (w przeciwnym razie byłaby to koncepcja łaski). Kara za niepodążanie za Niebem

---

<sup>96</sup> Rawls 2009, 64.

<sup>97</sup> *Mozi* 1: 30-38.

<sup>98</sup> Puett 2001, 54-56.

<sup>99</sup> *Mozi* 3: 83-85.

<sup>100</sup> Li 1995. Li porównuje pod tym względem motizm do marksizmu.

<sup>101</sup> *Mozi* 1: 22-23.

<sup>102</sup> *Mozi* 7: 204.

nie jest jednak zewnętrzna w stosunku do czysto etycznych nakazów, które domagają się swoistego metafizycznego *deus ex machina*. Jak czytamy w *Mozi*, jeśli ludzie nie czynią tego, czego pragnie Niebo, Niebo czyni to, czego nie chcą ludzie: nieszczęście, choroby i katastrofy<sup>103</sup>. Z tego wynika obecność Tian w dziejach<sup>104</sup>.

Na tym jednak podobieństwa z konfucjanizmem się kończą. Mozi traktuje Niebo jako byt osobowy, który działa z określoną intencją i ma pewne życzenia<sup>105</sup>, co przełożyło się na tytuł jednej z triad *Mozi*, „Wola Nieba” (天志 *Tiānzhi*). Niebo chce i kocha (lub nie), czego nie można powiedzieć o konfucjańskim Tian. Co więcej, odnajdziemy w *Mozi* unikatowy w skali całej starożytnej filozofii chińskiej fragment, w którym Niebo wypowiada się w mowie niezależnej, używając ponadto zaimka pierwszoosobowego: „Niebo wyraziło się, mówiąc: ‘wszystkich, których kocham, kocham miłością uniwersalną; wszystkich, którym świadczę korzyści, świadczę je bez wyjątku’”<sup>106</sup>. Niewykluczone, iż Niebo było do pewnego stopnia rozumiane także jako stwórca, o czym świadczy fragment, w którym powiada się, iż miłość Nieba przejawia się przede wszystkim w fakcie, iż „zdziało” (為 *wéi*) ono słońce, księżyc i gwiazdy<sup>107</sup>. Jak pisze Puett, Niebo tworzy i konstruuje, samo nie będąc przez nic tworzone<sup>108</sup> (co nie oznacza, iż czyni to *ex nihilo*). Ponieważ historia jest ostatecznie obszarem działania wolnych osób – Nieba i ludzi, nie ma mowy o istnieniu fatum. Jak podkreśla Lu Yihan, w filozofii historii *Mozi* ludzie sami decydują o własnym przeznaczeniu<sup>109</sup>. W rezultacie motiści nie posługują się frazą *Tianming*, a nawet nie twierdzą, iż Niebo daje ludziom władzę. Należy podkreślić, iż Tian nie ofiarowuje ani nie odbiera w *Mozi* tronu, a jedynie zsyła pomyślny los lub katastrofy, które mogą to człowiekowi ułatwić bądź utrudnić. Stosując trojaki kryterium, motiści krytykują konfucjańską ideę *ming*: po pierwsze, fatum nie można postrzec zmysłami; po drugie, dawni królowie nie wierzyli w *ming*, dlatego „wzięli los w swoje ręce”, tworząc rządy i przynosząc ład; po trzecie, jeśli istniałoby fatum, nie byłoby sensu czynić dobra, jest to zatem niekorzystne dla społeczeństwa<sup>110</sup>. Motiści sprzeciwiliby się zatem także legistom i pojęciu *shi*,

---

<sup>103</sup> 然有所不為天之所欲，而為天之所不欲，則夫天亦且不為人之所欲，而為人之所不欲矣。人之所不欲者何也？曰病疾禍祟也。 *Mozi* 7: 201-202.

<sup>104</sup> *Mozi* 7: 195.

<sup>105</sup> 故古者聖王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎。 *Mozi* 3: 81-82.

<sup>106</sup> 故天意曰：此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。 *Mozi* 7: 195. Standaert (2013, 257) uważa, że poza *Mozi* jedyny przypadek wypowiedzi Tian w mowie niezależnej odnajdziemy w *Księdze Pieśni*, jednak ów przykład (帝謂文王) można z powodzeniem interpretować w mowie zależnej („powiedział królowi, aby”), nadto mowa tam o Di, nie o Tian. W przypadku *yue* i zaimka *wo* nie ma wątpliwości co do mowy niezależnej.

<sup>107</sup> *Mozi* 7: 202.

<sup>108</sup> Puett 2001, 52.

<sup>109</sup> Lu 2009, 49.

<sup>110</sup> *Mozi* 9: 273-274.

ponieważ historia ludzkości jest w całości efektem działania osób, a przynajmniej innego spojrzenia nie dopuszcza perspektywa wspólnego dobra. Pytanie o to, jak historia prezentuje się, gdy nie uwzględnimy trzech kryteriów, wykracza jednak poza horyzont *Mozi*.

### 3.2.2. Filozofia historii w taoizmie

Najstarsze teksty taoizmu: *Laozi* i *Zhuangzi* stanowią jedno z najśłynniejszych dzieł kultury chińskiej, a *Laozi*, znane powszechnie jako *Księga Drogi i Cnoty* 道德經 *Dàodéjīng*, to prawdopodobnie najczęściej przekładane na języki zachodnie dzieło chińskie. Za sławą *Laozi* nie podąża jednak nasza wiedza o autorstwie i datowaniu tego tekstu. Swoją tytuł ma on zawdzięczać niejakiemu „Staremu Mistrzowi” 老子 *Lǎozǐ*, archiwście na dworze Zhou, który po spotkaniu z Konfucjuszem (od którego był starszy) i rozczarowaniu życiem dworskim udał się na zachód, tj. do Indii, gdzie zatrzymany przez strażnika imieniem Yin Xi przekazał mu swoją wiedzę, spisana przezeń w formie traktatu. Owa wzmianka, której daleko do biografii historycznej, pochodzi jednak dopiero od Sima Qiana<sup>111</sup>, zatem istnieją przesłanki, by uznać, iż Stary Mistrz jest postacią legendarną, nazwą skrywającą grupę autorów *Daodejing*. Sam Laozi już w 142 r. n.e. został uznany za boga, tzn. założyciel pierwszej zorganizowanej sekty taoizmu religijnego (Szkoły Niebiańskich Mistrzów), Zhang Daoling, głosił, iż objawił mu się Laozi, wieszcząc koniec świata<sup>112</sup>. Z czasem pojawiła się legenda, iż Laozi nauczał w Indiach Buddę, a nawet, że był Buddą, a władcy dynastii Tang uznali się za jego potomków (jako że mieli takie samo nazwisko, jak według Sima Qiana Laozi, 李耳 *Lǐ Ěr*). Co do *Daodejing*, to fragmenty tego dzieła cytuje się w *Lüshi Chunqiu*, które powstało ok. 239 r. p.n.e. bez słowa o tytule *Laozi*, natomiast tytuł ten cytuje już *Huainanzi* (ok. 139 r. p.n.e.)<sup>113</sup>, zatem ostateczna kompilacja dzieła nastąpiła na przełomie III i II w. p.n.e. Najstarsza wersja *Daodejing* odkryta w grotach Guodian w 1993 i datowana na ok. 300 r. p.n.e. pozbawiona jest wielu kluczowych koncepcji i polemik z konfucjanizmem (choć liczy ok. 11 tys. znaków więcej niż znany nam dotychczas tekst), a wersja z grot Mawangdui, odkryta w 1973, ma odwrócony porządek rozdziałów: rozpoczyna się od „Księgi cnoty”, po której następuje „Księga Dao”<sup>114</sup>. *Zhuangzi* przypisuje się zaś filozofowi

---

<sup>111</sup> *Shiji* 63: 2139-2143.

<sup>112</sup> Kohn 2009, 106.

<sup>113</sup> Boltz 1993, 271.

<sup>114</sup> Kohn 2009, 24-25.

imieniem Zhuang Zhou (莊周 *Zhuāng Zhōu*, 369-298 p.n.e.). Tekst podzielony został przez Guo Xiang (zm. 312 n.e.) na 7 rozdziałów wewnętrznych (*nèipian*), które miałyby wyjść spod ręki samego Zhuang Zhou; 15 rozdziałów zewnętrznych (*wàipian*) i 11 rozdziałów mieszanych (*zápiàn*), które zawierają także teorie innych szkół. Jak podkreśla Marcin Jacoby, podział ten jest „słabo umotywowany” charakterem tekstu, który nawet na przestrzeni rozdziałów przejawia znaczną niespójność<sup>115</sup>; Esther Klein w swoim studium wykazuje natomiast, iż *neipian* nie tylko nie są najstarszą warstwą tekstu i dziełem jednego autora, lecz także, iż nie istniały jako spójny tekst w Okresie Walczących Królestw<sup>116</sup>. Jeszcze bardziej problematyczna jest kwestia autorstwa i datowania *Liezi*, przypisywanego Lie Yukou (列禦寇 *Liè Yǔkòu*, V w. p.n.e.?), które w VIII w. n.e. wraz z *Daodejing* oraz *Prawdziwą Księgą Południowego Kwiatu* (南華真經 *Nánhuá zhēnjīng*, tj. *Zhuangzi*) jako *Prawdziwa Księga Pustki* (沖虛真經 *Chōngxū zhēnjīng*) stało się częścią kanonu taoistów. Graham datuje *Liezi* na IV w. n.e.<sup>117</sup> Ponadto, siódmy rozdział *Liezi* prezentuje idee Yang Zhu (V w. p.n.e.), będąc paradoksalnie naszym jedynym źródłem wiedzy o hedonizmie chińskim.

Mimo tych wszystkich kontrowersji okazuje się, iż środowisko taoistów wypracowało w miarę spójne poglądy historiozoficzne, które można prześledzić w wyżej wymienionych tekstach, a nawet w (rzekomych) wypowiedziach hedonisty Yang Zhu. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, iż taoiści, którzy w wielu miejscach przeciwstawiali się konfucjanistom, programowo odrzucali spekulatywną filozofię historii. Niebo nie interweniuje w dzieje<sup>118</sup>, nie można także poznać przeznaczenia/mandatu-*ming*<sup>119</sup>, nie można poznać też samej historii:

Pamięć o dziejach czasów starożytnych przeminęła, któż mógłby ją spamiętać? Dzieje Trzech Cesarzy wydają się ni to zachowane, ni to zapomniane. Dzieje Pięciu Władców wydają się ni to jawą, ni to snem. Dzieje królów Trzech Dynastii czasem są ukryte, czasem widoczne, nie znamy nawet jednego na sto milionów zdarzeń. Dzieje własnych czasów znamy niekiedy pośrednio, niekiedy bezpośrednio, nie znamy nawet jednego na dziesięć tysięcy zdarzeń. Obecne wydarzenia czasem pamiętamy, czasem zapominamy, nie znamy nawet jednego na tysiąc zdarzeń. Nie da się zliczyć lat, które upłynęły od czasów starożytnych aż do dziś<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> Jacoby 2009, 9-10.

<sup>116</sup> Klein 2010.

<sup>117</sup> Graham 1960-61.

<sup>118</sup> *Laozi* 5: 22. Por. komentarz Wang Bi do tego fragmentu: „Niebo i Ziemia pozwalają, by wszystko szło swym naturalnym torem. Nie wpływają na nic i nie stwarzają niczego, a to, co zaistniało, porządkuje się samo z siebie”. Tłumaczenie A.I. Wójcik w: *Laozi* 2006, 34.

<sup>119</sup> *Liezi* 6: 206. Tłumaczenie polskie: *Liezi* 2006, 95.

<sup>120</sup> *Liezi* 7: 234. Tłum. M. Jacoby: *Liezi* 2006, 124.



Sześć klasycznych ksiąg, źródło konfucjańskiej mądrości, to jedynie „zwietrzałe ślady po dawnych królach”<sup>121</sup>. Dawnych mistrzów nie można jednak zrozumieć<sup>122</sup>, a nawet jeśli można, to nie byli oni z pewnością wzorcami postępowania: raczej ogłupiali lud<sup>123</sup> i działali wbrew konfucjańskiemu etosowi<sup>124</sup>. Co więcej, Zhuangzi nierzadko portretuje władców Zhou jako złoczyńców<sup>125</sup>, wielokrotnie trawestuje legendy dotyczące Yao i Shuna, ukazując ich jako niezdolnych do władzy<sup>126</sup> oraz równie często portretuje Konfucjusza jako taoistę, przypisując mu nawet sprzeciw wobec odwoływania się do przykładów ze starożytności<sup>127</sup>. Wiele wskazuje na to, iż podobnie jak legiści, Zhuangzi celowo „nadużywa” tych figur, czyni to jednak nie w ramach krytyki, co ironicznego zakwestionowania sensu takich zabiegów: o ile legiści trawestowali konfucjańskie legendy, by odrzucić ich moralizm i zrobić miejsce dla własnej „empirycznej” genezy państwa, o tyle Zhuangzi parodiuje je w celu kompromitacji jakiegokolwiek „teorii” historii: „zamiast chwalić Yao i ganić Jie, czyż nie lepiej zapomnieć o nich obu i przeistoczyć się w *Dao*?”<sup>128</sup>. Co ciekawe, taoiści wątpią także w sensowność wypowiadania się o dziejach kosmosu, choć zainteresowanie kosmologią jest powszechnie kojarzone z taoizmem. W *Laozi* czytamy, iż początku świata nie można opisać w języku i tylko z racji braku lepszego imienia nazwany jest *dao*<sup>129</sup>. W *Zhuangzi* czytamy natomiast:

Jeśli jest początek, jest też coś, co było przed początkiem i również coś, co istniało przed tym czymś przed początkiem. Jeżeli jest byt, to jest też niebyt i coś, zanim jest niebyt, jak również coś, co istniało przed tym czymś, co istniało przed niebytem. Wówczas okazuje się, że niebyt istnieje, i nie wiadomo, co jest, a co nie. Teraz powiedziałem, że coś istnieje, ale nie wiem, czy to, co powiedziałem istnieje, czy też nie [tylko przez fakt nazwania]?<sup>130</sup>

<sup>121</sup> *Zhuangzi* 5: 517. Polski przekład: Zhuangzi 2009, 161.

<sup>122</sup> *Laozi* 15: 57-58. „W dawnych czasach, żyli ludzie, którzy znali *dao*. Byli niezwykle subtelni, niezrozumiali i tajemniczy. Taka głębia nie daje się jednak opisać”. Tłum. A.I. Wójcik: *Laozi* 2006, 48.

<sup>123</sup> *Laozi* 65: 263. „Starożytni, którzy byli biegli w *dao*, nie oświecali ludu, lecz pozostawiali go w jego głupocie”. Ibidem, 128.

<sup>124</sup> *Zhuangzi* 8: 1003-1005. Zhuangzi 2009, 314.

<sup>125</sup> *Zhuangzi* 9: 987-988. Ibidem, 304.

<sup>126</sup> M.in., *Zhuangzi* 1: 22, 5: 415-416, 9: 965. Odpowiednio: ibidem, 23, 130-131, 295.

<sup>127</sup> *Zhuangzi* 2: 143-147, 187-193, 3: 282-285. Ibidem, 53-54, 66-67, 83-84.

<sup>128</sup> *Zhuangzi* 3: 242. Ibidem, 77.

<sup>129</sup> 有物混成，先天地生 (...) 吾不知其名，字之曰道. *Laozi* 25: 100-101. *Laozi* 2006, 64.

<sup>130</sup> 有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎? *Zhuangzi* 1: 79. Powyższy fragment warto zestawzić z teoriami przytoczonymi w rozdziale 1.2, zwłaszcza uwagami Nakamury o niezdolności Chińczyków do myślenia abstrakcyjnego oraz teorii Grahama o niemożności wyrażenia sądów egzystencjalnych w języku chińskim.



Innymi słowy, taoiści optują za kompleksowo rozumianym agnostycyzmem w odniesieniu do historii. Zauważmy, iż na wszystkie pytania Wichrowskiego, które podaliśmy na początku pracy (s. 15), taoiści udzielają odpowiedzi negatywnej: historia nie może być przedmiotem wiedzy (1), nie istnieje w niej określony schemat zmiany (2), schemat ten nie jest poznawalny (3), kierunek zmienności nie jest odwracalny<sup>131</sup> (4), zmiany nie wolno obiektywnie wartościować (5), a tym bardziej kierunek zmiany nie zbiega się ze wzrostem wartości pożądanых (6). Ten sam Wichrowski podkreśla jednak, iż agnostycyzm również jest pewnym, choć niewątpliwie skrajnym, stanowiskiem w filozofii historii. Pytanie brzmi: czy taoiści byli w tym względzie konsekwentni?

Fang Litian przypisuje Laozi utopistyczną filozofię historii<sup>132</sup>. Jedyny fragment, na który się powołuje, to przedostatni rozdział *Daodejing* opisujący niewielkie państwo z małą grupą mieszkańców, w którym nie używa się broni, korzysta się z węzłów w miejsce pisma i nie kontaktuje się z okolicznymi państwami. Specyfika tego fragmentu pozwala go jednak przełożyć tak, jak uczyniła to Anna Iwona Wójcik: „niech państwo będzie małe, ...niech broń” etc., tj. jako wizję idealnej wspólnoty politycznej, a nie wizję „utraconego raju”<sup>133</sup>. Fragment ten zawiera ponadto zdanie: „sprawić (使 *shǐ*), by ludzie ponownie (復 *fù*) pletli węzły”, co wyklucza traktowanie opisu jako narracji historycznej. Dużo lepszych przykładów dostarcza *Zhuangzi*. Czytamy tam o stanie pierwotnym, który bardzo przypomina wizję Shang Yanga: zwierzęta dominowały liczebnie nad ludźmi, którzy mieszkali w gniazdach, „znali swoje matki, ale nie znali ojców”, czyli żyli w stanie matriarchatu<sup>134</sup>. W rozdziale dziesiątym mowa jednak o dawnych czasach pełnych pokoju, kiedy ludzie „używali supełków” i nie odwiedzali się nawzajem – padają tu zwroty identyczne, jak w *Laozi*, lecz tym razem niewątpliwie jako opis historyczny. Ponadto wymienia się imiona władających jeszcze przed Yao i Shunem, w tym Rongchenga, którego poznaliśmy przy okazji dzieła *Rongchengshi* z grot w Guodian<sup>135</sup>. Gdzie indziej stan ten nazwano Najwyższą Jednością (至一 *Zhìyī*), epoką, w której *yin* i *yang* znajdowały się w stanie harmonii, a ludzie umierali staro, nie czyniąc użytku z wiedzy. Ten sam fragment podaje jednak, iż wkrótce *de* podupadło: miejsce jedności zajęła

---

<sup>131</sup> „Rytuał, powinność, zasady i normy zmieniają się pod wpływem czasu. Dziś jednak bierze się małpę i ubiera w szaty Księcia Zhou (...). Różnice pomiędzy czasami dawnymi i obecnymi to jak różnice między małpą a Księciem Zhou”. *Zhuangzi* 5: 515. Tłum. M. Jacoby: *Zhuangzi* 2009, 158.

<sup>132</sup> Fang 2006, 469.

<sup>133</sup> *Laozi* 80: 307-309. Laozi 2006, 146.

<sup>134</sup> *Zhuangzi* 9: 995. *Zhuangzi* 2009, 310. Identyczne (!) sformułowanie 民知其母, 不知其父 pojawia się w *Shangjunshu* 2: 41-2, a ponieważ rozdział ten znalazł się w części *zapián*, być może mamy w ogóle do czynienia z legistycznym autorem tego fragmentu. Należy pamiętać, iż jeśli Han Fei był mocno zainspirowany taoizmem, to wpływ ten mógł być obustronny, tym bardziej, iż Sima Qian łączy biografie Laozi i Han Fei w jeden rozdział.

<sup>135</sup> *Zhuangzi* 4: 357. Ibidem, 111.

zgoda, a zgody – jedynie spokój. Prawdziwy kryzys przyszedł jednak dopiero wraz z Yao, Shunem i Yu, czyli konfucjańskimi ideałami postępowania:

*De* podupadało dalej i nastąpili Tang i Yu, którzy zaczęli działać na świecie. Stworzyli nurt przemian rządów, skazili [dawną] czystość, rozbili [pierwotną] prostotę. Oddalili się od *dao* poprzez „dobro”, zagrozili *de* poprzez działanie, po czym odrzucili [ludzką] naturę i podążyli za [własnym] umysłem. Umysły nawzajem znały swoją wiedzę, jednak było to za mało, by utrzymać w ryzach świat. Zatem [do wiedzy] dodali wyrafinowanie, i wzbogacili je erudycją. Wyrafinowanie zniszczyło tworzywo, erudycja osłabiła umysł, a wtedy lud zaczął błędzić i się burzyć. Nie byli w stanie przywrócić swej natury i [pierwotnych] cech, powrócić do początku. W tej perspektywie świat zatracił *dao*, a *dao* zatraciło świat. Świat i *dao* nawzajem się zatraciły!<sup>136</sup>

Stan pierwotny, stan Najwyższej Jedności, był zatem stanem pełnej harmonii między ludźmi i harmonii ludzi z naturą. Stan ten trwał dopóty, „aż przyszli Wielcy Mędracy, uparci w swojej humanitarności”<sup>137</sup>. Ponieważ jednak jest to czas poprzedzający jakiejkolwiek konflikty, ba! nawet kontakty z innymi gminami, można określić go jako stan „przedhistoryczny”. Powrót do tego stanu wymagałby porzucenia, odsunięcia się od wyznaczonej przez rządy kolejnych władców historii i „przeistoczenia się w Dao”. W tym sensie taoistyczną wizję historii można do pewnego stopnia potraktować jako dyskwalifikację filozofowania o dziejach, choć stawia to pod znakiem zapytania konsekwencję w zakresie agnostycyzmu historycznego. Wydaje się, iż odzwierciedla to zróżnicowanie środowiska taoistów, bądź – ujmując rzecz diachronicznie – rozwój taoizmu. Podobną wizję odnajdujemy bowiem także w *Lüshi Chunqiu*<sup>138</sup>, ale temu dziełu poświęcimy już kolejny podrozdział.

### 3.2.3. Filozofia historii w szkole *yin-yang* i eklektyzmie

Filozofia szkoły *yin-yang* stanowiła rozwinięcie i systematyzację wcześniejszych idei, które odnajdziemy m.in. w rozdziale *Hongfan* z *Księgi Dokumentów*, w wielu partiach *Zapisków o rytuałach*, a przede wszystkim – w *Księdze Przemian* 易經 *Yijing*. Autorstwo tego dzieła, znanego w Chinach jako *Przemiany Zhou* 周易 *Zhōuyì*, przypisuje się Fu Xi, Wen Wangowi, księciu Zhou i, w sensie ostatecznej redakcji, Konfucjuszowi. *Yijing* wywodzi się z praktyki wyroczni w oparciu o pęknięcia na skorupach i kościach, przedstawione symbolicznie w formie heksagramów, jednak wkrótce księgę poczęto interpretować teoretycznie jako

<sup>136</sup> *Zhuangzi* 6: 551-552. Ibidem, 170-171.

<sup>137</sup> *Zhuangzi* 4: 336. Ibidem, 106.

<sup>138</sup> *Lüshi Chunqiu* 20.1: 1330.

zbiór ukrytych nauk czy wręcz źródło prawdziwej mądrości i wiedzy o świecie, i już w Okresie Walczących Królestw *Zhouyi* traktowano jako Klasyk, wtedy też uzyskała ona swój finalny kształt<sup>139</sup>. Enigmatyczne i wieloznaczne zapiski *Yijing* doczekały się licznych komentarzy, przypisywanych (jakżeby inaczej) Konfucjuszowi, a skodyfikowanych za panowania Han Wudi (156-87 p.n.e.) jako *Dziesięć skrzydeł* 十翼 *Shíyì*, z których najważniejszy to *Wielki Komentarz* 大傳 *Dàzhuàn*, właściwie 繫辭傳 *Xicízhuan*. Czytamy tam, iż dawni mędrcy stworzyli *bāguà* 八卦, tj. osiem podstawowych trygramów, które odzwierciedlają relacje między *yin* i *yang*, decydującą o wszystkich zmianach w świecie<sup>140</sup>. Owe przemiany mają po prostu charakter niekończących się cykli następstwa *yin* i *yang*<sup>141</sup>. Obie siły: aktywne, jasne i męskie *yang* oraz bierne, ciemne i żeńskie *yin* są zatem współzależne i przechodzą w siebie w sposób płynny. Zdaniem Liu Shu-hsiena, zasada jedności przeciwieństw z pewnością przypomina dialektykę Hegla czy Marksa, aczkolwiek z jedną zasadniczą różnicą: jest to dialektyka pozbawiona definitywnego końca, zwieńczenia, co Liu uzasadnia brakiem wpływu chrześcijaństwa. Po drugie, filozofię czasu i historii *Yijing* cechuje traktowanie przestrzeni i czasu jako jednego kontinuum oraz specyficzny holizm, który „odrzuca separację faktu oraz wartości, immanencji i transcendencji, subiektywności i obiektywności”<sup>142</sup>. Zgadza się z tym Cheng Chung-Ying, pisząc, iż deskryptywne wzory *bagua* prowadzą do preskryptywnych norm<sup>143</sup>. Również druga z zasad dialektyki, przechodzenie ilości w jakość, znajduje swój wyraz w *Yijing*: jak podkreśla Zheng Wangeng, każda zmiana polega według *Księgi przemian* na stopniowym wzroście/wypełnianiu lub spadku/zmniejszaniu potencjału *yin* lub *yang*<sup>144</sup>.

Powyższe deklaracje współczesnych interpretatorów *Yijing* są jednak niezrozumiałe bez przytoczenia oryginalnych sformułowań chińskich, pochodzących przede wszystkim z komentarza *Xici shang*. Z tekstu tego wyłania się swoista lista cech, którymi odznaczać mają się wszystkie zmiany, co przekłada się bezpośrednio na wykorzystującą tę terminologię myśl chińskich filozofów historii, którzy nawet w XVII wieku uczynią z niej swój punkt wyjścia (p. Rozdział szósty, zwł. 6.2.1 i 6.2.2). W *Xici shang* odnajdziemy następujące twierdzenia<sup>145</sup>:

- 1) Zmiany odznaczają się stałymi (常 *cháng*) regularnościami;
- 2) Zmiany i przekształcenia są postrzegalne (變化見 *biànhuà jiàn*);

<sup>139</sup> Shaughnessy 2014, xiii. Po więcej informacji dotyczących historii tekstualnej *Yijing*, zwłaszcza w świetle najnowszych odkryć archeologicznych, odsyłam do pracy Shaughnessy'ego.

<sup>140</sup> *Xici* 1: 351.

<sup>141</sup> *Xici* 1: 354.

<sup>142</sup> Liu 2001b, 147.

<sup>143</sup> Cheng 2011, 345.

<sup>144</sup> Zheng 2010, 58.

<sup>145</sup> *Xici* 1: 349-369.

- 3) Zmiany są długotrwałe (久 *jiǔ*) i narastające (大 *dà*);
- 4) Regularności zmian są poznawalne (知 *zhī*), a dokładnie rozumne (理 *lǐ*), i można za nimi podążać (從 *cóng*);
- 5) Obserwując rozumny wzór (*li*) przemian, można poznać przyczyny tego, co widoczne i tego, co niejawne (知幽明之故 *zhī yōu-míng zhī gù*);
- 6) Rzeczy składają się z subtelnej istoty oraz materii-energii, *qi* (精氣為物 *jīng-qì wéi wù*), dlatego duchy nie różnią się substancją od innych rzeczy ani nie są im przeciwne; duch to innymi słowy niezgłębiona część przemian *yin* i *yang*;
- 7) Następowanie po sobie sił *yin* i *yang* nosi nazwę Dao (一陰一陽之謂道 *yī yīn yī yáng zhī wèi dào*); porządek ten jest dobry i wyraża się w naturze ludzkiej;
- 8) Wydarzenia są ciągłością zmian (通變之謂事 *tōngbiàn zhī wèi shì*); tj. nieskończoną ciągłością tego, co przeszłe i przyszłe (往來不窮謂之通 *wǎnglái bu qióng wèi zhī tōng*);
- 9) Zmiany mają jednak swój najwyższy kres (太極 *tàijí*); tym, co istnieje ponad widzialną formą jest Dao, cała reszta to konkretne rzeczy (形而上者謂之道, 形而下者謂之器 *xíngérshàng zhě wèi zhī dào, xíngérxià zhě wèi zhī qì*);
- 10) Zmiany można wykorzystywać, znając ich prawa i wnioskując o ich ciągłości.

Jak podkreśla Tian Chenshan, ideę *tongbian* można uznać za rodzimy, chiński odpowiednik dialektyki, z zastrzeżeniem, iż jest to raczej dialektyka komplementarnych opozycji niż przeciwieństw, która nie odsyła przy tym do żadnej transcendentnej podstawy, w tym Boga<sup>146</sup>, będąc samowystarczalną, tj. naturalną, rozumną i dobrą, a przy tym nieskończoną w czasie i obejmującą duchowość, całością wszystkich przemian.

Oprócz *Księgi przemian* i jej klasycznych komentarzy również inne, nowo odkryte teksty ściśle związane z kręgiem komentatorów *Yijing*, takie jak np. *Heng Xian*, uzupełniają w istotny sposób myśl tego nurtu. Jedną z podstawowych kategorii w *Heng Xian* jest powrót 復 *fù*: powiada się tam nawet, iż nie ma nic, co nie wracałoby do swego początku<sup>147</sup>, co w niemal formalny sposób definiuje cykliczność opisywanych przemian. I to właśnie owe teksty, które w mniejszym lub większym stopniu pretendują do miana komentarzy *Yijing*, tworzą filozofię czasu, która miałaby być już (rzekomo) zawarta w samych wyjaśnieniach heksagramów. Po drugie, jest to jedynie filozofia czasu, tzn. z powodu braku wzmianek o rozciągłości tych idei na dzieje chińskich dynastii nie sposób mówić tu już o filozofii

<sup>146</sup> Tian 2005, 23-41.

<sup>147</sup> 其事無不復. Za: Klein 2013, 213.

historii. Xie Xuanjun próbuje bronić tezy o „filozofii historii *Yijing*”, aczkolwiek paragraf, w którym argumentuje za „teorią odnawialnej historii” w *Yijing* tytułuje „*Zhouyi* jako przedmowa do filozofii historii” (*Zhōuyi lishǐ zhéxué dǎoyán*)<sup>148</sup>, co emblematycznie charakteryzuje to zagadnienie. Filozofię już nie tylko czasu, ale i historii wypracowała natomiast szkoła *yin-yang*.

Niestety, o szkole *yin-yang* wiemy bardzo niewiele. Pisma jej twórcy, Zou Yana (鄒衍, 305–240 p.n.e.), zachowały się tylko w małych fragmentach, jednak najistotniejsze informacje przekazał nam Sima Qian. Sima podkreśla, iż Zou Yan był bardzo popularnym filozofem, a królowie państw, do których przybywał, udzielali mu prywatnych audiencji i przywilejów, czego nie można powiedzieć o Konfucjuszu czy Mencjuszu<sup>149</sup>. Zou Yan miał być też członkiem słynnej akademii Jixia (稷下學宮 *Jìxià xuégōng*) w Linzi, stolicy państwa Qi. Akademia leżąca poza zachodnią bramą miasta nazwaną na cześć boga prosa skupiała w owym czasie najwybitniejszych filozofów chińskich: Mencjusza i Xunzi, Shen Dao, motistę Song Xinga, logika Shunyu Kuna, Zou Yana oraz prawdopodobnie Zhuangzi<sup>150</sup>. Sima Qian za przyczynę upadku szkoły *yin-yang* uznaje jej zlanie się z konfucjanizmem, tj. ostateczne poprzestanie na objaśnianiu *ren* i prawości<sup>151</sup>. Sama szkoła doczekała się również bardzo skrajnych ocen. Z jednej strony, Sima Tan uważa, że nauki *yin-yang* wywoływały strach wśród ludzi<sup>152</sup>, Sima Qian przypisuje Zou Yanowi znajomość technik magicznych<sup>153</sup>, a źródła Hanowskie zdolności alchemiczne i znajomość technik wydłużania życia<sup>154</sup>. Z drugiej strony, Joseph Needham określa znawców *yin-yang* jako „naturalistów” i twórców chińskiego myślenia naukowego, czego dowodem może być słynna teza Zou Yana, iż Chiny stanowią jedynie 1/81 całego świata<sup>155</sup>. Analiza filozofii historii Zou Yana pozwoli w pewnym stopniu rozstrzygnąć słuszność jednej z interpretacji. Można ją zrekonstruować na podstawie dwóch fragmentów, które tu przytoczymy: słów Sima Qiana i fragmentów *Zouzi* z collectaneum *Yuhan shanfang ji yishu* autorstwa Ma Guohana (1794–1857). Tak o Zou Yanie pisze *Shiji*:

Dogłębnie zbadał on [zasady] wzrostu i spadku *yin* i *yang* oraz stworzył liczące łącznie ponad 100.000 słów dzieła o ich dziwnych przemianach i cyklach wielkich mędrców od początku do końca [świata]<sup>156</sup>. Jego nauki były nieprzebrane, dalekosiężne i nie-

<sup>148</sup> Xie 2015, 85.

<sup>149</sup> *Shiji* 74: 2345.

<sup>150</sup> *Shiji* 74: 2346.

<sup>151</sup> *Shiji* 74: 2344.

<sup>152</sup> *Shiji* 130: 3289.

<sup>153</sup> *Shiji* 28: 1368–1369.

<sup>154</sup> Por. Needham 1956, 241.

<sup>155</sup> O kosmologii Zou Yana p. Major 2006.

<sup>156</sup> Może też chodzić o dzieła zatytułowane *Zhongshi* i *Dasheng*. O pierwszym wspomina collectaneum.

zgodne z klasykami. Najpierw zawsze badał małe obiekty, aby wyciągnąć zeń wnioski o wielkich, aż sięgał do tego, co nie ma granic. Najpierw mówił o obecnych czasach, by sięgnąć aż do czasów Żółtego Cesarza. Wszyscy uczeni studiowali jego sztukę. Ponadto śledził upadki i początki epok, a poprzez badanie ich omenów i [całych] systemów, rozciągał swoje rozważania jeszcze dalej, aż do czasów, gdy nie było jeszcze Nieba i ziemi, to jest początków głębokich a tajemniczych i niemożliwych do zbadania (...). A zaczynając od oddzielenia się Nieba od ziemi, rozprawiał o przemianach i obrotach pięciu mocy (*wǔ dé*), przypisując im odpowiednie miejsce, tak, by mogła to potwierdzić [historia]<sup>157</sup>.

Fragment ten jest ciekawy nie tylko dlatego, iż przypisuje Zou Yanowi filozofię historii: rozważania dotyczące początków świata, ludzkości i cykli „wielkich mędrców”, lecz także ponieważ charakteryzuje jego metodę. System Zou Yana był holistyczny w swej treści: obejmował zarówno przyrodę, jak i dzieje dynastii, rzeczy współczesne i najdawniejszą przeszłość tak ludzkości, jak i kosmosu. Jego metoda nie była jednak na pierwszy rzut oka holistyczna: zaczynał on bowiem od rzeczy małych i bliższych, by w oparciu o wnioskowanie (*tuī*) stworzyć obraz całości przemian *yin* i *yang*. Z drugiej strony, po dotarciu do początku historii, Zou Yan w oparciu o swoją teorię „pięciu mocy”, a właściwie „pięciu faz” *wǔxíng*, dokonywał właściwej rekonstrukcji historii, wybiórczo dobierając przykłady, tak, by mogły potwierdzić ustalony przezeń schemat. Owa praktyka oraz fakt, iż Zou Yan z taką swobodą wypowiadał się o rzeczach „niemożliwych do zbadania” (*bùkěkǎo*), przeczy opinii Needhama. Zou Yan nie był naturalistą (w zachodnim znaczeniu tego terminu), a raczej pełnokrwistym spekulatywnym metafizykiem, sięgającym do „tego, co nie ma już granic”. Z tego powodu owe dwie metody, odnotowane przez Sima Qiana, mogą świadczyć o istnieniu metody przekonywania oponentów, różnej od właściwej metody dociekań. Kolejny fragment ilustruje pierwszą metodą, prezentując skrótowo schemat historii Zou Yana:

Pięć elementów przeważa naprzemiennie, a oficjalne szaty naśladują ten kierunek. Każdy z pięciu elementów ma po sobie taki, którego nie może pokonać. Dynastia Shuna była rządzona przez moc ziemi, dynastia Xia przez moc drewna, dynastia Shang przez moc metalu, a dynastia Zhou przez moc ognia. Jeśli ma powstać nowa dynastia, Niebo okazuje pomyślne znaki ludziom. Za panowania Żółtego Cesarza pojawiły się wielkie robaki i mrówki. Rzekł on: „Znaczy to, że wzrasta moc ziemi, dlatego uczynimy żółty naszym kolorem, a nasze sprawy muszą być prowadzone pod znakiem ziemi” [...]. Podczas panowania Wena, króla Zhou, Niebo pokazało ogień, a wiele ptaków

<sup>157</sup> 乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闊大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大并世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也 (...) 稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。 *Shiji* 74: 2344.



trzymających spalone dokumenty przysiadło na ołtarzach. Rzekł on: „Znaczy to, że wzrasta moc ognia, dlatego czerwony będzie naszym kolorem, a sprawy będą czynione pod znakiem ognia. Po ogniu przyjdzie woda. Niebo pokaże ten moment, gdy materia wody zacznie dominować. Barwą będzie czern, a sprawy będą czynione pod znakiem wody. I także ten system osiągnie kres, a w wyznaczonym czasie wszystko powróci do ziemi. Kiedy to będzie, tego nie wie nikt”<sup>158</sup>.

Schemat Zou Yana polegał zatem na synchronizacji praw natury, historii, obyczajów i polityki, która w danym czasie musiała być prowadzona według określonych reguł, o ile tylko chciała być skuteczna. Jak pisze Needham, było to podciągnięcie spraw ludzkich i dziejów pod to samo prawo, którym podlegają fenomeny nie-ludzkiej natury, w rezultacie „wszystkie zmiany w ludzkiej historii rozumiano jako manifestacje tych samych przemian, które można zaobserwować na niższym, nieorganicznym poziomie”<sup>159</sup>. W tym, ale i tylko w tym sensie, był to faktycznie naturalizm. Kluczowa idea tego fragmentu stoi wszak w jaskrawej opozycji do wszystkich nurtów filozofii historii w Chinach, które dotychczas omówiliśmy: Zou Yan podaje bardzo szczegółowy obraz przyszłości, choć nie zna jej ani nie wie, kiedy nadejdzie moment zmiany dominującego elementu. Jest on pewny na bazie swojego spekulatywnego modelu, a nie (quasi-) naukowego myślenia. Co więcej, jedyną racją uznania danej epoki za opanowaną przez taki czy inny element są irracjonalne omeny, nie mówiąc już o tym, że samo pojęcie elementu władającego w danym czasie nad innymi ma metafizyczny charakter. Idea „przewidywania” przyszłości na podstawie spekulatywnego schematu dziejów pojawia się we fragmentach *Lüshi Chunqiu* o proveniencji szkoły *yin-yang*. W rozdziale „Przedwiedza” 先識 *Xiānshí* czytamy, iż „gdy jakkolwiek kraj zmierza ku upadkowi, ci, którzy posiadli Dao z pewnością opuszczą go w porę – pod tym względem starożytne i obecne czasy są jednym”<sup>160</sup>. Gdzie indziej czytamy natomiast, że „mędrzec przewyższa ludzi przedwiedzą (...) zwykli ludzie nie znają Dao, stąd nie osiągają przedwiedzy, dlatego przypisują te rzeczy magii bądź szczęściu”<sup>161</sup>. Adeptci *yin-yang* uważali zatem, iż przekazują wiedzę ścisłą i sprawdzalną, co świadczy o odpieraniu przez nich (już wtedy) zarzutu myślenia magicznego.

Dzieło, któremu zawdzięczamy te informacje, to *Wiosny i Jesień Pana Lü* 吕氏春秋 *Lǔshì Chūnqiū*, jedno z największych i zarazem najwierniej zachowanych dzieł chińskiej starożytności<sup>162</sup>, monumentalna encyklopedia ówczesnej

<sup>158</sup> Cytuję za: Needham 1956, 238.

<sup>159</sup> Ibidem, 239.

<sup>160</sup> 凡國之亡也，有道者必先去，古今一也。 *Lüshi Chunqiu* 16.1: 955.

<sup>161</sup> 聖人之所以過人以先知 (...) 眾人則無道至焉，無道至則以為神，以為幸。 *Lüshi Chunqiu* 20.8: 1422.

<sup>162</sup> Por. Wilhelm 1928, XII.



wiedzy i kompilacja źródeł powstała w 239 r. p.n.e. pod patronatem Lü Buweia (呂不韋, 291-235 p.n.e.), kupca, kanclerza Qinów i prawdopodobnie faktycznego ojca pierwszego cesarza Chin. Jak podaje Sima Qian, na bramie stolicy Qin umieszczono ogłoszenie, iż każdy uczony, który będzie mógł cokolwiek dodać do *Wiosen i Jesieni*, otrzyma tysiąc sztuk złota, i tak „w dziele tym uporządkowano wszystkie sprawy dotyczące Nieba, ziemi, wszelkich stworzeń, starożytności i czasów teraźniejszych”<sup>163</sup>. *Lüshi Chunqiu* stanowi więc pomnik chińskiego eklektyzmu: swobodnej kompilacji różnych nurtów, który należy odróżnić od synkretyzmu, tj. teoretycznej próby nie tyle połączenia, co pogodzenia z pozoru sprzecznych koncepcji. Jak szacuje Chen Qiyu, 1/4 tekstu reprezentuje szkołę *yin-yang*, 1/5 szkołę militarystów, 1/8 legizm, 1/8 motizm, a 1/4 pozostałe szkoły: konfucjanizm, taoizm, szkołę rolnictwa, hedonizm, szkołę nazw oraz szkołę muzyki<sup>164</sup>. W zakresie filozofii historii odnajdemy tam następujące idee:

- 1) szkoły *yin-yang*: dawni władcy przestrzegali zasad *yin-yang*, wzorując się na Niebie i ziemi oraz wykorzystując swoje *qi*; siły *yin-yang* odpowiadają za cykle powstania i upadku dynastii, wedle schematu Pięciu Elementów, co można przewidzieć<sup>165</sup>;
- 2) szkoły militarystów: właściwa strategia zawsze dawała dawnym królom zwycięstwo, nigdy nie zmieniali oni metody zależnie od okoliczności; dzięki znajomości rzeczy i usposobienia ludu oraz właściwemu użyciu broni stawali się bohaterami<sup>166</sup>;
- 3) legistów: nie można adaptować dawnych zasad (militarystów różni stąd od legistów wiara w istnienie strategii, znajomości psychiki, etc. skutecznej w każdym czasie)<sup>167</sup>;
- 4) motistów: dawni władcy byli bezstronni i promowali tylko cnotliwych; jeśli dobra nie odróżni się jasno od zła, państwo upadnie<sup>168</sup>;
- 5) konfucjanistów: dawni władcy kierowali się lojalnością i nabożnością synowską i traktowali lud według norm prawości<sup>169</sup>;

<sup>163</sup> *Shiji* 85: 2510. Cytat za: Künstler 2000, 36.

<sup>164</sup> Za: Knoblock, Riegel 2000, 693-698.

<sup>165</sup> *Lüshi Chunqiu* 1.3 (35), 2.3 (86), 3.5 (174-5), 8.4 (457), 12.2 (630), 20.3 (1355-57), 23.3 (1563-4).

<sup>166</sup> *Lüshi Chunqiu* 7.2 (388-389), 8.3 (445-6), 9.2 (484-5), 9.4 (504-505).

<sup>167</sup> *Lüshi Chunqiu* 14.5 (797-8), 15.8 (944), 17.6 (1120).

<sup>168</sup> *Lüshi Chunqiu* 1.4 (45), 2.4 (97), 13.4 (702-3). Motiście imieniem Tian Jiu przypisuje się nadto ideę, iż tylko właściwy czas daje sukces, a cnota i mądrość go pozbawiona nie da nic, *Lüshi Chunqiu* 14.3 (773). Motyw ten, który poznaliśmy w *Qiong da yi shi*, nie pojawia się w *Mozi* i trudno go pogodzić z motystyczną wiarą w rolę i samowystarczalność moralności. Świadczy to o błędzie albo o celowej próbie kompromitacji motistów.

<sup>169</sup> *Lüshi Chunqiu* 4.2 (118), 14.1 (302), 19.4-6 (1280-1305).

- 6) taoistów: dawni królowie rządzili z ukrycia, „nie działając”, więc lud nic o nich nie wiedział, a świat żył w stanie pierwotnej wspólnoty bez rytuałów<sup>170</sup>;
- 7) szkoły rolnictwa: dawni władcy skupiali się tylko na rolnictwie, żyjąc w zgodzie z porami roku nie korzystali z nadarzających się sposobności do wojen<sup>171</sup>;
- 8) hedonizmu: dawni władcy dbali tylko o siebie i swoje ciała, a dawne dynastie tylko o własny lud<sup>172</sup>;
- 9) szkoły muzyków: dawni władcy utworzyli muzykę, która odzwierciedla Pierwotną Jedność, Dao i harmonię *yin* i *yang*; w upadłej epoce tworzy się upadłą muzykę<sup>173</sup>.

Jeśli chodzi o nurty 2), 7), 8) i 9), to *Lüshi Chunqiu* jest praktycznie jedynym źródłem naszej (choćby i szczątkowej) wiedzy o elementach filozofii historii tych szkół. *Lüshi Chunqiu* pokazuje także, iż filozofia historii innych szkół była wtedy w pełni ukształtowana. Poniższy fragment eksplikuje podstawową ideę konfucjańskiej filozofii historii:

Relacja pomiędzy teraźniejszością a przeszłością jest taka sama, jak między przeszłością a przyszłymi epokami. Relacja pomiędzy teraźniejszością a przyszłymi epokami jest taka sama, jak między teraźniejszością a przeszłością. Stąd ten, kto dobrze zna teraźniejszość, może poznać przeszłość, a znając przeszłość, może poznać przyszłe epoki. Przeszłość i teraźniejszość, „przed” i „po” mają jedną i tę samą zasadę<sup>174</sup>.

Fragment ten można uznać za prezentację metafizycznego założenia tego, co Rüsen nazywa „egzemplarycznym” myśleniem historycznym, tj. takim, w którym swobodnie można czerpać moralne lekcje z przeszłości dla teraźniejszości i przyszłości. Z drugiej strony słowa te, które spisano przed końcem III w. p.n.e., przeczą tezie Kosellecka, iż pojęciowe rozpoznanie trzech czasów pojawiło się dopiero wraz z kulturą europejskiego Oświecenia.

Kolejnym przykładem eklektyzmu jest przypisywany ministrowi Guan Zhongowi (725-645 p.n.e.), lecz pochodzący z ok. III w. p.n.e. zbiór pism pt. *Mistrz Guan* 管子 *Guǎnzǐ*. Wątkiem specyficznym dla *Guanzi*, który powróci w dobie dynastii Han, jest przekonanie o historycznym sukcesie tych, którzy dbają o kon-

<sup>170</sup> *Lüshi Chunqiu* 19.3 (1264-1266), 20.1 (1330-1331), 25.3-4 (1659-1679).

<sup>171</sup> *Lüshi Chunqiu* 12.4 (640-641), 26.3 (1718-1720), 26.6 (1790-1792).

<sup>172</sup> *Lüshi Chunqiu* 2.2 (75-77), 18.1 (1151-1153).

<sup>173</sup> *Lüshi Chunqiu* 5.2 (258-260).

<sup>174</sup> 今之於古也，猶古之於後世也。今之於後世，亦猶今之於古也。故審知今則可知古，知古則可知後。古今前後一也。 *Lüshi Chunqiu* 11.5 (611).

dycję (głównie materialną) ludu<sup>175</sup>, a nawet poznając serca zwykłych ludzi, stanowi z ludem „jedno ciało”<sup>176</sup>. Oprócz tego odnajdziemy w *Guanzi* konfucjańską wiarę w historyczną rolę Nieba<sup>177</sup>, motystyczną ideę wzorowania się na woli Tian<sup>178</sup>, taoistyczną wizję jedności z Dao uzyskanej poprzez opanowanie umysłu<sup>179</sup>, militarystyczny pogląd o decydującym znaczeniu wojsk<sup>180</sup>, legistyczny akcent położony na skuteczności rządów prawa<sup>181</sup> i koncepcji dziejowej przewagi tych, którzy użyli *yin* i *yang*<sup>182</sup>.

Przykładem synkretyzmu w filozofii historii może być tekst *Mistrz Yin Wen* 尹文子 *Yīn Wén zǐ*. Zauważmy, iż wszystkie szkoły za wyjątkiem legizmu uważały, iż istnieje jedna, wyróżniona droga, dzięki której dawni władcy zdobywali i zachowywali władzę. Według *Yinwenzi*, jest wiele przyczyn, przez które państwo może upaść, a by zdobyć władzę, trzeba zwykle posunąć się do złamania prawa i morderstwa<sup>183</sup>. Gdzie indziej humanitarność, nazwy, kary i prawo są wymienione jako jedno z ośmiu równoważnych „sztuk”, za pomocą których władali dawni cesarze i królowie<sup>184</sup>. Prócz wątków legistycznych i konfucjańskich pojawiają się też wątki taoistyczne, a nawet twierdzi się, iż rządy zgodne z Wielkim Dao, według nauk Laozi, przewyższają nauki szkoły nazw, legistów, konfucjanistów i motistów<sup>185</sup>.

Inny przykład synkretyzmu to *Mistrz w czapce bąka* 鶡冠子 *Héguānzǐ*, tekst, który według Carine Defoort powstał już za cesarstwa Qin, ale z pewnością przed Han<sup>186</sup>. W tekście tym kluczowym pojęciem jest przeznaczenie (*ming*), które rozciąga się od jednego dnia po całe życie i cały czas, będąc wszechobecne i nieuniknione<sup>187</sup>. Jak argumentuje Marnix Wells, *Heguanzi* ujmuje Dao jako konieczność wyrażoną w prawie i cnocie, bratając ideę przeznaczenia z ludzką wolą poprzez łączącą oba czynniki wielką tendencję, *dashi*. Co więcej, znajomość owej

---

<sup>175</sup> *Guanzi* 1: 13. Por. *Guanzi* 2001, 54-5. Także *Guanzi* 12: 241, 19: 379.

<sup>176</sup> 先王善與民為一體. *Guanzi* 30: 565-566.

<sup>177</sup> *Guanzi* 2: 43-44.

<sup>178</sup> *Guanzi* 7: 125-128.

<sup>179</sup> *Guanzi* 49: 937. Por. *Guanzi* 1998, 46.

<sup>180</sup> *Guanzi* 6: 105.

<sup>181</sup> *Guanzi* 14: 273-275. Także *Guanzi* 45: 900-906.

<sup>182</sup> Dokładnie: „dawni królowie używając jednego *yin* i dwóch *yang* stawali się hegemonami, czystego *yang* – prawdziwymi królami, jednego *yang* i dwóch *yin* – upadali, czystego *yin* – przemijali” 先王用一陰二陽者霸，盡以陽者王，以一陽二陰者削，盡以陰者亡. *Guanzi* 12: 250. *Guanzi* 2001, 223. Także *Guanzi* 42: 885.

<sup>183</sup> *Yinwenzi* 2: 141-143.

<sup>184</sup> 仁、義、禮、月、名、法、刑、賞，凡此八者，五帝三王治世之術也. *Yinwenzi* 2: 139.

<sup>185</sup> *Yinwenzi* 1: 103.

<sup>186</sup> Defoort 1997, 28-30.

<sup>187</sup> *Heguanzi* 5: 79.

*dashi* przypisana zostaje „dziewięciu bogom” 九皇 *jiǔhuáng*, którzy są tym samym wyposażeni w przedwiedzę, w tym wiedzę o chwili nadejścia końca świata<sup>188</sup>. Zdaniem autorów *Heguanzi* w tym czasie ma pojawić się na świecie „Doskonały Dziewiąty”, tajemnicza figura mesjasza, który za pomocą swojego topora zaprowadzi pokój na świecie, wprowadzi uniwersalne prawo i sprawi, że nie będzie już idei innych niż jego<sup>189</sup>. Pod postacią mesjasza niewątpliwie skrywał się Pierwszy Cesarz Chin, który zainicjował nową epokę.

---

<sup>188</sup> Wells 2013, 60-68.

<sup>189</sup> *Heguanzi* 9: 167-221.



## Rozdział czwarty

# Filozofia historii w okresie dynastii Han

W czasach dynastii Han, tak Zachodniej (206 p.n.e.-9 n.e.), jak i Wschodniej (25-220 n.e.), chińska filozofia historii weszła w swoją systematyczną i w pełni dojrzałą fazę. Nie byłoby to zapewne możliwe, gdyby nie wydarzenia historyczne, które oddzielają dynastię Han od Okresu Walczących Królestw i które wyznaczają również jej wewnętrzny podział, tj. krótkie acz burzliwe panowanie dynastii Qin (221-206 p.n.e.) oraz Xin (9-23 n.e.). Ich wpływ na interpretację dziejów dokonaną przez ówczesnych chińskich filozofów i historyków jest nieoceniony, co potwierdza tezę o roli historycznych uwarunkowań filozofii historii (p. sekcja 1.1.2). Ponieważ zrozumienie znaczenia dynastii Xin oraz jej wpływu na filozofię historii stanie się jasne dopiero w świetle poprzedzających ją wydarzeń i koncepcji, wracam do tego zagadnienia w dalszej części tego rozdziału, a tymczasem przejdę do roli, jaką dynastia Qin odegrała w procesie reorientacji chińskiej filozofii historii.

Dokonany przez Yin Zhenga, późniejszego Pierwszego Cesarza Chin (259-210 p.n.e., 秦始皇帝 *Qín Shǐ Huángdì*), podbój rozlicznych państw chińskich i stworzenie pierwszego cesarstwa w dziejach Chin niósł za sobą unifikację w wielu sferach życia społecznego. Przede wszystkim oznaczało to narodziny „scentralizowanej i absolutystycznej monarchii feudalnej, która miała istnieć w Chinach ponad 2000 lat”<sup>1</sup>. Jednocześnie zlikwidowano własność rodową i ustanowiono własność prywatną, a arystokrację przesiedlono, co stanowiło cios w potęgę dawnych elit. Ujednolicono system monetarny, miary i wagi, rozstaw kół oraz, nade wszystko, pismo chińskie. W duchu szkoły legistów, z której wywodził się główny doradca Qin Shi Huang, Li Si, ustanowiono tak-

---

<sup>1</sup> Rodziński 1974, 77.

że jednolite i surowe prawo państwowe<sup>2</sup>. Panowanie Qinów niosło zatem wyjątkowego ducha jedności i nowości. Ideę jedności wyraziło na polu filozofii historii omówione już *Lüshi Chunqiu*, dzieło napisane pod egidą ministra dworu Qinów, zaś przekonanie o zerwaniu z dotychczasową historią i otwarciu na zupełnie nową przyszłość miało wyraz w licznych inskrypcjach cesarskich na stelach rozsianych po terenie całych Chin. Na steli z góry Yi czytamy, iż „krew rozlewała się po całym kraju od czasów najdawniejszej starożytności (...). Lecz dziś Boski Władca zjednoczył świat i nie będzie już więcej wojen”<sup>3</sup>. Sima Qian przypisuje Qin Shi Huangdi także następujące słowa: „my jesteśmy Pierwszym Cesarzem. Pokolenia, które po nas nastąpią, będą przyjmowały liczby kolejne: Drugi, Trzeci, i tak aż do tysiąca i dziesięciu tysięcy pokoleń niechaj przekazują sobie władzę bez końca”<sup>4</sup>. W taki sposób miał on uzasadnić fakt, iż zamiast przydomku, przyjął w swym tytule liczbę. Można zatem powiedzieć, iż optował on za liniową wizją procesu historycznego, bliską temu, co Pines i Mithen określili mianem idei „końca historii”. Z drugiej strony, Sima Qian podaje w tym samym miejscu, iż „Pierwszy Cesarz ustanowił kolejność następstwa cnót. Uznając, iż cnotą dynastii Zhou był ogień i że dynastia Qin nastąpiła po dynastii Zhou, przyjął on jako cnotę dynastii Qin tę, której cnota dynastii Zhou nie zdołała pokonać. Tak oto nastało panowanie cnoty Wody”<sup>5</sup>. Tym samym w nie mniejszym stopniu sympatyzował on z teorią szkoły *yin-yang*, która zakładała jednak cykliczność zmian historycznych i możliwość obalenia Qinów. Jak zauważa Wang Gaoxin, nawiązanie do filozofii historii szkoły *yin-yang* (*yīn-yángjiā de lǐshǐ guān*) miało charakter selektywny i służyło głównie legitymizacji władzy, a jednocześnie było wyrazem wybitnej świadomości historycznej (*lǐshǐ yìshí*) Qin Shi Huangdi<sup>6</sup>.

Niezaprzeczalne konsekwencje historyczne przyniosła natomiast współpraca cesarza z legistą Li Si, który otwarcie występował przeciw konfucjańskiej wizji naśladowania dawnych władców. Sima Qian przekazuje memoriał autorstwa tego filozofa, w rezultacie którego Qin Shi Huangdi podjął (niesławną) decyzję o spaleniu ksiąg konfucjańskich:

Żaden z Pięciu Cesarzy nie powtarzał niczego po swym poprzedniku. Trzy Dynastie nie naśladowały się wzajemnie. Każda z nich rządziła na swój sposób i nie czyniły one tak dlatego, iż się sobie sprzeciwiały, lecz dlatego, że czasy się zmieniały (...). Tymczasem zaś uczeni nie chcą brać za wzór czasów teraźniejszych, ale naśladować starożytność, aby w ten sposób przeczyc czasom obecnym. Sieją oni wątpliwości i zamęt wśród

<sup>2</sup> Bodde 1986, 58.

<sup>3</sup> Za: Pines 2013, 40. O stelach Qin Shi Huangdi jako źródle wiedzy o kulturze i myśli Qinów p. Kern 2000.

<sup>4</sup> Cytat za: Künstler 2000, 52. *Shiji* 6: 236.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Wang 2002b, 59.



czarnogłowego ludu. Twój, panie, Radca Stanu Li Si, narażając się na wyrok śmierci, ośmiela się powiedzieć: W dawnych czasach świat był podzielony i żył w chaosie. I nie było nikogo, kto by go zdołał zjednoczyć (...). Teraz zaś, gdy cesarz sam posiadał cały świat, jasno oddzielił białe od czarnego i ustanowił jedność, oni chwalą prywatne studia i zmagają się ze sobą (...). Twój sługa, panie, prosi, by wszystkie historie – prócz zapisków królestwa Qin – spalono. Prócz tych, którzy dzierżą urząd Uczonych o Rozległej Wiedzy, wszyscy ci, którzy w całym świecie ośmielają się dotąd przechowywać *Księgę Pieśni*, *Księgę Dokumentów* oraz pisma wszystkich szkół, niechaj udadzą się z nimi do lokalnych władz cywilnych i wojskowych, aby spalić te księgi. Kto zaś odważy się rozprawić o *Księdze Pieśni* i *Księdze Dokumentów*, niechaj zostanie zabity, a ciało jego będzie na rynku wystawione. Kto będzie się na starożytność powoływał, przeciwstawiając się czasom obecnym, niechaj zostanie zabity wraz z całym swym rodem<sup>7</sup>.

Jak widać, w centrum argumentacji Li Si znajdowały się tezy legistycznej filozofii historii. Na dłuższą metę palenie ksiąg położyło jednak kres właśnie niekonfucjańskim koncepcjom.

Prawdziwa skala „palenia ksiąg i grzebania uczonych” (焚書坑儒 *fénshū kēngrú*) jest trudna do oszacowania<sup>8</sup>. Bezpowrotnie straciliśmy większość kronik poszczególnych państw chińskich (w tym lokalnych odpowiedników *Roczników* państwa Lu). Zagięły traktaty takich szkół filozoficznych jak szkoła *yin-yang*, szkoła muzyków czy szkoła rolnictwa; szkoła nazw, i motizm przez kolejne dwa tysiące lat dziejów myśli chińskiej nie będą miały żadnego znaczącego reprezentanta. Choć większość tych dzieł mogli przechowywać cesarscy uczeni, spalenie biblioteki cesarskiej w 206 r. p.n.e. przez armię Hanów tylko nasiliło efekty edyktu Qin Shi Huangdi. Intelktualiści dynastii Han stanęli stąd przed faktem radykalnej nieciągłości między historią a czasami, w których przyszło im żyć. W opozycji do Pierwszego Cesarza, pragnęli jednak zasypać tę przepaść i dokończyć dzieła jednoczenia Chin, które ograniczało się dotychczas wyłącznie do przestrzeni: podjęli się oni stworzenia jednolitej i całościowej wizji historii Chin, tak na polu filozofii (Dong Zhongshu), jak i historiografii (Sima Qian), a w efekcie położyli podwaliny pod oficjalną ideologię cesarstwa chińskiego.

Z drugiej strony, uczeni początku dynastii Han często cytowali pisma, które będą odąd znane i czczone jako Klasyki; wiele z cytowanych pism, jak np. *Zuo zhuan*, nie zawierało idealizacji przeszłości<sup>9</sup>. Niewątpliwie, część Klasyków i pism konfucjańskich przetrwało edykt, co stało się zarzewiem słynnego sporu. Myśli-

---

<sup>7</sup> Künstler 2000, 61. *Shiji* 6: 254-255.

<sup>8</sup> Zapiski Sima Qiana są pierwszym tekstem, który wzmiankuje (rzekome) pogrzebanie żywcem 460 uczonych konfucjańskich, w dodatku nie podaje imienia żadnego z nich. Kolejne wzmianki pochodzą dopiero z I w. n.e., a fraza „grzebanie uczonych” – z IV w., co rodzi sceptycyzm wobec tej legendy, p. Kern 2010, 111-112.

<sup>9</sup> Kern 2010, 111-112. Nylan 2001, 29-30.



ciele ze Szkoły Nowego Tekstu spisali rzekomo zapamiętane dzieła współczesnym pismem kancelaryjnym (stąd nazwa). Szkoła ta koncentrowała się wokół Dong Zhongshu i interpretowała klasyki w świetle powstałego wówczas *Gongyang zhuan*, komentarza do *Chunqiu*, który ukazywał Konfucjusza jako swoistego proroka. Wykładnia ta stała się za panowania cesarza Han Wudi (156-87 p.n.e.) oficjalną ideologią państwa. W II w. p.n.e. w ścianie domu Konfucjusza w Qufu odnaleziono natomiast zapisane dawnym pismem (rzekome) pre-Qinowskie Klasyki. Tak powstała Szkoła Starego Tekstu, skupiona później wokół Liu Xina (50 p.n.e.-23 n.e.). Liu Xin skatalogował i zedytował, a zdaniem m.in. Kang Youweia raczej sfałszował, *Zuo zhuan* i *Rytuały Zhou*<sup>10</sup>. Właściwy spór rozgorzał zatem na dobre w czasach Wschodniej Dynastii Han. Wiązał się on (choć jak pokażę, nie pokrywał) z podstawowym sporem o charakterze filozoficznym, dlatego do kontrowersji filologicznych wracam przy okazji omawiania filozofii historii poszczególnych myślicieli i tylko w zakresie istotnym dla badanego tematu.

#### 4.1. Idea korelacji przyrody i ludzkości

Burzliwe przemiany historyczne, reinterpretacja preimperialnej filozofii chińskiej i starania cesarzy dynastii Han (oraz cesarza dynastii Xin) o teoretyczną legitymizację władzy, głównie przez wpisanie nowego panowania w szereg (i schemat) dotychczasowych władców: wszystko to leży u podstaw wyjątkowego rozkwitu chińskiej filozofii historii między II w. p.n.e. a II w. n.e. Same dzieje zdawały się potwierdzać teorie filozofów: dynastie Qin, Xin i Han upadły (przynajmniej częściowo) w wyniku powstań chłopskich, nawet pierwszy cesarz dynastii Han był chłopem; powstanie przeciwko jednemu cesarzowi efemerycznej dynastii Xin było reakcją na katastrofę naturalną – wylew Rzeki Żółtej; dynastia Qin upadła natomiast niemal w ramach kary za potępienie i zniszczenie dzieł przodków. Nie oznacza to wszakże, iż wszyscy myśliciele byli zgodni w interpretacji tych zdarzeń: wręcz przeciwnie, z perspektywy czasu można wyróżnić swoisty spór, który rozpałał umysły ówczesnych filozofów. Z jednej strony, nie był to spór zinstytucjonalizowany, z drugiej, nie sposób nie dostrzec go na bazie idei i polemik tamtego czasu. Osią sporu była odpowiedź na pytanie: czy obserwując dzieje można stwierdzić, iż pomiędzy naturą a ludzkością zachodzi relacja wzajemnego wpływu? W ramach jednej z form konkretyzacji tego problemu, w której pośrednikiem pomiędzy naturą a ludzkością staje się Niebo, tj. w słynnej koncepcji korelacji Nieba i ludzi (天人感應 *Tiān-rén gǎnyìng*), kwestia ta przybiera postać pytania: czy człowiek

<sup>10</sup> O kontrowersjach wokół Liu Xina: Nylan 1994, 1995; Van Ess 1994. Kwestia ta podzieliła też historyków chińskich. Autentyczność zachowanych klasyków podważali sceptycy, 疑古派 *Yígǔpài*, np. Hu Shi i Gu Jiegang.

wpływa swym postępowaniem na Niebo, a Niebo reaguje na nie i „odpowiada” człowiekowi poprzez przemiany przyrody, które kształtują w ten sposób historię? Jeśli tak, prowadzi to do specyficznej syntezy etyki, metafizyki, filozofii przyrody i filozofii historii.

Wśród zwolenników idei korelacji dziejów i przyrody można wyróżnić zarówno tych, którzy przyjmowali pośrednictwo Nieba, tj. Dong Zhongshu z dziełem *Chunqiu fanlu*, He Xiu ze Szkoły Nowego Tekstu, Liu Xina ze Szkoły Starego Tekstu, eklektyka Ban Gu czy niezależnego myśliciela Wang Fu (4.1.1 oraz 4.1.2), jak i tych, którzy akceptowali tę ideę w inny sposób, tj. Lu Jia i autorów *Huainanzi* (4.1.3 i 4.1.4). Wśród przeciwników idei korelacji znajdowali się zarówno ci, którzy na polu filozofii historii negowali ją całkowicie, tj. Yang Xiong, Jia Yi, Zhong Changtong oraz tzw. neolegiści, Cui Shi i Huan Tan (4.2.1, 4.2.2, 4.2.3), jak i tacy filozofowie jak Wang Chong, którzy odrzucali jedynie wpływ człowieka na naturę (4.2.4). Określone miejsce w tym sporze zajmowała również historiografia, która za sprawą Sima Qiana i Ban Gu otrzymała swoją klasyczną postać (4.2.4).

#### 4.1.1. Filozofia historii Dong Zhongshu i *Chunqiu fanlu*

Centralna rola Dong Zhongshu (董仲舒, 179-104. p.n.e.) w obozie Nowego Tekstu związana była z renomą znawcy *Gongyang zhuan*. Należy zatem pokrótce przyrzeć się ideom historiozoficznym zawartym w tym komentarzu do *Roczników Wiosen i Jesieni*.

Komentarz *Gongyang* przychyła się do powszechnej naówczas interpretacji, zgodnie z którą *Roczniki*, a wraz z nimi cała historiografia, ma za zadanie wyrażanie moralnych osądów dotyczących przeszłych postaci i zdarzeń. W tym celu autorzy *Gongyang* operują co najmniej ośmioma terminami technicznymi wyrażającymi aprobatę lub potępienie<sup>11</sup>. Jeśli dana osoba „zasługuje” na potępienie, dezaprobata koniecznie musi się pojawić w kronice<sup>12</sup>. Z drugiej strony, należy to czynić z zachowaniem jednolitego języka narracji<sup>13</sup>. W analizie *Gongyang zhuan* należy jednak pamiętać o związku etyki z metafizyką i filozofią polityczną. Wielkie jednostki to te, które znajdują się w bliskiej relacji z Niebem<sup>14</sup>. Wyjątkowa rola przypada też w udziale władcy, który „stanowi z państwem jedno ciało” (a może raczej: „jest identyczny z państwem”)<sup>15</sup>. Już pierwszy fragment dzieła podaje, że celem *Chunqiu* była pochwała „wielkiej jedności” (大一統 *dà yītǒng*) władcy i pań-

<sup>11</sup> Yu 2010, 100.

<sup>12</sup> *Gongyang zhuan* 10: 204.

<sup>13</sup> *Gongyang zhuan* 3: 55. Przekład por. Miller 2015, 22.

<sup>14</sup> 曷為大之? 天戒之, 故大之也. *Gongyang zhuan* 11: 232.

<sup>15</sup> 國君以國為體. *Gongyang zhuan* 6: 123.

stwa<sup>16</sup>. Komentarz kilkakrotnie powtarza, iż pozbawione suwerena kraje popadały w chaos, o czym świadczą dzieje<sup>17</sup>. Jeśli takie znaczenie przypisuje się władcy, jak wytłumaczyć historyczną rolę Konfucjusza, który nigdy nie zasiadł na tronie? *Gongyang* „reinterpretuje” (by nie rzec „nagina”) historię do obrazu Konfucjusza jako „króla bez korony”. Z jednej strony twierdzi się, iż miał on realny wpływ na poszczególnych władców<sup>18</sup>. Z drugiej, to właśnie spisanie *Chunqiu* „przyniosło porządek w czasach chaosu i przywróciło to, co słuszne”, głosząc drogę legendarnych Yao i Shuna i wieszcząc przy tym nadejście „kolejnego mędrca” (後聖 hòushèng)<sup>19</sup>. W ten sposób nawiązano do Mencjańskiej legendy *Chunqiu*, która implikowała wizję cykli historycznych, wyznaczanych przez przyjście mędrców. Dong Zhongshu rozwinie owo cykliczne ujęcie, a jednocześnie połączy wątki monarchizmu, Nieba i moralnego wymiaru dziejów, luźno powiązane w *Gongyang zhuan*, w nową i spójną całość.

Zasadniczym problemem, przed którym staje badacz filozofii historii Dong Zhongshu jest kwestia wiarygodności źródeł jego myśli. Uważane tradycyjnie za jego opus magnum dzieło *Obfita rosa Wiosen i Jesieni* 春秋繁露 *Chūnqiū fánlù* wymienia się po raz pierwszy dopiero w VI w. n.e., z kolei żadne z dzieł przypisywanych Dong Zhongshu w literaturze doby dynastii Han nie zachowało się do naszych czasów<sup>20</sup>. Dochodzi do tego fakt, iż *Chunqiu fanlu* jest niejednorodnym literacko dziełem, przede wszystkim jednak wiele zawartych tam idei wzajemnie się wyklucza<sup>21</sup>. Dotyczy to niestety także rozdziałów kluczowych dla filozofii historii<sup>22</sup> oraz rozdziałów rozwijających teorię Pięciu Przemian (*wǔxíng*), które jak wykazują Keimatsu Mitsuo i Dai Junren nie mogły być głoszone przez Dong Zhongshu<sup>23</sup>. Głównym wiarygodnym źródłem wiedzy o myśli Dong Zhongshu są jego trzy memoriały skierowane do cesarza Han Wudi, dotyczące relacji między Niebem i człowiekiem (天人三策 *Tiān-rén sāncè*), zawarte w *Księdze dynastii Han* 漢書 *Hànshū*. Istnieją co najmniej trzy główne teorie na temat relacji *Tian-ren sance* do *Chunqiu fanlu*. W wersji radykalnej, reprezentowanej przez Michaela Loewę, mówi się o rozłączności obu dzieł, tzn. uznaje, iż *Chunqiu fanlu* nie jest żad-

---

<sup>16</sup> *Gongyang zhuan* 1: 10. W *Gongyang zhuan* nie pojawia się jednak słowo „cnota”, brak też terminów typowych dla legizmu i szkoły yin-yang (Gentz 2015, 99). Synteza teorii historii, przyrody i etyki jest późniejsza.

<sup>17</sup> Np. *Gongyang zhuan* 10: 199. Autorzy *Gongyang*u odmawiają też baronom prawa do „egzekwowania sprawiedliwości”, p. *Gongyang zhuan* 16: 347.

<sup>18</sup> *Gongyang zhuan* 226: 575.

<sup>19</sup> *Gongyang zhuan* 28: 628.

<sup>20</sup> Queen 1996, 13, 40.

<sup>21</sup> Ibidem, 76-7.

<sup>22</sup> Loewe 2011, 291; Arbuckle 1995, 587.

<sup>23</sup> Mitsuo 1959, Dai 1968.

nym źródłem wiedzy o Dong Zhongshu<sup>24</sup>. W „umiarkowanej” wersji, bronionej przez np. Sarah Queen, twierdzi się, iż część rozdziałów *Chunqiu fanlu* przekazuje oryginalną myśl Dong Zhongshu, a być może i część jego oryginalnych pism<sup>25</sup>. W innej wersji, Gary Arbuckle stwierdza, iż *Chunqiu fanlu* stanowi dzieło, którego kolejne rozdziały odpowiadają ewolucji Szkoły Nowego Tekstu, zawierając część idei autorstwa Dong Zhongshu; iż *Chunqiu fanlu* rozwija wątki zasygnalizowane w memoriałach, a elementy filozofii historii z *Obfitej rosy...* odnajdujemy już w tekście *Shangshu dazhuan* z końca dynastii Qin<sup>26</sup>. W niniejszej pracy przyjmuję za Queen, iż część *Chunqiu fanlu* oddaje myśl Dong Zhongshu, a za Arbuckle, iż tekst ten stanowi ważne źródło koncepcji rozwijających idee tego filozofa. Rewizja legendy Dong Zhongshu nie musi oznaczać umniejszenia jego rangi: nie czynił on historycznego użytku z teorii *wuxing*, ale z teorii *yin-yang* – już tak; i choć nie przyczynił się do tryumfu konfucjanizmu, częściej niż ktokolwiek ze współczesnych odwoływał się do Konfucjusza; to dzięki niemu kult Nieba zastąpił na trwałe poprzednie kultury (dokładnie kult 五帝 *wǔdì*), i to właśnie on jako pierwszy przedstawił systematyczną koncepcję korelacji Nieba i ludzkości.

Z memoriałów zawartych w *Hanshu* dowiadujemy się, iż *Roczniki Wiosen i Jesieni* opisują przeszłe wydarzenia tak, że można w nich dostrzec wzajemną interakcję zachodzącą pomiędzy Niebem a ludźmi, a dokładnie, iż Niebo wysyłało władcom przeróżne znaki i gdy ci nie odpowiadali na nie swoim postępowaniem, zsyłało katastrofy, które przyczyniały się do ich klęski i upadku ich państw<sup>27</sup>. Dokładnie rzecz ujmując, złe postępowanie powoduje powstanie złego rodzaju *qi*, który wywołuje zaburzenie rytmu sił *yin* i *yang*, co z kolei przyczynia się do wystąpienia katastrof naturalnych<sup>28</sup>. Dzieje się tak jednak nie za sprawą samych ludzkich czynów, lecz za pośrednictwem Nieba, które bezpośrednio wpływa na *yin* i *yang*: *yin* dominuje przy tym zimą i odpowiada karom, a *yang* dominuje latem i koresponduje z nagrodami<sup>29</sup>. Z drugiej strony, ludzkie czyny mają decydujący wpływ na ten stan rzeczy; jak przekonuje Dong Zhongshu, z chwilą gdy władcy Zhou, a także władca Qin, którego tyrania i okrucieństwo nie ma sobie równych w całej historii, zaprzestali moralnej edukacji (教化 *jiào huà*), ich dynastie upadły<sup>30</sup>. Król, który będzie kultywował pięć wielkich cnót (humanitarność, prawość, rytuał, mądrość

<sup>24</sup> Loewe 2011, 16.

<sup>25</sup> Queen 1996, 67.

<sup>26</sup> Arbuckle 1983, 116-7, 296-7, 541.

<sup>27</sup> 臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。 *Hanshu* 56: 1901.

<sup>28</sup> 刑罰不中，則生邪氣。邪氣積於下，怨惡畜於上。上下不和，則陰陽繆盪而妖孽生矣。此災異所緣而起也。 *Hanshu* 56: 1903.

<sup>29</sup> *Hanshu* 56: 1904.

<sup>30</sup> *Hanshu* 56: 1905.

i zaufanie) otrzyma wsparcie Nieba, duchów, a jego cnota dotrze do wszystkich żyjących istot<sup>31</sup>. Władca otrzymuje od Nieba mandat (*mìng*) w zamian za swoje czyny, co sprawia, iż może dokonać rzeczy niemożliwych z perspektywy zwykłego człowieka i to ku niemu zwraca się serce ludu; wszystkie omeny, które temu towarzyszą, są odpowiedzią Tian na jego cnotę<sup>32</sup>. Na bazie tej wizji Dong Zhongshu reinterpretuje na początku drugiego memoriału historię Chin od czasów Yao, przez dynastie Xia, Shang i Zhou, konkludując, iż pomimo różnych czasów tworzą one zasadniczo jedną nić<sup>33</sup>. Co więcej, zależność korelacji Nieba i ziemi nie ogranicza się tylko do przeszłości, lecz rozciąga się także na przyszłość:

Głębia [relacji pomiędzy] Niebem i ludzkością stanowi Dao historii (...) [Konfucjusz] spisał występkę rozlicznych państw i klanów, wiążąc je z katastrofami i nadzwyczajnymi zmianami, by pokazać przez to, że ludzkie postępowanie, nieważne jak dobre bądź złe, osiąga i przenika Niebo i ziemię, a przeszłość i przyszłość wzajemnie sobie odpowiadają. To jest właśnie najwyższa zasada Nieba<sup>34</sup>.

Już na podstawie tego fragmentu widać zatem, iż ludzie i Niebo, dobre lub złe postępowanie oraz przyroda, przeszłość i przyszłość tworzą w filozofii historii Dong Zhongshu jedną całość.

Istotna niezmiennność (lub może raczej niezmiennność istoty) dziejów rodzi jednak pytanie, które wprost zadał Dong Zhongshu cesarz: jak to możliwe, iż drogi dawnych królów tak bardzo się od siebie różniły<sup>35</sup>? Innymi słowy: czy poza naczelną zasadą dziejów, tj. relacją między Niebem a ludzkością, istnieją jakieś inne zasady specyficzne dla konkretnych epok? Dong Zhongshu przyznaje, iż Dao się nie zmienia i trwa przez dziesiątki tysięcy lat<sup>36</sup>, jednak poszczególne dynastie różnią się w swoich regulacjach oraz sposobach odpowiedzi na dany im Mandat Nieba, tj. w ustanowieniu pierwszego miesiąca nowej ery oraz przyjętej barwie oficjalnych strojów. Ogólny charakter tych regulacji i sposób sprawowania rządów można sprowadzić do zasad właściwych dla danej dynastii: zasadą dynastii Xia była lojalność (忠 *zhōng*); zasadą dynastii Shang – szacunek (敬 *jìng*); zasadą dynastii Zhou – wytworność (文 *wén*). Co najważniejsze, lista ta wyczerpuje spektrum za-

<sup>31</sup> 夫仁誼禮知信五常之道，王者所當修飭也。五者修飭，故受天之佑，而享鬼神之靈，德施於方外，延及群生也。 *Hanshu* 56: 1906.

<sup>32</sup> 臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。 *Hanshu* 56: 1902.

<sup>33</sup> 帝王之條貫同，然而勞逸異者，所遇之時異也。 *Hanshu* 56: 1909.

<sup>34</sup> 天人之徵，古今之道也 (...) 書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也。 *Hanshu* 56: 1913.

<sup>35</sup> *Hanshu* 56: 1912.

<sup>36</sup> 道者萬世亡弊 (...) 天不變，道亦不變。 *Hanshu* 56: 1915.

sad, zatem dynastia Han musi wrócić do lojalności i porzucić wystawność dworu Zhou<sup>37</sup>. W ten sposób dokona się cykl dziejów. Po drugie, choć świat starożytności jest tym samym światem, w którym żyjemy, w dawnych czasach panowała harmonia i ład, której nigdy nie uda się osiągnąć – „porównując przeszłość i teraźniejszość, jak daleko oddalona jest teraźniejszość od przeszłości!”<sup>38</sup>. Różnica ta sprawia, iż w cykle dziejów wpisana zostaje implicytna linearność, która nie jest linearnością postępu, lecz upadku: już nigdy ludzie nie będą mieli takich kwalifikacji moralnych jak przodkowie i dawni władcy, co za tym idzie, odpowiadanie Niebu poprzez własne postępowanie będzie tylko trudniejsze, zwiększając w ten sposób ryzyko wystąpienia katastrof. Dynastia Han nie powróci całkowicie do paradygmatu dawnej dynastii Xia. Co więcej, z samego schematu wynika, iż także panowanie Hanów dobiegnie końca, by ustąpić rządów opartym na szacunku. Dlatego, jak zauważa Arbuckle, filozofia historii Dong Zhongshu nie mogła stać się ideologią cesarstwa dynastii Han<sup>39</sup>.

Pozostaje nam skonfrontować ten niezwykle bogaty jak na okoliczności memoriału zawartego w kronice materiał z kilkusetstronicowym *Chunqiu fanlu*. Okaze się, iż dzieło to rozwija zaprezentowane powyżej idee oraz dodaje część koncepcji nieobecnych w *Hanshu*, które tak długo, jak nie popadają we wzajemną sprzeczność, mogły wywodzić się od Dong Zhongshu i/lub kręgu jego uczniów.

Podstawowym źródłem nie tylko inspiracji, ale i konstrukcji filozofii historii Dong Zhongshu jest jego egzegza *Chunqiu*, o czym świadczy tytuł i treść *Chunqiu fanlu*. Dong odwołuje się do rzekomego cytatu Konfucjusza, który głosi, iż „tłumaczenie rzeczy za pomocą abstrakcyjnych teorii nie dorównuje posługiwaniu się rozpiętością i głębią wydarzeń historycznych w celu analizy i wyjaśnienia rzeczy”<sup>40</sup>. Trudno o cytat, który lepiej ukazywałby znaczenie historiografii dla filozofii chińskiej, a co za tym idzie – rangę filozofii historii. Z perspektywy Dong Zhongshu, funkcja *Roczników Wiosen i Jesieni* nie ograniczała się jedynie do zbioru nauk moralnych, choć wymiar ten nie podlegał dyskusji<sup>41</sup>. Po pierwsze, to *Chunqiu* samo w sobie miałoby przedstawiać określoną filozofię historii: „badając *Chunqiu*, patrzę na sukcesy i upadki, ujmuje rozmaite przyczyny rozkwitu i upadku dawnych epok”<sup>42</sup>. Ponieważ jednak zdaniem Dong Zhongshu o upadku i powstaniu państw

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> 夫古之天下亦今之天下，今之天下亦古之天下，共是天下，古亦大治，上下和睦，習俗美盛（...）以古準今，壹何不相逮之遠也！ *Hanshu* 56: 1916.

<sup>39</sup> Arbuckle 1995, 592.

<sup>40</sup> 以為見之空言，不如行事博深切明。 *Chunqiu fanlu* 17: 183. Podążam tu za przekładem Queen, Major 2016, 182.

<sup>41</sup> Np. *Chunqiu fanlu* 3.1: 48.

<sup>42</sup> 故吾按《春秋》而觀成敗，乃切於前世之興亡也。 *Chunqiu fanlu* 5.7: 99. Por. 13.4: 170.



decydowała interakcja między Niebem i ziemią, prawdy tej należy się doszukać także w *Chunqiu*. Istotnie, w memoriale z *Hanshu* Dong przekonuje, iż pierwsze zdanie *Roczników* (analogiczne do każdego zdania rozpoczynającego poszczególne wpisy), tj. „rok pierwszy, wiosna, pierwszy miesiąc króla” (元年, 春, 王正月 *yuǎnnián, chūn, wáng zhèngyuè*), głosi, iż król ustanawia swój pierwszy miesiąc zgodnie z porą ustanowioną przez Niebo, i tak jak słowo „król” występuje po słowie „wiosna”, tak władca naśladuje Niebo<sup>43</sup>. Innymi słowy, w swojej egzegezie ezoterycznego znaczenia przypisywanej Konfucjuszowi kroniki Dong Zhongshu pragnie wykazać, iż wyjaśniała ona dzieje przez pryzmat wzajemnej korelacji Nieba i ludzkości. Można zatem powiedzieć, iż ta część refleksji Dong Zhongshu wykracza poza zarysowany w pierwszym rozdziale naszej pracy podział filozofii historii na filozofię historiografii oraz filozofię dziejów, tworząc coś, co można nazwać „spekulatywną filozofią historiografii”.

Powyższe rozważania nie wyczerpują jednak owej spekulatywnej filozofii pisarstwa historycznego. W odróżnieniu od poprzednich egezegetów *Chunqiu*, którzy poprzestawali na stwierdzeniu, iż kronika ta jest zbiorem nauk moralnych, Dong Zhongshu pyta o warunki tego stanu rzeczy. Sądzenie postaci historycznych wymaga bowiem co najmniej trzech warunków: po stronie podmiotu, możliwości dokonywania sądu przez ludzi; dalej, przedmiotu tego sądu, tj. tego, co właściwie się ocenia (intencję, rezultat, charakter postaci historycznych); wreszcie, zakłada się wspólność kryteriów łączących przeszłość i teraźniejszość, tzn. iż dawne czasy nie są na tyle odmienne, iż nie można ich oceniać. Każdy z tych warunków można prześledzić u Dong Zhongshu. Jeśli chodzi o „władzę sądenia”, to zdaniem Donga została ona dana przez Niebo: „chwalenie dobra i potępienie zła, radowanie się honorem i brzydzenie się hańbą – nie są to rzeczy, które może wytworzyć sam człowiek, został nimi obdarzony przez Niebo”<sup>44</sup>. Po drugie, oceniając postaci historyczne należy dokonać ewaluacji intencji, a nie samego czynu:

*Księga Pieśni* mówi: „co inni ludzie mają w sercu, ja mogę zmierzyć to refleksją”. Znaczy to, że każde zdarzenie ma swój odpowiednik. Poprzez obserwację zewnętrznego faktu można dotrzeć do tego, co kryje się wewnątrz. Jeśli spojrzymy dla przykładu na zachowanie Duna, aby poznać jego serce, okaże się, że jego pierwotną intencją nie była zbrodnia (...). Jeśli jego serce nie było szczere, jak mógł tego dokonać? Dlatego, jeśli prześledzimy [jego zachowanie] od początku do końca, okaże się, że nie miał on intencji popełnienia morderstwa<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Hanshu* 56: 1904.

<sup>44</sup> 今善善惡惡, 好榮憎辱, 非人能自生, 此天施之在人者也. *Chunqiu fanlu* 3.4: 62. Także 2.4: 33.

<sup>45</sup> *Chunqiu fanlu* 2.7: 39. Podążam za przekładem Queen, Major 2016, 88.



Kluczową rolę spełnia dedukcja: „w omawianiu poszczególnych przypadków, *Chunqiu* opiera się na wydarzeniu po to, by dotrzeć do intencji; jeśli intencja jest zła, nie czeka się do popełnienia czynu [aby móc go osądzić]”<sup>46</sup>. Warto zauważyć, iż wagę rekonstrukcji intencji aktorów na podstawie zapisków historycznych podkreślali na Zachodzie dopiero Dilthey czy Colingwood. W ich przypadku miała to być jednak część metody dystynktywnej dla nauk historycznych, podczas gdy dla Dong Zhongshu stanowiło to grunt spekulatywnej filozofii.

O tym, iż Dong Zhongshu wyraźnie wyeksplikował trzeci warunek dokonywania sądu nad postaciami historycznymi, tj. założenie o jedności przeszłości i teraźniejszości, wiemy już z *Hanshu*, gdzie mowa była o „jednej nici” dziejów i Dao historii. Możliwe jest wszakże nie tylko dokonywanie osądu przeszłości, również przeszłe zdarzenia stanowią źródło wiedzy o teraźniejszości i przyszłości<sup>47</sup>. Ma to miejsce dzięki jedności przeszłości i czasów obecnych:

Nie słyszałem, by istniały na świecie dwie Drogi (*Dao*), dlatego choć sposoby, na jakie rządzą przodkowie, były różne, ich zasada była wspólna. Przeszłość i przyszłość są ze sobą powiązane i się przenikają<sup>48</sup>.

W ten sposób Dong Zhongshu przychyła się do tezy stanowiącej wyznacznik konfucjańskiej filozofii historii: dzieje stanowią realizację jednej zasady, z tej perspektywy przeszłość oraz teraźniejszość są jednym i pozwalają czerpać naukę moralną z historii. Implikuje to przy tym pewien rodzaj esencjalizmu. Jak zauważa Liu Jiahe, jeśli połączymy tę ideę z wizją korelacji Nieba i ludzkości okaże się, iż w procesie historycznym, tak jak rozumie go Dong Zhongshu, można wyróżnić trzy warstwy. Pierwszą warstwę stanowi niezmiennie Dao historii; kolejną, już zmienną warstwę stanowią przemiany przyrody, które – zapośredniczone przez Niebo – znajdują swoje odzwierciedlenie w zmianach zachodzących w trzeciej warstwie, tj. w świecie społecznym i politycznym, historii *sensu stricto*<sup>49</sup>. Zdaniem Wang Gaoxina, o ile idea Dao, które nie zmienia się w trakcie dziejów stanowi przejaw idealizmu historycznego, o tyle inne idee Dong Zhongshu wyrastają z ducha realizmu, a nawet historyzmu<sup>50</sup>. Koncepcję tę (która znajduje poparcie także na gruncie *Hanshu*) można zatem przedstawić następująco:

<sup>46</sup> 《春秋》之聽獄也，必本其事而原其志。志邪者不待成。 *Chunqiu fanlu* 5.5: 96.

<sup>47</sup> 古之人有言曰：不知來，視諸往。今《春秋》之為學也，道往而明來者也。 *Chunqiu fanlu* 5.7: 99. 孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。 *Hanshu* 56: 1913.

<sup>48</sup> 所聞天下無二道，故聖人異治同理也。古今通達。 *Chunqiu fanlu* 1.4: 16.

<sup>49</sup> Liu 1995, 449-450.

<sup>50</sup> Wang 2002a, 100.

| Warstwa  | Opis         | Dynamika   | Status             |
|----------|--------------|------------|--------------------|
| trzecia  | świat ludzki | zmienne    | realne: społeczne  |
| druga    | przyroda     | zmienne    | realne: naturalne  |
| pierwsza | Dao          | niezmienne | idealne („zasady”) |

Ryc. 6. Podstawowa struktura procesu historycznego według Dong Zhongshu

Pomiędzy przyrodą a światem ludzkim zachodzi przy tym relacja wzajemnej korelacji: to, czy w danej epoce panuje ład lub chaos, zależy od przemian przyrody, transformacji *yin* i *yang*<sup>51</sup>. Z drugiej strony, jeśli władca nie sprawuje rządów w sposób należyty, ludzie dotykają choroby, mają miejsce kataklizmy (np. wysychają rzeki), które obejmują nawet zwierzęta<sup>52</sup>. Interakcja ta nie ma jednak charakteru bezpośredniego. Jak referuje ją już *Hanshu*, pomiędzy ludzkim zachowaniem a przemianami przyrody pośredniczy Niebo. Cnota tych, którzy zostają władcami, dociera do Nieba, które traktuje ich niczym synów<sup>53</sup>. Należy podkreślić, iż Niebo nie udziela Mandatu już władającym królom i cesarzom, lecz „król musi najpierw otrzymać Mandat i dopiero później jest królem”<sup>54</sup>. Aby utrzymać Mandat, król musi nie tylko cechować się cnotą, lecz winien również praktykować rytuały, które „łączą Niebo i ziemię i ucieleśniają *yin* i *yang*”<sup>55</sup>, a dokładnie wkrótce po otrzymaniu Mandatu władca fundujący nową dynastię (tu krył się niewątpliwie apel od Han Wudi) zmienia kalendarz, ustanawiając nowy pierwszy dzień roku, przyjmuje nowe imię i zmienia kolor szat<sup>56</sup>. Uczucia władcy odpowiadają stanowi Nieba, dlatego mówi się, iż uczestniczy on w Tian<sup>57</sup>; działa, obserwując Niebo, dlatego dąży do harmonii z nim<sup>58</sup>. Oznacza to jednak, iż Niebo nabiera wielu cech bytu osobowego. Dong pisze, iż badając zamiary Nieba, dostrzegamy, iż jest ono nieskończenie dobre, i tą dobrocią obdarza wszystkich ludzi<sup>59</sup>. Jak błyskotliwie zauważa Joachim Gentz, taka wizja Nieba ma rodowód nie tyle konfucjański, co moistycz-

<sup>51</sup> *Chunqiu fanlu* 81.2: 647.

<sup>52</sup> *Chunqiu fanlu* 60: 503, 511. Także *Chunqiu fanlu* 44: 522. Mechanizm tego wpływu zostaje jednak omówiony podług teorii *wuxing*, są to zatem późniejsze modyfikacje pierwotnych idei (szkoły) Dong Zhongshu.

<sup>53</sup> 德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子. *Chunqiu fanlu* 23.10: 243. Także 25.1: 274.

<sup>54</sup> 王者必受命而後王. *Chunqiu fanlu* 23.2: 223.

<sup>55</sup> 禮者，繼天地，體陰陽. *Chunqiu fanlu* 34.1: 354.

<sup>56</sup> 故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天誌而明白顯也. *Chunqiu fanlu* 1.4: 19. Także 15.1: 174.

<sup>57</sup> 是故先愛而後嚴，樂生而哀終，天之當也 (...) 可謂參天矣. *Chunqiu fanlu* 44.3: 426. Także 41.1: 398.

<sup>58</sup> 聖人視天而行 (...) 欲合諸天. *Chunqiu fanlu* 45.1: 430.

<sup>59</sup> 察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也. *Chunqiu fanlu* 44.1: 421. P. także 37: 392.

ny<sup>60</sup>. Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, należy przychylić się do tezy, iż za sprawą Dong Zhongshu konfucjanizm stał się specyficzną, państwową religią oraz przyznać za Künstlerem, iż „teorie Dong Zhongshu zapoczątkowały rozwój konfucjanizmu w kierunku teistycznym”<sup>61</sup>. Jak zaznacza jednak Sarah Queen,

W odróżnieniu od na przykład tradycji judeo-chrześcijańskiej, która zakłada ontologiczną przepaść pomiędzy Bogiem a ludzkością, interpretując ludzkość jako zasadniczo różną od Boga, wcześni konfucjaniści utrzymywali, że zachodzi istotowa ontologiczna jedność pomiędzy Niebem a ludzkością (...). Idea jedności rozjaśnia nie tylko duchowy wymiar konfucjanizmu jako takiego, lecz także religijny charakter myśli Dong Zhongshu<sup>62</sup>.

Sam Dong Zhongshu podkreśla ów holistyczny i religijny charakter własnego systemu, gdy w rozdziale pod znamienym tytułem „Droga Nieba nie jest dualistyczna” pisze, iż działanie Nieba przejawia się nie na sposób dualistyczny, lecz „jednościowy”, a rozdział ten kończy znamienym cytatem z *Księgi Pieśni*: „Bóg jest blisko, w sercu, które nie jest rozdwojone”<sup>63</sup>.

Aby Niebo mogło pełnić rolę pośrednika pomiędzy ludzkimi czynami a przemianami przyrody, należy wykazać jedność Tian nie tylko z ludzkością, lecz także z naturą. Niebo jest źródłem czterech rodzajów *qi*, które kształtują pory roku<sup>64</sup>; także „wola Nieba stale umieszcza *yin* w pustych miejscach i bierze je, by towarzyszyło *yang*”<sup>65</sup>. Niebo zarządza zmianami *qi* w sposób stopniowy, nic nie staje się nagle gorące lub zimne<sup>66</sup>. Ponadto, zmiany te mają także charakter ustalonego schematu, w którym (inaczej niż np. w dialektyce) podobne przechodzi w podobne: „*yang* zwiększa *yang*, *yin* zwiększa *yin* (...), gdy [Niebo] chce przynieść deszcz, aktywuje *yin*, powodując powstanie *yin*; gdy zamierza zatrzymać deszcz, aktywuje *yang*, powodując powstanie *yang*”<sup>67</sup>. Niebo ingeruje zatem wyraźnie w dzieje: „rozkwit i upadek są wyznaczone przez Niebo, mędrzec to wie i wie także, że są sytuacje, gdy nie jest w stanie się uratować, takie, które są przeznaczeniem”<sup>68</sup>. Na-

<sup>60</sup> Gentz 2009, 64-70.

<sup>61</sup> Künstler 2007, 84.

<sup>62</sup> Queen 1996, 234-5.

<sup>63</sup> 一而二不者，天之行也 (...) 《詩》云：上帝臨汝，無二爾心。 *Chunqiu fanlu* 51: 454-5.

<sup>64</sup> *Chunqiu fanlu* 43: 410-420. „Późny” rozdział 42 dodaje, iż Niebo działa według Pięciu Przemian.

<sup>65</sup> 天之志，常置陰空處，稍取之以為助。 *Chunqiu fanlu* 46: 436. Także 80.1: 641.

<sup>66</sup> 天之氣徐，乍寒乍暑。 *Chunqiu fanlu* 53.5: 465. Przeczy temu fragment 52.2: 460, gdzie mowa o tym, iż zmiany *qi* mają charakter gwałtowny, czemu towarzyszyły katastrofy nawet za panowania dobrych władców.

<sup>67</sup> 陰益陰而陰益陰 (...) 欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽。 *Chunqiu fanlu* 58: 481, 484.

<sup>68</sup> 天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫。 *Chunqiu fanlu* 9.1: 147.

leży oczywiście zadać pytanie, skąd płyną tak fatalistyczne implikacje teorii Dong Zhongshu<sup>69</sup>, skoro to ludzie prowokują Niebo do takich a nie innych decyzji. Okazuje się, iż w duchu monarchizmu typowego dla *Gongyang zhuan*, Dong Zhongshu uznaje ostatecznie, że jedynie władca wpływa swym postępowaniem na Niebo, pozostali ludzie, w tym mędrcze, są bezradni wobec sytuacji, w której Tian podjęło decyzję o potępieniu władcy i zesłaniu klęsk naturalnych. Z tego powodu szczegółowa wizja historii Dong Zhongshu, do której teraz przejdę, odzwierciedla polityczne dzieje Chin.

Jak wiemy z *Hanshu*, ogólna wizja korelacji Nieba i ludzi posłużyła Dong Zhongshu do przedstawienia szczegółowej typologii dziejów: cykli dynastii Xia, Shang i Zhou, którym odpowiadały kolejno zasady lojalności, szacunku i wytworności. Typologia cnót nie pojawia się jednak w *Chunqiu fanlu*. Mało tego, znajdujemy tam kilka różnych typologii, które – z trudem dające się pogodzić – prezentują niezwykle niespójną wizję historii. Bez względu na ustalenia filologiczne, już na samym gruncie analizy idei można przyjąć, iż typologie zawarte zwłaszcza w 23 rozdziale *Chunqiu fanlu* nie tylko nie pochodzą od samego Dong Zhongshu, lecz także nie są dziełem jednego autora. Nie znaczy to jednak, iż nie należy im się przyrzec: przeciwnie, obrazują one żywe zainteresowanie filozofią historii wśród następców Donga.

Z wymienionymi dynastiami w miejsce cnót skojarzone zostają barwy, które rzutują na cały skomplikowany system rytuałów, jaki miały zachowywać dynastie: mowa bowiem o Trzech Standardach (三統 *sāntǒng*), tj. białym, czerwonym i czarnym. Odpowiadały temu kolejno: dynastia Shang, dynastia Zhou oraz epoka Wiosen i Jesieni, którą traktuje się tu jako dynastię królewską<sup>70</sup> (której władcą miałby być zapewne Konfucjusz). Ze zdania, iż Trzy Standardy rozpoczynają się od czerni oraz cykliczności *santong*, można (choć niebezpośrednio) wywnioskować, iż czerń była również standardem dynastii Xia, poprzedzającej Shang. Nadto każdy ze standardów zostaje połączony z panowaniem jednego z władców poprzedzających rządy Xia: Wiosny i Jesieni z Yu, Zhou z Shunem, a Shang z Yao. Przy odrobinie życzliwej interpretacji można zatem przyjąć, iż cykl „czerń – biel – czerwien” rozpoczął się wraz z Yao. Rozdział milczy jednak w kwestii etapów cyklu. Naturalnie Qin winna przyjąć biel, a Han – czerwien. To jednak nie koniec interpretacyjnych komplikacji. Mowa bowiem, iż czerń oraz biel to standardy prostych (質 *zhì*) rytuałów, a czerwien – wytwornych (文 *wén*). Dynastia Zhou okazałaby się zatem, tak jak według *Hanshu*, dynastią cnoty wytworności. W dalszym ciągu

<sup>69</sup> Wątek ten oraz częste odwołania do 命 *mìng* na kartach *Chunqiu fanlu* istotnie ograniczają hipotezę o moistycznym rodowodzie idei Dong Zhongshu.

<sup>70</sup> *Chunqiu fanlu* 23.3: 226-229, 23.7: 240-242. Arbuckle (1998, 593) błędnie traktuje jako czarną dynastię Han. Nie ma na to dowodów w *Chunqiu fanlu*, za to *explicite* identyfikuje się Okres Wiosen i Jesieni z czernią.

rozdziału 23 rozwinięta zostaje koncepcja, zgodnie z którą właściwy cykl obejmuje powtarzające się zasady prostoty-*zhi* i wytworności-*wen*, odzwierciedlone w dynastii Shang i Xia<sup>71</sup>. W kolejnych partiach prostota, wytworność, Shang i Xia potraktowane zostają jednak jako osobne cztery modele (四法 *sifǎ*), co nie tylko ujmuje Shang i Xia jako nazwy pospolite, lecz również prowadzi do paradoksalnych konsekwencji, kiedy władcy Shang nie przyjęli Shang jako swojego modelu, etc. Za Arbuckle'm i m.in. Wang Gaoxinem przyjmujemy, iż są to zasadniczo nie cztery, a dwa etapy cyklu<sup>72</sup>. Warto wreszcie dodać, iż podziały te dotyczą jedynie Chińczyków, tj. mieszkańców Środkowych Państw (中國 *zhōngguó*); barbarzyńcom i mieszkańcom dalszych krain, którym obce były rytuały, obce były również rządy przy pomocy Trzech Standardów. Jednocześnie twierdzi się, iż Trzy Dynastie władały całym światem<sup>73</sup>, co oznacza, iż ludy nie-chińskie są nie tyle wyłączone z obszaru refleksji filozoficznej jako nie dające się objąć tym samym schematem (lecz może dające się ująć inaczej), co jako nieistotne dla przebiegu historii jako takiej, „niehistoryczne”. W tym sensie rozważania z *Chunqiu fanlu* mają charakter etnocentryczny (formalnie i materialnie). Uspójnioną filozofię historii Dong Zhongshu (według *Hanshu*) i *Chunqiu fanlu* można przedstawić w formie poniższej tabeli<sup>74</sup> (kursywą zaznaczono elementy wydedukowane z tekstu, brak dynastii Qin jest celowy<sup>75</sup>):

| Dynastia | Barwa    | Cnota      | Styl |          |  |
|----------|----------|------------|------|----------|--|
| Yao      | czerń    | lojalność  |      | prosty   |  |
| Shun     | biel     | szacunek   |      | wytworny |  |
| Yu       | czerwień | wytworność |      | prosty   |  |
| Xia      | czerń    | lojalność  |      | wytworny |  |
| Shang    | biel     | szacunek   |      | prosty   |  |
| Zhou     | czerwień | wytworność |      | wytworny |  |
| Chunqiu  | czerń    | lojalność  |      | prosty   |  |

Ryc. 7. Uspójniony i uzupełniony schemat dziejów według *Chunqiu fanlu* i *Hanshu* 56

<sup>71</sup> *Chunqiu fanlu* 23.13: 243.

<sup>72</sup> Arbuckle 1998, 593; Wang 2012, 156.

<sup>73</sup> 三統之變，近夷遐方無有 生熟者獨中國。而三代改正，必以三統天下。 *Chunqiu fanlu* 23.4: 236.

<sup>74</sup> Ani w *Chunqiu fanlu*, ani w *Hanshu* (tak Dong Zhongshu *zhuan*, jak i *Wuxing zhi*) nie odnajdziemy wzmianki o wykorzystaniu przez Dong Zhongshu teorii Pięciu Przemian w filozofii historii, tak jak zrobił to np. Zou Yan.

<sup>75</sup> W *Chunqiu fanlu* 65.2: 536-7 czytamy, iż Qin nie uzyskało wsparcia Nieba tak, jak Zhou, zatem w obliczu pogardy Qin dla rytuałów (i pogardy Donga dla Qin) wydaje się, iż uznał on dynastię Qin za „niebyłą”.

Choć powyższa szczegółowa wizja cykli historycznych nie była popularna, zasadnicza idea korelacji Nieba i ludzkości Dong Zhongshu znalazła później liczne grono zwolenników.

#### 4.1.2. Idea dziejowej korelacji Nieba i ludzkości w dobie Wschodniej dynastii Han

Przekonanie o wzajemnym wpływie Nieba i ludzkości w dziejach stało się po-  
niekąd dominującym poglądem filozoficznym okresu Wschodniej dynastii Han. Co  
ciekawe, pogląd ten wyznawali nie tylko bezpośredni kontynuatorzy Dong Zhongshu  
(Szkoła Nowego Tekstu), lecz także twórca właściwej Szkoły Starego Tekstu, Liu Xin  
(劉歆, 46 p.n.e.-23 n.e.) oraz tacy myśliciele niezależni jak Wang Fu (王符, 82-167 n.e.).  
W przypadku Liu Xina wpłynęła na to jego sytuacja historyczna, tj. poparcie, jakie  
udzielił on Wang Mangowi (王莽, 45 p.n.e.-23 n.e.), możnowładcy, który po latach  
sprawowania przez jego ród faktycznej władzy nad Chinami i kurateli nad marionet-  
kowymi, małoletnimi cesarzami, zdecydował ogłosić się cesarzem nowej dynastii,  
a właściwie – Dynastii Nowej (新朝 *Xīn cháo*). Wang Mang był prawdopodobnie  
pierwszym cesarzem, który otwarcie i od początku panowania przypisywał sobie  
otrzymanie Mandatu Nieba, mało tego – według relacji *Hanshu* (która zasługuje  
na wiarygodność tym bardziej, iż jest wielce nieprzychylna Wang Mangowi) miał  
on połączyć tę ideę z zapomnianą teorią Pięciu Przemian, twierdząc iż czas cnoty  
ognia, tj. dynastii Han, już przeminął<sup>76</sup>. Wysiłki te miały rzecz jasna na celu legity-  
mizację targnięcia się na władzę Han, choć idea powrotu do starożytności stojąca za  
jego reformami socjalnymi wskazuje, iż mogły one wynikać z autentycznych prze-  
konań Wang Manga<sup>77</sup>. Liu Xin, który podjął się również teoretycznej legitymizacji  
dynastii Xin, chętnie sięgał po teorię Pięciu Przemian. Przypuszcza się nawet, iż  
zmodyfikował pod tym kątem część pism konfucjańskich, które opracowywał i edy-  
tował jako cesarski bibliotekarz, pism, które tak naprawdę dopiero od tego czasu  
uzyskują bezsporny i powszechny status Klasyków. Los chciał, iż długotrwałe susze,  
a następnie wielka powódź związana ze zmianą ujścia Rzeki Żółtej doprowadziły  
do buntów chłopstwa, które „właściwie” ukierunkowane przez ród Liu przywróciły  
dynastię Han (zwaną Wschodnią). Co istotne, teoria Pięciu Przemian oraz interakcji  
Nieba i ludzkości doskonale wyjaśniała upadek Wang Manga. Już pierwszy cesarz  
Wschodniej dynastii Han, Guangwu uznał, iż apokryficzne teksty dotyczące wróż-  
biarstwa (讖緯 *chènwěi*) mają być wykładane w Akademii Cesarskiej, a w rezultacie  
słynnej konferencji w Sali Białego Tygrysa w 79 r. n.e. teoria korelacji Nieba i ludzko-  
ści połączona z koncepcjami *yin-yang* i *wuxing* stała się oficjalną doktryną cesarstwa

<sup>76</sup> 明漢劉歆德盡，而傳於新室也。 *Hanshu* 99: 3021.

<sup>77</sup> O historiozofii Wang Manga zrekonstruowanej na bazie *Hanshu*: Zhao 2012.



chińskiego. Oznaczało to także tryumf Szkoły Nowego Tekstu (i pośrednio Dong Zhongshu). Pokłosiem debaty z 79 r. n.e. stały się *Całościowe [dyskusje z] Sali Białego Tygrysa* 白虎通 *Bóhǔtōng*, spisane przez Ban Gu (班固, 32-92 n.e.). *Bohutong* jest swoistą skarbnicą wiedzy o kulturze i myśli tego okresu, obejmującym sprawy kultu, rytuałów, muzyki, prawa, edukacji, zarządzania, handlu, a nawet ubiorów. Nie bez powodu w tytułach późniejszych dzieł z zakresu filozofii historii pojawi się znak 通 *tōng*, który podkreślać będzie „całościowy” charakter rozważań. Jak podkreśla Ren Jiyu, z perspektywy tamtego czasu synteza wiedzy w duchu korelacji Nieba i ziemi oraz sił *yin* i *yang*, jakiej dokonano w *Bohutong*, może zostać porównana jedynie z syntezą Hegla, przy zastrzeżeniu zasadniczej różnicy w postaci logicznej natury tej drugiej<sup>78</sup>. Jednocześnie, jak w przypadku każdej encyklopedii, *Bohutong* poświęca oryginalność ujęcia na rzecz jego systematyczności. Twierdzi się np., że katastrofy i dziwne zdarzenia stanowią sposób, w jaki Niebo ostrzega władcę, zachęcając go do przemyślenia swoich czynów i ponownej kultywacji cnoty<sup>79</sup>. Zmiana władcy dokonuje się konkretnie na drodze zmiany cyklu wyznaczonego przez wzajemne przechodzenie w siebie pięciu sił: wody, metalu, ziemi, ognia i drewna<sup>80</sup>. Co najistotniejsze, *Bohutong* nie czyni z tych ustaleń użytku ściśle historiozoficznego, w całym dziele nie odnajdziemy żadnego schematu dziejów.

Ciekawszym myślicielem był pod tym względem He Xiu (何休, 129-182 n.e.), jeden z czołowych przedstawicieli Szkoły Nowego Tekstu. He Xiu opatrzył komentarzem *Gongyang zhuan*, (re-)interpretując literalnie każdą wzmiankowaną katastrofę jako ostrzeżenie dane od Nieba dla ludzi. Jego koncepcja interakcji między dwiema klasami bytu (二類 *èrlèi*), tj. sprawami ludzkimi (人事 *rénshì*) a katastrofami naturalnymi (災異 *zāiyì*)<sup>81</sup>, została zatem ugruntowana w interpretacji historii, a nie teoretycznej wykładni (w czym podążał za Dong Zhongshu), co przekładało się na częste manipulacje materiałem, tj. „wstawianie” klęsk, o których ani *Chunqiu*, ani *Gongyang* nie wspominały<sup>82</sup>. Inaczej niż Dong Zhongshu, który na bazie swej egzegezy bronił cyklicznej i regresywnej wizji dziejów, He Xiu przyjął linearną i progresywną koncepcję historii, wyróżniając epoki: chaosu (衰亂 *shuāiluàn*), rozkwitu (升平 *shéngpíng*) i najwyższego pokoju (太平 *tàipíng*), odpowiadające kolejno temu, co Konfucjusz poznał z przekazów, co usłyszał i co zobaczył<sup>83</sup>. Jako że He Xiu nie użył tej typologii poza Okresem Wiosen i Jesieni, trudno traktować ją na równi z systemem Dong Zhongshu.

<sup>78</sup> Ren 1998, 494.

<sup>79</sup> 天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德。 *Bohutong* 16: 267. Przekład: Tjan 1952, 489.

<sup>80</sup> 五行所以更王何？以其轉相生，故有終始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。 *Bohutong* 9: 187.

<sup>81</sup> He Xiu, *Gongyang jiegou* 1, za: *Gongyang zhuan* 1: 5.

<sup>82</sup> Wang 2012, 112-121.

<sup>83</sup> He Xiu, *Gongyang jiegou* 1: 26. Pojęcie *taiping* odegra doniosłą rolę w późniejszej historiozofii i historii Chin.



Pomimo znacznych różnic na gruncie filologii, w zakresie filozofii historii główni twórcy Szkoły Starego Tekstu, Liu Xiang (劉向, 79-8 p.n.e.) i jego syn, wspomniany już Liu Xin, nie odbiegali od linii wyznaczonej przez Dong Zhongshu i kontynuowanej przez He Xiu. Co prawda w dziele znanym jako *Nowe Aranżacje* 新序 *Xīnxù* Liu Xiang dokonał selekcji i edycji istniejących anegdot historycznych tak, aby ilustrowały one pewne postawy moralne, w czym obywatel się bez teorii Pięciu Przemian (szczególny akcent padał przy tym na wymiar historyczny cnoty nabożności synowskiej 孝 *xiào* i będącej jej przedłużeniem cnoty dobrego ministra<sup>84</sup>). Z *Hanshu* wiadomo jednak, iż Liu Xiang napisał pracę poświęconą w całości teorii *wuxing*, tj. *Hongfan wuxing zhuanlun*, która nie zachowała się do naszych czasów, a której przedmiotem była analiza „zapisków o katastrofach od najdawniejszej starożytności po dynastie Qin i Han”<sup>85</sup>. Jedną z odnotowanych wypowiedzi Liu Xianguna unaocznia ten projekt:

Rezultatem harmonijnego *qi* są dobre omeny, a nieregularnego *qi* – cudowne wydarzenia. Wiele dobrych omenów oznacza spokój państwa, a masa cudownych zdarzeń – jego kryzys. Taka jest stała nić łącząca Niebo z ziemią i całościowe znaczenie historii<sup>86</sup>.

W odróżnieniu od swojego ojca, dla którego każda katastrofa miała związek z polityką, Liu Xin dokonał selektywnej schematyzacji dziejów<sup>87</sup>. Schemat ten wyglądał następująco:

| Element                  | Władcy:<br>pierwszy cykl | Władcy:<br>drugi cykl | Dynastie:<br>trzeci cykl |
|--------------------------|--------------------------|-----------------------|--------------------------|
| drewno                   | Fuxi                     | Ku                    | Zhou                     |
| <i>przeskok do:</i> woda | Gonggong                 | Zhi                   | Qin                      |
| ogień                    | Shennong                 | Yao                   | Han                      |
| ziemia                   | Huangdi                  | Shun                  | Xin (?)                  |
| metal                    | Shaohao                  | Yu (dynastia Xia)     |                          |
| woda                     | Zhuanxu                  | Tang (dynastia Shang) |                          |

Ryc. 8. Cykle dziejów według *Klasyka epok* Liu Xina<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Liu Xiang, *Xinxu* 1.1: 2, 2.1: 47-8, 2.11: 75, 3.6: 125, 4.2: 154. Także cnoty *ren*, np. 3.7: 141 i *cheng*, np. 4.24: 199.

<sup>85</sup> 向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推跡行事，連傳禍福，著其占驗。 *Hanshu* 36: 1515.

<sup>86</sup> 和氣致祥，乖氣致異；祥多者其國安，異眾者其國危，天地之常經，古今之通義也。 *Hanshu* 36: 1509.

<sup>87</sup> Wang 2012, 87. Schemat ten, jak wykazuje Wang (2012, 194), błędnie przypisano w *Hanshu* 25: 1049 Liu Xiangowi.

<sup>88</sup> *Klasyk epok* 世經 *Shijing* to fragment *Santong lipu* Liu Xina, zawarty w *Hanshu* 21: 869-878.

Teoria ta różni się w kilku istotnych punktach od znanej nam koncepcji Zou Yana, która objaśniała zmiany dynastii w odwołaniu do Pięciu Przemian. Po pierwsze, schemat Liu Xina sięga znacznie wcześniej, w efekcie panowanie dynastii Xin było dla niego środkową fazą trzeciego cyklu, a dla Zou Yana byłoby ono dopiero początkiem nowego. Po drugie, elementy przyrody u Liu Xina nie znoszą się (相胜 *xiāngshèng*), a rodzą nawzajem (相生 *xiāngshēng*). Po trzecie, kolejność elementów jest inna niż u Zou Yana. Po czwarte, Liu Xin znalazł sposób na uwzględnienie w swoim schemacie dziejów władców i dynastii (szło głównie o Qinów), którzy faktycznie sprawowali rządy, ale czynili to w sposób pozbawiony legitymizacji. W oparciu o fakt, iż Qin Shi Huang uznał swoją dynastię za czas rządów wody, Liu Xin stworzył schemat, w którym deklaracja ta dokonuje zbyt pochopnego „przeskoiku” we właściwej i, jak się zdaje, sztywnej kolejności elementów. Przekonanie o ciągłości władzy ma też u Liu Xina dodatkowe, nieoczekiwane uzasadnienie: oto w tym samym *Klasyku epok* twierdzi się, iż kolejni władcy byli swoimi potomkami w linii prostej. Nie tyle spekulatywny, co po prostu fałszywy charakter tego twierdzenia nie podlega dyskusji z perspektywy źródeł historycznych. Mniej oczywiste jest filozoficzne znaczenie tej tezy: czy w ten sposób Liu Xin chciał pokazać, iż władcy – podobnie jak elementy – literalnie „wzajemnie się zradzają”? A jeśli tak, to czy u źródeł nowej dynastii nie leży wówczas akt ojcostwa? *Klasyk epok* milczy w tej kwestii.

Fakt, iż zarówno cykliczna wizja Liu Xina, jak i linerana wizja He Xiu mieszczą się w tym samym paradygmacie, świadczy o zróżnicowaniu epoki z jednej strony i jej zasadniczym ograniczeniu z drugiej. Niezależni myśliciele końca dynastii Han, tacy jak Xun Yue (荀悦, 148-209 n.e.) oraz wspomniany już Wang Fu podzielali pogląd epoki, ale z zastrzeżeniami. W *Rocznikach Hanów* 漢記 *Hànjì* autorstwa Xun Yue czytamy, iż „sprawy ludzkie zmieniają się znacznie także wtedy, gdy wydarzenia o wielkiej skali nie ulegają zmianie”, choć wyraźne poparcie dla teorii wzajemnego wpływu Nieba i ludzkości widoczne jest w innych miejscach *Hanji*<sup>89</sup>. Jak podkreśla Ann Kinney, również Wang Fu podejmuje temat transformacji pięciu elementów w historii<sup>90</sup>. Sposób asocjacji poszczególnych władców z elementami nie różni się jednak od Liu Xina<sup>91</sup>. O ile Xun Yue ograniczał wpływ Nieba na ludzi, o tyle Wang Fu miał wątpliwości co do granic wpływu ludzi na Niebo:

Człowiek może kontrolować swój dobry lub zły los, ale ostatecznie decyduje o tym przeznaczenie. Zachowanie jest substancją człowieka, a przeznaczenie – systemem Nieba. Człowiek kontroluje to, co zależy od niego, ale nie zna tego, co ma źródło w Niebie<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> 大數之極雖不變，然人事之變者亦眾矣。 *Qian Hanji* 6: 165. O przykładach obecności idei *Tian-ren ganying* u Xun Yue p. Wang 2012, 134-140, 194 i Wang 2002b, 503-510.

<sup>90</sup> Kinney 1990, 61.

<sup>91</sup> Por. *Qianfulun* 34: 593-649.

<sup>92</sup> 凡人吉凶，以行為主，以命為決。行者、己之質也，命者、天之制也。在於己者，固可為也；在於天者，不可知也。 *Qianfulun* 26: 452-3.

Ostrożne „ostatecznie” nie likwiduje wpływu człowieka na dzieje, nie mniej zachowawczy charakter ma słowo „także” w cytacie z Xun Yue, nie odbierające historycznej roli przyrodzie. Świadczy to jednak o wyczerpaniu pewnego modelu oraz naporze głosów krytycznych, które pozbawione tego typu klauzul otwarcie odrzuciły ideę korelacji Nieba i ludzkości.

#### 4.1.3. Filozofia historii Lu Jia

Koncepcja wzajemnego wpływu Nieba i ludzkości nie jest jedyną formą idei korelacji przyrody i ludzi w dziejach, jaka powstała w okresie dynastii Han. W czasie poprzedzającym Dong Zhongshu, u progu panowania Hanów, idea ta znalazła swojego zwolennika w osobie Lu Jia (陸賈, zm. 170. p.n.e.), któremu *Zapiski historyka* przypisują swoiste nawrócenie Liu Banga, założyciela dynastii Han, na konfucjanizm. Liu Bang miał rzec, iż nie potrzebuje ani *Księgi Dokumentów*, ani *Księgi Pieśni*, gdyż zdobył Chiny, siedząc na koniu; Lu Jia zapytał go, czy jest w stanie rządzić Chinami, nie zsiadając z konia, po czym zobrazował przykładem m.in. Qinów, iż rządy pozbawione humanitarności i prawości upadają. Przerażony cesarz poprosił Lu Jia o wyjaśnienie przyczyn powstania i upadku państw w dziejach<sup>93</sup>; tak miały powstać *Nowe słowa* 新語 *Xīnyǔ*<sup>94</sup>. Dzieło to programowo zawiera zatem elementy filozofii historii.

Według Lu Jia, przemiany *yin* i *yang* odpowiadają za zjawiska przyrody, zwłaszcza pory roku, a zaburzenie ich rytmu skutkuje katastrofami<sup>95</sup>. Ludzie zostali zrodzeni z *qi* Nieba i ziemi, dlatego dawni mędrcy badali fenomeny niebieskie i ziemskie<sup>96</sup>. Wszyscy wybitni władcy: Tang, Wu, itd. działali w zgodzie z przemianami *yin-yang* i obserwacjami Nieba<sup>97</sup>. Lu Jia podkreśla racjonalność tych przemian<sup>98</sup>, zatem idzie tu bardziej o (proto-)astronomię niż mglistą ideę naśladowania natury. Konsekwencją tej racjonalności jest przekonanie, że Niebo nie podejmuje decyzji dotyczących poszczególnych spraw, lecz za pomocą ogólnych zasad kieruje biegiem konkretnych rzeczy<sup>99</sup>. Władca, który naśladował Niebo w tym zakresie

---

<sup>93</sup> *Shiji* 97: 2699.

<sup>94</sup> Sytuacja jest oczywiście bardziej skomplikowana. W kwestii autentyczności *Xinyu* p. Loewe 1993, 171-4.

<sup>95</sup> *Xinyu* 1: 2. Bazuję na edycji *Xinyu xiaozhu* Wang Liqi: *Xinyu* 1986.

<sup>96</sup> *Xinyu* 1: 7, 9. Zdanie (氣感相應...) mówi o zgodności jedynie w kontekście powstania człowieka (...而成者).

<sup>97</sup> 若湯、武之君，伊、呂之臣，因天時而行罰，順陰陽而運動，上瞻天文，下察人心。 *Xinyu* 6: 95.

<sup>98</sup> 故在天者可見，在地者可量，在物者可紀，在人者可相。 *Xinyu* 1: 5.

<sup>99</sup> 天道以大治小。 *Xinyu* 3: 55.

kieruje się sprawami wielkiej wagi, gwarantuje pokój<sup>100</sup>: w myśli Lu Jia pobrzmiewają wątki filozofii Xunzi. Poglębia je przekonanie Lu Jia o nie tylko racjonalności i ogólności, ale także stałości drogi Nieba. To ludzkie postępowanie, a nie Tian, kształtuje dzieje:

Dlatego istota pokoju i kryzysu, oznaki powodzenia i nieszczęścia, wszystko to zależy od człowieka. Dao zachowania [państw] i ich zaniku, sprawy zwycięstw i porażek, wszystko to wynika jedynie z dobrego postępowania. Słońce i księżyc nie uległy zmianie za Yao i Shuna, którzy [wyznaczają] rozkwit, a gwiazdy nie zmieniły się za Jie i Zhou, którzy doprowadzili do upadku. Droga Nieba się nie zmienia, to droga ludzi ulega zmianom<sup>101</sup>.

Sposób, w jaki zdaniem Lu Jia postępowanie realnie kształtuje historię, ma jednak niewiele wspólnego z racjonalnym humanizmem, który zdaje się sugerować poprzedni cytat:

Upadek epoki i utrata Dao nie jest rezultatem działania Nieba, a efektem czynów władcy. Zła polityka rodzi złe *qi*, złe *qi* rodzi katastrofy. Podług tego *qi* rodzą się złe węże i robaki, [także] skutek polityki na niebie jawi się tęcza. Gdy na dole porzuci się Dao rządzenia, na górze zmieniają się znaki niebieskie. Gdy zła polityka szerzy się wśród ludu, na polach pleni się robactwo i unosi tęcza<sup>102</sup>.

Mamy tu zatem do czynienia z wyraźną ideą korelacji przyrody i dziejów z pominięciem roli Nieba, które to pośrednictwo wprowadzi dopiero wiek później Dong Zhongshu. Katastrofy naturalne prowadzą do upadku państw, i odwrotnie – te same katastrofy są wynikiem „upadłej” polityki. W tym sensie można powiedzieć, iż o biegu dziejów decyduje *ostatecznie* działanie władcy. Możliwość pominięcia środkowego ogniwa przemian przyrodniczych pozwala Lu Jia skoncentrować się na właściwym typie skutecznej historycznie moralności, jednak nie można o tym ogniwie zapomnieć. Deklaracje nawet takich interpretatorów filozofii chińskiej jak Xu Fuguan, który uznał Lu Jia za „myśliciela oświeconego”<sup>103</sup> z trudem dają się pogodzić z tezą o bezpośredniej relacji między konkretnymi czynami a katastrofami i plenieniem się insektów.

---

<sup>100</sup> *Xinyu* 7: 108, dosł. 萬世之術藏於心 „gromadzić w sercu sztukę [rządów] przez dziesięć tysięcy pokoleń”.

<sup>101</sup> 故安危之要，吉凶之符，一出於身；存亡之道，成敗之事，一起於善行；堯、舜不易日月而興，桀、紂不易星辰而亡，天道不改而人道易也。 *Xinyu* 11: 155. This fragment undoubtedly echoes Xunzi's *Tianlun*.

<sup>102</sup> 故世衰道失，非天之所為也，乃君國者有以取之也。惡政生惡氣，惡氣生災異。蜺虫之類，隨氣而生；虹蜺之屬，因政而見。治道失於下，則天文變於上；惡政流於民，則蜺虫生於野。 *Xinyu* 11: 204. Tęcza uchodzi w tradycyjnej kulturze chińskiej za zły omen.

<sup>103</sup> Xu 2002, 55.

Relacja między moralnością a przyrodą zostaje ujęta przez Lu Jia także z innej strony: moralność rozwija potencjał sił *yin* i *yang*<sup>104</sup>, jej praktykowanie oznacza powrót do harmonii Nieba i ziemi<sup>105</sup>. W duchu tym razem Mencjusza, Lu Jia stwierdza, iż państwa pozbawione *rèn* oraz *yì* (humanitarności i prawości) upadają, tzn. *ren-yi* odpowiada za ład lub chaos<sup>106</sup>. Ani siła, ani bogactwa nie mają w tym względzie takiego znaczenia jak moralność<sup>107</sup>, choć do krzewienia cnoty wymagana jest pewna pozycja i władza<sup>108</sup>. Ponieważ lud naśladuje władcę, jego cnota przekształca lud tak, jak rzeka żłobi koryto<sup>109</sup>. To, że porzucenie cnoty skutkuje upadkiem państwa jest zatem „niezmiennym prawem dziesięciu tysięcy pokoleń, powszechną zasadą historii”<sup>110</sup>. Jedna i ta sama zasada wyjaśnia wielkość Yao i Shuna oraz upadek Qin<sup>111</sup>, a ponieważ postępowanie starożytnych nie różni się od czynów ludzi dzisiejszych czasów, nie trzeba koniecznie odwoływać się do dawnych czasów<sup>112</sup>. Innymi słowy, starożytność nie jest instancją *per se*, gdyż pełna jest podłych władców, a obecne czasy nie zasługują na całkowite potępienie. Lu Jia ubolewa nad tendencją swoich współczesnych do poważania wszystkiego, co starożytne i gardzenia najnowszymi dziełami<sup>113</sup> (choć nie odrzuca konfucjańskiej wizji historiografii jako zbioru nauk moralnych<sup>114</sup>). Tymczasem każdy, kto wprowadza Dao, może stać się Yao lub Shunem<sup>115</sup>. Dobrzy władcy nie dokonywali żadnych nadludzkich czynów, wręcz przeciwnie: zarządzili nic nie czyniąc<sup>116</sup>, cnotliwi mędrcy ukrywali się w dobie chaosu<sup>117</sup>.

Przekonanie o jedności i ciągłości dziejów doprowadziło Lu Jia do linearnej koncepcji historii. Lu Jia dzieli historię na okres dawnych, „środkowych” i późnych mędrców. W czasie dawnych mędrców ludzie badali zjawiska astronomiczne

<sup>104</sup> 陽氣以仁生，陰節以義降。Xinyu 1: 30.

<sup>105</sup> 天地之性，萬物之類，懷德者眾歸之。Xinyu 8: 117.

<sup>106</sup> Xinyu 1: 34. Lu Jia cytuje na końcu wywodu *Guliang zhuan*: „jeśli rządzi się przy pomocy *ren-yi*, ład trwać będzie dziesięć tysięcy pokoleń”. Zdania tego nie odnajdziemy w obecnej wersji *Guliang zhuan*.

<sup>107</sup> 然功不能自存，而威不能自守，非貧弱也，乃道德不存乎身，仁義不加於下也。Xinyu 10: 146.

<sup>108</sup> 夫言道因權而立，德因勢而行。Xinyu 5: 84.

<sup>109</sup> Xinyu 4: 65.

<sup>110</sup> 德薄者位危，去道者身亡，萬世不易法，古今同紀綱。Xinyu 2: 43.

<sup>111</sup> Xinyu 3: 167.

<sup>112</sup> 道近不必出於久遠 (...) 故古人之所行者，亦與今世同。Xinyu 2: 41.

<sup>113</sup> 世俗以為自古而傳之者為重，以今之作者為輕。Xinyu 2: 39.

<sup>114</sup> 善言古者合之於今，能術遠者考之於近。故說事者上陳五帝之功，而思之於身。Xinyu 2: 37. Także: 聖人 (...) 下衰風化之失，以匡衰盛 紀物定世，後無不可行之政，無不可治之民。Xinyu 11: 157.

<sup>115</sup> 道而行之於世，虽非尧、舜之君，則亦尧、舜也。Xinyu 12: 170-171.

<sup>116</sup> Xinyu 4: 59. Jest to rzecz jasna wątek taoistyczny.

<sup>117</sup> Xinyu 6: 95.

ne i geograficzne, powstały trygramy i znano już różnicę płci, powinności syna wobec ojca i ministra wobec władcy, co przyczyniło się do powstania urzędów i, koniec końców, monarchii. Kolejni monarchowie nauczali lud nowych rozwiązań technologicznych i administracyjnych: Shennong nauczył uprawy zbóż, Huangdi – budowy domów, Houji wyznaczył granice pól i krajów, Yu ujarzmił powódź, Xi Zhong skonstruował pojazdy, a minister Gao Yao wprowadził system nagród i kar. W „wieku średnim”, środkowi mędrcy, tj. Wen Wang i Zhou Gong ustanowili rytuały i zasady moralne, w efekcie czego powstała też hierarchia społeczna. Gdy droga dynastii Zhou upadała, narodził się późny mędrzec – Konfucjusz, który spisał Pięcioksiąg, w którym zbadał zasady łączące Niebo, ziemię i ludzi oraz objaśnił przyczyny upadku państw<sup>118</sup>. Podobieństwo wizji Lu Jia do koncepcji legistów nie jest przypadkowe: jak zauważa Ren Jiyu, choć typologia Lu Jia ma charakter spekulatywny, obywa się bez odwołania do nadzwyczajnych zjawisk, co czyni zeń myśliciela postępowego<sup>119</sup>. Trudno jest jednak pogodzić owe trzy ery z ideą przyrodniczego oddźwięku czynów władcy. Można to wytłumaczyć faktem, iż Lu Jia objaśnia przy pomocy czynników empirycznych jedynie genezę instytucji społecznych, natomiast historia polityczna (zmiany dynastii) zależy od postępowania władcy, które stanowi przyczynę katastrof. Połączenie wątków konfucjańskich, taoistycznych i legistycznych było typowe dla wczesnej dynastii Han, o czym dobitnie świadczy kolejny przykład.

#### 4.1.4. Filozofia historii w *Huainanzi*

Modyfikacja konfucjańskiej filozofii historii przez Lu Jia nie stanowiła jedynej wersji idei wzajemnej korelacji przyrody i świata społecznego w początkowym okresie dynastii Han, poprzedzającym powstanie koncepcji *Tian-ren ganying*. Inna wizja, wyrastająca tym razem z ducha nie konfucjanizmu, a taoizmu, została przedstawiona w dziele *Huainanzi* 淮南子, które powstało w 139. p.n.e. na dworze Liu Ana, króla Huainanu i stanowi zbiór esejów autorstwa wielu filozofów, zredagowany być może przez samego króla, który zaprezentował to dzieło cesarzowi Han Wudi. W przeciwieństwie do wielu innych pism Hanowskich, autentyczność *Huainanzi* nie podlega wątpliwości. Główny temat sporego, liczącego 21. rozdziałów dzieła to portret idealnego systemu społecznego i władcy, a idea *ganying* jest, jak podkreśla Charles Le Blanc, jednym z głównych wątków tej wizji<sup>120</sup>.

Mówiąc o taoizmie, mam na myśli jego szczególną formę, jaką stanowiła tzw. szkoła Huang-Lao, będąca dominującym nurtem filozofii u progu dynastii Han,

---

<sup>118</sup> *Xinyu* 1: 7-18. O epoce Konfucjusza p. także *Xinyu* 10: 142.

<sup>119</sup> Ren 1998, 49. Podobna opinia także w Wang 2001, 10.

<sup>120</sup> Le Blanc 1993, 189-190.



zwłaszcza w okresie faktycznego panowania cesarzowej Lü (195-180 p.n.e.). Dzięki odkryciu w grotach Mawangdui (1973) prawdopodobnego korpusu pism szkoły, tj. *Czterech Kanonów Żółtego Cesarza* 黃帝四經 *Huángdì sìjīng*, teorie te, będące specyficznym połączeniem klasycznego taoizmu, legizmu i nurtu *yin-yang*, znów ujrzały światło dzienne. Dao zostaje tam ujęte jako źródło *fa* i zasada stojąca za właściwym czasem. Mędrzec podąża za Dao, dlatego rozumie przyczyny nieszczęść i powodzeń. Droga Nieba, ziemi i pór roku jest stała, dopiero odejście od tej normy powoduje klęski; harmonia i jedność z naturą daje natomiast pokój, o czym świadczy historia<sup>121</sup>. Za wyjątkiem nielicznych fragmentów, które przypisują możliwość interwencji ze strony Nieba<sup>122</sup>, zasadniczo *Huangdi sijing* traktuje korelację jako proces naturalny, a nagrody/kary jako spontaniczne i wynikające z samej istoty rzeczy. Koncepcja ta zostaje rozwinięta w *Huainanzi* i odniesiona do filozofii historii<sup>123</sup>. Zdaniem Feng Youlana, *Huainanzi* dokonuje wręcz transformacji formalnych pojęć taoizmu (będących poza czasem i przestrzenią) w pojęcia pozytywne (w obrębie czasu i przestrzeni)<sup>124</sup>.

Transformacja taoizmu dokonuje się przede wszystkim poprzez rozszerzenie motywu pierwotnej utopii. Według autorów *Huainanzi*, w zamierzchłych czasach Fuxi i Nüwa trwali w jedności z Dao, ich duch zgadzał się z przemianami przyrody i „nie było takiego zdarzenia, na które by nie odpowiadali” (事無不應 *shì wú bù yīng*) swoim zachowaniem. W ten sposób nie działając utrzymali cały świat w harmonii, w zgodzie z przemianami Nieba i ziemi, *yin i yang*, pór roku i *wuxing*. Każdy z bytów żył dzięki temu (czyli dzięki ich odpowiedzi!) w zgodzie z własną naturą, a na świecie zapanował pokój i szczęście<sup>125</sup>. Przodkowie uzgadniali swoje *qi* z *qi* Nieba i ziemi, dlatego żyli w epoce jedności. Nie znano wtedy humanitarności ani rytuałów, a jednak był to czas wielkiego ładu 大治 *dàzhì*<sup>126</sup>. Odejście od stanu jedności i harmonii nastąpiło już za panowania Fuxi, z chwilą gdy ludzie porzucili pierwotną niewiedzę dla samoświadomości i w ten sposób wyłączyli się z jedności z naturą. Upadek postępował w czasach Boskiego Rolnika i Żółtego Cesarza, pierwszych dynastii Xia i Shang i osiągnął swój szczyt za Zhou, gdy konfucjaniści „wkroczyli” z normami *ren*, rytuałami i klasykami<sup>127</sup>. Era ta była tak zepsuta, że po-

<sup>121</sup> Por. fragmenty *Huangdi sijing* z komentarzem: Roth, Queen 1999, 241-256.

<sup>122</sup> Np. ibidem, 252: 不有人戮, 必有天刑 („jeśli nie ukarze cię człowiek, z pewnością ukarze cię Niebo”).

<sup>123</sup> Mowa tu o związku ideowym, jakkolwiek *Huangdi sijing* cytuje się w *Huainanzi* 26 razy. Podkreślić należy też tło społecznie: król Huainanu wywodził się z niezależnego od stolicy południa Chin, bastionu Huang-Lao.

<sup>124</sup> Feng 1947, 112-113.

<sup>125</sup> *Huainanzi* 1: 1-2.

<sup>126</sup> *Huainanzi* 2: 147, 8: 819.

<sup>127</sup> *Huainanzi* 2: 197-198.



jedyncze wysiłki ludzi nie były temu w stanie przeciwdziałać<sup>128</sup>. Jak wynika z analizy filozofii historii w *Huainanzi* dokonanej przez Rogera Amesa, dominującym tematem jest właśnie ów upadek<sup>129</sup>. Wyjątek stanowi rozdział dziewiętnasty, który traktuje o rozwoju technologicznym, jak dokonał się dzięki pierwszym władcom, jednak, jak podkreśla Michael Puett, postęp ten, oddalając od stanu harmonii, oznaczał ostatecznie degenerację<sup>130</sup>. Rozliczne narracje upadku różnią się w szczegółach<sup>131</sup>, co jest konsekwencją heterogenicznej natury *Huainanzi*, ale są zgodne, iż idee humanitarności i prawości nastały dokładnie wtedy, gdy upadła pierwotna cnota. Wedle innego ujęcia to cnota była oznaką upadku pierwotnego Dao, co prowadzi do podziału historii na epoki: dawną (*Dao*), środkową (*de*) i późną (*ren-yi*)<sup>132</sup>. W tle stale obecna jest idea korelacji świata ludzkiego i przyrody: w rozdziale szóstym twierdzi się, że w efekcie porzucenia przez władców pierwotnej cnoty oraz związanego z tym chaosu politycznego wystąpiły kataklizmy naturalne, a zwierzęta zaczęły zachowywać się w niespotykany wcześniej sposób<sup>133</sup>.

Według *Huainanzi* możliwy jest wszakże powrót do stanu harmonii i ładu, choć nie będzie on identyczny z przedhistorycznym stanem naturalnym, w którym żyli pozbawieni wiedzy i nie różniący się niczym od zwierząt ludzie. W jednym fragmencie twierdzi się nawet, iż stan ten faktycznie powrócił w czasach Han Wudi, jakkolwiek nie sposób traktować tej deklaracji szczerze<sup>134</sup>. Zdaniem Le Blanca, choć na pierwszy rzut oka idea stopniowego upadku implikuje „defetystyczną” wizję historii, idea powrotu wprowadza „falowy” wzorec dziejów, który obecny jest również w biblijnej eschatologii i Hegłowskiej filozofii dziejów<sup>135</sup>. Jak podkreśla Puett, *Huainanzi* nie wzywa do powrotu do stanu harmonii, ale do stworzenia nowej harmonii w istniejącym już świecie, włączając zaistniałe innowacje<sup>136</sup>.

Nie należy zatem wzorować się na dawnych bohaterach<sup>137</sup>, gdyż jest to niewykonalne, ani badać *Chunqiu*, gdyż jest to wyraz zdegenerowanej epoki<sup>138</sup>, ani w ogóle naśladować dawne czasy, ponieważ „jeśli ideały starożytności są stałe, nie

<sup>128</sup> *Huainanzi* 2: 234.

<sup>129</sup> Ames 1994, 42-53.

<sup>130</sup> *Huainanzi* 19: 1132. Puett 2014, 282. Por. Ames 1994, 19-20.

<sup>131</sup> Np. *Huainanzi* 8: 838 nie mówi o postępującym upadku, lecz zakłada interludium w formie okresu pokoju i harmonii w czasach założycieli dynastii, Tanga i Wu. Autorowi tej wizji bliżej było do konfucjanizmu.

<sup>132</sup> 故尚世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩乎唯恐失仁義。 *Huainanzi* 10: 1031.

<sup>133</sup> *Huainanzi* 6: 692-693.

<sup>134</sup> 逮至當今之時，天子在上位，持以道德 (...) 此五帝之所以迎天德也。 *Huainanzi* 6: 710. Han Wudi oskarżył Liu Ana, swego bratanka, o spisek; przeciw władzy cesarza Hanów spiskował też ojciec Liu Ana.

<sup>135</sup> Le Blanc 1985, 178, 209.

<sup>136</sup> Puett 2014, 283.

<sup>137</sup> 非待古之英俊。 *Huainanzi* 11: 1182.

<sup>138</sup> *Huainanzi* 13: 1350.

można ich naśladować<sup>139</sup>. Żadne takie modele *de facto* nie istnieją, zmieniają się one w zależności od czasów i epoki<sup>140</sup>; również standardy tego, co prawdziwe i fałszywe, są różne w różnych czasach<sup>141</sup>. Nie oznacza to jednak pochwały relatywizmu, gdyż mowa nie tyle o pojedynczych okolicznościach, co o ich całości – tendencji rozwoju, *shi*. Tendencję tę należy wykorzystać dla własnej korzyści<sup>142</sup>, próby przeciwstawiania się *shi* są zaś z góry skazane na porażkę<sup>143</sup>. Jednym z podstawowych wyrazów tendencji-*shi* jest właściwy czas, dający zwycięstwo lub umożliwiający spotkanie właściwej osoby<sup>144</sup>. Nie moralność, jak sądzą konfucjaniści i motiści, a sposobny czas przesądza o sukcesie władców<sup>145</sup>. Zgodność z czasem jest innym rodzajem zgodności 因 *yīn* z przyrodą<sup>146</sup>, prawdziwa korelacja obejmuje bowiem zgodność z własnym czasem, ludźmi, duchami oraz Niebem i ziemią<sup>147</sup>. Filozofia historii *Huainanzi* nie jest zatem niespójnym amalgamatem taoistycznej utopii, konfucjańskiej wizji upadku i idei legistów, ale – jak podkreśla Le Blanc – holistyczną integracją jednostki i świata, kosmosu i społeczności oraz spontaniczności i struktury<sup>148</sup>. Potwierdza to ostatnie zdanie dzieła: „poszerz tę księgę do [rozmiarów] całego świata, a nie pozostawi ona wolnych miejsc”. Owa idea holizmu łączy się bezpośrednio z „falowym” wzorcem dziejów, owocując specyficzną ideą końca historii:

Imponującym zabiegiem *Huainanzi* jest, iż autorzy chcą twierdzić, że owa postępująca/ degenerująca historia zbliża się teraz do końca, lub jeszcze dokładniej, iż to *Huainanzi* doprowadzi ją do końca. Poprzez wykorzystanie wszystkich poprzednich innowacji mędrców i uczynienie z nich jednorodnego system, *Huainanzi* odtwarza jedność, która istniała wcześniej. (...) Autorzy *Huainanzi* przyjmują stanowisko bardzo podobne do Hegłowskiego. Również twierdzą, iż osiągnęli ostateczne zwieńczenie wiedzy. (...) Autorzy ci, żyjąc w schyłkowej fazie ludzkiej historii, rozumiejąc działanie makrokosmosu oraz wiedząc, jak tekst może przysłużyć się Wielkiej Jedności, przynoszą harmonię wszystkiemu, co istnieje<sup>149</sup>.

<sup>139</sup> 常故不可循. *Huainanzi* 13: 1331.

<sup>140</sup> 是故世異則事變, 時移則俗易. 故聖人論世而立法, 隨時而舉事. *Huainanzi* 11: 1152.

<sup>141</sup> 天下是非無所定, 世各是其所是而非其所非. *Huainanzi* 11: 1173.

<sup>142</sup> *Huainanzi* 19: 1950.

<sup>143</sup> 夫推而不可為之勢, 而不修道理之數, 雖神聖人不能以成其功, 而況當世之主乎! *Huainanzi* 9: 479.

<sup>144</sup> *Huainanzi* 11: 1188.

<sup>145</sup> 故雖賢王, 必待遇. 遇者, 能遭於時而得之也, 非智能所求而成也. *Huainanzi* 14: 1487. 四君獨以仁義儒墨而亡者, 遭時之務異也. *Huainanzi* 18: 1915. Patrz także: Xu 2010, 3.

<sup>146</sup> *Huainanzi* 14: 1503. Patrz także 14: 1484 z ideą „czasu Nieba”.

<sup>147</sup> 當于世事, 行於人理, 順於天地, 祥於鬼神, 則可以正治矣. *Huainanzi* 13: 1350. Także 18: 1919.

<sup>148</sup> Le Blanc 1985, 209.

<sup>149</sup> Puett 2014, 288-289.

W pewnym sensie już sam program wyczerpania całości historii prowadzi do idei końca historii, ponieważ tylko zakończona historia może zostać ujęta jako system. Ten holistyczny i jednocześnie linearny sposób rozumienia dziejów znajduje swoją kontynuację w neotaoizmie.

## 4.2. Hanowska filozofia historii poza ideą korelacji (*ganying*)

### 4.2.1. Filozofia historii Yang Xionga

Yang Xiong (揚雄, 53 p.n.e.-18 n.e.) stanowi ciekawy przypadek filozofa, który ideę korelacji świata przyrodniczego i ludzkiego odrzucał ściśle na gruncie filozofii historii, ale nie w ogóle. Jego *Kanon Najwyższej Tajemnicy* 太玄經 *Tài Xuánjīng*, będący spekulatywnym komentarzem do *Yijing*, zawiera holistyczną i korelacyjną metafizykę, będącą pierwszą tego typu metafizyką powstałą w łonie konfucjanizmu (choć nie bez inspiracji taoizmu). Świadczy o tym dobitnie następujący fragment:

Głęboka zasada (玄 *xuán*) dogłębnie przenika wszystkie gatunki rzeczy, ale jej forma jest niewidoczna. Czerpie ona pokarm z pustki i nicości, a swoje życie bierze z reguł natury. Koreluje duchową inteligencję i wyznacza bieg zdarzeń. Przenika przeszłość i przyszłość i daje początek gatunkom. Operuje siłami *yin* i *yang* i wprawia materię *qi* w ruch. Kiedy *yin* i *yang* są zjednoczone, wszystko na Niebie i ziemi jest spełnione<sup>150</sup>.

Metafizyka Yang Xionga jest również holistyczna w podstawowym sensie tego słowa: jak zauważa Ziporyn, u Yang Xionga „znaczenie części jest funkcją jej relacji do całości”, a całość jest organicznie obecna w każdej części. Wiąże się z tym teoria powtarzających się w nieskończoność cykli czasowo-przestrzennych<sup>151</sup>, które są jednak jedynie cyklami przyrody.

*Taixuanjing* nie może jednak posłużyć do rekonstrukcji filozofii historii. Uczynić to można na podstawie innego dzieła Yang Xionga, *Wzorcowych słów* 法言 *Fǎyán*, które są pismem reprezentatywnym dla Szkoły Starego Tekstu. *Fayan* to tekst, którego autentyczność nie budzi zastrzeżeń; powstał on w 9 r. n.e., choć pełen jest archaizmów, gdyż stylistycznie wzorowany jest na *Dialogach konfucjańskich*<sup>152</sup>. Prezentowana w *Fayan* filozofia historii jest ortodoksyjnie konfucjańska, pozbawiona odniesień do teorii *yin-yang* i *wuxing* oraz skupiona w niespotyka-

<sup>150</sup> 玄者，幽攤萬類而不見形者也。資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣。一判一合，天地備矣。 *Taixuan li* 1. Podążam za przekładem Wing-Tsit Chana (1963, 291). Por. Nylan 1993, 429.

<sup>151</sup> Ziporyn 1995, 50-51, 68-69, 77, 83.

<sup>152</sup> Knechtges 1993, 101.

ny wcześniej sposób na osobie Konfucjusza i Pięcioksięgu<sup>153</sup>. Jak przyznaje sam Yang Xiong, napisał on *Fayan*, gdyż zasady przywrócone przez Konfucjusza znów upadły<sup>154</sup>. Porównuje się on zatem do Konfucjusza, a w innym miejscu także do Mencjusza<sup>155</sup>. Nauki Konfucjusza wyczerpują Dao<sup>156</sup> do tego stopnia, iż można powiedzieć, że Dao Nieba „było obecne” w Konfucjuszu<sup>157</sup>. Z drugiej strony, również Konfucjusz, choć umarł, jest obecny w swoich naukach<sup>158</sup>. Gdy mędrzec nie żyje, trzeba pytać się księgi, gdyż zasada życia mędrca i zasada księgi jest taka sama, uważa Yang Xiong<sup>159</sup>. Wynika z tego cześć oddawana Klasykom. Dzieła niezgodne z Klasykami są według Yanga nie warte uwagi<sup>160</sup>. Niestety, część Klasyków zaginęła (w rezultacie edyktu Qin Shi Huangdi) lub została uszkodzona, co prowadzi do wielu praktycznych problemów, których Yang Xiong jako przedstawiciel Szkoły Starego Tekstu był szczególnie świadom<sup>161</sup>. Oczywiście, można zapytać: po co tworzyć jakiegokolwiek dzieła po Klasykach? Autor *Fayan* odpowiada, iż choć jego dzieło jest nowe w swojej formie, jego treść nie różni się od Klasyków, jest przekazana i ma na celu wyjaśnienie *ren* oraz *yi*<sup>162</sup>.

Konserwatywne podejście do pism konfucjańskich nieuchronnie wiąże się z wiarą w moralną funkcję historiografii. Yang Xiong pisze wprost, iż historia jest zwierciadłem 鑒 *jiàn*, w którym mogą przeglądać się ludzie obecnych czasów<sup>163</sup>. Nie każda tradycja jest jednak godna i warta naśladowania<sup>164</sup>, tylko drogi dawnych królów mogą służyć za model<sup>165</sup>. Droga Yao, Shuna i Wu przenika całą historię, sięgając aż do dziś<sup>166</sup>. Krytyce poddane zostaje zatem, co zrozumiałe, Dao innych szkół: legizmu, taoizmu i nurtu *yin-yang*<sup>167</sup>. Nieprawdą jest jednak, iż dawni królowie nie wprowadzali żadnych zmian. To właśnie oni w reakcji na pierwotny chaos ustanowili obyczaje<sup>168</sup>, oprócz innowacji technologicznych miały też miejsce zmia-

<sup>153</sup> P. Xu 2002, 312.

<sup>154</sup> *Fayan* 14.2: 426.

<sup>155</sup> *Fayan* 2.20: 52.

<sup>156</sup> 有教立道，無止仲尼. *Fayan* 1.24: 28.

<sup>157</sup> 天之道，不在仲尼乎? *Fayan* 1.3: 3.

<sup>158</sup> *Fayan* 7.6: 174.

<sup>159</sup> *Fayan* 2.21: 53.

<sup>160</sup> *Fayan* 5.17: 130, 5.27: 140. Nie znaczy to, że Yang Xiong nie považał dzieł powstałych w dobie dynastii Han. Wyrażał się z uznaniem o np. *Shiji*, pisząc, iż jest to „prawdziwy zapis [przeszłości]” 實錄 *shílù*, 10.30: 311.

<sup>161</sup> *Fayan* 5.21: 133.

<sup>162</sup> *Fayan* 5.18: 130, 5.20: 132.

<sup>163</sup> 聆聽前世，清視在下，鑒莫近於斯矣. *Fayan* 8.22: 220.

<sup>164</sup> 道有因無因乎? 曰：可則因，否則革. *Fayan* 4.16: 98.

<sup>165</sup> 不合乎先王之法者，君子不法也. *Fayan* 2.8: 40.

<sup>166</sup> *Fayan* 4.1: 83.

<sup>167</sup> *Fayan* 4.24: 108, 4.26: 110, 9.8: 237-8.

<sup>168</sup> *Fayan* 4.10: 92.

ny w stylu rządzenia. I choć Dao cesarzy: Yao, Shuna i dynastii: Xia, Shang i Zhou było identyczne, to Yao i Shun dowiedli go przez abdykację, Xia przez zacieczny, a Shang i Zhou przez humanitarne wyprawy karne<sup>169</sup>. W sposób typowy dla konfucjańskiej filozofii historii, Yang Xiong rozróżnia niezmienną istotę dziejów od zmian o charakterze fenomenalnym. W duchu tradycji konfucjańskiej pisze on także o Mandacie Nieba, jaki przyjęli dawni królowie<sup>170</sup>, choć podkreśla się, iż nie wszystkie dynastie go otrzymały, np. dynastia Qin sprzeciwiła się odwiecznemu Dao, dlatego Niebo i ziemia ostatecznie odrzuciło Qinów, doprowadzając do ich upadku<sup>171</sup>. Mandat ten otrzymała natomiast dynastia Han, która przyniosła ze sobą czasy rozkwitu, o czym świadczy m.in. powołanie Akademii Cesarskiej czy powrót do dawnych obyczajów, choć – jak życzy sobie Yang Xiong – przydałby się również powrót do dawnego systemu studnia-pole<sup>172</sup>. Mandat, czyli inaczej przeznaczenie, oznacza to, czego nie można uniknąć i co pochodzi od Nieba<sup>173</sup>. Ponieważ mędrzec zna zasady Nieba, nie boi się *ming*<sup>174</sup>.

O mędrцу powiada się także, iż poznając Dao Nieba, nie ogranicza się do standardów właściwych dla rodziny, a nawet dla państwa, lecz bada rzeczywistość i siebie przy pomocy standardów uniwersalnych, właściwych dla całego świata<sup>175</sup>. Tacy byli też mędrцы i władcy starożytności, którzy „wyszli naprzeciw przeznaczeniu”. Właśnie w takim epistemologicznym, a nie ontologicznym, kontekście należy rozumieć zdanie, iż „mędrzec harmonizuje wszystko, co znajduje się między Niebem i ludźmi”<sup>176</sup>. Gdzie indziej Yang Xiong pisze, iż tak jak *shi* (astrolog, wróżbita, później: historyk) wróży o sprawach ludzi z ruchów Nieba, tak mędrzec wnioskuje o Niebie na podstawie zachowań ludzi<sup>177</sup>, tzn. odkrywa wpływ Tian na dzieje. Jak podkreśla Xu Fuguan, taka wizja mędrca jest pokłosiem metafizyki Yang Xionga i pomimo krytyki idei korelacji przyrody i dziejów, nie jest empiryczna, lecz spekulatywna<sup>178</sup>.

Wizja mędrca, który jedynie dzięki swoim nadzwyczajnym zdolnościom jest w stanie objąć jednym schematem poznawczym Niebo i ludzi pozostaje w zgodzie z partiami *Fayan*, w których Yang Xiong odrzuca spekulatywną filozofię historii. Mimo estymy dla Mencjusza, odrzuca on jego koncepcję, zgodnie z którą co

---

<sup>169</sup> *Fayan* 13.10: 393.

<sup>170</sup> *Fayan* 6.10: 151.

<sup>171</sup> *Fayan* 7.25: 195. Teza ma charakter ogólny oraz zabarwienie retoryczne, nie ma tu żadnej wizji korelacji.

<sup>172</sup> *Fayan* 13.34: 420.

<sup>173</sup> *Fayan* 6.11: 152.

<sup>174</sup> *Fayan* 3.3: 58.

<sup>175</sup> *Fayan* 3.21: 74.

<sup>176</sup> 聖人 (...) 和同天人之際. *Fayan* 5.4: 116.

<sup>177</sup> *Fayan* 8.13: 213-14.

<sup>178</sup> Xu 2002, 313.

500 lat pojawia się mędrzec. Jak pisze Yang Xiong, Yao, Shun i Yu oraz Wen, Wu i Zhougong żyli w tym samym czasie, z kolei Tang i Konfucjusz pojawili się kilka wieków po ostatnich mędrkach. Nie można stąd przewidzieć, czy mędrzec pojawi się za rok, czy za tysiąc lat<sup>179</sup>. Na pytanie, czy upadek Qin i tryumf Han sprawiło Niebo, czy człowiek, Yang Xiong odpowiada: i to, i to. Dobór właściwych ludzi i czasu zależał od ludzi, ale reszta od Nieba. Sam opis tych wydarzeń w *Fayan* jest jednak empiryczny, wyjaśniając je reformami administracyjnymi i błędami jednostek<sup>180</sup>. Yang Xiong przypieczętował w ten sposób przepełniający jego filozofię historii racjonalizm i elitaryzm: dzieje są areną działań mędrców z Konfucjuszem na czele, działań pozbawionych schematu.

#### 4.2.2. Populizm historyczny: Jia Yi i Zhong Changtong

Inna koncepcja historii, która obywatela się bez idei korelacji przyrody i dziejów, a jednocześnie nie popadała w znamionujący wizję Yang Xionga elitaryzm i moralizm, została zaproponowana przez Jia Yi (賈誼, 200-169 p.n.e.) na początku panowania dynastii Han. Jego filozofię historii rekonstruujemy dziś na podstawie przypisywanej mu *Nowej Księgi* 新書 *Xinshū*, choć spisali ją raczej uczniowie Jia Yi<sup>181</sup>. Tytuł *Nowa Księga* pojawia się dopiero za dynastii Liang (VI w. n.e.), pierwotnie praca ta była bowiem znana jako *Mistrz Jia*, co stanowi zapewne rezultat potraktowania nowej edycji *Jiazi* sporządzonej przez Liu Xianga jako nazwy własnej dzieła<sup>182</sup>. Autentyczność *Xinshu* jest zatem wciąż dyskutowana<sup>183</sup>.

Jia Yi podzielał konfucjańską ideę, zgodnie z którą należy czerpać lekcje z historii, która jest swoistym zwierciadłem, mówiącym wiele zwłaszcza o przyczynach upadku<sup>184</sup>. Jia Yi nie ma jednak na myśli literalnego poznawania lub naśladowania przeszłości. Tym, co należy dociekać i naśladować w historii, jest jej ogólna zasada, wyjaśniająca przyczyny ładu i chaosu lub inaczej – rozkwitu i upadku<sup>185</sup>. Jia Yi proponuje zatem spekulatywną filozofię historii, która będzie poszukiwała tej zasady. Co istotne, nie będzie nią Niebo, gdyż wszystkie najistotniejsze zdarze-

---

<sup>179</sup> *Fayan* 8.1:198.

<sup>180</sup> *Fayan* 10.9-10: 275, 278.

<sup>181</sup> Xu 2002, 71.

<sup>182</sup> Opinię taką wyraża Sun Yiyang, p. Nylan 1993, 167.

<sup>183</sup> Por. Svarverud 1998, 1-91.

<sup>184</sup> 驗之往古，案之當時之務。 *Xinshu* 1: 28. Inny istotny cytat: 明鑑所以照形也，往古所以知今也。夫知惡古之所以危亡，不務襲跡於其所安存，則未有異於卻走而求及前人也。 *Xinshu* 10: 340.

<sup>185</sup> 夫殷周之所以長久者，其已事可知也 (...) 夫存亡之反，治亂之機，其要在是矣。 *Xinshu* 5: 160.

nia zachodzące w dziejach nie są rezultatem działania Tian, lecz ludzi<sup>186</sup>. Nie ma zatem podstawy, by mówić o cyklach historycznych. Po pierwsze, ta sama dynastia może ponownie objąć władzę<sup>187</sup>, co wykluczała klasyczna koncepcja Mandatu Niebios i cykli dynastycznych z *Shangshu*. Po drugie, poszczególne dynastie nie są przedzielone żadnymi regularnymi interwałami czasowymi: od Shang do Zhou było dwadzieścia pokoleń, od Zhou do Qin – trzydzieści, a Qinowie władali tylko dwa pokolenia<sup>188</sup>. Jedyna cykliczność, jakiej nie odrzuca Jia Yi, to następstwo okresów ładu i chaosu, które ostatecznie jednak nie daje się z wyprzedzeniem przewidzieć<sup>189</sup>. Powstaje zatem pytanie: co, jeśli nie Niebo, stanowi zasadę dziejów i jak owa zasada kształtuje bieg historii?

Jia Yi udziela na to pytanie zdecydowanej odpowiedzi: zasadą dziejów, stojącą za okresami ładu i chaosu, jest lud (民 *mín*). Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższy cytat, który pochodzi z centralnej partii *Xinshu*, tj. rozdziału „O wielkiej polityce I”:

Powiada się, iż co do polityki lud stanowi w każdym sensie przeznaczenie, tj. decyduje o przeznaczeniu państwa, władców i ministrów. Zachowanie i upadek państwa zależy od ludu. (...) Dlatego jeśli w bitwie miało miejsce zwycięstwo, stało się tak, bo pragnął tego lud; jeśli atak się powiódł, znaczy, że chciał tego lud; jeśli obrona się udała, znaczy to, że lud chciał przetrwać. (...) Katastrofy i powodzenie nie są spowodowane przez Niebo, ale z konieczności przez żołnierzy i lud (...). Dobre czyny przynoszą dobry los, złe czyny niosą katastrofy. Owi „błogosławieni przez Niebo” nie otrzymali pomocy od Nieba, a rzekomo przeklęci przez Niebo nie mogą się na nie skarżyć, gdyż jest to rezultat ich własnych czynów. (...) Dlatego nie należy obrażać najbardziej podłych z ludu ani wykorzystywać nawet najgłupszych spośród nich. W całej historii, ci którzy walczyli z ludem, prędzej lub później zostali przez lud pokonani (...). Lud jest zasadą [rządów przez] dziesięć tysięcy pokoleń (...). Ten, kto jest wrogiem ludu, zawsze przegra z ludem<sup>190</sup>.

Dla poglądu tego ukuć można nazwę „populizmu historycznego”, sięgając w ten sposób do źródłowego znaczenia pojęcia nader często kojarzonego dziś wyłącznie z demagogią, które oznacza w pierwszym rzędzie ideologię uznającą wolę

<sup>186</sup> 此非天之所為，人之所設也。 *Xinshu* 3: 78.

<sup>187</sup> *Xinshu* 10: 320.

<sup>188</sup> 殷為天子二十餘世，而周受之；周為天子三十餘世，而秦受之；秦為天子，二世而亡 *Xinshu* 5: 152.

<sup>189</sup> *Xinshu* 1: 24.

<sup>190</sup> 聞之於政也，民無不為命也。國以為命，君以為命，吏以為命。故國以民為存亡 (...) 故夫戰之勝也，民欲勝也；攻之得也，民欲得也；守之存也，民欲存也 (...) 故夫菑與福也，非粹在天也，必在士民也 (...) 行之善也，粹以為福己矣。行之惡也，粹以為菑己矣。故受天之福者，天不功焉。被天之菑，則亦無怨天矣 (...) 故夫民者，至賤而不可簡也，至愚而不可欺也。故自古至於今，與民為讎者，有遲有速，而民必勝之 (...) 夫民者，萬世之本也 (...) 與民為敵者，民必勝之。 *Xinshu* 9: 275-277, 282. Por. Kwok 1999, 291-292.



ludu za jedyne źródło legitymizacji systemu, a przy tym traktujące lud, tj. zwykłe ludzi prostych, nierzadko ludność wiejską, jako niezłożone i jednolite społeczne ciało<sup>191</sup>. Definicja ta, przeniesiona na grunt filozofii historii, doskonale pasuje do myśli Jia Yi, ze wszelkimi konsekwencjami.

O historycznej roli ludu można przekonać się dwojako. Z jednej strony, wystarczy poznać naturę ludu, aby zrozumieć przyczyny ładu i chaosu<sup>192</sup>. Z drugiej, można sięgnąć do samej historii, a dokładnie do przykładów dawnych władców, którzy osiągnęli sukces dzięki trosce o lud<sup>193</sup>; o jednym z nich, tj. Yu Wielkim, powiada się, iż pracował razem z ludem<sup>194</sup>. Najlepszą ilustracją przeciwnego zachowania było panowanie dynastii Qin. W słynnym eseju *O winach Qinów*, który stanowi systematyczną próbę odpowiedzi na pytanie o przyczynę upadku pierwszej cesarskiej dynastii, Jia Yi nie tylko przyjmuje hipotezę identyczną z wysuniętą przez Lu Jia, tzn. iż Qinowie błędnie stosowali do zarządzania państwem te same techniki, które służyły jego podbojowi i zjednoczeniu, lecz nadto podkreśla, iż w całej ich polityce zabrakło *ren*, które jest tu niczym więcej niż troską o lud i uspokojeniem sytuacji tak wewnętrznej, jak i zagranicznej. W rezultacie polityki pozbawionej *ren* chłopci pod wodzą Chen She wznieśli powstanie, które doprowadziło ostatecznie do upadku Qinów. Jak pisze Jia Yi, „Chen She nie dorównywał zdolnościami ludziom nawet średniej klasy, nie posiadał talentów Konfucjusza i Mozi”, a mimo to zgromadził lud, który „wypełnił świat, zgromadził się jak chmury i zabrzmiał niczym grzmot”<sup>195</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż populizm Jia Yi był inspirowany tymi wydarzeniami, których był on przecież naocznym świadkiem. Potwierdza się w ten sposób teza wysunięta we wprowadzeniu, iż największy wpływ na powstawanie nowych ujęć z zakresu filozofii historii mają same wydarzenia historyczne. Cała narracja Jia Yi odbywa się bez idei Nieba, również o pierwszym cesarzu dynastii Han, chłopie z urodzenia, twierdzi się jedynie, iż zareagował on na wydarzenia swojego czasu<sup>196</sup>.

Troska o dobrobyt ludu jest najwyższą formą *ren*<sup>197</sup>. I choć władca musi wykorzystać swoją pozycję i władzę (*shi*), aby móc wprowadzać humanitarną politykę w życie<sup>198</sup>, nie powinien budować swoich rządów na karaniu, lecz raczej na sza-

---

<sup>191</sup> Abts, Rummens 2007, 408-409.

<sup>192</sup> 辨其民人之眾寡, 政之治亂. *Xinshu* 5: 173.

<sup>193</sup> *Xinshu* 9: 284. Mowa oczywiście o Yao i Shunie, podane są też tradycyjne kontrprzykłady – Jie i Zhou.

<sup>194</sup> 禹與士民同務. *Xinshu* 9: 302. Także: 3: 107.

<sup>195</sup> *Xinshu* 1: 6-7.

<sup>196</sup> *Xinshu* 10: 344. Jest to ostatni fragment *Xinshu*.

<sup>197</sup> 社稷久饗, 至仁也. *Xinshu* 1: 25.

<sup>198</sup> 勢已定權已足矣, 乃以仁義恩厚因而澤之. *Xinshu* 2: 60.

cunku i zaufaniu ludu, „o czym świadczy cała historia”<sup>199</sup>. Również rytuały są potrzebne tylko o tyle, o ile pomagają władcy, by nie stracił poparcia ludu<sup>200</sup>. Suweren jest dla ludu tym, czym rodzice dla swych dzieci<sup>201</sup>. Jak wielokrotnie przekonuje Jia Yi, lud odwzajemnia nastawienie władcy<sup>202</sup>. Lud boi się i kocha takich władców, dzięki temu panuje harmonia<sup>203</sup>. Na pytanie Machiavellego, czy lepiej wzbudzać strach, czy też miłość, Jia Yi odpowiedziałaby, iż nie są to opcje rozłączne. Oznacza to jednak specyficzne, „populistyczne” rozumienie ludu.

Chociaż nie brak fragmentów, w których twierdzi się, iż troska o lud oznacza troskę o każdego jego członka z osobna<sup>204</sup>, lud traktuje się ostatecznie jako homogeniczne ciało o bardzo konkretnej charakterystyce i pozycji. Lud może zajmować się tylko rolnictwem, każda inna próba doprowadzi tylko do jego nieszczęścia<sup>205</sup>. Nie można wykroczyć zwłaszcza poza bezpośrednią wymianę dóbr (gospodarkę towarową), tzn. pieniądź nie może być używany przez lud. W przeciwnym razie dojdzie do katastrofy, a dokładnie „gdy pieniądź rozprowadzi się po [społecznych] dołach, pojawi się wiele fałszywych monet, używanie go przestanie być wiarygodne i głupi lud poda go w wątpliwość”<sup>206</sup>. W innym miejscu mówi się wprost, iż lud jest głupi, co znaczy, że trzeba nim kierować. Fakt ten oznacza również, iż lud nie może wybierać sobie urzędników, to mądry władca wybiera ich ludowi. Głównym zadaniem owych urzędników jest troska o lud i uzyskanie poparcie jak największej ilości ludzi<sup>207</sup>. Fragment ten jest mocno ambiwalentny. Jak podkreśla Fang Litian, jest w nim obecny zarówno element postępowy, związany ze zdecydowanym imperatywem zabiegania o poparcie ludzi, z drugiej widoczne są w nim ograniczenia epoki Jia Yi i anachronizmem byłoby je oceniać z dzisiejszej perspektywy<sup>208</sup>. Punkt ten osłabia jednak wydźwięk głównej tezy Jia Yi: jeśli ludem można sterować, to ostatecznie za ład lub chaos w dziejach są odpowiedzialni urzędnicy i suweren, który ich wyznacza, co faktycznie przyznaje<sup>209</sup>. Władcę można bowiem porównać do tronu, ministrów i urzędników do schodów, a lud – do ziemi, podłogi<sup>210</sup>.

<sup>199</sup> 故曰：刑罰不可以慈民 (...) 故欲求士必至，民必附，惟恭與敬，忠與信，古今毋易矣。Xinshu 9: 285.

<sup>200</sup> 禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。Xinshu 6: 178.

<sup>201</sup> 夫君者，民之父母也 (...) 親民如子。Xinshu 6: 206-7.

<sup>202</sup> 夫憂民之憂者，民必憂其憂。Xinshu 6: 181. Także: 6: 204, 8: 251.

<sup>203</sup> 等者親而重之，下者畏而愛之，民者肅而樂之。是以上下和協。Xinshu 6: 196.

<sup>204</sup> 一人之眾，天子無所利焉。Xinshu 2: 55.

<sup>205</sup> Xinshu 3: 86-7.

<sup>206</sup> 銅布於下，為天下菑 (...) 銅布於下，偽錢無止，錢用不信，民愈相疑。Xinshu 3: 93.

<sup>207</sup> 故民者，積愚也。故夫民者，雖愚也，明上選吏焉，必使民與焉 (...) 故王者取吏不妄，必使民唱，然後和之 (...) 故十人愛之有歸，則十人之吏也。Xinshu 9: 289.

<sup>208</sup> Fang 2006, 499.

<sup>209</sup> 故民之治亂在於吏，國之安危在於政。Xinshu 9: 288.

<sup>210</sup> 天子如堂，群臣如陛，眾庶如地。Xinshu 16: 68. Tytuł tego rozdziału, tj. „podłoga i stopnie” 階級 *jiējí*, oznacza dziś „klasę społeczną” i w takim sensie używany jest także przez chińskich marksistów.

Filozofia historii Jia Yi sytuuje się zatem pomiędzy konfucjanizmem a legizmem: z jednej strony, mowa o lekcjach czerpanych z historii, roli troski o lud, tj. *ren*; z drugiej – lud traktuje przedmiotowo i cały ciężar historycznej inicjatywy spoczywa na urzędnikach, którzy potrafią go kontrolować.

Do idei tych powrócił myśliciel, który był świadkiem już nie powstania, a upadku Han, tj. Zhong Changtong (仲長統, 179-220 n.e.). Zdaniem Zhonga, dynastia Qin upadła, gdyż uciskała lud<sup>211</sup>. Cnota humanitarności i prawości sprowadza się do troski o dobrobyt ludu, w czym pomagać ma umiejętne wykorzystanie praw i instytucji<sup>212</sup>. Fragment ten przywołuje znów na myśl legizm, jednak Zhong Changtong dystansuje się od niego, podkreślając, iż należy w tym zakresie naśladować rozwiązania starożytnych, bowiem obecnie lud i urzędnicy znajdują się w bardzo ciężkiej sytuacji<sup>213</sup>. Dawni królowie traktowali lud, zwłaszcza ubogi, tak jak krewnych, a stan ten uległ zmianie, gdy w hierarchii społecznej i egzekwowaniu praw zapanował chaos<sup>214</sup>. Zasadniczo pesymistyczną ocenę dziejów pogłębia konstatacja, iż czasy ładu są krótkie, a okresy chaosu – długie<sup>215</sup>. Zhong Changtong przedstawia nawet dokładną strukturę procesu historycznego uzasadniając taki stan rzeczy. Na pierwszym etapie ma miejsce wojna, której zwycięzca ustanawia nową dynastię. Jak pisze Zhong, ludzie „błędnie biorą to za wiadomość od Nieba”<sup>216</sup>. Na drugim etapie ma miejsce konsolidacja władzy, „lud się uspokaja” i to właśnie na ten czas przypada okres ładu. Na trzecim etapie dochodzi do degeneracji władzy, „górne i dolne warstwy” społeczeństwa zaczynają się nienawidzić, burzy się hierarchia i rodzi się chaos. Stan ten wykorzystuje nowa dynastia, zatem – jak podkreśla sam Zhong Changtong – proces rozpoczyna się od nowa<sup>217</sup>. Ta cykliczna koncepcja historii odbywa się zatem bez Nieba, które miałoby te cykle inicjować i kończyć. Zhong krytykuje nie tylko „błędne” uznanie zmian historycznych za wolę Nieba, lecz także zdecydowanie i wprost odrzuca ideę korelacji Nieba i ziemi w takiej postaci, w jakiej dominowała w jego czasach:

To, jak owi dwaj władcy [tj. Gaozu i Guangwudi<sup>218</sup>] i szereg ich sług podbili świat, objawili swą cnotę prostemu ludowi, osiągnęli sukces, dokonując wielkiego dzieła i sławę swą ustanowili na sto pokoleń – wszystko to jest efektem działania człowieka, żadna

---

<sup>211</sup> *Changyan* 1.5 (*Li luan*): 154.

<sup>212</sup> *Changyan* 2.7 (*Sun yi*): 180-181.

<sup>213</sup> *Changyan* 2.8: 185-6. Także 9.2 (*Queti liu*): 252.

<sup>214</sup> 古之聖帝明王所以能親百姓 (...) 禮無等, 則用之不可依 (...) 士民無所言, 則其志不知所定, 非治理之道也. *Changyan* 4 (*Queti yi*): 208.

<sup>215</sup> 夫亂世長而化世短. *Changyan* 1.4: 148.

<sup>216</sup> 偽假天威. *Changyan* 1.1: 141.

<sup>217</sup> *Changyan* 1.2-3: 143, 145.

<sup>218</sup> Gaozu ustanowił Wczesną, a Guangwudi – Późną dynastię Han, obaj po okresie chaosu i czasie wojen.

nauka o Niebie nie jest tu potrzebna. Przeciwnie, ci którzy przejęli władzę nad światem i stali się wielkimi ministrami, nie czekali na poznanie drogi Nieba. Jedyne, co doceniają oni w drodze Nieba, to troska o sprawę ludu w zgodzie z gwiazdami i podążanie za czterema porami roku w zarządzaniu prac publicznych. Co można wiedzieć o dobrych lub złych omenach? Jeśli bada się drogę Nieba, ale nie ma się planu dla ludzi, łąduje się w towarzystwie szamanów, lekarzy, wróżbitów i wywoływaczy duchów, głupiego ludu bez jakiejkolwiek wiedzy. Zawierzenie drodze Nieba i odwrócenie się od spraw ludzkich: tak zachowują się zagubieni władcy doby chaosu, ministrowie doby upadku państwa<sup>219</sup>.

Powyższy fragment stanowi jedną z najwyraźniejszych deklaracji sprzeciwu wobec idei *Tian-ren ganying* sformułowanych w okresie Wschodniej dynastii Han. Wyrasta on ze swoistego humanizmu Zhong Changtonga, który znajduje odzwierciedlenie nawet w używanym przezeń języku. Znacznie częściej niż o ludzie (*min*) Zhong pisze o ludziach (*ren*). Powodem tego jest nie tyle upodmiotowienie ludu, ile uznanie władców za równorzędny czynnik sprawczy, tzn. nie tylko lud, ale zarówno lud, jak i władcy, tj. ludzie (w przeciwieństwie do Nieba) stanowią źródło przemian historycznych. I choć filozofii Zhong Changtonga z idealizacją przeszłości, podkreśleniem roli władcy i ideą cykli dynastycznych bliżej do konfucjanizmu niż Jia Yi, nie sposób nie zgodzić się z He Zhaowu, który sytuje ją w intelektualnym klimacie rozkładu dynastii Han i wątplenia w idee Mandatu Niebios razem z (neo-)legizmem Cui Shi<sup>220</sup>.

#### 4.2.3. Neolegistyczna filozofia historii: Huan Tan i Cui Shi

Kłęska dynastii Qin, do której przyczynił się po części społeczny opór wobec reform i surowego prawa wprowadzonych na modłę legistów, nie przyczynił się ostatecznie do upadku, tudzież kompromitacji, legizmu. Pierwszy cesarz dynastii Han kontynuował politykę Qinów z istotną korektą w postaci decentralizacji władzy i przyznaniu lenn członkom swego rodu, ale jednocześnie przez całe panowanie utrzymał edykt Li Si o paleniu ksiąg. Za sprawą doradcy cesarzy Wen i Jing, legisty Chao Cuo (晁錯, 200-154. p.n.e.), wróciła idea centralizacji rządu, która była prawdopodobnie przyczyną zamachu na jego życie. Pozostawił on po sobie księgę, zrekonstruowaną i znaną jako *Chaoshi Xinshu*, w której pojawia się jeden z wy-

---

<sup>219</sup> 二主數子之所以震威四海，布德生民，建功立業，流名百世者，唯人事之盡耳，無天道之學焉。然則王天下、作大臣者，不待於知天道矣。所貴乎用天之道者，則指星辰以授民事，順四時而興功業，其大略也。吉凶之祥，又何取焉？故知天道而無人略者，是巫醫卜祝之伍，下愚不齒之民也。信天道而背人事者，是昏亂迷惑之主，覆國亡家之臣也。 *Changyan* 9.1: 275.

<sup>220</sup> He 1991, 178.

znaczników Hanowskiego legizmu, tzn. scentralizowane rządy prawa umieszczone zostają w dawnych czasach, konkretnie: czasach legendarnych Pięciu Cesarzy.

Na przełomie obu dynastii Han, w tym za panowania dynastii Xin, do ożywienia idei legizmu przyczynił się Huan Tan (桓譚, 43. p.n.e.-28. n.e.), który podobnie jak Liu Xin oraz Yang Xiong przynależał do Szkoły Starego Tekstu. Huan Tan to prawdopodobny autor dzieła *Nowy esej* 新論 *Xīnlùn*<sup>221</sup>. Prawdopodobny, gdyż w całej pracy nie brak wątków, które wzajemnie się wykluczają, jak zauważył to Yü Ying-shih w odniesieniu do poglądów Huan Tana na kwestię śmiertelności<sup>222</sup> i co można prześledzić także w filozofii historii<sup>223</sup>. Celem, dla którego Huan Tan napisał *Xīnlùn*, było – jak przyznaje – „przedyskutowanie historii”<sup>224</sup>. Owa dyskusja przyjmuje po części formę specyficznego studium przypadku, tj. analizy przyczyn upadku Wang Manga, któremu służył Huan Tan. Po pierwsze, Wang Mang polegał wyłącznie na sobie, w przeciwieństwie do Liu Banga, który polegał na zdaniu innych ludzi, tak jak Yao, który wywyższył swego ministra, Shuna<sup>225</sup>. Nie było zatem nikogo, kto śmiałby skrytykować Wang Manga<sup>226</sup>. Huan Tan podkreśla, iż „powstanie i upadek państw zależą od spraw politycznych”, a dokładnie doradców, o czym świadczą przykłady rozkwitu (Wuwang, Gaozu) i upadku (Qin Shi Huangdi, Wang Mang) dynastii<sup>227</sup>. W tym zakresie można uczyć się od przeszłości<sup>228</sup>. Po drugie, Wang Mang wpatrywał się we wzorce z dawnej starożytności, w przeciwieństwie do Liu Banga, który nie ignorował idei swoich czasów<sup>229</sup>. I choć Huan Tan wierzy, iż raz na tysiąc lat pojawia się prawdziwy mędrzec, zaznacza, iż każdy mędrzec głosi nowe idee<sup>230</sup>. Po trzecie, Wang Mang upadł, gdyż zbyt często konsultował się wyroczni i oczekiwał na nadzwyczajne znaki<sup>231</sup>. Sytuując Huan Tana w obrębie dyskusji legistów, można zatem powiedzieć, iż przyznawał on priorytet

---

<sup>221</sup> Tytuł można także przełożyć jako „Nowy Traktat” lub „Nowe dyskusje”. Określenie „esej” uzasadniałyby m.in. liczne wtręty autobiograficzne. Huan Tan podaje, iż użył słowa „nowy”, nawiązując do *Xinyu* Lu Jia i *Xinxu* Liu Xiang. Nie wspomina on o *Xinshu* Jia Yi, co przemawia za późniejszym pochodzeniem tytułu tego dzieła.

<sup>222</sup> Yu 1965, 109.

<sup>223</sup> W *Xīnlùn* 6 odnajdziemy fragment, iż władcy odpowiadali swoim postępowaniem na katastrofy naturalne, choć zaczyna się od stwierdzenia, iż katastrofy „występują w każdej epoce”. Jest to fragment osamotniony. Jego obecność może wynikać z faktu, iż mamy do czynienia z rekonstrukcją pierwotnego dzieła w formie kolekcji zebranych cytatów przypisanych Huan Tanowi, dokonaną przez Yan Kejuna. U tegoż: Huan 2009, 22.

<sup>224</sup> 余為新論，術辯古今。 *Xīnlùn* 1: 1.

<sup>225</sup> *Xīnlùn* 3: 8-9.

<sup>226</sup> *Xīnlùn* 4: 12.

<sup>227</sup> 臣聞國之廢興，在於政事；政事得失，由乎輔佐。 *Hou Hanshu* 28: 957. *Xīnlùn* 6: 19.

<sup>228</sup> *Xīnlùn* 3: 11.

<sup>229</sup> *Xīnlùn* 4: 13.

<sup>230</sup> *Xīnlùn* 3: 6, 9: 40.

<sup>231</sup> *Xīnlùn* 5: 15-16.

nie tyle prawu, co sztuce rządzenia *shù*. Nowe fragmenty *Xinlun* zebrane przez Timotheusa Pokorę ukazują jednak także rolę obiektywnych i niekoniecznie surowych praw w jego myśli. Droga prawa i zdyscyplinowanej biurokracji jest nazwana tam „drogą hegemonów”<sup>232</sup>, która w schemacie historycznym Huan Tana następuje po drodze boskich władców (*huáng*), cesarzy (*dì*) i królów (*wáng*), trwając aż do dziś<sup>233</sup>.

Najwybitniejszym legistą schyłkowego okresu dynastii Han był Cui Shi (崔寔, zm. 170 n.e.), autor *Traktatu o polityce* 政論 *Zhènglùn*. Cui Shi podkreśla w duchu klasycznych legistów, iż Trzy Dynastie różniły się w zakresie wprowadzanych praw<sup>234</sup> i chociaż ideałom Konfucjusza i Mencjusza nie brakowało słuszności, były one właściwe tylko dla ich czasów, a nawet nie do końca, gdyż żaden z nich nie osiągnął tego, co zamierzał<sup>235</sup>. Nie należy zatem podążać drogą starożytnych, winno się raczej wzorować na drodze hegemonów, którzy wzbudzali strach poprzez surowe prawa i kary. Nieprzypadkowo od czasów panowania Han Yuandi (75-33 p.n.e.), przepełnionego wzorcami konfucjańskimi, datuje się upadek dynastii Han<sup>236</sup>. Za ład lub chaos występujący w danej epoce odpowiada to, czy stosuje się właściwe kary<sup>237</sup>. U źródeł tej tezy leży przekonanie, iż natura ludzka dąży do przyjemności, bogactw i zaszczytów, a niekontrolowana ekspresja pragnień ludzi prowadzi do chaosu, dlatego dawni królowie stworzyli prawa i kary, które miały na celu ograniczyć pragnienia ludu<sup>238</sup>. Cui Shi uważa, iż niezdolność dynastii Han do wprowadzenia praw zgodnie z potrzebami nowego czasu przyczyniła się do jej kryzysu i upadku<sup>239</sup>. Innym powodem, dla którego upadły także dynastie Qin i Xin – gdyż, jak podkreśla Cui Shi, polityka Hanów nie różniła się istotnie od Qinowskiej – było złe opłacanie urzędników<sup>240</sup>. Nagradzanie urzędników dało pokój w zamierzchłych czasach Yao i Shuna, a oparcie władzy na skutecznych ministrach przyniosło ład w państwie<sup>241</sup>. Nie tylko oni, ale także dawni władcy w ogólności umiejętnie operowali ponadto systemem kar<sup>242</sup>. Dlatego Cui Shi jest przekonany,

<sup>232</sup> Pokora 1975, 206-208, 236-238, 240-241.

<sup>233</sup> *Xinlun* 2: 3. Huang rządzą przy pomocy Dao, cesarze – poprzez cnotę, królowie – przez *ren-yi*.

<sup>234</sup> *Zhenglun* 1: 19.

<sup>235</sup> *Zhenglun* 1: 24-5.

<sup>236</sup> *Zhenglun* 2: 30. Także 2: 38.

<sup>237</sup> 夫刑罰者，治亂之藥石也. *Zhenglun* 2: 35.

<sup>238</sup> 夫人之情，莫不樂富貴榮華 (...) 是故先王之御世也，必明法度以閉民欲. *Zhenglun* 2: 44.

Cui Shi pisze wręcz, iż ludzie „myślą w dzień i marzą w nocy tylko o tym”. Jego ujęcie natury ludzkiej jest naturalistyczne. W 7: 93 pisze np., iż aby wychować kogoś za pomocą rytuałów i prawości, trzeba go najpierw nakarmić.

<sup>239</sup> *Zhenglun* 1: 18.

<sup>240</sup> *Zhenglun* 7: 102.

<sup>241</sup> *Zhenglun* 1: 2, 6: 89.

<sup>242</sup> 昔聖王遠慮深思 (...) 深其刑而重其罰. *Zhenglun* 3: 56.



iz należy w tym sensie podążać za (odpowiednimi) starożytnymi przykładami<sup>243</sup>. Jak pisze, „jeśli idzie o upadek trzech dynastii [Zhou, Qin i Xin], to pomimo różnych czasów, jego przyczyna jest taka sama; moja dynastia nie wyciągnęła z tego lekcji”<sup>244</sup>.

Jak słusznie zauważa Hsiao Kung-chuan, idee Cui Shi z *Zhenglun* łączą konfucjanizm i legizm<sup>245</sup>. Z uwagi na ten fakt oraz różnice pomiędzy myślą Huan Tana i Cui Shi z jednej strony, a Shang Yanga i Han Fei z drugiej należałoby użyć terminu „neolegizm”, używanego bardzo rzadko i w odniesieniu do dynastii Tang<sup>246</sup>. Zarówno Huan Tan, jak i Cui Shi uważają, iż narzędzia polityczne promowane przez klasyczny legizm, tj. prawo i skuteczna administracja, stanowią uniwersalną gwarancję ładu. Co więcej, twierdzą oni, iż ład ten miał miejsce w starożytności, tzn. iż dawni królowie doskonale wprowadzali w życie owe strategie, dlatego należy naśladować te rozwiązania bez względu na czasy, w których przyszło żyć. Stoi to w opozycji do idei Shang Yanga i Han Fei, którzy pisali, iż nie tylko nie powinno się naśladować starożytności, lecz także teraźniejszości, gdyż każda forma naśladownictwa pomija specyfikę czasu i jego warunków (*shi*). Myśl Huan Tana i Cui Shi jest więc legistyczna w swojej treści, ale konfucjańska w swojej formie. Ujmując rzecz inaczej, jest ona odwróconym konfucjanizmem, który promuje „drogę hege-monów” w miejsce „drogi królów”.

Idee Cui Shi znalazły kontynuację jeszcze po upadku dynastii Han, w dziele pt. *Esej o istotnych sprawach epoki* 世要論 *Shiyàolùn* autorstwa Huan Fana (桓範, zm. 249. n.e.), kanclerza Cao Cao<sup>247</sup>. Podobnie jak Huan Tan i Cui Shi, sugerował on wzorowanie się na dawnych władcach (głównie Yao i Shunie) w zakresie implementacji odpowiednich strategii, ale w odróżnieniu od poprzedników centralną rolę przyznał wykorzystaniu potencjału armii. Huan Fan jest, niestety, jednym z ostatnich reprezentantów *fajia*. Wraz z upodobnieniem się do konfucjanizmu zwinięto sztandar legizmu, po części za cenę asymilacji idei legistycznych.

#### 4.2.4. Fatalizm historyczny Wang Chonga

W analizie koncepcji z zakresu filozofii historii, które odrzucają ideę korelacji Nieba i ludzkości, podążamy od idei najbliższych ortodoksyjnemu konfucjanizmowi do ich opozycji, którą wyznaczył w okresie Wschodniej dynastii Han Wang Chong (王充, 27-97. n.e.), autor *Esejów wyważonych* 論衡 *Lùnhéng*. Wang Chong

---

<sup>243</sup> 今宜複遵故事. *Zhenglun* 9: 117.

<sup>244</sup> 三亡之失, 異世同術, 我無所鑒. *Zhenglun* 7: 102.

<sup>245</sup> Hsiao 1979, 535-6.

<sup>246</sup> Pulleyblank 1960, 77-114.

<sup>247</sup> de Crespigny 2007, 335.



zapropował kompleksową filozofię historii, w której przeciwstawił się nie tylko zwolennikom wizji *Tian-ren ganying*, lecz także wielu wymienionym w tym podrozdziale myślicielom. Jego filozofia stanowiła największy atak na tradycyjne myślenie historyczne w Chinach od czasów Shang Yanga i Han Fei.

Wang Chong bierze na celownik przede wszystkim dominujący pogląd o historycznej roli Nieba. Niebo nie wybiera wybitnych jednostek, którym przyznaje władzę, ponieważ – jak widać – władcy w większości są mierni, chyba że przyznamy, iż jest to najwyższy standard, jaki przyjmuje Niebo, ale tego nie czyni nikt<sup>248</sup>. Także katastrofy nie stanowią ostrzeżeń za złe postępowanie władcy, to prowadziłyby nadto do analogicznej tezy, iż choroby dotykające jednostki są zrzędzeniem i karą Nieba<sup>249</sup>. Przesłanka, która stoi za każdym z tych przekonań, to wiara, że ludzkie postępowanie może wpłynąć na Niebo. Wang Chong odrzuca tę ideę:

Jeśli idzie o katastrofy, wyraziłem już wątpliwość co do tego, że Niebo posługuje się nimi, by ostrzec ludzi. Mówi się nadto, iż suweren porusza Niebo swoją polityką, a Niebo w odpowiedzi wprawia *qi* w ruch (...). Niebo może poruszyć rzeczy, ale jak rzeczy mogą poruszyć Niebo? Ludzie i rzeczy zależą od Nieba, Niebo jest ich panem (...). Gdy *qi* Nieba zmienia się na górze, człowiek i inne byty odpowiadają na dole (...). Gdy Niebo zamierza zesłać deszcz, świerszcze i mrówki pierzchają (...). Dlatego człowiek zajmuje między Niebem i ziemią takie same miejsce, jak mrówki i świerszcze w swych kryjówkach<sup>250</sup>.

Z powyższego fragmentu wynika jednak, iż Wang Chong nie odrzuca wpływu Nieba na ludzi, choć podkreśla, iż jest on jednostronny. Aktywność Nieba dotyczy jednak tylko zjawisk o charakterze naturalnym. Po drugie, samo Niebo rozumie się tu jako byt naturalny:

Droga Nieba jest taka sama, jak droga człowieka, jeśli chcemy poznać Niebo, musimy wziąć [za punkt wyjścia] sprawy ludzkie. Nie poznamy odpowiedzi na pytanie, jeśli nie spotkamy osobiście człowieka i nie zapytamy go. Tymczasem chcemy pytać Niebo, które jest wysoko, które jest tak daleko od nas. Jeśli Niebo nie ma uszu, jest pozbawione ciała, jest więc *qi*. Będąc *qi*, tak jak chmury i mgła, jakżeby mogło pouczać ludzi?<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> *Lunheng* 18: 1030-1031.

<sup>249</sup> 論災異，謂古之人君為政失道，天用災異譴告之也 (...) 曰：此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也。有災異，謂天譴人君，有變怪，天復譴告家人乎？*Lunheng* 14: 825-826.

<sup>250</sup> 論災異者，已疑於天用災異譴告人矣。更說曰：災異之至，殆人君以政動天，天動氣以應之 (...) 夫天能動物，物焉能動天？何則？人物繫於天，天為人物主也 (...) 天氣變於上，人物應於下矣 (...) 故天且雨，螻蟻徙 (...) 故天且雨，螻蟻徙 (...) 故人在天地之間 (...) 螻蟻之在穴隙之中。*Lunheng* 15: 849-850.

<sup>251</sup> 天與人同道，欲知天，以人事。相問，不自對見其人，親問其意，意不可知。欲問天，天高，耳與人相遠。如天無耳，非形體也。非形體，則氣也。氣若雲霧，何能告人。*Lunheng* 18: 1028-1029.

Niebo jest zatem jedynie specyficznym kompleksem *qi*. Wszystkie nakazy przypisywane Tian należy zatem traktować w duchu, jak dziś byśmy powiedzieli, deflacionizmu: zdaniem Wang Chonga, odniesienia do Nieba obecne w Klasykach służą jedynie wzbudzeniu strachu wśród ignorantów oraz podkreśleniu znaczenia własnych słów jako rzekomo pochodzących od Tian, choć wola Nieba nie jest nigdy znana bezpośrednio, lecz przejawia się w intencjach i czynach władców<sup>252</sup>. Prowadzi to także do rozbicia frazy *Tianming*: przeznaczenie, które otrzymali dawni królowie, nie pochodziło od Nieba, lecz było wpisane w ich naturę (*xìng*) już w chwili urodzenia<sup>253</sup>. Jak zauważa Wang Chong, można wciąż obstawać przy tezie, iż pomimo *ming* wpisanego w naturę ludzką, Niebo jeszcze raz wzywa królów, ale to by znaczyło, iż Niebo ingeruje w sprawy społeczne, tymczasem władcy działali w ramach spontanicznej natury<sup>254</sup>.

Niejako kosztem idei Nieba to właśnie pojęcie przeznaczenia zajmuje centralne miejsce w filozofii historii Wang Chonga. Każdemu, „kto ma głowę, oczy i krew w żyłach”, przeznaczona jest określona długość życia, sukcesy i porażki; dotyczy to zarówno królów, jak i zwykłych ludzi<sup>255</sup>. Ponadto, „postępowanie może być dobre lub złe, ale to czy spotka się ono z nagrodą czy karą, zależy już tylko od dobrego lub złego losu” (偶 *ǒu*), pisze Wang Chong, po czym podaje liczne przykłady z historii ilustrujące tę zależność<sup>256</sup>. Nawet jeśli ma się zdolności mędrca, tak jak Shun czy Konfucjusz, bez fortuny nic się nie uda<sup>257</sup>. Cnota nie ma żadnego wpływu na przeznaczenie; ci, którzy tak twierdzili, utrzymują ponadto, iż jeśli władca był cnotliwy, to wszyscy w danym czasie za nim podążali, co jest fałszem<sup>258</sup>. Czasem dobrej osobie towarzyszy zła (np. minister) i to jest właśnie ów zły los<sup>259</sup>. Zdarza się jednak, że cnotliwi są szczęśliwi, co wzmacnia – głównie za sprawą ksiąg historycznych – i tak już powszechną wiarę w to, że Niebo zsyła(-ło) szczęście w zależności od czynów<sup>260</sup>. Podział na cnotliwych i podłych nie ma ostatecznie znaczenia, gdyż wszystkie czyny każdej jednostki od narodzin do

<sup>252</sup> *Lunheng* 14: 845.

<sup>253</sup> *Lunheng* 3: 176-177.

<sup>254</sup> *Lunheng* 3: 182. Fraza o ingerencji Nieba (天道人事, 有相命使之義) mówi o wzajemnym wpływie.

<sup>255</sup> 凡人遇偶及遭累害, 皆由命也。有死生壽夭之命, 亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人, 聖賢及下愚, 凡有首目之類, 含血之屬, 莫不有命。命當貧賤, 雖富貴之, 猶涉禍患矣。 *Lunheng* 1: 38.

<sup>256</sup> 舉事有是有非, 及觸賞罰, 有偶有不偶。 *Lunheng* 2: 63.

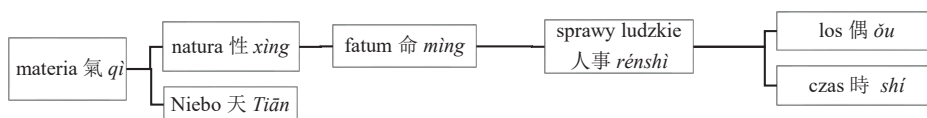
<sup>257</sup> *Lunheng* 2: 72.

<sup>258</sup> *Lunheng* 17: 1012.

<sup>259</sup> *Lunheng* 1: 2-3.

<sup>260</sup> *Lunheng* 6: 335.

śmierci to wypadkowa przeznaczenia i czynników losowych, głównie czasu<sup>261</sup>. W myśli Wang Chonga mamy zatem do czynienia z połączeniem dwóch pojęć, które na gruncie filozofii Zachodu są zwykle sobie przeciwstawiane, tj. fatum i przygodności/losu. Można przyjąć, iż podczas gdy przeznaczenie jest wpisane w naturę każdego człowieka, tj. czynnik wewnętrzny i subiektywny, los określony jest przez czynniki zewnętrzne, obiektywne. Związek ten można przedstawić następująco<sup>262</sup>:



Ryc. 9. Fatalizm Wang Chonga (linie ze strzałką: „wpływa na”, linie bez strzałki: „tworzy”)

Niebo nie wpływa na świat społeczny, ten zaś znajduje się między młotem losu a kowadłem przeznaczenia. Przebieg dziejów można zatem teoretycznie wyczytać z konstelacji jednego i drugiego. Dlatego „zawsze gdy mówi się o sprawach ludzkich, należy mówić o ich całości, która nie może zostać podzielona”<sup>263</sup>. Nie sposób jednak w praktyce poznać przeznaczenie wszystkich ludzi i uwzględnić wszystkie czynniki losowe, istnieją rzeczy, których nie może wiedzieć nikt<sup>264</sup>. Wang Chong nie przychyła się zatem do idei prawa dziejów, które „ponad głowami” poszczególnych aktorów historycznych miałoby decydować o ich losie, tzn. nie jest to jakakolwiek forma determinizmu historycznego. W konsekwencji, nie można przewidzieć przyszłości, każda próba prognozy przyszłości jest najwyżej rozumowaniem przez analogię, „traktowaniem o pałacu, kiedy siedzi się w lepiance”<sup>265</sup>. Prognozowanie przyszłości nie ma nawet większego sensu, ponieważ zasady natury są stałe:

Niebo starożytne jest takie samo, jak Niebo późniejszych epok. Niebo się nie zmienia, gdyż *qi* nie ulega zmianie. Lud starożytności nie różni się od ludu późniejszych epok, wszyscy są wypełnieni tym samym pierwotnym *qi*. Pierwotne *qi* jest czyste i harmonijne, niezmiennie w ciągu całej historii<sup>266</sup>.

<sup>261</sup> 一身之行，一行之操，結髮終死，前後無異；然一成一敗，一進一退，一窮一通，一全一壞，遭遇適然，命時當也。 *Lunheng* 6: 363.

<sup>262</sup> Zainspirował mnie w tym względzie wykres Xu Fuguana, por. Xu 2002, 388.

<sup>263</sup> 興喻人皆引人事，人事有體，不可斷絕。 *Lunheng* 3: 207.

<sup>264</sup> *Lunheng* 26: 1502. W oryginale 不可知之事.

<sup>265</sup> *Lunheng* 26: 1480.

<sup>266</sup> 上世之天，下世之天也，天不變易，氣不改更。上世之民，下世之民也，俱稟元氣。元氣純和，古今不異。 *Lunheng* 18: 1073.

Naturalizm Wang Chonga jest ahistoryczny, tak jak większość naturalizmów. Natura jest stała i w przeciwieństwie do instytucji społecznych nie stanowi w zasadzie przedmiotu dziejowej zmiany. Prowadzi to do swoistego esencjalizmu: „narzędzia i metody się zmieniają, ale natura i postępowanie jest takie samo”, pisze Wang Chong, po czym przechodzi do krytyki filozofii historii Dong Zhongshu, zgodnie z którą pewne epoki cechowała prostota, a inne wzniosłość, lub iż trzy kolejne dynastie Xia, Shang i Zhou miały inne zasady; „rozkwit i upadek zdarzają się w każdej epoce (...) to, czy metodą [rządów] była wzniosłość czy prostota, pojawia się w całej historii”<sup>267</sup>. Bohaterowie dawnych epok nie różnią się od obecnych<sup>268</sup>. Nie ma więc racji Wang Shouan, który przypisuje Wang Chongowi „ewolucjonizm historyczny”<sup>269</sup>. Zdaniem Wang Chonga, władcy dynastii Han nie różnią się od mędrców starożytności, a jako że tylko dawnych mędrcom (*shengren*) przypisuje się ustanowienie ery najwyższego pokoju (*taiping*), należy poczynić konkluzję, iż w epoce Hanów w istocie już zapanował najwyższy pokój<sup>270</sup>. Zdaniem Puetta, w myśli Wang Chonga mamy raczej do czynienia z wizją oczekiwania na przyszłego mędrca i przyszłą erę pomyślności<sup>271</sup>. Niestety, Puett nie podaje żadnych cytatów, które miałyby potwierdzić tę interpretację. Wydaje się, iż rozdział „Pochwała Hanów” jest jednoznaczną afirmacją teraźniejszości, mającą zniwelować różnice dzielące ją od przeszłości.

Konfucjaniści są tymczasem zbyt zapatrzeni w starożytność i uważają, że wszystkie słowa pochodzące od dawnych mędrców są pozbawione błędu, a co za tym idzie – nie można w praktyce podważać poglądów nauczyciela<sup>272</sup>. Ludzie ślepo wierzą w Klasyki, które zwykle przesadzają i koloryzują<sup>273</sup>. Aż dwa rozdziały *Esejów* (dwudziesty piąty i dwudziesty szósty) poświęcił Wang Chong odnotowaniu takich przesad, jak np. tezie, że za czasów Yao i Shuna nikt nie został ukarany, mimo iż wyprawili się oni na lud Miao<sup>274</sup>. Należy badać to, co prawdziwe lub fałszywe w ogóle, podążanie za starożytnością nie ma tu nic do rzeczy<sup>275</sup>. Niestety, ludzie wierzą, że wszystko, co spisano na bambusie i pochodzi od dawnych mędrców, jest bezbłędne, stąd gdy pojawiają się prawdziwe zapiski niezgodne z tymi dawnymi

<sup>267</sup> 夫器業變易，性行不異，然而有質朴、文薄之語者，世有盛衰，衰極久有弊也 (...) 文質之法，古今所共。一質一文，一衰一盛，古而有之，非獨今也。 *Lunheng* 18: 1080. Forke błędnie tłumaczy *zhi* i *wen* jako „naturę” i „kulturę”, p. Forke 1907, 474. Odniesienie do Donga Zhongshu, choć implicytne, jest oczywiste.

<sup>268</sup> 夫上世之士，今世之士也。 *Lunheng* 18: 1083.

<sup>269</sup> Wang 2011b, 384.

<sup>270</sup> *Lunheng* 19: 1093.

<sup>271</sup> Puett 2005/06, 280-281.

<sup>272</sup> 以為賢聖所言皆無非。 *Lunheng* 9: 500-501.

<sup>273</sup> *Lunheng* 18: 1088-1089.

<sup>274</sup> *Lunheng* 8: 458. Według Wang Chonga, tendencja do przesadzania jest naturalna, p. 8: 483.

<sup>275</sup> *Lunheng* 30: 1684-1685.

pismami, odrzucają te pierwsze<sup>276</sup>. Konfucjaniści nie badają w ogóle dziejów Qin i Han, skupiając się na Klasykach, które w porównaniu z dziełami odległej starożytności są relatywnie młode<sup>277</sup>. Ich kryterium „starożytności” jest zatem arbitralne. Z drugiej strony, jest ono fikcyjne, ponieważ konfucjaniści nie traktują klasyków jako dzieł historycznych. Klasyki zostały napisane w reakcji na kryzys swoich czasów i gdyby nie te zdarzenia, nie byłoby tych dzieł<sup>278</sup>. Świadczy o tym m.in. fakt, iż uczeni nie dociekają historycznej genezy Klasyków ani ich autorstwa czy przekazu. Czy wiedzą oni, kiedy powstała *Księga przemian* i kto jest jej autorem? Czy mają świadomość faktu, że istnieją trzy różne wersje *Księgi Dokumentów* o różnej ilości rozdziałów, a jeśli tak, na jakiej podstawie jedną z nich uznają za wiarygodną i gdzie miałyby być przechowywane rzekomo ocalone wersje? Podobne pytania kieruje Wang Chong w stronę znawców *Chunqiu*, *Shijing* i *Liji*<sup>279</sup>. Pytania te, które jak żywo przypominają współczesną krytykę źródeł oraz w znacznym stopniu zdominowały warsztat pracy dzisiejszej sinologii, świadczą o wyjątkowej świadomości historyczności samych dzieł historycznych. Xu Fuguan nie ma wątpliwości, iż dla Wang Chonga pisma klasyczne to dzieła historyczne<sup>280</sup>, co w istotny sposób antycypuje krytykę historyczną Liu Zhiji i filozofię historiografii Zhang Xuechenga. Można powiedzieć, iż podczas gdy na gruncie teorii procesu historycznego Wang Chong broni esencjalistycznego i ahistorycznego naturalizmu, dzieła ludzkiej kultury poddane zostają radykalnemu uhistorycznieniu w duchu racjonalnego krytycyzmu. Należy zatem zadać pytanie, do jakiego stopnia ówczesna historiografia stanowiła wcielenie tego ducha.

#### 4.2.5. Filozoficzne znaczenie oficjalnej historiografii okresu Hanowskiego

Przegląd chińskiej filozofii historii nie byłby pełen bez choćby skrótowego pochylenia się nad zagadnieniem powstania oficjalnej historiografii w czasach dynastii Han, w formie, jaką stworzyli wielokrotnie cytowany Sima Qian i wspomniany już w tym rozdziale Ban Gu. Problematyka ta istotna jest co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, kroniki autorstwa Sima Qiana i Ban Gu w znacznym stopniu ukształtowały chińską historiografię: naśladowano ich styl oraz strukturę, a dzieła z zakresu filozofii historiografii uczyniły z nich punkt wyjścia swych analiz

---

<sup>276</sup> 世信虛妄之書，以為載於竹帛上者，皆賢聖所傳，無不然之事，故信而是之，諷而讀之；睹真是之傳，與虛妄之書相違，則并謂短書不可信用。Lunheng 4: 232.

<sup>277</sup> Lunheng 12: 715-716.

<sup>278</sup> Lunheng 29: 1649-1650.

<sup>279</sup> Lunheng 12: 719-724.

<sup>280</sup> Xu 2002, 357.

(p. 5.1.2). Po drugie, kronikarstwo Sima Qiana i Ban Gu nie stanowiło jedynie przedmiotu refleksji filozofów, lecz zawierało także wiele elementów filozoficznych, które – choć często zawarte *implicite* w narracji – oddziaływały na przyszłe pokolenia myślicieli w nie mniejszym stopniu niż koncepcje ściśle teoretyczne. Wytaczanie restrykcyjnej granicy między dyskursem historycznym (który dopiero się rodził) a filozoficznym w odniesieniu do tych dwóch kronikarzy jest zresztą do pewnego stopnia anachronizmem.

W tym miejscu może paść pytanie, dlaczego to Sima Qian i Ban Gu uznawani są za pierwszych reprezentantów klasycznej historiografii chińskiej, podczas gdy mieliśmy już tutaj do czynienia z *Księgą Dokumentów*, *Rocznikami Wiosen i Jesieni* czy *Komentarzem Zuo*. Po pierwsze, wątpliwe jest, iż pierwotną intencją tych dzieł był wierny opis przeszłych zdarzeń (raczej przekazanie pewnych prawd moralnych i politycznych); nawet jeśli, to nie wyłuszczały one swej metody i nie przywiązują uwagi do źródeł; ich narracja jest uproszczona, a styl jednostronny: *Shangshu* to głównie zbiór mów, *Chunqiu* – enigmatyczny annał wydarzeń, *Zuo zhuan* – komentarz wyjaśniający i poszerzający znaczenie *Chunqiu*. To samo dotyczy innych dzieł „historycznych” tego czasu (np. *Zhushu jinian*, *Zhanguo ce*, etc.), które pozbawione są metodologicznego warsztatu Sima Qiana i Ban Gu. Po drugie, w pracach tych termin 史 *shǐ* nie oznacza jeszcze historyka, a dziedziczny urząd skryby zatrudnionego przy okazji ceremonii rytualnych, notującego nadzwyczajne zdarzenia, a przy tym astrologa, wróżbitę i szamana 巫 *wū*<sup>281</sup>. Informacje te potwierdza również autobiografia Sima Qiana<sup>282</sup>.

Owa autobiografia jest bardzo ważnym źródłem wiedzy o motywacji Sima Qiana do napisania swojej kroniki, jak również informacji o jego ojcu Sima Tanie, który rozpoczął to dzieło. Sima Tan to autor wspomnianego już podziału filozofii chińskiej na sześć głównych szkół, z których najwyżej stawiał taoizm). Problem, które partie *Zapisków historyka* 史記 *Shǐjì* są dziełem ojca, a które syna, do dziś stanowi przedmiot dociekań sinologów<sup>283</sup>. Według autobiografii, ojciec chciał, by nie zaniedbano materiałów historycznych, które gromadził i by jego syn, na wzór Konfucjusza, który zredagował *Chunqiu*, napisał kronikę na miarę nowych czasów. Sima Qian otwarcie podejmuje się tego zadania, zaznaczając, iż tak jak od upadku Zhou do czasów Konfucjusza minęło pięćset lat, tak od śmierci Kongzi do jego epoki również minęło pół tysiąclecia<sup>284</sup>. Nawiązuje on zatem do Mencjańskiej koncepcji cykli historycznych, uznając się za mędrca inicjującego nowy cykl. Sima Qian identyfikował się z Konfucjuszem, który choć nazwany najwyższym

<sup>281</sup> Wang, Ng 2005, 4-8.

<sup>282</sup> 余先周室之太史也 (...) 典天官事. *Shiji* 130: 3295.

<sup>283</sup> Po przegląd teorii odsyłam do: Klein 2010, 386-445. Klein wskazuje też na rolę późniejszych redaktorów.

<sup>284</sup> *Shiji* 130: 3296-7.



mędrcom (至聖 *zhìshèng*), był, wedle jego biografii, wiele razy odrzucany i niezrozumiany (Sima Qiana oskarżono o zdradę i wykastrowano w 99 r. p.n.e.)<sup>285</sup>. Sima porównuje się także do Qu Yuana, Sunzi czy Han Fei, którzy stworzyli swe dzieła w więzieniu<sup>286</sup>. Przejmującym wyrazem jego smutku i frustracji jest list do Ren Ana<sup>287</sup>.

Autobiografia podaje nie tylko powody, dla których Sima Qian podjął się napisania kroniki jako takiej, lecz uzasadnia również obecność poszczególnych jej części. Dzieło Sima Qiana, będące zapisem 2500 lat dziejów Chin od Żółtego Cesarza do początków dynastii Han, stanowi nie tylko niespotykaną wcześniej historię uniwersalną, lecz także niezwykle złożone strukturalnie dzieło. *Shiji*, liczące 130 rozdziałów, dzielą się na „Zapiski główne” 本紀 *Běnjì*, „Tablice chronologiczne” 表 *Biǎo*, „Traktaty” 書 *Shū*, „Domy dziedziczne” 世家 *Shìjiā* oraz „Pozostałe biografie” 列傳 *Lièzhuàn*. Bezpośrednią implikacją tego podziału był fakt, iż jeden bohater pojawiał się zwykle w dwóch narracjach: kronice oraz biografii, które odmiennie go portretowały. Czołowe postaci historyczne były nawet różnie przedstawiane w obrębie *Benji*, np. Xiang Yu ukazany jest jako okrutnik w rozdziale poświęconym cesarzowi Gaozu, ale w *Xiangyu benji* pokazuje się jego motywy i tragizm postaci. Implikuje to specyficzną formę perspektywizmu, a co za tym idzie – problematyzuje zagadnienie obiektywizmu narracji Sima Qiana<sup>288</sup>. W innym miejscu Sima Qian przyznaje, iż jeśli nie jest w stanie rozstrzygnąć ponad wszelką wątpliwość, która z przekazanych wersji zdarzeń jest wiarygodna, zapisuje obie<sup>289</sup>. Nie oznacza to, że jest on całkowicie bezkrytyczny. Odrzuca on np. wszelkie przekazy dziejów sprzed Huangdi, gdyż są one wewnętrznie sprzeczne, niezgodne z innymi zapisami i pełne późniejszych teorii, głównie idei *wuxing*<sup>290</sup>. Jak podkreśla Stephen Durrant, zamiast pytać o to, czy narracja *Shiji* jest prawdziwa, należy zapytać, gdzie i w jakiej formie Sima Qian wysuwa stosowne roszczenia prawdziwościowe<sup>291</sup>. Wartościowszym celem badawczym było dla Sima Qiana stworzenie narracji pełnej, a jak wiemy dziś dzięki Gödlowi, zupełność osiąga się zawsze kosztem rezygnacji z niesprzeczności systemu.

Dążenie do uchwycenia całości dziejów przejawia się też w pozostałych partiach *Shiji*. Po pierwsze, Sima Qian poświęcił osobne rozdziały informacjom o państwach graniczących z imperium Hanowskim, tj. Xiongnu (prawdopodob-

---

<sup>285</sup> *Shiji* 47: 1905–1947. Por. Durrant 1995, 39. Sima Qian wybrał karę kastracji, by móc dokończyć *Shiji*.

<sup>286</sup> *Shiji* 130: 3300.

<sup>287</sup> Por. Durrant et al. 2016.

<sup>288</sup> Por. Künstler 1975.

<sup>289</sup> 一言有父，一言無父，信以傳信，疑以傳疑，故兩言之。 *Shiji* 13: 505.

<sup>290</sup> *Shiji* 13: 487.

<sup>291</sup> Durrant 2005.



nie Hunom), Nan Yue (państwu na terenie od Kantonu po północny Wietnam), Dong Yue (południe Chin), Chaoxian (Korei Północnej i części północnych Chin), Xinanyi (Syczuan i Yunnan) i Dayuan, czyli „Wielkim Jończykom”, tj. indogreckiemu państwu graniczącemu z Kuzanami, o których wspomina. Uwzględnienie niechińskich narodów w historii powszechnej było wydarzeniem bezprecedensowym. Po drugie, oprócz historiografii Sima Qian zawarł w *Shiji* traktaty poświęcone (kolejno) rytuałom, muzyce, prawu, kalendarzowi, astronomii, ceremoniom, rzekom i kanałom czy administracji finansowej. Sima Qian podkreślił związek tych ksiąg z historią: obyczaje dostosowują się do zmian historycznych, a prawo obrazuje te przemiany w świecie społecznym obecnej epoki<sup>292</sup>. Jak słusznie zauważa Wang Gaoxin, program Sima Qiana jest zasadniczo holistyczny<sup>293</sup>. Jeśli powrócić do naszej typologii holizmu historiozoficznego, można uściślić tę opinię, jako że Sima Qian reprezentuje zdecydowanie holizm co do czasu i przestrzeni i częściowo co do znaczenia. Czy przychyliła się on jednak do holizmu co do rozumu, tzn. czy jego historiografia zawiera elementy normatywne?

Zagadnienie to można by określić mianem historiozofii Sima Qiana, którą wyrażają czy to komentarze do narracji (rozpoczynających się od zwrotu 太史公曰 *tàishīgōng yuē*, „wielki historyk uważa, że”), czy też wprost pewne partie nie-narracyjne (np. wstępy do tabel chronologicznych). Zdaniem Sima Qiana, dawni władcy dynastii Yu oraz Xia rządili ludem poprzez cnotę i radzili się Nieba, zanim rozpoczęli swoje panowanie, czego rezultatem był rozkwit (*xing*); władcy dynastii Shang i Zhou rządili przy pomocy *ren-yi*, a dynastia Qin zastąpiła rządy cnotą rządami siłą, co przyczyniło się do jej upadku<sup>294</sup>. Diagnoza, zgodnie z którą przyczyną zwycięstw w dziejach było kultywowanie cnoty, a upadku i chaosu – jej brak, pojawia się w *Shiji* wielokrotnie, także w samej narracji historycznej, jak np. wtedy, gdy Sima Qian wyjaśnia przyczynę zastąpienia Xia przez Shang<sup>295</sup>. Jego wyjaśnienie upadku Qin nie różni się nawet co do sformułowania od objaśnienia Jia Yi<sup>296</sup>. Za powstanie/upadek w historii szczególnie odpowiedzialne jest wywyższanie na urzędy (lub nie) prawych osób<sup>297</sup>. I choć poszczególne wydarzenia historyczne Sima Qian wyjaśnia przez przyczyny empiryczne, w zakresie wyjaśnienia wielkoskalowych procesów historycznych, takich jak upadek jednej dynastii i powstanie drugiej, Sima sięga po sprawdzone interpretacje konfucjańskiej filozofii historii. Mało tego, nawiązuje także do teorii Dong Zhongshu, łączącej dynastie Xia, Shang i Zhou z konkretnymi cnotami lojalności, szacunku i wytwor-

<sup>292</sup> 略協古今之變。作禮書 (...) 切近世，極人變。作律書。 *Shiji* 130: 3304.

<sup>293</sup> Wang 2002b, 230, 258.

<sup>294</sup> *Shiji* 16: 759-760.

<sup>295</sup> 湯修德，諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀。 *Shiji* 2: 88.

<sup>296</sup> 仁義不施而攻守之勢異也。 *Shiji* 6: 282.

<sup>297</sup> 國之將興，必有禎祥，君子用而小人退。國之將亡，賢人隱，亂臣貴。 *Shiji* 50: 1990.

ności oraz dodaje, iż „droga trzech dynastii królewskich jest niczym cykl, kończy się i zaczyna od nowa”, dlatego powstanie Han oznacza dlań powrót do zasad dynastii Xia<sup>298</sup>. Innymi słowy, Sima Qian otwarcie popiera pewną cykliczną metafizykę dziejów. Aspekt ten jest nader często pomijany przez zachodnich sinologów, którzy odczytują *Shiji* bądź z perspektywy literaturocentrycznego narratywizmu, bądź z perspektywy teorii historiografii upatrującej w tym dziele standardów naukowych. Co ciekawe, badacze chińscy (jak np. cytowany tu Wang Gaoxin) popadają w drugą skrajność, uznając, iż Sima Qian całkowicie zgadza się z Dong Zhongshu i ideą korelacji Nieba i ludzi.

Zarówno filozoficzny, jak i (proto-)naukowy charakter projektu Sima Qiana staje się jasny w świetle jego własnej deklaracji pochodzącej z listu do Ren Ana:

Rozpostarłem się nad zaniedbanymi i zagubionymi przekazami przeszłości, zbadałem [dawne] czyny i wydarzenia, analizując przyczyny sukcesów i porażek, wzrostu i upadku. W stu trzydziestu rozdziałach spróbowałem też wyczerpać wszystko, co leży w granicach Nieba i ludzi, całościowo ująć przemiany historyczne i stworzyć oryginalną teorię<sup>299</sup>.

Dla pełni obrazu historiozofii Sima Qiana należy zatem przyrzeć się roli, jaką spełnia w jego wypowiedziach i – pośrednio – narracji Niebo. Zasadniczo Sima Qian unika odniesień do Nieba tak często, jak to możliwe i uznaje, iż to człowiek jest głównym, jeśli nie jedynym, aktorem historycznym. W tym kontekście Wong Young-tsu przypisuje Sima Qianowi swoisty humanizm<sup>300</sup>. W usta Chen She, który doprowadził do upadku dynastii Qin, zostaje włożone kauzalne i racjonalne wyjaśnienie pozbawione odniesień do woli Nieba<sup>301</sup>. Inny bohater tego czasu, Xiang Yu, powiada, iż przegrana bitwa nie jest jego winą, lecz zrządzeniem Niebios, co zostaje wprost skrytykowane przez Sima Qiana w jego komentarzu<sup>302</sup>. Z kolei tragiczne losy Boyi oraz Shuqi, którzy wyróżniali się moralnością, prowadzą Sima Qiana do otwartego zwątpienia w reakcje Nieba na cnotliwe zachowanie ludzi, a nawet istnienie Tian<sup>303</sup>. Wyjątek od tego typu narracji jest jednak znaczący, dotyczy bowiem Liu Banga, założyciela dynastii, któremu nie tylko przypisuje się specjalne wsparcie i wybór ze strony Nieba (oraz wprost jego mandat<sup>304</sup>), lecz nadto mówi

---

<sup>298</sup> 夏之政忠 (...) 殷人承之以敬 (...) 周人承之以文 (...) 三王之道若循環，終而復始。 *Shiji* 8: 393-394.

<sup>299</sup> *Hanshu* 62: 2068. Por. znacznie różniący się przekład Durrant et al. 2016, 28-29.

<sup>300</sup> Wong 2015, 49-62.

<sup>301</sup> *Shiji* 48: 1949-1950.

<sup>302</sup> 乃引天亡我，非用兵之罪也，豈不謬哉。 *Shiji* 7: 339.

<sup>303</sup> *Shiji* 61: 2124-2125. Por. Wang, Ng 2005, 69.

<sup>304</sup> *Shiji* 8: 391; 16: 759.

się, iż rzeczywistym ojcem Liu Banga był smok<sup>305</sup>. Standardy naukowości były więc ostatecznie stosowane selektywnie. Pokazują one problematyczną sytuację samego historyka, który w obliczu konfliktu z władcą dynastii Han musiał okazać wierność, jak i ogólne uwikłanie historiografii w zadanie legitymizacji politycznej, co jeszcze dobitniej pokazuje przykład Ban Gu i jego *Księgi Hanów* 漢書 *Hànshū*.

Zasadniczą różnicą pomiędzy *Hanshu* a *Shiji* jest fakt, iż *Hanshu* stanowi kronikę Zachodniej dynastii Han, a nie historię uniwersalną. Model ten naśladować będzie większość kolejnych dzieł historiografii chińskiej, a historie uniwersalne będą odtąd w odwodzie. Co do struktury, *Hanshu* naśladuje jednak *Shiji*, dzieląc się na „zapiski”, „tabele”, „traktaty” oraz „biografie”. Traktaty (nazwane 志 *zhì*, a nie *shu*) dotyczyły miar i kalendarza, kar, muzyki i rytuałów, ofiar, żywności i towarów, rzek i kanałów, geografii i administracji, astronomii, a także teorii *wuxing* oraz literaturze i sztuce (ten ostatni traktat, tj. 藝文志 *Yìwénzhì*, stanowi najstarszą zachowaną chińską bibliografię). Osobne *zhuan* poświęcono także Hunom, ludom południowo-zachodnim i ziemiom dalekiego Zachodu (Azji Środkowej)<sup>306</sup>. Ban Gu utrzymuje zatem co do formy holistyczny program Sima Qiana i krystalizuje historię jako dział wiedzy o znaczeniu szerszym niż jej współczesna, europejska postać. Jego ocena historiografii Sima Qiana była złożona. Z jednej strony, doceniał czasowy zasięg *Shiji* i uważał, iż Sima Qian miał „talent dobrego historyka, dobrze porządkował przebieg wydarzeń, dyskutował bez ubarwień, [pisał] prosto, ale nie wulgarnie, jego styl był bezpośredni, a [opisane] fakty istotne. Nie gardził pięknem i nie ukrywał zła, dlatego jego dzieło można nazwać ‘prawdziwym zapisem’”<sup>307</sup>. Z drugiej strony, ta sama surowość i obiektywizm wywoływały krytycyzm Ban Gu, który brak konfucjańskiej wizji dziejów w *Shiji* tłumaczył taoistyczną proveniencją Sima Qiana. Jak podkreślają Wang i Ng, „Ban Gu miał jeden nadrzędny cel: dokonać legitymizacji miejsca dynastii Han w dziejach. W tym celu jednoznacznie wspierał teorię korelacji Nieba i ludzkości Dong Zhongshu i użytkował ją permanentnie w celu legitymizacji Hanów”<sup>308</sup>.

Ban Gu, który podobnie jak Sima Qian kontynuował dzieło ojca, tj. Ban Biao (班彪, 3-54 n.e.)<sup>309</sup>, zawarł w *Hanshu* jego *Traktat o Mandacie królów* 王命論 *Wángmìnglùn*, który w duchu konfucjanizmu przypisuje założycielom dynastii

<sup>305</sup> *Shiji* 8: 341.

<sup>306</sup> Polski przykład fragmentów *Hanshu* (i *Shiji*) portretujących Zachód w: Żuchowska, Sarek 2017, 39-43, 51-55.

<sup>307</sup> 皆稱遷有良史之材，服其善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄。 *Hanshu* 62: 2070. Por. odmienny przekład: Watson 1958, 68.

<sup>308</sup> Wang, Ng 2005, 70.

<sup>309</sup> Dzieło Bana Gu dokończyła jego siostra, Ban Zhao (班昭, 45-116), zarządczyni cesarskiej biblioteki, astronomka, poetka i filozofka, autorka *Lekcji dla kobiet* 女誡 *Nǚjiè*. Jej pozostałe dzieła niestety zaginęły.

otrzymanie Mandatu Nieba. Ponadto traktat ten przychyła się do omówionej już przez nas teorii Pięciu Przemian Liu Xina, uznając Liu Banga za odpowiednika cesarza Yao, tj. dynastię Han za okres cnoty ognia<sup>310</sup>. Podobnie jak w przypadku Sima Qiana, Ban Biao łączy to metafizykę z metodologią: opisując okresy wzrostu i upadku w historii nie można pomijać roli Mandatu Nieba, a jednocześnie nie należy upiększać przekazu, „opisać [co zaszło] i nic nie tworzyć”<sup>311</sup>. Konflikt obu warstw jest pozorny, gdyż to dzieje jako sensowna całość są właśnie tym, „co zaszło” w oczach historyka, bez względu na to, iż z naszej perspektywy sens ten jest skonstruowany. Upadek Wang Manga miałby zatem wynikać z braku *ren*<sup>312</sup>, gdzie indziej mowa też o zaburzeniu harmonii *yin-yang* jako przyczynie upadku, a harmonię w czasach mędrców nazywa się drogą Nieba<sup>313</sup>. Model Ban Gu, związany z legitymizacją władzy, przyjął się w czasie politycznego chaosu, natomiast do Sima Qiana powrócą historycy Songowscy: Zheng Qiao i Sima Guang.

Podsumowując, w filozofii historii okresu dynastii Han dominował pogląd, iż historia jest wyjaśnialna przez pryzmat korelacji zachodzącej pomiędzy postępowaniem człowieka a przemianami przyrody. Różne konceptualizacje historycznej manifestacji czy to sił *yin-yang*, czy to Pięciu Elementów prowadzą do stwierdzenia, iż była to nie tyle luźna korelacja, co wizja organicznej jedności i całości bytu przyrodniczego i dziejowego, „przyrodohistorii”, by użyć zwrotu Adorna<sup>314</sup>. Szczegółowe schematyzacje dziejów, kwestia pośrednictwa Nieba, a nawet rozstrzygnięcie cyklicznej bądź linearnej natury historii miały charakter wtórny. Idea korelacji miała ponadto wymiar moralny: bez względu na to, czy dzieje stanowiły cykliczne przejawianie się Dao (Dong Zhongshu), rozwój (He Xiu) czy upadek (*Huainanzi*), moralny wymiar historii pozostawał niekwestionowany. Starokonfucjańska idea pobierania moralnych nauk od historii została rozwinięta do postaci koncepcji moralnej przyrodohistorii. Historię w takim samym stopniu wyjaśniają prawa przyrody, co prawa moralne, jakkolwiek priorytet przyznany zostaje ostatecznie wymiarowi moralnemu, uosobionemu przez wieloznaczne Dao. Owa holistyczna interpretacja została rozciągnięta także na przyszłość, jakkolwiek nie była ona wciąż holistyczna co do przestrzeni: interpretowano jedynie historię Chin, mimo iż dzieło Sima Qiana zapoznało ówczesnych filozofów z historią niechińskich narodów.

Wielu filozofów historii okresu dynastii Han odrzucało jednak ideę wzajemnej relacji pomiędzy przyrodą i dziejami, oddzielając prawa opisujące świat ludzki,

<sup>310</sup> *Hanshu* 100: 3086-3087.

<sup>311</sup> 歷古今之得失，驗行事之成敗 (...) 內不知命，則必喪保家之主 (...) 言不為華，述而不作。 *Ibidem* (3089-90).

<sup>312</sup> *Hanshu* 99: 3075. 陰陽不和，水旱為災，一亡也。 *Hanshu* 72: 2313.

<sup>313</sup> 先聖所以明天道。 *Hanshu* 88: 2663.

<sup>314</sup> Adorno 1986, 499.

w tym świat historii, od praw natury. Dla części z nich wyłącznym sprawcą historycznym był człowiek: czy to w wymiarze indywidualnym, jako wybitna jednostka (Yang Xiong), czy to kolektywnym, jako lud (Jia Yi); drugi przypadek zakładałby przy tym holizm co do przyczynowości. Ci, którzy nie uważali ani praw społeczno-naturalnych, ani podmiotu tych praw, tj. ludzi, za właściwą zasadę procesu historycznego, uczynili nią bezosobowe prawa: osobno społeczne, tzn. prawo pozytywne (neolegiści), a osobno prawa przyrody, będące w istocie wypadkową fatum oraz przygodności, a nie prawami w sensie, w jakim poszukiwała ich spekulacja zwolenników idei korelacji (Wang Chong). Wszyscy z tych myślicieli za wyjątkiem Wang Chonga, a nawet twórcy historiografii oficjalnej, szczególnie Ban Gu, zakładali ponadto, iż każdy z podanych czynników zbiega się z tym, co moralne. Innymi słowy, działanie wybitnych jednostek, ludu lub praw przypada zawsze na czas moralnego rozkwitu. Idea ta zostanie w nowatorski sposób rozwinięta w kolejnej epoce, tak w spekulatywnej filozofii historii, jak i filozofii historiografii.





## Rozdział piąty

# Filozofia historii od III do XII wieku

W niniejszym rozdziale omówiona zostanie filozofia historii powstała na przestrzeni millenium nazywanego często „chińskimi wiekami średnimi”. Określenie to, mające charakter analogii, jest zasadne tam, gdzie owa analogia sięga. Przybycie buddyzmu do Chin, rozkwit taoizmu religijnego i zdominowanie literatury przez „zapiski o cudownych zdarzeniach” 志怪 *zhìguài* wyznaczają swoisty klimat intelektualny tej epoki. I choć konfucjanizm powróci do łask w dobie dynastii Tang i ponownie przejmie rząd dusz w czasach dynastii Song (w tym względzie analogia do zdominowanego myśłą chrześcijańską średniowiecza europejskiego jest błędna), to warto odnotować, iż w okresie od IV do VII wieku napisano jedynie dwa (!) traktaty ściśle filozoficzne, tj. eklektyczne (i nieprzełożone do dziś) *Jinlouzi* oraz *Liuzi*<sup>1</sup>. Era ta stanowiła jednocześnie czas ciągłego uprawiania historiografii oraz nieznanego wcześniej zainteresowania literaturą, głównie poezją, oraz refleksją na jej temat. Od strony politycznej, „wczesne średniowiecze” ponownie przypomina swój zachodni odpowiednik: oto na gruzach imperium Hanowskiego dochodzi do wielowiekowego rozbicia politycznego, krótszych lub dłuższych rządów niezliczonych dynastii, w większości założonych przez „barbarzyńców” z północy, którzy ulegli rychłej sinizacji. Stan ten ukształtował filozofię historii tego okresu.

W obliczu rozbicia politycznego i nieustających wojen, idee Manda tu Nieba, korelacji Nieba i ludzkości oraz pozostałe optymistyczne teorie historyczne używane dla legitymizacji władzy konkretnych dynastii przeżywały swój kryzys. Jednym z nielicznych wyjątków jest pochodzący z początku tego czasu, bo z III w., tekst *Roczniki cesarzy i królów* 帝王世

<sup>1</sup> Chennault 2015, 546. O zasadniczych problemach w odnoszeniu pojęcia średniowiecza do Chin p. Brook 1998.

紀 *Dìwáng shìjì* autorstwa Huangfu Mi (皇甫謐, 215-282), będący swoistą historią uniwersalną, w której każdej dynastii przypisano określony element (*xing*)<sup>2</sup>. Z perspektywy czasu widzimy, iż odejście od typowych dla dynastii Han metanarracji dokonało się na trzy sposoby. Po pierwsze, powstała swoista kontr-metanarracja, już nie konfucjańska, zapatrzona w przeszłość i pesymistyczna, lecz taoistyczna, nakierowana na przyszłość i optymistyczna wizja zawarta w *Taipingjing* (5.1.1). Po drugie, w rezultacie całkowitego odejścia od systematycznych koncepcji dziejów, refleksja skupiła się wokół wybitnych jednostek i ich wpływu na historię. Po trzecie, miało wreszcie miejsce odejście od spekulatywnej filozofii historii w ogóle na rzecz filozofii historiografii, tak jak reprezentują to *Wenxin diaolong* i *Shitong* (5.1.2).

W świetle nieustających zmian dynastii przekonanie o centralnym wpływie jednostek na bieg dziejów i towarzyszące temu zwątpienie w istnienie bezosobowych „mechanizmów” historii było naturalne. Trend ten widoczny jest w tzw. neotaoizmie, tak religijnym, jak i spekulatywnym (czyli „ciemnej nauce” 玄學 *xuánxué*), który w swej filozofii społecznej zbliżał się do stanowiska konfucjańskiego. Np. w *Laozi weizhi lüeli* Wang Bi (王弼, 226-249) twierdzi, iż starożytność oraz teraźniejszość są ze sobą połączone, dlatego można brać lekcje z przeszłości<sup>3</sup>, a Guo Xiang (郭象, zm. 312) w *Komentarzu do Zhuangzi* za przykład kogoś, kto kierując się w życiu zasadą *wuwei* osiągnął polityczny sukces, uznaje cesarza Yao<sup>4</sup>. Wang Bi twierdzi, iż ład w państwie jest możliwy dzięki władcy pozbawionemu wiedzy, iż władca taki otrzymuje w posiadanie świat, co więcej – tylko on stanowi gwarancję ciągłości Dao od starożytności aż do dziś<sup>5</sup>. Ge Hong (葛洪, 283-343) w *Baopuzi waipian* stwierdza, iż „tylko mędrzec jednoczy cnotę z Niebem”, czego przykładem są m.in. Yao czy Konfucjusz; każdy z mędrców, odpowiadając Niebu i zmieniając mandat, zachowywał się jednak w nowy i nie zawsze humanitarny sposób<sup>6</sup>. Komentujący to Michael Puett pisze:

Dla Ge Honga, mędrцы są kluczowymi postaciami w ludzkiej historii (...). Bez mędrców ludzie kontynuowaliby swoje życie w trakcie całej historii tak, jak czynili to pierwotnie: w jaskiniach, bez ubrań, bez rolnictwa, bez państwa. Powodem, dla którego ludzkie dzieje potoczyły się inaczej niż w przypadku pozostałych ziemskich stworzeń, są mędrцы (...). Dlatego zmiana dynastii nie była rezultatem zastąpienia złego władcy przez humanitarnego. Był to przypadek mędrca, działającego z niebiańską jasnością, w sposób odbiegający od [wymogów] humanitarności<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, 62-66.

<sup>3</sup> Wagner 2003, 85. Praca Wagnera obejmuje tekst chiński wraz z przekładem.

<sup>4</sup> Chan 1963, 327, 335.

<sup>5</sup> Wagner 2003, 149, 160, 163-4.

<sup>6</sup> 夫唯聖人，與天合德。故唐堯以欽明冠典，仲尼以明義首篇(...) 湯、武逆取順守，誠不仁也。應天革命。 *Baopuzi waipian* 37: 683, 685.

<sup>7</sup> Puett 2007, 98-9.



Z drugiej strony, jak podkreśla Puett, choć mędracy są kluczowi dla ludzkiej historii, Ge Hong nie przypisuje im żadnych nadzwyczajnych zdolności<sup>8</sup>, w przeciwieństwie do nieśmiertelnych 神仙 *shénxiān*, którym poświęcił osobną hagiografię, *Shenxian zhuan*. Jak pokazuje Campany, Ge Hong dokonuje specyficznej rekontekstualizacji przeszłości, tak że Mozi, Dong Zhongshu czy Kong Anguo okazują się alchemikami poszukującymi nieśmiertelności<sup>9</sup>. *Shenxian zhuan* to jeden z przykładów biografii wybitnych postaci, oprócz którego wspomnieć można *Gaoshi zhuan* Huangfu Mi, buddyjskie hagiografie wybitnych mnichów: *Gaoseng zhuan* i *Xu gaoseng zhuan* czy anegdoty dotyczące ponad 600 postaci zawarte w *Shishuo xinyu*.

Zwrot ku zdolnościom i talentom pojedynczych postaci historycznych dostrzegalny jest także w historiografii tamtego czasu. Najlepszy jego przykład stanowią *Zapiski Trzech Królestw* 三國志 *Sānguózhì*, które w odróżnieniu od poprzednich kronik, tj. *Shiji* i *Hanshu*, są zasadniczo zbiorem biografii (dotyczących ponad 500 osób). Charakterystyka głównych bohaterów kroniki autorstwa Chen Shou (陳壽, 233-297), takich jak m.in. Cao Cao, Liu Bei, Sun Quan, Zhuge Liang, Guan Yu czy Zhang Fei, skupia się na ich specyficznych talentach. Dzięki temu *Sanguozhi* mogły stać się podstawą XIV-wiecznej powieści *Romans Trzech Królestw* 三國演義 *Sānguó yǎnyì*; tej samej, która rozpoczyna się od zdania streszczającego myślenie historyczne epoki chaosu: „tendencja [dziejów] świata jest taka, że to, co było długo podzielone, się zjednoczy, a to, co było długo zjednoczone, rozpadnie się”<sup>10</sup>. Jak zauważa Pang Tianyou, styl *Sanguozhi* wywarł wpływ na późniejsze kroniki wczesnośredniowieczne:

Upodobanie w ocenie charakteru i talentu postaci odzwierciedla ogólnospołeczny trend poszukiwania indywidualnych emocji. Trend ten miał przemożony wpływ na historyków okresu Dynastii Północnych i Południowych. *Hou Hanshu* Fan Ye, *Songshu* Shen Yue, *Weishu* Wei Shou, *Nan-Qishu* Xiao Zixiana, etc. w swojej części biograficznej w coraz większym stopniu dokonywały ewaluacji charakteru i temperamentu postaci<sup>11</sup>.

Tendencja ta zaowocowała również teoretyczną koncepcją bohatera historycznego, którą można odnaleźć m.in. w *Opisie ludzkich charakterów* 人物志 *Rénwùzhì* autorstwa Liu Shao (劉邵, 182-245 n.e.). Choć *Renwuzhi* stanowi pierwsze chińskie dzieło z zakresu psychologii (w takim sensie, w jakim odnosimy ten termin także do *Charakterów* Teofrasta), już na początku podkreśla historyczną rolę

<sup>8</sup> Ibidem, 103.

<sup>9</sup> Campany 2002, 111-117.

<sup>10</sup> 天下大勢，分久必合，合久必分。 *Sanguo yanyi* I. Przekład całego akapitu w: Luo 2014, 5.

<sup>11</sup> Pang 2003, 72. Holcombe (1994, 4) mówi o „odkryciu indywidualizmu”, jakie nastąpiło w tym czasie.

mędrców<sup>12</sup>. W rozdziale ósmym poświęconym bohaterom twierdzi się, iż bohater to połączenie osoby mądrej 英 *yīng* oraz silnej 雄 *xióng*, a przykładem takiego rzadkiego połączenia, określonego terminem *yingxiong* (który oznacza bohatera także we współczesnym języku chińskim), był m.in. założyciel dynastii Han. Bez siły nie można wprowadzić w życie żadnych zamiarów, a bez mądrości nie ma planów, które są warte przeprowadzenia. Każdy z dwóch elementów wyznaczających bohatera rozpada się na kolejne dwa, tak że w sumie bohater to osoba, która dysponuje mądrością co do obmyślania planów, inteligencją pozwalającą je wprowadzić, siłą zdolną podporządkować lud i odwagą do pokonania trudności<sup>13</sup>. Dzięki temu charakterystyka bohatera zostaje wkomponowana w ogólną charakterologię Liu Shao; gdzie indziej czytamy, iż za mądrością kryje się *yang*, a za siłą – *yin*<sup>14</sup>. Ponieważ jednak fenomen bohaterów jest wyjaśnialny nieomal „naukowo”, zaś nadzwyczajne zdolności mędrców przekraczają możliwości zrozumienia<sup>15</sup>, jak podkreśla też Fang Litian, w filozofii historii Liu Shao mędrzec posiada wyższy status niż bohater<sup>16</sup>.

Częścią owej kultury pisarstwa historycznego był buddyzm chiński, który wydał m.in. wspomniane wyżej hagiografie. Tak jak zaznaczono jednak we wstępie, z uwagi na indyjski rodowód buddyzmu, religijne ujęcie dziejów i brak istotnego wpływu na późniejszą chińską filozofię historii, buddyjska wizja historii zostanie tu pominięta. Po pierwsze, filozofowie buddyjscy nie tworzyli koncepcji z zakresu filozofii historii, a stanowiące rdzeń buddyzmu w ogóle idee historiozoficzne mają charakter religijny. Świat ludzki jest w ramach tej refleksji tylko jednym z wielu światów, w dodatku przejściowym, a w pewnych ujęciach iluzorycznym, co przełożyło się na brak zainteresowania historią polityczną. Czymże są dynastie w obliczu wyróżnianych przez buddystów kalp – epok trwających 4,3 mld lat? Po drugie, choć buddyzm z racji swej roli kulturowej miał niezaprzeczalny wpływ na treść i częściowo formę chińskiej historiografii<sup>17</sup>, jeszcze większy wpływ wywarła na nią krytyka buddyzmu<sup>18</sup>. Koncepcja, iż pobożność buddyjska pomaga cesarzowi w uzyskaniu wsparcia Nieba, nie znalazła poparcia<sup>19</sup>, w dodatku redukuje ona buddyzm do postaci narzędzia osiągnięcia konfucjańskiego celu. Co do samej historiografii buddyjskiej, to należy podkreślić, iż w znacznej mierze miała ona

<sup>12</sup> *Renwuzhi*, yuanxu: 6.

<sup>13</sup> *Renwuzhi* 8: 115-120.

<sup>14</sup> *Renwuzhi* 1: 15-16.

<sup>15</sup> 然則，雋傑者，眾人之尤也。聖人者，眾尤之尤也。其尤彌出者，其道彌遠。由是論之，人物之理妙，不可得而窮已。 *Renwuzhi* 10: 175-6.

<sup>16</sup> Fang 2006, 513.

<sup>17</sup> Szczegółowo na ten temat: Pang 2003, 85-104.

<sup>18</sup> Buddyzm obwiniano za upadek państw i wskazywano, iż nie znano go w czasach ładu, p. Niu 2004, 287-313.

<sup>19</sup> Strange 2011, 56-57. Rozwijano ją także w czasach dynastii Song, p. Huang Chi-Chiang 2004.

znów charakter religijny, czy to w postaci hagiografii, czy też tzw. linii przekazu Dharmy. Jak podkreśla Robert Sharf, przekaz ów ostatecznie transcenduje ludzką historię<sup>20</sup>. Pojedyncze odniesienia do dziejów politycznych Chin odnajdziemy w *Mouzi*, dziele, które stawiało sobie za cel ukazanie kompatybilności buddyzmu z przesłaniem konfucjańskim<sup>21</sup>.

Fakt, iż Klasyki nie wspominają o Buddzie, stanowił poważne wyzwanie intelektualne tamtego czasu. To właśnie krytyce buddyzmu zawdzięcza sławę Han Yu, uważany za jednego z pierwszych przedstawicieli neokonfucjanizmu. Debatom w obrębie neokonfucjańskiej filozofii historii, szczególnie w okresie dynastii Song (960-1279), zostanie poświęcona druga część rozdziału. W kluczowym dla myśli Songowskiej pojęciu zasady (*li*) pobrzmiewa wszak metafizyka buddyjskiej szkoły huayan, co obrazuje złożoność chińskiej filozofii tego czasu.

## 5.1. Filozofia historii we wczesnym średniowieczu (III-VII w.)

### 5.1.1. Neotaoistyczna filozofia historii: milenaryzm *Taipingjing*

Wewnętrznie zróżnicowany neotaoizm nie poprzestał na refleksji dotyczącej jednostek w dziejach, lecz wykształcił także oryginalną i systematyczną wykładnię historii, która spłótła się z samą historią Chin. W 184 r. n.e. wybuchło bowiem Powstanie Żółtych Turbanów, które – stłumione ostatecznie po dwudziestu jeden latach – przyczyniło się pośrednio do upadku dynastii Han. Jego przywódcą był Zhang Jue, lider taoistycznej sekty „Najwyższego Pokoju” 太平道 *Tàipíngdào*, głoszący nadejście ery pokoju, równości i wspólnoty dóbr. Ideał *taiping* powrócił także długo po upadku powstania, bo w I poł. V w., kiedy dwóch królów (z Wei na północy i Liu-Song na południu) z aspiracjami zjednoczenia Chin określiło się jako „władcy najwyższego pokoju”<sup>22</sup>. Wiele wskazuje na to, iż Zhang Jue bazował na istniejącym dziele pt. *Klasyk Najwyższego Pokoju* 太平經 *Tàipíngjīng*. Już w epoce dynastii Han istniały jednak dwie wersje tekstu, z których to dłuższa wersja została umieszczona w kanonie taoistycznym i stała się podstawą współczesnej edycji Wang Minga z 1960, na której tu bazujemy<sup>23</sup>. Dzieło, które znamy dziś

---

<sup>20</sup> Sharf 2002, 132.

<sup>21</sup> Hurvitz, Tsai 1999, 422-423.

<sup>22</sup> Bokenkamp 1994, 67.

<sup>23</sup> Nosi ona nazwę *Taipingjing hejiao*: *Taipingjing* 1960. Pierwotna wzmiankowana w *Hanshu* wersja *Tianguan li Baoyuan Taipingjing* zaginęła, a z *Taiping qingling shu* zachowało się 57 rozdziałów na 170. O historii tekstu p. Beck 1980, 149-167. 42 rozdziały tworzą warstwę A, 4 – warstwę B, 12 pochodzi z innych źródeł.

jako *Taipingjing*, powstało zatem ostatecznie pod koniec VI w. n.e.<sup>24</sup> Pisma wchodzące w jego skład, mające niewątpliwie wielu autorów, były w obiegu w trakcie całego okresu politycznego chaosu, odpowiadając na potrzeby czasu i konkurując z innymi nurtami apokaliptycznymi, o czym świadczą liczne krytyki „fałszywych proroków” w *Taipingjing*<sup>25</sup>.

O związku *Taipingjing* z filozofią okresu Hanowskiego świadczy koncepcja korelacji natury i ludzkości, która stanowi metafizyczny kontekst, bez którego nie można zrozumieć zawartej w *Taipingjing* filozofii historii. Według Barbary Hendrichske, *Taipingjing* dokonuje nawet radykalizacji holistycznej idei wzajemnego związku ludzi i natury, dokonując jednak przesunięcia akcentu w stronę wpływu człowieka na naturę<sup>26</sup>. Zgodność tę ujmuje się wprost jako „odповідь” (*ying*)<sup>27</sup>, która rozciąga się nie tylko na Niebo, lecz także na przemiany *yin-yang* w ogóle, wliczając w to zjawiska astronomiczne<sup>28</sup>. Ponieważ to przyroda jest „poruszana” przez postępowanie człowieka, zostaje do pewnego stopnia pozbawiona sprawczości. Żadne zjawiska przyrodnicze nie mają samoistnego wpływu na dzieje ludzi: „jeśli cykliczne obroty sfer są naturalne i regularne, jaką korzyść mogą one przynieść ludziom czyniącym dobro?”<sup>29</sup> Nie oznacza to naturalizmu: istotne i nadzwyczajne wydarzenia historyczne wyjaśnione zostają bowiem zupełnie nowym czynnikiem, specyficznym dla *Taipingjing*: „starożytne i nowsze teksty często głoszą, iż [dzieje się tak] z powodu koniunkcji Nieba i ziemi, *yin* i *yang*, tymczasem nie jest tak – wszystkie trudności wynikają z odziedziczonej winy”<sup>30</sup>. Analiza filozofii historii *Taipingjing* wymaga więc zbadania idei „winy odziedziczonej” 承負 *chéngfù*.

Pojęcie to implikuje określoną narrację historyczną. Dawni władcy działali w zgodzie z Niebem i ziemią<sup>31</sup>, a żyjąc w harmonii z wolą Nieba, rządili przy pomocy Dao, bez kar i rytuałów<sup>32</sup>. W którymś momencie popełniono jednak zło; moment ten jest bliżej nieokreślony, aczkolwiek mówi się o setkach tysięcy pokoleń temu lub nawet, iż wina jest stara jak samo Niebo i ziemia<sup>33</sup>. W tym kontekście wydaje się nawet, iż czas pradawnych władców, którzy wcielali w życie Dao i żyli w harmonii z Niebem nie był utopią, lecz nosił już – od samego początku – znamiona zła. Podkreśla się jednak, iż w czasach najdalszej przeszłości, gdy każdy

---

<sup>24</sup> Hendrichske 1992, 62; Beck 1980, 151, 180. Kaltenmark (1979) uważa cały tekst za pochodzący z okresu Han.

<sup>25</sup> Hendrichske 1992, 66.

<sup>26</sup> Ibidem, 67. Także Hendrichske 1991, 6.

<sup>27</sup> *Taipingjing* 16: 44.

<sup>28</sup> *Taipingjing* 92: 366, 369.

<sup>29</sup> 乃時運自然，力行善，復何功邪？ *Taipingjing* 92: 374.

<sup>30</sup> 然，古今之文，多說為天地陰陽之會，非也，是皆承負厄也。 *Taipingjing* 92: 371.

<sup>31</sup> 是以古者聖人將有可為作，皆仰佔天文 俯視地理。 *Taipingjing* 37: 60.

<sup>32</sup> *Taipingjing* 41: 32.

<sup>33</sup> Różne wersje zebrane w: Hendrichske 1991, 12.

znał Dao, istniało tylko niewiele zła<sup>34</sup>. Każde kolejne pokolenie powodowało jednak swymi czynami, iż zła przybywało. Pokazują to dzieje od najdawniejszej starożytności przez wieki „średnie” po czasy najnowsze<sup>35</sup>. Co więcej, każde pokolenie przekazuje kolejnym generacjom nie tylko własne przewinienia, ale także wszystko, co zostało mu przekazane, zatem winą jest cięższa z pokolenia na pokolenie<sup>36</sup>. Mowa tu o pokoleniach, gdyż w przeciwieństwie do idei karmana czy biologicznej koncepcji dziedziczenia winy ta nie jest przekazywana z osoby na osobę, lecz na całą ludzkość<sup>37</sup>. W rezultacie cała ludzkość cierpi z powodu win popełnionych przez pojedynczych cesarzy i królów<sup>38</sup>, a ludzie doświadczają skutków czynów, których nie popełnili. Jak zauważa Michael Puett, prowadzi to jednak do paradoksalnych konsekwencji. Jeśli starożytni byli w stanie zrozumieć wszechświat i postępować właściwie, a mimo to popełnili zło i przekazali je kolejnym pokoleniom, to oni są ostatecznie odpowiedzialni za chaos czasów terażniejszych; ludzie, którzy jedynie odziedziczyli winę, nie odpowiadają za to, co dzieje się w ich czasach, są niewinni<sup>39</sup>. Nawet jeśli władca odznaczy się cnotą dziesięciu tysięcy ludzi, nie przyczyni się do poprawy sytuacji ani nie zredukuje zepsucia ludzkości<sup>40</sup>. Chaos i zepsucie nie są przy tym jedynymi nieszczęściami dotyczącymi ludzkość z powodu odziedziczonej winy. Należą do nich wszystkie katastrofy, cudowne zdarzenia i anomalie<sup>41</sup>.

Tym samym idea korelacji przybiera postać pesymistycznej koncepcji implikowania katastrof naturalnych przez „odziedziczone” postępowanie. *Taipingjing* radykalizuje zatem taoistyczną ideę korelacji i upadku zawartą w *Huainanzi*. Charakterystyczną cechą tej drugiej wizji było obywanie się bez pośrednictwa Nieba, tymczasem w tak heterogenicznym tekście jak *Taipingjing* odnaleźć można fragmenty, w których Niebo pełni rolę swoistego egzekutora konsekwencji winy dziedziczonej<sup>42</sup>. Twierdzi się nawet, iż kiedy ludzie obwiniają Niebo za nieszczęścia spowodowane odziedziczoną winą, pała ono gniewem i zaczyna z nimi walczyć, dążąc ostatecznie do eksterminacji całego rodzaju ludzkiego<sup>43</sup>. Tian na-

---

<sup>34</sup> 夫上古之人, 人人各自知真道, 又其時少邪氣. *Taipingjing* 72: 295.

<sup>35</sup> *Taipingjing* 37: 61. Także 44: 143. Trójpodział ten uzupełniony jest także wizją upadku od czasów Trzech Boskich Władców, przez Pięciu Cesarzy i Trzech Królów, aż po Pięciu Hegemonów, p. 47: 140.

<sup>36</sup> 下古復承負中古小失, 增劇大失之. *Taipingjing* 36: 52.

<sup>37</sup> W tym sensie *chengfu* bliższe jest idei grzechu pierwotnego, jakkolwiek nie jest on progresywny.

<sup>38</sup> *Taipingjing* 102: 459.

<sup>39</sup> Puett 2008, 185.

<sup>40</sup> *Taipingjing* 37: 60.

<sup>41</sup> *Taipingjing* 37: 56.

<sup>42</sup> 但逢其承負之極, 天怒發, 不道人善與惡也. *Taipingjing* 92: 370.

<sup>43</sup> *Taipingjing* 92: 375.

berra w tym kontekście rysów teistycznych, zbliżając koncepcję *chengfu* do idei *Tian-ren ganying*.

Jak nietrudno się domyślić, stały i stopniowy przyrost ogółu zła prowadzi do dalszej eskalacji kataklizmów, a ostatecznie do swoistej apokalipsy. W rezultacie susz i epidemii ma dojść do całkowitego wyginięcia ludzkości, tj. żaden człowiek nie przeżyje owej ostatecznej „anihilacji” 滅盡 *mièjìn*. Następnie dojdzie do rozpadu jedności Nieba, ziemi i ludzkości, po czym także Niebo i ziemia ulegną zniszczeniu, a wraz z nimi wszystkie byty przestaną istnieć<sup>44</sup>.

W *Taipingjing* odnajdziemy wiele fragmentów, które mówią o rychłym nadejściu tego czasu<sup>45</sup>. Z tego powodu filozofię historii *Taipingjing* można określić mianem milenarystycznej. Z tezą, iż w Chinach mamy do czynienia z milenaryzmem, polemizuje jednak Stephen Bokenkamp, który uważa, iż wizje chiliastyczne związane są z liniarną koncepcją historii, tymczasem w Chinach dominują koncepcje cykliczne, zatem pojęcia „milenaryzmu” czy „apokalipsy” mogą być w tym przypadku użyte jedynie metaforycznie<sup>46</sup>. Zaskakujący jest jednak fakt, iż wśród wielu pism taoistycznych, do których odwołuje się Bokenkamp, brak *Taipingjing*. Dzieło to implikuje bowiem linearną koncepcję dziejów, do której nawet przy założeniach Bokenkampa odnieść można pojęcie „milenaryzmu”. *Taipingjing* wymienia cykle takie jak cykl życia, pór roku czy cykl tradycyjnej chronologii, ale pojęcie cyklu nie zostaje odniesione w skali „makro” do konsekwencji winy przewinionej, a nawet jest w tym kontekście poddane krytyce<sup>47</sup>.

Przed wszystkim jednak apokalipsa nie jest jedynym możliwym scenariuszem kresu historii. Główne przesłanie dzieła, tj. iż nadchodzi era „najwyższego pokoju”, jest z gruntu optymistyczne. Erę *taiping* przedstawia się za pomocą serii obrazów. Czytamy, iż ludzie nie będą wówczas pozbawieni podstawowych potrzeb, z prokreacją włącznie, będą pracować tylko w sposób odpowiedni do ich zdolności i zarobią tym na życie, nie będą też niszczyć przyrody, a wszystko to – na zasadzie korelacji! – będzie miało zwrotny, korzystny wpływ na naturę, która stanie się regularna i będzie przynosić jedynie znaczne plony<sup>48</sup>. W państwie zapanuje spokój, znikną wojny i chaos, lud będzie szczęśliwy, a złe zdarzenia nie będą już miały

---

<sup>44</sup> *Taipingjing* 92: 373.

<sup>45</sup> Hendrichke 1992, 66.

<sup>46</sup> Bokenkamp 1994, 61.

<sup>47</sup> Przypina to sama Hendrichke, która uważa, iż *Taipingjing* reprezentuje cykliczną koncepcję historii. Brak jednak jakiegokolwiek cytatu mówiącego wyraźnie o warunkach rozpoczęcia nowego cyklu, zwłaszcza po tym, jak nastąpi anihilacja. Zwrot *jinzhe* („obecnie”), na który powołuje się Hendrichke (1991, 18) nie implikuje w żaden sposób cykliczności. Petersen (1990, 28-29) wykazuje, iż cykle sfer niebieskich są wpisane w jeden wielki cykl dziejów, który jest zasadniczo niepowtarzalny. W tym sensie nie ma sensu mówić o „cyklu historii”.

<sup>48</sup> Obrazy zebrane w: Hendrichke 1992, 71-72.



miejsca<sup>49</sup>. Ustanie też przemoc wobec kobiet<sup>50</sup>. W państwie najwyższego pokoju będą na równi uznani także niewolnicy i niewolnice, a nawet barbarzyńcy<sup>51</sup>. Koncepcja ta jedynie potwierdza tezę o linearnej interpretacji historii w *Taipingjing*. Jak zauważa Jens Petersen:

Niebiański Mistrz<sup>52</sup> zdaje się przyznawać, iż historia się zatrzyma; jeśli *qi* Najwyższego Pokoju daje szansę na utwierdzenie tego wpływu, to od tej chwili i przypuszczalnie na zawsze będzie panował pokój. Niebiański Mistrz nie rozważa opcji przyszłego upadku świata; moment obecny oferuje więc obecnemu człowiekowi możliwość „wyskoczenia” z historii i stworzenia świata, gdzie żadna zmiana się nie wydarza ani nie jest potrzebna<sup>53</sup>.

Jeśli zgodzimy się z tą interpretacją, dostrzeżemy, jak różna od konfucjańskiej wizji dziejów była neotaoistyczna: zorientowana na przyszłość, a nie na przeszłość; optymistyczna, a nie pesymistyczna; dopuszczająca także możliwość „wyczerpania się” historii i jej transcendencji, sytuując się pomiędzy konfucjańską filozofią historii a buddyjską eschatologią. Jak to wszak możliwe, iż w obliczu narastającej winy ustanie chaos i przemoc? Skutki winy odziedziczonej musiałyby zostać zniwelowane. Jak jednak tego dokonać? Co należy uczynić, aby na historycznym „rozstaju dróg” podążać ku utopii, a nie ku apokalipsie?

Rozwiązaniem nie jest z pewnością nadejście mesjasza, „przyszłego mędrca” 後聖人 *hòushèngrén*, ponieważ nie powie on niczego ponadto, co zostało przekazane w *Taipingjing*. Odwołując od prawdziwego przesłania *Klasyku Najwyższego Pokoju*, doprowadzi do jeszcze większego gniewu Nieba i spotęguje zły stan do tego stopnia, że nie będzie już ratunku<sup>54</sup>. Za wnioskiem tym kryje się idea, iż wina odziedziczona jest utrwalana przez złe nauki, które – jako naśladowane i praktykowane przez ludzi – swoimi nakazami prowadzą do eskalacji katastrof, a co najmniej nie są im w stanie w żaden sposób zapobiec, jak pokazuje historia<sup>55</sup>. Każda z tych nauk ujmuje naturę i historię jedynie częściowo, czyniąc to ponadto na własny sposób, co prowadzi do powstania odmiennych nauk<sup>56</sup>. Jeśli jedna osoba nauczy dziesięć, a dziesięć kolejne dziesięć, to po czasie będą to doktryny tak dominujące, że nie będzie można ich skrytykować, mimo iż są w większości fał-

<sup>49</sup> *Taipingjing* 91: 359, 361.

<sup>50</sup> *Taipingjing* 35: 34. Mowa zwłaszcza o dzieciobójstwie, które wobec narastającej dysproporcji między dziećmi płci żeńskiej i męskiej doprowadziłoby do wyginięcia ludzkości, p. 35: 36.

<sup>51</sup> *Taipingjing* 91: 348, 352.

<sup>52</sup> Myśl *Taipingjing* A wykładana jest w formie dialogu z „Niebiańskim Mistrzem” 天師 *Tiānshī*.

<sup>53</sup> Petersen 1990, 32.

<sup>54</sup> 何不更生善聖人乎? 力復生後聖人, 迺無益何也? (...) 必且互置吾文而更大忿, 天災害反且更大起, 而不可救. *Taipingjing* 91: 350.

<sup>55</sup> *Taipingjing* 61: 86.

<sup>56</sup> 是迺天地開闢以來, 先師天時運未及, 得分別具說天之大部界也。令帝王便失天之法治, 令生此災變. *Taipingjing* 69: 270.



szywe<sup>57</sup>. Jednocześnie, każda z tych doktryn nosi w sobie załączki prawdy i nie jest *całkowicie* fałszywa, ponieważ mędrcy są ostatecznie zsyłani przez Niebo<sup>58</sup>. Dzieje niosą zatem nadzieję wyzwolenia, choć nie jest to nadzieja mesjańska. Z tego powodu Petersen nazywa to „antymesjańskim milenaryzmem”<sup>59</sup>.

Co istotne, każda z doktryn zawiera ziarno prawdy, które uzupełnia się z pozostałymi, tworząc razem całkowitą Prawdę<sup>60</sup>. Dlatego należy zebrać wszystkie te fragmenty pochodzące z wszystkich epok (starożytnej, środkowej i późnej) do postaci jednego pisma<sup>61</sup>. Rozwiązanie to podane zostaje dopiero przez Niebiańskiego Mistrza, który pełni *de facto* rolę mesjasza, zastrzegając, że nie głosi on niczego nowego, ale przekazuje prawdę objawioną mu przez Niebo<sup>62</sup>, doktrynę, która inaczej niż dotychczasowe wypowiada się nie o rzeczywistości, a o innych doktrynach. W procesie kompilacji musi wziąć udział cała ludzkość: starzy i młodzi, kobiety i mężczyźni, niewolnicy oraz barbarzyńcy<sup>63</sup>. Z chwilą rozpowszechnienia tego pisma i wprowadzenia go w życie przez wszystkich ludzi ustąpi zło, a nastąpi najwyższy pokój<sup>64</sup>. Mamy więc tu do czynienia nie tylko z holizmem co do czasu, przestrzeni i przyczynowości, ale także co do znaczenia, a nawet ze swoistą reifikacją idei całości dziejów w formie „księgi ostatecznej”. W ten sposób *Taipingjing* pośredniczy między spekulatywną filozofią historii okresu Han a wczesnośredniowieczną filozofią historiografii, do której teraz przejdziemy.

### 5.1.2. Narodziny filozofii historiografii: Liu Xie i Liu Zhiji

Wczesne średniowiecze chińskie, tj. okres dynastii Wei i Jin (220-420 n.e.), a później Okres Dynastii Południowych i Północnych (420-589), stanowi czas szczególnego rozkwitu krytyki literackiej lub – jak pisał najwybitniejszy współczesny chiński pisarz, Lu Xun (1881-1936) – „erę literackiej samoświadomości”<sup>65</sup>.

---

<sup>57</sup> Por. *Taipingjing* 27: 58.

<sup>58</sup> *Taipingjing* 91: 349.

<sup>59</sup> Petersen 1990, 1-2.

<sup>60</sup> *Taipingjing* 91: 86.

<sup>61</sup> 所以拘校上古神文中古神文下古神文者, 或上古神文未及言之, 中古神文言之, 中古神文未及言之, 下古神文言之也。因以類相從相補, 共成一善辭, 故使集之也。 *Taipingjing* 91: 350-351.

<sup>62</sup> *Taipingjing* 67: 255.

<sup>63</sup> *Taipingjing* 86: 327, 91: 348, O detalach procesu selekcji i kompilacji p. Hendrichske 1992, 79-83.

<sup>64</sup> 所上略同, 使眾賢明共集次之, 編以為洞極之經, 因以大覺賢者, 乃以下付歸民間, 百姓萬民, 一旦俱化為善, 不復知為惡之數也。 *Taipingjing* 88: 333. Także 51: 83.

<sup>65</sup> Lu 1992, 377. Okres ten zapoczątkował cesarz Cao Pi (187-226) z jego *Dyskursem o literaturze* 論文 *Lùnwén*, a spójny wykład krytyki literackiej przedstawił Lu Ji (261-303) w *Poemacie o literaturze* 文賦 *Wénfù*.

Refleksja ta inspirowała się w znacznej mierze nie konfucjanizmem, a dominującym wówczas neotaoizmem<sup>66</sup>. Mimo rozbicia politycznego, czas ten obfitował też w dzieła historyczne, które zachowały ciągłość historiografii; mało tego, właśnie owa ciągłość, dokładnie ciągłość legitymizacji władzy dynastycznej 正統 zhèng-tǒng, stała się głównym tematem, jeśli nie obsesją kronikarzy<sup>67</sup>. Każda z dynastii przedstawiała się jako prawowity sukcesor Hanów, uznając poprzedników i konkurentów za pozbawionych tej legitymizacji, a nawet – jak w przypadku *Historii Wei* – za barbarzyńców (uwaga padła *notabene* ze strony ‘barbarzyńskiego’ narodu Tuoba)<sup>68</sup>. Wraz z ustanowieniem dynastii Tang i panowaniem cesarza Tang Taizonga (626-649) Chiny wkroczyły w złoty wiek rozwoju ekonomicznego i militarnego (zajmując część terenów obecnego Kazachstanu i Pakistanu). Taizong, którego panowanie upamiętnia zbiór anegdot historycznych uznany za kompendium polityki, *Esencja polityki okresu Zhenguan* 貞觀政要 Zhēnguàn zhèngyào, dążył nie tylko do upamiętnienia własnej osoby, lecz także do usprawnienia pracy historyków, powołując Urząd Historyczny 史官 Shǐguān, którego zadaniem było zarówno sporządzenie historii państwowej panującej dynastii (國史 guóshǐ), jak i zredagowanie kronik wszystkich poprzednich dynastii. W zadaniu tym miano się kierować jednak nie tyle politycznym interesem, co wiarygodnością zapisków. Jak podaje akt założycielski z 629 r., „Urząd Historyczny jest odpowiedzialny za kompilację Narodowej Historii, nie może chwalić fałszywie ani ukrywać zła, ma bowiem przekazywać bezpośredni zapis zdarzeń”<sup>69</sup>. Proces kompilacji *guoshi* przedstawia detalicznie cytowana monografia Twitchetta, a streszcza go następująco Witold Rodziński:

Codziennie sporządzano *Pamiętnik działalności i wypoczynku cesarza*; w okresie Tang utrzymywano jeszcze tradycję, iż cesarz nie miał prawa wglądu do tego tekstu, później, w okresie cesarzy dynastii Song, zaniechano tego cennego obyczaju. Materiały z *Pamiętnika* wraz ze sprawozdaniami z ministerstw były następnie łączone dla opracowania *Dziennych relacji*, które z kolei służyły za podstawę do napisania *Prawdziwych zapisków* każdego panowania, stanowiących faktycznie bieżącą historię dynastii. Następna zaś dynastia posługiwała się właśnie tymi *Prawdziwymi zapiskami* dla opracowywania *Urzędowej historii* swojego poprzednika<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Owen 1992, 74.

<sup>67</sup> Wang, Ng 2005, 80-82, 90. Od upadku Han do ustanowienia Tang powstało 140 kronik. Termin *shǐ* zaczyna wówczas oznaczać dzieła, a nie historyka; pojawia się też termin *shíxué*, tj. „historiografia”, która obok literatury, konfucjanizmu i neotaoizmu wchodzi za Song Wendi (424-453) do oficjalnych curriculum (ibidem, 99-100).

<sup>68</sup> Ibidem, 89.

<sup>69</sup> Za: Twitchett 1992, 13.

<sup>70</sup> Rodziński 1974, 214.

W praktyce, z uwagi na postępującą kontrolę władzy nad tym procesem oraz redagowanie zapisków przez dynastię, która obejmowała władzę, pokonując poprzednika, Urząd oddalał się od swojej misji, co dostrzeżono już w stulecie po jego powstaniu (o czym za chwilę).

Innym wzorcem pisarstwa historycznego, bliższym *Shiji* niż *Hanshu*, był *Całociowy [wykład] instytucji* 通典 *Tōngdiǎn* Du You (杜佑, 735-812) – licząca dwieście rozdziałów encyklopedia i historia instytucjonalna dotycząca żywności i towarów, egzaminów, urzędów, rytuałów (obyczajów), muzyki, wojska, prawa karnego oraz terytorium państwa i jego granic. Obyczajom poświęcono aż sto rozdziałów, czyli połowę dzieła. Du You wiąże obyczaje z każdym etapem rozwoju historycznego<sup>71</sup>, zaś w przedmowie zostają one nazwane zasadą ładu dawnych władców, jakkolwiek praktykowanie obyczajów wymaga jeszcze właściwej „bazy” materialnej, zwłaszcza żywności<sup>72</sup>. W opisie granic Du You wykorzystał natomiast (zaginione dziś) *Zapiski z podróży* 經行記 *Jīngxíngjì* swego bratanka, Du Huana, który dostał się do arabskiej niewoli po bitwie nad rzeką Tałas w 751 roku i opisał trzynaście zachodnich krajów oraz obyczaje muzułmanów, żydów i chrześcijan („Rzymian”, tj. Bizantyńczyków); o Rzymie, a nawet Wschodniej Afryce (Asanii) wspomina natomiast już kronika *Weilüe* z ok. 250 r. n.e<sup>73</sup>. Był to zatem okres rozkwitu także literatury podróżniczej (w tym buddyjskiej).

Szczytowym osiągnięciem chińskiej krytyki literackiej był *Umysł literacki i rzeźbienie smoków* 文心雕龍 *Wénxīn diāolóng* autorstwa Liu Xie (劉勰, 465-522). W dziele tym bada on źródła literatury, różne gatunki literackie, środki stylistyczne (jak np. metafora, hiperbola) oraz sposoby tworzenia dzieła literackiego. I choć Liu Xie był świeckim buddystą, jego praca znacznie inspirowała się konfucjanizmem<sup>74</sup>. Liu uważał, iż dzieła Konfucjusza, tj. Kłasyki, w najdoskonalszy sposób wyrażają i przekazują Dao, stanowiąc tym samym zawsze aktualny model twórczości literackiej<sup>75</sup>. Co za tym idzie, Liu Xie znajdował się pod wpływem „powszechnej idei ‘regresu historycznego’ w literaturze, założenia, iż dzieła obecnych czasów z konieczności ustępują tym przeszłym”<sup>76</sup>. Oddalało go to jednak od czysto deskryptywnego podejścia do literatury: dobre dzieło literackie, w tym historyczne, musi spełniać

<sup>71</sup> *Tongdian* 42: 1161-1162.

<sup>72</sup> 夫理道之先在乎行教化, 教化之本在乎足衣食. *Tongdian* 1: 1. Wątek historycznej roli rytuałów i ich relacji do materialnej „bazy” wróci za dynastii Song.

<sup>73</sup> O obrazie Zachodu w *Weilüe*: Chavannes 1905, Yu 2004, Hill 2004.

<sup>74</sup> Jedyne bezpośrednie odniesienie do terminologii buddyjskiej pojawia się w osiemnastym rozdziale, gdzie mowa o „mądrości” (skr. *prajñā*) w kontekście poznania spekulatywnego, p. *Wenxin diaolong* 18: 201. Część badaczy uznaje jednak inspiracje buddyjskie za istotne (por. Mair 2001, 63-82).

<sup>75</sup> *Wenxin diaolong* 1: 2, 2: 12, 3: 18-19.

<sup>76</sup> Kang-I 2001, 28. Ideał Liu Xie był w znacznej mierze konstruktem, choćby dlatego, iż *wen* oznaczało dla Konfucjusza cały system rytuałów, tudzież „bycie wyrafinowanym/cywilizowanym”, por. Cai 2000, 11-17.

określone kryteria i wymaga specyficznych zdolności, w tym „talentu historyka” 史才 *shǐcái*<sup>77</sup>. Liu Xie traktował więc historiografię jako część literatury: specyficzną, ale podlegającą tym samym ogólnym zasadom, czemu dał wyraz w rozdziale szesnastym „O pisarstwie historycznym”.

Po pierwsze, kronika musi posiadać wystarczającą bazę empiryczną oraz racjonalne uzasadnienie: „uwzględnić źródła zgromadzone przez setki autorów, wytrzymać test tysięcy lat, pokazać źródła rozkwitu i upadku oraz podać powody sukcesów i porażek”<sup>78</sup>. Po drugie, nie wystarczy zgromadzić jak najwięcej źródeł: gdy chronologiczna skala kroniki jest zbyt duża, trudno ustalić z pewnością następstwo zdarzeń; gdy wydarzeń jest zbyt wiele, trudno o ich synoptyczny i syntetyczny obraz<sup>79</sup>. Należy zatem dokonać selekcji obfitego materiału, odrzucając to, co niewiarygodne, oraz ustalić właściwą sekwencję wydarzeń i pojęcia, które w największym stopniu odpowiadają faktom; w tym wszystkim należy kierować się ogólną zasadą (大綱 *dàgāng*)<sup>80</sup>. Co istotne, idea ogólnej zasady stojącej „za” wydarzeniami powróci w późniejszej spekulatywnej filozofii historii; w drugim wydaniu miałyby ona też częściowo buddyjski rodowód. W tym przypadku mowa jedynie o zasadzie porządkującej zapiski historyczne do postaci spójnej i sensownej narracji historycznej: to, co Hayden White określił mianem „transformacji kroniki w historię”<sup>81</sup>. Jako że także dla Liu Xie historiografia stanowi część literatury, norma ta dotyczy dzieła literackiego w ogóle: każde dzieło potrzebuje porządkującej zasady, zarówno co do języka, jak i treści; to ona czyni je jednym i spójnym dziełem od początku do końca<sup>82</sup>. Dotyczy to szczególnie dzieł filozoficznych, które mają w sposób jasny ująć jak największą ilość spraw<sup>83</sup>. W odniesieniu do historiografii Liu Xie zdaje się nie mieć wątpliwości, iż zasadą tą winna być reguła pochwały i nagany, obecna w Klasykach i sformułowana przez Konfucjusza. Wiedzie to do trzeciego kryterium: historyk winien być uczciwy, tzn. nie powinien wyolbrzymiać faktów, skupiać się na nadzwyczajnych wydarzeniach, opisywać w szczegółach daleką i niezbadaną przeszłość, podawać tezy bez uzasadnienia, a zwłaszcza nie powinien zapisywać zdarzeń wątpliwych. Tylko gdy uniknie tych wad będzie mógł on stworzyć historię wiarygodną (信史 *xìnshǐ*, dosł. „historię, której można zaufać”)<sup>84</sup>. Historyk musi się także wystrzegać uprzedzeń politycznych, dbając o obiektywny,

<sup>77</sup> *Wenxin diaolong* 12: 128. Pojęcie to wróci w filozofii historiografii Liu Zhiji, a później – Zhang Xuechenga.

<sup>78</sup> 原夫載籍之作也，必貫乎百氏，被之千載，表徵盛衰，殷鑒興廢。 *Wenxin diaolong* 16: 171.

<sup>79</sup> 歲遠則同異難密，事積則起訖易疏，斯固總會之為難也。 *Ibidem*.

<sup>80</sup> 至於尋繁領雜之術，務信棄奇之要，明白頭訖之序，品酌事例之條，曉其大綱，則眾理可貫。 *Wenxin diaolong* 16: 172.

<sup>81</sup> White 1973, 5.

<sup>82</sup> 謂總文理，統首尾，定與奪，合涯際，彌綸一篇，使雜而不越者也。 *Wenxin diaolong* 43: 462.

<sup>83</sup> *Wenxin diaolong* 18: 190.

<sup>84</sup> *Wenxin diaolong* 16: 171-172.

„czysty umysł” 素心 *sùxīn*. Wymaga tego odpowiedzialność historyka 史之為任 *shǐ zhī wèi rèn*; historyk jest bowiem odpowiedzialny przed wszystkimi za osądy moralne, których dokonuje<sup>85</sup>. Odniesienie pojęć *stricte* etycznych do profesji historyka antycypuje przy tym późniejszą ideę „cnoty historyka” oraz potwierdza moralną funkcję historii.

Z założeniami tymi zasadniczo zgadzał się Liu Zhiji (劉知幾, 661-721), autor dzieła *Całość [wiedzy] o historiach* 史通 *Shītōng*, pierwszego na świecie traktatu z zakresu krytyki historycznej<sup>86</sup>. Na pierwszy rzut oka *Shitong* jest serią niezliczonych, szczegółowych uwag i komentarzy do całego korpusu chińskiej historiografii, co po części przyczyniło się do wciąż aktualnego przeoczenia tego dzieła przez historyków i filozofów, a nawet sinologów (*Shitong* nie został wciąż przełożony na żaden język zachodni). Jak podkreśla Hsu Kwan-san, należy być wystarczająco cierpliwym, aby wydobyć „najszybszą ideę całości struktury jego filozofii historii”, a dokładnie „filozofii historiografii”<sup>87</sup>.

Znaczną część *Shitong* stanowi także historia historiografii, za czym stoją przesłanki natury teoretycznej: poszczególne gatunki pisarstwa historycznego zmieniają się w czasie<sup>88</sup>, natomiast największe różnice można dostrzec z perspektywy czasu, pomiędzy starożytnością a nowszymi czasami<sup>89</sup>. Liu Zhiji uważa nawet, iż gatunki te powinny dostosować się do swoich czasów<sup>90</sup>, dlatego mające miejsce w nowszych kronikach maneryczne upodabnianie języka postaci do zwrotów klasycznych zostaje przezeń skrytykowane jako anachronizm i przeciwstawione zapisywaniu faktycznych wypowiedzi w języku potocznym danego czasu<sup>91</sup>. Krytyka najnowszych dzieł historycznych sprawia jednak, iż Liu ulega urokowi przekonania o stopniowym upadku historiografii<sup>92</sup>. Paradoksalnie jednak, główną przesłanką tej krytyki jest nadmierne umiłowanie antyku wśród jego współczesnych oraz dążność do poszukiwania niezwykłych i cudownych zdarzeń<sup>93</sup>, dla których nie ma

<sup>85</sup> 然史之為任，乃彌綸一代，負海內之責，而贏是非之尤。 *Wenxin diaolong* 16: 172.

<sup>86</sup> O inspiracji *Wenxin diaolong* mówi Liu Zhiji bezpośrednio w autobiografii: *Shitong* 36: 498 (*waipian* oznaczam skrótem *wp*). Jako inną antycypację *Shitong* wskazuje Hsu Kwan-san – oprócz *Yiwenzhi* czy *Lunheng* – komentarz do *Sanguozhi* autorstwa Pei Songzhi (372-451), który podaje m.in. kryteria wiarygodności narracji historycznej, p. Hsu 1983, 434-435.

<sup>87</sup> Ibidem, 435.

<sup>88</sup> *Shitong* 6: 67. Także 14: 181, 33: 447.

<sup>89</sup> *Shitong* 8: 106.

<sup>90</sup> 蓋聞三王各異禮，五帝不同樂 (...) 況史書者，記事之言耳。夫事有貿遷，而言無變革，此所謂膠柱而調瑟，刻船以求劍也。 *Shitong* 18: 226-227; także: 20: 261, 22: 303.

<sup>91</sup> *Shitong* 20: 255. Liu Zhiji szczególnie potępia zastępowanie chińskim rodzimym języka ludów niechińskich, w takich kronikach jak m.in. *Zhoushu* czy *Weishu*, p. 20: 257. O naśladownictwie antyku p. także 10: 138.

<sup>92</sup> *Shitong* 22: 280. Także 20: 251 i 22: 307, gdzie pisze on, iż „dziś historia nie wygląda jak historia”.

<sup>93</sup> 世之述者，銳志於奇，喜編次古文。 *Shitong* 28: 377.

miejsca w kronikach. Przekonanie o ograniczeniach dziejopisarstwa tego czasu zostaje wreszcie nowatorsko połączone z tezą o czasowej zmienności historiografii: wszyscy historycy są ograniczeni przez czasy, w których żyją, w związku z tym nie są w stanie w pełni wyrazić „siebie” (自 *zi*)<sup>94</sup>. Liu Zhiji nie tylko antycypuje zatem późniejsze uhistorycznienie Klasyków, lecz także uhistorycznia wiedzę historyczną jako taką oraz wskazuje zasadnicze (niemal transcendentalne) limity poznania historycznego, ukazując przy tym pozorność popularnego wówczas ideału autoekspresji.

Historyczny przegląd chińskiego dziejopisarstwa doprowadził Liu Zhiji do stworzenia kilku typologii. W rozdziale pierwszym wymienia on sześć szkół kronikarstwa (być może przez analogię do sześciu szkół filozofii Sima Tana), paradygmatycznie ustanowionych przez sześć kolejnych dzieł: *Shangshu*, *Chunqiu*, *Zuo zhuan*, *Guoyu*, *Shiji* i *Hanshu*. Gdzie indziej pojawia się ogólniejsza klasyfikacja czterech typów narracji (叙事 *xùshi*): 1) bezpośrednio opisująca charaktery i postępowanie, 2) koncentrująca się na wydarzeniach, 3) polegająca na wypowiedziach postaci oraz 4) posługująca się oddzielnym autorskim komentarzem<sup>95</sup>. Typom tym przyporządkowane zostają poszczególne kroniki, zatem, jak zauważa Niu Runzhen, Liu Zhiji dokonuje (re-)konstrukcji gatunków dziejopisarstwa, reinterpreterując dzieła przeszłości za pomocą własnego aparatu konceptualnego<sup>96</sup>. Ponadto Liu Zhiji rozróżnił dziesięć typów prywatnej historiografii, mianowicie: zapiski świadka zdarzeń, prywatne biografie, anegdota, zbiory powiedzeń, lokalne kroniki, rodzinne genealogie, kroniki grup społecznych (kobiet, dzieci, ministrów, etc.), historie o dziwnych i cudownych wydarzeniach, geograficzne i opisy historyczne architektury miast<sup>97</sup>. Zdaniem Liu, uzupełniają one oficjalną historiografię. Tym samym *Shitong* w pełni zasługuje na swój tytuł „całości wiedzy o historiach”.

Podstawowym kryterium wyróżnienia typów pisarstwa historycznego są różnice stylu. Wszystkie kroniki powinien jednak łączyć prosty i konkretny język<sup>98</sup>, bo taki w zupełności wystarczy do chwalenia i ganienia postaci historycznych czy też zbadania obyczajów<sup>99</sup>. Jeśli język kroniki będzie jednak zbyt wyszukany

---

<sup>94</sup> 豈亦各拘於時，而不得自盡乎？（...）拘時之患，其來尚矣。斯則自古所嘆，豈獨當今者哉！*Shitong* 31: 428.

<sup>95</sup> 蓋敘事之體，其別有四：有直紀其才行者，有唯書其事跡者，有因言語而可知者，有假贊論而自見者。*Shitong* 22: 286.

<sup>96</sup> Niu 2004, 242.

<sup>97</sup> 一曰偏紀（...）二曰小錄，三曰逸事，四曰瑣言，五曰郡書，六曰家史，七曰別傳，八曰雜記，九曰地理書，十曰都邑簿。*Shitong* 34: 456.

<sup>98</sup> 夫國史之美者，以敘事為工，而敘事之工者，以簡要為主。*Shitong* 22: 284. Por. Pulleyblank 1961, 146.

<sup>99</sup> 其文簡而要，足以懲惡勸善，觀風察俗者矣。*Shitong* 16: 202.



i nadmiarowy, nie będzie to już historia, a raczej literatura<sup>100</sup>. Do pisania historii potrzebny jest bowiem specyficzny talent historyka (*shicai*), który jest nie tylko bardzo rzadki<sup>101</sup>, ale także zasadniczo odmienny od talentu literackiego<sup>102</sup>. Inaczej niż Liu Xie, Liu Zhiji dostrzega jasną różnicę pomiędzy historią a literaturą, co nie oznacza, iż historia może obyć się bez literatury: bez środków literackich nie rozprzestrzeni się ona i nie będzie miała wpływu na ludzi<sup>103</sup>. Historyk nie powinien wystrzegać się metafor, mimo iż ich znaczenie jest otwarte<sup>104</sup>. Istotny jest również porządek narracji: początek musi pasować do końca, tworząc w ten sposób spójną sekwencję<sup>105</sup>; w tym celu, zdaniem Liu Zhiji, lepiej używać antycypacji niż retrospekcji<sup>106</sup>. Liu jest świadomy czynnej roli języka: narracja nie może być wewnętrznie sprzeczna, tak co do języka, jak i sekwencji zdarzeń, ponieważ czyni to rzeczywisty i niesprzeczny porządek wydarzeń niespójnym<sup>107</sup>. Historykiem nie może być dlatego nawet najlepszy literat, który nigdy nie pracował w archiwum<sup>108</sup>; dokładność i oszczędność narracji nie wystarczy, gdyż zadaniem kroniki jest także wyjaśniać zdarzenia<sup>109</sup>.

Stosunek narracji do rzeczywistości jest bowiem nie mniej istotnym aspektem filozofii Liu Zhiji. Na pierwszym etapie wyjaśniania trzeba dokonać selekcji materiału: narracja nie może z natury rzeczy objąć wszystkich wydarzeń<sup>110</sup>. W ich uporządkowywaniu należy mieć na uwadze końcowy rezultat pracy, tj. fakt, iż czytelnik (閱之者 *yuè zhī zhě*) ma podążać myślą za powstałą sekwencją wydarzeń<sup>111</sup>. Dopiero połączenie zdarzeń i usytuowanie ich względem siebie nadaje im ostatecznie znaczenie<sup>112</sup>. Tym samym Liu Zhiji przychyłaby się do tezy holizmu semantycznego (nazwanej we wstępie holizmem co do znaczenia), którą na gruncie współczesnej filozofii historiografii reprezentuje m.in. Ankersmit. Nie oznacza to, że historyk ma podchodzić selektywnie do samych wydarzeń, przeciwnie: nie może pomijać żadnych, czy to pozytywnych, czy negatywnych aspektów opisywanej rzeczywistości<sup>113</sup>. Jego pole wyboru zawęży się więc do środków wyrazu czy też

<sup>100</sup> 非復史書，更成文集。Shitong 16: 211.

<sup>101</sup> 夫史才之難，其難甚矣 (...) 苟非其才，則不可叨居史任。Shitong 31: 421.

<sup>102</sup> 文之與史，較然異轍。Shitong 31: 423.

<sup>103</sup> 言之不文，行之不遠。Shitong 20: 247.

<sup>104</sup> 辭淺而義深，雖發語已殫，而含義未盡。Shitong 22: 294.

<sup>105</sup> 則先舉其始，後詳其末，前後相會。Shitong 28: 380.

<sup>106</sup> 必預張其本，彌縫混說，無取瞞言。Shitong 28: 384.

<sup>107</sup> Shitong 21: 269-270.

<sup>108</sup> Shitong 31: 426-427.

<sup>109</sup> 竊以書名竹素，豈限詳略，但問其事竟如何耳。Shitong 6: 68.

<sup>110</sup> 此皆正其疆里，開其首端。Shitong 12: 149.

<sup>111</sup> 年世為前後，用使閱之者，雁行魚貫，皎然可尋。Shitong 13: 160. Także 17: 222.

<sup>112</sup> 變通其理，事在合宜。Shitong 14: 176.

<sup>113</sup> 工為史者，不選事而書，故言無美惡，盡傳於後。Shitong 20: 263.

proporcji wykorzystanych źródeł. Historyk powinien cechować się (rzadko spotykaną) bezstronnością i dążeniem do prawdy<sup>114</sup>; powinien być niczym czyste powietrze i przejrzyste lustro, które ukazuje zarówno dobre, jak i złe aspekty rzeczy. Tylko tak obiektywne dzieło można nazwać „prawdziwym zapisem” 實錄 *shílù*<sup>115</sup>. Co ciekawe, w odróżnieniu od przeważającej większości filozofów i historyków chińskich, Liu Zhiji posługuje się metaforą zwierciadła w takim samym kontekście, jak myśl europejska, tzn. mowa o lustrze odzwierciedlającym rzeczywistość, a nie takim, w którym dostrzec można swoje oblicze (stąd akcent położony zostaje na jego przejrzystość)<sup>116</sup>.

Stadardy te są wszakże rzadko realizowane. Historycy nader często podążają za daną szkołą filozoficzną, co deformuje ich zapiski<sup>117</sup>. Najczęściej jednak winne są dane interesy polityczne, jak choćby w przypadku wielokrotnie krytykowanej przez Liu Zhiji kroniki Wei, która nieustannie wywyższa to nie-chińskie państwo, porównując je do imperium Hanów i uważając konkurentów za barbarzyńców<sup>118</sup>. Dotyczy to jednak także nowo powstałego Urzędu Historycznego. Jeśli bowiem historii dynastii poprzedzających Tangów zaczęli spisywać dopiero wnukowie uczestników tych wydarzeń, nie będą one zgodne z rzeczywistością, czego dowodzi choćby porównanie tych zapisków z relacjami naocznych świadków wydarzeń<sup>119</sup>. Nie bez znaczenia jest także fakt, iż, jak podaje Liu Zhiji, w Urzędzie Historycznym pracują przypadkowe osoby z zewnątrz, bez przygotowania historycznego, a 1/10 lub 1/5 z nich nie ma pojęcia, na czym polega praca historyka<sup>120</sup>. Przede wszystkim jednak, tak władcy dynastii Tang, jak i każdej innej, ingerują w proces pisania kronik, których głównym zadaniem jest przecież upamiętnienie wielkich czynów. Jak ironicznie pisze Liu Zhiji, „słyszałem o takich, którzy zginęli z powodu wiernych zapisków, ale nie słyszałem o takich, których skazano za zapiski mijające się z prawdą”<sup>121</sup>. Liu był zatem w pełni świadom tak historycznych, jak i politycznych uwarunkowań historiografii. Przekonanie to stało za szczegółową krytyką wielu „mitów” powtarzanych przez chińskie dziejopisarstwo, takich jak np. teza o abdykacji Yao i Shuna czy wiara, że w dawnych czasach nie popełnia-

---

<sup>114</sup> 而責史臣顯其良直之體，申其微婉之才，蓋亦難矣。 *Shitong* 22: 281.

<sup>115</sup> *Shitong* wp 4: 633-634.

<sup>116</sup> Na gruncie Zachodu sens ten ugruntowała praca Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury* (1979). Inspiracja Liu Zhiji mogła pochodzić z buddyizmu, por. wiersz współczesnego mu Shenxiu (605-706): „ciało jest drzewem bodhi, / umysł – jasną lustrzaną podstawą. / Czyść ją stale i gorliwie, / nie pozwalając, by przylgnął kurz”.

<sup>117</sup> *Shitong* 28: 368-370.

<sup>118</sup> Szczegółowo o krytyce *Weishu* u Liu Zhiji traktuje: Chaussende 2010.

<sup>119</sup> *Shitong* 25: 341.

<sup>120</sup> *Shitong* wp 1: 524, 534.

<sup>121</sup> 但古來唯聞以直筆見誅，不聞以曲詞獲罪。 *Shitong* 25: 342.

no przestępstw<sup>122</sup>. Krytyka nie omija w związku z tym zarówno dzieł imitujących Klasyki, które jako „odkryte” późno są zasadniczo niewiarygodne<sup>123</sup>, jak i samych Klasyków, w których nie brak miejsc niewiarygodnych lub nawet bezpośrednio niezgodnych z rzeczywistością, zwłaszcza w tak sławionych *Rocznikach Wiosen i Jesieni* Konfucjusza<sup>124</sup>. Krytyka taka musiała wywołać znaczne oburzenie pośród jego współczesnych, zwłaszcza w obliczu renesansu konfucjanizmu.

Jeśli jedną z zasad dobrego dziejopisarstwa jest selekcja materiału, pojawia się pytanie, wedle jakiego klucza należy selekcjonować źródła (także Liu Xie pisał w tym kontekście o niezbędnej do tego ogólnej zasadzie). Dla Liu Zhiji ową zasadą jest, paradoksalnie, dawanie przykładów moralnych poprzez pochwałę i potępienie danych zachowań (*baobian*)<sup>125</sup>. Zasada ta nie kłóci się z regułą wiernego zapisu przeszłości, gdyż tylko wiarygodne zapiski mogą być podstawą nauk moralnych<sup>126</sup>. Historyk jest odpowiedzialny szczególnie za upamiętnienie cnotliwych postaci<sup>127</sup>. Co więcej, należy raczej spisywać dobre przykłady niż złe, gdyż złych jest już aż nadto i tylko w ten sposób czytelnik nie będzie się na nich skupiał<sup>128</sup>. Dotyczy to także wartości społecznych: należy zachować w kronice tradycyjne znaczenie nazw i tytułów oraz związaną z nimi hierarchię<sup>129</sup>, dlatego Sima Qian popełnił „błąd”, umieszczając księcia Xiang Yu w annałach królewskich<sup>130</sup>. Niu Runzhen uważa stąd, iż gdy idea wiernego zapisu wchodzi w konflikt z normą zgodności tytułów (*zhengming*), Liu Zhiji broni tego drugiego<sup>131</sup>.

Złożoną relację pomiędzy poszczególnymi warstwami filozofii Liu Zhiji porządkuje *Dawna księga Tangów* 舊唐書 *Jiù Tángshū*, według której Liu miał wyróżnić trzy warunki bycia historykiem: talent (才 *cái*), wiedzę (學 *xué*) i wgląd (識 *shì*)<sup>132</sup> (współcześnie Liu powiedziałby, iż historia jest połączeniem literatury, nauki i filozofii). Porządek tych warunków jest jednak określony: podstawą jest zbadanie źródeł i narracja wydarzeń (*xue*); następnie, wydarzenia należy zręcznie przekazać prostym językiem (*cái*); docelowo trzeba zaś mieć świadomość moralnej funkcji

---

<sup>122</sup> *Shitong* wp 3: 612-614. Tytuł rozdziału (*Yigǔ*, „wątpienie o starożytności”) można przełożyć jako „krytykę historyczną”, zwłaszcza biorąc pod uwagę nazwę międzywojennej chińskiej szkoły krytyki historycznej, *Yigupai*.

<sup>123</sup> *Shitong* wp 3: 616.

<sup>124</sup> *Shitong* wp 3: 626, 4: 642, 646. Liu Zhiji pisze wprost, iż pragnął w ten sposób poszerzyć krytykę pism klasycznych autorstwa Wang Chonga (ibidem, 649).

<sup>125</sup> *Shitong* 21: 266, 23: 320.

<sup>126</sup> 皆為實錄，則其所褒貶，非止一人，咸宜取其指歸. *Shitong* 21: 271. Także 9: 129-131.

<sup>127</sup> *Shitong* 30: 407.

<sup>128</sup> 夫天下善人少而惡人多，其書名竹帛者，蓋唯記善而已. *Shitong* 30: 416, Także 1: 8.

<sup>129</sup> *Shitong* 22: 332.

<sup>130</sup> *Shitong* 14: 174.

<sup>131</sup> Niu 2004, 245-246.

<sup>132</sup> *Xin Tangshu* 132: 4522. O trzech warunkach w kontekście *Shitong*: Lin 2003.

działa historycznego (*shi*). Wydaje się jednak, iż konflikt realizmu i moralizmu jest ostatecznie nieunikniony. Być może Liu Zhiji go nie dostrzegął, a być może – jak sam zauważył – jako historyk był ograniczony przez czasy, w których żył.

## 5.2. Neokonfucjańska filozofia historii

Renesans konfucjanizmu, który miał miejsce w dobie dynastii Tang i Song wiązał się też z rozwojem filozofii historii. Mimo dystansu czasowego i zerwania ciągłości historiozofii konfucjańskiej, kluczowe zagadnienia powróciły w dojrzałszej i pogłębionej formie. Z tego powodu należy w przypadku okresu od IX do XII wieku mówić o neokonfucjańskiej filozofii historii. Główny problem filozofii historii tego czasu miał charakter ogólny i odzwierciedlał ustalenia ontologiczne, był bowiem pytaniem o ostateczne „tworzywo” dziejów. Oznaczało to ustosunkowanie się do kwestii, czy w historii realizuje się jakaś forma bytu ponadczasowego. Doprowadziło to, tak jak w czasach Hanów, do sporu między dwiema grupami myślicieli. O stronach tego sporu mówić można rzecz jasna dopiero w świetle przyjętego kryterium i z perspektywy czasu (nie były to zorganizowane frakcje). Z drugiej strony, debata ta przyjęła w swej końcowej fazie postać otwartej konfrontacji w formie korespondencji pomiędzy Zhu Xi i Chen Liangiem, której przebieg i zwieńczenie (słynne stwierdzenie Zhu Xi, iż Chen Liang został „zdeprawowany przez historię”) ukazuje zasadność czynionej tu dystynkcji. Ów spór nakłada się na dychotomię myślenia historycznego w epoce Song, o której pisał Thomas Lee, a która dotyczyła różnicy między filozofami uznającymi historię za podporządkowaną ideom wyrażonym w pismach klasycznych oraz myślicielami broniącymi niezależności historii jako dyscypliny i dziedziny autonomicznego filozoficznego namysłu<sup>133</sup>.

Filozofów, którzy przyjęli, iż dzieje są realizacją ponadczasowych i nieempirycznych zasad, określam tu mianem idealistów historycznych. Jeśli uznawali oni, iż rolę tej zasady spełnia duch, czy to osobowy (Wang Anshi), czy ponadosobowy (Shao Yong), przypisuję im stanowisko spirytualizmu historycznego. Fakt, iż chiński termin *shen*, oznaczający ducha, nie przyjmuje nigdy tak radykalnego dualizmu jak w przypadku filozofii zachodniej, lecz zakłada w dalszym ciągu, iż duch stanowi część tego samego uniwersum, co byty posiadające widzialną formę, nie zmienia faktu, iż uznany za przyczynę sprawczą dziejów jest w ramach samej historii niepostrzegalny. Należy także pamiętać, iż w przypadku Wang Anshi i Shao Yonga, myślicieli głęboko zakorzenionych w filozofii buddyjskiej, pojęciu *shen* nadany zostaje nowy, niespotykany wcześniej na gruncie konfucjanizmu sens. W obu

---

<sup>133</sup> Lee 2004, xiv-xv.

przypadkach rozwijana jest spekulatywna filozofia dziejów, raz cykliczna, a raz linearna, która preferuje regresywizm i indywidualizm, tj. wyjaśnianie procesów historycznych przez odwołanie do działania pojedynczych jednostek, najczęściej mędrców (a dokładnie, ich umysłów). Oprócz owych spirytualistów historycznych wyróżnić należy również idealistów historycznych *sensu stricto*, takich jak bracia Cheng i Zhu Xi, którzy pryncypium dziejów upatrywali w ogólnie ujętej, metafizycznej (i ostatecznie ponadczasowej) zasadzie rzeczywistości, *li*.

Oponentów idealistów określam tu natomiast mianem realistów historycznych. Realistą historycznym jest ten, kto uważa, iż do objaśnienia natury historii wystarczy sama historia. Opozycja realizm-idealizm w filozofii historii koresponduje więc z opozycją realizm-idealizm w filozofii politycznej. Realistami historycznymi byli agnostycy, którzy uważali, iż wiedza o tym, co ponadczasowe nie jest potrzebna do zrozumienia historii (Ouyang Xiu), jak i ci, którzy w sposób czynny odrzucali rozwiązanie idealistyczne. Wśród nich znajdowali się zaś zarówno myśliciele, dla których punktem odniesienia były zależności wynikające z całości przemian historycznych (Su Xun), jak i tacy, którzy decydującą rolę historyczną przypisywali jednemu z materialnych czynników wyznaczających bieg dziejów, uważając, iż przemiany świata społecznego są zależne od przemian materialnych, a których nazywać będę materialistami historycznymi. W miejscu tym należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, materializm historyczny jako taki jest stanowiskiem ogólnym, mimo iż traktuje się go jako nazwę własną stanowiska Marksa. Materializm dopuszcza wszakże całą gamę koncepcji i definicji „materii”, od materii przyrodniczej po materię stosunków społecznych. Zawłaszczenie atrakcyjnego i ogólnego pojęcia materializmu historycznego przez marksizm, który winno określać się raczej mianem „determinizmu ekonomicznego”, stanowi zapewne największą przeszkodę w uznaniu przyjętej tu konwencji, tym niemniej właśnie dzięki chińskim filozofom historii można, a nawet należy, podjąć próbę „odczarowania” tego pojęcia.

Po drugie, materializm historyczny nie może zostać utożsamiony z materializmem ontologicznym: są to stanowiska teoretycznie niezależne, jakkolwiek często idą ze sobą w parze. Nawet wtedy jednak, filozofowie tacy jak Wang Fuzhi (por. 6.2.2), nadają pojęciu *qi* nowy, szerszy i filozoficzny sens, porównywalny do ujęć materii w filozofii stoików (pojęcie pneumy) czy współczesnego nowego materializmu, a obejmujący fenomeny ożywione oraz psychiczne. Spór wokół przekładalności *qi* jako „materii” nie ma jednak wpływu na kategorię materializmu historycznego. Materia oznacza tu obserwowalne czynniki determinujące dzieje. Może to być materia przyrodnicza, tj. warunki geograficzne i klimat oraz fluidy charakterów (Chen Liang), materia społeczna, tj. wytworzone artefakty i stosunki ich podziału (Liu Zongyuan), jak i materia ekonomiczna, tj. towary i własność ziemską (Li Gou). Ostatni sens obejmuje materializm historyczny Marksa, który okazuje się tylko jednym z możliwych.

### 5.2.1. Nurt idealistyczny i spirytualistyczny

Renesans konfucjanizmu zawdzięczamy w znacznym stopniu Han Yu (韩愈, 768-824). Choć jego poglądy zawierają elementy ewolucjonizmu społecznego, główna idea filozofii historii Han Yu, tj. iż istnieje Dao historii przekazywane i zachowane przez mędrców, wyznaczyła horyzont myśli idealistycznych filozofów historii w okresie dynastii Song.

Zdaniem Han Yu, u zarania dziejów ludzkości panował chaos a ludzie byli narażeni na wiele niebezpieczeństw: dzikie zwierzęta, głód, choroby, mróz czy też morderstwa i kradzieże. Nadzy, mieszkali w jaskiniach lub na drzewach i nie różnili się istotnie od zwierząt. Wszystko zmieniło się dzięki mędrcom (*shengren*), którzy zaradzili tym bolączkom: wynaleźli ubrania i domy, leki i narzędzia, stworzyli rytuały i system rządów, tj. monarchię, określili system kar i zorganizowali armię. Gdyby nie mędrce, konkluduje Han Yu, gatunek ludzki jako pozbawiony skrzydeł, pazurów i łusek, wyginałby całkowicie<sup>134</sup>. Teoria rozwoju społecznego Han Yu paradoksalnie zbliża się zatem do legizmu, jakkolwiek jej dopełnienie nie pozostawia już złudzeń co do konfucjańskiej proveniencji tej filozofii historii. Po pierwsze, mędrce nie cechowali się jedynie nadzwyczajnymi talentami, ale przede wszystkim nieprzeciętną moralnością (*ren-yi*)<sup>135</sup>; są standardem postępowania dla wszystkich kolejnych pokoleń<sup>136</sup>. Po drugie, mowa o konkretnych mędrcach. Prawdziwe Dao, różne od Drogi taoizmu i buddyzmu, przekazywane było z mędrca na mędrca, od Yao, przez Shuna, Yu, Tanga, Wenwanga, Wuwanga i księcia Zhou po Konfucjusza i Mencjusza. Od tego czasu nie pojawił się żaden mędrzec. Aby przywrócić Dao, należy powrócić do nauk starożytnych (był to stąd ruch „powrotu do starożytności” 復古 *fùgǔ*); trzeba nadto spalić księgi taoistyczne i buddyjskie, a mnichów zmusić do powrotu do stanu świeckiego<sup>137</sup>. Myśl Han Yu kontynuuje filozofię Yang Xionga i podejmuje wątki Mencjańskie, choć jest to wizja linearna. Powstanie społeczeństwa jest bowiem rezultatem kultury wytworzonej przez wybitne i cnotliwe jednostki<sup>138</sup>.

Idea *shengren* została rozwinięta w duchu idealizmu już u progu dynastii Song przez Tian Xi (田錫, 940-1003). W eseju *O mechanizmie Nieba* 天機論 *Tiānjīlùn*, Tian Xi twierdzi, iż mędrce wzorują się na Niebie i stosują jego „mechanizm”, tzn. tak jak Niebo zsyła łaski lub katastrofy, tak mędrzec nagradza lub karze powierzone mu jednostki<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> *Changli Xiansheng Wenji* 11: 9-10.

<sup>135</sup> *Changli Xiansheng Wenji* 11: 24, 54.

<sup>136</sup> 夫聖人，乃萬世之標準也。 *Changli Xiansheng Wenji* 11: 76.

<sup>137</sup> *Changli Xiansheng Wenji* 11: 15-16. Sama idea linii przekazu ma, o ironio, rodowód buddyjski.

<sup>138</sup> Podobną ideę głosił także inny filozof Tangowski, Lü Wen (呂溫, 722-811) w *Eseju o kształtującej kulturze ludzkiej* 人文化成論 *Rénwén huàchéng lùn*. O filozofii historii Lü Wena: Fang 2006, 517-518.

<sup>139</sup> *Quan Songwen* 90: 166.



## A. Shao Yong

Idea relacji Nieba do ludzkości, wraz z teoriami *yin-yang* i *wuxing*, była także bliska innemu neokonfucjaniście działającemu już w czasach dynastii Song, Shao Yongowi (邵雍, 1011-1077). Niebo i ludzie oddziałują na siebie wzajemnie<sup>140</sup>; aby poznać sprawy ludzkie, należy mieć najpierw wgląd w naturę Nieba<sup>141</sup>. W swojej *Księdze o najwyższych zasadach rządzących światem* 皇極經世書 *Huángjí jīngshì shū* Shao Yong zaznacza, że nie ma on na myśli wglądu za pomocą wzroku, ani nawet umysłu, ale wgląd za pomocą zasady (*li*), która znajduje się w każdym z bytów<sup>142</sup>. Innymi słowy, mowa tu o filozoficznej spekulacji. Tego typu podejście łączy się zwykle ze spirytualizmem i nie inaczej rzecz miała się z Shao Yongiem. Jak podkreśla Don Wyatt, u Shao Yonga duch (神 *shén*) poprzedza wszelką genezę kosmosu, a nawet liczb<sup>143</sup>. Wszystkie przemiany mają swój początek w duchu i do niego na końcu powracają<sup>144</sup>. Duch rozumiany jest jako niepodzielny i różny od materii, niebędący nigdzie, a jednocześnie będący wszędzie<sup>145</sup>. Ludzie są różni od ducha: są tylko rzeczą pośród rzeczy (także mędrcy są tylko ludźmi)<sup>146</sup>, chociaż od innych rzeczy odróżnia ich posiadanie duszy (靈 *líng*)<sup>147</sup>. Podobnie jak dla Han Yu, także dla Shao Yonga mędrcy są największymi z ludzi, jakkolwiek w filozofii tego drugiego teza ta otrzymuje dodatkowe uzasadnienie natury metafizycznej: mędrcy stanowią jedno z Niebem<sup>148</sup>. Oprócz tego pojawia się też uzasadnienie epistemologiczne: poznanie mędrców sięga najdalej, dlatego jest ono w najwyższym stopniu duchowe<sup>149</sup>, a przy pewnej interpretacji przekracza nawet dualizm podmiotu i przedmiotu, tzn. mędrzec „patrzy” na rzeczy z perspektywy samych rzeczy<sup>150</sup>.

Mędrcy służą zatem za wzór poznania spekulatywnego. Poznanie to rozciąga się na całość bytu, obejmując także – co dla nas najistotniejsze – całość historii. Jak zauważa Shao Yong, poznanie wycinka czasu będzie bowiem zawsze zależne od podmiotu:

---

<sup>140</sup> 天於人相為表里. *Huangji jingshi* 6: 272.

<sup>141</sup> 經世觀物，觀乎天地而歸於觀人. *Huangji jingshi* 3: 125.

<sup>142</sup> 夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也。天下之物，莫不有理焉. *Huangji jingshi* 6: 295.

<sup>143</sup> Wyatt 2010, 22.

<sup>144</sup> 發則神，神則數，數則像，象則器，器則變，復歸於神也. *Huangji jingshi* 7B: 358.

<sup>145</sup> 形可分而神不可分. *Huangji jingshi* 7A: 314. 神無所在，無所不在. *Huangji jingshi* 8B: 417.

<sup>146</sup> 然則人亦物也，聖亦人也. *Huangji jingshi* 5: 251.

<sup>147</sup> 是知人亦物也，以其至靈，故特謂之人也. *Huangji jingshi* 6: 281.

<sup>148</sup> 然則聖人與昊天為一道也. *Huangji jingshi* 5: 254.

<sup>149</sup> *Huangji jingshi* 6: 296.

<sup>150</sup> Wyatt 1996, 184-187.

Teraźniejszość nazywa się terażniejszością, kiedy obserwuje się ją z perspektywy terażniejszości. Kiedy z perspektywy czasu obserwuje się terażniejszość, nazywa się ją przeszłością. Przeszłość nazywa się przeszłością, kiedy obserwuje się ją z perspektywy terażniejszości. Kiedy przeszłość obserwuje się z perspektywy tejże przeszłości, nazywa się ją terażniejszością. Niech będzie zatem wiadomym, że przeszłość nie jest nigdy z konieczności przeszłością, a terażniejszość nie jest nigdy z konieczności terażniejszością. Wszystko to ma swoje źródło w tym, iż jest obserwowane przez *nas*. Czyż nie jest tak, że ludzie sprzed tysiąca pokoleń i ludzie za dziesięć tysięcy pokoleń będą obserwować czasy z własnej perspektywy?<sup>151</sup>

Analiza Shao Yonga zaskakująco przypomina znane rozumowanie neoheglisty McTaggarta<sup>152</sup>, w znacznym stopniu przypomina też (a być może inspirowana była) rozumowanie buddysty Seng Zhao (僧肇, 384-414)<sup>153</sup>. W przeciwieństwie do obu filozofów, Shao Yong posłużył się tym rozumowaniem nie w celu orzeczenia nierealności czasu, lecz uczynienia miejsca dla spekulatywnej filozofii historii, ujmującej dzieje z punktu widzenia „całości”.

Pierwsze trzy rozdziały *Huangji jingshi* dokonują podziału historii wszechświata w otwarcie cyklicznym ujęciu. Według Shao Yonga, 30 lat składa się na jedną generację 世 *shì*; dwanaście generacji składa się na jedną „rewolucję” (obrót) 運 *yùn*, tak jak dzień składa się z dwunastu godzin; trzydzieści obrotów składa się na jedną epokę 會 *huì*, tak jak miesiąc składa się z trzydziestu dni; dwanaście epok składa się natomiast na jedną erę 元 *yuǎn*, tak jak rok złożony jest z dwunastu miesięcy. Jedna era obejmuje zatem 129.600 lat. Po zakończeniu ery cykl rozpoczyna się na nowo, i tak bez końca<sup>154</sup>. Oznacza to, że od czasów Yao minęło sto pokoleń<sup>155</sup>, a sam Shao Yong żył na początku dziesiątej epoki swojej ery<sup>156</sup>. Jednocześnie, w czasach Yao i Shuna *yang* osiągnęło swoje maksimum, a w epoce Shao Yonga zaczyna maleć kosztem *yin*, co oznacza nadchodzący upadek<sup>157</sup>. Dodatkowo, ponieważ cykle powtarzają się w nieskończoność, wyróżnione zostają generacje, rewolucje i epoki er, aż po „erę er”, która obejmuje 16.796.160.000 lat<sup>158</sup>,

---

<sup>151</sup> 以今觀今，則謂之今矣。以後觀今，則今亦謂之古矣。以今觀古，則謂之古矣。以古自觀，則古亦謂之今矣。是知古亦未必為古，今亦未必為今，皆自我而觀之也。安知千古之前，萬古之後，其人不自我而觀之也？*Huangji jingshi* 5: 262.

<sup>152</sup> McTaggart 1927, 9-22. W wersji polskiej: Hempoliński 1994, 362-368. Mowa o serii A.

<sup>153</sup> Por. Robinson 1967, 228-234.

<sup>154</sup> 陰復生陽，陽復生陰。是以循環而無窮。*Huangji jingshi* 7B: 333.

<sup>155</sup> 自帝堯至於今，上下三千餘年，前後百有餘世。*Huangdi jingshi* 6: 286.

<sup>156</sup> *Huangji jingshi* 3: 179.

<sup>157</sup> Szerzej o wpływie *qi* na ład i chaos p. *Huangji jingshi* 8B: 392.

<sup>158</sup> *Huangji jingshi* 6: 282. Liczba ta ma charakter magiczny: jest parzystą liczbą zespoloną złożoną z trzech najmniejszych liczb pierwszych pomnożonych przez siebie ( $2^{12} \times 3^8 \times 5^4$ ); jest także liczbą Harshad, tzn. liczbą podzielną przez sumę swoich cyfr (idea liczby Harshad pochodzi z Indii).

po której świat ulegnie zniszczeniu i powstanie na nowo<sup>159</sup>. Jak uważa Chan Wing-tsit, „cały ten schemat tak arbitralny, jak i powierzchowny. Idea, że jeden świat następuje po drugim jest niewątpliwie proveniencji buddyjskiej, jako że buddyzm pojmuje byt jako nieskończony ciąg światów, podczas gdy chińska idea cykli oznacza wzrost i upadek w obrębie historii tego świata”<sup>160</sup>. Opinia Chana jest jednak potrójnie krzywdząca. Po pierwsze, nie ma nic złego w inspirowaniu się buddyzmem. Po drugie, chronologia Shao Yonga nie jest całkowicie arbitralna, gdyż opiera się na analogii do roku kalendarzowego i związanej z tym numerologii. Po trzecie, koncepcja ta nie odrzuca historii politycznej, wręcz przeciwnie: wkomponowuje ją w historię wszechświata. Czas od Yao do końca dynastii Zhou podzielony zostaje (podobnie jak u m.in. Huan Tana) na okres boskich władców (*huang*), cesarzy (*di*), królów (*wang*) i baronów (*bo*)<sup>161</sup>. Okresy te odpowiadają kolejno wiosnie, lecie, jesieni i zimie cywilizacji ludzkiej<sup>162</sup>. Przyporządkowane zostają im także cztery różne typy mandatu otrzymanego z Nieba oraz cztery różne sposoby sprawowania rządów<sup>163</sup>. Oznacza to, ponownie, iż w związku ze znacznym dystansem czasowym, który upłynął nawet od okresu królewskiego, ma miejsce zasadniczy upadek pierwotnego prawa<sup>164</sup>. W międzyczasie miały jednak miejsce przejściowe okresy rozkwitu (dynastie Han i Tang)<sup>165</sup>, zatem także w zakresie refleksji nad historią polityczną Shao Yong zachowuje podejście cykliczne. Wu Huaiqi uważa jednak, iż, przy całym holizmie i idealizmie filozofii historii Shao Yonga, brakuje jej motywu dialektycznego, który usystematyzowałby relację przeciwieństw do siebie oraz wyjaśniłby w pełni zasadę przechodzenia jednej epoki w drugą<sup>166</sup>.

## B. Wang Anshi

Pomimo, iż przeciw reformom ministra Wang Anshi (王安石, 1021-1086) wystąpili bracia Cheng i Sima Guang (por. niżej), a reformy te wcielały w życie część pomysłów materialisty Li Gou (por. 5.2.2B), filozofii historii Wang Anshi znacznie

<sup>159</sup> Por. Fang 2006, 523.

<sup>160</sup> Chan 1963, 487. Wpływ buddyzmu na myśl Shao Yonga jest oczywiście znacznie szerszy i oprócz podanych w przypisach idei obejmuje także koncepcję nie-dualistycznej wiedzy (znów Seng Zhao) czy też ideę „nie-ja” 無我 *wúwǒ*, pojawiającą się w kontekście wiedzy właściwej mędrcom, por. *Huangji jingshi* 8B: 428.

<sup>161</sup> *Huangji jingshi* 3: 152.

<sup>162</sup> 三皇春也, 五帝夏也, 三王秋也, 五伯冬也. *Huangji jingshi* 6: 285. Także 6:278.

<sup>163</sup> *Huangji jingshi* 5: 262-3.

<sup>164</sup> 法始乎伏羲, 成於堯, 革於三王, 極於五伯, 絕於秦。萬事治亂之跡, 無以逃此矣. *Huangji jingshi* 8B: 394. Powyższe idee Shao Yonga otwarcie aplikował w historiografii Hu Hong (Schirokauer 2004, 125-127).

<sup>165</sup> 自三代而下, 漢唐為盛, 未有不由治而興. *Huangji jingshi* 6: 280.

<sup>166</sup> Wu 2002, 138.

blżej do stanowiska idealistycznego. Jest to jeden z przypadków pokazujących, iż podobna filozofia polityczna może łączyć się z odmiennymi filozofiami historii<sup>167</sup>.

Wang Anshi przychyliła się do głównych tez filozofii historii tak Mencjusza, jak i Han Yu. Za Mencjuszem powiada, iż ład lub chaos zależą od tego, czy władca jest lub nie jest *ren* (moralny, humanitarny)<sup>168</sup>. Innymi słowy, decyduje o tym to, czy władają ludzie szlachetni (*junzi*) czy też małostkowi (*xiaoren*)<sup>169</sup>. Lub jeszcze dobitniej: „państwo, które powierza odpowiedzialność ludziom cnotliwym, rozkwita, a takie, które się od nich odwraca, upada – te dwie prawdy są konieczną tendencją rzeczywistości, całościowym znaczeniem historii oraz wspólną wiedzą przekazywaną poprzez zwyczaje”<sup>170</sup>. Jak pisze Wang Mingsun, Wang Anshi interpretuje historię przez pryzmat relacji dwóch grup, wyróżnionych nie według kryterium klasowego, a według zdolności moralnych<sup>171</sup>. W efekcie Wang Anshi wyróżnia trzy epoki w dziejach: pierwszą, gdy dominowali cnotliwi; drugą, gdy przeważali niegodziwi oraz obecną, kiedy proporcje obu grup się wyrównały<sup>172</sup>.

Od Han Yu zaczerpnięty został natomiast motyw kulturo- i historiotwórczej roli mędrców (*shengren*), jakkolwiek otrzuje on specyficzne, spirytualistyczne rozwinięcie. Mędracy nie tylko odpowiadają za „ukulturalnienie” ludzkości, są także szczytem Dao i cnoty, uzgadniając swoje działania z Niebem i duchami<sup>173</sup>. Wang uważa bowiem, iż choć Dao Nieba różni się od Dao ludzi, jest z nim zasadniczo zgodne. Dawni królowie stosowali obie „Drogi”, gdyż zrozumieli, że aby zdobyć poparcie Nieba, trzeba zyskać poparcie ludu<sup>174</sup>. Analogicznie, podstawową definicją mędrców jest określenie ich jako ludzi mądrych i moralnych (*ren*)<sup>175</sup>, którzy wprowadzili obyczaje, ale obyczaje jako takie są ugruntowane transcendentnie, mając swoje źródło

---

<sup>167</sup> James T.C. Liu (1959, 45) przypisuje Wang Anshi także „idealizm biurokratyczny” w filozofii politycznej.

<sup>168</sup> 天下之道二，仁與不仁也。紂之為君，不仁也；武王之為君，仁也。Linchuan xiansheng wenji 63: 675.

<sup>169</sup> Linchuan xiansheng wenji 62: 661 o tym, że ład zależy od polityki *junzi* i jego wycucia czasu.

<sup>170</sup> 國以任賢使能而興，棄賢專己而衰。此二者，必然之勢，古今之通義，流俗所共知耳。Linchuan xiansheng wenji 69: 735.

<sup>171</sup> Wang 1994, 106. Włączając się w debatę o różnicy między władzą królów i hegemonów, Wang podkreśla, iż ich droga była zasadniczo identyczna, ale różnili się oni co do intencji: królowie (*wang*) dążyli do *ren*, natomiast hegemoni (*ba*) zwalczyli *buren*, p. Linchuan xiansheng wenji 67: 714. Różnica *ren/buren* jest więc pierwotna.

<sup>172</sup> Linchuan xiansheng wenji 70: 741.

<sup>173</sup> 孟子曰 (...) 大而化之之謂聖。聖之為名，道之極、德之至也 (...) 德苟不足以合於天地，明苟不足以合於日月，吉兇苟不足以合於鬼神，則非所謂聖人矣。Linchuan xiansheng wenji 63: 676. Przez duchy Wang Anshi rozumie „byty pozbawione widzialnej formy” (鬼，物之無形者也), p. Linchuan xiansheng wenji 63: 668.

<sup>174</sup> 所謂得天，得民而已矣。Linchuan xiansheng wenji 62: 660.

<sup>175</sup> Linchuan xiansheng wenji 67: 716.

dło w Niebie<sup>176</sup>. Zdaniem Fang Litiana, jest to jeden z decydujących argumentów na rzecz przypisania Wang Anshi idealizmu historycznego<sup>177</sup>. Argumentów tych jest wszakże znacznie więcej. Wang Anshi pisze bowiem także, iż mędrcy działali zgodnie z wolą Nieba<sup>178</sup>. Elitarna i ekskluzywna relacja łącząca mędrców z bytami duchowymi przekłada się na pewien rodzaj eskapizmu: mędrcy nie przywiązywali uwagi do tego, co świat, a ich pragnienia stoją w ogólnej sprzeczności z zamiarami „świata”<sup>179</sup>. Wang posuwa się nawet dalej, twierdząc, że z pewnej perspektywy mędracy to po prostu duchy działające w świecie<sup>180</sup>, po czym dodaje:

To, co czyni duch, nawet w najwyższym stadium, nie jest widzialne w świecie. Staje się widoczne dopiero, gdy przejawia się w moralności i gdy wyraża się w użytku. W ten sposób mędrcy oczyszczają swój umysł, na powrót zamykając się w swojej tajemnicy<sup>181</sup>.

Z tego powodu eskapizm ten jest, w odróżnieniu od np. taoistycznego, jedynie częściowy. Wang Anshi krytykuje Laozi, pisząc, iż Dao wymaga „wcielenia” w czyny i słowa ludzi<sup>182</sup>. Badanie dziejów sprowadza się zatem do odgadnięcia i zrozumienia intencji mędrców<sup>183</sup>. I w tym sensie jest to program idealistyczny, podążający śladami Dong Zhongshu. Ponadto, nie są to intencje, które można odgadnąć w pełni, gdyż poznanie dostępne mędrcom ma charakter spekulatywny, intuicyjny i duchowy:

Wszystkie byty mają swoją ostateczną zasadę, którą mogą poznać jedynie mędrcy. Droga do poznania zasady polega na osiągnięciu z nią jedności, na niczym więcej. Jeśli osiągnie się tę jedność, będzie można poznać wszystkie byty bez jakiejkolwiek refleksji (...). Ten, kto będzie do tego zdolny, może wstąpić w stadium duchowe. Stadium to jest szczytem Dao. W stadium tym [poznaje się] bez myśli i bez czynu, w stanie doskonałej ciszy<sup>184</sup>.

---

<sup>176</sup> 夫禮始於天而成於人. *Linchuan xiansheng wenji* 66: 701.

<sup>177</sup> Fang 2006, 527.

<sup>178</sup> 聖人上承天之意. *Linchuan xiansheng wenji* 69: 737. Warto podkreślić, iż zdanie „nie należy obawiać się zmian [pochodzących od] Nieba” 天變不足畏 pochodzi z *Songshi* (dzieła opublikowanego w 1346 r.); nie odnajdziemy go w dziełach Wang Anshi. Cytat ten w tradycyjnej wykładni chińskiej uchodzi za potwierdzenie materializmu Wang Anshi (nie wiadomo jednak, jak miałby go potwierdzać). Dalsza część cytatu, odrzucająca naśladowanie przodków (祖宗 *zǔzōng*), sugeruje, iż cytat ten może być wytworem wrogów Wang Anshi.

<sup>179</sup> 世之所重, 聖人之所輕 (...) 非聖人之情與世人相反. *Linchuan xiansheng wenji* 66: 703.

<sup>180</sup> *Linchuan xiansheng wenji* 66: 706.

<sup>181</sup> 神之所為, 雖至而無所見於天下, 仁而後著, 用而後功, 聖人以此洗心退藏於密. *Linchuan xiansheng wenji* 66: 707.

<sup>182</sup> *Linchuan xiansheng wenji* 68: 723.

<sup>183</sup> W *Linchuan xiansheng wenji* 64: 676 czytamy, iż należy zbadać umysły (*xin*) trzech mędraków: Yi Yina, Bo Yi i Liu Xiahui.

<sup>184</sup> 萬物莫不有至理焉, 能精其理, 則聖人也。精其理之道, 在乎致其一而已。致其一, 則天下之物可以不思而得也 (...) 苟能致一以精天下之理, 則可以入神矣。既入於神, 則道之至也。夫如是, 則無思無為寂然不動之時也. *Linchuan xiansheng wenji* 66: 707.

Nie jest zatem uzasadnione tak częste w ChRL uznawanie Wang Anshi za materialistę<sup>185</sup>.

Program ten łączy Wang Anshi jednak z koncepcją obcą większości idealistów tego czasu. Dao od czasów Fuxi, przez erę Yao i Shuna po dynastie Xia, Shang i Zhou ulegało nieustannej zmianie; mędrcy dostosowywali się zaś do tych zmian, ustanawiając prawa<sup>186</sup>. Co więcej, prawa Shang były lepsze od praw Xia, a prawa Zhou były lepsze od praw Shang<sup>187</sup>. Wiedziały o tym same dynastie, gdyż każda z nich uważała się za bardziej cywilizowaną od poprzedników<sup>188</sup>. Nie można zatem implementować zasad mędrców, nie bacząc na zmiany czasu i władzy<sup>189</sup>. Jeśli będzie się podążać dokładnymi śladami mędrców, bez uwzględnienia roli czasu, który upłynął, będzie to już inna Droga (Dao), choć jej forma będzie sprawiała wrażenie tej samej Drogi. Wang Anshi uważa ponadto, iż chęć powrotu do najdawniejszej starożytności jest „głupotą”, choćby z tego powodu, iż mowa o czasach, kiedy ludzie nie różnili się istotnie od zwierząt<sup>190</sup>. W żadnym razie nie był jednak Wang Anshi orędownikiem idei postępu ani, jak podkreśla W. Theodore de Bary, rewolucjonistą<sup>191</sup>. W słynnym memoriale do cesarza Renzonga, Wang Anshi tak opisuje własny program:

Obecna epoka jest bardzo oddalona od czasów dawnych królów, a zmiany i warunki (*shi*), z którymi musimy się zgadzać, nie są takie same. Nawet największy głupiec widzi, że nie da się wcielić w życie punkt po punkcie polityki dawnych władców. Dlatego, gdy Twój sługa twierdzi, iż błędy obecnych czasów wynikają z niewcielenia w życie polityki dawnych królów, ma na myśli, iż należy podążać za jej ogólną intencją, nic więcej<sup>192</sup>.

Jak twierdzi James Liu, dla Wang Anshi „ostatecznym celem był wciąż konfucjański ideał moralnego społeczeństwa, w którym wartości etyczne są w pełni realizowane. W tym sensie był on reformatorem instytucjonalnym, lecz w obrębie konfucjańskiej tradycji”<sup>193</sup>. Uwaga ta ma swoje zastosowanie także w odniesieniu do filozofii historii.

<sup>185</sup> Por. np. Hou 2011, 449-462.

<sup>186</sup> *Linchuan xiansheng wenji* 67: 711. Esej ten wykazuje moralną przewagę Konfucjusza nad Yao.

<sup>187</sup> 夏之法至商而更之, 商之法至周而更之, 皆因世就民而為之節. *Linchuan xiansheng wenji* 70: 748.

<sup>188</sup> 且夏之道, 豈不美哉, 而殷人以為野, 殷之道, 豈不美哉, 而周人以為鬼. *Linchuan xiansheng wenji* 64: 677.

<sup>189</sup> *Linchuan xiansheng wenji* 67: 713.

<sup>190</sup> *Linchuan xiansheng wenji* 69: 731.

<sup>191</sup> de Bary 1999, 609.

<sup>192</sup> 夫以今之世, 去先王之世遠, 所遭之變, 所遇之勢不一, 而欲一二修先王之政, 雖甚愚者, 猶知其難也。然臣以謂今之失, 患在不法先王之政者, 以謂當法其意而已. *Linchuan xiansheng wenji* 39: 410. Podążam za przekładem: de Bary 1999, 613.

<sup>193</sup> Liu 1959, 33. Tym bardziej zaskakuje zdecydowany opór większości neokonfucjanistów wobec tych reform.



### C. Idealizm w historiografii: przypadek Sima Guanga

Granice między filozofią historii a realizującą założenia filozoficzne historiografią nie były nigdy na gruncie chińskim sztywne. Widać to było na przykładzie Sima Qiana, a jest to jeszcze bardziej widoczne na przykładzie jego najwybitniejszego kontynuatora, Sima Guanga (司馬光, 1019-1086). Jego liczące prawie 300 zwojów *Całościowe zwierciadło [powstałe dla] wsparcia rządu* 資治通鑑 *Zīzhì tōngjiàn*, będące chronologicznie uporządkowaną historią Chin od 403 r. p.n.e. do 959 r. n.e., z racji nie tylko rozmachu, ale także oficjalnego wsparcia cesarza dynastii Song oraz rozpowszechnienia w druku, wywarło ogromny wpływ na chińską wyobraźnię historyczną. W autorskim komentarzu Sima Guanga, padającym po pierwszym zdaniu dzieła, czytamy, iż „największym obowiązkiem cesarza jest dbanie o obyczaje, a spośród nich – o zachowanie hierarchii, dla której najważniejsze są odpowiednie tytuły feudalne. Czym są zatem obyczaje? Są one zasadą. Na czym polega hierarchia? Na [różnicy między] władcą a ministrem”<sup>194</sup>. Innymi słowy, od postawy cesarza zależy ład lub chaos<sup>195</sup>. Jak pisze Mark Strange, całe *Zizhi tongjian* służy pokazaniu, iż upadek państw dokonywał się w dziejach właśnie wskutek zaniedbania rytuałów, które pociągało za sobą zachwianie władzą suwerena<sup>196</sup>. Xiao-bin Ji dodaje, iż wiąże się z tym specyficzny konserwatyzm: w praktyce każda zmiana będąca odejściem od obyczajów starożytnych może skończyć się wyłącznie źle, co potwierdzają dzieje upadku dynastii Xia, Shang i Zhou<sup>197</sup>. Przykład starożytnych będzie aktualny także „za tysiąc lat”, ponieważ tak jak przyroda oraz natura ludzka nie uległy w ciągu tylu lat zmianie, tak również niezmienna pozostaje właściwa Droga, Dao<sup>198</sup>. Oznacza to uniwersalizację idei moralnego przesłania historii: „władca nie może nie badać historii; ma czerpać wzór z dobrze czyniących i brać ostrzeżenie z nie czyniących dobra”<sup>199</sup>. Zdaniem Roberta Hartwella, od moralnego dydaktyzmu, w ramach którego moralne lekcje czerpane są przez poszczególne jednostki, odróżnić należy „historyczny analogizm”, w którym głosi się, iż historia dostarcza w całości narzędzi oceny instytucji społecznych i politycznych<sup>200</sup>. Co ciekawe, tak idea konserwatyizmu, jak i analogizmu historycznego nakładała na Sima Guanga rygorystyczne standardy metodologiczne: musiał on,

---

<sup>194</sup> 臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。何謂禮？紀綱是也。何謂分？君臣是也。 *Zizhi tongjian* 1: 2.

<sup>195</sup> *Zizhi tongjian* 69: 2189.

<sup>196</sup> Strange 2014, 673.

<sup>197</sup> Ji 2004, 22-23.

<sup>198</sup> Clart 2008, 239-240.

<sup>199</sup> 人主不可以不觀史。善者可以為法，不善者可以為戒。 *Sima Gong wenji* 51, za: Wu 2002, 158.

<sup>200</sup> Hartwell 1971, 694.

nawet za cenę krytyki wielu przekazów, dotrzeć do historii wiarygodnej<sup>201</sup>. Z drugiej strony, nie sposób nie dostrzec metafizycznego, *stricte* idealistycznego, wymiaru programu Sima Guanga: jak zauważa Huang Chun-chieh, wyłożona przez Zhu Xi (i braci Cheng) idea zarówno preskryptywnej, jak i deskryptywnej uniwersalnej zasady dziejów stanowi filozoficzne rozwinięcie założeń Sima Guanga<sup>202</sup>.

#### D. Bracia Cheng

Twórcy „szkoły zasady” 理學 *lǐxué*, czyli bracia Cheng: Cheng Hao (程顥, 1032-1085) oraz Cheng Yi (程頤, 1033-1077), są znani głównie dzięki stworzonej przez nich metafizyce i filozofii moralnej, ale w pismach ich można odnaleźć również systematyczną filozofię historii, którą – podobnie jak w przypadku metafizyki i etyki – podjął oraz rozwinął Zhu Xi (朱熹, 1130-1200), najwybitniejszy filozof neokonfucjański.

Bracia Cheng dokonują przeniesienia swoich pojęć metafizycznych na grunt filozofii historii. Cheng Yi uważa, iż za różnymi fenomenami, w tym wszystkimi zmianami, stoi jedna i wspólna im zasada (*li*)<sup>203</sup>. Jak pisze Yao Xinzhong, „zdaniem Cheng Yi, zasada istnieje wiecznie i jest niezmienna w czasie i przestrzeni; wynika z tego, że zrozumienie zasady jest pierwszym krokiem w osobistym doskonaleniu duchowym, czymś, co można osiągnąć jedynie przez gruntowne zbadanie rzeczy oraz poszerzenie wiedzy do granic możliwości”<sup>204</sup>. Wśród rozmaitych sposobów dociekania zasady (窮理 *qiónglǐ*), na drugim miejscu, tuż po studiowaniu klasyków, wymienione zostaje badanie historii (考古今 *kǎo gǔjīn*)<sup>205</sup>. Zasada-*li* jest mechanizmem odpowiadającym za okresy ładu i chaosu, dlatego należy jej dociekać, gdy studiuje się kroniki<sup>206</sup>. Jak twierdzi Cheng Yi, „zasadniczo, w badaniach historycznych nie można jedynie zapisywać wydarzeń, należy także uświadomić sobie zasadę ładu i chaosu, pokoju i kryzysu, rozkwitu i upadku, zachowania i przemienienia”<sup>207</sup>. Zasada stanowi zatem nie tylko metafizyczne pryncypium, tj. niepostrzegalną istotę procesu historycznego, ale także kryterium interpretacji i oceny wydarzeń historycznych. Ponieważ wydarzenia te są oceniane z perspektywy transcendentnej wobec nich (choć wciąż immanentnie obecnej w uniwersum) zasady, historia *nie* jest sądem nad światem. Jak pisze Cheng Yi, „współcześni uważają, że

---

<sup>201</sup> Por. Pulleyblank 1961, 156-158.

<sup>202</sup> Huang 2007, 183-184.

<sup>203</sup> 天下之理一也，塗雖殊而其歸則同，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一。 *Zhouyi Cheng shi zhuan* 3: 858. Strony na podstawie edycji *Er Cheng ji*.

<sup>204</sup> Yao 2009, 107, cytata zmodyfikowany.

<sup>205</sup> *Cheng shi cuiyan* 1: 1191. Tak jak w *Er Cheng ji*.

<sup>206</sup> 讀史須見聖賢所存治亂之機，賢人君子出處進退，便是格物。 *Cheng shi yishu* 19: 258. Za: *Er Cheng ji*.

<sup>207</sup> 凡讀史，不徒要記史蹟，須要識治亂安危興廢存亡之理。 *Cheng shi yishu* 18: 232.

zwycięzcy działali słusznie, a przegrani – nie, nie wiedząc, iż wśród zwycięzców wiele było niesłuszności, a wśród przegranych wiele było podstaw słuszności”<sup>208</sup>.

Idea, iż tak w czasie „zwycięzców” nie brak okresów upadku, jak i w czasach „przegranych” nie brak momentów „wzlotu”, została przez braci Cheng rozwinięta do postaci koncepcji z zakresu spekulatywnej filozofii historii. Rozkwit i upadek zdarza się w historii w ogóle, ale także w skali jednej epoki, a nawet jednego miesiąca i dnia<sup>209</sup>. Inspiracja cykliczną koncepcją historii Shao Yonga, zbudowaną na systemie cykli obejmujących cykle, jest tutaj niewątpliwa. Z drugiej strony, w przypadku Chengów łączy się ona z ujęciem linearnym:

Cykl rozkwitu i upadku jest ostatecznie trudny do uchwycenia. Z perspektywy epok, czasy Dwóch Cesarzy i Trzech Królów są okresem rozkwitu, a późniejsze generacje – upadku. Z perspektywy jednej dynastii, królowie Wen, Wu, Cheng i Kang [z dynastii Zhou] to czas rozkwitu, a królowie Yi, Li, Ping i Huan – upadku. Z perspektywy okresu panowania jednego władcy, okres Kaiyuan [lata 713-741] był czasem rozkwitu, a okres Tianbao [lata 742-756] – upadku. Z perspektywy roku, wiosna i lato to rozkwit, a jesień i zima to upadek. Dziesięć pierwszych dni miesiąca to wzrost, a dziesięć ostatnich – to upadek. W ciągu dnia godziny *yin* [3-5] i *mao* [5-7] to wzrost, a godziny *xu* [19-21] i *hai* [21-23] to upadek. To samo tyczy się godziny. Jeśli przyjąć, że życie ludzkie trwa sto lat, to okres przed pięćdziesiątką jest wzrostem, a po niej – upadkiem. Istnieją stąd zarówno przypadki upadku i ponownego rozkwitu, jak i nieodwracalnego zepsucia. Z perspektywy wielkiego cyklu, rozkwit za Trzech Dynastii nie dorównuje rozkwitowi za Pięciu Cesarzy, a rozkwit za dynastii Han nie dorównywał rozkwitowi Trzech Dynastii, podobnie jak późniejsze okresy rozkwitu nie dorównują Hanom<sup>210</sup>.

W duchu tradycyjnej historiografii chińskiej poszczególne cykle dopełniają się i wchodzi w skład większych cykli, ale każdy kolejny cykl jest upadkiem, tj. mniejszym rozkwitem, w stosunku do drugiego, a tym samym jedyną bezwzględną zmianą jest właśnie upadek.

Dao ludzi wypełniło się w starożytności i zatoczył się pełen „cykl Nieba”; od tego czasu nie pojawił się i nie pojawi się już żaden mędrzec, a naśladowanie starożytności jest w praktyce niemożliwe<sup>211</sup>. O ile Trzy Dynastie podążały za zasadą (*li*), o tyle od Hanów wysiłki skupiono tylko na utrzymaniu władzy<sup>212</sup>. Droga dawnych dynastii była zatem drogą Nieba, związaną z otrzymaniem Mandatu Nieba, pod-

<sup>208</sup> 今人只見成者便以為是，敗者便以為非，不知成者煞有不是，敗者煞有是底。 *Cheng shi yishu* 19: 258.

<sup>209</sup> 有天地之盛衰，有一時之盛衰，有一月之盛衰，有一辰之盛衰。 *Cheng shi cuiyan* 2: 1241.

<sup>210</sup> *Cheng shi yishu* 18: 199-200.

<sup>211</sup> 二帝而上，聖賢世出 (...) 忠質文之更尚，人道備矣，天運周矣。聖王既不復作，有天下者，隨欲仿古之跡，亦私意妄為而已。 *Jinsilu* 3: 59. Fragment nawiązuje do trójdzielnego schematu Dong Zhongshu, który miałby być przebyty w „cyklu Nieba”. Współautorem *Jinsilu* był Lü Zuqian.

<sup>212</sup> 三代之治，順理者也，兩漢以下，皆把持天下者也。 *Cheng shi yishu* 11: 127.

czas gdy kolejne dynastie reprezentują drogę hegemonów (*badao*), stosując czy to wiedzę, czy siłę w celu utrzymania władzy<sup>213</sup>. Władza pierwszych była otrzymywana, władza drugich jest utrzymywana. Z jednej strony, główną i bezpośrednią przyczyną zarówno ładu i chaosu jest człowiek<sup>214</sup>. Z drugiej strony, w jednym z fragmentów krytykujących teorię korelacji Nieba i ziemi czytamy, że sprawy ludzkie zawsze podążają za zasadą Nieba, ale zasada Nieba nigdy nie dostosowuje się do spraw ludzkich<sup>215</sup>. Jak podkreśla Wu Huaiqi, w myśli braci Cheng „zasada Nieba stanowi ostateczną podstawę zmian społeczno-historycznych”<sup>216</sup>, co potwierdza idealistyczny wymiar ich filozofii historii.

### E. Zhu Xi

Filozofię historii braci Cheng kontynuował Zhu Xi, o czym świadczą choćby liczne odwołania do niej zawarte w *Refleksjach pobliskich* 近思錄 *Jinsilu*<sup>217</sup>. Jak podkreśla jednak Conrad Schirokauer, Zhu Xi nie wypracował „w pełni wyartykułowanej filozofii historii”, a jego wizję historii trzeba wydobywać z całego filozoficznego systemu<sup>218</sup>. Filozofia historii Zhu Xi jest bowiem w znacznym stopniu aplikacją jego metafizyki zasady na gruncie refleksji nad historiografią. Jak pisze Zhu Xi, należy tak czytać księgi historyczne i tak oceniać postaci historyczne, by dostrzec „istniejącą w nich” zasadę<sup>219</sup>. Nie znaczy to jednak, iż historia jest w całości ucieleśnieniem zasady. Tylko Klasyki, jako przekazujące bezpośrednio myśli mędrców, w całości zawierają zasadę<sup>220</sup>, natomiast historie opisują tylko „zewnątrzną skórę”, zjawiska rzeczy<sup>221</sup>. Oznacza to, że opisujące zmienną rzeczywistość kroniki należy interpretować tylko w świetle klasyków przekazujących wieczne zasady<sup>222</sup>. Tym samym dualizm metafizyki Zhu Xi – dualizm zasady i zjawisk, jakkolwiek komplementarnych – przekłada się na analogiczny dualizm w filozofii historii, owocujący

---

<sup>213</sup> 王者奉若天道，故稱天王，其命曰天命，其討曰天討。盡此道者，王道也。後世以智力把持天下者，霸道也。 *Cheng shi jingshuo* 4: 1087. Za: *Er Cheng ji*.

<sup>214</sup> 治則有為治之因，亂必有致亂之因，在人而已矣。 *Cheng shi cuiyan* 1: 1214.

<sup>215</sup> 人事常隨天理，天變非應人事。 *Cheng shi waishu* 5: 374. Za: *Er Cheng ji*.

<sup>216</sup> Wu 2002, 108.

<sup>217</sup> Zwłaszcza w zwoju trzecim, p. *Jinsilu* 3: 59-61.

<sup>218</sup> Schirokauer 1993, 193.

<sup>219</sup> 物理無窮，故他說得來亦自多端。如讀書以講明道義，則是理存於書；如論古今人物以別其是非邪正，則是理存於古今人物。 *Zhuzi yulei* 18: 391. Po numerze zwoju numer strony z wydania: Zhu 1986. Także: 是其燦然之跡，必然之效，蓋莫不具於經訓史冊之中，欲窮天下之理而不即是而求之，則是正牆面而立耳，此窮理所以必在乎讀書也。 *Guwen yazheng*: 1043. Dziś w lekturze ksiąg nie poszukuje się jednak, zdaniem Zhu Xi, zasady (p. *Zhuzi yulei* 11: 181).

<sup>220</sup> 六經是三代以上之書，曾經聖人手，全是天理。 *Zhuzi yulei* 11: 190.

<sup>221</sup> 看經書與看史書不同：史是皮外物事。 *Zhuzi yulei* 11: 189.

<sup>222</sup> 讀書須是以經為本，而後讀史。 *Zhuzi yulei* 122: 2950. Por. 11: 195.

ostatecznie uzależnieniem dziejowości *sensu stricto* od ponadczasowej, uniwersalnej istoty historii.

Jak twierdzi Wu Huaqi, w ten sposób „badania historyczne z trudem mogą dojść do nowych konkluzji, gdyż historiografia nie wykracza poza wieczność zasady, reguł i systemu rang i obyczajów”, w efekcie filozofia historii Zhu Xi jest idealistyczna i konserwatywna<sup>223</sup>. Wang i Ng uważają jednak, że w przeciwieństwie do np. *Obserwacji ze studiowania historii* 讀史管見 *Dúshǐ guǎnjiàn* autorstwa Hu Yina (胡寅, 1098-1156), myśl Zhu Xi nie jest typem eternalizmu<sup>224</sup>, implikuje bowiem konkretny schemat filozoficzno-historyczny rozkwitu Dao, jego stopniowego upadku i odzyskania przez neokonfucjanistów w dobie dynastii Song<sup>225</sup>. Z drugiej strony, schemat ten nie wynika w żadnym razie z natury Dao, które jest ahistoryczne, ale z kwestii ciągłości lub zaburzeń jego przekazu:

Ludzie to po prostu ludzie, a Dao to po prostu Dao – jakżeby mogło się ono różnić w odniesieniu do Trzech Dynastii, dynastii Han i Tang? Jednak gdy nauki uczonych nie są dalej przekazywane, a od czasów Yao, Shuna, Yu, Tanga, Wena i Wu nie widać umysłów, które miałyby je otrzymać, choć poszczególni władcy Han i Tang mogą przypadkowo zgadzać się [z zasadą], zasadniczo skupiają się na zysku i swoich pragnieniach. (...) Jeśli chcemy teraz zburzyć granicę i mur dzielący dawne czasy od obecnych, nie pozostaje nam nic innego niż zbadać przekazany dalej sposób, w jaki myśleli Yao i Shun<sup>226</sup>.

Zhu Xi myśli zatem w kategoriach idealistycznych także na gruncie epistemologii historii, choć ta zakorzeniona jest w jego metafizyce dziejów. Jak można bowiem poznać myśli sprzed tysięcy lat? Jak zauważa Huang Chun-Chieh, zgodnie z ideą „zasada jest jedna, ale ma wiele manifestacji” (理一分殊 *lǐ yī fēnshū*), Zhu Xi twierdzi, iż zasada dobra jest wspólna mędrcom i zwykłym ludziom, a różnice biorą się z materialnej konstytucji ludzi<sup>227</sup>.

Erę podążania za prawością i zasadą nazywa Zhu Xi w wielu miejscach czasem królów (*wang*), a epokę skoncentrowania się na zysku i pragnieniach – czasem hegemonów (*ba*). Jak pisze Fang Litian, „Zhu Xi uważa, iż od czasów Trzech Dyna-

<sup>223</sup> Wu 2002, 299, 307.

<sup>224</sup> Wang, Ng 2005, 162 („Hu był orędownikiem stałych zasad w każdym czasie i w każdych okolicznościach”). Pod zdaniem Hu z przedmowy *Dushi guanjian* podpisałby się jednak Zhu Xi: „mędrzec rozjaśnia zasadę, czyniąc ją klasykiem, i zapisuje wydarzenia, czyniąc je historią; historia polega na klasykach” 聖明理以為經，紀事以為史，史為案經 *Dushi guanjian*: 7.

<sup>225</sup> Wang, Ng 2005, 159. Fragment mówiący o odzyskaniu przez braci Cheng Drogi (Dao), która popadła w zapomnienie po Mencjuszu znajduje się w *Zhu Wengong wenji* 76: 5599-5603.

<sup>226</sup> 夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別，但以儒者之學不傳，而堯舜禹湯文武以來，轉相授受之心不明於天下。故漢唐之君，雖或不能暗合之時，而其全體卻只在利欲上 (...) 今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法。 *Zhuzi wenji* 1: 114-115.

<sup>227</sup> Huang 2004, 114-117.

stii zasada stopniowo upada, a rola ludzkich pragnień jest coraz poważniejsza<sup>228</sup>. „Upadek zasady” jest oczywiście skrótem myślowym – zasada jako wieczna nie może upadać. Degeneracji ulega natomiast materia (*qi*): „od czasów Qin i Han, oba rodzaje *qi* [*yin* i *yang*] oraz Pięć Elementów stopniowo ulega zaciemnieniu, nie dorównując jasności i czystości *qi* w czasach najdawniejszej starożytności (...). Od Qin i Han jest tylko ustawiczny upadek<sup>229</sup>. Mało tego, również naturalne zdolności do tworzenia kultury (*wen qi*) upadają aż do obecnego stanu, w którym nie można już tego cofnąć<sup>230</sup>. Regresywizm Zhu Xi ogarnia zatem nie tylko proces przekazu zasady w historiach i obecności zasady w umysłach władców, ale także rozwój materii. Materia zostaje przy tym (paradoksalnie) uhistoryczniona, co łączy Zhu Xi z późniejszym materializmem Wang Fuzhi.

Z drugiej strony, podobnie jak w przypadku braci Cheng, w ogólną trajektorię upadku wpisane zostają u Zhu Xi cykle (循環 *xúnhuán*) wzrostu i kryzysu<sup>231</sup>. Ogólna reguła, zgodnie z którą po wzroście następuje kryzys i odwrotnie, wynika z natury przyrody, przemian *yin* i *yang*<sup>232</sup>, tak w skali dnia, życia, jak i całych dziejów<sup>233</sup>. Wątki te czerpie Zhu Xi z egzegezy *Księgi przemian*, jest więc to jeden z konkretnych przykładów poszukiwania zasady, która została przedstawiona w pismach klasycznych, w samych dziejach. Zgodnie z oczekiwaniami Wu Huaqi, nie prowadzi to jednak do nowej wizji dziejów: wpisanie cykli w linię upadku jest motywem obecnym w konfucjańskiej filozofii historii od czasów Mencjusza. Jak pisze jeden z najwybitniejszych współczesnych historyków chińskich, Qian Mu, „Zhu Xi utrzymuje czysty, tradycyjny konfucjański pogląd na historię”<sup>234</sup>.

Idea wiecznej zasady stojącej za dziejami i nieodwracalnej degeneracji *qi* prowadzi wszak do pytania, czy Zhu Xi był fatalistą. Opinie badaczy są w tej kwestii zgodne. Zhu Xi zdecydowanie podkreślał rolę podmiotu w kształtowaniu dziejów i nie zaakceptowałby determinizmu historycznego, uważa Huang Chun-chieh<sup>235</sup>. Yongsun Back podkreśla, że Zhu Xi przyjmuje „dwa rodzaje *ming*: przeznaczenie moralne i przeznaczenie własnego losu, które łączy ta sama cecha: są nakazane

<sup>228</sup> Fang 2006, 528.

<sup>229</sup> 秦漢而下，二氣五行自是較昏濁，不如太古之清明純粹 (...) 秦漢而下，自是弊壞. *Zhuzi yulei* 134: 3208.

<sup>230</sup> 文氣衰弱，直至五代，竟無能變. *Zhuzi yulei* 149: 3298.

<sup>231</sup> 氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者. *Zhuzi yulei* 1: 5.

<sup>232</sup> 從古至今，恁地滾將去，只是箇陰陽，是孰使之然哉？乃道也。從此句下，又分兩腳。此氣之動為人物，渾是一箇道理. *Zhuzi yulei* 74: 1896.

<sup>233</sup> 凡一死一生，一出入，一往一來，一語一默，皆是感應。中人之性，半善半惡，有善則有惡。古今天下，一盛必有一衰。聖人在上，兢兢業業，必日保治。及到衰廢，自是整頓不起；終不成一向如此；必有興起時節. *Zhuzi yulei* 72: 1813.

<sup>234</sup> Qian 1998, 38.

<sup>235</sup> Huang 2016, 138.



przez Tian i nikt nie może ich uniknąć lub zmienić wedle życzenia”, jakkolwiek „nie był on [fatalistą]; nawet jeśli wierzył, że czyjeś wewnętrzne cechy i zewnętrzne okoliczności są zasadniczo określone z góry, można wciąż wypracowywać kontrolę nad własnym życiem”<sup>236</sup>. A zatem *ming* nie tyle determinuje działania, co wyznacza ich granice. Dodatkowym argumentem jest fakt, iż Zhu Xi krytykuje filozofie historii, które uważa za fatalistyczne, w tym wizję Shao Yonga:

Dla Zhu Xi główną słabością cyklicznej koncepcji historii Shao Yonga jest to, że była ona zbyt mechanistyczna, by pozostawić jakieś miejsce dla wpływu ludzi. Bezosobowy wzorzec wielkich cyklów czasu kosmicznego u Shao Yonga całkowicie wytrącił z rąk człowieka kierunek rozwoju historycznego. W tym sensie Zhu Xi uważał cykliczną teorię historii Shao Yonga za równoznaczną z fatalizmem<sup>237</sup>.

Bezpośrednim powodem, dla którego Zhu Xi nie popada w fatalizm na gruncie filozofii historii, jest różnica, jaką wnosi wymiar epistemiczny: zasadę trzeba po pierwsze poznać przez „badanie rzeczy” (w tym badanie kronik); po drugie, potrzebna jest jeszcze władza „mierzenia” 權 *quán*, polegająca na umiejętności odniesienia wiecznej zasady do zmiennych okoliczności, którą Schirokauer porównuje do Arystotelesowskiego *phronesis*<sup>238</sup>. Jak pisze Zhu Xi:

Klasyczny standard jest zasadą, którą należy stale wcielać w życie. Zdolność mierzenia jest zasadą penetrującą zmiany, która stosuje się wtedy, gdy stała zasada nie może zostać wprowadzona i gdy nie ma innego wyjścia<sup>239</sup>.

Zdolność mierzenia wymaga więc odpowiedzialnej decyzji człowieka oraz zakłada ryzyko odejścia od zasady. Jak dodaje Schirokauer, Zhu Xi nie był fatalistą przede wszystkim dlatego, iż jego filozofia historii nie jest zbudowana na idei deterioracji materii-*qi*, ale zasady, która jest wpisana w zasadniczo dobrą naturę człowieka<sup>240</sup>, a której zrozumienie i realizacja nie jest niczym koniecznym, lecz czymś, co wymaga moralnego wysiłku i co umożliwia osiągnięcie statusu mędrca, a więc pozwala niejako „biec pod prąd” postępującemu upadkowi.

Należy przy tym dodać, iż idea nieodwracalności zmian historycznych nie była obca Zhu Xi. Uważał on bowiem, iż zupełny powrót do starożytności nie jest możliwy: „chcieć dziś stosować system starożytnych i prawo Trzech Dynastii: odbiega to bardzo od [natury] Nieba i ziemi”<sup>241</sup>. Chociaż zasada jest wspólna wszystkim

<sup>236</sup> Back 2015, 258-259.

<sup>237</sup> Wyatt 1985, 662.

<sup>238</sup> Schirokauer 1993, 209.

<sup>239</sup> 經，是常行道理。權，則是那常理行不得處，不得已而有所通變底道理。權得其中，固是與經不異，畢竟權則可暫而不可常。 *Zhuzi yulei* 37: 990.

<sup>240</sup> Schirokauer 1993, 215.

<sup>241</sup> 今欲行古制，欲法三代，煞隔霄壤。 *Zhuzi yulei* 111: 2713.

epokom, powrót do konkretnych *fenomenów* politycznych może przynieść tylko szkodę: „żyć w obecnej epoce i przystać na pozbycie się obecnych praw, by stosować rozwiązania polityczne starożytnych: nie widzę w tym żadnego pożytku”<sup>242</sup>. W sposób szczególny dotyczy to systemu feudalnego okresu Zhou:

Feudalizm nie może być wprowadzony w rzeczywistości. Jeśli mówimy o epoce Trzech Dynastii, to istniały wtedy warunki dogodne dla feudalizmu, to znaczy natury władcy i ludu były ze sobą skoordynowane, pokój mógł panować długo i nie było nieszczęść; nie przypomina to scentralizowanego systemu prefekturalnego kolejnej epoki, gdyż przez następujące z roku na rok zmiany nawet ludzie prawi nie mogą wcielić w życie owej dobrej polityki (...). Dlatego powiadam: „feudalizm jest jedynie pozostałością dawnych czasów, a warunki nie są już dłużej korzystne. Co do tego rację ma Liu Zongyuan”<sup>243</sup>.

Paradoksalnie, w swojej ocenie feudalizmu Zhu Xi zbliża się do Liu Zongyuana (p. kolejny podrozdział); dzieje się tak dlatego, iż zarówno dla jednego, jak i drugiego feudalizm stanowi przemijającą instytucję społeczną, wytwór historii. Różnica między nimi tkwi w tym, iż Zhu Xi przyjmuje istnienie „głębokiej warstwy” dziejów, z perspektywy której część zmian ma charakter jedynie powierzchowny.

Nie należy wreszcie zapominać, iż *li* jest u Zhu Xi zasadą moralną. Oznacza to między innymi, jak zauważa de Bary, że „nie można akceptować jako prawdziwej zasady, która nie prowadzi do konfucjańskiej praktyki etycznej”<sup>244</sup>. Implikuje to specyficzny rodzaj holizmu:

Dla Zhu Xi prawdziwy holizm może oznaczać tylko jednoczesną realizację „całej substancji i wielkiej funkcji” ludzkiej natury, ponieważ bycie ludzkim, które „stanowi jedno ciało z Niebem, ziemią i wszystkimi bytami” nie może być prostym, subiektywnym doświadczeniem niezróżnicowanej jedności – musi także wyrażać się w aktach miłości szczególnego rodzaju<sup>245</sup>.

Zasada rzeczywistości, w tym dziejów, jest więc jednocześnie zasadą postępowania, tj. taką, wedle której należy postępować. Oznacza to przekroczenie podziału na porządek normatywny i deskryptwny, który na gruncie filozofii historii nazwaliśmy holizmem historiozoficznym co do rozumu. Jest to także holizm co do przyczynowości, bowiem jak kontuuje de Bary, „można powiedzieć, iż holizm

---

<sup>242</sup> 居今之世，若欲盡除今法，行古之政，則未見其利。 *Zhuxi yulei* 108: 2682.

<sup>243</sup> 封建實是不可行。若論三代之世，則封建好處，便是君民之情相親，可以久安而無患；不似後世郡縣，一二年輒易，雖有賢者，善政亦做不成。因言：封建只是歷代循襲，勢不容已，柳子厚亦說得是。 *Zhuxi yulei* 108: 2679.

<sup>244</sup> de Bary 1985, 341.

<sup>245</sup> Ibidem, 344.

jest już zawarty w konfucjańskim pojęciu indywiduum”<sup>246</sup>, tzn. rozwój moralny jednostki polega na realizacji ponadosobowej i aktualnie istniejącej zasady.

Założenia te przekładają się na ideę moralnego wymiaru dziejów oraz dydaktycznej funkcji historiografii. Dostarczanie moralnych przykładów jest, zdaniem Ng i Wang, główną funkcją historiografii u Zhu Xi, a Huang Chun-chieh podciąga Zhu Xi pod egzemplaryczny typ myślenia historycznego w sensie Rüsen<sup>247</sup>. Potwierdzają to słowa samego Zhu Xi:

*Księga pieśni i Księga Dokumentów* transportują Dao, a *Roczniki Wiosen i Jesieni* są ich aplikacją dokonaną przez mędrca. *Pieśni i Dokumenty* są jak recepta, a *Roczniki* niczym lekarstwo leczące chorobę (...). Miejsce *Roczników* wśród *Klasyków* jest takie, jak wyroku w sferze prawa. Przepisy prawa przekazują tylko normy postępowania, dopiero w osądzie aplikacja prawa staje się widoczna<sup>248</sup>.

Zhu Xi nie ogranicza się jednak do wskazania praktycznej funkcji klasycznych zapisków historycznych, ale sam podejmuje zadanie przekazania zasady poprzez narrację historyczną, czego zwieńczeniem było dzieło *Zarys „Całościowego zwierciadła”* 通鑑綱目 *Tōngjiàn gāngmù*, które stanowi też pierwszą chińską kronikę przełożoną na język europejski (*Histoire générale de la Chine* w przekładzie jezuity Josepha-Anne-Marie de Moyriac de Mailla). *Tongjian gangmu* streszcza i restrukturyzuje kronikę Sima Guana w sposób zgodny z dydaktyczną funkcją historiografii oraz ideę legitymizacji (*zhengtong*) w wersji wspieranej przez Zhu Xi. Jak czytamy w przedmowie do *Tongjian gangmu*, dzieło to ma być zgodne z Niebem, rozjaśniać Dao ludzi przez wskazanie legitymizowanych dynastii i przekazać wzorce oraz kontrprzykłady moralne w świetle naczelnej zasady<sup>249</sup>. Komentujący to Qiu Hansheng pisze, iż w tym sensie historia stanowi rezultat badania zasady<sup>250</sup>, co potwierdza idealistyczny charakter filozofii historii Zhu Xi oraz wyrażony w niej prymat metafizyki nad historią.

### 5.2.2. Nurt realistyczny i materialistyczny

W niniejszym podrozdziale omówione są tendencje realistyczne i materialistyczne w filozofii historii okresu Songowskiego. Dla oddania pełnego kontekstu epoki należy jednak wspomnieć o realistycznych dążeniach w historiografii tamtego czasu.

<sup>246</sup> Ibidem, 350.

<sup>247</sup> Wang, Ng 2005, 161; Huang 2016, 126.

<sup>248</sup> 詩書載道之文，春秋聖人之用。詩書如藥方，春秋如用藥治病 (...) 五經之有春秋，猶法律之有斷例也。律令唯言其法，至於斷例，則始見其法之用也。 *Jinsilu* 3: 60.

<sup>249</sup> 周於上而天道明矣，統正於下而人道定矣，大綱藥舉而監戒昭矣。 *Tongjian gangmu*: 10.

<sup>250</sup> Qiu 1982, 51.

Jak zauważa Thomas Lee, choć wyjaśnianie przyczynowe było w historiografii okresu Song bardzo rzadkie, pojawiają się wyjątki od tej reguły, na czele z Zheng Qiao (鄭樵, 1104-1162)<sup>251</sup>. Zheng Qiao to autor 200-tomowej encyklopedii *Całościowe zapisy* 通志 *Tōngzhì*, w której zajmuje się historią, genealogią, filologią, fonetyką, astronomią, geografią, urbanistyką, obyczajami, muzyką, urzędami, prawem, ekonomią, archeologią, zoologią i botaniką. Historia została zatem przez Zheng Qiao wkomponowana w całokształt wiedzy. Jak pisze Thomas Lee, Zheng Qiao „wierzy, że znajomość historii jest kluczem do reszty wiedzy, ale prawdziwe zrozumienie dziejów może być osiągnięte tylko wtedy, gdy uchwyci się ‘historię ogólną’, przez którą rozumie on historię obejmującą całość ludzkiej przeszłości”<sup>252</sup>. Owo holistyczne podejście znajduje wyraz we wstępie do *Tongzhi*, gdzie Zheng Qiao opisuje ideał „ciągłości i całości” 會通 *huitōng*, porównany do oceanu, w którym spotykają się rzeki<sup>253</sup>. W podobnym duchu pisał Lü Zuqian (呂祖謙, 1137-1181), który twierdził, iż należy dążyć do uchwycenia „całości stosunków” (統體 *tǒngtǐ*) danej epoki<sup>254</sup>. Wymaga to nie tylko kolekcji faktów, ale także odnalezienia ich przyczyn poprzez postawienie się na miejscu uczestników wydarzeń<sup>255</sup>.

Włączenie historii w wiedzę przyrodniczą zaowocowało u Zheng Qiao swoistym ewolucjonizmem. Ludzie są zasadniczo istotami tego samego rodzaju (*ton-gwu*), co zwierzęta. W wyniku przemian natury najpierw powstały nieruchome rośliny, a następnie poruszające się zwierzęta, spośród których wyodrębnił się z czasem człowiek. Dokonało się to dzięki jego nieprzeciętnemu intelektowi i wyprostowanej postawie, pozwalającej mu nie skupiać wzroku na ziemi. Dzięki wybitnym jednostkom (mędrcom) mieszkający w jaskiniach ludzie nauczyli się chronić przed zwierzętami, hodować rośliny oraz posługiwać się ogniem. Mędrcy stali się w ten sposób władcami, ustanawiając z czasem handel oraz kolejne instytucje społeczne<sup>256</sup>. W podobnym stylu pojmować będą dzieje ludzkości scharakteryzowani poniżej myśliciele.

### A. Liu Zongyuan

Najważniejszym przedstawicielem „materializującego” nurtu myśli konfucjańskiej w dobie dynastii Tang był Liu Zongyuan (柳宗元, 773-819). Należy na

<sup>251</sup> Lee 2004, xii-xiv. Innym wyjątkiem podanym przez Lee był Yuan Shu (袁樞, 1131-1205), który optował za „narracją wydarzeń od ich początku do końca” (紀事本末 *jìshì běnmò*) w miejsce porządku chronologicznego.

<sup>252</sup> Lee 2004, 173. Dać niżej: Samo pojęcie *huitong* pochodzi z *Księgi przemian*, konkr. *Xici shang*.

<sup>253</sup> *Tongzhi* 1: 14. We wstępie czytamy, iż ideał *huitong* zrealizował Konfucjusz, a później Sima Qian, lecz porzucił ją poprzez wydzielenie historii dynastycznej Ban Gu.

<sup>254</sup> Wu 2002, 354.

<sup>255</sup> Lü 1999.

<sup>256</sup> *Tongzhi* 1: 303-305; 35: 105-107. Por. Wang, Ng 2005, 158; Wu 2002, 276.

wstępie zaznaczyć, iż pomimo wielu różnic dzielących Liu Zongyuana od innych filozofów neokonfucjańskich, jego ideowa przynależność nie budzi wątpliwości. Liu podaje, iż w swojej filozofii zamierza przede wszystkim poszukiwać Drogi Yao, Shuna i Konfucjusza<sup>257</sup>, której nie mogą dorównać późniejsze dynastie i którą słusznie wysławiali historycy<sup>258</sup>. Liu akceptuje zatem moralną funkcję historii<sup>259</sup> i zachęca swego przyjaciela, Han Yu, by nie brakło mu odwagi w podjęciu się odpowiedzialnego zadania pisania historii dla przyszłych pokoleń<sup>260</sup>. Odpowiedzialność ciężąca na historyku wynika z faktu, iż Dao dawnych mędrców ma charakter publiczny, a nie prywatny<sup>261</sup>. W sferze publicznej należy zatem powrócić do dawnych rozwiązań<sup>262</sup>.

Akceptacja podstawowego założenia filozofii historii Konfucjusza, tj. moralnej funkcji dziejopisarstwa i konieczności powrotu do starożytności, nie przeszkadza Liu Zongyuanowi w krytyce niemal wszystkich pozostałych składowych konfucjańskiej filozofii historii. Liu w sposób otwarty krytykuje filozofię dziejów Dong Zhongshu, uznając ją za niezgodną z dawną filozofią konfucjańską i odpowiedzialną za zbłądzenie kolejnych pokoleń filozofów, a nawet porównuje ją do słów „wróźbitów i ślepych szamanów”<sup>263</sup>. Osobne dzieło poświęcił też Liu Zongyuan krytyce odwołań do wróżb w kronice *Guoyu*<sup>264</sup>. Przede wszystkim jednak, krytyce poddana zostaje tradycyjna teoria Mandatu Nieba, jako że filozofia historii Dong Zhongshu stanowi tylko jedną z jej wersji. Jak pisze Liu, tylko głupiec oczekuje od bezosobowego Tian współczucia i humanitarności: ani cnota, ani gniew nie przysługują Niebu, a jedynie ludziom. Z tego powodu teoria *Tianming* jest sprzeczna, a za ład lub chaos odpowiadają tylko ludzie<sup>265</sup>.

Mandat, czyli upoważnienie do rządzenia, otrzymuje się od ludzi, nie od Nieba<sup>266</sup>. Dlaczego zatem starożytni odwoływali się do Nieba? Liu Zongyuan odpowiada, iż dostosowywali się oni w ten sposób do głupoty ludu<sup>267</sup>. Co więcej, idea

---

<sup>257</sup> 幸而好求堯、舜、孔子之志，唯恐不得。 *Liu Zongyuan ji* 25: 656. Także: 30: 780; 33: 850, 856. Liu poszerza swoją „listę mędrców” o Yu, Tanga, Gaozonga, Wenwanga, Wuwanga i Zhougonga (33: 851-852).

<sup>258</sup> *Liu Zongyuan ji* 20: 557.

<sup>259</sup> 防昏亂之術，為之勤勤然書於方冊，興亡治亂之致，永守是而不去也 (...) 是故聖人為大經以存其直道，將以遺後世之君臣。 *Liu Zongyuan ji* 3: 88. P. także 3: 97.

<sup>260</sup> 史以名為褒貶。 *Liu Zongyuan ji* 31: 808. Teksty do Han Yu o profesji historyka: 31: 807-812.

<sup>261</sup> 道固公物，非可私而有。 *Liu Zongyuan ji* 33: 857.

<sup>262</sup> *Liu Zongyuan ji* 34: 872.

<sup>263</sup> 董仲舒對三代受命之符 (...) 誠然非耶? 臣曰：非也 (...) 其言類淫巫瞽史，誑亂後代，不足以知聖人立極之本。 *Liu Zongyuan ji* 1: 30.

<sup>264</sup> *Liu Zongyuan ji* 44: 1265.

<sup>265</sup> *Liu Zongyuan ji* 16: 443-445.

<sup>266</sup> 是故受命不於天，於其人。 *Liu Zongyuan ji* 1: 35.

<sup>267</sup> 且古之所以言天者，蓋以愚蚩蚩者耳。 *Liu Zongyuan ji* 3: 91.

Nieba pojawiła się w określonym czasie i stanowi poniekąd wytwór samej historii: zarówno Yao, jak i Shun nie powoływali się na wolę Tian, dopiero od czasów dynastii Shang Niebo zastępuje Shangdi w roli bóstwa<sup>268</sup>.

Krytyka tradycyjnej wizji Nieba zakorzeniona jest nadto w materialistycznej ontologii Liu Zongyuana. W eseju *Teoria Nieba* 天說 *Tiānshuō* czytamy, że choroby nie są zsyłane przez Niebo, lecz biorą się z *qi* zawartego w krwi, jako że człowiek stanowi po prostu złożenie materii-*qi*<sup>269</sup>. W odróżnieniu od późniejszych filozofów przyrody, takich jak m.in. Shao Yong, Liu Zongyuan uważa, iż na początku wszechświata nie istniał duch, a jedynie pierwotne *qi*, niestworzone i nieskończone, bez centrum i granic<sup>270</sup>. Co za tym idzie, nie ma innego sposobu konceptualizacji Nieba niż ujęcie Tian jako bytu materialnego: Niebem nazywa się po prostu coś niebieskiego nad głowami<sup>271</sup>. Liu Zongyuan odwołuje się do Zhuangzi, uznając Niebo za synonim natury<sup>272</sup>. W świetle tej koncepcji staje się jasne, iż Niebo, tzn. nieboskłon, nie może w żaden sposób interweniować w ludzkie dzieje. Rodzi to pytanie: co, jeśli nie Niebo, odpowiada za wydarzenia i zmiany, które tradycyjnie przypisuje się Tian? Odpowiedź Liu (dość zaskakująco) odwołuje się do pojęcia wyrastającego ze szkoły legistów i militarystów: za rozwój bytów oraz ich dalsze, w tym historyczne, przemiany odpowiada tendencja (trend) rzeczywistości, *shi*<sup>273</sup>. Nie znaczy to wszak, jak zastrzega Liu, że wszystko dzieje się samo z siebie, spontanicznie (jak chcieliby np. taoiści czy Wang Chong); bieg rzeczy i bieg historii zależy od współpracy (合 *hé*) ludzi z naturą-Tian. Współpraca ta określona jest przez racjonalną zasadę rzeczywistości, *li*<sup>274</sup>. W ten sposób Liu Zongyuan nie tylko dostarcza metafizyczno-przyrodniczego uzasadnienia dla przekonania, iż za historię ostatecznie odpowiadają tylko ludzie, ale ponadto kładzie fundamenty pod neokonfucjańską metafizykę zasady-*li*, stawiając ją od początku w bliżej nieokreślonej relacji do tendencji-*shi*. Kooperacja człowieka z naturą rozumiana jest jako przedłużenie działania praw natury: tak jak natura dokonuje wzrostu roślin, tak człowiek tworzy prawa i instytucje społeczne<sup>275</sup>.

Z naturalistycznego motywu przedłużenia działania przyrody wynika właściwa, już pozytywna filozofia historii Liu Zongyuana. Zdaniem Liu, na począt-

---

<sup>268</sup> Liu Zongyuan *ji* 16: 450.

<sup>269</sup> Liu Zongyuan *ji* 16: 441-442.

<sup>270</sup> 惟元氣存 (...) 無功無作 (...) 無極之極 (...) 無中無旁. Liu Zongyuan *ji* 14: 365-366.

<sup>271</sup> 彼上而玄者, 世謂之天. Liu Zongyuan *ji* 16: 442.

<sup>272</sup> 莊周言天曰自然, 吾取之. Liu Zongyuan *ji* 3: 80.

<sup>273</sup> 彼勢之附乎物而生 (...) 問者曰: 子之言數存而勢生, 非天也. Liu Zongyuan *ji* 16: 447-448.

Ideę tę rozwinie później na gruncie swojej filozofii historii Wang Fuzhi.

<sup>274</sup> 大凡入乎數者, 由小而推大必合, 由人而推天亦合。以理揆之. Liu Zongyuan *ji* 16: 449.

<sup>275</sup> Liu 1979, 817. William Crawford (1973, 55) słusznie uważa, iż główną inspiracją Liu Zongyuana jest Xunzi.



ku dziejów ludzkość żyła w pozbawionym wojen i dziecięcym stadium prostoty. W celu ochrony przed zjawiskami atmosferycznymi ludzie zaczęli mieszkać na drzewach i w jaskiniach oraz zadbali o swoje odzienie; a ponieważ zamieszkali ze sobą i liczba ludzi stopniowo wzrastała, problemem stał się głód, który zaspokojono polując na zwierzęta. Powstanie rodzin i klanów doprowadziło do konfliktów, a ich eskalacja – do chaosu. Zwycięzcy walk narzucili ład siłą, a w celu ochrony nowego stanu rzeczy i zagwarantowania skuteczności swoich rozkazów, usankcjonowali to prawnie oraz powołali do życia administrację<sup>276</sup>. Bezpośredni powód walk oraz szczegółowa droga od stanu natury do pełnej administracji państwowej zostały natomiast przedstawione w słynnym *Traktacie o feudalizmie* 封建論 *Fēngjiàn lùn*. Wyjaśniając początki społeczeństwa, Liu Zongyuan odwołuje się do naturalnej słabości człowieka: jako że nie posiadał on sierści, pazurów czy skrzydeł, zmuszony był rekompensować przyrodzone braki poprzez „sztuczne rzeczy” 假物 *jiǎwù*, artefakty. Artefakty zaspokajają potrzeby ludzkie, ale jednocześnie nie przysługują nikomu z natury, dlatego rozpętała się o nie walka. Pierwotnie w przypadku wystąpienia przeciw ustanowionemu ładowi buntownicze jednostki były jedynie pouczane, dopiero później, gdy pouczenia przestały być skuteczne, konieczne stały się kary. Wiązało się to nie tylko z ustanowieniem zarządcy, lecz również z konsolidacją grupy ludzi w postaci plemienia. W efekcie konflikt przeniósł się na wyższy poziom, stając się wojną pomiędzy plemionami. Taki obrót spraw wymagał powołania żołnierzy; analogicznie, wymagało to powołania dowódcy, za którym podąży reszta. Z czasem doszło do rywalizacji pomiędzy tymi dowódcami, itd., aż do sytuacji, w której baronowie zdecydowali się powołać cesarza. Jak konkluduje Liu Zongyuan, „dlatego feudalizm nie stanowi [wyniku] intencji mędrców, lecz tendencji-*shí*”<sup>277</sup>. Feudalizm potraktowany zostaje zatem jako efekt przemian o charakterze strukturalnym i nieintencjonalnym, rezultat bezosobowej tendencji historycznej<sup>278</sup>. Jo-Shui Chen słusznie przypisuje Liu Zongyuanowi ewolucjonizm społeczny, jakkolwiek wzbrania się przed określeniem go mianem „materialisty”<sup>279</sup>. Filozofia historii Liu Zongyuana zbliża się jednak do materializmu historycznego. Po pierwsze, choć *Fengjianlun* nie zawiera ogólnej tezy o zależności przemian społecznych od warunków materialnych, inna interpretacja jest zasadniczo niezgodna z pozostałymi pismami Liu Zongyuana, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę częste deklaracje, iż droga mędrców nie ma nic wspólnego z duchem (*shen*)<sup>280</sup>. Po

<sup>276</sup> Liu Zongyuan *ji* 1: 31.

<sup>277</sup> Liu Zongyuan *ji* 3: 70.

<sup>278</sup> Por. Jullien 1999, 181-182.

<sup>279</sup> Chen 1992, 97, 114.

<sup>280</sup> 然而聖人之道，不窮異以為神，不引天以為高，利於人，備於事，如斯而已矣。Liu Zongyuan *ji* 3: 85. 夫聖人之為心也，必有道而已矣，非於神也，蓋於人也。Liu Zongyuan *ji* 16: 458. W jednej z wersji brak frazy *xin ye*, co potęgowałoby materialistyczny wydźwięk cytatu.

drugie, choć Liu nie posługuje się terminologią filozofii XIX-wiecznej, niewątpliwie upatruje źródeł przemian społecznych i historycznych w zmianach artefaktów oraz stosunków zwierzchności i poddaństwa, które – podobnie jak u Marksa – ujęte zostają jako powstałe w sposób konieczny i niezależny od ludzkiej woli. Bez względu na to, jest on niewątpliwie realistą historycznym w wyróżnionym przez nas sensie.

Po trzecie, całości dopełnia idea walki członków klas społecznych, jakkolwiek nie jest to walka klas, a konflikt członków tej samej klasy społecznej. Choć Liu Zongyuan nie uważa, by dzieje „napędzał” konflikt feudałów i chłopów, nie pomija on miejsca warstwy chłopskiej w historii i konfliktu występującego między chłopami a panami feudalnymi. Liu nie zgadza się z opinią, iż skoro ziemie stanowią własność panów feudalnych, lud traktowany jest przez nich życzliwie, niczym dzieci. Przeciwnie, panowie są aroganccy, chciwi i oddani walkom, o czym świadczy historia Zhou. Fakt ten nie wynikał z konkretnego sposobu zarządzania (政 *zhèng*), lecz z całego systemu (制 *zhì*). W monarchii Qinów ucisk brał się natomiast jedynie z polityki władcy i jego usposobienia, a sam system unikał wad ustroju feudalnego Zhou. Po okresie panowania dynastii Han, która powróciła do feudalizmu w formie czerpiącej częściowo z centralizmu Qinów, nastąpił w czasie dynastii Tang system prefekturalny, który zasadniczo odznacza się pokojem<sup>281</sup>. Tym niemniej, lud jest wciąż w złej sytuacji, gdyż został obciążony fiskalnie i musi odbywać służbę militarną na granicach<sup>282</sup>. Opis ucisku chłopów pojawia się często w utworach literackich Liu Zongyuana (np. w *Opowiadaniu o łapaczu węży*), zaś dawnym mędrcom: Yao, Shunowi i Yu, przypisuje się ustawiczną troskę o lud<sup>283</sup>. Zdaniem Liu, arystokraci okradają lud, a ich tytuły stały się pustymi nazwami, odkąd nie cnota, a jedynie pochodzenie stoją za ich znaczeniem<sup>284</sup>. Liu porównuje członków społeczeństwa do figur na szachownicy: choć wykonane są z tego samego drewna, uzyskują one różny status w rezultacie pomalowania na różne kolory<sup>285</sup>. Jak podkreśla Chen Jo-Shui, choć nie jest to wizja zniesienia klas, wyraża to wprost ideę równości ludzi i „sztuczności” różnic społecznych<sup>286</sup>.

---

<sup>281</sup> Liu Zongyuan *ji* 3: 72-73. Należy podkreślić, iż Liu Zongyuan używa terminu *fengjian* w wąskim znaczeniu, na oznaczenie feudalizmu typu dynastii Zhou. Z drugiej strony, faktycznie jedynie dynastia Zhou spełniała kryteria ustroju feudalnego, zaś dynastie Qin i Tang były raczej scentralizowanymi monarchiami.

<sup>282</sup> Liu Zongyuan *ji* 23: 616.

<sup>283</sup> Liu Zongyuan *ji* 20: 556.

<sup>284</sup> Liu Zongyuan *ji* 23: 616; 28: 756.

<sup>285</sup> Liu Zongyuan *ji* 24: 648-649.

<sup>286</sup> Chen 1992, 157.

## B. Li Gou

Jednym z najważniejszych kontynuatorów „materialistycznego” nurtu filozofii historii, rozpoczętego przez Liu Zongyuana, był Li Gou (李觏, 1009-1059). W myśli Li Gou problem relacji sfery kultury do warunków materialnych, w tym ekonomicznych, postawiony zostaje wyraźnie i otwarcie. Terminem, który w jego filozoficznym słowniku w największym stopniu zbliża się do znaczenia pojęcia kultury, są „obyczaje” (*li*), wzięte w możliwie najogólniejszym sensie. Jak pisze Li Gou, *li* są standardem ludzkości i to od nich zależy rozwój jednostek oraz zarządzanie państwem. Obejmują one obyczaje *sensu stricto*, związane z żywieniem, odzieżą, zamieszkaniami, pochówkiem, ofiarami, zasadami pokrewieństwa, małżeństwa, rodzicielstwa, starszeństwa i władzy. Oprócz tego do pojęcia *li* wliczona zostaje moralność (*ren-yi*), polityka i system kar oraz muzyka. Cała obyczajowość miała zostać stworzona przez dawnych królów w odpowiedzi na potrzeby ludzkie, związane przede wszystkim z głodem oraz warunkami klimatycznymi<sup>287</sup>. Mówiąc o dawnych królach, Li Gou podąża za Xunzi, wskazując, iż ma na myśli przede wszystkim późniejszych władców (*houwang*), jakkolwiek wyjątkiem jest książę Zhou<sup>288</sup> – w tym sensie konfucjańska proveniencja jego myśli jest niewątpliwa. Ponieważ jednak obyczaje miały powstać w odpowiedzi na fizyczne potrzeby, Li Gou podkreśla, iż gdy potrzeby te nie są zaspokajane, tzn. chłopci są głodni i biedni, edukowanie ludu przy pomocy *li* staje się niemal niemożliwe<sup>289</sup>. Podobnie jak Liu Zongyuan, Li Gou uważa, iż Mandat Nieba jest tożsamy z wolą i poparciem ludu<sup>290</sup>, co oznacza, iż o losie państwa i świata decyduje taka kwestia jak gromadzenie ziaren<sup>291</sup>, a ostatecznie – żywność, którą dysponuje chłopstwo. Ideę tę wyrażono na gruncie filozofii historii już wiek wcześniej, w dziele *Księga przekształceń* 化書 *Huàshū* autorstwa Tan Qiao (譚峭, X w.), który twierdził, iż zarówno rozwój zwierząt, jak i rozwój ludzkości determinowany jest przez jeden tylko czynnik: żywność. Czasy głodu to czasy buntu, a czasy dostatku chłopstwa to czasy pokoju<sup>292</sup>. Li Gou zgadza się z Tan Qiao, iż tylko fałszywa droga odwołuje się do du-

---

<sup>287</sup> *Li Gou ji* 2: 5-6. Podział *li* jest oczywiście bardziej złożony: np. obrzęd pochówku zaliczany jest do „pnia” (*ben*) obyczajów, polityka do ich „gałęzi” (*zhi*), a moralność jest „innym imieniem” (*bieming*) obyczajów.

<sup>288</sup> *Li Gou ji* 14: 121.

<sup>289</sup> 然則民不富，倉廩不實，衣食不足，而欲教以禮節，使之趨榮而避辱，學者皆知其難也。 *Li Gou ji* 8: 89.

<sup>290</sup> 非天命之私一人，為億萬人也。民之所歸，天之所右也；民之所去，天之所左也。 *Li Gou ji* 18: 168.

<sup>291</sup> 國家閒暇，要在多積，積貯之道，天下大命。 *Li Gou ji* 6: 75.

<sup>292</sup> O filozofii historii w *Huashu* p. Fang 2006, 519-520. Tan Qiao uchodzi za taoistę, dlatego *Huashu* weszło w skład *Daozang*, jakkolwiek *Siku quanshu* klasyfikuje je pod etykietą *zajialei*, czyli „pozostałych szkół”.

chów<sup>293</sup>, ale jego materializm nie jest naturalizmem, gdyż uwzględnia także rolę materii społecznej: towarów, pieniądza i własności ziemskiej. Zdaniem Li Gou, kwestia wyżywienia stanowi pochodną stosunków własności. Dawni królowie, a zwłaszcza Shun, byli świadomi faktu, iż bez uregulowania kwestii posiadania ziemi przez chłopów realizacja obyczajów jest niemożliwa. Dlatego w czasach dynastii Zhou powstał idealny system ekonomiczny studnia-pole: odchodząc od tego systemu, sprawia się jedynie, iż bogaci będą się bogacić, a biedni – biednieć z dnia na dzień<sup>294</sup>. Starożytni władcy, szczególnie ci późniejsi (*houwang*, zapewne mowa o władcach Zhou) dbali w związku z tym o to, aby chłopci się nie przepracowywali<sup>295</sup>. Li zauważa, że porzucenie systemu studnia-pole wynikało z przyrostu liczby ludności, za którym podążał ucisk fiskalny, ale już nie poziom wyżywienia chłopów. Miejsce samowystarczalnych pól, gdzie na jednego rolnik przypadało 100 *mu* (ok. 5 ha), zaczęły z czasem zajmować latyfundia<sup>296</sup>. Analizy Li Gou odsyłają nas w tym miejscu do – choćby i pobieżnego – odwołania się do historii ekonomicznej Chin. Na początku panowania dynastii Tang wydzierżawiono chłopom po 100 *mu* niezaludnionej ziemi; płacąc podatki, pracując przymusowo i służąc w wojsku, utrzymywali oni jednak arystokrację feudalną, która była całkowicie zwolniona z podatków. Z czasem chłopci niezdolni do płacenia podatków popadali w zadłużenie i sprzedawali ziemię, tak że pod koniec VIII w. tylko 5% chłopów posiadało własną ziemię. Sytuacja polepszyła się nieznacznie w czasach Li Gou, ale czynsz wynosił w dalszym ciągu 50-70% zbiorów<sup>297</sup>. Do sytuacji tej nawiązuje Li, pisząc, iż arystokraci w przeciwieństwie do ludu mogą sobie pozwolić na jedzenie mięsa, ale nie są na tyle silni, by samemu zacząć siał pola: „jedzą, nie pracując”, a ich jedyną profesją jest ucisk ludu. I tak jak biedny ma siłę, ale nie ma ziemi, by się wyżywić, tak bogacz potrzebuje siły innego człowieka, choć dysponuje polem. W efekcie jedyna rzecz, na jaką nie stać feudała, to uniezależnienie się od wasała, konkluduje Li Gou<sup>298</sup>.

Na tak postawioną diagnozę Li odpowiada swoistą utopią stanu, w którym „nie ma królów na zewnątrz, a świat stanowi jedną rodzinę, każda stopa ziemi jest polem, a każdy z ludu traktowany jak syn, cały kraj pełen jest towarów i pieniędzy, niczym sakiewka, a podatki i należności spływają w sposób równy dla wszystkich”. Jednocześnie twierdzi on, iż stan ten nie różni się od państwa dawnych władców,

---

<sup>293</sup> Por. *Li Gou ji* 16: 139.

<sup>294</sup> *Li Gou ji* 19: 183.

<sup>295</sup> *Li Gou ji* 22: 245.

<sup>296</sup> *Li Gou ji* 16: 135.

<sup>297</sup> Rodziński 1974, 184-185, 195-197, 236.

<sup>298</sup> *Li Gou ji* 16: 135-136. Rozumowanie to przypomina poniekąd skrzyżowanie Marksowskiej teorii walki klas z Hegłowską dialektyką pana i niewolnika.

jako że nie posiadali oni prywatnych finansów<sup>299</sup>. Projekt Li Gou jest więc retro-utopią: planem przyszłości zapośredniczonym przez przeszłość. W powyższym cytacie występuje ponadto kluczowe dla myśli Li Gou pojęcie towaru i pieniądza. Nie tylko wyżywienie oraz stosunki własności ziemskiej kształtują obyczaje, także – a może przede wszystkim – czynią to „dobra użytkowe” 財用 cáiyòng, czyli towary 貨 huò, z których najważniejszym jest pieniądz 金 jīn<sup>300</sup>. Jak pisze Li Gou, „głupi konfucjaniści” twierdzą, że bez moralności i edukacji polityka nie jest możliwa, pomimo iż w *Hongfan*, tj. fragmencie kanonicznej *Księgi Dokumentów*, czytamy, iż pierwszym warunkiem polityki jest wyżywienie, a drugim – towary. Podstawą i „rzeczywistością” zarządzania państwem są bowiem właśnie towary. Bez towarów nie mogą zaistnieć obyczaje dotyczące zamieszkania, ubioru, armii, jedzenia, urzędów, ofiar (religii), podziału na cywilizację i barbarzyństwo, a nawet obyczaje związane z małżeństwem i pokrewieństwem<sup>301</sup>. Tym większą rolę spełniać musi najważniejszy z towarów, pieniądz. Niestety, Li Gou ubolewa, iż arystokracja zapoznała pierwotną funkcję pieniądza. Dla starożytnych pieniądz był przede wszystkim środkiem wymiany, dlatego obracali nim również chłopci; dla obecnych feudałów pieniądz to skarbiec, dlatego jedynym sposobem jego powiększenia jest zwiększenie ucisku fiskalnego ludu: ludu, który nie obracając pieniędzmi skazany zostaje na biedę<sup>302</sup>. Tendencja do wyjścia poza tą patową sytuację skierowała Li Gou do rehabilitacji profesji kupieckiej, tradycyjnie stawianej na najniższym poziomie drabiny społecznej, poniżej rolników i rzemieślników (!). Li twierdzi wbrew Mencjuszowi, iż dążność do zysku nie jest zła, gdyż stanowi nieodłączny element ludzkiej natury, bez którego żadne dzieło starożytnych nie doszłoby do skutku<sup>303</sup>. Diagnoza obecnego kryzysu wynika zatem, po raz kolejny, z (re-)konstrukcji dawnej historii Chin.

Filozofia Li Gou spełnia kryterium materializmu historycznego w stopniu jeszcze większym aniżeli myśl Liu Zongyuana. Po pierwsze, Li *explicite* przyjmuje, iż baza (lub jak pisze „korzeń”) procesu dziejowego ma wymiar materialny: jest to żywność, która zależy od posiadania ziemi, które zależy z kolei od dysponowania towarami, zwłaszcza pieniądzem. O towarach powiada się wprost, iż są one koniecznym warunkiem realizacji *li*, czyli obyczajów, obejmujących z grubsza całą sferę kultury (tj. „nadbudowę”). Po drugie, Li Gou rekonstruuje historię Chin przez pryzmat zmian środków oraz stosunków produkcji; cezury historyczne wyznaczają dlań zmiany systemu gospodarowania ziemią i pieniądzem. Po trzecie,

<sup>299</sup> 蓋王者無外，以天下為家，尺地莫非其田，一民莫非其子，財物之在海內，如在橐中，況於貢賦之入 (...) 自禹貢以來，未聞天子有私財者。 *Li Gou ji* 6: 76.

<sup>300</sup> 貨莫貴乎金。 *Li Gou ji* 16: 136.

<sup>301</sup> *Li Gou ji* 16: 133.

<sup>302</sup> *Li Gou ji* 16: 137.

<sup>303</sup> *Li Gou ji* 29: 326.

Li Gou dostrzega i opisuje antagonizm klasy właścicieli i chłopów. Jednocześnie łączy to z quasi-idealistyczną retroutopią, która nosi znamiona raczej kapitalizmu aniżeli komunizmu<sup>304</sup>.

### C. Ouyang Xiu

Ouyang Xiu (歐陽脩, 1007-1072), polihistor okresu dynastii Song, nie był materialistą w znaczeniu Liu Zongyuana i Li Gou. Jego krytyka wszelkich odwołań do transcendencji, zwłaszcza w historiografii, i zorientowanie filozofii historii na immanentną sferę ludzkiego zachowania czyni wszak z niego apologetę szerzej rozumianego realizmu w filozofii historii.

Ouyang Xiu zdecydowanie krytykował Hanowską teorię korelacji Nieba i ludzkości. Jego zdaniem nieprzypadkowo powstała ona po śmierci Konfucjusza i epoce walczących królestw, gdy droga dawnych królów przestała być zrozumiała<sup>305</sup>. O relacji łączącej Niebo z ludzkością nie możemy przede wszystkim wiedzieć nic pewnego, zaś to, co możemy wiedzieć, dotyczy tylko człowieka. Niebo jest poznawalne tylko o tyle, o ile obserwujemy ślady Tian w rzeczach, a intencja Nieba może ujawnić się tylko w postępowaniu ludzkim<sup>306</sup>. Jak uważa Douglas Skonicki, agnostycyzm Ouyang Xiu oznacza w tym kontekście, iż korelacja Nieba i ludzkości jest nieistotna z perspektywy filozofii politycznej i filozofii historii<sup>307</sup>. Ouyang Xiu rezygnuje ostatecznie z jakiegokolwiek spekulacji dotyczącej katastrof mających miejsce w historii<sup>308</sup>. Poznanie przyczyn ładu i chaosu w dziejach nie zależy zatem od znajomości woli Nieba, ale od znajomości ludzi, a dokładnie ich uczuć<sup>309</sup>. Filozofia Ouyang Xiu koncentruje się zatem nie tyle na przemianach społecznych (Liu Zongyuan) lub ekonomicznych (Li Gou), co psychicznych. Podanie w wątpliwość wszystkiego, co transcendowałoby tę sferę, wynika z reinterpretacji konfucjańskiej ortodoksji. Ouyang Xiu twierdzi bowiem, iż wszystko, co może wiedzieć człowiek, zostało już wyrażone przez Konfucjusza. Mądrość Konfucjusza polegała na tym, iż odrzucił to, co zbędne, tzn. „to, co dalekie i to, co trudne do zrozumienia”, jako

---

<sup>304</sup> Jakkolwiek utopia ta stanowi rezultat materialistycznie ujętej ewolucji cywilizacji, p. Hsieh 1979, 104-109.

<sup>305</sup> 而謂帝王之興必乘五運者，繆妄之說也，不知其出於何人。蓋自孔子歿，周益衰亂，先王之道不明，而人人異學。 *Ouyang Xiu quanji* 16: 268. We fragmencie mowa o połączeniu teorii *Tianren ganying*, legitymizacji władzy i koncepcji *wuxing*. Sama teoria Pięciu Przemian zostaje również odrzucona przez Ouyang Xiu: 五德之說，非聖人之言， *Ouyang Xiu quanji* 16: 280.

<sup>306</sup> *Xin wudai shi* 59: 705-706.

<sup>307</sup> Skonicki 2007, 270.

<sup>308</sup> *Xin Tangshu* 24: 872.

<sup>309</sup> 若人則可知其情者也 (...) 治亂在人而天不與者。 *Ouyang Xiu quanji* 61: 879. Chaos ma miejsce wtedy, gdy władca nie potrafi „posługiwać się” ludźmi, p. *Ouyang Xiu quanji* 17: 296.



że nie ma to wpływu na bycie człowiekiem szlachetnym<sup>310</sup>. Historia ludzkości jest zatem sferą świecką, immanentną i samowystarczalną. Jedyna transcendencja, jaka dochodzi do głosu w procesie interpretacji dziejów wiąże się z koniecznością „dotarcia” do intencji Konfucjusza<sup>311</sup>, intencji, którą najdoskonalej wyraziły jego *Roczniki*, a która poprzez rektyfikację nazw nie tylko wskazuje, co jest dobre, a co złe, ale także rozróżnia prawdę od fałszu<sup>312</sup>. To odkłada na bok także znaczną część dociekań epistemologicznych<sup>313</sup>.

Kluczem do zrozumienia historii – a w obliczu krytyki spekulatywnej filozofii historii właściwie historiografii – jest odczytanie intencji Konfucjusza i ówczesnych mędrców<sup>314</sup>. Nie mamy już dostępu do nauczycieli przeszłości, zostały nam tylko księgi, które uchwytują ich intencje<sup>315</sup>. Jednocześnie Ouyang Xiu jest świadomy, iż program ten narażony jest na takie same zarzuty sceptyczne, jakie postawił doktrynom spekulatywnym. Dodaje on jednak:

Lecz jeśli chodzi o intencje mędrców i prawych ludzi starożytności, czyż ci, którzy wnioskują o nich i ujmują je poprzez dziesiątki tysięcy pokoleń, nie czynią tego dzięki przekazowi słów? Jak to możliwe, że intencje mędrców nie są zachowane w pismach? Dlatego choć księgi nie są w stanie wyczerpać każdego niuansu słów, uchwytują ich istotę; i choć słowo nie wyczerpuje każdej subtelności intencji, ujmuje jej zasadę<sup>316</sup>.

Nie idzie zatem o literalne ujęcie tego, co „autor miał na myśli”, lecz zrozumienie ogólnej intencji i istoty przekazu. Konsekwentnie, wcielając zasady przeszłości w życie należy nie tyle przeszczepiać bezpośrednią treść tych zdarzeń, co ich strukturę, tj. porządek, w jaki mędracy przystępowali do (towarzyszących im w owym czasie) spraw<sup>317</sup>. Jak podkreśla Peter K. Bol, całkowity powrót do przeszłości jest dla Ouyang Xiu niemożliwy, już sam fakt powstania różnych szkół egzegezy świadczy o tym, iż nie wiadomo, co znaczyły naówczas klasyki.

<sup>310</sup> 而後世所欲知者，孔子皆已論著之矣。其久遠難明之事後世不必知，不知不害為君子者，孔子皆不道也。夫孔子所以為聖人者，其智知所取舍，皆如此。Ouyang Xiu *quanji* 41: 592.

<sup>311</sup> Ouyang Xiu *quanji* 70: 1011.

<sup>312</sup> 孔子何為而修《春秋》？正名以定分，求情而責實，別是非，明善惡，此《春秋》之所以作也。Ouyang Xiu *quanji* 18: 307. Także 17: 299.

<sup>313</sup> Dobrym przykładem sceptycyzmu teoriopoznawczego Ouyang Xiu jest esej *Guaizhubian* (Ouyang Xiu *quanji* 18: 313-314), w którym wyśmiewa on dociekania dotyczące definicji świadomości: jeśli jest nią posiadanie *xin*, to także owady są świadome; jeśli ruch, to również woda jest świadoma, etc. Argumentacja Ouyang Xiu pokazuje przy tym jego materialistyczną interpretację *xin* jako fizycznego serca.

<sup>314</sup> Ouyang Xiu *quanji* 61: 892. Ouyang Xiu podąża śladami Dong Zhongshu, przyjmując podejście, którego zwolennikami byli na Zachodzie m.in. Colingwood.

<sup>315</sup> 夫世無師矣，學者當師經；師經必先求其意。Ouyang Xiu *quanji* 69: 1010.

<sup>316</sup> 然自古聖賢之意，萬古得以推而求之者，豈非言之傳歟？聖人之意所以存者，得非書乎？然則書不盡言之煩，而盡其要；言不盡意之委曲，而盡其理。Ouyang Xiu *quanji* 130: 1985.

<sup>317</sup> Ouyang Xiu *quanji* 61: 891. Por. Skonicki 2007, 279, 292.

W przeciwieństwie do naiwnego konserwatyizmu, dawne intencje mają przyjąć nowe formy<sup>318</sup>. Naraża to ludzi na popełnianie licznych błędów, ale te przydarzały się także mędrcom<sup>319</sup>.

Filozofia historii Ouyang Xiu nie sprowadza się jednak do wątpienia i ograniczenia zasięgu dociekań. W miejsce teorii objaśniających początki historii oraz późniejsze zmiany historyczne na drodze odwołań do decyzji Nieba, Ouyang proponuje własne ujęcie, zgodne z programem klasycznej chińskiej historiografii. Problem następowania po sobie dynastii jest dla Ouyang Xiu w pierwszym rzędzie kwestią legitymizacji (正統 *zhèngtǒng*) tychże dynastii. Teoria Mandatu Nieba czy Pięciu Przemian była wykorzystywana właśnie w tym kontekście. Tymczasem do legitymizacji historycznej wystarczają zdaniem Ouyang Xiu dwa warunki: po pierwsze, zjednoczenie państwa; po drugie, przestrzeganie norm konfucjańskiej obyczajności w sferze publicznej. Również wywodzenie się od legitymizowanego narodu, państwa bądź dynastii – niemal jedyny tryb rozumienia kategorii *zhengtong* w dobie rozbitcia między III a VII w. n.e. – nie czyni dynastii legalną. Stosując swoje kryterium legitymizacji do dziejów Chin, Ouyang Xiu wyróżnia cztery okresy władzy legitymizowanej i trzy interwały<sup>320</sup>:

|           |                |               |                            |           |               |      |
|-----------|----------------|---------------|----------------------------|-----------|---------------|------|
| Yao – Han | Trzy Królestwa | Zachodnie Jin | Dyn. południowe i północne | Sui, Tang | Pięć Dynastii | Song |
|-----------|----------------|---------------|----------------------------|-----------|---------------|------|

Ryc. 10. Schemat legitymizacji dynastii u Ouyang Xiu (na szaro okresy pozbawione *zhengtong*)

Co ciekawe, dynastia Qin została uznana za legalną. Przekonanie o nielegalności dynastii Qin nazywa Ouyang Xiu „prywatnym poglądem rodziny Hanów”, choć jego obrona Qinów jest mało przekonująca: wspomina on bowiem, iż od Qin Shi Huangdi nastąpił upadek cnoty, a cesarz nie zgadzał się z drogą starożytnych<sup>321</sup>. Ostatecznie z sukcesji wyłączone są po prostu dynastie barbarzyńskie, a legitymizowalność oznacza przynależność do kultury chińskiej.

O ile kwestia *zhengtong* zbliża Ouyang Xiu do idealizmu, o tyle jego teoria początków historii Chin ujmuje dzieje „jako odpowiedź na materialne warunki i emocjonalne wymagania populacji”, pozbawioną jakiegokolwiek „apriorycznego,

<sup>318</sup> Bol 1990, 30.

<sup>319</sup> *Ouyang Xiu quanji* 77: 1114.

<sup>320</sup> *Ouyang Xiu quanji* 16: 267-272. Ouyang nie zaniedbał wszak faktualnej strony historii. Przeciwnie, uważał, iż historia musi bazować na dowodach (Liu 1967, 101). Interesował się archeologią i kolekcjonował inskrypcje.

<sup>321</sup> *Ouyang Xiu quanji* 16: 270-271.

wiecznego standardu”<sup>322</sup>. *Traktat o podstawie* 本論 Běnlùn podaje, iż złoty wiek starożytności wynikał ze stosowania systemu studnia-pole, w którym każdy miał ziemię, a w czasie wolnym od pracy był edukowany poprzez obyczaje. Potrzeby i uczucia ludzi były wówczas zaspokojone przez system (制 *zhi*); po części dlatego, iż z tych samych potrzeb wzięły się też obyczaje: od tych dotyczących małżeństwa po obrzędy pochówku, polowania, sporty, itd. Kryzys nastąpił, gdy potrzeby oraz uczucia ludzi przestały być zaspokajane. Najpierw odrzucono system studnia-pole, to z kolei pociągnęło za sobą upadek obyczajów<sup>323</sup> (nie odwrotnie – w tym sensie Ouyang zbliżył się do materializmu). Od tamtego czasu obyczaje są „pustymi nazwami”, ceremoniami oderwanymi od ludzkich potrzeb<sup>324</sup>. Także z tego powodu nie można całkowicie powrócić do starożytności.

Ziarno hermeneutyki zostało zatem zasiane. Widać to np. u Su Shi (蘇軾, 1037-1101), który argumentował, że intencją mędrców było podążanie za „opinią publiczną”<sup>325</sup>.

#### D. Su Xun

Oryginalną, realistyczną filozofię historii rozwinął także Su Xun (蘇洵, 1009-1066), ojciec Su Shi. W swojej myśli w stopniu znacznie większym niż inni neokonfucjaniści (w tym Wang Anshi) Su Xun podąża śladami legistów i militarystów. Pierwotnym faktem, z którym jego zdaniem musi zmierzyć się filozofia, jest brak ponadczasowych standardów i związana z tym zmienność instytucji społecznych:

Starożytne prawo było proste, zaś obecne prawo jest złożone. Prostota nie pasuje do obecnych [warunków], a złożoność nie pasowałaby do starożytności. Nie dlatego jednak, że prawo starożytności nie dorównuje obecnemu prawu, lecz dlatego, iż obecne czasy różnią się od czasów starożytnych<sup>326</sup>.

Idea, iż choć starożytne prawo nie jest gorsze od obecnego, nie może być stosowane obecnie, oznacza, że każde z tych praw było/jest właściwe dla swojego czasu, a to implikuje pewien rodzaj relatywizmu. Pewien, gdyż znajduje on głębsze uzasadnienie w koncepcji *shi*. Zdaniem George’a Hacha, *shi* oznacza u Su Xuna nie tyle konieczną tendencję dziejów, co przygodne warunki historyczne,

---

<sup>322</sup> Skonicki 2011, 20.

<sup>323</sup> Ouyang *Xiu quanji* 17: 289-290.

<sup>324</sup> *Xin Tangshu* 11: 307-308. Fragment ten znakomicie komentuje Bol (1990, 29).

<sup>325</sup> Por. przykład memoriału Su Shi w: Hartman 1999, 640-641. Idea ta była oczywiście nowatorstwem Su Shi.

<sup>326</sup> 古之法簡, 今之法繁。簡者不便於今, 而繁者不便於古, 非今之法不若古之法而今之時不若古之時也. *Jiayouji* 5: 65.

a samego Su Xuna nazywa on „filozofem historycznej przygodności”<sup>327</sup>. Dość dobrym przekładem terminu *shi* u Su Xuna byłoby pojęcie „sytuacji historycznej”, gdyż nawiązuje ono do kategorii *shi* w myśli militarystów, gdzie *shi* oznaczało przede wszystkim korzystne położenie, w jakim znalazł się dowódca oraz przewagę jego armii. Jak zauważa jednak François Jullien, w takim ujęciu sytuacji historycznej „cokolwiek pojawia się jako rezultat okoliczności w przebiegu dziejów, występuje jako siła i obdarzone jest sprawczością”<sup>328</sup>. Tak jak położenie generała stanowi pewną siłę i nadaje kierunek dziejom, tak nie można potraktować *shi* jako jedynie przygodności historycznej, w takim sensie, w jakim mówi się o przygodności np. w filozofii historii Wang Chonga. Sytuacje historyczne (*shi*) dzielą się zatem, zdaniem Su Xuna, na dwa rodzaje: sprzyjające i niekorzystne. Mędrzec bada *shi* i odpowiada poprzez swoje „rozważanie” (權 *quán*). Upadek Zhou i Qin wynikał, dla przykładu, z nierozpoznania sytuacji historycznej: Zhou poszli na ustępstwa i rozdrobnienie polityczne w obliczu słabego *shi*, a Qinowie niepotrzebnie wzmocnili i tak już mocne *shi*<sup>329</sup>. Jak pisze Peter K. Bol, dla Su Xuna „nie ma nic tajemniczego ani ezoterycznego w Dao, które stanowi drogę podjętą przez ludzi używających władzy politycznej dla wspólnego dobra”<sup>330</sup>. Z drugiej strony, wiele fragmentów pism Su Xuna wskazuje, iż taka opinia jest pochopna<sup>331</sup>.

Kolejną cechą odróżniającą sytuację historyczną od jedynie przygodnego warunku jest jej trwałość. Jak pisze Su Xun:

Kiedy władza mędrca zostaje wykorzystana w danej epoce, zmiany obyczajów stają się głębsze, tak że nie można ich już cofnąć. Jeśli szczęśliwie pojawi się znów taki mędrzec, który przejmie te zmiany i będzie je kontynuował, świat będzie mógł powrócić do ładu. Jeśli nie, zmiany same się wyczerpią i nie będzie już dalszego postępu, aż wygasną<sup>332</sup>.

---

<sup>327</sup> Hatch 1993, 62-63.

<sup>328</sup> Jullien 1999, 177-178.

<sup>329</sup> 天下之勢有強弱，聖人審其勢而應之以權 (...) 故有天下者，必先審知天下之勢，而後可與言用威惠。 *Jiayouji* 1: 13-14.

<sup>330</sup> Bol 1990, 32.

<sup>331</sup> W eseju *Bianjianlun*, który przypisuje się Su Xunowi, ale który nie znalazł się w *Jiayouji* mowa, iż zgodność *shi* z zasadą-*li* oraz wynikające z niej zmiany są trudne do poznania nawet dla mędrca (*Shaoshi wenjian lu*, za: *Zeng Guofan jingshu baijia zamiao* 2: 522). Z kolei w *Jiayouji* 6: 81 czytamy, iż mędrzec musi badać duchy (*kao guishen*), a bez znajomości duchów i wróżbiarstwa nie skuteczni politycy.

<sup>332</sup> 聖人之權用於當世，而風俗之變益甚，以至於不可復反。幸而又有聖人焉，承其後而維之，則天下可以復治；不幸其後無聖人，其變窮而無所復入，則已矣。 *Jiayouji* 6: 88-89. Su Xun pisze jednak o przechodzeniu standardu lojalności w prostotę i wytworność. Przyjmuje więc za Dong Zhongshu typologię ściśle idealistyczną.

Trwałość *shi* pociąga zatem za sobą nieodwracalność pewnych zmian historycznych. W tym sensie rację ma Jullien twierdząc, iż nie sposób odłączyć od *shi* kierunkowości. W języku Su Xuna nosi ona nawet nazwę „postępu” 入 *rù*, jakkolwiek bez pomocy ludzi postęp ten się nie dokona. *Shi* sama w sobie, jako bezosobowa tendencja, dąży do wygaśnięcia, nie postępu. To oznacza również, iż jeśli sytuacja historyczna jest korzystna, nie należy jej wzmacniać, a raczej mierzyć (*quan*). Z tego powodu dawne dynastie władały po siedem czy osiem stuleci; teoretycznie, jeśli lud został zjednoczony, a władza jest stabilna, sytuacja może zostać niezmieniona przez „dziesięć milionów” lat, o ile wcześniej nie pojawi się nowy mędrzec<sup>333</sup>. W idei nieziennej teraźniejszości pobrzmiewa echo przekonania Pierwszego Cesarza Chin; w istocie, jak pokazuje Hatch, „Su umieszcza Song w kontekście scentralizowanego systemu prefekturalnego (*junxian*) ustanowionego przez Qin, (...) twierdząc, że podstawowa struktura państwa Song nie może zostać w ogóle zmieniona”<sup>334</sup>. Powrót do systemu studnia-pole jest niemożliwy, ponieważ oznaczałoby to transfery ziemi i migracje ludności niemal niemożliwe do wykonania. Przede wszystkim, sam system studnia-pole nie powstał w jeden dzień, ale rozpoczął się w czasach Yu, dojrzewał za czasów Shang i dojrzał w czasach Zhou<sup>335</sup>. Był to zatem proces trwający tysiąclecie; w tej samej skali należy rozpatrywać sytuacje historyczne. Podobnie jak dla Ouyang Xiu, także dla Su Xuna instytucje społeczne nie są apriorycznym modelem, lecz rezultatem praktyk społecznych o charakterze systemowym i adaptacyjnym<sup>336</sup>.

## E. Chen Liang

Pojęcie tendencji-*shi* zajmowało centralne miejsce także w filozofii historii Chen Lianga (陳亮, 1143-1194), myśliciela, który w otwarty sposób zajmował pozycje realistyczne i materialistyczne, pozostającym w ostrym sporze z Zhu Xi. W odróżnieniu od Su Xuna, *shi* zdecydowanie oznacza u Chen Lianga ukierunkowaną i ponadosobową tendencję historyczną, trend dziejów. Jak pisze Chen Liang, *shi* rozciąga się na czas dłuższy niż panowanie jednej dynastii<sup>337</sup>; obok *shi* państwa

<sup>333</sup> 所尚一定，至於萬千年而不變，使民之耳目純於一，而子孫有所守，易以為治。故三代聖人其後世遠者至七八百年（...）故聖人者出，必先定一代之所尚。 *Jiayouji* 1: 13.

<sup>334</sup> Hatch 1993, 66.

<sup>335</sup> 古者井田之興，其必始於唐虞之世乎？非唐虞之世，則周之世無以成井田。唐虞啟之，至於夏商，稍稍葺治，至周而大備（...）非一日而遽能如此也，其所由來者漸矣。 *Jiayouji* 5: 76.

<sup>336</sup> Zgodnie stwierdzają to Hatch (1993, 74) i Bol (1990, 35). Tym niemniej w *Traktacie o historii* 史論 *Shilùn* Su Xun pisze o komplementarności klasyków i historii oraz o moralnej funkcji tej ostatniej: *Jiayouji* 8: 117-122.

<sup>337</sup> 國家之大勢，未張不可以一朝而大舉。 *Chen Liang ji* 1: 3. Większość dzieł Chen Lianga zaginęła na początku XVII wieku i odzyskano je dopiero w 1974 r. Nie mógł on zatem wpłynąć np. na Wang Fuzhi, jak i pozostałych filozofów po XVI wieku.

(國家之勢 *guójiā zhī shì*), w tym *shi* Chin (中國之勢 *Zhōngguó zhī shì*), istnieje także *shi* całego świata (天下之勢 *Tiānxià zhī shì*), które jest zasadniczo jedno, ulegając przy tym spadkom i wzrostom (消長 *xiāo-zhǎng*)<sup>338</sup>. „Spadki oraz wzrosty” stanowią przy tym termin opisowy i ilościowy, w opozycji do jakościowego i nacechowanego aksjologicznie tradycyjnego zwrotu „rozkwit i upadek” (*sheng-shuai*). Co więcej, Chen Liang uważa, iż tendencja wzrostu lub spadku zmienia się na przeciwną co 60 lat<sup>339</sup>. Zdaniem Fang Litiana jest to idealistyczny element filozofii historii Chen Lianga<sup>340</sup>, choć z tekstu wynika jednoznacznie, iż bezpośrednim powodem ustalenia takiej a nie innej długości cyklu przemian jest odwołanie do tradycyjnego kalendarza chińskiego (systemu niebiańskich pni i ziemskich gałęzi), a więc do cyklu przyrody. Immanencja i obiektywność *shi* jest często podkreślana przez Chen Lianga: „tendencja wydarzeń jest oczywista i widoczna w zjawiskach”, chociaż jednocześnie „żadna siła ludzka nie może skłonić tendencji świata w daną stronę”<sup>341</sup>. Owa *shi* jest bowiem siłą konieczną, tak jak wtedy, gdy fakt, iż cesarz Zhou nie mógł zapanować nad baronami, musiał doprowadzić do walk między nimi<sup>342</sup>. Chen Liang optuje za strukturalnym wyjaśnieniem procesów historycznych: „postaci [historyczne] są niczym las: nie wystarczy odwołać się do ich intencji, aby wyjaśnić ich [zachowanie]”<sup>343</sup>. Nie oznacza to, iż człowiek jest bezradny wobec tendencji dziejów: może ją wykorzystać dla własnego pożytku<sup>344</sup>. Chen Liang podaje tu przykład Liu Banga, który wykorzystał *shi* pospolitego ruszenia, jakkolwiek nie mógł już na nim polegać po objęciu panowania<sup>345</sup>. Obiektywna i konieczna *shi* jest zatem także nieodwracalna: nie ma możliwości powrotu do warunków panujących w czasach Trzech Dynastii, ani żadnych innych<sup>346</sup>. Można i należy jednak badać takie postaci jak wspomniany założyciel dynastii Han, które rozpoznały *shi* swojego czasu i wykorzystały je dla pożytku ludzi. Takich ludzi nazywa Chen Liang „bohaterami” 英雄 *yīngxióng*, dodając, iż nie można wyjaśnić

<sup>338</sup> Chen Liang *ji* 1: 5.

<sup>339</sup> 天道六十年一變. Chen Liang *ji* 1: 8.

<sup>340</sup> Fang 2006, 531.

<sup>341</sup> 事勢昭然而效見殊絕 (...) 天下大勢之所趨, 非人力之所能移也. Chen Liang *ji* 1: 13-14.

<sup>342</sup> 天子之命令不足以制諸侯, 則其互相吞滅蓋, 其勢之所必至也. Chen Liang *ji* 1: 10. O tym, iż *shi* „koniecznie musiała doprowadzić do” (必至於 *bìzhìyú*) danego stanu w: Chen Liang *ji* 1: 13; 3: 39; 11: 126.

<sup>343</sup> 人物如林, 其論皆不足以起人意. Chen Liang *ji* 1: 9. Chen Liang krytykuje Wang Anshi za to, iż przeoczył on rolę *shi*, uznając, iż najważniejsza jest zgodność z „intencją mędrców” (*ibidem*, 6). Potwierdza to zasadność naszego potraktowania Wang Anshi jako idealisty historycznego.

<sup>344</sup> Chen Liang *ji* 1: 20.

<sup>345</sup> Chen Liang *ji* 3: 38. Chen Liang włącza się w dyskusję o różnicy między warunkami historycznymi w czasie wojny i w czasie pokoju, którą na przykładzie właśnie Liu Banga zainicjowali Liu Jia i Jia Yi.

<sup>346</sup> Chen Liang *ji* 13: 155; 22: 235.



ich działań w odwołaniu do ponadczasowej, stałej zasady (常理 *chánglǐ*)<sup>347</sup>. Ich wyjątkowość nie wynika z żadnego ducha, ani niczego tajemniczego: są oni po prostu ludźmi, których mądrość przekracza zdolności zwykłego człowieka<sup>348</sup>. W *Traktacie o historii* 酌古論 *Zhuógǔlùn* Chen Liang analizuje przypadki dziewiętnastu różnych bohaterów historycznych od czasów dynastii Tang po Han, konkludując – jak zauważa Zheng Jixiong – iż przyczyną ich sukcesu lub porażki był ostatecznie wzrost lub spadek obiektywnej *shi*<sup>349</sup>.

Niekontrolowalność *shi* rodzi jednak pytania dotyczące możliwości poznawalności *shi*. Z jednej strony, złożoność zmian jest niewyczerpana, a debaty historyczne – nieskończone<sup>350</sup>. Z drugiej, można poznać wszystko to, co dotyczyło pożyteczności tych zmian<sup>351</sup> w oparciu o założenie dotyczące wspólnej wszystkim naturze ludzkiej, będącej konieczną przyczyną tych zmian<sup>352</sup>. Z tego powodu Chen Liang ośmiela się wskazać kierunek tendencji dziejów, która jego zdaniem prowadzi nieuchronnie do powstania prawa, rządzącego społecznością ludzką:

Kierunku wielkiej tendencji świata nie mogą zmienić Niebo i ziemia, duchy i dusze, tylko człowiek (...). Od ustanowienia Dao ludzi, niemożliwym jest nie mieć praw. I choć serca ludzi są w większości egoistyczne, prawo może je nakierować na to, co publiczne. Dlatego tendencja świata nieuchronnie i codziennie zmierza ku prawom (...). Jeśli trend świata porusza się w stronę praw, a pragnie się przekierować go ku poleganiu wyłącznie na ludziach, wtedy nie tylko Niebo i ziemia, duchy i dusze, ale i człowiek nie będzie z pewnością w stanie nic zmienić<sup>353</sup>.

W tym sensie Chen Liang jest adwokatem teorii koniecznego, nieodwracalnego i liniowego postępu, jednak analiza kontekstu, w którym pojawia się powyższy cytat, uniemożliwia nam utożsamienie jego propozycji z zachodnimi odpowiednikami. Tak jak tendencja historii-*shi* rozwija się na drodze cyklów wzrostu i spadku, tak też linearność koniecznej dążności do rozwoju praw wpisana jest w nadrzędną cyklicz-

---

<sup>347</sup> 故能於前史間竊窺英雄之所未及 (...) 可以觀可以法可以戒 (...) 英雄之士, 能為智者之所不能為, 則其未及為者, 蓋不可以常理論. *Chen Liang ji* 5: 50; 6: 61. P. też *Chen Liang ji* 11: 129 o tym, iż choć od dynastii Han nie ma już mędrców (*shengren*), pojawiają się bohaterowie. Por. *Chen Liang ji* 22: 240.

<sup>348</sup> 古之所謂英雄之士者, 必有過人之智 (...) 徐而究之, 則非誕非神, 而悉出於人情. *Chen Liang ji* 8: 82.

<sup>349</sup> Zheng 1994, 263.

<sup>350</sup> 均調天下, 以應無窮之變 (...) 而古今之論為未盡也. *Chen Liang ji* 1: 16.

<sup>351</sup> 亦其損益之可知者. *Chen Liang ji* 3: 37.

<sup>352</sup> *Chen Liang ji* 11: 116.

<sup>353</sup> 天下大勢之所趨, 天地鬼神不能易, 而易之者人也 (...) 人道立而天下不可以無法矣。人心之多私, 而以法為公, 此天下大勢之所以日趨於法而不可御也 (...) 天下之大勢一趨於法, 而欲一切反之於任人, 此雖天地鬼神不能易, 而人固亦不能易矣. *Chen Liang ji* 11: 124. Por. tłumaczenie angielskie w: Tillman 1999, 648.

ność. Jak czytamy dalej w eseju *O ludziach i prawach* 人法 *Rénfǎ*, idealne stosowanie praw w zgodzie z potrzebami ludzkimi miało już miejsce w czasach Trzech Dynastii; po czasach jednostronnego opierania rządów bądź to na prawie, bądź na sile ludzkiej, tendencja dziejów na powrót prowadzi do stanu równowagi<sup>354</sup>.

Zwrot „tendencja dziejów” prowadzi wreszcie do pytania o substrat *shi*, a co za tym idzie – o „tworzywo” historii. Zdaniem Chen Lianga, przemiany historyczne są ostatecznie przemianami materii (*qi*), przy zastrzeżeniu, że materia przyjmuje różne postacie w zależności od czasu i miejsca, w którym występuje. Chen Liang uważa (dla przykładu), że południe Chin wypełnione jest „stronniczym *qi*” (偏氣 *piānqì*), które cyklicznie narasta i się wyczerpuje, co pociąga za sobą zmiany o charakterze politycznym. Jak podkreśla Chen, to właśnie południe, tj. państwo Chu, najdłużej stawiało opór zjednoczeniu Chin; to na południu powstał Liu Xiu, który odnowił dynastię Han (jako Guangwudi); tam działał w czasie Trzech Królestw Zhuge Liang. Od upadku południowej dynastii Jin nastał jednak trwający pięć-sześć wieków okres wygaszenia południowego *qi*, który zaowocował czy to rozproszeniem politycznym (okresy: Nanbeichao, Wudai), czy to podporządkowaniem władzy centralnej (Sui, Tang). Obecnie, tj. w czasach południowej dynastii Song, południowe *qi* znów wchodzi w fazę wzrostu, należy zatem zdaniem Chen Lianga „dać mu upust i je użyć”, obalając w ten sposób barbarzyńców z północy<sup>355</sup>. Podobne przemiany miały miejsce na początku historii ludzkości, kiedy to dzięki mędrcom „gatunek ludzki” wyodrębnił się spośród zwierząt: mędrcy poskromili walki ludzi przy pomocy systemu kar, który nadawał im prawo dysponowania cudzym życiem, a który to system, choć zbudowany na przemocy, stał się podstawą późniejszego, stanowionego prawa. Jak podkreśla Chen Liang, zarówno system kar, jak i związana z tym hierarchia społeczna, istniały „od podziału *qi* ludzi” i nie są nazwami służącymi odróżnieniu rzeczy, lecz samymi rzeczami, tj. obserwowalnymi „bytami kulturowymi” (文物 *wénwù*)<sup>356</sup>. Chen Liang nie tylko stosuje materializm w celu wyjaśnienia procesów społecznych i historycznych, ale dokonuje nadto swoistej „materializacji” historii. Jak pisze Zheng Jixiong, dla Chen Lianga „rozkwit państwa, historiografia, kultura historyczna – wszystko to są rzeczy (...). Uważa on [też], że poszczególne moralności ludzkie są naturalnym wytworem historycznego rozwoju kultury”<sup>357</sup>. Chen Liang

<sup>354</sup> Tillman uważa, iż w obliczu krytyki Zhu Xi nie należy traktować odmiennych metod podejścia do prawa jako manifestacji jednego Dao, lecz jako różne drogi (Tillman 1994, 24). Faktycznie, Chen Liang przyjmuje istnienie wielu Dao (p. dalej), jednak „wielka tendencja świata” jest jedna, co zostaje przeoczone w studium Tillmana.

<sup>355</sup> *Chen Liang ji* 1: 7-8.

<sup>356</sup> 昔者聖人別人類於禽獸之中，而去其爭奪戕殺之患。蓋必執生殺之權，而後謂之刑政也。則肉刑固已草具，而未有其法耳 (...) 自風氣初開，人極肇建，於是有君臣上下之分，而為之號以尊異之，未有名字之為別，而文物之可觀也。 *Chen Liang ji* 4: 43, 45. W 11: 119 także cnoty *ren-yi* są uznane za „rzeczy” (*wu*).

<sup>357</sup> Zheng 1994, 261. Fang 2006, 530.

twierdzi natomiast wprost: „Dao znajduje się w świecie, działa poprzez codzienną użyteczność, przyjmuje postać natury ludzkiej i uczuć”<sup>358</sup>. Jego zdaniem zarówno rytuały, jak i pisma klasyczne, w tym *Chunqiu*, nie są rezultatem intencji mędrców, ale odpowiedzią na warunki, w których powstały, przyjmującą formę rozjaśnienia praktycznych i dostrzegalnych zjawisk (事 *shi*)<sup>359</sup>. Hoyt Tillman łączy te fragmenty z debatą Chen Lianga z Zhu Xi, pisząc:

Chen Liang traktował Dao jako kompleksowe pojęcie łączące świadomość historycznego kontekstu oraz ideę immanencji. Jego ujęcie Dao przeciwstawiało się transhistorycznemu pojmowaniu Dao u Zhu Xi (...). Sedno debaty o Dao dotyczyło natury wartości, dokładnie wpływu zmian historycznych na te wartości. Chen Liang posłużył się Dao do podważenia zasadności idei absolutnych i niezmiennych wartości konfucjańskich (...). Dla Chen Lianga, ciągłość Dao oznaczała immanencję Dao, określonego przez działania ludzi w konkretnym czasie i sytuacji (...). Dao, tak jak widział je Chen Liang, można podsumować jako standard immanentnie obecny w rzeczach i ewoluujący wraz z nimi<sup>360</sup>.

Jak kontynuuje Tillman, nie oznaczało to całkowitego historyzmu, gdyż Chen Liang, którego główną troską było wypędzenie Kitanów z północy i przywrócenie władzy Songów na tych terenach, uznawał różnicę pomiędzy Chińczykami a „barbarzyńcami” za bezwzględna. Składają się oni bowiem z innego, złego rodzaju *qi* i mają też własne Dao, różne i niższe od chińskiego. Dawne dynastie miały „stałe Dao” obchodzenia się z barbarzyńcami, które porzucono, ale do którego należy powrócić. Przeszkodą w konsekwentnym historyzmie był zatem etnocentryzm Chen Lianga<sup>361</sup>. Implikowało to przy tym relatywizm, także kulturowy: w różnych okresach czasu i miejscach stosowano różne Dao. Była to rzecz jasna teza, na którą nie mógł przystać Zhu Xi<sup>362</sup>. Dao według Zhu Xi, choć jedno, charakteryzowane było bardzo szczegółowo: jako Dao starożytności, tj. czasów Trzech Dynastii (1), jako Dao królów (2) i jako Dao oparte na moralności (3). W opozycji do tej wizji, Chen Liang odrzucał idealizację przeszłości, tj. przekonanie, że od dynastii Han po Tang utracono Dao (1) – jakim cudem odzyskano potem coś, co nie istniało? i jak możliwy był rozkwit tych dynastii? Przyjął też, iż Dao hegemonów nie kłóci się z Dao królów i może być stosowane jednocześnie (2), podobnie jak moralność nie wyklucza się z pożytkiem (3)<sup>363</sup>, umacniając w ten sposób swój utylityzm.

<sup>358</sup> 道之在天下，平施於日用之間，得其性情之正者。 *Chen Liang ji* 10: 104. Por. też 28: 345-346 o tym, iż Dao nie istnieje bez ludzi oraz 28: 351, że Dao jest rzeczą w świecie.

<sup>359</sup> *Chen Liang ji* 10: 103-108. Por. także 12: 137.

<sup>360</sup> Tillman 1982, 154-155, 157.

<sup>361</sup> Ibidem, 166-168. Mowa o fragmentach: *Chen Liang ji* 1: 1; 4: 48-9.

<sup>362</sup> Tillman 1992, 178-182.

<sup>363</sup> *You jiachen qiushu* (340). Por. też *You yisi chunshu zhi'er* (348), *Bingwu fu Zhu Yuanhui mishu shu* (354).

Podsumowując, materializm historyczny Chen Lianga, choć finalnie niekonsekwentny w swym historyzmie, stanowił zwieńczenie tego nurtu filozofii historii epoki Song, który optował za immanencją zasad rządzących ludzką historią<sup>364</sup>. Jak uważał Zhu Xi, Chen Liang „został zdeprawowany przez historię”<sup>365</sup>. „Materia” oznaczała z kolei w myśli Chen Lianga bezpośrednio materię przyrodniczą, tak obiektywną (tj. środowisko), jak i subiektywną (tj. materialną konstytucję osób). Dla porównania, u Liu Zongyuana była to raczej materia stosunków politycznych, zaś u Li Gou – materia stosunków produkcji. Owych materialistów łączyła z realistami (i ze sobą nawzajem) nie tylko wiara w samowystarczalność historii, ale także dążność do wyjaśnień strukturalnych, obywateli się bez odwołań do intencjonalności poszczególnych jednostek, oraz skłonność ku wizjom zbliżonym do teorii postępu, czego emblematycznym wyrazem była idea tendencji historycznej-*shi*, której konieczność, nieodwracalność i liniowość podkreślali Liu Zongyuan, Su Xun oraz Chen Liang.

Idealizm, któremu się przeciwstawiali – czy to otwarcie, jak Chen Liang, czy też *ex post* – nie był jednak w żadnym razie stanowiskiem naiwnym. W przypadku Zhu Xi idealizm ten zakorzeniony został przeciwieństwie w najdoskonalszym systemie filozoficznym, jaki wydała ta epoka. Idea ponadczasowej zasady historii, eksplikująca filozofię historii braci Cheng oraz filozoficzne założenia programu historiografii Sima Guanga, niezmiernie spójna w swojej prostocie, prowadziła do konsekwentnego i holistycznego potraktowania filozofii historii. W połączeniu z filozofią historiografii, tak jak reprezentował ją Liu Xie i Liu Zhiji, zaowocuje to później systemem filozoficzno-historycznym Zhang Xuechenga. Spójności nie można także odmówić spirytualistycznym wariantom idealizmu historycznego tego czasu, które inaczej niż *daoxue* braci Cheng i Zhu Xi nie były ani regresywistyczne (Wang Anshi), ani linerane (Shao Yong). W przypadku Shao Yonga mamy także do czynienia z najkonsekwentniej cykliczną i spekulatywną, bo iście matematycznie aprioryczną, filozofią historii powstałą w klasycznej kulturze chińskiej. Zarówno w przypadku Shao Yonga, jak i Zhu Xi nie można przy tym pominąć wpływu buddyzmu, który będzie oddziaływał na myśl chińską jeszcze mocniej w okresie dynastii Ming. Myśliciele tego czasu musieli bowiem żyć w cieniu Songowskich idei i powstałych wówczas holistycznych syntez, reakcją na co był często swoisty indywidualizm. Zasadniczy podział neokonfucjańskiej filozofii historii na nurt realistyczny i idealistyczny postawił zadanie integracji obu teorii „tworzywa” dziejów, które podjęli filozofowie historii dynastii Ming i Qing. Do nich przejdziemy teraz w przedostatnim rozdziale niniejszej pracy.

<sup>364</sup> Po Chen Liangu w nurt realistyczny wpisuje się jeszcze Ye Shi (葉適, 1150-1223), który objaśniał zmiany historyczne przez pryzmat cyklicznych przemian politycznych i administracyjnych, p. Lo 1974, 79, 115, 124.

<sup>365</sup> *Zhuzi yulei* 123: 2965.



## Rozdział szósty

# Filozofia historii od XIII do XVIII wieku

W niniejszym rozdziale przedstawiona zostanie filozofia historii rozwijana w Chinach od XIII do końca XVIII wieku, a więc od czasu sformułowania ortodoksyjnej postaci myśli neokonfucjańskiej (*dao-xue*) do czasu adaptacji idei wyrażonych w zachodniej filozofii historii i historiografii. Przez analogię można określić filozofię historii okresu dynastii Ming i Qing mianem nowożytnej chińskiej filozofii historii. Analogia ta jest zasadna o tyle, iż w dobie dynastii Ming mamy do czynienia z niespotykanym wcześniej indywidualizmem, natomiast w pierwszej połowie panowania dynastii Qing powstają systemy filozofii historii autorstwa Wang Fuzhi i Zhang Xuechenga, które wyrsały z krytyki „scholastycznej” filozofii historii okresu Songowskiego. Okresy te przedziela jednak stulecie panowania Mongołów, które nie zachwiało – o dziwo – ciągłością chińskiej filozofii historii.

Podbój Chin przez Mongołów i związane z tym przemiany świadomości historycznej stanowiły rezultat dłuższego procesu kontaktu między ludnością chińską a ludami żyjącymi na terenach od Korei po Altaj. Od X w. terytoria te zamieszkiwał lud Kitanów, który założył dynastię Liao, obaloną w 1125 r. przez Dżurdżenów, którzy założyli dynastię Jin („Złotą”). Kitanowie żyli raczej na obrzeżach Chin, sinizowali się bardzo wolno i preferowali buddyzm, a wszystko to przełożyło się na nikłe zainteresowanie myślą historyczną<sup>1</sup>. Dżurdżenowie ulegli natomiast daleko posuniętej sinizacji. Jak wykazał Hoyt Tillman, ówczesne dyskusje wokół myśli Zhu Xi, Sima Guanga czy Su Shi stanowiły konty-

---

<sup>1</sup> Historia Liao powstała w czasie dynastii Yuan, jakkolwiek bazowała ona częściowo na zaginionych dziś *Shilu* Yelü Yana, p. Xu 2005, 22. Myśl historyczną Kitanów próbował opisać Wu Huaiqi (Wu 2002, 193-220).



nuację rozważań myślicieli Songowskich<sup>2</sup>. Przykład Wang Ruoxu (王若虛, 1174-1243) pokazuje, iż krytykę historyczną łączono wówczas z uprzywilejowaniem dydaktycznej funkcji historiografii. „Pomostem” była w tym przypadku swoiście emotywistyczna idea, iż „słowa dawnych mędrców były jedynie ludzkimi uczuciami”<sup>3</sup>. W filozofii historii tamtego czasu dominował idealizm: Yuan Haowen (元好問, 1190-1257) przychylił się do klasycznej koncepcji Mandatu Niebios, a nawet po części do wizji korelacji Nieba i ludzkości, natomiast Liu Qi (劉祁, 1203-1259) rozwijał ideę cykli dynastycznych, które miały być uzależnione od stanu „ducha uczonych” (士風 *shìfēng*) w danym czasie<sup>4</sup>. Cykliczną koncepcję dziejów przyjął także Zhao Bingwen (趙秉文, 1159-1232). Jego zdaniem poszczególne cykle wzrostu i upadku wyznaczone są z jednej strony przez „zasadę natury” (*ziran zhi li*) przejawiającą się w Pięciu Przemianach, a z drugiej strony przesądza o nich zgodność z moralnością i obyczajnością konfucjańską. Instytucje społeczne, takie jak feudalizm, wyjaśnione są natomiast warunkami/tendencją danego czasu (*shi*)<sup>5</sup>.

Co ciekawe, o ile filozofia historii uczonych żyjących w państwie Dżurdzeńów miała charakter idealistyczny, o tyle filozofom historii okresu dynastii Yuan bliżej było do pozycji materialistycznych. Jednym z nich był Ma Duanlin (馬端臨, 1245-1322), autor *Całościowych badań literatury i dokumentów* 文獻通考 *Wénxiàn tōngkǎo*. Jak czytamy we wstępie, Ma zamierza całościowo uchwycić (*huitong*) Dao, ale w przeciwieństwie do Sima Guanga nie interesuje go zasada (*li*) rozkwitu i upadku państw, lecz opis instytucji społecznych. Co więcej, owe instytucje są znacznie trwalsze niż pojedyncze dynastie, dlatego chcąc zbadać przyczyny (故 *gù*) tych instytucji, należy najpierw poznać ich całość, od początku do końca; dopiero potem można zrozumieć poszczególne z nich<sup>6</sup>. Był to zatem holizm co do czasu, przyczynowości i znaczenia (w sensie wyróżnionym w tej pracy). Jednocześnie holizm ów naznaczony był pewnym dualizmem, dzieląc historię instytucji na czas, gdy wszystko było publiczne (公 *gōng*), czyli erę Trzech Dynastii i panującego wówczas systemu feudalnego; czasy, gdy państwo stało się własnością prywatną (私 *sī*) cesarza, które nastąpiły od Qinów; wreszcie, momenty, gdy podejście „publiczne” powracało<sup>7</sup>. Był to efekt nie tyle nastawienia umysłów mędrców, co tendencji i warunków (*shi*) danego czasu<sup>8</sup>. W myśli tej brzmiały echa teorii Liu Zongyuana, jakkolwiek Ma Duanlin poszedł jeszcze dalej niż Liu, gdyż – jak podkreśla Hok-Lam Chan – krytykował on nie tylko stosowanie do historii schematów kosmologicznych, ale odrzucał także moralną funkcję dziejopisarstwa<sup>9</sup>. Nie był

<sup>4</sup> Wang 2000, 16-17.

<sup>5</sup> Ibidem, 5, 14-15.

<sup>6</sup> *Wenxian tongkao zixu*: 3.

<sup>7</sup> Ibidem: 4. Te epoki to okres Taihe za Wei (227-232 n.e.) i Zhenguan za Tang (627-649).

<sup>8</sup> *Wenxian tongkao* 260: 2060.

<sup>9</sup> Wu 2002, 439. Chan 1982, 44-46.



zatem Ma Duanlin konfucjańskim filozofem historii. Bliżej mu było do legizmu: komentując reformy Shang Yanga napisał bowiem, iż rozwiązania odpowiednie dla starożytności nie mogą sprawdzić się dzisiaj z uwagi na odmienne przyczyny<sup>10</sup>. Chan uważa, iż Ma Duanlin przyjął „poniekąd fatalistyczne przekonanie o nieuchronności pewnych przemian historycznych”<sup>11</sup>. Podobny fatalizm reprezentował w tym czasie m.in. Xu Heng (許衡, 1209-1281)<sup>12</sup>.

## 6.1 Filozofia historii okresu dynastii Ming

Filozofia doby dynastii Ming, nader często oskarżana w późniejszej wykładni historii filozofii chińskiej o „introwertyzm” i inspirowane buddyzmem „puste” rozważania, była w istocie czasem prób oporu i niezależności wobec odziedziczonych metanarracji, wyrażających się w dobitniejszym niż kiedykolwiek wcześniej indywidualizmie i krytycyzmie<sup>13</sup>. Na polu pisarstwa historycznego wiązało się to z rozkwitem prywatnej historiografii, w zdecydowanej większości poświęconego nie starożytnym, a bieżącym wydarzeniom politycznym<sup>14</sup>. W myśli Song Liana (宋濂, 1310-1381), kierownika Mingowskiego Urzędu Historycznego i głównego redaktora *Historii dynastii Yuan*, owa prywatność urosła nawet do rangi zasady historiografii. Song Lian uważał, iż rozwój materii-qi, a więc i historię, w tym dzieła mędrców (*shengren zhi shi*), wyjaśnić można tylko przez twórcze działanie umysłu (*xin*). Jak pisze Xiang Yunnan, filozofia historii Song Liana została w ten sposób oparta na idealizmie subiektywnym<sup>15</sup>. W filozofii historiografii tendencje indywidualistyczne doprowadziły także do rozkwitu krytyki historycznej (p. podrozdział 6.1.2), która implikowała pewną dozę historyzmu, wychodząc naprzeciw perspektywnie zorientowanym nurtom filozofii dziejów (p. podrozdział 6.1.1). Zwieńczeniem indywidualizmu w filozofii historii tego czasu była natomiast myśl Li Zhi (p. podrozdział 6.1.3). Co znamienne, każda z koncepcji opisanych w poniższych podrozdziałach sytuowała się poza obrębem konfucjańskiej ortodoksji.

Zarzuty introwertyzmu i spekulacji opierają się głównie o przykład Wang Yangminga (王陽明, 1472-1529), ale i tu są bezzasadne. Jak wykazuje Ivanhoe, umysł nie jest według Wanga pogrążony w sobie, ale połączony z całym światem, nie zatracając przy tym siebie; nie jest on pusty i bierny, gdyż prawdziwa wiedza

---

<sup>10</sup> 古今異宜故也. *Wenxian tongkao zixu*: 4.

<sup>11</sup> Chan 1982, 51.

<sup>12</sup> Xu Heng uważał, iż tendencja ładu lub chaosu to *ming*, do którego trzeba się dostosować (*Luzhai yishu* 9: 410).

<sup>13</sup> de Bary 1970.

<sup>14</sup> Wang, Ng 2005, 204.

<sup>15</sup> Xiang 2002, 51-53.

spełnia się w etycznym działaniu w świecie<sup>16</sup>. Filozofia Wang Yangminga, choć niewątpliwie skoncentrowana na epistemologii i etyce, jest tylko pozornie niezainteresowana historią. W istocie oddaje ona typowe dla epoki napięcie między częściowo ahistorycznym indywidualizmem a uhistorycznieniem zastanego kanonu.

Zdaniem Wang Yangminga, zasada-*li* jest tożsama z umysłem-*xin*. Dla Zhu Xi *li* było jednak także zasadą „stojącą za” dziejami, zatem dla Wang Yangminga taką zasadą staje się umysł. Podobnie jak Song Lian, Wang Yangming opiera swoje rozumienie historii o idealizm subiektywny, wzmocniony dodatkowo przez jego natywizm. Między jednostką a historią nie znajduje się żadna bariera, w rezultacie można natychmiastowo doświadczyć całości historii. Jak pisze Wang Yangming, „w ciągu jednego dnia człowiek doświadcza całego świata historii, tylko nie zdaje sobie z tego sprawy (...). Jeśli uczeń pokłada ufność w swej wiedzy wrodzonej i nie pozwala, by zaburzyła ją materia, może stale żyć [w świecie] Fu Xi, a nawet dawniej”<sup>17</sup>. Jak dodaje Wang, z perspektywy umysłu pozbawionego kontaktu z materią nie ma różnicy między jednym dniem a liczącą 129.600 lat erą, o której pisał Shao Yong<sup>18</sup>. Innymi słowy, jeśli umysł jest zasadą dziejów, jedyną metodą poznania historii jest samoświadomość, która wymaga dotarcia do oczyszczonej „podstawy umysłu” i jego wiedzy wrodzonej. Jeśli jednak zdarzenia są przejawem umysłu, a jednocześnie jego treścią, to granica między zdarzeniami a zasadą zanika, a wraz z nią nieistotna staje się także różnica pomiędzy pismami klasycznymi, mającymi przekazać uniwersalne prawdy, a dziełami historycznymi. Jak pisze Wang:

Mówi się, że historie zajmują się zdarzeniami, a Klasyki – zasadą. Zdarzenia są jednak także zasadą, a zasada – zdarzeniami. [Stąd] *Roczniki Wiosen i Jesieni* są też Klasykiem, a *Pięć Klasyków* – historią (...). *Pięć Klasyków* to tylko historie. Zaś funkcją historii jest odróżnienie dobra od zła oraz podanie instrukcji i ostrzeżeń<sup>19</sup>.

Co zrozumiałe, przekłada się to na sceptycyzm w odniesieniu do *Klasyków*, zwłaszcza *Księgi Pieśni*, która powinna być nawet, zdaniem Wanga, wyrzucona z kanonu konfucjańskiego. Ale i w odniesieniu do samych ksiąg historycznych pojawiają się nie mniejsze wątpliwości co do ich wiarygodności. Wang Yangming uważa, iż nie powinno się dyskutować o dziejach sprzed panowania Yao, a z uwagi na ciągłe zmiany i różnice między kolejnymi epokami nie sposób powrócić do

---

<sup>16</sup> Ivanhoe 2017, 48-50, 66-68.

<sup>17</sup> 人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳 (...) 學者信得良知過，不為氣所亂，便當做個羲皇已上人. *Wang Yangming quanji* 3: 115-116.

<sup>18</sup> 一日便是一元。人平日一時起坐，未與物接。此心清明景象，便如在伏羲時游一般. *Wang Yangming quanji* 1: 21.

<sup>19</sup> 以事言謂之史。以道言謂之經。事即道。道即事。春秋亦經。五經亦史 (...) 五經亦只是史。史以明善惡，示訓戒. *Wang Yangming quanji* 1: 10.

wszystkich obyczajów z czasów Trzech Dynastii<sup>20</sup>. Nie przeszkadzało to jednak Wang Yangmingowi w postrzeganiu epoki Trzech Dynastii jako złotego wieku, po którym nastąpił upadek konfucjanizmu<sup>21</sup>. Ponadto, docierając do zawartej w umyśle zasady, tożsamej z umysłem dawnych mędrców, można stać się mędrcem tak, jak np. Yao i Shun<sup>22</sup>. Teza, iż pisma klasyczne są jedynie historiami, choć niewątpliwie antycypowała późniejsze poglądy Zhang Xuechenga, nie była tu manifestem historyzmu. Wyrażała ona raczej myśl, iż z perspektywy czystego umysłu podział na to, co ahistoryczne i dziejowe, nie ma miejsca. Tym samym jednak równie nieistotna staje się różnica między przeszłością i teraźniejszością.

### 6.1.1 Prospektywizm Wang Tingxianga i Zhang Juzhenga

Filozofia historii Zhu Xi stała się najbardziej wpływową wykładnią filozofii dziejów w okresie dynastii Ming, choć do głosu doszły też wówczas koncepcje wobec niej krytyczne, z konieczności bliższe pozycjom materialistycznym i postępowym. Trend ten można dostrzec w filozofii Wang Tingxianga (王廷相, 1474-1544) i Zhang Juzhenga (張居正, 1525-1582).

Filozofii historii Wang Tingxianga nie sposób wszakże zrozumieć bez jego ontologii. Zarówno „Najwyższa Ostateczność” 太極 *Tàijí*, która w metafizyce Zhu Xi stanowi Absolut będący źródłem bytów i motorem ruchu *qi*, jak i jej opozycja, czyli tzw. „Najwyższa Pustość” 太虛 *Tàixū*, są dla Wangu jedynie charakterystykami materii. Poza materią nie istnieje nic, to sama materia przyjmuje natomiast postać uformowaną lub pozbawioną formy; rozpatrywana z perspektywy zjawisk jest bytem, a z perspektywy przemian – niebytem<sup>23</sup>. Jedno *qi*, „czasem stałe, a czasem zmienne”, ma wiele przejawów. Odwracając podstawowe założenie Zhu Xi, Wang Tingxiang pisze, iż to materia jest jedna, zaś zasad (*li*) jest wiele<sup>24</sup>. Jak pisze Youngmin Kim, „Wang nie wierzył w istnienie wszechogarniającej jednoczącej struktury uniwersum”<sup>25</sup>; Chang Woei Ong dodaje, iż „w kosmologii Wangu, różnorodność, nie jedność, jest normą”<sup>26</sup>. W pewnym sensie jednoczącą rolę pełni wszak materia. To ona jest źródłem wszelkich zmian, w efekcie zdeterminowania (定 *dìng*) przez dany typ materii określone stany rzeczy mogą pozostać niezmiennione przez „tysiące epok”<sup>27</sup>. Z drugiej strony, sytuacje takie są hipotetyczne, gdyż

<sup>20</sup> Ibidem 1: 9-10.

<sup>21</sup> Ibidem 2: 54-55.

<sup>22</sup> Ibidem 1: 27-28.

<sup>23</sup> *Shenyan*: 77.

<sup>24</sup> *Yashu*: 848.

<sup>25</sup> Kim 2008, 116.

<sup>26</sup> Ong 2006, 474.

<sup>27</sup> 閱千古而不變者, 氣種之有定也. *Shenyan*: 80.

materia, obdarzona czasem, ulega nieustannym zmianom i nic nie jest stałe<sup>28</sup>. Jak pisze Wang Tingxiang, „Dao nie posiada określonego miejsca spoczynku, dlatego mędrzec podąża za czasami”<sup>29</sup>. Powstaje jednak pytanie, czy ów czas ma mimo wszystko określony kierunek.

C.W. Ong uważa, iż „Wang Tingxiang odrzucał w szczególności ideę narzucania na dzieje uniwersalnych i sztywnych standardów wartości moralnych, argumentując w zamian, iż więcej uwagi należy poświęcić partykularności każdego momentu historycznego”<sup>30</sup>. Wang odwołuje się jednak do idei tendencji-*shi*, która – choć pozbawiona wymiaru normatywnego – nadaje poszczególnym momentom historycznym ogólny i uporządkowany charakter. *Shi* ma, po pierwsze, liniowy charakter. W przeciwieństwie do np. Chen Lianga, Wang Tingxiang nie wspomina o jakichkolwiek cyklach mających stanowić etapy tendencji dziejów. Po drugie, *shi* zmienia się w sposób ciągły i stopniowy. Po dłuższym czasie wszystkie instytucje i prawa się degenerują, co powoduje zmianę, zaś istotą zmiany jest jej stopniowość (漸 *jiàn*)<sup>31</sup>. Po trzecie, „zmian spowodowanych przez tendencję świata nie można już cofnąć”<sup>32</sup>. Jeśli pewne partykularne prawa uważane są za uniwersalne, wraz z ich degeneracją nastąpi też zepsucie rządów. Z tego powodu nie można obecnie stosować starożytnych instytucji i nawet mędrzec nie może przeciwdziałać tendencji związanej z upływem czasu<sup>33</sup>. Nie ma możliwości powrotu do np. feudalizmu, gdyż *shi* nie sprzyja już temu systemowi<sup>34</sup>. Z perspektywy ewolucji *shi* także moralność okazuje się czymś historycznym i przygodnym. Wang Tingxiang pisze nie tylko o przejściu od stanu, w którym tron otrzymywali cnotliwi, do reguły dziedziczenia tronu, która nastąpiła wraz z ustanowieniem dynastii Xia<sup>35</sup>, ale uważa także, iż już etyka Mencjusza nie odpowiadała schyłkowej fazie Okresu Walczących Królestw, a państwa Qi i Liang, które porzuciły cnotę *ren* na rzecz siły, uczyniły słusznie, gdyż reagowały na rosnącą potęgę Qin, która to potęga stanowiła rezultat ówczesnej, „nieodwracalnej” tendencji historii<sup>36</sup>.

---

<sup>28</sup> 亦由曰之氣得行與否耳! 斯皆變也, 非常也 (...) 時有之者、變也, 非常也. *Shenyan*: 81.

<sup>29</sup> 道無定在, 故聖人因時. *Shenyan*: 85.

<sup>30</sup> Ong 2006, 476-477.

<sup>31</sup> 法久必弊, 弊必變 (...) 變有要乎? 曰: 漸. *Shenyan*: 98.

<sup>32</sup> 天下之勢變而不可返之道也. *Shenyan*: 99.

<sup>33</sup> 或曰: 法可常乎? 王子曰: 常則弊. 弊何以救之? 曰: 以道. 堯舜三王之法制不可行於今乎? 曰: 聖人且難之(...) 聖人豈不欲相守哉? 時變勢殊而政弊, 奸人垂弊趨利, 治斯害矣. 聖人緣人情而救之, 安得不求變? 故變者, 所以救其不能行也. 雖聖人, 安能違其時勢而恆守之乎? *Shenyan*: 101-102.

<sup>34</sup> 封建不行, 勢不容已之道也. *Shenyan*: 98.

<sup>35</sup> Ibidem: 101.

<sup>36</sup> Ibidem: 110.

Wang Tingxiang nie uważa jednak, iż zmiany będące rezultatem *shi* są zawsze dobre: mogą przynieść zarówno poprawę, jak i pogorszenie stanu rzeczy<sup>37</sup>. Z teorią postępu łączy Wang Tingxianga wiara w istnienie linearnego, nieodwracalnego i stopniowego trendu dziejów, ale nie dokonuje on jednoznacznie pozytywnego wartościowania natury lub celu przemian. Co więcej, choć filozofia historii Wang Tingxianga zbudowana jest na idei nadciągającej z przyszłości zmiany, Wang nie pokusił się nigdzie o naszkicowanie ery przyszłości. Jego charakterystyka *shi* dokonuje się *post factum* i czerpie wyłącznie z przykładów z przeszłości. Z tego powodu jego specyficzne stanowisko określone zostaje tu mianem prospektywizmu, w celu odróżnienia go od progresywizmu.

Kolejną różnicą pomiędzy prospektywizmem a progresywizmem jest zdystansowanie się tego pierwszego od absolutnych zasad i norm. Od czasów filozofii historii Zhu Xi, historię ujmowano jako realizację absolutnej zasady (perspektywa przedmiotowa), a co najmniej od czasów Mencjusza jako absolutnie ważne traktowano normy wprowadzone przez mędrców (perspektywa podmiotowa), którzy w idealistycznym ujęciu neokonfucjańskim okazali się działać w zgodzie z obiektywną zasadą. Wang Tingxiang, dla którego mędracy podążają tylko za *shi* czasu, odrzucał oba założenia. Jak pisze Youngmin Kim, „dla Wanga świata brakuje jedności i wymiaru normatywnego. Rzeczywistość jako taka jest pozbawiona wartości, którą trzeba jej nadać z zewnątrz. Głównym autorytetem narzucającym wartości na rzeczywistość jest u Wanga mędrcze”<sup>38</sup>. Moralność, prawa i obyczaje nie istniały, zanim nie zostały ustanowione (*ding*) w sposób arbitralny przez mędrców<sup>39</sup>, choć od czasu ustanowienia stały się stabilnymi instytucjami<sup>40</sup>. Pewne sformułowania, takie jak stwierdzenie, iż mędracy są niczym duchy lub iż ich umysły są duchowe, sugerują odejście tak od antyuniwersalizmu, jak i materializmu<sup>41</sup>. Należy jednak pamiętać, iż duch zdefiniowany zostaje jako wysublimowana forma materii<sup>42</sup>. Jak pisze Frédéric Wang, duch jest funkcją materii i rezultatem jej przemian, a ujęty od strony subiektywnej jest tożsamy ze świadomością<sup>43</sup>. Przypisywanie Wang Tingxiangowi idealizmu jest w głównej mierze nieuzasadnione na gruncie filozofii historii, gdyż Wang interpretuje dzieje przez pryzmat przekształceń stosunków materialnych, takich jak zmiany metod opodatkowania czy przekształ-

---

<sup>37</sup> 事勢有輕重，為政有幾宜。必俟大有更革而後可救其積弊者，重也；漸次而變亦可以返其未極者，輕也。Shenyan: 100.

<sup>38</sup> Kim 2008, 118.

<sup>39</sup> 有聖人而後名教立，定之以天命則妄心滅；定之以禮義則遂心亡；定之以法制則縱心阻。故名教者，治世之要也。Shenyan: 101.

<sup>40</sup> Ibidem: 120.

<sup>41</sup> Ibidem: 85,86.

<sup>42</sup> 神也者，氣盛而攝。Shenyan: 79.

<sup>43</sup> Wang 2010, 4-6.

cenia systemów własności ziemskiej<sup>44</sup>. Szczególne znaczenie przypisywał Wang transformacjom instytucji małżeństwa<sup>45</sup>. Żadna z tych form przemian materii społecznej nie została przy tym uznana za podstawową lub istotną, jako że „Wang wierzył, iż zasad rządzących ewolucją historii i polityki jest, tak jak zasad rządzących porządkiem naturalnym, wiele”. Z drugiej strony, wydaje się, iż monarchizm był dla Wanga jedyną możliwą, a więc i uniwersalną, zasadą ustroju<sup>46</sup>. Jedynym miejscem, o którym Wang pisze wprost, iż jest w nim obecne jedno Dao, okazuje się przekaz: to literatura, a zwłaszcza Sześć Klasyków, jest „pojazdem” Dao<sup>47</sup>. Dokonując krytyki neokonfucjańskiego idealizmu historycznego na poziomie teorii procesu historycznego, Wang Tingxiang przenosi więc konfucjańską wiarę w jedno Dao poziom „niżej”, do dziedziny pisarstwa historycznego.

Do koncepcji prospektywizmu zbliżona była także filozofia historii Zhang Juzhenga. Jak pisze Robert Crawford, „gdy problemy dynastyczne wołały o legistyczne rozwiązania, Zhang odnalazł źródło tych problemów oraz uzasadnienie ich rozwiązania w filozofii historii opartej na zasadzie ciągłej zmiany czasu oraz warunków”<sup>48</sup>. Zhang Juzheng uważa, iż zasada zdarzeń nie jest stała, stała jest natomiast potrzeba podążania za czasami; w efekcie to, co uchodziło niegdyś za dobro, może być uznane dziś za coś niemoralnego<sup>49</sup>. Dotyczy to także praw: prawa i instytucje nie mogą być stałe, gdyż *shi* zmienia się w dziejach; starodawność lub nowość nie jest w ogóle kryterium oceny praw, gdyż muszą być one zgodne ze swoim czasem<sup>50</sup>. Praktykując obyczaje i rozwiązania polityczne uważane dawniej za zdegenerowane, można osiągnąć obecnie bogactwo i siłę<sup>51</sup>. Nie istnieją absolutnie ważne prawa, obyczaje, zasady moralne i instytucje (choć podobnie jak w przypadku Wang Tingxianga, relatywizacji nie jest poddany monarchizm)<sup>52</sup>. Wszystko to stanowi rezultat powolnych i stopniowych zmian *shi*; *shi* przyjmuje przy tym postać tendencji ładu lub chaosu, i nawet mędrc

---

<sup>44</sup> O szczegółach tej części analiz Wanga: Ong 2006, 477-479.

<sup>45</sup> *Shenyan*: 127. Por. Fang 2006, 532.

<sup>46</sup> Ong 2006, 482-483.

<sup>47</sup> Por. Cai 2008. C.W. Ong (2006, 485) uważa wszak, iż Dao obecne w *wen* nie jest jedno, ale nie podaje uzasadniających to cytatów, a nawet pisze o „ostatecznym modelu”.

<sup>48</sup> Crawford 1970, 374.

<sup>49</sup> 然事理無常，常隨時處中。故有在昔以為善，而在今為不善者矣。Zhang Wenzhong *gong quanji* 11: 671.

<sup>50</sup> 夫法制無常 (...) 古今異勢，便俗為宜 (...) 法無古今，惟其時所宜。Zhang Wenzhong *gong quanji* 3: 551.

<sup>51</sup> 固前代所謂陋習弊政，而今皆用之，反以收富強之效。Zhang Wenzhong *gong quanji* 3: 552.

<sup>52</sup> 天下之勢，上常重而下常輕。Ibidem. Zhang Juzheng nie odwołuje się jednak do duchów. Jego zdaniem, mędrcy mówili o nich po to, by instruować głupi lud, p. Zhang Wenzhong *gong quanji* 11: 672.



nie jest w stanie jej przeciwdziałać<sup>53</sup>. Co ciekawe, to tendencja historii sama dokonuje zwrotów.

Zhang Juzheng uważa, iż po osiągnięciu pewnego krańcowego stadium historyczne przemiany „w sposób naturalny” odwracają swój bieg i powracają do początku<sup>54</sup>. W każdej epoce panuje najpierw prostota (*zhi*), przekształcając się z czasem w coraz większą złożoność i wysublimowanie (*wen*), po czym – wraz z nastaniem nowej epoki – proces rozpoczyna się od nowa<sup>55</sup>. Jak podkreśla Crawford, cykle te nie oznaczają powrotu do poprzedniego stadium, ale – wpisane w linearność historii – opisują strukturę każdej epoki, która wzięta sama w sobie jest unikalna, tzn. każda z nich ma swoisty system praw i rządów<sup>56</sup>. Zhang interpretuje przez pryzmat swojej teorii całe dzieje Chin, od Yao po dynastię Ming, lokując momenty „przesilenia” i wskazując nowości wniesione przez każdą z epok<sup>57</sup>. Jego prospektywizm, w odróżnieniu od myśli Wang Tingxianga, przyswajał zatem wątki cykliczne i idealistyczne.

#### 6.2.2. Filozofia historiografii epoki Mingowskiej

Rozwój filozofii historiografii w czasach dynastii Ming wynikał z przemian samego dziejopisarstwa. Ufundowanie filozofii historiografii w kategoriach idealizmu subiektywnego dokonane przez wspomnianego na początku rozdziału Song Liana było tylko jedną z wielu propozycji teoretycznych tamtego czasu. Wang Yi (王禕, 1322-1373), któremu bliższy był idealizm obiektywny szkoły Zhu Xi, postulował ściślejsze związanie historiografii z filozofią polityczną. Jego zdaniem przedstawiona w kronikach droga mędrców polegała na szukaniu tego, co użyteczne w danych czasach, dlatego sprawowanie rządów polega na pobieraniu nauk od przeszłości, a jednocześnie podążaniu za specyfiką czasu; bez znajomości historii nie można uprawiać polityki<sup>58</sup>. Wang Yi uważał też, iż osądy dokonywane przez historyka mają charakter publiczny i że to właśnie (dobrzy) historycy są odpo-

<sup>53</sup> 勢之最患於成，成則未可以驟反。治之勢成，欲變而之亂難。亂之勢成，欲變而之治難 (...) 夫亂非一日之積也 (...) 勢之既成，智者不能措意。 *Zhang Wenzhong gong quanji* 11: 673-674.

<sup>54</sup> 天下之事，極則必變，變則反始，此造化自然之理也。 *Zhang Wenzhong gong quanji* 11: 675.

<sup>55</sup> 大抵皆多質少文 (...) 重加裁截，則反本複始之機也。 *Zhang Wenzhong gong quanji* 11: 673. 臣聞世之治也，恆自文而返質；其既也，恆自質而返文。 *Zhang Wenzhong gong quanji* 6: 602. Idea ta pochodzi od Zhongshu, choć odrzuca jego trójpodział historii.

<sup>56</sup> *Zhang Wenzhong gong quanji* 11: 553. Crawford 1970, 377.

<sup>57</sup> *Zhang Wenzhong gong quanji* 3: 551-552, 11: 675. Zhang uwzględnia też dynastię Yuan.

<sup>58</sup> 聖賢之道，所以致用於世也。禮樂典章、制度名物，蓋實致用之具，而聖賢精神心術之所寓，故在學者尤不可以不講。是故致用在乎經邦，經邦在乎立事，立事在乎師古，師古在乎隨時。苟不參古今之宜，窮始終之要，則何以涉事耦變，而彌綸天下之務哉？ *Wang Zhongwen wenji* 4: 199.

wiedzialni za przekazanie ich kolejnym pokoleniom i podtrzymanie w ten sposób „dyskusji publicznej” 公議 *gōngyì*<sup>59</sup>. Taki talent dobrego historyka jest jednak rzadki, gdyż pisząc historię (danej dynastii), należy nie tylko badać fakty i dobierać odpowiednio słowa, lecz także bazować na standardach i odnajdywać przykłady do naśladowania. Aby zbadać całokształt danego okresu historii potrzebny jest język, który rozróżnia subtelności dyskursu; wiedza, która jest efektem poznania nawet tego, co trudno zrozumiałe; i intelekt do przeniknięcia zasady (*li*) stojącej za niezliczonymi zdarzeniami<sup>60</sup>. Literacka warstwa kroniki (*wen*) jest więc traktowana jako widzialny przejaw Dao, podtrzymujący je i nieodróżnialny od Drogi, tzn. choć Dao nie jest tożsame z literackością, Dao i *wen* nie są oddzielnymi bytami<sup>61</sup>.

Podobną ideę znajdziemy w myśli Xue Yingqi (薛應旂, 1499-1535), który bronił tezy, iż tak co do swego źródła, jak i natury Klasyki oraz historii są jednym (經史一也 *jīng shǐ yī yě*)<sup>62</sup>. Owo zrównanie dokonało się rzecz jasna kosztem obniżenia rangi Klasyków, którym to, według Zhu Xi, miały być podporządkowane historie; w zamian dostrzeżono podstawowe i wszechobecne znaczenie historii, jak pokazuje to cytat z pism Qiu Juna (邱濬, 1421-1495): „niemożliwe, by był na świecie choćby jeden dzień bez historii i jeden dzień bez historyków (...). To historycy [animują] publiczną dyskusję rozciągającą się na niezliczone pokolenia”<sup>63</sup>.

Do wątków tych nawiązał Wang Shizhen (王世貞, 1526-1590), który skonstatował, iż „pomiędzy Niebem a ziemią nie ma niczego, co nie byłoby historią”<sup>64</sup>. Jak pisze Wang, tzw. Klasyki to tylko historie, które cieszą się szczególnym szacunkiem<sup>65</sup>. Dotyczy to zwłaszcza *Chunqiu*, które choć niewątpliwie stanowi dzieło mędrca, zawiera wiele wątpliwych ustępów, które wprowadziły w błąd kolejne pokolenia czczące to dzieło, a które należy krytykować tak samo, jak w przypadku każdego dzieła historycznego<sup>66</sup>. Co prawda Wang Shizhen dostrzegał różnice mię-

<sup>59</sup> 公是公非，記善惡以志鑒誠，自非擅良史之才者，其孰能明公議以取信於萬世乎？故人主極天下之尊，而公議所以攝人主；公議極天下之正，而史官又所以持公議者。Wang Zhongwen *wenji* 12: 575.

<sup>60</sup> 文之難者，莫難於史，故良史之才古今或無 (...) 故曰：史者，一代之成書。是故事以實之，辭以給之，法以立之，例以律之。作史之要，必備乎此。然非其能足以通古今之體，明足以周萬事之理，智足以究難知之意，文足以發難顯之義者，曾烏得以稱良史！Wang Zhongwen *wenji* 15: 741.

<sup>61</sup> 故文者，天地焉相為用者也，是何也？曰：道之所由託也。道與文不相離，妙而不可見之謂道，形而可見者之謂文。道非文，道無自而明；文非道，文不足以行也。是故文與道非二物也。Wang Zhongwen *wenji* 16: 783. Inspiracją filozofią historii Zhu Xi jest tu ewidentna.

<sup>62</sup> Xiang 2002, 240.

<sup>63</sup> 天下不可以一日無史，亦不可以一日無史官也 (...) 史官者，萬世之公論也。Za: Schinköthe 2017, 265-266.

<sup>64</sup> 天地間無非史而已。Yanzhou shanren sibu gao 144: 6827.

<sup>65</sup> 故史也而尊曰經。Gangjian huizuan xu, za: Xiang 2002, 264.

<sup>66</sup> 春秋，聖人之書也。其有疑焉者，闕之。闕之，尊之也。委屈而以意文其辭，誤後世者，非尊春秋也。Yanzhou shanren sibu gao 111: 5384.

dzy (historiami, które stały się) Klasykami a (zwykłymi) historiami, uważając, iż znaczenie *Chunqiu* i innych Klasyków wybiega poza prawdy właściwe dla jednego kraju i jednej dynastii, gdyż Klasyki są historiami poruszającymi zasady (言理 *yánlǐ*)<sup>67</sup>. Jak zauważa jednak Ailika Schinköthe, Wang Shizhen, tak jak niegdyś Liu Zhiji, mógł to uczynić w ramach ochrony przed atakami neokonfucjańskich ortodoksów, tym bardziej, iż idea respektu dla pewnych historii nie miała podstaw metafizycznych ani nawet etycznych, gdyż, zdaniem Wang Shizhena (w odróżnieniu od pozostałych cytowanych tu myślicieli), opinia publiczna może pozostawać w błędzie, co więcej, wartościowy charakter danej historii widać po tym, iż jest ona niedoceniana i niezrozumiana przez masę<sup>68</sup>. Idea ta związana była z programem krytyki historycznej Wang, której dał wyraz w *Dociekaniu błędów w księgach historycznych* 史乘考誤 *Shǐshèng kǎowù*. Zdaniem Wang Shizhena, wskutek niekompletności zapisków korzystające z nich kroniki są niewiarygodne, a nawet gdyby materiały były kompletne, chęć ukrycia win cesarza i narodu z jednej strony oraz prywatne sympatie i awersje z drugiej owocowałyby wciąż zapiskami nieodpowiadającymi rzeczywistości. Prywatna historiografia nie stanowi jednak godnej alternatywy, gdyż z powodu braków w wykształceniu prywatni historycy przeprowadzają błędne wnioski i nie weryfikują dostępnych im, najczęściej zasłyszanych, świadectw<sup>69</sup>. Ogólny wydźwięk krytyki Wang jest więc pesymistyczny<sup>70</sup>.

Idee Wang Shizhena rozwijał jego przyjaciel, Hu Yinglin (胡應麟, 1551-1602). Dla Hu, tak jak dla Wang, *Shangshu* i *Chunqiu* były jedynie historiami, choć to od czasów tych dzieł ma miejsce stopniowy upadek historiografii<sup>71</sup>. Podobnie jak Wang Yi, także Hu Yinglin uważał, iż zbadanie faktów i dobór słów, a dokładnie trzy warunki bycia dobrym historykiem wyróżnione przez Liu Zhiji, tj. talent, wiedza i świadomość, nie są wystarczające, zatem od historyka winno wymagać się jeszcze wiernego zapisu wydarzeń (直筆 *zhíbǐ*) i publicznie zorientowanego umysłu (公心 *gōngxīn*)<sup>72</sup>. Kategoria *gongxin* ma przy tym konotacje etyczne: wiąże się z wydawaniem osądów moralnych i stanowi wyraz odpowiedzialności historyka przed wszystkimi ludźmi. Są to rzecz jasna cechy trudno osiągalne i rozłączne. Gdy pisze się historię uniwersalną, problemem jest zdobycie źródeł, ale nie osąd, który jest z kolei znacznie trudniejszy w przypadku historii dynastycznej, gdy już

<sup>67</sup> Por. Yeung 1992, 80-82.

<sup>68</sup> Schinköthe 2017, 285, 291.

<sup>69</sup> Franke 1998, 731-732.

<sup>70</sup> W *Yanzhou shanren sibu gao* 144: 6827 Wang kreśli obraz stopniowego upadku historiografii, otwarcie wyrażając obawę, iż może nadejść moment, kiedy ustanie dalsze spisywanie historii.

<sup>71</sup> *Shaoshi shanfang bicong* V (216). Bazuję na *Siku quanshu*: Hu 1935. Zwój piąty rozpoczyna Dogłębne wyjaśnienie ksiąg historycznych 史書占畢 *Shǐshū chānbì*.

<sup>72</sup> 才、學、識三長，足盡史乎？未也。有公心焉，直筆焉。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 218.

nie ma problemu z dostępem do naocznych świadectw<sup>73</sup>. Osąd moralny może się zaś dokonywać zarówno za pomocą pojedynczych znaków i słów (jak w *Chunqiu* i *Zuo zhuan*), jak również doboru wydarzeń (jak w *Shiji* i *Hanshu*)<sup>74</sup>. Ujęcie problemu osądu moralnego w kontekście różnych rodzajów literackich i potraktowanie go jako efektu manipulacji słowem prowadzi jednak Hu Yinglina do przyznania prymatu wymiarowi językowemu. Jak pisze Hu, ani obszerność historii (dosł. „jej grubość”), ani dystans czasowy nie są decydujące dla kształtu kroniki. Dobre historie to takie, których język jest prosty, a złe cechują się zbyt wyszukany słownictwem<sup>75</sup>. Z drugiej strony, jeśli prostotę rozumie się skrajnie, lepsza jest wyważona subtelność. Innymi słowy, prostota powinna „współpracować” z subtelnością, wówczas prostota ogranicza materiał, co owocuje uzyskaniem całości polegającej na kompletnym ujęciu (該 *gāi*), zaś wyszukanie daje całość wyczerpującą wszystkie szczegóły (整 *zhěng*)<sup>76</sup>. Jeśli połączy się oba rodzaje całości narracji z obiektywizmem, uzyska się całość będącą zupełnością (全 *quán*), która pozwala na zasadną ocenę postaci historycznych, z uwzględnieniem tego, co doniosłe i podstawowe w odróżnieniu od tego, co drugorzędne<sup>77</sup>. Hu Yinglin rozróżnia zatem aż trzy rodzaje całości narracji historycznej, wyraźnie dążąc do możliwie najbardziej holistycznego jej rozumienia, unikając jednocześnie przyjęcia perspektywy szkoły zasady Zhu Xi.

Tak cenionemu przez Hu Yinglina obiektywizmowi sprzeciwia się natomiast zarówno stronniczość samej narracji (jak w przypadku Wei Shou), jak i wybór czegoś w przedstawianiu wydarzeń (cechująca, zdaniem Hu Yinglina, Zheng Qiao)<sup>78</sup>. Obiektywizm obywa się bowiem „bez zmylenia przez pierwsze wrażenie, bez uprzedzeń, bez chęci przypodobania się, bez poszukiwania aplauzu”<sup>79</sup>. Dążenie do sformułowania kryteriów obiektywności doprowadziło Hu Yinglina do napisania dzieła, któremu zawdzięcza największą sławę na gruncie chińskiej teorii i metodologii historii, tj. *Autentyków i falsyfikatów czterech kategorii* 四部正訛 *Sibù zhèngě*.

<sup>73</sup> 只詞之褒貶天壤流焉，非以萬人之衷，為一人之衷不可也。史百代者，搜羅放軼難矣，而其實易也。史一代者，耳目見聞易矣，而其實難也予奪褒貶之權異也。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 220.

<sup>74</sup> 春秋以字為褒貶者也，左傳以詞為褒貶者也，馬班以事為褒貶者也。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 221.

<sup>75</sup> 史惡繁，而尚簡素矣。曷謂繁？叢脞冗闕之謂也，非文多之謂也。曷謂簡？峻潔謹嚴之謂也，非文寡之謂也。故文之繁簡可以定史之優劣，而尚有不必然也。較卷軸之重輕，計年代之近遠，繆乎論哉。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 223.

<sup>76</sup> 合作，則簡者約而該，繁者贍而整。不合作，則繁者猥而冗，簡者澀而枯。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 227.

<sup>77</sup> 舉其全，挈其大，齊其本，揣其末，可與言古人矣。 *Shaoshi shanfang bicong* 5: 228.

<sup>78</sup> *Shaoshi shanfang bicong* 5: 235.

<sup>79</sup> 毋先入，毋遷怒，毋作好，毋徇名，此稱物之衡，而尚論之極也。 *Shaoshi shanfang bicong* 23: 1022.

Hu Yinglin nie tylko rozróżnia rodzaje i stopnie falsyfikatów historycznych<sup>80</sup>, lecz nade wszystko formułuje kryteria zewnętrznej krytyki historycznej, nakazując poszukiwanie wzmianek o tytule dzieła w bibliografiach, najpierw dawnych, a potem współczesnych mu dziełach; badanie, czy wyrażenia w kwestionowanym dziele były w użyciu w danym czasie, czy miały miejsce raportowane wydarzenia, etc. Kluczem krytyki zewnętrznej jest, jak sam przyznaje, identyfikacja autora<sup>81</sup>; kierowany tą ideą Hu Yinglin wykazał zatem, iż *Zuo zhuan* i wiele innych klasycznych dzieł historycznych miały więcej niż jednego autora.

Filologiczny punkt dojścia Hu Yinglina nie jest jednak zaskakujący. Pomimo dążności do holistycznego ujęcia historiografii, wszystkie trzy pojęcia całości, którymi operował Hu, zamykają się w obrębie języka: dwa pierwsze bezpośrednio, jako cechy narracji historycznej, trzeci pośrednio, gdyż na całość tę składał się obiektywizm i prawdziwość dzieł, jednak ich autentyczność wynika ostatecznie z odniesień obecnych w innych dziełach i bibliografiach. Jak pisze Peter Bol, dla Hu Yinglina wiedza naukowa i literatura są od siebie nieodróżnialne, a wiedza uczonych rozwija się stopniowo, stojąc w opozycji do idei jednorazowego wglądu w zasadę historii, proponowanego przez Zhu Xi. W efekcie celem nauczania nie jest nic poza nim, ale sama edukacja<sup>82</sup>. Żywioł filologizmu pochłonął zatem finalnie załączki historyzmu obecne w myśli Wang Shizhena, wpływając prominentnie na krytycyzm epoki Qingowskiej. Od podporządkowania historii Klasykom, przez utożsamienie obu, myśliciele chińscy dotarli do punktu, w którym Klasyki okazały się historiami, a historie – literaturą, zbliżając się, wraz z ideą konstytutywnej roli języka narracji, do narratywistycznej filozofii historiografii.

### 6.1.3. Relatywizm historyczny Li Zhi

Refleksja dotycząca historii zajmowała szczególne miejsce w filozofii Li Zhi (李贄, 1527-1602), *enfant terrible* filozofii konfucjańskiej. W swojej filozofii Li Zhi bezwzględnie krytykował spekulacje metafizyczne neokonfucjanistów, odrzucając wiarę w istnienie jednej uniwersalnej prawdy; uważał, iż jednostki nie potrzebują autorytetów do zdobywania wiedzy (wystarczy rozwinąć „dziecięcy umysł” 童心 *tóngxīn*), a podążanie za własnym interesem i pożądaniami, w tym seksualnymi, jest moralne; wreszcie, uważał, iż kobiety powinny mieć takie same prawa, jak mężczyźni. W 1602 r. Li Zhi został oskarżony o dewiacyjne poglądy, rozwiązłość seksualną i mieszanie buddyzmu z konfucjanizmem<sup>83</sup>; na polecenie

<sup>80</sup> Por. *Shaoshi shanfang bicong* 14: 573-4.

<sup>81</sup> Wykaz Hu Yinglina streszczony w: Hsu 1983, 442.

<sup>82</sup> Bol 2006, 116, 123, 127.

<sup>83</sup> W wieku 61 lat Li Zhi ogolił głowę i zamieszkał w klasztorze buddyjskim.

nie cesarza nakazano spalić jego księgi, a sam Li Zhi został aresztowany i jeszcze w tym samym roku popełnił w więzieniu samobójstwo<sup>84</sup>. Jego dwa główne dzieła nosiły prowokacyjne tytuły, które wskazywały, iż Li Zhi miał świadomość swojego ikonoklazmu: *Księga, którą należy spalić* 焚書 *Fénshū* z 1590 r. oraz *Księga, którą należy schować* 藏書 *Cángshū* z 1600 r. Wu Congxian posłużył się później imieniem Li Zhi, przypisując mu *Zarys historii z uwagami krytycznymi* 史綱評要 *Shǐgāng píngyào*, dzieło pełne krytycznych i sarkastycznych uwag o uznanych postaciach historycznych, ukazujące często rozdźwięk między konfucjańskimi ideałami a ich praktyczną, historyczną realizacją. Sam Li Zhi podobnej analizie wybranych postaci historycznych poświęcił swój piąty *Fenshu* zatytułowany *Czytając historie* 讀史 *Dú shǐ*, natomiast *Cangshu* jest zasadniczo zbiorem biografii znanych urzędników, od uczonych konfucjańskich po wojskowych, nie rzadko oskarżającym ich o chciwość i nieudolność. Ideałem ministra byli dla Li Zhi ci, którzy w sposób spontaniczny, jakby nic nie czyniąc, działali w zgodzie ze swoim czasem<sup>85</sup>. Był to zatem ideał bliższy typowego dla *Huainanzi* połączenia taoizmu i legizmu aniżeli wykładni (neo-)konfucjańskiej.

Idea dostosowywania się do czasów wiąże się zwykle z pojęciem *shi* i tak też było w przypadku Li Zhi. Zdaniem Li Zhi, *shi* wyraża się w cyklach ładu i chaosu, mających miejsce pomimo braku ich świadomości ze strony uczestników wydarzeń. Cykle te zostają, podobnie jak u Zhang Juzhenga, skojarzone z okresami prostoty (*zhi*) i subtelności (*wen*). Co ciekawe, dla takiego przeciwnika spekulacji jak Li Zhi ład wyznaczony jest przez najwyższe natężenie prostoty i niepowściągniętych („dzikich” 野 *yě*) uczuć. Apogeum subtelności i wyrafinowania oznacza zatem stan chaosu. Zmiany natężenia *zhi* lub *wen* są stopniowe (*jian*), lecz przejście od ładu do chaosu (lub odwrotnie) ma nieciągły charakter i zachodzi wówczas, gdy jedna z wartości osiągnie swoje maksimum. Jednym z przykładów takiego przejścia w historii Chin jest zastąpienie dynastii Qin przez Han. Tendencji-*shi* nie mogą zatem, zdaniem Li Zhi, przeciwstawić się nawet mędrcy: można się jej jedynie poddać, nie czyniąc wbrew niej nic<sup>86</sup>. Jak pisze Xiang Yunnan, cykle ładu i chaosu u Li Zhi nie wynikają ani z zakładanej zgodności działania ludzkiego z przyrodą, jak w przypadku myślicieli epoki Han, ani z moralności samego działania, jak dla wielu filozofów okresu Song, lecz z obiektywnego i dialektycznego (bo traktującego o przechodzeniu w siebie przeciwieństw) prawa historii<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Pełna treść wyroku: Handler-Spitz et al. 2016, 385-386.

<sup>85</sup> 夫因時者，無作為之跡。 *Cangshu* 9: 420.

<sup>86</sup> 一治一亂若循環 (...) 其勢不得不野，雖至於質野之極，而不自知也(...) 雖神聖在上，不能反之於質與野也，然文極而天下之亂復起矣。英雄並生，逐鹿不已，雖聖人以順之而(...) 其質也，亂之終而治之始也 (...) 其積漸而至於文也，治之極而亂之兆也 (...) 夫當秦之時，其文極矣。故天下遂大亂而興漢。 *Cangshu* 1: 294.

<sup>87</sup> Xiang 2002, 310.



Aksjologiczna neutralność procesu historycznego doskonale współgra z relatywizmem historycznym Li Zhi: i z jednej, i z drugiej perspektywy nie można wskazać dobrych i złych postaci (a czasem całych epok) historycznych, które pełniłyby rolę uniwersalnego wzoru. Jak pisze Li Zhi, nie ma ustalonego standardu tego, co słuszne i błędne (是非 *shí-fēi*). Decyduje o tym tylko opinia, i bez względu na to, czy jest to opinia jednej, czy miliona osób, pozostaje ona wciąż jedną z możliwych opinii. Jak ubolewa Li Zhi, od dynastii Han po Song, zamiast dążyć do wyrażania własnych opinii, ludzie przyjmowali bez dyskusji opinię Konfucjusza. Tymczasem opinie nie tylko różnią się między sobą, ale także zmieniają się w czasie:

To, co było wczoraj słuszne, dziś jest błędne, a to, co dziś jest błędne, jutro będzie znów słuszne. Gdyby nawet sprawić, że Konfucjusz przyjdzie ponownie na świat w obecnych czasach, nie wiem, co uznałby za słuszne, a co za błędne<sup>88</sup>.

Relatywizm historyczny Li Zhi, przyjmując wielość i równoważność zmieniających się czasowo opinii, prowadzi zatem do historyzmu w zakresie interpretacji dzieł kultury i indywidualizmu co do warunku ich zrozumienia. Zasady moralne, które dla Zhu Xi stanowią istotą historii, nie są tu już nawet uniwersalnym przesłaniem kulturowym, redukując się do – mówiąc językiem filozofii Zachodu – sfery doksy. Na słowa te powołano się też w edykcje skazującym Li Zhi.

Uznanie nauk Konfucjusza za równoważne z prywatną opinią doprowadziło również Li Zhi do odrzucenia tradycyjnego ideału wzorowania się na dawnych mędrcach, a zwłaszcza na Konfucjuszu. Powołując się na słowa Wang Yangminga, iż „ulice pełne są mędrców”, oraz słowa Buddy [Śakjamuniego], iż każdy umysł jest tożsamy z Buddą, Li Zhi twierdzi, iż każdy człowiek jest już faktycznie mędrcem, zatem nie ma powodu, dla którego powinno podążać się za kimkolwiek poza sobą, a w sposób szczególny nie trzeba „skupiać się na studiowaniu Konfucjusza, by stać się później [częścią] oficjalnego systemu”<sup>89</sup>. Za historyzmem Li Zhi krył się zatem swoisty indywidualizm: wiara w znaczenie jednostki oraz zdystansowanie się od wszystkiego, co mogłoby rolę jednostki deprecjonować. Jednocześnie Li Zhi zdawał się nie dostrzegać konfliktu, jaki zachodzi pomiędzy taką afirmacją jednostki a tezą o istnieniu ponadosobowej tendencji historii, której „nawet mędrcy przeciwstawić się nie mogą”.

Ostatecznie filozofia historii Li Zhi, choć wyjątkowa w skali całej chińskiej myśli, wpisywała się w intelektualny klimat myślenia historycznego epoki dynastii

---

<sup>88</sup> 昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔子復生於今，又不知作何是非也。  
*Cangshu* 1: 293.

<sup>89</sup> 聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖人。故陽明先生說：滿街皆聖人。佛氏亦曰：即心即佛，人人是佛。夫為人人皆聖人也，是以聖人無別不容己道理可以亦示人也 (...) 又何必專學孔子而後為正脈也! *Fenshu* 1: 72-73.

Ming. Tak Li Zhi, jak i Wang Yangming czy Wang Shizhen wykazywali względność i historyczność tego, co do tej pory uznawano za ponadhistorycznie ważne. Częściowy historyzm wiązał się natomiast z otwarciem na zmiany mające dokonać się w przyszłości, czego wyrazem była spekulacja na temat schematu przemian *shi*, co łączyło Li Zhi z Wang Tingxiangiem i Zhang Juzhengiem. W odróżnieniu od filozofów historiografii oraz prospektywistów, Li Zhi próbował łączyć te poglądy ze specyficznym dla siebie indywidualizmem i relatywizmem historycznym.

## 6.2. Filozofia historii okresu dynastii Qing

### 6.2.1. Filozofia historii przedstawicieli ruchu *kaozheng*

Upadek dynastii Ming i podbój Chin przez Mandżurów oznaczał dla wielu filozofów i intelektualistów chińskich tego czasu nie tylko klęskę polityczną, ale i porażkę pewnej formy kultury chińskiej, zbudowanej na kulcie Klasyków i przeświadczeniu o aczasowości zasad rządzących dziejami. Ruch ten przeszedł do historii jako „badania źródłowe” 考證 *kǎozhèng* i bazował programowo na aplikacji metod krytyki źródeł do studiów nad historią i Klasykami. Zwracając się przeciw abstrakcyjnemu idealizmowi neokonfucjańskiemu wykształconemu w epoce Songowskiej, ruch ten wiązał się także z nurtem „nauki Hanowskiej” (漢學 *Hàn xué*), który odznaczał się powrotem do tradycji komentatorskiej epoki Han<sup>90</sup>. Jednocześnie niemal wszyscy przedstawiciele tego ruchu pozostali lojalni wobec Mingów nawet po ich upadku, odmawiając przyjęcia urzędów i zaszczytów z rąk cesarzy mandżurskiej dynastii Qing. W praktyce, *kaozheng* okazał się ruchem o znacznie szerszym znaczeniu i wpływie, odciskając swoje piętno także na ówczesnej filozofii historii. Wyrastając z doświadczenia historycznej traumy i rozczarowania dotychczasowymi, sinocentrycznymi i optymistycznymi, narracjami, ruch *kaozheng* przewartościował dotychczasowe myślenie historyczne, a finalnie doprowadził klasyczną filozofię historii do swoistego „zwinięcia się” do postaci badań filologicznych<sup>91</sup>, do czego doszło w przeddzień spotkania zachodniej filozofii historii. Poświęcając osobne partie pracy najwybitniejszym filozofom historii tego czasu, tj. Wang Fuzhi i Zhang Xuechengowi, niniejszy paragraf omówi filozofię historii pozostałych przedstawicieli ruchu *kaozheng*.

---

<sup>90</sup> Związki między *kaozheng* i *Hanxue* opisuje wyczerpująco monografia: Elman 1990.

<sup>91</sup> W monografii pod znamienym tytułem *From Philosophy to Philology* podkreśla, iż filologia nie pełniła wówczas jedynie roli pomocniczego narzędzia, lecz była niezbędna do „odzyskania i przyswojenia na nowo przeszłych struktur kultury konfucjańskiej. Użyto jej, by dać przeszłości drugie życie” (Elman 1984, 28).

Ocena roli ruchu *kaozheng* oraz jego umiejscowienie w perspektywie porównawczej są jednak przedmiotem ciągłych sporów. Jak pisze Benjamin Elman, ruch *kaozheng* był z perspektywy ortodoksyjnego neokonfucjanizmu zerwaniem z etycznymi wartościami oraz humanistycznymi ideałami konfucjanizmu w ogóle, ale tak naprawdę był to nie tyle atak na neokonfucjańską filozofię, co dekonstrukcja skupionej wokół niej cesarskiej ideologii<sup>92</sup>. Rzecz jasna, aprioryzm neokonfucjańskiej *Daoxue* popadał w bezpośredni konflikt z centralną rolą weryfikacji w metodologii *kaozheng*, na którą przeciwnicy nowatorów mogli odpowiedzieć tylko używając tych samych metod. Celem użycia metod krytyki historycznej i filologicznej była jednak ostatecznie tendencja do powrotu do źródeł „sprzed fałszerstw”<sup>93</sup>. Co za tym idzie, ruch *kaozheng* nie dokonał całkowitej historyzacji i relatywizacji Klasyków<sup>94</sup>, nie odrzucił on tym bardziej całego dziedzictwa klasycznego, lecz był reformą w jej obrębie. Nie można więc, według Elmana, zestawiać *kaozheng* na równi z XIX-wiecznym niemieckim historyzmem, jakkolwiek Liang Qichao i Hu Shi bronili takiej tezy, twierząc nawet, iż był to ruch narodzin nowożytnej nauki w Chinach; można natomiast porównać go do równoległego zachodniego oświecenia<sup>95</sup>. Podobnie uważa Gao Jianlong, choć z uwagi na ideę „powrotu do źródeł” dostrzega on bliższą analogię między *kaozheng* a XVIII-wiecznym purytyzmem i związaną z nim krytyką biblijną<sup>96</sup>. Co ciekawe, wielu przedstawicieli tego ruchu przyswoiło osiągnięcia zachodniej matematyki i astronomii, a nawet uważano, iż chińskie metody krytyki źródeł nie są tak dobre jak europejskie z uwagi na słabo rozwiniętą matematykę<sup>97</sup> (filozofia zachodnia nie była jednak bądź znana, bądź przytaczana w pracach przedstawicieli *kaozheng*). Zdaniem Michaela Quirina, ruch *kaozheng* nie był antykonfucjańską rewolucją: nie był rewolucją, gdyż wygasł on w XIX wieku, nie był też antykonfucjański; porównanie go z Oświeceniem jest zaś nie mniej bezzasadne niż zestawienie go z historyzmem, gdyż oznaczałoby to, iż za sprawą *kaozhengxue* („studiów badających źródła”) dokonana się w Chinach sekularyzacja, a to nie miało i w pewnym sensie nie mogło mieć miejsca w ówczesnej kulturze chińskiej:

Zrównanie historyzmu z *kaozhengxue* nie bierze pod uwagę faktu, iż miejsce historii w tradycji chrześcijańskiej i konfucjańskiej jest zasadniczo inne. Pomimo licznych prób integracji tych dwóch domen, w tradycji chrześcijańskiej istniała zawsze ścisła separacja pomiędzy ponadhistorycznym królestwem Boga i historyczną domeną ludzi. Historię uznawano za podrzędną wobec teologii (...). Ostra dychotomia świata

---

<sup>92</sup> Elman 1985, 166, 197.

<sup>93</sup> Elman 1983, 207, 293.

<sup>94</sup> Wang, Ng 2005, 238.

<sup>95</sup> Elman 2002, 103.

<sup>96</sup> Gao 2014.

<sup>97</sup> Elman 1985, 170.

boskiego i ludzkiego, tak typowa dla tradycji chrześcijańskiej, jest całkowicie obca tradycji konfucjańskiej. Choć odróżniano czytelnie sferę idealną od sfery bieżącej ludzkiej praktyki, owa separacja była bardziej dystynkcją między dwiema fazami historii – świętą i świecką – aniżeli różnicą dwóch obszarów bytu (...). Quasi-religijna rola historii i wiedzy historycznej w tradycji konfucjańskiej uwzględniała wysoki status, jakim studia historyczne zawsze cieszyły się w Chinach. Jednak podczas gdy w tradycji chrześcijańskiej poszukiwania historyków były potencjalnie destruktywne dla twierdzeń religijnych, w przypadku tradycji konfucjańskiej było odwrotnie. Tak długo, jak uznawało się, iż święta historia konfucjanizmu była realna i pełna sensu – a był to jeden z podstawowych artykułów konfucjańskiego *credo* – „pójście w historię” było bardziej aktem pobożności niż rewolucji. Podstawowe założenie, iż w historii idzie o coś więcej niż tylko historię, pozostało niezachwiane, i zamiast podważenia konfucjańskiego *credo*, badania historyczne dążyły do jego stabilizacji i potwierdzenia, poprzez stałe przepracowywanie tradycji i uwalnianie jej od wewnętrznych niespójności i interpolacji z zewnątrz<sup>98</sup>.

Obszerny cytat z opublikowanego w *History and Theory* artykułu Quirina dotyczy zbyt wielu kwestii, by móc zająć się nimi w tym miejscu – do niektórych z nich wracam w zakończeniu tej pracy. Nieprzypadkowo dobrane metafory („credo”, „pobożność”, „święta”) sugerują, iż najbliższym zachodnim analogonem ruchu *kaozheng* była raczej reformacja niż oświecenie. Bez względu na dyskusje z zakresu komparatystyki idei należy mieć na uwadze owe wnioski, gdyż studzą one nadmierny zapał do wykazania moderności ruchu *kaozheng*. Widać to dobrze na przykładzie filozofii tamtego czasu. Yan Yuan (顏元, 1635-1704), który zażarcie krytykował abstrakcyjne metody nauczania Zhu Xi, uważając, iż uczyć można się jedynie poprzez praktykowanie (實 *shí*) danej aktywności (i w tym sensie porównywano Yan Yuana do Johna Deweya), praktyką, którą Yan miał na myśli, były nie tylko sporty i sztuki walki, lecz przede wszystkim rytuały, traktowane w duchu puryzmu i konserwatyzmu<sup>99</sup>. Ten sam Yan Yuan był również zwolennikiem powrotu do antycznego systemu studnia-pole<sup>100</sup>.

Z drugiej strony, nie sposób przeoczyć radykalizm historiografii powstałej w ramach *kaozhengxue*. Jak podkreślał Qian Daxin (錢大昕, 1728-1804), badania historyczne muszą zaczynać od faktów i przekazywać je kolejnym pokoleniom bez ukrywania tego, co może być niewygodne. Różnica między Klasykami a historiami nie jest natomiast bezwzględna, gdyż powstała ona w określonym momencie historycznym (tj. w epoce dynastii Han)<sup>101</sup>. Podobnej opinii był Wang Mingsheng (王鳴盛, 1722-1797), który krytykował z tej perspektywy ideał moralnej oceny

<sup>98</sup> Quirin 1996, 45-47.

<sup>99</sup> Yang 2016, 73-74, 151. Sama idea nauki przez praktykę, zwł. sztuk walki, ma wszakże bud-dyjski rodowód.

<sup>100</sup> Avanzini 2004, 115.

<sup>101</sup> Wang [Jilu] 2002, 281, 293, 307.

postaci historycznych (*baobian*)<sup>102</sup>. Yan Ruoqu (閻若璩, 1636-1704), który zasłynął wykazaniem, iż połowa Starego Tekstu *Księgi Dokumentów* stanowi fałszerstwo z IV-V w. n.e., pisał równie prowokująco: „moją jedyną troską jest to, co prawdziwe (...). Jeśli historie i komentarze są prawdziwe, a Klasyk fałszywy, czyż jest faktycznie niedopuszczalne posłużenie się historiami i komentarzami, aby poprawić Klasyk?”<sup>103</sup>. Cui Shu (崔述, 1740-1816) rozwinął zaś metodologię historii do tego stopnia, iż jednoznacznie odróżniał zdania mówiące o faktach od zdań wyrażających opinie i wartości oraz wskazywał na zmianę wiedzy historycznej w czasie, a dokładnie jej kumulatywny przyrost, który w skali wieków i wskutek przenikania się tradycji jedynie utrudnia dotarcie do oryginalnych źródeł<sup>104</sup>. W dalszym ciągu głównym dążeniem tych historyków była jednak „poprawa Klasyków”, a nie ich obalenie.

Filozofia historii powstała w ramach *kaozhengxue* stanowi swoiste przecięcie filozofii tego czasu, którą reprezentował m.in. wspomniany Yan Yuan, oraz zbudowanej na *kaozheng* historiografii i krytyki historycznej, od Yan Ruoqu po Cui Shu. Problematykę filozofii historii poruszał m.in. Gu Yanwu (顧炎武, 1613-1682). Z jednej strony, Gu uznaje za bezużyteczne wszystkie doktryny, które są niezgodne z Klasykami i potrzebami danej epoki<sup>105</sup> (połączenie to dobrze oddaje przy tym ambiwalencję ruchu *kaozheng*). Uważa on także, iż „standard tak dawnych, jak i późniejszych mędrców jest jeden, zatem pragnąć badać Niebo bez uczenia się od przeszłości, to jak chcieć zebrać plon bez posiania go”<sup>106</sup>. Zauważmy, iż zdanie to brzmi niemal identycznie jak słowa żyjącego prawie dwa millenia wcześniej Mencjusza. Wang Jilu odnotowuje także, iż Gu Yanwu w wielu miejscach i otwarcie akceptuje koncepcję korelacji Nieba i ludzkości, pomimo iż znał zachodnią astronomię<sup>107</sup>. W tym sensie bliżej mu było do konserwatysty aniżeli rewolucjonisty. Z drugiej strony, Gu Yanwu był niezwykle krytyczny wobec neokonfucjanizmu: tak Songowskiego, jak i Mingowskiego. Jego zdaniem, jeśli naukę o zasadzie (理學 *lǐxué*) pozbawi się jej centralnego elementu w formie badań nad Klasykami (經學 *jīngxué*), to jedyne, co pozostanie, będzie „doktryną o duchach” (神學 *shénxué*)<sup>108</sup>. Gu Yanwu nie traktował też jako absolutnie wiążącego rozróżnienia na Klasyki i historie. Jak pisał, „słowa Mencjusza o tekście, który jest historią tyczą się nie

<sup>102</sup> Elman 1984, 71; 2002, 130.

<sup>103</sup> Za: Elman 1983, 207.

<sup>104</sup> Quirin 1996, 44, 49.

<sup>105</sup> 凡文之不關於六經之指、當世之務者，一切不為。Tinglin wenji 4: 166.

<sup>106</sup> 先聖後聖，其揆一也。不學古而欲稽天，豈非不耕而求獲乎！Rizhilu 2: 96-7.

<sup>107</sup> Wang [Jilu] 2002, 88.

<sup>108</sup> Tinglin wenji 3: 124. Termin *shenxue* oznacza dziś, notabene, teologię.

tylko *Chunqiu*, lecz całego Sześcioksięgu”<sup>109</sup>. Znaczna i znana część twórczości Gu Yanwu jest też poświęcona historii administracji i biurokracji cesarskiej, którą zdaniem Mirandy Brown można potraktować jako alternatywę wobec popularnego ujęcia Weberowskiego<sup>110</sup>. Z analogią tą można się zgodzić przy uwzględnieniu szeregu zastrzeżeń, w tym pewnych utopizmów wkomponowanych w tę analizę, jak np. przekonania, iż życie na wsi gwarantuje ład, a życie w mieście – chaos<sup>111</sup>.

Diagnoza ta ma związek z ogólniejszym poglądem Gu Yanwu, który twierdził, iż przyczyna ładu i chaosu leży w psychice ludzkiej i zwyczajach<sup>112</sup>. Mówiąc o psychice, Gu ma przede wszystkim na myśli znaczenie takich postaw jak honor i wstyd<sup>113</sup>, które w przypadku władcy przekładają się bezpośrednio na przeznaczenie całego państwa. W tym sensie ład oraz chaos, rozkwit i upadek zależą od „wielkich ludzi” 大人 *dàrén*<sup>114</sup>. Uwzględnianie roli uczuć i zachowań w dociekaniu natury historii stanowi w pewnym sensie, jak wierzy Gu Yanwu, sam rezultat procesu dziejowego: odwołując się do fragmentu o Wielkiej Harmonii (*Datong*), Gu przypomina, iż od czasu rozpadu „świata jako jednej rodziny” każdy żywi z natury uczucia do swoich bliskich i przy ich pomocy różnicuje rzeczywistość<sup>115</sup>. Nie znaczy to jednak, iż skutki czynów danej jednostki są relatywnie krótkotrwałe. Jak twierdzi Gu:

Zwyczaj na świecie nie mogą się nie zmieniać (...). Jeśli [owa zmiana<sup>116</sup>] szkodzi ludowi, choć może zostać wprowadzona z dnia na dzień, jej szkodliwy wpływ na dwór będzie trwać przez kilkadziesiąt lub kilkaset lat, jako zalewająca tendencja dziejów, której od tej chwili nie będzie można cofnąć<sup>117</sup>.

Między decyzją pojedynczej osoby a zmianami dotyczącymi świata zachodzi więc kontinuum. Gu Yanwu dostrzega jednak rolę wszystkich kroków pośrednich i przestrzega przed zbyt pochopnym utożsamieniem upadku państwa z upadkiem całego świata, gdyż ten pierwszy jest ostatecznie jedynie zmianą rządzącego klanu i przypisanej mu tytulatury, zaś drugi stanowi upadek moralności i rozkład spo-

---

<sup>109</sup> 孟子曰：“其文則史”不獨《春秋》也，雖六經皆然。 *Rizhilu* 3: 175. O samym *Chunqiu* pisał, iż ma ono zbyt wiele niedomówień i pominąć, jak na Klasyk, p. *Rizhilu* 4: 182.

<sup>110</sup> Brown 2011.

<sup>111</sup> 人集於鄉而治，集於城而亂。 *Rizhilu* 12: 721.

<sup>112</sup> 治亂之關，必在人心風俗。 *Tinglin wenji* 4: 170.

<sup>113</sup> *Rizhilu* 13: 772-773.

<sup>114</sup> *Rizhilu* 16: 936-937.

<sup>115</sup> *Rizhilu* 3: 148.

<sup>116</sup> Zdanie to pochodzi z fragmentu o reformach Wang Anshi, „owa zmiana” ma tu więc konkretne znaczenie.

<sup>117</sup> 天下無不可變之風俗也 (...) 其害於百姓者，可以一旦而更，而其害於朝廷者歷數十年，滔滔之勢，以往而不可反矣。 *Rizhilu* 3: 758-759.



łeczny<sup>118</sup>. W przypadku procesów o najszerszej skali (czegoś, co dziś nazywa się makrohistorią) wyjaśnienia dostarcza już tylko tendencja dziejów, *shi*. Jak pisze Gu Yanwu, przejście od feudalizmu (*fengjian*) do systemu prefekturalnego (*junxian*) to przykład koniecznego i nieodwracalnego rezultatu długotrwałej i ponadosobowej *shi*<sup>119</sup>. Owa *shi* jest przy tym procesem naturalnym, tj. przyrodniczym, gdyż wszystkie byty są zmienne i czasowe w swej naturze<sup>120</sup>. Ten aspekt myśli Gu Yanwu w największym stopniu zbliża go do koncepcji Wang Fuzhi. Mimo to należy podkreślić, iż filozofia historii Gu Yanwu wzięta jako całość okazuje się dość niejednorodna, rozpięta między konserwatyzmem i progresywizmem, idealizmem i materializmem, indywidualizmem i holizmem (co do przyczyny), a pomimo zdecydowanej krytyki „teorii umysłu” 心學 *xīn xué* Wang Yangminga w swoim wyjaśnieniu procesów historycznych odwołuje się do psychiki poszczególnych jednostek.

Na tym tle ujmować należy też filozofię historii Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695). W swym podejściu do historii Huang łączył idealistyczno-obiektywne stanowisko Zhu Xi, idealistyczno-subiektywne podejście Wang Yangminga i wybrane koncepcje materialistów. Z jednej strony, badanie ksiąg historycznych powinno być jego zdaniem podporządkowane i poprzedzone studiami nad Klasykami<sup>121</sup>. Jednocześnie za Wang Yangmingiem twierdzi Huang Zongxi, iż zasada-*li* znajduje się w umyśle-*xin* każdego człowieka, zatem skoro człowiek stanowi jedność ze wszystkimi bytami, to wszystko jest umysłem. Deklaracja ta pojawia się we wstępie do jego najsłynniejszego dzieła historycznego, a przy tym pierwszego chińskiego dzieła z zakresu historii intelektualnej, *Uczonych zapisków o konfucjanistach epoki Ming* 明儒學案 *Míng rú xué'àn*<sup>122</sup>. Zasada obejmuje przy tym tylko to, co pozostaje niezienne w obrębie całej historii, zaś za zmienność odpowiada bezpośrednio *qi*, dlatego ewolucja bytów (*wu*) do postaci ludzkiej i inne towarzyszące temu procesy są tak samo materialne, jak przekształcanie się małych roślin w drzewa czy przechodzenie w siebie pór roku<sup>123</sup>. Wspólnym gruntem tych ujęć jest ich szeroka perspektywa, która pozwala mówić o całości historii, w ramach której historia polityczna, a nawet historia gatunku ludzkiego, jest tylko pojedynczym odcinkiem. Jak pisze Huang, „państwa mogą przeminąć, ale historia – nie”<sup>124</sup>. Przeminięcie dynastii nie jest zatem istotnym historycznie przełomem; Huang Zongxi nie przy-

<sup>118</sup> 有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。 *Rizhilu* 13: 756.

<sup>119</sup> *Tinglin wenji* 1: 20.

<sup>120</sup> *Rizhilu* 1: 29.

<sup>121</sup> 讀書當從六經，而後史。 *Huang Zongxi quanji* 10: 314. Por. Wang [Jilu] 2002, 40.

<sup>122</sup> *Huang Zongxi quanji* 7: 3.

<sup>123</sup> *Huang Zongxi quanji* 7: 22.

<sup>124</sup> 國可滅，史不可滅。 *Huang Zongxi quanji* 10: 300, 330.

chyła się do tradycyjnej koncepcji cykli dynastycznych. O kryzysach i rozwoju należy mówić z szerszej i niepolitycznej perspektywy, tj. w skali (nie-)pomyślności całego ludu. Wówczas okaże się, iż okres panowania tyrana Jie, choć stanowił czas upadku dynastii (Xia), okazał się rozkwitem z perspektywy ludu, a dojście dynastii Qin i Mongołów do władzy było okresem chaosu<sup>125</sup>. Tym, co łączy Huang Zongxi z Gu Yanwu, jest idea, iż historia polityczna Chin nie dostarcza już dłuższej gotowego schematu historiozoficznego.

Wzorca przemian historycznych należy się bowiem doszukiwać w *Księdze Przemian*. Huang Zongxi uważa, iż *Yijing* jest dziełem mędrców, w którym zawiera się zasada spraw ludzkich, a nawet więcej: iż dwadzieścia jeden oficjalnych historii Chin stanowi jedynie ślad, tj. aplikację, struktury przemian wyrażonej przez heksagramy *Yijing*<sup>126</sup>. Podporządkowując historii Klasykom, Huang ma więc na myśli przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, *Księgę Przemian*. W ramach owej „historiozoficznej egzegezy” *Yijing* Huang Zongxi reinterpretuje również heksagram 革 *gé*, który w jego wykładni oznacza nie tylko zmianę, ale i zbliża się do współczesnego odczytania tego znaku, związanego z rewolucją, Huang uważa bowiem, iż *ge* opisuje przekształcenia dokonywane przez mędrców w czasie upadku, zwłaszcza obyczajów, które późniejsze generacje porzuciły na rzecz siłowych prób przejęcia władzy nad światem, co zasadniczo charakteryzuje złe *ge*<sup>127</sup>. Wcześniej bowiem, tj. w epoce Trzech Dynastii, rządzono w oparciu o cnotę *ren*, o czym przypomina Huang w komentarzu do Mencjusza<sup>128</sup>. Idea ta może mieć związek z projektem politycznym Huang Zongxi, który zakładał, iż realną władzę w państwie sprawuje nie cesarz, a pierwszy minister, zaś władza ta jest ograniczona przez prawo z jednej i opinię publiczną z drugiej strony<sup>129</sup>. Była to bowiem propozycja antidotum wynikająca z konkretnej historycznej diagnozy. Jak piszą Q.E. Wang i On-cho Ng:

Ciągła opresja ludu była czymś, co Huang dostrzegał w skali całej historii chińskiej. Jako że pokój i chaos były wyznaczone przez to, czy ludzie żyli w szczęściu lub w nędzy, Huang odrzucił powstanie i upadek dynastii jako istotny czynnik historyczny. Tym, co liczyło się, była kondycja mas (...). Centralnym problemem w ciągu całej historii Chin okazała się nadmierna koncentracja władzy w centrum (...). Wraz z upływem czasu Chiny oddaliły się od surowej cywilizacji starożytności, gdy wartości mędrców

---

<sup>125</sup> Huang Zongxi *quanji* 1: 5.

<sup>126</sup> 蓋易非空言也,聖人以之救天下萬世者也。大化流行,有一定之運 (...) 三百八十四爻皆一治一亂之脈絡,陰陽倚伏 (...) 故像數之變遷為經,人事之從違為緯,義理即在其中。一部二十一史,是三百八十四爻流行之跡也。Huang Zongxi *quanji* 10: 97-98. Dokładnie mowa o 384 *yao*, tj. liniach (po sześć z 64 heksagramów).

<sup>127</sup> Huang Zongxi *quanji* 9: 119.

<sup>128</sup> Huang Zongxi *quanji* 1: 90.

<sup>129</sup> de Bary, Lufrano 2000, 5.

realizowano w praktycznym świecie państwa i społeczeństwa. Dlatego możemy powiedzieć, iż koniec końców Huang postrzegał historię Chin jako długotrwały proces postępującego upadku<sup>130</sup>.

Zauważmy, iż konkluzją owego trafnego podsumowania filozofii historii Huang Zongxi jest teza, która pozostaje w bezpośredniej zgodności z tradycyjną wykładnią konfucjańską.

Wątki filozoficzno-historyczne odnajdziemy również u Dai Zhena (戴震, 1724-1777), znanego głównie ze swojej etyki i krytyki metafizyki neokonfucjańskiej z pozycji naturalizmu. Podstawowe kategorie tej metafizyki miały wszak kluczowe znaczenie dla neokonfucjańskiej filozofii historii, więc ich krytyka, a ściślej przeformułowanie, zaowocowały odmienną wizją historii. Zasada-*li* znajduje się, jak mieli głosić też dawni mędracy, w uczuciach ludzkich: jest ich uporządkowaniem<sup>131</sup>, stąd – jak podkreśla Wang Jilu – uczucia i pragnienia są zdaniem Dai Zhena główną siłą tworzącą dzieje, a ich twórcą jest ostatecznie sam człowiek, nie żadna bezosobowa siła (jak np. *shi*)<sup>132</sup>. Uczucia rozumiane są przy tym jako naturalna konstytucja człowieka: „duch” czy „dusza” to tylko transformacje *yin-yang*<sup>133</sup>. Przez pragnienia rozumie on natomiast konieczne, naturalne potrzeby, jak potrzeba jedzenia i picia, które są rzeczami niezmiennymi w ciągu historii i niezbędnymi do przeżycia tworzących ją ludzi<sup>134</sup>. Materialna konstytucja człowieka jest bowiem w takim samym stopniu naturalna, tj. spontaniczna (自然 *zìrán*), co konieczna (必然 *bìrán*)<sup>135</sup>. Dao, które zdaniem Zhu Xi istnieje „ponad [widzialną] formą” (形而上 *xíng'érshàng*), polega więc, według Dai Zhena, na przemianach materii<sup>136</sup>, zwłaszcza uczuciach, które manifestują się w codziennej praktyce relacji międzyludzkich<sup>137</sup>. Co ważne, częścią tej praktyki był dla Dai Zhena również język<sup>138</sup>. Zbliżenie filozofii historii do świata życia codziennego zaowocowało też, podobnie jak u Huang Zongxi, ideą kluczowej roli historycznej ludu, a dokładnie przeświadczeniem, iż wyzysk ludu jest zjawiskiem, które miało miejsce w ciągu całej historii Chin<sup>139</sup>. Filozofia historii została zatem wchłonięta przez swoiste przecięcie psychologii i filozofii politycznej: historia stała się przejawem uczuć oraz

---

<sup>130</sup> Wang, Ng 2005, 225-226.

<sup>131</sup> *Dai Zhen quanji* 1: 153, 212.

<sup>132</sup> Wang [Jilu] 2002, 216.

<sup>133</sup> 所謂靈也，陰主受者也 (...) 所謂神也，陽主施者也。 *Dai Zhen quanji* 1: 156.

<sup>134</sup> “民之質矣，日用飲食”：自古及今，以為道之經也。血氣各資以養。 *Dai Zhen quanji* 1: 158.

<sup>135</sup> *Dai Zhen quanji* 1: 170.

<sup>136</sup> 氣化流行，生生不息，是故謂之道。 *Dai Zhen quanji* 1: 172.

<sup>137</sup> 人道，人倫日用身之所行皆是也。 *Dai Zhen quanji* 1: 194.

<sup>138</sup> Elman 1985, 71.

<sup>139</sup> *Dai Zhen quanji* 5: 2672; 6: 3152, 3160.

materialnych potrzeb „zwykłych ludzi”, stojąc w opozycji wobec tradycyjnej wizji dziejów skupionej na poczynaniach cesarza i innych jednostek posiadających władzę. System filozofii historii Wang Fuzhi uniknął jednak tego typu redukcjonizmu, zachowując jednak częściowo materializm.

### 6.2.2. Filozofia historii Wang Fuzhi

Wang Fuzhi (王夫之, 1619-1692), znany także jako Wang Chuanshan (王船山), jest twórcą najbardziej kompleksowej filozofii historii powstałej na gruncie klasycznej kultury chińskiej. Tym bardziej zadziwia fakt, iż tworzył ją jako pustelnik żyjący w lepiance u stóp góry na południu Chin, pozostając do końca życia wierny Mingom, zapomniany za życia i po śmierci, a odkryty ponownie dopiero w połowie XIX wieku<sup>140</sup>. Od czasu wydania jego pism w latach 30. XX w. jego myśl uchodzi za jedną z największych syntez filozofii chińskiej, a pod wpływem marksizmu zaczęto go również uznawać za czołowego rodzimego materialistę historycznego, co zaowocowało pełną edycją pism wydaną w 1992<sup>141</sup>. Jego filozofia historii wyłożona jest w *Rozważaniach o całościowym zwierciadle [historii]* 讀通鑑論 *Dú Tōngjiàn lùn*, obejmujących okres od Pierwszego Cesarza do Pięciu Dynastii, oraz *Traktacie o Songach* 宋論 *Sōnglùn*, który stanowi swoistą kontynuację tych rozważań.

Filozofii historii Wang Fuzhi nie można jednak zrozumieć bez uwzględnienia jego ontologii, będącej centralną częścią filozoficznego systemu Wang Fuzhi. W tym celu należy dokonać analizy słownika filozoficznego, jakim posługuje się Wang Fuzhi, a który choć składa się z pojęć znanych z tradycji chińskiej, przypisuje tym terminom znaczenie wcześniej niespotykane. Terminem kluczowym z perspektywy nadbudowanej nad ontologią filozofii historii jest dobrze nam już znane pojęcie tendencji rozwoju rzeczywistości 勢 *shì*.

Tendencja rozwoju-*shi* stoi w określonej relacji do zasady rzeczywistości (*li*), materii *qi* oraz Dao. W jednym ze zwięzłych sformułowań *li* określa się jako to, co umożliwia lub uniemożliwia zdarzenia. Proces ten reguluje Dao, a tendencja rozwoju-*shi* odpowiada za czasowe (a więc i historyczne) wypełnienie się zasady w rzeczach<sup>142</sup>. W opozycji do np. Zhu Xi, Wang Fuzhi uznaje *li* za nieoddzielne od *qi*, będące czymś w rodzaju wewnętrznej logiki tego, czym *qi* musi z konieczności być. Dao jako reguła ma, w przeciwieństwie do *li*, charakter preskryptywny i odnosi się przede wszystkim do ludzi. Jako że rzeczywistość składa się jedynie z ma-

<sup>140</sup> O procesie odkrywania Wang Fuzhi szczegółowo: Platt 2007, 8-33.

<sup>141</sup> Mowa o *Chuanshan quanshu*, na których będę tu bazował. Wang Fuzhi poświęcono także osobne czasopismo naukowe, *Chuanshan xuekan*.

<sup>142</sup> 顺逆者理也, 理所制者道也。可否者, 事也, 事以成者, 势也。 *Shi guangzhuan* 3: 421.

terii-qi i złożonych zeń konkretów 器 qi, Dao realizuje się tylko w konkretnych rzeczach i nie może istnieć ani poza, ani przed nimi<sup>143</sup>. Jeśli Dao jest praktykowane w świecie<sup>144</sup>, to jest w świecie; co za tym idzie, Dao zmienia się wraz z czasem, jako proces tworzenia rozlicznych zjawisk<sup>145</sup>. W tym sensie ontologia Wang Fuzhi stanowi rozwinięcie myśli Chen Lianga, optując za zmiennością, immanencją i konkretnością wszystkich zasad, które mogłyby kierować historią, co już w punkcie wyjścia sytuuje go w ramach realizmu historycznego, w zgodzie z przyjętą przez nas definicją.

Podobnie jak w rozdziale piątym, realizm historyczny trzeba odróżnić od materializmu ontologicznego. Pojęcie qi, którym operuje Wang Fuzhi, obejmuje bowiem fenomeny ożywione, świadome i duchowe. Duch (*shen*) zostaje *explicite* ujęty jako aspekt qi, a dokładnie, jako zdolność materii-qi do dynamicznej przemiany i ponownego zjednoczenia, zdolność, która ma ostatecznie charakter tajemniczy i bliżej niezrozumiały dla człowieka<sup>146</sup>. Z drugiej strony, mechanicystyczne lub fizykalistyczne rozumienie materii jest tylko jednym z wielu możliwych ujęć, obok których wyróżnić można także koncepcje hilezoistyczne czy też stoicką ideę pneumy, niezmiernie bliską chińskiemu qi (nie wspominając o materializmie dialektycznym czy tzw. nowym materializmie, które inkorporują fenomeny ożywione oraz psychiczne w typowo nowoczesny i ponowoczesny sposób). Jak słusznie zauważa Nicholas Brasovan, filozofię Wang Fuzhi można określić mianem materialistycznej (dodajmy, w sensie ontologicznym) z zastrzeżeniem, iż przez materię rozumiemy qi, a duch, świadomość i życie nie są redukowane do biernego, „martwego” substratu, a samo qi obejmuje także szereg przemian o wysublimowanej, tajemniczej i „duchowej” naturze<sup>147</sup>. Najślusniej byłoby zatem określić ontologię Wang Fuzhi jako holistyczną, tj. taką, w której „sfera Nieba i ludzi tworzy jedną zunifikowaną całość. Nie istnieje żadna transcendentna rzeczywistość poza ludzkim światem, a ta sama energia witalna (qi) i ta sama zasada (li) przenika świat Nieba i ludzi”<sup>148</sup>. Podstawą holistycznej filozofii Wang Fuzhi jest kosmologia *Księgi Przemian*:

*Księga Przemian* dostarcza naturalistycznego opisu świata jako spójnego, dynamicznego, samoregulującego się holistycznego systemu. Jako taka, filozofia *Yijing* nie definiuje żadnego fenomenu poprzez jego oddzielną esencję, gatunek lub rodzaj (...). Fenomeny

---

<sup>143</sup> Liu 2010 358-359, 362-363. Patrz: *Zhouyi waizhuan* 5: 1028 oraz *Zhangzi zhengmeng zhu* 6: 232.

<sup>144</sup> 天下有道，道在天下。 *Songlun* 8: 190.

<sup>145</sup> 道因時而萬殊也。 *Zhouyi waizhuan* 7: 1112.

<sup>146</sup> Black 1989, 50, 52, 63, 72, 79. Także w *Du Tongjian lun* mowa, iż duch-*shen* może przekształcić się w widzialną formę-*xing*, obie postaci są nierozłączne i są aspektami zmieniającej się qi, p. *Du Tongjian lun* 10: 404.

<sup>147</sup> Brosovan 2017, 65.

<sup>148</sup> Liu 2010, 355.

są [raczej] rozumiane zgodnie z rolą, jaką pełnią w kontekście (lokalnego i globalnego) środowiska (...). Każdy fenomen jest konstytuowany przez relacje do innych. Innymi słowy, relacje są wewnętrzne, a nie zewnętrzne, pierwotne, nie wtórne (...). W kontekście holizmu oznacza to, iż każda część ucieleśnia, zawiera lub wyraża całość<sup>149</sup>.

Konsekwencją oparcia ontologii o wizję holistycznego i autonomicznego systemu przemian jest teza, że wszystkie zmiany mają naturę czasową i nic nie istnieje poza czasem<sup>150</sup>.

Tym niemniej, motywy zaczerpnięte z *Yijing* otrzymują dodatkowe, nieobecne tam uzupełnienie i zwieńczenie. Cykliczne przekształcenia przyrody, o których traktuje *Księga Przemian*, zostają bowiem wpisane w specyficznie pojętą linearność tendencji-*shi*, która jest przeciwieństwem czasową i historyczną realizacją wewnętrznej i koniecznej logiki (*li*) rzeczywistości. Odpowiedzialna za rozkwit i upadek *shi* jest przy tym oczywiście tendencją rozwoju *qi*<sup>151</sup>. Ponadto *shi* zachowuje często swój źródłowy (militarystyczno-legistyczny) sens korzystnego położenia (dokładnie położenia Chin), które wpływa na bieg dziejów<sup>152</sup>. *Shi* jako taka stanowi właściwie pojęcie zbiorcze, obejmujące szereg poszczególnych *shi*, rozwijających się i gasnących w zależności od logiki przemian materii w miejscu i momencie historycznym<sup>153</sup>. W przypadku analizy struktury formalnej wszystkich *shi* oraz w trakcie odnoszenia *shi* do pozostałych pojęć-kluczy filozofii Wang Fuzhi można potraktować ją jako jedną *shi*, ale ostatecznie mowa o wielu, nierzadko równoczesnych, tendencjach.

Charakteryzując ogólną strukturę *shi*, Wang Fuzhi podkreśla, iż *shi* narasta stopniowo (*jian*)<sup>154</sup>, tzn. „[poszczególne momenty] w historii mają określone *shi*, która gdy jest słaba, nie może nagle się wzmocnić, zaś gdy jest silna, sama powoli słabnie. Dlatego nawet gdy *shi* nie przesądza koniecznie o kryzysie i zniszczeniu, można samemu o nim przesądzić, próbując w konflikcie z *shi* gwałtownie ją wzmocnić”<sup>155</sup>. W słabej tendencji znajdują się już załączki silnej *shi* i z konieczności w silnej *shi* obecne są też od razu załączki późniejszego osłabienia<sup>156</sup>. Po osiągnięciu wartości maksymalnej *shi* odwraca się w przeciwnym kierunku<sup>157</sup>. Jak pisze Jullien,

<sup>149</sup> Brosovan 2017, 84.

<sup>150</sup> 天下之萬變，時而已矣。 *Shi guangzhuan* 3: 405.

<sup>151</sup> 以氣勢為榮枯。 *Songlun* 4: 120.

<sup>152</sup> *Du Tongjian lun* 13: 485.

<sup>153</sup> W konkretnych wyjaśnieniach historycznych mowa także o poznawaniu 通 *tong* i zapoznawaniu 忘 *wàng* „licznych *li*” 眾理 *zhònglǐ*, p. *Du Tongjian lun* 14: 527, 20: 759.

<sup>154</sup> *Songlun* 6: 171.

<sup>155</sup> 古今有定勢焉，弱者不可驟張而強，強者可徐俟其弱。故有不必要危亡之勢，而自貽以危亡者，以不可張之弱嘗試而爭乍張之疆也。 *Songlun* 4: 127.

<sup>156</sup> 時者，方弱而可以疆，方疆而必有弱者也。 *Du Tongjian lun* 25: 949. Czas zamiennie z *shi* (其勢之方弱).

<sup>157</sup> 勢極於不可止，必大反而後能有所定。 *Songlun* 8: 201.



W opinii Wang Fuzhi, bieg historii jest zawsze wyznaczony przez podwójną logikę. Z jednej strony, każda tendencja, raz powstała, posiada naturalną inklinację do wzrostu; z drugiej strony, każda tendencja doprowadzona do swego ostatecznego limitu wygasa i żąda odwrotu. Ta zasada jest absolutnie ogólna i tworzy uzasadnienie wszelkiej zmiany<sup>158</sup>.

Wymogi te z pewnością przypominają prawa dialektyki: przechodzenia ilości w jakość oraz przechodzenia w siebie przeciwieństw. Marksizujący badacze, tacy jak np. Wang Jilu, określają zatem filozofię historii Wang Fuzhi mianem ewolucjonizmu dialektycznego<sup>159</sup>. Na uwagę zasługuje nieustanne podkreślanie naturalności i konieczności tych zależności, co czyni z nich swoiste prawa historii. Jak pisze Wang Fuzhi, „silna *shi* w swej końcowej fazie z konieczności słabnie, słaba *shi* również się odwróci i ulegnie zmianie, taka jest konieczność przemian *shi*. Zgodność z konieczną *shi* jest zasadą, a naturalność zasady, Niebem. Człowiek szlachetny dostosowuje się do zasady rzeczy i jest sprawny w podążaniu za *shi*, dlatego już od dawna wiadomo, że człowiek nie może walczyć z Niebem”<sup>160</sup>. Raz wprawionej w ruch *shi* nie można już powstrzymać, dlatego dawni władcy powściągali się jeszcze zanim *shi* przybrała niekontrolowalną postać<sup>161</sup>. *Shi* jest konieczna (*biran*), najczęściej jako *shi* upadku (*biwang zhi shi*)<sup>162</sup>. *Shi* niezmiernie trudno zawrócić, a niemożliwym jest ją zwalczać<sup>163</sup>, natomiast po przekroczeniu pewnej wartości *shi* jest nieodwracalna<sup>164</sup>.

Jedynym sposobem, aby ocalić się w czasie, gdy wszędzie mają miejsce katastrofy będące konsekwencją *shi*, nie jest z pewnością poleganie na własnej opinii, ale dostosowanie się do *shi* czasu, nawet jeśli oznacza to nienawiść ze strony innych ludzi lub konieczność wyrządzenia im krzywdy<sup>165</sup>. Oznaki zbliżającego się upadku państwa są na szczęście widoczne, to one stanowią podstawę nauk wyciąganych przez władców kolejnej dynastii<sup>166</sup>. Osłabianiu *shi* i ogólnej niemożności zmiany położenia historycznego towarzyszy upadek obyczajów<sup>167</sup>. Nie trzeba być zatem mędrce, by móc rozpoznać wówczas *shi*<sup>168</sup>. Należy raczej oczekiwać na nadchodzący przełom zmian, gdyż przychodzi on stopniowo, choć jest też praw-

<sup>158</sup> Jullien 1999, 194.

<sup>159</sup> Wang 2002c, 110. „Prawa” te sformułował Engels i dotyczyły one tylko dialektyki przyrody.

<sup>160</sup> *Songlun* 7: 177.

<sup>161</sup> 一動而不可止者，勢也。太上以道處勢之先，而消其妄，靜而自正。 *Du Tongjian lun* 25: 582.

<sup>162</sup> *Du Tongjian lun* 8: 315, 12: 456.

<sup>163</sup> 極重難返之勢 (...) 攻不下之勢. *Songlun* 4: 105.

<sup>164</sup> *Songlun* 8: 191, 9: 204, *Du Tongjian lun* 20: 800.

<sup>165</sup> *Du Tongjian lun* 15: 578.

<sup>166</sup> 所自亡之失昭然眾見之矣。後起者，因鑒之。 *Du Tongjian lun* 10: 373.

<sup>167</sup> 國勢之衰，風俗之薄. *Songlun* 14: 325-326.

<sup>168</sup> 自非聖人，則乘權處勢以免天下於兇危者，尚矣. *Songlun* 10: 256.

dą, iż ludzie są niecierpliwi<sup>169</sup>. Tendencja dziejów jest jak prąd wody, który czyni w końcu wyłom w tamie – wystarczy jeden dzień i cała woda wyleje się, nie zostawiając nic<sup>170</sup>.

Defetystyczna wizja konieczności pogodzenia się z *shi* rodzi jednak pytanie o to, czy filozofia historii Wang Fuzhi nie jest formą fatalizmu lub determinizmu historycznego. Aby móc odpowiedzieć na to pytanie, warto przyrzeć się najpierw sposobowi, w jaki Wang Fuzhi aplikuje pojęcie tendencji dziejów do opisu konkretnych przemian historycznych.

Analizując zjawisko ustania systemu feudalnego (*fengjian*), Wang Fuzhi podkreśla, iż był to efekt przemian trwających setki lat, a sam feudalizm upadł w jeden dzień tylko dlatego, że *shi* przekroczyła już wówczas krytyczny próg<sup>171</sup>. Podobną trwałość cechuje się system prefekturalny (*junxian*), który zastąpił feudalizm, przynosząc ustrojową stabilizację ustrojową trwającą 2000 lat (w przeciwieństwie do ciągłych wojen między walczącymi królestwami), co było efektem *shi* rozpoznanej przez Pierwszego Cesarza<sup>172</sup>. Feudalizm nie może już powrócić, jednak próbowano go reaktywować, w efekcie przejście do nowego systemu miało również charakter stopniowy<sup>173</sup>. Powodem podejmowania prób wskrzeszenia feudalizmu był zbyt krótki dystans czasowy do epoki Trzech Dynastii i zbyt silne przywiązanie ludzi do instytucji feudalizmu. Reformy te z konieczności musiały jednak spełznąć na niczym, gdyż sprzyjająca im *shi* już wygasła<sup>174</sup>. Nie tylko feudalizm nie powróci: „mówiąc z perspektywy całościowej tendencji historii (古今之通勢 *gǔjīn zhī tōngshì*), po czasach Trzech Dynastii nie można już definitywnie połączyć rządów militarnych z kulturalnymi, nie można też powrócić do systemu studnia-pole ani do systemu kar cielesnych”<sup>175</sup>. Analiza casusu upadku feudalizmu skupiona jest zatem na czynnikach: nieodwracalności i konieczności zmian, a ich linearność, w połączeniu z ideą przedawnienia dawnych instytucji, zbliża tę część rozważań Wang Fuzhi do teorii postępu, gdyż – inaczej niż u np. Wang Tingxianga – nowe zmiany wartościowane są pozytywnie, jako lepiej dostosowane do nowych czasów.

W analizie przyczyn upadku dynastii Tang i Song na jaw wychodzą wszakże czynniki nieuwzględnione w przypadku rozważań o feudalizmie. Wang Fuzhi

---

<sup>169</sup> *Du Tongjian lun* 2: 117.

<sup>170</sup> 國家之勢，乃如大隄之決，不終旦潰以無餘。 *Du Tongjian lun* 5: 202.

<sup>171</sup> 因此而知封建之必革而不可復也，勢已積而俟之一朝也。 *Du Tongjian lun* 3: 139.

<sup>172</sup> *Du Tongjian lun* 1: 67.

<sup>173</sup> 夫封建之不可復也，勢也。雖然，習久而變者，必以其漸。 *Du Tongjian lun* 2: 109. Wang Fuzhi ubolewa, iż ludzie chcą powrócić do feudalizmu nawet po *Fengjianlun* Liu Zongyuana, p. *Du Tongjian lun* 20: 772.

<sup>174</sup> *Du Tongjian lun* 1: 108.

<sup>175</sup> 若以古今之通勢而言之，則三代以後，文與武固不可合矣，猶田之不可復井，刑之不可復肉矣。 *Du Tongjian lun* 5: 190. Jest to jeden z fragmentów, w których obok szeregu poszczególnych tendencji dziejowych Wang Fuzhi wyróżnia jedną, całościową tendencję dziejów.

zwraca uwagę nie tyle na samo działanie *shi*, co efekt interakcji tendencji dziejów i człowieka. Jak czytamy w innym miejscu, podmiot w zetknięciu z rzeczami może przyczynić się do ich rozwoju lub regresu poprzez „współpracę” z nimi; jeśli jednak wbrew rzeczom będzie chciał wywołać ich postęp, zajdzie jeszcze głębszy regres<sup>176</sup>. Wang Fuzhi podaje, iż założyciel dynastii Tang, Tang Gaozu, niejako mistycznym uchem usłyszał „dźwięk” nadchodzących przemian, cierpliwie je wyczekał i wykorzystał nadchodzący moment<sup>177</sup>. Zainicjowane niedługo potem korzystanie z wojsk najemnych złożonych z barbarzyńców wprowadziło jednak Tangów na drogę ku upadkowi, choć nie było to niczym celem<sup>178</sup>. Jak podkreśla Wang, upadek państwa dokonuje się w ramach przemian *shi*, ale za sprawą jedynie dwóch bezpośrednich przyczyn w skali całej historii: złych ministrów lub barbarzyńców<sup>179</sup>. *Shi* klęski Tangów zostało przesądzone w trakcie rebelii An Lushana, ale przemińnięcie dynastii opóźniły działania generała Guo Ziyi<sup>180</sup>, zatem upadek można powstrzymać nawet po jego przesądzeniu, o ile pojawią się ludzie zdolni to uczynić. Innymi słowy, konieczność *shi* wzrostu i upadku jest względna, tzn. o ile ludzie nie przyczynią się do rozwoju załążkowej tendencji wzrostu lub nie będą powstrzymać w zarodku kwitnącej tendencji upadku, *shi* sama w sobie, na mocy swojej wewnętrznej logiki, będzie rozwijać się w wyznaczonym kierunku. Zdaniem Wang Fuzhi, jeszcze za czasów cesarza Xuanzonga (712-756) można było uratować Tangów, ale ludzie już w to nie wierzyli i właśnie owo nastawienie ludzi ostatecznie przesądziło o upadku dynastii<sup>181</sup>. Wang podkreśla, iż nawet najmniejszy załążek oporu może utrzymać lub obalić dynastię, do czego nie potrzeba żadnego kapitału (資 *zī*): tak było z dynastiami Han, Sui i Tang, które upadły w efekcie oddolnych powstań, choć nie był to opór tak ekstremalny, jak wobec władzy Qinów czy Mongołów<sup>182</sup>. Nie inaczej działało się za dynastii Song. Za panowania cesarza Huizonga (1082-1135) *shi* upadku była już konieczna i niepowstrzymana, nie dlatego jednak, że wzrosła potęga Dżurdżenów, którzy pokonali Kitanów, lecz ponieważ ludzie byli już bez nadziei; gdyby ich umysły były inne, upadek nie byłby konieczny<sup>183</sup>. Tym samym Wang Fuzhi nie tylko odpiera potencjalne zarzuty całkowitego determinizmu, lecz także inkorporuje wątki idealistyczne, twierdząc, iż mając odpowiednią wolę i właściwy stan umysłu (serca), bez względu na brak środków materialnych, można odwrócić bieg dziejów.

<sup>176</sup> 己與物往來之衝，有相為前卻之幾焉。己進而加乎物，則物且退縮而聽其所御。 *Songlun* 10: 255.

<sup>177</sup> *Du Tongjian lun* 19: 732 – 20: 733-734.

<sup>178</sup> *Du Tongjian lun* 24: 921.

<sup>179</sup> 古今之亡國者，有二軌焉，姦臣篡之，夷狄奪之也。 *Du Tongjian lun* 26: 1017.

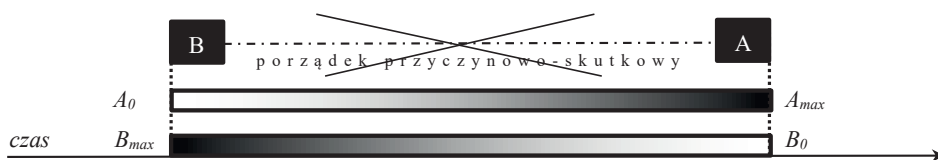
<sup>180</sup> *Du Tongjian lun* 22: 848, 23: 865-866

<sup>181</sup> *Du Tongjian lun* 26: 1021, 27: 1032.

<sup>182</sup> Jullien 1999, 212-213.

<sup>183</sup> 知時以審勢，因勢而求合於理。 *Songlun* 4: 142.

Jak podkreśla JeeLoo Liu, w filozofii historii Wang Fuzhi zdeterminowany jest tylko ogólny wzorec rozwoju całego systemu, ale nie występowanie pojedynczych wydarzeń w jego obrębie. To od ludzi zależy, czy obecne załączki tendencji dojrzeją lub nie zostaną nigdy powstrzymane. Tym samym „rotacja nie następuje w ustalonych punktach historii, zwłaszcza nie jest tak, że po stu dobrych latach z konieczności nastąpią złe czasy”. Oczywiście, jeśli ludzie „przegapią” rozwój danej tendencji historycznej, przyjdzie taki moment, w którym nikt nie będzie mógł jej zapobiec. Tym niemniej, nawet jeśli wewnętrzne dojrzewanie tendencji historycznej ma charakter konieczny, ludzka wola nie jest przez nią zdeterminowana. Zatem choć znamy prawo rozwoju *shi*, nie jesteśmy w stanie przewidzieć przyszłości, gdyż ta zależy od ludzkiej odpowiedzi/reakcji na *shi*. Co więcej, sposób interpretacji przeszłych zdarzeń u Wang Fuzhi uniemożliwia przypisanie mu (atomistycznego) determinizmu historycznego nie mniej aniżeli kwestia nieokreśloności przyszłości. Jak kontynuuje Liu, porządek nie jest ściśle rzecz biorąc przyczyną chaosu. Chaos jest jedynie końcową fazą dojrzewającej tendencji-*shi* chaosu, która istnieje równoległe obok paralelnie gasnącej tendencji porządku<sup>184</sup>.



Ryc. 11. Rozwój tendencji dziejów według Wang Fuzhi (A – chaos, B – porządek)

Jullien podkreśla holistyczny wymiar filozofii historii opartej o pojęcie tendencji:

Zamiast konstruowania hipotetycznego łańcucha przyczynowego Chińczycy preferują interpretację przez pryzmat „tendencji”, z których dedukują to, co „nieuchronne” (...). W konsekwencji, jeśli uważa się, że zdarzenia „nie pojawiają się jednego dnia”, koniecznym jest powrót do „punktu początkowego całej ewolucji” który, poprzez ciągłe zmiany, zaowocował obecnym stanem rzeczy. (Stąd tradycyjne zainteresowanie myśli chińskiej długofalowymi wizjami i „cichymi przemianami” czasu.) (...). Ewolucja dziejów musi być przy tym rozumiana jako całościowy system, który konstytuuje system w izolacji (w opozycji do wyjaśnienia przyczynowego). (...) Cywilizacja chińska jest szczególnie dopasowana do takiego podejścia. Jako że interpretuje ona jedynie własną tradycję i postrzega ją niezmiennie z unifikującej perspektywy (taka jest zaleta jej etnocentryzmu), ma tendencję do postrzegania historii jako rozwijającej się w izolacji<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> 時異而勢異, 勢異而理亦異. *Songlun* 15: 335.

<sup>185</sup> Jullien 1999, 212-213.

Głównym, a czasem niemal jedynym przykładem Julliena ilustrującym te generalne tezy o kulturze chińskiej jest filozofia historii Wang Fuzhi, traktowana (słusznie) jako zwieńczenie pewnej tradycji rozumienia dziejów. Łącząc to z fenomenalizmem, o którym pisze Brosovan należy zauważyć, iż holizm Wang Fuzhi nie zakłada żadnej istoty ani „głębszej” warstwy procesu historycznego: z perspektywy zachodniego badacza, wychowanego na krytyce takich koncepcji jak np. okazjonalizm, sytuacja, w której przeciwstawne i paralelne tendencje są ze sobą zgodne bez jakiegokolwiek zewnętrznego „uzgadniacza” (Boga) jest nie do pomyślenia, ale z perspektywy Wang Fuzhi, dla którego natura stanowi samowystarczalny system zmian, niewymagający żadnego Stwórcy lub Nadzorcy, jest to cecha samych zmian i samej historii.

Nie dziwi zatem częstotliwość, z jaką Wang Fuzhi oddaje się rozważaniom o naturze zmiany historycznej. Aby móc poznać i wykorzystać zasadę rzeczywistości oraz tendencję rozwoju, należy rozpoznać najpierw specyfikę danego czasu<sup>186</sup>: odmienne czasy oznaczają różne *shi*, a inne *shi* przekładają się na odmienne *li*<sup>187</sup>. Bez tego nie można zdobyć świata<sup>188</sup>. Nie można praktykować obecnie obyczajów w taki sam sposób, jak w starożytności<sup>189</sup>, gdyż ulegają one zmianie wraz z czasem<sup>190</sup>, choć można wyróżnić także rytuały nie ulegające zmianie w ciągu całej historii<sup>191</sup>. Zmianie zgodnej z *shi* danego czasu ulegają też standardy tego, co słuszne i błędne<sup>192</sup>. Wang Fuzhi rozróżnia nawet dwa typy zmian historycznych. Pierwszy typ zmian to zmiany dotyczące polityki, które sprowadzają się do zwiększenia lub rozluźnienia rygoru i mają charakter odgórny. Drugi typ zmian to zmiany obyczajów, które ograniczają się do uproszczenia lub wysubtelnienia dotychczasowych zwyczajów i mają charakter oddolny. Lud nie ma ostatecznie wpływu na zmiany polityczne, natomiast władza nie ma wpływu na zmiany kultury, a jeśli nawet stawia ona opór nowym obyczajom, to jedynie przyczynia się do ich jeszcze szybszego rozpowszechniania<sup>193</sup>. Próby powrotu do starożytności skutkują tylko chaosem, droga starożytnych przeminęła bezpowrotnie<sup>194</sup>. Tylko zasady rzeczywistości-*li* są definitywnie określone, prawa stanowione – nie. Prawa zależą od czasu i mogą być promowane lub nadwątlone, zawile lub proste. Charakterystykę zmienności praw

<sup>186</sup> 知時以審勢，因勢而求合於理。 *Songlun* 4: 142.

<sup>187</sup> 時異而勢異，勢異而理亦異。 *Songlun* 15: 335.

<sup>188</sup> 故聖王無取天下之心，而乘時以御，因之而已。 *Songlun* 10: 248.

<sup>189</sup> *Songlun* I (37-38).

<sup>190</sup> 古今殊異者，時之順也。 *Songlun* 1: 45.

<sup>191</sup> 禮有不可變者，有可變者。 *Songlun* 1: 43.

<sup>192</sup> 今之所非，前之所是；今之所是，後之所非；時移勢易，而是非然否亦相反相謝而因乎化。 *Zhuangzi jie* 2: 115.

<sup>193</sup> 國政之因革，一張一弛而已。風俗之變遷，一質一文而已。上欲改政而下爭之，爭之而固不勝；下欲改俗而可抑之，抑之而愈激以流。 *Du Tongjian lun* 10: 388.

<sup>194</sup> *Du Tongjian lun* 3: 123.

skoncentrowaną na ich stronie formalnej Wang Fuzhi uzupełnia jednak o stały element treściowy, mający już wymiar normatywny, a którym winna być, jego zdaniem, troska o lud oraz awansowanie cnotliwych<sup>195</sup>.

Lista tego, co stale (choć nigdy ponadhistorycznie) ważne, jest wszakże dłuższa i obejmuje, niestety, wiele uprzedzeń żywionych przez Wang Fuzhi. Wang twierdzi, iż hierarchiczność społeczeństwa ma charakter uniwersalny, dotyczy to także ról płciowych, gdyż według Wanga kobiety nie mogą przystąpić do edukacji, jest to bowiem „stałe ograniczenie ze strony natury” 固天之所限 *gù Tiān zhī suǒxiàn*<sup>196</sup>. Oprócz różnicy społecznej i płciowej trzecią uniwersalnie ważną różnicą jest, zdaniem Wanga, różnica między Chińczykami i barbarzyńcami. Barbarzyńcy mają się składać z innego rodzaju materii niż Chińczycy, co przekłada się na odmienne nawyki oraz inną zdolność rozumienia. Z chwilą wymieszania obu rodzajów *qi*: chińskiego i barbarzyńskiego, które rozpoczęło się od czasów aliansu Hanów z Hunami (Xiongnu) rozpoczął się upadek Chin. Klasizm, szowinizm i rasizm Wang Fuzhi nie były jedynie kulturowym balastem tego myśliciela, tym bardziej, iż wielu filozofów doby dynastii Qing nie podzielało jego poglądów (zwłaszcza w kwestii edukacji kobiet), ale istotnymi ograniczeniami jego systemu, prowadząc do tak formalnego, jak i materialnego etnocentryzmu w filozofii historii. Jak pisze Wang Fuzhi, „znaczenie [dziejów] Chin, jako dotyczące różnicy między ludźmi a zwierzętami, jest powszechnym znaczeniem historii świata”<sup>197</sup>. Co prawda Wang przyznaje, iż konieczna *shi* rozkwitu i upadku dotyczy także barbarzyńców, a nie tylko Chińczyków, jako że Tian nie może im zabronić rozwoju, ale dzieje się tak ze względu na Chińczyków, a czasem dla ich napomnienia, jak wtedy, gdy Tangowie dopuścili barbarzyńców do siebie, zapominając, iż skoro *shi* barbarzyńców było wówczas w stanie osłabienia, to z konieczności w przyszłości urosną oni w siłę<sup>198</sup>.

W tak złożonej analizie procesu historycznego brak miejsca na naiwną idealizację przeszłości. Co prawda Wang uważa, iż kolejne epoki nie dorównują starożytności<sup>199</sup>, a po czasach Trzech Dynastii nastąpił upadek tego, co stanowiło cnotę *ren*<sup>200</sup>. Uzasadnienie tego poglądu jest jednak zgoła inne niż w przypadku większości ortodoksyjnych konfucjanistów odwołujących się do wizji degeneracji uniwersalnego modelu. Wang Fuzhi uważa, iż upadek *ren* wynika jedynie z tego, iż czasy się zmieniły i to, co było moralne wtedy, może okazać się niemoralne obec-

---

<sup>195</sup> 天下有定理而無定法。定理者，知人而已矣，安民而已矣，進賢遠姦而已矣；無定法者，一興一廢一繁一簡之閉，因乎時而不可執也。 *Du Tongjian lun* 6: 232-233.

<sup>196</sup> *Du Tongjian lun* 10: 375. Wang wyłączał kobiety z życia publicznego, p. Tan 2010, 247-249.

<sup>197</sup> 中國之義，人禽之界，天下古今之公義也。 *Du Tongjian lun* 15: 589. Por. Wang 2002c, 112.

<sup>198</sup> *Du Tongjian lun* 20: 761-762.

<sup>199</sup> *Songlun* 3: 94, 4: 110, 15: 336.

<sup>200</sup> *Du Tongjian lun* 20: 813.



nie<sup>201</sup>. Należy rozpoznać te spośród praw stosowanych w starożytności, które są dobre, następnie rozpoznać przyczynę, dla której były wówczas dobre i odpowiednio je zreformować; w przypadku, gdy nie znajdujemy dla obecnej sytuacji żadnego odpowiednika w dawnych prawach, należy ustalić powód takiego stanu rzeczy i w świetle tego stworzyć nowe prawa<sup>202</sup>. Idea naśladowania starożytności nie ma wreszcie sensu z tego powodu, iż najdawniejsza starożytność (która powinna być teoretycznie naśladowana w największym stopniu) to czas, gdy ludzie nie różnili się od zwierząt, a który to czas z uwagi na brak źródeł ginie ponadto w mrokach przeszłości. Ponieważ każda kolejna epoka oznaczała rozwój, w tym rozwój obyczajów, nie można twierdzić, iż są to gorsze epoki. Dotyczy to nawet Epoki Walczących Królestw, która na swój sposób była rozwojem w zestawieniu z Epoką Wiosen i Jesieni. Krytykując tak powszechną w Chinach wiarę w upadek wartości, Wang Fuzhi zwraca uwagę, iż motyw ten przenika nawet cykliczne filozofie historii jak ta stworzona przez Shao Yonga<sup>203</sup>. Tłem tej części rozważań Wang Fuzhi jest jego koncepcja początków ludzkości, z perspektywy której dążenia do przywrócenia starożytnych porządków okazują się jeszcze bardziej absurdalne. W najdawniejszych czasach ludzie wyodrębnili się spośród zwierząt<sup>204</sup>, zaś pierwsi ludzie, w tym pierwsi Chińczycy, nie różnili się niczym od barbarzyńców. Z czasem Chińczycy rozwinęli kulturę (*wen*), której pierwszym elementem było rolnictwo<sup>205</sup>. Współcześni barbarzyńcy są zatem czymś pomiędzy prawdziwymi ludźmi i zwierzętami.

Dotychczasowy obraz filozofii historii Wang Fuzhi, jakkolwiek zgodny z większością jej prezentacji, nie jest wszakże pełny. Istotną rolę odgrywa w niej bowiem także najstarsza z chińskich kategorii historiozoficznych – Tian. I choć prawdą jest, iż Niebo oznacza u Wang Fuzhi po prostu „całość naturalnego świata”<sup>206</sup>, to jednak nie sposób utożsamiać je wyłącznie z widzialną przyrodą. W pismach z zakresu filozofii historii w obrębie jednego rozdziału Tian zostaje raz utożsamione z porami roku, jako przyroda, a zaraz później usobione („patrzy”)<sup>207</sup>. Tę pozorną sprzeczność wyjaśnia fakt, iż Wang Fuzhi odróżnia Niebo-samo-w-sobie 天 之 天 *Tiān zhī Tiān* od Nieba-według-ludzi 人 之 天 *rén zhī Tiān*, czyli Nieba takiego, jak jest ono pojmowane przez ludzi. Ściśle rzecz biorąc, Wang Fuzhi wyróżnia także

---

<sup>201</sup> 三代之所仁, 今日之所暴, 三代之所利, 今日之所害, 必因時而取宜於國民. *Du Tongjian lun* 24: 938.

<sup>202</sup> 故善法三代者, 法所有者, 問其所以有, 而或可革也; 法所無者, 問其何以無, 而或可興也. *Du Tongjian lun* 28: 1085.

<sup>203</sup> *Du Tongjian lun* 20: 763-764. „Shao Yong podzielił historię na cztery epoki: Dao, cnoty, sukcesu i siły” 邵子分古今為道、德、功、力之四會. Warto podkreślić, iż *gujin* pełni w zdaniu rolę rzeczownika, technicznego terminu oznaczającego historię jako proces.

<sup>204</sup> *Sijie*: 486-7.

<sup>205</sup> *Siwenlu*: 467.

<sup>206</sup> Liu 2010, 360.

<sup>207</sup> *Du Tongjian lun* 17: 627, 631.

trzy pozostałe „typy” Nieba, zależnie od tego, jak jest ono ujmowane z perspektywy rzeczy, ludu oraz wybitnych jednostek<sup>208</sup>; *Tian zhi Tian* i *ren zhi Tian* są jednak określeniami podstawowymi. Główną konsekwencją tego rozróżnienia na gruncie filozofii historii jest idea, że poza sposobem, w jaki rozpoznajemy działanie Tian w historii, istnieje nierozpoznawalny i niezrozumiały *modus* historycznej aktywności Nieba. Jak czytamy we fragmencie otwierającym *Traktat o Songach*, poznanie Nieba jest ostatecznie poznaniem przyrody, gdyż Tian ujawnia się przez operowanie biegiem rzeczy, wyznaczając ich przeznaczenie (*ming*), tak iż w tej roli nie może być ono zastąpione przez człowieka; jednocześnie jednak trudno orzec coś jednoznacznie o Niebie, nie dlatego, iż człowiek nie jest w stanie tego uczynić, lecz ponieważ Niebo nie posiada żadnych stałych własności<sup>209</sup>. Nie ma zatem racji Liu Liangjian, który twierdzi, iż w ramach swojego holistycznego systemu Wang Fuzhi proponuje całkowicie racjonalistyczne ujęcie Nieba<sup>210</sup>. Jest to bowiem tylko jedna strona problemu, dotycząca Nieba w sobie. Niebo jako takie jest tożsame z zasadą rzeczy i zgodną z nią tendencją przemian<sup>211</sup>. Niebo nie posiada świadomości, stąd Mandat Nieba – to, co wyznaczone przez naturę – nie różni się od zasady-*li*. W tym sensie to owa zasada, w procesie swego rozwoju, wyznacza w sposób naturalny bieg rzeczy, w tym istnienie i przemijanie państw, dlatego nie można się jej przeciwstawić<sup>212</sup>. Z drugiej strony, o tym samym Niebie powiada się, iż udziela swego mandatu z góry, jeszcze zanim nowy władca przejmie władzę, w oparciu o jego cnotę (w czasach Trzech Dynastii) lub osiągnięcia (od czasów dynastii Han); w związku z czym ludzie nie są tego w owej chwili świadomi<sup>213</sup>. Niebo wyznacza bowiem również te przemiany, których człowiek nie może poznać<sup>214</sup>. „Umysł” i „cnotę” Nieba można częściowo odgadnąć także w sposobie, w jaki wspiera ono człowieka i lud<sup>215</sup>. Są to wszystko sformułowania dotyczące *ren zhi Tian*. Co istotne, nie jest ono jednak „mniej realne” niż Niebo-w-sobie, tym bardziej nie jest mniej istotne w kontekście dociekania praw rządzących *ludzką* historią. Jak pod-

<sup>208</sup> Lista określeń zebrana w: Xiao, Xu 2002, 269. Odpowiednio: *wu zhi Tian*, *min zhi Tian*, *ji zhi Tian*.

<sup>209</sup> 天曰難諶，匪徒人之不可狃也，天無可狃之故常也。命曰不易，匪徒人之不易承也，天之因化推移，斟酌而曲成以制命，人無可代其工。 *Songlun* 1: 19.

<sup>210</sup> Liu 2017, 18.

<sup>211</sup> 天者，理而已矣；理者，勢之順而已矣。 *Songlun* 7: 179. 善言天者驗於人，未聞善言人者之驗於天也。宜於事之謂理，順於物之謂化。理化，天也。 *Du Tongjian lun* 7: 280.

<sup>212</sup> 天之命，有理而無心者也 (...) 存有存之理，亡有亡之理。天者，理也；其命，理之流行者也 (...) 理不可違，與天之殺相當，與天之生相背，自然其不可移矣，天何心哉！ *Du Tongjian lun* 24: 934.

<sup>213</sup> *Songlun* 1: 19-20, *Du Tongjian lun* 16: 526.

<sup>214</sup> 變不可知者，天之數也。 *Songlun* 1: 46.

<sup>215</sup> 於天之佑，可以見天心；於人之承，可以知天德矣。 *Songlun* 1: 20. Także *Du Tongjian lun* 19: 697.

kreśla Chen Ming, tajemniczość i specyficzna „duchowość” Nieba przejawia się przede wszystkim w sposobie, w jaki angażuje się ono w dzieje oraz w jaki wychodzi ono z „cienia”, w którym zwykle się skrywa<sup>216</sup>. Wang Fuzhi podaje rozliczne przykłady takiego zaangażowania Nieba w dzieje. Czytamy, iż władca Qinów zjednoczył Chiny, by zaspokoić swój prywatny interes, ale Niebo posłużyło się jego prywatą (*si*) w tajemniczy, bliżej niezrozumiały i niemal mistyczny (*shen*) sposób po to, aby zrealizować w historii coś ogólnego (*gong*)<sup>217</sup>. W podobnym charakterze Tian „użyło rąk” cesarzowej Wu Zetian<sup>218</sup>. Tian przyczyniło się do zwycięstwa założycieli dynastii Zhou<sup>219</sup>. To samo Niebo chciało jednak również zagłady Qinów, dynastii Sui i Mongołów, i także w tym celu posłużyło się konkretnymi ludźmi<sup>220</sup>. Powodem, dla którego Niebo posłużyło się tymi ludźmi, był zamiar ulżenia ludowi<sup>221</sup>. Takie ujęcie relacji Nieba do ludzi przypomina oczywiście Hegłowską *List der Vernunft*. Jullien przestrzega jednak:

Analogia ta czyni różnicę między tymi dwiema wizjami historii jeszcze widoczniejszą, ujawniając znaczną rozbieżność obu dyskursów. Hegel pojmuje rozum w historii jako relację między „środkiem” a „celem”: wszystko, co przychodzi z czasem, wliczając czyny wielkich ludzi, to tylko środek, przez który realizuje się „cel świata”, tzn. dostęp człowieka do świadomości wolności. Dla Hegla, dziedzica tradycji judeochrześcijańskiej, historia powszechna musi być pojęta jako postęp, spełnienie którego konstituuje od początku jego właściwy kierunek (...). Pojęcie *shi*, od początku uformowania się w związku z myślą strategiczną, nigdy nie wiązało się z taką relacją między środkiem i celem, jakkolwiek naturalna może się ona nam wydawać. Jeśli Niebo czyni użytek z indywidualnych interesów wielkich ludzi w ramach historii, dzieje się tak wyłącznie poprzez wewnętrzne zdeterminowanie procesu niezawodnie manifestującego swą wysoce regulacyjną funkcję, o ile pojmujemy ją z globalnej perspektywy. Nie angażuje to jednak żadnej opatrności, żadnego uzgodnionego planu (...). Wydaje się, iż nie ma tu miejsca na żadną ideę czystej, abstrakcyjnej przyszłości. Czas, w którym roztacza się proces, jest nieskończony. Jego logika, jako autoregulacyjna, nie implikuje żadnego celu. Cel i koniec historii (*an end to history*) jest niepomysłalny<sup>222</sup>.

<sup>216</sup> Chen 2016, 211, 215, 217.

<sup>217</sup> 秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫！*Du Tongjian lun* 1: 68.

<sup>218</sup> 天其假手武氏以正綱常於萬世與。*Du Tongjian lun* 21: 802. Niebo odmówiło jednak wsparcia wnukowi Wu Zetian, cesarzowi Xuanzongowi (685-762), choć jeszcze nie „znienawidziło” Tangów, p. 23: 858-860.

<sup>219</sup> *Du Tongjian lun* 6: 217.

<sup>220</sup> *Du Tongjian lun* 5: 206. W *Du Tongjian lun* 17: 662 Wang Fuzhi dodaje do tej listy dynastię Liang.

<sup>221</sup> 天且假之以息民。*Du Tongjian lun* 10: 407.

<sup>222</sup> Jullien 1999, 210-211.

Historia jest zatem według Wang Fuzhi procesem zasadniczo otwartym: zarówno na czynniki wymykające się naszemu rozumieniu (działanie Nieba), jak i na nieznaną przyszłość.

Wiąże się z tym ściśle swoisty niedobór pierwiastka normatywnego, który towarzyszył wielu chińskim filozofom historii, a który wymaga zwykle przyjęcia uniwersalnego modelu. Wang Fuzhi uważa ponadto, iż cnota i prawość nie gwarantują sukcesu historycznego, trzeba bowiem jeszcze wykorzystać ruch *qi*<sup>223</sup>. Potwierdza to holistyczny charakter filozofii historii Wang Fuzhi, która oprócz diachronicznego wymiaru całości podkreśla konieczność wzięcia pod uwagę wszystkich fenomenów historycznych: politycznych, militarnych, społecznych i kulturowych<sup>224</sup>. Wang Fuzhi uważa, iż całościowe ujęcie historii (dodajmy, z perspektywy *shi*) powinno zastąpić dominujące w tradycyjnych ujęciach kryterium dynastyczne. Okresy ładu i chaosu wyznaczane przez *shi* świata tylko przygodnie mogą pokrywać się z ustanowieniem bądź obaleniem dynastii. Szczegółnej krytyce poddana jest teoria legitymizacji dynastycznej (*zhengtong*), która sankcjonowała tradycyjne podejście do historii Chin, a która oparta jest o błędną teorię *wuxing*, próbując uczynić ze zwykłego faktu, jakim jest zjednoczenie Chin, swoiście religijne wydarzenie<sup>225</sup>. Co istotne, Wang Fuzhi nie odrzuca idei czerpania lekcji z historii, ale podkreśla, że nie należy wyciągać wniosków z wyćinka czasu, ale z całej historii, która to historia jest możliwa jako całość dzięki Niebu, łączącemu przeszłość, teraźniejszość i przyszłość<sup>226</sup>. Znaczenie całej historii jest bowiem różne niż znaczenie jej poszczególnych części<sup>227</sup>. Ponadto uczyć można się jedynie od historii wiernie opisujących przeszłość<sup>228</sup>. Wyolbrzymienia i fałszywe pochwały są niedopuszczalne<sup>229</sup>. Wang nie deprecjonuje więc Klasyków, dostrzegając w *Chunqiu* uniwersalną metodę radzenia sobie z barbarzyńcami<sup>230</sup>. W przeciwieństwie do bohatera kolejnego paragrafu, wciąż nie uhistorycznia Klasyków.

---

<sup>223</sup> *Songlun* 10: 252.

<sup>224</sup> 其曰通者，何也？君道在焉，國是在焉，民情在焉，邊防在焉，臣誼在焉，臣節在焉，士之行己以無辱者在焉，學之守正而不陂者在焉。 *Du Tongjian lun mo*: 1182).

<sup>225</sup> *Du Tongjian lun* XVI (610). Także *Du Tongjian lun mo*: 1174-5.

<sup>226</sup> 以一時之利害言之，則病天下；通古今而計之，則利大而聖道以弘。天者，合往古來今而成純者也。 *Du Tongjian lun* 3: 138.

<sup>227</sup> 有一人之正義，有一時之大義，有古今之通義。 *Du Tongjian lun* 14: 535.

<sup>228</sup> 讀古人書，不揆其實，欲以制法，則殃民者。 *Du Tongjian lun* 13: 884.

<sup>229</sup> 史有溢詞，流俗羨焉，君子之所不取。 *Du Tongjian lun* 7: 259. 論史者有二弊焉：(...) 褒其所不待褒，而君子不以為榮，貶其所不勝貶。 *Du Tongjian lun mo*: 1178.

<sup>230</sup> Tang 2016, 118.

### 6.2.3. Filozofia historii Zhang Xuechenga

Tak jak filozofia historii Wang Fuzhi stanowi zwieńczenie klasycznej filozofii dziejów w Chinach, tak myśl Zhang Xuechenga (張學誠, 1738-1801) jest swoistą summą chińskiej filozofii historiografii, a nawet próbą syntezy spekulatywnej i krytycznej filozofii historii. Podobnie jak w przypadku Wang Fuzhi, także Zhang Xuecheng pozostał myślicielem niemal nieznanym za życia i w pierwszych latach po swojej śmierci. Jego główne dzieło, *Całościowe znaczenie literatury i historii* 文史通義 *Wénshǐ tōngyì*, wydano dopiero w 1832 r.

Podstawowym pojęciem filozofii Zhang Xuechenga jest Dao<sup>231</sup>. Dao jest tym, przez co byty są takie, jakie są (所以然 *suǒyǐrán*), a nie tym, czym te rzeczy powinny być według ludzi (當然 *dāngrán*). Dao jest samym procesem zmiany, przemiennością sił *yin* i *yang*, nie zaś efektem tego procesu, który posiada zawsze formę i nazwę. Dao nie posiada tym samym żadnego bezpośredniego określenia. Jednocześnie Dao ma swoje źródło w naturze-Tian i nie może zostać odseparowane od konkretnych, materialnych rzeczy, tak jak nie można oddzielić cienia od rzucających go kształtów. Dao istniało już, zanim na świecie pojawili się ludzie i nie jest ich wytworem. W przeciwieństwie do większości filozofów chińskich, Zhang Xuecheng uważa jednak, iż Dao zmienia się w czasie, a nawet więcej – w trakcie ludzkiej historii. Wraz z ustanowieniem życia społecznego („jak tylko troje ludzi zamieszkało ze sobą”), obecne już Dao przyjęło kształt, by wraz z rozwojem ludzkich społeczności, zacząć się manifestować (著 *zhù*) w powstających, coraz to nowych i bardziej złożonych, instytucjach społecznych. I tak, w związku z przyrostem liczby ludności powołano suwerena, który miał ich kontrolować. Następnie ustanowiono nauczycieli i szkoły, pojawiła się własność i podział ziemi, w tym także system studnia-pole, oraz – uogólniając – system feudalny. Podążając niewątpliwie za Liu Zongyuanem, Zhang Xuecheng dodaje, iż wszystko to stanowiło rezultat koniecznego trendu dziejów, *shi*, a nie intencji mędrców. Jakkolwiek Dao nie działa ani nie może zostać ujrzane, działający w zgodzie z ową koniecznością przemian rzeczywistości mędrcy podążali za Dao. W procesie nieustannego rozwoju, od początku świata do czasów dynastii Zhou, nie sposób nie dostrzec licznych śladów (跡 *jì*) obecności Dao. Nieustanna apofatyczność Dao przywodzi na myśl niemal religijny kontekst kategorii Dao u Zhang Xuechenga:

Zhang unika orzekania, czym Dao jest. Manifestuje się ono jednak we wszystkich aspektach społecznego życia, które rozwijają się stopniowo (...): moralności („pojęciach humanitarności i prawości, lojalności i nabożności synowskiej”), prawach, po-

---

<sup>231</sup> 惟孔子與周公，俱生法積道備無可復加之後，周公集其成以行其道，孔子盡其道以明其教。 *Wenshi tongyi* 5A: 171. „5A” oznacza *Yuandao shang*, pozostałe eseje analogicznie według kolejności w *Wenshi tongyi*.

dziale pracy, własności ziemskiej, edukacji, struktury politycznej, kulturze. Dao według Zhanga jest zatem podstawowym potencjałem ludzkiej natury do przeżywania uporządkowanego i cywilizowanego życia, potencjałem, który stopniowo wpisuje się w historię, aktualizując się w tym, co ludzie muszą postrzegać jako słuszne i błędne. Dao „pochodzi z Nieba”. Ale „Niebo” Zhanga jest tak naprawdę tylko porządkiem natury, ujmowanym ze złości. Jego Dao wymaga zatem szacunku należnego religijnemu Absolutowi, jakkolwiek nie jest ponadnaturalne. Naciska on zawsze, że Dao samo w sobie należy zawsze odróżniać od „form”, które przyjmuje w dziejach, jednak nie wiadomo nic o Dao poza owymi formami. W efekcie Zhang darzy ludzki porządek moralny esencjalnie religijną złością, pojmując go jednocześnie całkowicie ewolucyjnie i naturalistycznie<sup>232</sup>.

Jak kontynuuje Nivison, również mędracy Zhanga są tylko ludźmi, nie zaś „inkarnacjami” Dao, oraz wolnymi ludźmi, którzy nie są w żaden sposób wykorzystywani przez Dao, tak jak ma to miejsce w przypadku bohaterów historycznych u Hegla<sup>233</sup> i – dodajmy – Wang Fuzhi.

Rozwój historyczny nie biegnie jednak według Zhang Xuechenga w nieskończoność. Osiągnął on swoją pełnię w czasach dynastii Zhou i już nigdy później nie będzie można nic do tej pełni dodać. Dao było doskonale praktykowane przez księcia Zhou, a w zakresie nauk wyczerpała je doktryna Konfucjusza<sup>234</sup>. Co więcej, w czasach tych miał miejsce bezpośredni „przekaz umysłu” 心傳 *xīnchuán*, w którym przekazywano treści nie dające się wyrazić na piśmie, a które w największym stopniu zbliżają się do Dao<sup>235</sup>. Nade wszystko jednak rządy i nauczanie nie były wówczas oddzielnymi dziedzinami życia. Dopiero z czasem (dokładnie od dynastii Qin) obie dziedziny uległy rozdzieleniu, co zaprzepaściło stan harmonii, w którym Dao związane było z codziennymi ludzkimi sprawami (人倫日用 *rénlún riyòng*), a wszystkie pisma, w których wykładano Dao, zajmowały się bieżącymi sprawami politycznymi<sup>236</sup>. Dao, niegdyś publiczne i wspólne wszystkim, zaczęło być traktowane jako Dao konkretnej szkoły, „prawda” posiadana przez wybraną grupę (motistów, konfucjanistów, etc.), ulegając tym samym pluralizacji i prywatyzacji<sup>237</sup>. Jak słusznie zauważa Nivison, taka wizja budzi jednak zastrzeżenia co do zgodności z metafizycznymi założeniami Zhang Xuechenga. Po pierwsze, jeśli Dao istotnie różni się od swoich manifestacji i nie może zostać przez nie wyczerpane, jak może się ono manifestować w sposób kompletny w drodze Zhou? Po drugie,

<sup>232</sup> *Wenshi tongyi* 20: 453-454.

<sup>233</sup> *Wenshi tongyi* 5B: 182.

<sup>234</sup> *Wenshi tongyi* 24: 505-506.

<sup>235</sup> Nivison 1966, 164-165.

<sup>236</sup> 六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。 *Wenshi tongyi* 1: 2.

<sup>237</sup> 然而六經大義，昭如日星，三代損益，可推百世。 *Wenshi tongyi* 6C: 226.



co spowodowało właściwie upadek idealnego stanu? Zhang nie udziela nigdzie odpowiedzi, a nawet uważa to wydarzenie za bliżej niewyjaśnione lub powodowane tajemniczą aktywnością Nieba<sup>238</sup>. Tym samym wiara w „kompletność” osiągnięć Zhou również otrzymuje quasi-religijne podłoże.

Z chwilą, gdy pełnia Dao „opuściło” dzieje, opisywanie bieżących spraw przestało być dłużej zdawaniem relacji z obecności Dao. Od czasów dynastii Han powstałe w złotym wieku i zredagowane przez Konfucjusza pisma zaczęto więc traktować jako Klasyki, przekazujące uniwersalne i ponadczasowe prawdy. Zhang Xuecheng zdecydowanie krytykuje ten pogląd. Jak głosi słynne zdanie otwierające *Wenshi tongyi*, „wszystkie Sześć Klasyków to tylko historie. Starożytni nie pisali traktatów, nie odchodzili od praktycznych spraw, by rozprawiać o zasadzie, Sześcioksiąg to po prostu bieżące dokumenty polityczne dawnych władców”<sup>239</sup>. Nawet *Księga przemian*, jako penetrująca zmiany, stanowiła rodzaj ogólnej historii. Pisma znane później jako klasyczne nie traktują więc o niczym poza sprawami swoich czasów i tym bardziej nie mówią nic, co odpowiadałoby późniejszym czasom. Jednocześnie nie oznaczało to obniżenia statusu Klasyków, które w opinii Zhanga przekazują skutecznie i w pełni Dao. Innymi słowy, chcąc pogodzić konfucjańską wiarę w prymat Klasyków oraz przekonanie o całkowitym uhistorycznieniu Dao, Zhang Xuecheng uhistorycznił przekazujące je Klasyki. Nie był to akt desakralizacji lub atak w stylu Strausowskiej krytyki biblijnej, lecz przeciwnie, krytyczny wyraz czci i pobożności. Gdzie indziej czytamy bowiem, że „wielkie znaczenie Sześciu Klasyków jest jasne jak słońce i księżyc, a sukcesy i porażki z epoki Trzech Dynastii można rozciągnąć [jako lekcje] dla setek pokoleń”<sup>240</sup>. Jak pokazuje On-cho Ng, historyzm Zhang Xuechenga był więc ograniczony z innego powodu: „owa uwaga o finalności, która wypłynęła z wiary Zhanga w starożytność, oznaczała przejście procesu historycznego. Absolutna tradycja normatywna pojawiła się raz i w pewnym czasie, dostarczając najbardziej instruktywnej i pouczającej drogi do naśladowania przez wszystkie epoki”<sup>241</sup>. Normatywny wymiar Dao przesądza też wartościowanie po-Qinowskich dziejów Chin jako upadku, czego wyrazem była cykliczna koncepcja degeneracji Dao.

W swojej filozofii historii Zhang Xuecheng wyróżnia więc trzy podstawowe okresy historyczne: rozwój od początku ludzkości, okres szczytowy przypadający na władanie Zhou i upadek, wyznaczony od ustanowienia cesarstwa, a przebiegający jako następstwo cykli:

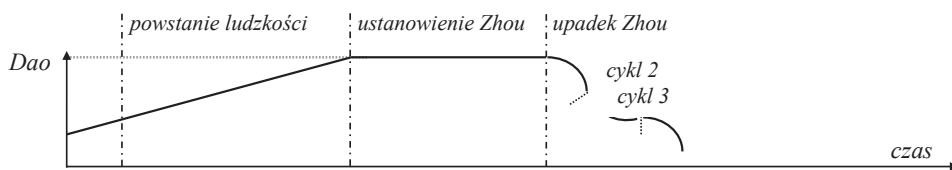
---

<sup>238</sup> Ng 1993, 578.

<sup>239</sup> 天下不能無風氣，風氣不能無循環 (...) 風氣之開也，必有所以取；學問、文辭與義理，所以不無偏重畸輕之故也。風氣之成也，必有所以敝。 *Wenshi tongyi* 6C: 211.

<sup>240</sup> 風尚所趨，循環往復，不可力勝，乃我不能持道之平。 *Wenshi tongyi* 24: 548.

<sup>241</sup> Ivanhoe 2009b, 194.



Ryc. 12. Ogólny schemat dziejów według Zhang Xuechenga

Owe cykle wyznaczone zostają przez intelektualne mody (風氣 *fēngqì*), panujące w danej epoce i skutecznie uniemożliwiające pełne zrozumienie Dao. Jak pisze Zhang:

Świat nie może być pozbawiony tych intelektualnych mód, a intelektualne mody nie mogą zmieniać się inaczej aniżeli cyklicznie (...). Gdy intelektualna moda się rozpoczyna, bierze sobie coś z konieczności za swój główny temat. Dlatego filologia, literatura oraz filozofia nie mogą uniknąć prze- i niedowartościowania. Gdy moda intelektualna dojrzeje, zawiera już z konieczności wady [będące przyczyną jej przeminięcia]<sup>242</sup>.

Kolejność mód jest ustalona i konieczna, ich powtarzanie się nieskończone, co więcej – jest to niezależne od człowieka i nie można tego zwalczyć lub zmienić ludzką siłą<sup>243</sup>. Zaskakujący brak historii wśród wymienionych trzech mód doskonale tłumaczy Ivanhoe, zauważając, iż historia jest naczelną dyscypliną umożliwiającą zrozumienie Dao w swoich czasach, dlatego nie przynależy do porządku błędnych mód, za którymi nie należy podążać<sup>244</sup>. Jak czytamy w odpowiedzi Zhang Xuechenga na list Shen Zaitinga, epoki filologii, literatury i filozofii odpowiadają odpowiednio: wiedzy, talentowi i wglądowi (spośród zdolności wykształconych przez ludzi dorosłych) oraz pamięci (記性 *jìxìng*), kreatywności (作性 *zuòxìng*) i inteligencji (悟性 *wùxìng*), jeśli idzie o zdolności posiadane od urodzenia. Pisma filologów ustanawiają osiągnięcia naukowe, dzieła literatów – piękne wyrażenia, a pisma filozofów promują cnotę. Czasy dynastii Han stanowiły epokę filologii, czasy dynastii Tang – epokę literatury, a czasy dynastii Song i Ming – filozofii. W czasach dynastii Qing powraca natomiast epoka filologii. Każda z tych mód stanowi jeden z aspektów Dao, niestety uprzywilejowanie jednej z nich kosztem pozostałych skutkuje oddaleniem się od Dao. Dotyczy to zwłaszcza filozofii, która z chwilą oddalenia się od nauki staje się próżną spekulacją<sup>245</sup>. Dao można bowiem uchwycić w pełni tylko wtedy, gdy się je praktykuje, spekulacja tylko od niego

<sup>242</sup> 天下不能無風氣，風氣不能無循環 (...) 風氣之開也，必有所以取；學問、文辭與義理，所以不無偏重畸輕之故也。風氣之成也，必有所以敝。 *Wenshi tongyi* 6C: 211.

<sup>243</sup> 風尚所趨，循環往復，不可力勝，乃我不能持道之平。 *Wenshi tongyi* 24: 548.

<sup>244</sup> Ivanhoe 2009b, 194.

<sup>245</sup> *Da Shen Zaiting lun xue* (85), w: Zhang Xuecheng *yishu*.

oddala. Z tego powodu należy łączyć ze sobą filologię, literaturę i filozofię<sup>246</sup>. Jak czytamy w innym liście Zhanga,

Ci, którzy uprzywilejowują filologię, nie są zwykle biegli w literaturze. Uprawiający filozofię zwykle zaniedbują empiryczne fakty (...). Dlatego filozofia ma tendencję do bycia niejasną i jałową, filologia staje się jedynie przeglądem osadów dawnego splendoru, a literatura kończy jako igraszka (...). [Tymczasem] filologia jest właśnie empiryczną manifestacją filozoficznej zasady, a literatura po prostu środkiem jej przekazania. Owe przedsięwzięcia nie są zasadniczo odmienne<sup>247</sup>.

Fragment ten nakłada zatem dodatkowe rozróżnienie, zgodnie z którym wgląd dotyczy sensu historii, talent – języka, a wiedza – wydarzeń<sup>248</sup>. Pełna charakterystyka trzech mód, będących wyrazem upadku pojmowania Dao w ludzkiej historii od czasów Zhou wygląda następująco:

| Epoka      | Zdolność<br>wyształ-<br>cona | Zdolność<br>pierwotna | Przedmiot<br>dociekań | Cel<br>dociekań | Degenera-<br>cja | Okres<br>historyczny |
|------------|------------------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------|------------------|----------------------|
| filologii  | wiedza                       | pamięć                | wydarzenia            | osiągnięcia     | archiwistyka     | Han; Qing            |
| literatury | talent                       | kreatywność           | język                 | wyrażenia       | manieryzm        | Tang                 |
| filozofii  | wgląd                        | inteligencja          | znaczenie             | cnota           | spekulacja       | Song-Ming            |

Ryc. 13. Charakterystyka cykli degeneracji pojmowania Dao według Zhang Xuechenga

Najbliższym zachodnim odpowiednikiem tej części rozważań Zhang Xuechenga jest bez wątpienia filozofia historii niemal współczesnego mu Giambattisty Vico (1668-1744), który także wyróżniał trzy epoki, zataczające po czasie koło i powracające, a przypisane dominacji konkretnych władz poznawczych i form kulturowych. Co ciekawe, również zdaniem Vico cykle te następują po zasadniczo linearnej i uniwersalnej historii objawionej.

Wyróżnione przez Zhang Xuechenga mody intelektualne dotyczą rzecz jasna tylko kultury chińskiej. Jak podkreśla Nivison, „kulturowy i historyczny świat Zhanga jest tak niewiarygodnie *jeden* (i dlatego tak całkowicie chiński), że zachodzi w nim jedynie dyfuzja pierwotnego źródła, jednego Dao na początku historii; nie ma nigdy miejsca rzeczywista, intelektualna zbieżność”. W efekcie Zhang trak-

<sup>247</sup> Yu Zusun Runan lunxue shu: 224, w: Zhang Xuecheng yishu. Z pism Zhang Xuechenga wynika jasno, iż przez filologię rozumie on empiryczną naukę, a przez literaturę – sztukę. W przekładzie tego fragmentu podążam za: Ivanhoe 2009a, 113.

<sup>248</sup> Wenshi tongyi 9: 310.

tuje wszystkie nie-konfucjańskie szkoły filozoficzne jako rozwijające nauki wyłożone w jednym z Klasyków, uważając, iż nawet buddyzm – tak jak taoizm – musiał pierwotnie wywodzić się z nauk *Księgi Przemian*<sup>249</sup>. Jego esej *O oryginalnym Dao* 原道 *Yuán Dào* stanowi odpowiedź na esej Han Yu o tym samym tytule, w którym Tangowski myśliciel wykazywał wyższość konfucjańskiego Dao nad Dao taoistów i buddystów. Zdaniem Zhanga, Dao jest zasadniczo jedno, a ponieważ ma ono także charakter uniwersalny, rozwiązaniem okazał się swoisty konfucjański inkluzywizm.

Wykorzystany w typologii epok trójpodział talentu, wiedzy i wglądu/świadomości jest przy tym tożsamy z trzema warunkami bycia dobrym historykiem wyróżnionymi przez Liu Zhiji. Zhang Xuecheng kojarzy je (odpowiednio) z językiem narracji, wydarzeniami, które są relacjonowane, oraz „znaczeniem historii”. Wiedza historyka bazuje na zapamiętywaniu i recytacji, talent na kwiecistym użyciu słów, a świadomość historyka na zdecydowaniu w selekcji wydarzeń. Znaczenie historii, według którego należy to czynić, pochodzi według Zhanga od Nieba-natury (史之義出於天 *shǐ zhī yì chūyú Tiān*)<sup>250</sup>, a ponieważ nie orzeka się o nim nic ponadto, można z dużą dozą pewności przyjąć, iż owym powszechnym znaczeniem całej historii jest Dao. W ten sposób Zhang Xuecheng łączy ze sobą spekulatywną filozofię procesu historycznego i (krytyczną) filozofię historiografii.

Zhang dodaje jednak niemal natychmiast, iż wyróżnione przez Liu Zhiji trzy warunki nie są wystarczające, należy bowiem wyróżnić czwarty, którym jest „cnota historyka” 史德 *shǐdé*. Cnota historyka jest sposobem, w jaki funkcjonuje jego umysł-serce (心術 *xīnshù*), w takim sensie, iż ten, kto pisze skandalizującą lub oszczerczą kronikę, pokazuje, iż sam jest w rzeczywistości skandalistą lub oszczercą. W szerszym sensie, *shide* oznacza zatem nie tyle cnotę, co raczej moralność historyka, która tylko czasem może okazać się cnotliwa. Historyk nie może być jedynie, zdaniem Zhanga, „jeńcem zdarzeń” (為事役也 *wèi shì yì yě*). Same wydarzenia historyczne bowiem cieszą lub smucą, są słuszne lub błędne, co wywołuje w historyku niepohamowane emocje, fizyczny przepływ i kumulację *qi*, skutkującą takimi a nie innymi uczuciami. Owe uczucia przekładają się na dzieło i to one, a nie sam styl, pociągają czytelników. Dlatego nie można pozostawić tego procesu samemu sobie, lecz kultywować *shide* w zgodzie z zasadą rzeczywistości, Niebem i znaczeniem historii, czyli po prostu – Dao. Podkreślając niemal fizjologiczny aspekt wpływu uczuć i wartościowania na pracę historyka (mowa o *qi* przepływającym przez naczynia wprost do serca-umysłu historyka), Zhang dodaje, iż najczęściej historycy nie są świadomi sposobu, w jaki funkcjonuje ich umysł-

---

<sup>249</sup> Nivison 1966, 76, 118.

<sup>250</sup> *Wenshi tongyi* 9: 310, 315.

-serce, dlatego należy wreszcie wydobyć to na światło dzienne<sup>251</sup>. Zhang Xuecheng pragnie zatem wykazać, iż koncentracja jedynie na języku narracji (typowa dla Mingowskich filozofów historiografii) lub samych wydarzeniach<sup>252</sup> ignoruje rolę nieuświadomianych a poprzedzających spisanie kroniki wartościowań, zakorzenionych w naturalnych uczuciach, tj, coś, co współcześnie określono by mianem „przedsądów”.

Analogie hermeneutyczne są w znacznym stopniu uzasadnione, gdyż Zhang Xuecheng jest żywotnie zainteresowany zagadnieniem interpretacji i rozumienia dzieł historycznych ze współczesnej perspektywy. W eseju *O rozległości i zwięzłości* 博約 *Bóyuē* czytamy:

W trakcie czytania ksiąg i badania przeszłości są momenty, w których doświadczamy pierwotnych wglądów, które nie ulegną już zmianie do końca życia. W procesie nauki napotykamy najsubtelniejsze uczucia: czytając księgi i badając przeszłość, mamy chwile radości, ale i smutku, gdy nagle płaczemy z powodu tego, czego nie możemy zrozumieć (...). Dziś ludzie nie studiują tych rzeczy i nie dorównują starożytnym. Nie dlatego jednak, że nie są im równi zdolnościami, lecz ponieważ okoliczności się zmieniły (...). Jest to pierwsza różnica między ludźmi dziś i dawniej. Ponadto, odkąd funkcje urzędnika i nauczyciela się odseparowały, ludzie polegając tylko na spisanych zapyśkach jako źródle swojej praktyki: Dao nie manifestuje się już dłużej w konkretnych rzeczach, a jego działanie nie jest dłużej ucieleśnione w obowiązkach oficjeli. To jest druga różnica (...). Czasu Nieba i spraw ludzkich, teraźniejszości i przeszłości nie można siłą pogodzić. Jest to coś, czego nie można przemóc ani ludzką siłą, ni mądrością (...). Jeśli idzie o Dao, to należy ująć je w jego całości. Gdy emocje zostają wzbogacone o cierpienie i radość, złość i przyjemność, gdy zrozumienie okoliczności zostanie rozwinięte o przeniknięte zmiany, uzyskując wiedzę rozległą, lecz nie rozproszoną, zwięzłą, lecz nie surową, wiedza będzie czysta i stabilna, i być może wtedy będzie można zbliżyć się do ujżenia Dao: Dao tego, co przeminęło i tego, co nadejdzie<sup>253</sup>.

Punktem wyjścia swoistej hermeneutyki Zhang Xuechenga jest przekonanie o radykalnej różnicy pomiędzy interpretującym, żyjącym w obecnych czasach, a intepretowanym dawnym dziełem lub postacią historyczną. Proces degeneracji Dao z pewnością nie podziałął na rzecz lepszego zrozumienia przeszłości. W zrozumienie postaci i słów z przeszłości zaangażowane są ludzkie emocje, które – jeśli zostaną oczyszczone – mogą zbliżyć się do oryginalnego, interpretowanego przed-

---

<sup>251</sup> *Wenshi tongyi* 9: 309-323.

<sup>252</sup> „Z dwojga złego” Zhang Xuecheng wybiera koncentrację na wydarzeniach, gdyż głównym zadaniem kroniki jest spisywanie wydarzeń i to porządek wydarzeń powinien być porządkiem kroniki. Język zawsze dostosowuje się do wydarzeń, p. *Wenshi tongyi* 2C: 84. Zhang oceniał zatem wysoko m.in. *Shiji* czy *Tongjian jishi benmo*.

<sup>253</sup> *Wenshi tongyi* 7B-C: 224-230.

miotu. W praktyce jednak miotamy się między niezrozumieniem a przedsądami, które wyrabiamy sobie na całe życie.

Powyższy opis sugeruje wszakże, iż zrozumienie przeszłości jest ostatecznie sprawą indywidualną, tak jak indywidualne są ludzkie emocje. Zhang Xuecheng podkreśla jednak, że „to, co czyni ludzkie emocje wartościowymi, to to, że poprzez dzielenie radości możemy się nawzajem zrozumieć”. Innymi słowy, emocje są wspólne i zrozumiałe przez wszystkich ludzi. Problemem jest raczej to, aby uchwycić je na podstawie ich ekspresji, tj. śladów (*ji*). Nie inaczej będą rozumieć nas ludzie w przyszłości, którzy będą na nas patrzeć tak samo, jak my spoglądamy na przeszłość<sup>254</sup>. Na podstawie owego zrozumienia 解 *jiě* wspólnych emocji, w oparciu o istniejące ekspresje-ślady dokonujemy, jak podkreśla Zhang, wnioskowania 推 *tuī*, które dotyczy ostatecznie niewyraźnego i nieopisywalnego (不能言與數者 *bùnéng yán yǔ shù zhě*) doświadczenia historycznego uczestników wydarzeń. Uczestnicy wydarzeń byliby, paradoksalnie, niezdolni opisać np. okrucieństwo Jie, gdyż oni go doświadczyli<sup>255</sup>. Dystans czasowy jest zatem warunkiem interpretacji historii. Z czasem, wraz z biegiem dziejów, owe wnioskowania się nagromadzają<sup>256</sup>, tworząc coś w rodzaju tradycji interpretacji. Kumulacja interpretacji może zostać potraktowana jako postęp. Oprócz przyrostu wiedzy istotną cechą tego postępu jest również korygowanie poprzednich błędów<sup>257</sup>. Tak rozumiana tradycja jest oczywiście brzemieniem, gdyż każdy autor stara się – w granicach swoich możliwości – nie powtórzyć tego, co powiedziano już przed nim<sup>258</sup>. Jeszcze większym błędem jest jednak poprzestawanie na fragmentarycznych analizach i powstrzymywanie się przed świadomą i całościową interpretacją w oczekiwaniu, iż dokonają jej potomni<sup>259</sup>. Rodzi to zatem pytanie, jak takiej interpretacji dokonać.

Zdaniem Zhang Xuechenga, należy odznaczać się w pierwszym rzędzie szcunkiem 敬 *jìng* wobec interpretowanych postaci, co przejawia się w należnym skupieniu i kontroli *qi*, a następnie trzeba wyposażyć się w empatię 恕 *shù*, która nie oznacza pobłażliwości, lecz jest zdolnością do postawienia się na miejscu postaci z przeszłości (為古人設身 *wèi gǔrén shè shēn*). Nawet jeśli zrozumie się epokę,

<sup>254</sup> 情之所以可貴者，相悅以解也。 *Wenshi tongyi* 25: 558.

<sup>255</sup> *Wenshi tongyi* 13: 368.

<sup>256</sup> 積古今人所創見之隱微而推極之者也。 *Wenshi tongyi* 13: 366.

<sup>257</sup> *Wenshi tongyi* 19: 444. W tym samym eseju *Metafora przyrody* 天喻 *Tiānyù* Zhang Xuecheng stosuje te ustalenia także w swojej epistemologii (i w pewnym sensie filozofii nauki). Postęp rozumiany jako przyrost wiedzy naukowej jest możliwy, gdyż pojęcia stosowane do przyrody nie są jedynie wytworem naszego rozumu (*li*), ale mają też w sobie coś z natury. Inaczej nie byłoby skutecznych pomiarów. Co więcej, zdaniem Zhanga, pojęcia astronomiczne są tylko nazwami „narzucanymi siłą” przyrodzie po to, aby zgadzały się obliczenia. Odnosząc ideę interpretacji do nauki, Zhang zbliżył się zatem do idei Kanta i stanowiska antyrealistów.

<sup>258</sup> 常恐古人先我而有是言。 *Wenshi tongyi* 23: 499.

<sup>259</sup> *Wenshi tongyi* 38B: 742, 749.



w której żył starożytny, bez zrozumienia jego własnej, indywidualnej perspektywy 身處 *shēnchǔ*, nie należy przystępować do dyskusowania jego pism<sup>260</sup>. Jednocześnie należy być ostrożnym, by empatia nie przeistoczyła się w anachronizm oraz imputowanie starożytnym poglądów, na które nie przystaliby, gdyby hipotetycznie ożyli. Nie mamy wtedy do czynienia z ludźmi z przeszłości, lecz jedynie z własnymi poglądami<sup>261</sup>.

Rodzi to rzecz jasna pytanie, czy kiedykolwiek mamy rzeczywiście do czynienia z ludźmi z przeszłości, czy nie jest raczej tak, iż jedynie wyobrażamy sobie, że jesteśmy na ich miejscu? Jak twierdzi Ivanhoe, Zhang Xuecheng uważa, iż w idealnej sytuacji, na podstawie wspólnej wszystkim naturze ludzkiej, jesteśmy w stanie zrozumieć ludzi z przeszłości. Zhang przypomina w tym względzie Colingwooda, obaj myśliciele uważają bowiem, iż można zrozumieć ludzi z przeszłości w takim samym stopniu, jak oni rozumieli siebie<sup>262</sup> (a pod pewnym względem opisu doświadczeń nawet lepiej). Jak przestrzega jednak Nivison, Zhang nie zaakceptowałby idei Collingwooda, iż historia jest historią myśli<sup>263</sup>. Podobnie jak Dao, także historia jest dla Zhanga realna, będąc ciągiem codziennych (i akademickich) praktyk.

Podsumowując, filozofowie historii działający u progu i w środkowej fazie dynastii Qing mieli ze sobą wiele wspólnego, co stanowiło rezultat faktu, iż koncepcje te wyrosły na bazie lub w obrębie ruchu *kaozheng*. Łączył je zatem mniej lub bardziej radykalny historyzm oraz przekonanie, iż filozofia dziejów nie może już dłużej polegać na kluczu dynastycznym. Szczególną uwagę poświęcano w efekcie *Księdze Przemian*, doszukując się w niej schematu historii, co znalazło swoje zwieńczenie w myśli Wang Fuzhi. Jednocześnie podkreślano wagę i funkcję ludzkich uczuć obecnych tak w codziennej (Dai Zhen), jak i akademickiej (Zhang Xuecheng) praktyce, co miało stanowić remedium na tak wówczas krytykowaną spekulację okresu Songowskiego, a po części także Mingowski subiektywizm.

Tym niemniej próbowano dokonać syntezy owych (rzekomo) wykluczających się ujęć, uzgadniając ze sobą wizje dziejów, określone w czasach dynastii Song jako idealistyczne oraz materialistyczne (w wyróżnionym przez nas sensie tych słów). W przypadku Huang Zongxi zaowocowało to raczej synkretyczną próbą uzgodnienia szkoły zasady, szkoły serca i trendów materialistycznych, zaś w przypadku Gu Yanwu zamiarem pogodzenia ze sobą wizji rozwoju tendencji dziejów-*shi* ze swoistą „psychologią historyczną”. Te dwie idee zostały w pewnym sensie rozdzielone i rozwinięte do granic swych możliwości przez Wang Fuzhi i Zhang Xuechena. Wang, przyjmując historyczną rolę tajemniczego Nieba, dokonał częściowego

<sup>260</sup> *Wenshi tongyi* 15: 391-394.

<sup>261</sup> *Wenshi tongyi* 16: 414.

<sup>262</sup> Ivanhoe 2014, 81, 86.

<sup>263</sup> Nivison 1957, 3.

włączenia nurtu idealistycznego, choć z powodu rozstrzygnięć ontologicznych i przekonania o braku ponadhistorycznego motora napędowego dziejów ciążył ku realizmowi. Zhang Xuecheng zbliżał się natomiast do pozycji idealistycznych: mimo iż podkreślał praktyczność Dao, wierzył, że istniało ono przed ludźmi i stanowi absolutnie ważny, a jedynie raz w pełni ucieleśniony historycznie, standard postępowania i badań ludzi żyjących we wszystkich erach.

Wang Fuzhi zwieńczył w ten sposób Mingowski nurt teorii procesu historycznego opartej o konstrukcję struktury *shi*, zaś Zhang Xuecheng w swojej (tragicznej ostatecznie) opowieści o historycznym dwugłosie Dao i ludzkich uczuć dokonał imponującej syntezy spekulatywnej filozofii historii i filozofii historiografii. Jego myśl wieńczy zatem proces wielowiekowego rozwoju klasycznej chińskiej filozofii historii.



## Rozdział siódmy

# Specyfika chińskiej filozofii historii

Dokonane w poprzednich rozdziałach szczegółowe analizy dotyczące poszczególnych chińskich filozofów historii okresu klasycznego zostaną, w zgodzie z deklaracją poczynioną we wstępie tej pracy, indukcyjnie uogólnione w niniejszym rozdziale. Jednocześnie rozdział ten odpowiadać będzie strukturalnie wnioskowi sylogizmu, którego przesłankę większą określa rozdział pierwszy, przedstawiający przyjęte rozumienie filozofii historii oraz pojęcia holizmu historiozoficznego, zaś przesłankę mniejszą wyznaczały pozostałe rozdziały, które dokumentowały obecność tych kategorii historiozoficznych w dziełach poszczególnych filozofów historii tworzących w przed-XIX-wiecznych Chinach. Innymi słowy, w rozdziale tym, który stanowi ostatni rozdział tej pracy, zbadane zostaną następujące kwestie:

- a) w ujęciu *synchronicznym*: czy i w jaki sposób chińska tradycja filozoficznej refleksji na temat procesu historycznego i pisarstwa historycznego spełnia przyjętą definicję filozofii historii i prowadzi do jej modyfikacji;
- b) w ujęciu *diachronicznym*: jak przebiegała ewolucja chińskiej filozofii historii od swoich początków do końca XVIII wieku, o ile rozpatrujemy ją z perspektywy historii idei;
- c) w ujęciu *krytycznym*: czy i w jaki sposób rozwój chińskiej filozofii historii wyznaczony został przez różne postaci idei holizmu historiozoficznego, w tym także opozycji do tych ujęć (w znaczeniu przyjętym na początku tej pracy).

Konkluzje te stanowić będą zatem relatywnie niezależną część tej pracy, dostarczając tym samym ogólnych wniosków dotyczących dalszych badań komparatystycznych i historycznych, których perspektywy są naszkicowane w zakończeniu niniejszej pracy.

## 7.1. Perspektywa synchroniczna: filozofia historii w klasycznych Chinach

Filozofią historii jest każdy rodzaj refleksji natury filozoficznej (czyli wystarczająco ogólnej i eksplicytnej) dotyczący historii jako takiej, tzn. znaczenia (sensu) historii w ogóle, bez względu na to, czy mowa o procesie dziejowym czy też o pisarstwie historycznym. W ostatnim przypadku mamy do czynienia z filozofią historiografii, która od ok. VI w. n.e. stała się integralną częścią chińskiej refleksji filozoficznej. Integralną, gdyż pozostającą w ścisłym związku z praktyką historiograficzną, a jednocześnie wystarczająco ogólną, o czym świadczą poszczególne koncepcje. W centrum zainteresowania najważniejszych chińskich filozofów historiografii, czyli Liu Zhiji i Zhang Xuechenga, znajdowały się takie kwestie, jak stosunek historiografii do literatury, warunki wiarygodności dzieł historycznych, ogólne typy i style narracji historycznej, idealny model historyka, relacja pomiędzy historykiem i czytelnikiem jego dzieła czy wreszcie wpływ emocji i uwarunkowań politycznych na charakter narracji historycznej. Ponadto pozostali filozofowie historiografii tacy jak m.in. Dong Zhongshu, Liu Xie, Ouyang Xiu, Wang Yi, Wang Shizhen i Hu Yinglin podejmowali także zagadnienia rekonstrukcji intencji aktorów historycznych, odpowiedzialności społecznej i publicznego wymiaru pracy historyka czy też dokonywali istotnych rozstrzygnięć w żywotnym sporze dotyczącym relacji kronik do Klasyków, których znaczącą część stanowiły kanonizowane dzieła historyczne, a które zostały ostatecznie potraktowane w duchu wszechobejmującego historyzmu. Są to wszystko zagadnienia, które podejmuje współczesna kontynentalna oraz analityczna filozofia historiografii, wyrażone jedynie w innym języku i przy użyciu innych, rodzimych dla gruntu chińskiego, pojęć. Fakt występowania filozofii historiografii przed wykształceniem się tej dziedziny refleksji na Zachodzie nie powinien nikogo dziwić w świetle rozmiarów i ciągłości historiografii chińskiej oraz społecznej pozycji historyka w tej kulturze, który bardzo często był zarazem filozofem (a nierzadko również poetą i kaligrafem). Chińska filozofia historiografii była więc znacznie silniej związana z pozostałymi dziedzinami wiedzy, dlatego nie doczekała się osobnego terminu technicznego (najbliższe terminy, takie jak *dushi* czy *kaoshi*, odnosiły się do analizy i badania historiografii w ogóle). W przeciwieństwie do analitycznej filozofii historii była też ona znacznie ściślej związana z nurtem spekulatywnym, co emblematycznie wyrażało *dictum* Zhang Xuechenga, głoszące, iż „znaczenie historiografii pochodzi od Nieba”. Co zaskakujące, związek ten znacznie silniej akcentował wątki etyczne aniżeli metafizyczne, nie był więc filozof historiografii sługą filozofa dziejów. Z doniosłą rolą zagadnień etycznych, dotyczących tak wychowawczej roli kronik, jak i „cnoty historyka”, związana jest prawdopodobnie największa modyfikacja pojęcia filozofii historiografii, jaką przynosi ze sobą tradycja chińska. Była to mianowicie filozofia

historiografii nie wynikająca z krytyki spekulatywnej filozofii dziejów i nie osadzona w myśleniu naukowym (tudzież post-naukowym). Główne napięcie wynikało raczej z relacji pomiędzy estetyką i etyką pisarstwa historycznego, którym podporządkowano wątki epistemologiczne i metafizyczne.

Personalne i ideowe związki łączące filozofię historiografii z samą praktyką historiograficzną nie oznaczają wszakże, iż zlewa się ona w jakiś sposób z impli-cytnymi wizjami sensu dziejów, objętych tu pojęciem „historiozofii”. Przez wizje te rozumiem ujęcie sensu dziejów nie tyle wyrażone teoretycznie, co wynikające z narracji zawartej w kronice, przyjętej schematyzacji dziejów czy poetyckich form ekspresji świadomości historycznej. Jak widać z poczynionych przez nas analiz, historiozofia tego typu poprzedzała wykształcenie się dojrzałej refleksji filozoficznej (historiozofii inskrypcji, *Księgi Pieśni*, *Księgi Dokumentów* i *Roczników Wiosen i Jesieni* wraz z komentarzami), a od czasu ukształtowania się właściwego pisarstwa historycznego w czasach Hanów towarzyszyła refleksji filozoficznej. Jak pokazują omówione przykłady wielkich chińskich historyków: Sima Qiana, Ban Gu oraz Sima Guanga, ich historiozofia znacznie częściej korzystała z istniejących koncepcji filozofów historii, niż przyczyniała się do ich rozwoju. Ponadto w swojej narracji i schematyzacji dziejów wielcy historycy chińscy korzystali raczej z koncepcji natury spekulatywnej, opisujących rolę Nieba, zasady lub pryncypia cykli historycznych. Prowadzi to przy tym do podkreślenia roli historiozofii, przy jednoczesnym powiązaniu jej raczej z filozofią dziejów aniżeli filozofią historiografii. To właśnie historiozofia odpowiadała za dyfuzję i ostateczną popularyzację podstawowych kategorii chińskiej filozofii historii. Pomnikowym przykładem tej zależności jest Zhu Xi, który uznał, iż w celu popularyzacji swojej koncepcji dziejów napisze na nowo dzieje Chin, tworząc w ten sposób *Tongjian gangmu*. Zachodnia filozofia historii w XVIII i XIX wieku nie pełniła takiej roli, tzn. nie stanowiła konceptualnego rezerwuaru historiografii (późniejszym wyjątkiem jest rzecz jasna historiografia marksistowska, która była jednak w zamierzeniu historiografią naukową, tak jak dzieła von Rankego i Burckhardta).

Prowadzi to nas zatem do spekulatywnej filozofii historii, w ramach której pytanie o znaczenie historii przybiera postać pytania o źródło (podstawę) sensu procesu dziejowego. W paradygmatycznej formie zaproponowanej przez Konfucjusza, a zwieńczonej przez Zhang Xuechenga, źródłem sensu historii jest Dao. Dao przenika dzieje, a jednocześnie jest od nich relatywnie niezależne. To w ramach tego nurtu powstały więc stanowiska idealistyczne. Jako że w większości przypadków uważa się, iż Dao w którymś momencie utraciło swoją łączność z ludzką historią, a właściwie to ludzie utracili łączność z Dao, które nigdy nie przestaje oznaczać uniwersalnego standardu postępowania, pogląd ten (za wyjątkiem swojego wariantu neotaoistycznego) prowadzi do regresywnych i pesymistycznych koncepcji dziejów. Zasada sensu historii jest w tym przypadku zasadą moralną. W innym



nurcie, zainicjowanym przez legistów, a zwieńczonym przez Wang Fuzhi, źródłem sensu historii jest tendencja historii, *shi*, czyli racjonalna acz bezpośrednio niewidoczna struktura samych przemian historycznych. Z tego powodu w nurcie tym powstały stanowiska realistyczne (w przyjętym tu sensie). Jako że *shi* może oznaczać tendencję zarówno porządkującą, jak i chaotyczną, w ujęciu tym połączone zostają ze sobą cykliczne i linearne wyobrażenia dziejów. W odróżnieniu od Dao, *shi* stanowi jedynie zasadę wyjaśniającą przebieg dziejów (na poziomie deskryptywnym). A co za tym idzie, choć teoria *shi* jest zasadniczo otwarta na przyszłość i nie prowadzi do wizji regresywistycznych, zakładających idealizację utraconej przeszłości i powrót do starożytności wbrew nowym okolicznościom, z uwagi na swą anormatywność nie implikuje ona koncepcji postępu, jednoznacznie optymistycznie oceniającej przyszłą historię ludzkości. Między tymi dwiema wersjami odpowiedzi na pytanie o sens historii jako takiej znajduje się rzecz jasna wiele odpowiedzi pośrednich, omówionych w tej pracy, do których wracam w podrozdziale poświęconym ewolucji chińskiej filozofii historii. Owe dwie postawy mają tym niemniej charakter fundamentalny i współdzielony przez wielu chińskich filozofów historii.

Należy również wyjaśnić, co w praktyce oznacza stwierdzenie, iż Dao lub *shi* jest źródłem sensu historii. Oznacza ono, iż z perspektywy dynamiki przemian tych zasad pewne wydarzenia historyczne otrzymują nadzwyczajne znaczenie historyczne, pewną wartość. Z perspektywy przemian obecności Dao w dziejach upadek dynastii Zhou, który w ramach ujęcia ściśle historycznego nie różni się znaczeniem od upadku np. dynastii Han, urasta do rangi dziejowego przełomu, po którym następuje ogólny upadek moralny. Z perspektywy transformacji tendencji dziejów (*shi*), takie wydarzenie jak upadek dynastii Tang okazuje się natomiast efektem kilkusetletniej, bezpośrednio niepostrzegalnej tendencji ku chaosowi, zapoczątkowanej powołaniem wojsk najemnych złożonych z barbarzyńców. W świetle tych praktycznych konsekwencji jasny staje się związek łączący chińską filozofię dziejów z historiozofią i historiografią w ogólności.

Pozostaje więc tylko rozpoznać w chińskich wizjach sensu dziejów odpowiedzi na szczegółowe pytania dookreślające sposób konceptualizacji tego sensu, które zaproponował cytowany w pierwszym rozdziale Marek Wichrowski. Na pytanie, czy natura procesu dziejowego może być przedmiotem wiedzy, Chińczycy filozofowie historii odpowiadali, co zrozumiałe, w zdecydowanej większości twierdząco. Wyjątek stanowili klasyczni taoiści, aczkolwiek jedyny fragment argumentujący bezpośrednio za agnostycyzmem historycznym pochodził z późnego i mało wiarygodnego rozdziału *Liezi* poświęconego Yang Zhu. Kolejne pytania podane przez Wichrowskiego, tj. czy istnieje określony schemat zmiany historycznej, a jeśli tak, to czy jest on poznawalny, można połączyć w jedno, gdyż nie sposób znaleźć chińskiego filozofa historii, który postulowałby istnienie schematu zmiany, ale na py-



tanie o ten schemat nie odpowiadałby zarazem, iż nic o nim nie wie (w tym sensie nie jest to nawet mistyczne „wiem, ale to nie do wypowiedzenia”). Innymi słowy, chińscy filozofowie dziejów dzielili się w dalszej części na tych, którzy bronili istnienia poznawalnego schematu historii, oraz takich, którzy uważali, iż schemat taki nie istnieje, a co najmniej nie jest poznawalny. Zwolennikiem ostatniej opcji był częściowo Ouyang Xiu, który twierdził – z pozycji epistemologicznych – iż wiedza o spekulatywnych schematach historii nie jest nam potrzebna do znajomości historii. Jednocześnie znajomość ta jest dlań wciąż możliwa na mocy odniesienia do psychiki, a dokładnie intencji, dawnych mędrców, która to możliwość okazuje się ostatecznie nie mniej spekulatywna. Można zatem być spekulatywnym filozofem historii, nie przyjmując istnienia jakichkolwiek linearnych, cyklicznych czy mieszanych schematów dziejów. Takimi filozofami historii, którzy otwarcie odrzucali istnienie określonego schematu procesu historycznego, byli Xunzi, Yang Xiong, Jia Yi, Wang Chong, Ge Hong, Liu Shao i Dai Zhen. Co więcej, większość z nich wysunęła szereg argumentów wytykających niespójność lub arbitralność zwłaszcza cyklicznych wykładni dziejów, co wobec nieobecności schematu linearnego w ich myśli skutkowało brakiem jakiegokolwiek schematu spekulatywnego. Historię wyznacza dla nich tylko nieschematyzowalna działalność mędrców (Xunzi, Yang Xiong, Ge Hong, Dai Zhen), bohaterów (Liu Shao) lub ludu (Jia Yi). Wang Chong jest natomiast przykładem myśliciela, który odrzucał schematyzację dziejów, ale także nie wierzył, iż to ludzie są twórcami historii. Tylko jeden chiński filozof historii reprezentował zatem opcję dominującą w ramach grecko-rzymskiej świadomości historycznej.

Chińskich filozofów historii, którzy przyjmowali istnienie schematu dziejów, pytamy następnie, za Wichrowskim, czy schemat ten jest odwracalny, tzn. którzy z nich przyjmowali istnienie cykli historycznych. W przeciwieństwie do Wichrowskiego nie będziemy jednak uważać, iż jedyną alternatywą dla ujęcia cyklicznego jest podejście ściśle linearne, gdyż Chińczycy najczęściej łączyli oba. Filozofie cykliczne *sensu stricto*, tj. takie, które zakładały następowanie po sobie cykli w nieskończoność bez wyróżnionych punktów orientujących owo następowanie linearne, to jedynie filozofie Zou Yana, Zhong Changtonga i Shao Yonga. Pierwszy przyjmował istnienie cykli przyrodniczych, drugi – politycznych, a trzeci – metafizycznych. Nieliczni, jak np. Zhang Xuecheng, do pewnego wyróżnionego momentu historycznego przyjmowali wykładnię linearną, po czym argumentowali za zmianą o charakterze cyklicznym. W większości przypadków jednak cykle historyczne zostają wpisane w nadrzędną linearność procesu historycznego. Począwszy od *Księgi Dokumentów* i filozofii Mencjusza owa synteza uzyskuje klasyczną postać wizji cykli dynastycznych wpisanych w ogólny proces upadku. W przypadku myślicieli epoki Hanowskiej: Dong Zhongshu i Liu Xina koncepcja ta osiągnęła szczyt swojej złożoności, a jej główne założenie o obecności cykliczności w każdym typie

zmiany historycznej o charakterze linearnym radykalizowali bracia Cheng i Zhu Xi. Osobno i w sposób dla siebie specyficzny syntetyczną wizję cykli historycznych wpisanych w linię dziejów podjęli filozofowie spekulujący o naturze tendencji dziejów, *shi*, czyli Chen Liang, Wang Tingxiang, Zhang Juzheng, Li Zhi i Wang Fuzhi. Z uwagi na fakt, iż cykle te nie są dla owych filozofów inkorporowanym z zewnątrz elementem ogólnej tendencji, ale jej fazami, również same cykle objawiają swoją wewnętrzną linearną strukturę biegnącą od minimalnego natężenia do maksymalnego nasycenia (lub odwrotnie). W rezultacie na poziomie 'mikro' dostrzec można linearność zmian, a na poziomie 'medium' cykle wyłaniające się z tych przemian, które na poziomie 'makro' okazują się ogólną, linearną tendencją historii. Cykl jedynie zapośrednicza linearność i stanowi dla tych filozofów wyłącznie pojęcie techniczne, któremu poświęcają znacznie mniej uwagi aniżeli strukturze *shi*.

Wśród chińskich filozofii historii znajdziemy również wiele ujęć ściśle linearnych, co jest istotne o tyle, iż często utożsamia się chińską filozofię historii z cykliczną wizją dziejów. Wśród ujęć tych występują takie, które poprzestają na scharakteryzowaniu liniowości dziejów bez wyróżniania jej faz lub okresów (Su Xun, Gu Yanwu, Huang Zongxi) oraz takie, które dzielą liniowo biegnący proces historyczny na określoną liczbę epok. Epok tych, jako faz linii, nie wolno mylić z cyklami, gdyż każda z epok jest niepowtarzalna a jej bieg nieodwracalny. Koncepcję tę reprezentowali autorzy wizji *datong*, motiści, legiści: Shang Yang i Han Fei, Lu Jia, He Xiu, Huan Tan, autorzy *Huainanzi* i *Taipingjing*, Han Yu, Wang An-shi, Liu Zongyuan i Li Gou. W przypadku motistów, neotaoistów i Li Gou było to ujęcie trójdzielne postaci utopia-upadek-powrót, przy czym powrót jako domena przyszłości nie był rozstrzygnięty.

Lista pytań Wichrowskiego pomija przy tym aspekt dotyczący ilości owych linii procesu historycznego, zakładając milcząco monolinearyzm. Tymczasem w filozofii historii Wang Fuzhi podkreśla się fakt, iż każdej tendencji ładu towarzyszy paralelna tendencja chaosu, a tendencji tych jest potencjalnie nieskończenie wiele, gdyż każda z nich wypływa z danej sytuacji historycznej w konkretnym miejscu i czasie. Multilinearyzm pojawia się w chińskiej filozofii historii także bez sprzężenia z (ogólnym) determinizmem, jak np. w *Taipingjing*, gdzie twierdzi się, iż ludzkość może zmierzać zarówno ku apokalipsie, jak i wyzwoleniu.

Kolejne pytania konkretyzujące filozofię historii dotyczą sposobu wartościowania zmiany, tj. tego, czy zmiany można wartościować oraz czy kierunek zmian zbiega się ze wzrostem wartości pożądaných. Możliwość wartościowania linearnego procesu historycznego *explicite* odrzucali prospektywiści: Wang Tingxiang i Zhang Juzheng. Pomimo iż obaj byli przekonani o istnieniu linearnej, koniecznej i nieodwracalnej tendencji dziejów, bronili też tezy o zasadniczej nieprzystawalności porządku moralnego do dziejów. Spośród myślicieli, którzy nie odrzucali wartościowania określonego kierunku zmian historycznych na czoło wysuwają się

filozofowie upatrujący upadku wartości moralnych. Paradygmatyczną figurą był w tym względzie rzecz jasna sam Konfucjusz. Po nim przekonanie to podtrzymywali tacy filozofowie jak Mencjusz, Xunzi, autorzy wizji *datong*, taoiści, motiści, Dong Zhongshu, Yang Xiong, autorzy *Huainanzi*, neolegiści, Han Yu, Sima Guang, bracia Cheng, Zhu Xi, Li Gou i Zhang Xuecheng. W większości uważali oni przy tym, iż upadek ten, jeśli nawet nie był konieczny, to z pewnością jest nieodwracalny, co rodzi szczególną nostalgię: historia jest niczym ciągle oddalanie się od własnego domu, który z czasem już tylko ledwo rysuje się na horyzoncie. Co istotne, myślicielom tym nie przeciwstawiali się ściśle rzecz biorąc ci, dla których zmiana historyczna ma charakter konieczny, tudzież nieodwracalnie, dobry, lecz ci, którzy wartościowali proces historyczny zasadniczo neutralnie, zastrzegając, iż przy pomocy ludzi oraz przy założeniu, iż poprawnie odczytają oni tendencję/naturę swoich czasów, może nastąpić postęp. Takiego zdania byli legiści: Shang Yang i Han Fei, Lu Jia, Liu Zongyuan, Su Xun, Chen Liang, Li Zhi i Wang Fuzhi. Różnili się oni stopniem bezpośredniości i złożoności w ewokacji tego założenia, część z nich, jak np. Su Xun, otwarcie używała nawet osobnego terminu na postęp (*ru*). Żaden z nich jednak (podobnie jak autorzy *Taipingjing*, którzy wciąż przestrzegali, iż wyzwolenie ludzkości nie jest dalej przesądzone) nie uważał, iż przyszłość jest określona definitywnie. Taka wizja postępu powstała natomiast na Zachodzie, który posiadał ideę wszechwiedzącego Boga, w tajemniczy sposób znającego przyszłość, która tak jak niegdyś odsłaniała się prorokom, tak teraz dostępna jest wzlotom umysłu historiozofa. Wykazywać jednak na tej podstawie, iż Chiny nie znały koncepcji postępu lub, co czyni tak ochoczo Löwith, filozofii historii w ogóle, jest nieporozumieniem wynikającym najczęściej z nieznamości filozofii chińskiej. W istocie, zamiast mówić o ograniczeniach chińskiej filozofii historii w tym względzie, należałoby raczej zauważyć jej ostrożność, bowiem optymistyczna koncepcja koniecznego i z góry już przesądzanego postępu jest czymś, co myśl zachodnia szybko porzuciła, uświadomiwszy sobie niemożność teoriopoznawczego ugruntowania idei poznania przyszłości. Nie uważali też Chińczycy, by postęp mógł dokonywać się „za naszymi plecami”, a tym bardziej wbrew nam, ludziom. O ile upadek był tragedią, na którą nikt nie mógł już nic poradzić, o tyle postęp stanowił obietnicę skierowaną do wybitnych jednostek zdolnych wsłuchać się w głos historii.

Co zrozumiałe, w obliczu warunkowego charakteru postępu odpowiedź na pytanie o odwracalność pozytywnie wartościowanych zmian jest na gruncie chińskiej filozofii historii pozytywna. Nie oznacza to, jak chce Jullien, iż przyszłość jest dla Chińczyków nieznana lub tym bardziej, iż ich nie interesowała, lecz jedynie, iż nigdy nie była przesądzona.

Zasadniczą cechą wyróżniającą spekulatywną filozofię historii w Chinach jest zatem fakt, iż nie niesie ona za sobą żadnej profetycznej obietnicy, aczkolwiek już

sama obietnica możliwości wprowadzenia nowego stadium lub powrotu do dawnej idylli może zostać podjęta przez polityków i stać się projektem politycznym. Będąc przedłużeniem filozofii politycznej, filozofia historii w Chinach zachowała jednak znacznie ściślejsze związki z etyką aniżeli jej zachodni odpowiednik. Dla zdecydowanej większości filozofów poszukujących schematu dziejów reprezentowane historycznie wartości układały się w pewną strukturę, co czyniło z filozofii historii coś w rodzaju diachronicznej filozofii społecznej. Tylko na tym tle można pojąć moralną funkcję historiografii, tak głęboko zanurzonej w myśleniu spekulatywnym. Chińska filozofia dziejów nie jest więc podatna na zarzuty Poppera. Fakt, iż stanowiła ona rewers filozofii społecznej, nie oznaczał także, iż filozofię historii traktowano instrumentalnie jako narzędzie ekspresji politycznego projektu przyszłości, jak miało to miejsce w Europie. Tak jak zachodni historiozof wpatrzony był głównie w koniec dziejów, tak chiński filozof historii dręczony był obsesją początków historii ludzkości. W tym sensie był on filozofem *dziejów* w znacznie ściślejszym sensie tego słowa niż np. Condorcet czy Marks.

Pełna charakterystyka specyfiki chińskiej filozofii dziejów będzie możliwa dopiero po zaprezentowaniu tkwiącego w niej holizmu. Tymczasem przejdziemy do podsumowania zasadniczych trendów ewolucji chińskiej filozofii historii do końca XVIII wieku.

## 7.2. Perspektywa diachroniczna: ewolucja klasycznej chińskiej filozofii historii

Historiozofia pojawiła się na horyzoncie chińskiej kultury bardzo wcześnie, bo z chwilą odnalezienia przez pierwszych władców Zhou źródła legitymizacji targnięcia się na dotychczasową władzę w decyzji niewidzialnego, interweniującego Nieba. Co ciekawe, mniej więcej w tym samym czasie w podobnym stylu zaprosili Boga do historii Izraelici. Chińskie Niebo jednak nie przemawiało, a przekazywało swoją wolę w sposób pośredni poprzez znaki, które należało odpowiednio zinterpretować, co napędzało dyskurs historiozoficzny kosztem teologii dziejów, która rozwinęła się w kulturze judeo-chrześcijańskiej. Myśl chińska, która nie była w stanie zadowolić się analizą *post factum*, dokonała uogólnienia struktury przejścia od dynastii Shang do dynastii Zhou do postaci ogólnego schematu historiozoficznego, który w swej dojrzałej formie został wyeksplikowany już w *Księdze Dokumentów*. Wskazując szereg warunków, jakie spełnić musi władca nowej dynastii oraz kreśląc dokładną strukturę cykli historycznych wyznaczanych przez akt nadawania i wycofywania zezwolenia (Mandatu) przez Niebo, autorzy *Księgi Dokumentów* dostarczyli tym samym zanurzonego w historiozofii podręcznika (dobrego) rządzenia. Przeciw bezkompromisowej racjonalności i obiektywności prezentowane-

go tam modelu już wcześniej wyrażano głosy sprzeciwu, których artystyczną ewokację odnajdziemy w *Księdze Pieśni*. Z czasem na horyzoncie pojawił się odmienny sposób myślenia o historii, którego twórcą był Konfucjusz, a w którego myśli nieobecna jest zarówno idea cykli dynastycznych, jak i Mandatu Nieba pojmowanego tak, jak w *Shangshu*. Dla Konfucjusza historia jest przede wszystkim miejscem, w którym zrealizowało się niegdyś w pełni Dao: idealny model życia społecznego i sprawowania rządów. A ponieważ zdaniem Konfucjusza należy podążać w życiu za owym Dao, historia jest dlań podręcznikiem etyki, zbiorem przykładów (i anty-przykładów) postępowania, implikującym dane normy moralne, w sposób, w jaki pokazują to przypisywane mu *Roczniki Wiosen i Jesieni*. W *Komentarzu Zuo* racje moralne są jeszcze traktowane w sposób nieodróżnicowany na równi z racjami czysto politycznymi i przyczynami przyrodniczymi (podobne wątki odnajdziemy w *Yizhoushu* oraz w nowo odkrywanych tekstach w *Guodian*).

W przypadku autorów koncepcji *datong*, dzieje są już jednak w całości wyznaczone przez transformację moralności, tj. przejście od stanu jedności do epoki małego dobrobytu. Fakt, iż era Wielkiej Jedności wydaje się przeczyć ideałom konfucjańskim, prowadzi raczej do czegoś odwrotnego, bowiem moralność nieodróżnicująca okazuje się utraconym na zawsze rajem, do którego nie ma już powrotu. Założenia te zradykalizuje Mencjusz, który również wyjdzie od przekonania o nieodwracalnym upadku moralnym realizującym się w dziejach, a co za tym idzie od idealizacji przeszłości, choć będzie uważał dawnych władców za wcielenie konfucjańskich wartości. Mencjusz będzie tym filozofem, który uczyni z moralności (tj. *ren*) zasadę historii, dodatkowo ugruntowaną w regułach kierujących historyczną aktywnością Nieba. Mencjańska wizja cykli wpisanych w ogólną linię upadku stanowi połączenie etyki historii Konfucjusza oraz schematu historiozoficznego z *Księgi Dokumentów*. Przeciw takiej koncepcji historii wystąpił Xunzi, który pragnął oczyścić filozofię historii z jej odniesień do transcendentnego (względem ludzkości) gwaranta historycznego sukcesu moralności, jakim było dla Mengzi Niebo. Niebo staje się dla Xunzi jedynie synonimem przyrody, zaś filozofia historii redukuje się do opisu kulturotwórczej roli mędrców, których Xunzi idealizuje, i w tym sensie jest wciąż konfucjańskim filozofem historii, ale których dzieli wszelako na „wczesnych” i „późnych”, świadomy ograniczeń epistemicznych, które ignorował Mencjusz. W ten sposób Mencjusz stał się protoplastą późniejszego idealizmu historycznego, a Xunzi – realizmu, w przyjętym w tej pracy znaczeniu. Ostatni chińscy filozofowie historii okresu klasycznego, tj. Wang Fuzhi i Zhang Xuecheng, będą wprzęgnięci w tę samą oś sporu, co Xunzi i Mencjusz.

Zupełnie odmienna tradycja historiozoficzna wywodziła się natomiast z myślenia, któremu patronował Sunzi. Domniemny autor *Sztuki wojny* nie tylko traktował historię w sposób realistyczny, tj. jako dzieje starć państw o sprzecznych interesach oraz odmiennej i zmiennej w czasie potęgze, ale nadto wprowadził do

chińskiego słownika filozoficznego ideę *shi* – korzystnego położenia, a szerzej sytuacji historycznej, która daje przewagę temu, kto potrafi rozpoznać specyficzne warunki swoich czasów. Jak argumentował później Shang Yang, a w ślad za nim także Han Fei, owe warunki zmieniają się tak znacząco, iż podążanie za starożytnością nie ma najmniejszego praktycznego sensu. Co więcej, jakakolwiek forma imitacji oraz wiara w jakiegokolwiek ponadczasowo ważne i skuteczne zasady sprawowania rządów sprawia, iż ludziom umyka specyfika obiektywnej *shi* czasów, w których żyją. W tym sensie legiści przeciwstawiają się wszystkim pozostałym nurtom filozofii historii w Chinach Okresu Walczących Królestw, które mimo wszystko poszukiwały transhistorycznie ważnego „klucza” sukcesu dawnych mędrców i/lub władców. Han Fei dokonał nawet historycznej relatywizacji Dao (co podejmie wieki później Chen Liang), podkreślając, iż z uwagi na fakt, iż osoby rozpoznające specyfikę Dao w danym czasie przeciwstawiają się dominującym w ich czasie poglądom, stają się oni męczennikami złożonymi na ołtarzu historii (tę ideę rozwinie natomiast Wang Fuzhi). Z tego powodu wizja historii w wydaniu tak Shang Yanga, jak i Han Fei różni się całkowicie od ujęć dynastycznych, skupiając się na przemianach społecznych i ekonomicznych o charakterze strukturalnym, takich jak m.in. przyrost ludności, transformacje ustrojów czy kolejne rewolucje technologiczne. Do tych idei nawiąże np. Liu Zongyuan, co po raz kolejny pokazuje, iż legizm został z czasem wchłonięty przez szeroko rozumianą szkołę uczonych, owocując nurtem realistycznym w neokonfucjańskiej filozofii historii.

Filozofia historii motistów była natomiast w swej strukturze, jak to już zaznaczono, lustrzanym odbiciem historiozofii konfucjańskiej, przy czym rolę cnoty *ren* zajmuje *jian'ai*, moralność zostaje bezpośrednio uprawomocniona z perspektywy stabilności społecznej, a bezosobowe Niebo zostaje zastąpione teistycznym Tian. Ten ostatni wątek zostanie jednak „wchłonięty” przez filozofię historii konfucjaniisty Dong Zhongshu. Filozofie historii, które stanowią spadkobierczynię historiozofii *Shangshu*, zostają natomiast w całości skrytykowane i wyśmiane przez klasyczny taoizm. Stan natury, który z perspektywy taoizmu stanowi coś w rodzaju stanu „przedhistorycznego”, implikował jednak określoną historiozofię, która wraz z motywem powrotu do tego stanu doprowadziła do konkretnej filozofii historii ukształtowanej już w czasach Hanowskich. Dialektyka natury i historii, która jest na gruncie klasycznego taoizmu negatywną dialektyką konfliktu, została ujęta w sposób zarazem dialektyczny, jak i ciągły w komentarzach do *Księgi Przemian*, które dostarczają systematycznej charakterystyki zmian, skutkujących wizją samowystarczalnej i nieskończonej natury będącej temporalną ciągłością komplementarnych opozycji. Ciągłość ta ma co prawda swój kres, poza którym rozpoczyna się to, co niewidzialne, ale nie przyjmuje istnienia jakiegokolwiek transcendentnego bytu, który wymykałby się opisanej strukturze zmian. Za pośrednictwem szkoły *yin-yang*, która dokonała pionierskiego rozpoznania „głębokiej” struktury prze-



mian przyrodniczych w przemianach świata społecznego, myśl *Księgi Przemian* oddziaływała potężnie na późniejszą chińską filozofię historii, zwłaszcza tę rozwijającą się w czasach dynastii Han. Można rzec, iż cała późniejsza chińska filozofia historii jest w pewnym stopniu wyprowadzalna z kombinacji swoich czterech pierwotnych źródeł: historiozofii *Shangshu*, „przemianologii” *Yijing*, etyki historii Konfucjusza i realizmu Sunzi.

Bez względu na historyczną ocenę skali palenia ksiąg, ustanowienie cesarstwa niosło za sobą nieznanego wcześniej ducha nowości i zerwania z przeszłością. Świadczą o tym nie tylko stele Pierwszego Cesarza, zwiastujące nadejście wiecznotrwałej przyszłości, ale także pierwsze mesjańskie nadzieje, upatrujące nadejścia przynoszącego pokój króla-wojownika, wysłowione w *Heguanzi*. Nowe czasy wymagały nowych syntez. Konfucjańscy filozofowie historii tacy jak Lu Jia, Dong Zhongshu, He Xiu i Liu Xin przyjęli Mencjańską koncepcję historycznej siły moralności, zapośredniczając ją poprzez przemiany przyrodnicze, co dawało triadyczną strukturę procesu historycznego: niemoralne postępowanie władcy przekłada się najpierw na transformacje *yin* i *yang* (czyli katastrofy przyrodnicze), by następnie wpływać na historyczne przemiany świata społecznego. Od czasów Dong Zhongshu wpływ ten zostaje ponadto zapośredniczony przez Niebo, metafizycznego gwaranta skuteczności moralności, zdolnego do wywoływania transformacji przyrody. Cykle, które Mencjusz charakteryzował jedynie ilościowo (jako następujące co 500 lat), Dong Zhongshu i Liu Xin opisują już w kategoriach jakościowych, wiążąc je z pojęciami etycznymi i estetycznymi (Dong Zhongshu) lub ściśle przyrodniczymi (Liu Xin). Utworzony w ten sposób systemat pozwalał też ściśle przewidywać ogólne rysy nadchodzącej epoki. Co istotne, sama idea korelacji historycznej przyrody i świata społecznego sprzęgała się również z wizjami linearnymi, jak u Lu Jia i He Xiu. Co więcej, w tym samym nurcie sytuuje się filozofia historii *Huainanzi*, które to dzieło zainicjowało taoistyczną filozofię historii w ścisłym sensie tego słowa. Była to wizja upadku przedspołecznego stanu harmonii i jedności z naturą (charakteryzowanej właśnie jako czas zgodności na zasadzie korelacji), który to stan może wszakże zostać przywrócony, o ile nowi władcy odczytają poprawnie *shi* swoich czasów, co łączyło taoizm z legizmem.

Przeciw tak szeroko nakreślonej syntezie, która scalała ze sobą porządek moralny, przyrodniczy i historyczny wystąpiło wielu myślicieli, którzy podnosili głosy krytyczne z więcej niż jednej perspektywy. Yang Xiong bronił ortodoksyjnie konfucjańskiej filozofii historii pozbawionej Hanowskich naleciałości, tj. pozbawiał teorię historycznej efektywności moralności jej zapośredniczenia przez przemiany przyrodnicze, jakkolwiek wbrew Mengzi odrzucał również ideę inicjowanych co stały okres czasu cykli dynastycznych. Przeciw idei cykli dynastycznych wystąpił także Jia Yi, który jedynej przyczyny przemian historycznych, w tym źródła katastrof, upatrywał w aktywności ludu, który pojmował homogenicznie i dość

instrumentalnie w duchu populizmu historycznego. Inny z populistów, Zhong Changtong, bronił z kolei istnienia cykli historycznych, które nie były jednak cyklami dynastycznymi, a cyklicznymi transformacjami politycznymi, których osią był lud. Hanowski korelatywizm był również obcy tzw. neolegistom, czyli Huan Tanowi i Cui Shi. Metody i narzędzia legistyczne, które według Shang Yanga i Han Fei miały służyć każdorazowemu dostosowaniu się do specyfiki nowych czasów, zostały przez neolegistów osadzone w konkretnej, idealizowanej przeszłości i potraktowane nie tyle formalnie, co treściowo jako uniwersalny ideał. Zupełnie odosobnioną pozycję na mapie Hanowskiej filozofii historii zajmował Wang Chong. Tak jak niegdyś Xunzi, tak i Wang Chong utożsamiał Niebo z przyrodą, uważając, iż los ludzi jest już z góry przeznaczony przez przyrodę, które to przeznaczenie jest tożsame z naturą każdego człowieka. Możliwości określone w naturze realizują się (lub nie) pod wpływem kontaktu z czynnikami o charakterze losowym, zwłaszcza sposobnym czasem. W tym naturalistycznym ujęciu historii jako konstelacji przeznaczenia i przypadku brak miejsca na jakąkolwiek formę historycznego rezonansu moralności, co sytuowało Wang Chong w opozycji do wszystkich pozostałych filozofów historii tamtego czasu. W pewnym sensie tylko fakt, iż Wang Chong włożył tak wiele wysiłku w krytykę odmiennych koncepcji sprawia, iż jego ahistoryczny naturalizm implikuje jakąkolwiek filozofię historii. Wang Chong upatrywał zatem istoty procesu historycznego w samoistnych i immanentnych prawach przyrody, tak jak neolegiści w prawach pozytywnych, natomiast Yang Xiong i populiści postrzegali historię nie tyle jako rezultat działania praw, co efekt aktywności ludzi: wybitnych jednostek (Yang Xiong) albo ludu, tj. zbiorowości ludzkiej (populiści). Rodząca się wówczas oficjalna historiografia była rozpięta między zwolennikami a przeciwnikami idei korelacji, przy czym Ban Gu znacznie bliżej było do tych pierwszych, Sima Qian natomiast próbował pogodzić cykliczną wykładnię dziejów z przekonaniem o decydującej roli historiotwórczej ludzi, w czym posiłkował się pionierskim perspektywizmem narracji historycznej.

Wraz z upadkiem cesarstwa chińskiego i nastaniem wielowiekowego okresu rozbicia politycznego unifikująca metanarracja Hanowskich filozofów historii nie trafiała już na podatny grunt. Przecistawiano jej wprawdzie konkurencyjną metanarrację neotaoistyczną, którą przekazuje powstałe częściowo jeszcze w czasach dynastii Han *Taipingjing*. Dzieło to było rozwinięciem filozofii historii z *Huainanzi*, wiążąc upadek pierwotnego stanu jedności z naturą z tajemniczą „winą odziedziczoną”, a angażując w roli wielkiego mściciela Niebo – reaktywowało także teorię korelacji. Błędem byłoby jednak potraktowanie *Taipingjing* jako jedynie przypisu do systemów doby Hanowskiej, praca ta poruszała bowiem wątki unikalne w skali całej chińskiej filozofii historii. Wprowadzenie do samego serca filozofii historii idei ściśle religijnej (owej winy odziedziczonej); zasadniczo pesymistyczna ocena całego gatunku ludzkiego, a nie tylko wybranego okre-

su historycznego; przekonanie o nadchodzącym końcu świata, który stanowić będzie apokalipsę i całkowitą anihilację bytu; a jednocześnie nadzieja nadejścia ery najwyższego pokoju, który będzie czasem równości i wyzwolenia wszystkich ludzi – są to wszystko wątki, które odnajdziemy w *Kanonie Najwyższego Pokoju*, a które stanowią najbliższy odpowiednik eschatologii i historiozofii chrześcijańskiej w kulturze chińskiej. Jedyną chińską filozofią historii, która dopuszczała możliwość transcendowania samej historii na gruncie religijnym i realizujące się u końca dziejów wyzwolenie, była właśnie neotaoistyczna filozofia historii autorów *Taipingjing*. Jednocześnie należy pamiętać, iż była ona programowym antymesjanizmem oraz zakładała, iż wyzwolenie jest tylko jedną z możliwości, co czyniło ją historiozofią multilinearną. W obliczu braku mesjasza wyzwolenie miałoby się dokonać wysiłkiem całości ludzkości, tworzącej wyzwalające pismo zbierające wszystkie ziarna Prawdy wysłowione w trakcie historii. W ten sposób przerzucono most między spekulatywną filozofią dziejów a filozofią historiografii. Ta druga stanowiła, obok rozmaitych wizji wybitnych jednostek historycznych z kumulacją w postaci filozofii historii z *Renwuzhi*, jedyną liczącą się alternatywę dla spekulatywnych metanarracji.

Załączki filozofii historiografii pojawiały się już wcześniej: u Dong Zhongshu, który akcentował dydaktyczną funkcję historiografii i uważał, iż ewaluacji podlegają intencje aktorów historycznych, które historyk ma rekonstruować na podstawie wydarzeń. Już wtedy jednak idee te znalazły swoich przeciwników takich jak np. Wang Chong, który uważał, iż zadaniem historyka jest ustalenie tego, co prawdziwe w oparciu o konfrontowanie ze sobą sprzecznych ustaleń dotyczących danych wydarzeń i źródeł. Pięć wieków później również Liu Xie pytał o warunki wiarygodności dzieła historycznego jako takiego, wiążąc je z selekcją materiału dokonywaną według ogólnej zasady, rozpoznaną przez utalentowanego, ale i odpowiedzialnego etycznie historyka. Myśl ta została rozwinięta przez Liu Zhiji, a więc w czasach, gdy utworzono już Urząd Historyczny. Liu Zhiji również podkreślał konieczność selekcji i sekwencjonowania wydarzeń, ale naciskał nadto na bezstronność, która winna być właściwym kryterium owej selekcji, wytykając ówczesnym historykom podatność na presję ze strony polityków i poświęcanie wiarygodności na rzecz poszukiwanej przez czytelników nadzwyczajności. Z tego powodu wyraźnie odróżniał talent historyka od talentu literackiego, a ostatecznie wśród warunków bycia dobrym historykiem wymienił oprócz talentu i wiedzy także filozoficzną świadomość dydaktycznego wymiaru przekazywanej prawdy historycznej. Uznając jednak ową świadomość historyka za ograniczoną przez czasy, w których żyje, Liu Zhiji niejako od razu zrelatywizował swoją ogólną filozofię historiografii do poziomu teorii historii, o czym świadczą jego wykazy różnych stylów i gatunków narracji historycznej, które praktykowano w poszczególnych epokach.

Wraz z powstaniem neokonfucjanizmu, spekulatywna filozofia historii powróciła do łask. Stary spór z epoki Hanowskiej o to, czy moralność ma swój przyrodniczy oddźwięk realizowalny w dziejach, zapośredniczony najczęściej przez sankcjonujące moralny porządek Niebo, wzniósł się na wyższy filozoficzny poziom. Otóż filozofów historii doby dynastii Tang i Song, którzy wszyscy wpisują się w nurt szeroko rozumianego konfucjanizmu (gdzie termin „neokonfucjanizm” nie jest zastrzegany tu tylko i wyłącznie dla szkoły zasady, *lixue*), frapowało raczej pytanie o to, czy w historii realizuje się jakaś forma bytu ponadczasowego. Myśliciele, którzy udzielili pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, nazwałem idealistami historycznymi, a ich przeciwników – realistami historycznymi. Unikając jak tylko można metafizycznych konotacji obu pojęć, zwracałem uwagę na fakt, iż spór ten odpowiadał także napięciu w ówczesnej historiografii, która dla jednych miała być podporządkowana wiecznie ważnym ideom przekazanym w pismach klasycznych, zaś dla drugich stanowiła niezależną i samowystarczającą dyscyplinę. Z drugiej strony, opozycja idealizm-realizm w filozofii historii odpowiada bezpośrednio w swoim znaczeniu analogicznej opozycji w filozofii politycznej, w której realisci, w odróżnieniu od idealistów, odrzucają potrzebę narzucania polityce zasad moralnych i wszelkich uniwersalnych standardów wybiegających poza grę interesów w danej sytuacji politycznej. Filozofia polityczna, filozofia historii i historiografia operują odmiennym pojęciem realizmu i idealizmu niż filozofia teoretyczna, z tego powodu bezpośrednim przeciwieństwem idealizmu historycznego nie jest w tej pracy materializm historyczny. Idee będące podwalinami pod późniejszy eksplicitny idealizm historyczny położył na gruncie chińskim Han Yu, a zwięźcił je nie kto inny jak Zhu Xi.

Inspirowani (mniej lub bardziej otwarcie) buddyzmem idealiści historyczni, tacy jak Shao Yong i Wang Anshi, utożsamiali dodatkowo naturę owej ponadczasowej zasady procesu historycznego z duchem, dlatego określiłem ich mianem spirytualistów historycznych. Dla Shao Yonga był to duch nieosobowy, dla Wang Anshi – osobowy; wizja Shao Yonga była cykliczna, Wang Anshi – linearna. Filozofia historii Shao Yonga stanowi przy tym zapewne najlepszy przykład cyklicznej, spekulatywnej filozofii historii w ogóle. Spekulatywnej, bo wyznaczanej z perspektywy ducha, jako że podział na trzy czasy jest według Shao Yonga zależny od partykularnego podmiotu poznającego. Różny od ludzi i rzeczy duch jednocześnie przenika historię, a wielki cykl historii zakończony powrotem ducha do siebie można opisać ze ścisłą, nie tylko spekulatywną, ale i matematyczną pewnością. W tym sensie filozofia Shao Yonga stanowi paradoksalnie najbliższy odpowiednik metody filozofii historii Hegla na gruncie chińskim. W zupełnie innym kontekście używał pojęcia ducha Wang Anshi, który rozwinął ideę kulturotwórczej roli mędrców Han Yu właśnie w spirytualistycznym stylu. Mędrcy są dlań bowiem duchami działającymi w świecie, którzy są specyficznie połączeni z Niebem; ich poznanie

intuicyjnie obejmuje całość bytu, a ich pragnienia, jako wykraczające poza świat, stoją w sprzeczności z zamiarami „tego świata”. Dlatego należy być otwartym na przyjęcie nowości, jakie niosą za sobą kolejne epoki, naśladować co najwyżej ogólne intencje dawnych mędrców, ale nie ich treść, a tym bardziej nie dążąc do powrotu do starożytności. W tym sensie Wang Anshi inkorporuje filozofię historii Han Fei wraz z jej ideą „męczenników”. Idealiści historyczni *sensu stricto*, czyli Sima Guang, bracia Cheng i Zhu Xi, jako zagorzali przeciwnicy Wang Anshi, bronili jednak tradycyjnego konfucjańskiego konserwatyzmu. Nowe-stare podejście do historii zwiastowała idea historycznego analogizmu wyrastająca z historiografii Sima Guanga. Koncepcja moralnej uniwersalizacji partykularnych rozwiązań politycznych znalazła swoje głębokie metafizyczne uzasadnienie w szkole zasady braci Cheng i Zhu Xi. Ich zdaniem zasada (*li*) stanowi niepostrzegalną istotę procesu historycznego, pryncypium cykli ładu i chaosu, z perspektywy którego dopiero można dokonać osądu nad historią – historia nie jest bowiem sądem nad światem, tzn. historyczni zwycięzcy nie są tożsami z moralnymi zwycięzcami, ujmowanymi z perspektywy zasady dziejów. Reakcją na upadek moralny ludzkości wypełniający się cyklami w dziejach nie są więc, zarówno dla braci Cheng, jak i dla Zhu Xi, próby reaktywacji dawnych instytucji, lecz raczej dążenie do przywrócenia dawnego sposobu sprawowania władzy. Z tego wynika pierwszeństwo pism klasycznych przed kronikami, które opisują dla Zhu Xi tylko „zewnątrzną skórę” rzeczy. Dao, raz utracone, należy odzyskać, choć utrudnia to ogólna degeneracja historyczna, która objęła także materię, z której się składamy. Dzięki temu jednak człowiek zachowuje wolność, która pozwala mu także nie powrócić do pełnej realizacji zasady (*li*) w dziejach – filozofia historii Zhu Xi nie była więc fatalizmem. Jednocześnie sama zasada i Dao nie ulegają zmianie, po części dlatego, iż stanowią jednocześnie zasadę metafizyczną i moralną uniwersum. To właśnie dlatego Zhu Xi zamierzał jeszcze dokładniej „wyegzekwować” moralny sens spisywania dziejów, kiedy przystąpił do spisania *Tongjian gangmu*.

Zupełnie inny paradygmat pisarstwa historycznego reprezentował Zheng Qiao, który stworzył kronikę przemian instytucjonalnych i strukturalnych wkomponowanych w całość wiedzy przyrodniczej, tak że nawet pochodzenie człowieka wywodził z ewolucji zwierząt. Realisci historyczni nie uważali bowiem, iż jakakolwiek zasada metafizyczna poza historią samą jest potrzebna do wyjaśnienia dziejów. Myśliciele tacy jak Ouyang Xiu byli w tym względzie dość wstrzemięźliwi, ograniczając się do deklaracji, iż znajomość tych zasad i wszystkiego, co wykracza poza sferę ludzkich przeżyć i myśli, nie jest potrzebna, a zwykle nie jest też możliwa dla poznania historii. Teoria legitymizacji dynastycznej (*zhengtong*) jest u niego rozumiana całkowicie w kategoriach kulturowych, a badanie historyczne, o ile nie jest dociekaniem pozostałości dawnej kultury materialnej i instytucji ekonomicznych, sprowadza się do rekonstrukcji intencji dawnych mędrców na pod-

stawie ich pism. Realści historyczni *sensu stricto* tacy jak Su Xun nie poprzestawali jednak na konstatacji agnostyka, lecz uważali, iż poznanie natury dziejów jest możliwe w odwołaniu do samej całości historii, a dokładnie całościowa tendencja jej rozwoju (*shi*). Zdaniem Su Xuna, o ile ludzie wykorzystają ową *shi*, możliwy jest postęp historyczny. Szczególnym rodzajem realistów byli wszakże ci, którzy – przez analogię do spirytualistów, zawężających znaczenie zasady do konkretnego bytu – interpretowali naturę dziejów nie tyle przez pryzmat całości historii, co jednego, szczególnego bytu widzialnego będącego częścią historii. Myślicieli tych określiłem mianem materialistów historycznych, czyniąc w ten sposób z materializmu historycznego kategorię ogólną, która nie zawęży się w żadnym razie do stanowiska Marksa. Przez ową historiotwórczą materię można bowiem rozumieć nie tylko materię ekonomiczną, co oprócz Marksa czynił w XI-wiecznych Chinach Li Gou, ale także materię społeczną, tj. artefakty i nadbudowane nad nimi stosunki zależności społecznych (Liu Zongyuan), lub po prostu materię przyrodniczą, a zwłaszcza fluidy wypełniające ludzi (Chen Liang).

Przypadek Liu Zongyuana pokazuje dobitnie zasadność zaproponowanej genealogii realizmu historycznego: oto naturalistyczne pojmowanie Tian w duchu Xunzi połączone jest z reaktywowaniem – po tysiącleciu – kategorii *shi*. Przykładem konieczności i strukturalnego charakteru przemian *shi* jest fakt, iż powstanie artefaktów, które nie przysługują nikomu z natury, musiało doprowadzić do walk o te wytwory, których rozwiązanie mogło zapewnić dopiero powołanie stabilnej instytucji społecznej, jaką jest feudalizm. Co za tym idzie, ustrój ów oraz wszelkie różnice są również dla Liu Zongyuana „sztuczne” (bo nadbudowane nad artefaktami): w obliczu braku uniwersalnej zasady realizującej się w dziejach nie ma podstaw, by uważać jakikolwiek ustrój społeczny za model spełniający jakiś uprzedni ideał. Krytyczny wobec arystokracji Li Gou również podzielał tę opinię. Uważał on bowiem, iż szeroko pojęte „obyczaje” (*li*), obejmujące nie tylko zwyczaje, ale także moralność, politykę, prawo i sztukę, zależą od sposobu rozwiązania kwestii wyżywienia, która to kwestia jest z kolei pochodną stosunków własności ziemskiej, które zależą wreszcie od dysponowania towarami, zwłaszcza pieniądzem. Przemiany ekonomiczne determinują więc w ostatecznym rozrachunku zmiany o charakterze kulturowym, co rodzi w Li Gou nadzieję przywrócenia stanu, w którym chłopci dysponowali pieniędzmi. Strukturalne wyjaśnienie zjawisk historycznych, odwołujące się do wzrostów i spadków tendencji rozwoju materii, czy to w wymiarze lokalnym, czy wreszcie w formie tendencji historycznej (*shi*) świata podaje Chen Liang. *Shi* prowadzi jego zdaniem od form instytucjonalnych akcentujących interes prywatny do realizujących interes publiczny, jakkolwiek również i ta linearność jest wpisana w pewną nadrzędną cykliczność, skutkującą regresem w dążeniu do tak postawionego celu. Dlatego tak ważne jest rozpoznanie stadium, w którym obecnie dokonuje się *shi*, co potrafili uczynić bohaterowie historyczni, a co należy



także uczynić, aby wypędzić z Chin barbarzyńców. Szczególna rola przypada wykorzystaniu *qi* znajdującego się w człowieku, owej podstawowej warstwy procesu historycznego, nad którą nadbudowane są zdaniem Chen Lianga pozostałe „byty kulturowe”. Standard działania ludzi w danym czasie jest dlań tożsamy z Dao, które jest przez to kontekstualne i temporalne, w przeciwieństwie do transhistorycznego Dao u Zhu Xi, który określił Chen Lianga w swojej korespondencji jako „zdeprawowanego przez historię”, podsumowując w ten sposób istotę różnicy zachodzącej pomiędzy idealizmem i realizmem historycznym. Idee bliskie filozofii Chen Lianga, reprezentowane przez Ye Shi, Ma Duanlina i Xu Henga zdominowały również filozofię historii w XIII wieku.

W odpowiedzi na nowe metanarracje historiozoficzne powstałe w okresie dynastii Song, filozofowie historii doby dynastii Ming odpowiedzieli dobitniejszym niż kiedykolwiek wcześniej indywidualizmem i krytycyzmem, który ostatecznie historyzował i relatywizował standardy idealistów pokroju Zhu Xi. Zarówno dla Song Liana, jak i Wang Yangminga całą historię można zrozumieć na drodze wglądu we własny umysł. Utożsamiając umysł z zasadą rzeczywistości, Wang Yangming rozmył granice pomiędzy teraźniejszością i przeszłością oraz umysłem i zdarzeniami, a ostatecznie także między Klasykami, mającymi przekazywać treści uniwersalnie ważne, a historiografią, który to wątek spotkał się z uznaniem ze strony rozkwitającej w tych czasach filozofii historiografii. Dostrzegając znaczenie dziejopisarstwa dla opinii publicznej (Wang Yi, Qiu Jun), uznano, iż „Klasyki i historie są jednym” (Xue Yinqqi), a w rezultacie, jak ujął to Wang Shizhen, iż „pomiędzy Niebem a ziemią nie ma niczego, co nie byłoby historią”. Aby historia mogła spełniać swoje publiczne funkcje, musi być jednak obiektywna i całościowa, jak podkreślali to w swojej krytyce historycznej Wang Shizhen i Hu Yinglin. Ten ostatni dokonał jednak niejako dekonstrukcji ideału obiektywizmu, wskazując, iż jedynym sposobem ustalenia wiarygodności źródła jest odniesienie do innych źródeł. W ten oto sposób Klasyki okazały się historiami, a historie – literaturą, co wpłynęło w sposób znaczący na filologizm ruchu *kaozheng* na przełomie dynastii Ming i Qing.

Rozwijająca się wówczas spekulatywna filozofia historii rozwijała przede wszystkim koncepcję *shi*, a jej przedstawiciele – Wang Tingxiang, Zhang Juzheng i Li Zhi sytuowali się w zasadzie poza konfucjanizmem. Według Zhang Juzhenga, strukturalne przemiany *shi*, które realizują się na drodze cykli prostoty i złożoności, wymagają wciąż nowych praw, obyczajów i zasad moralnych, żadne z nich nie są bowiem ponadczasowe. Dla Wang Tingxianga *shi* jest jednak nie tylko stopniowa i nieodwracalna, ale także niecyklicznie liniowa, co otwiera nas na przyszłość. Ta jednak może być zarówno dobra, jak i nie, co odróżnia prospektywizm Wang Tingxianga od zachodniego progresywizmu. Rozdział historii i moralności jest u niego nawet głębszy, gdyż pociąga zarówno przekonanie o braku uniwersalnych

zasad moralnych i praw, jak i świadomość ich przygodnego i arbitralnego ufundowania. Wątki te zradykalizował Li Zhi (któremu nieobca była również spekulacja o naturze *shi*). Li Zhi uważa, iż standardy tego, co słuszne i błędne w ogóle są tylko opiniami, które dezawuuują się z dnia na dzień: była to więc koncepcja relatywizmu historycznego. Nawet idee Konfucjusza są tylko jego prywatną opinią, specyficzną dla swoich czasów, którą z biegiem czasu uczyniono cesarską ideologią.

To właśnie przeciw ideologizacji konfucjanizmu zwrócony był również ruch badań źródłowych (*kaozheng*) w XVII-wiecznych Chinach. Filologiczne poszukiwania źródłowego i oryginalnego konfucjanizmu nie cofały się wówczas przed dyskredytowaniem całych partii pism klasycznych jako niewiarygodnych, jakkolwiek jedynym bezpośrednim przeciwnikiem myślicieli tego ruchu była neo-konfucjańska scholastyka. W zakresie filozofii historii czas ten był jednak paradoksalnie okresem poszukiwania jedności dotychczasowych ujęć. Eklektyczne próby połączenia obiektywistycznej filozofii *shi* z subiektywistycznym nurtem umysłu jako zasady historii podejmowane przez Gu Yanwu i Huang Zongxi pozbawione były wymaganej spójności. Inni, jak np. Dai Zhen, zadowalali się redukcjonizmem, który czynił z historii tylko ogólną formę przejawiania się naturalnych uczuć ludzkich i codziennych praktyk życiowych. Prawdziwej syntezy, która była w swym zamierzeniu także próbą syntezy idealizmu oraz realizmu historycznego, podjął się dopiero Wang Fuzhi. Uznając *shi* za diachroniczną formę wypełniania się zasady, która była dlań nieodłączna od materii, Wang Fuzhi osadził swoją filozofię historii w perspektywie ontologii samowystarczalnego i już zawsze historycznego substratu świata, zaczerpniętej z *Yijing*. Poszczególne momenty przesilenia *shi* i związane z tym przełomy historyczne zostały przez Wang Fuzhi drobiazgowo opisane w jego dwóch ściśle filozoficznohistorycznych dziełach, które dokonują spekulatywnej interpretacji dziejów Chin od powstania cesarstwa do upadku dynastii Song. Analiz tych nie sposób rozumieć przez pryzmat całkowitego determinizmu historycznego, gdyż ostateczny kształt dziejów, w tym przyszłości, zależy od postępowania ludzi (w zależności od kontekstu przemian *shi*, albo ich szybkiej reakcji, albo stawianego oporu), a przede wszystkim same przemiany *shi* nie mają, z uwagi na konsekwentny monizm Wang Fuzhi, charakteru przyczynowo-skutkowego. To w świetle tej dialektyki *shi* należy wreszcie rozumieć jego koncepcję Tian, która włącza wątki idealistyczne do jego zasadniczo realistycznej filozofii historii. Tajemnicza część natury, jaką jest Tian, nie tylko działa w ludzkich dziejach i przyznaje władcom mandat, lecz także niejako „posługuje się ich rękoma”, aby zrealizować się mogła ogólna treść dziejów, taka jak np. przejście od feudalizmu do cesarstwa. Spośród wyróżnionych przez nas czterech źródeł chińskiej filozofii historii, Wang Fuzhi łączy więc ze sobą trzy: idee z *Yijing*, legizm oraz historiozofię *Shangshu*. Jako realista historyczny ignoruje jednak wymiar etyczny.

Syntezę wyrosłą z owego czwartego, zignorowanego przez Wang Fuzhi źródła, czyli etyki historii Konfucjusza, zaproponował Zhang Xuecheng. Siłą rzeczy jego synteza miała więc ostatecznie charakter idealistyczny. Dla Zhang Xuechenga historia to po prostu dzieje przejawiania się i przede wszystkim upadku Dao, które stanowi rację tak metafizyczną, jak i moralną, poprzedzającą powstanie świata. Po początkowym okresie rozwoju ludzkości, któremu towarzyszyły zmiany zachodzące w samym Dao, nastąpił czas dynastii Zhou, który stanowi szczytowy okres podążania za Dao w życiu publicznym. Od tego czasu Dao niejako opuściło codzienne ludzkie życie, a właściwie odwrotnie, to ludzie (nieodwracalnie) oddalili się od Dao, zatem przejawy traktowania ksiąg powstałych w tamtych czasie, które zdawały sprawę z codziennego podążania za Dao, jako uniwersalnych pism klasycznych ważnych dla każdego czasu, jest kardynalnym błędem konfucjanistów. W ten sposób historystyczna teza wcześniejszej filozofii historiografii otrzymuje swoje spekulatywne uzasadnienie. Co więcej, cykle upadku historycznego, które następują po sobie od powstania cesarstwa, są cyklami mód intelektualnych (filologii, literatury i filozofii), którym odpowiadają konkretne postawy i epoki historyczne. Takie ujęcie dziejów również miało niezaprzeczalnie idealistyczny wymiar. Włączenie Mingowskiego subiektywizmu dokonuje się zaś u Zhang Xuechenga przez ideę „cnoty historyka”, tj. wskazanie, iż uczucia, a ogólniej umysł, piszącego historię bezpośrednio wpływa na styl i treść narracji historycznej. Wiele z tych uczuć ma charakter uprzedzeń, co utrudnia nam zrozumienie przeszłości: jedynie poprzez oczyszczenie naszych uczuć możliwe jest zrozumienie uczuć aktorów historycznych i wnioskowanie o ich doświadczeniach przez życzliwe i empatyczne postawienie się na ich miejscu. Tak zarysowana synteza hermeneutyki i filozofii historiografii ze spekulatywną filozofią historii nie odpowiada wszak konkluzywnie na pytanie o to, czy takie zrozumienie jest w praktyce w ogóle możliwe, a pesymistyczna i regresywna wizja Zhang Xuechenga nie podpowiada optymistycznych wniosków. W tym sensie kosztem filozoficznej syntezy zerwana zostaje przedmiotowa jedność teraźniejszości i przeszłości (ujmowanej jako moralny ideał), która leżała u podstaw nauk Konfucjusza. Nowe bodźce rozwoju filozofii historii zostaną już dostarczone z Zachodu, ale wydaje się, iż raz straconej jedności już nigdy później nie udało się odzyskać.

### 7.3. Perspektywa krytyczna: holizm w klasycznej chińskiej filozofii historii

Powyższy rys ewolucji klasycznej chińskiej filozofii historii pokazuje, iż głównym „wektorem” jej rozwoju była dążność do coraz większych syntez, pozwalających ująć dzieje i dziejopisarstwo w sposób możliwie najbardziej całościowy.

Ukazanie tego wymiaru chińskiej filozofii historii wymaga jednak zastosowania aparatu krytycznego, przedstawionego na początku pracy, który pozwoli na wyeksplikowanie dokładnego sensu owej idei holizmu. Po pierwsze, chińska filozofia historii nie była bowiem holistyczna we wszystkich możliwych sensach tego słowa. Po drugie, nie wszyscy chińscy filozofowie historii byli holistami, jednak to właśnie syntezy tworzone przez holistów napędzały krytycyzm, który ostatecznie i tak został oswojony i wchłonięty przez całościowe syntezy.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż dążność do całościowego ujęcia historii można prześledzić już na poziomie stylu filozoficznego chińskich filozofów historii. Już w tytułach głównych dzieł i ich stawianych we wstępie deklaracjach używa się znaku 通 *tōng*, który oznacza „całość”, „całościowy”, „penetrować”. Tak czynili Ban Gu, Liu Zhiji, Zheng Qiao, Sima Guang, Zhu Xi, Ma Duanlin, Wang Fuzhi i Zhang Xuecheng. Za wyjątkiem tych dwóch ostatnich, koncepcjom z zakresu filozofii historii nie poświęcano osobnych dzieł, traktując je co do istoty jako stanowiące integralną część całych filozoficznych systemów. Filozofie historii w Chinach pozostawały bowiem w znacznie ściślejszym związku z etyką i estetyką aniżeli w zachodniej filozofii historii. Obie łączył wszakże ścisły związek z filozofią polityczną. Co ciekawe, także zachodnia filozofia historii, traktowana długo jako forma filozofii popularnej, a więc nieakademickiej, wykładana była w dziełach, które nie wyodrębniały jej z generalnej wiedzy historycznej, mieszając ją z przekazami historycznymi, legendarnymi i raportami o cudownościach, jak pokazują przykłady Vico, Woltera, Herdera. Popularny obraz spekulatywnej filozofii historii jako wyłożonej w aksjomatach i stosującej się odgórnie do materiału historycznego jest błędny w odniesieniu zarówno do tradycji chińskiej, jak i europejskiej. Z tego powodu, aby nie tworzyć sztucznej granicy pomiędzy spekulatywnymi elementami historiografii a eksplicytną filozofią historii (sztucznej, bo naturalnej jedynie z perspektywy nowożytnego programu historiografii), operuję w ostatecznym rozrachunku pojęciem holizmu „historiozoficznego”. Dodatkową kwestią ukazującą dążenie do ujęcia całości historii już na poziomie stylu filozoficznego była w Chinach skala odniesień do źródeł historycznych i filozoficznych, ukazująca niespotykaną na Zachodzie erudycję i ciągłość myśli. Nie mogąc nie odnieść się do nawarstwiającej się tradycji, każda kolejna synteza historiozoficzna była niejako z konieczności szersza, nie dziwi zatem fakt, iż te, które wieńczą dwa tysiąclecia rozwoju chińskiej filozofii historii, czynią to również w sferze ideowej. Takiej skali dawności, długości i ciągłości rozwoju nie zna zachodnia filozofia historii, dodatkowo naznaczona przez *votum separatum* wobec teologii dziejów, by już po ledwie wieku swojego rozwoju wyprzec się siebie samej.

Owa ciągłość miała swoje konsekwencje także w sferze przedmiotowej. Odnoząc się do pierwszego wyróżnionego przez nas sensu pojęcia holizmu, tj. holizmu co do przestrzeni, odkrywamy, iż jest on na gruncie chińskim problematyczny.

Dążność do filozoficznej interpretacji dziejów jak największej liczby państw lub cywilizacji świata była zasadniczo obca chińskim filozofom historii. Oczywiście, zapiski o krajach niechińskich, w tym tych położonych na szeroko rozumianym Zachodzie (aż po cesarstwo rzymskie), odnajdziemy w dziejopisarstwie chińskim poczynając od Sima Qiana. Jak pokazuje jednak antologia źródeł chińskich z I tysiąclecia n.e. opisujących te kraje<sup>1</sup>, przypominały one (nierzadko przesadzone) zapiski typowe dla literatury podróżniczej, zdając sprawę z ustroju, rozmiarów, ludności, zwyczajów, a przede wszystkim zwierzyny, upraw i drogocЕННОści z tych krain. Żaden *filozof* historii, także po zapoznaniu się dzięki buddystom z historią Indii, a nawet po zapoznaniu się dzięki jezuitom z historią Europy, nie uwzględniał dziejów państw niechińskich (w tym nawet Korei i Japonii) w ramach swoich analiz. Jak sformułował to wprost Wang Fuzhi, „znaczenie dziejów Chin jest uniwersalnym znaczeniem historii”. Nieuwzględnienie dziejów Indii czy Europy nie odbywa się zatem na drodze wykazania ich „niehistoryczności”, lecz po prostu przez ich zignorowanie. Gdy filozof chiński pisze zatem o ustanowieniu cesarstwa, ma na myśli tylko i wyłącznie cesarstwo chińskie. Jedyną rubryką dostępną dla nie-Chińczyków jest ta, w której znajdują się barbarzyńcy. Jako pozbawieni kultury chińskiej, czyli kultury w ogóle, są oni jednak dla myślicieli chińskich w ścisłym sensie tego słowa „niehistoryczni”. I choć tacy filozofowie jak m.in. Chen Liang i Wang Fuzhi podają, iż *shi* świata obejmuje także barbarzyńców, wszystkie przemiany *shi*, które przekształcają dzieje ich państw dokonują się ze względu na Chiny i najczęściej dla pouczenia (ostrzeżenia) Chińczyków. W tym sensie uwzględnienie dziejów władców mongolskich, jako protoplastów chińskiej dynastii Yuan, nie jest wyjątkiem od tej reguły. Jest to rzecz jasna odwrotność przypadku zachodniej filozofii historii, która od samych początków obejmowała historie państw świata, a nawet, jak starałem się wykazać w pierwszym rozdziale<sup>2</sup>, samo powstanie zachodniej filozofii dziejów zaszło za sprawą kontaktu z historiografią chińską. Dychotomia historiozofii uniwersalistycznych oraz pluralistycznych, tj. zakładających jedną uniwersalną, ogólnoludzką cywilizację lub wiele cywilizacji światowych, którą można z powodzeniem aplikować do opisu zachodniej filozofii historii, nie ma zastosowania w przypadku chińskim, który stanowi coś w rodzaju „trzeciej opcji”: założenia jednego, ale nie ogólnoludzkiego, kręgu cywilizacyjnego. Innymi słowy, tradycyjny sinocentryzm wykluczał holizm historiozoficzny co do przestrzeni.

Kwestia obecności w chińskiej filozofii holizmu historiozoficznego co do czasu została już częściowo ustalona w podrozdziale 7.1, w którym omówiono stosunek teoretyków *shi* do zagadnienia przyszłości. Przez holizm co do czasu rozumiem

---

<sup>1</sup> Sarek, Żuchowska 2017.

<sup>2</sup> Oraz w artykułach: Rogacz 2017c, w języku angielskim: Rogacz 2018a.

całościowe ujęcie historii w wymiarze czasowym, tj. objęcie refleksją nie tylko przeszłości i teraźniejszości, ale także przyszłości. Filozofowie opowiadający się za linearnym ujęciem dziejów nie ujmowali jednak przyszłości jako przesądzonej i, co za tym idzie, z góry znanej nawet co do swego ogólnego zwieńczenia (celu), lecz dokonywali prognoz warunkowo, tzn. „o ile” człowiek zachowa się tak a tak, najczęściej – o ile rozpozna *shi* i będzie się do niej dostosowywał. Przyszłość w sposób ścisły (i z pewnością odpowiadającą charakterystyce przeszłości i teraźniejszości) ujęli natomiast filozofowie broniący cyklicznej wizji dziejów. W tym przypadku jednak przyszłość stanowi tylko repetytywne uobecnienie się przeszłości, kolejny cykl „czerwieni” (Dong Zhongshu), elementu wody (Zou Yan, Liu Xin) czy kolejne złożenie „rewolucji” (Shao Yong). Nie jest to przyszłość w znaczeniu czegoś nowego. Nawet jeśli cykle wpisane są w linię, to jest to – za wyjątkiem teoretyków *shi*, o których tu już nie traktujemy – linia regresu, tzn. cykle układają się liniowo z uwagi na jakiś początek, ale nie na element przyszłości, a tym bardziej cel, do którego dążą. Zarówno teoretycy *shi* rozprawiający w sposób warunkowy o przyszłości niosącej całkowitą nowość, jak i zwolennicy cykliczności dziejów traktujący w sposób bezwarunkowy o przyszłości nie pociągającej historycznej nowości byli holistami historiozoficznymi co do czasu jedynie w słabym sensie tego słowa. Z drugiej strony, jeśli holizm ów rozumieć jako przekonanie o „głębokiej” jedności czasów, to przekonanie takie odnajdziemy już u pierwszych konfucjanistów, Mencjusza i Xunzi, którzy argumentowali, iż „przeszłość i teraźniejszość są jednym”, a od czasów *Lüshi Chunqiu* podłączono do tej tezy wymiar przyszłości, co emblematycznie przypieczętował Dong Zhongshu. Z pewnością ani przyszłość nie była dla chińskich filozofów historii czymś, o czym filozof historii nie może się wypowiadać, ani przeszłość nie stanowiła dla większości z nich obcego łądu, który nie ma wpływu na teraźniejszość i nie stanowi z nią swoistej metafizycznej jedności. Taka idea była jednak typowa dla konfucjańskiej filozofii historii, która potrzebowała jej jako uzasadnienia dla swojej sztandarowej wiary w dydaktyczną funkcję historiografii. Tylko wówczas nauki pobierane od przeszłości mają swoje zastosowanie tak obecnie, jak i w przyszłych czasach. Jako że wykładnia konfucjańska zaważyła wszak na całokształcie chińskiej filozofii historii, można przyjąć, iż tak rozumiany holizm co do czasu stanowił istotny, jakkolwiek nierzadko krytykowany, element klasycznej historiozofii chińskiej.

Jeszcze bardziej złożona jest relacja chińskiej filozofii do holizmu historiozoficznego co do przyczynowości, tzn. przekonania, że przyczynowością historyczną obdarzone są całe zbiorowości ludzkie. Tak rozumianymi holistami była najwyżej połowa chińskich filozofów historii, co zadaje kłam etnocentrycznej tezie o rzekomym „kolektywizmie” kultury chińskiej. W toku poczynionych analiz natrafialiśmy na mnogość ujęć indywidualistycznych. Już od czasów *Lunyu* historię ukazuje się przede wszystkim jako rezultat działania jednostek: czy to dawnych władców,



czy to nas, wezwanych do wskrzeszenia Dao. Nie inaczej o historii myśleli Xunzi, Lu Jia i Yang Xiong, a także historyk Sima Qian, również Mozi, zwykle zagorzały oponent *ru* w tej materii zgadzał się z konfucjanistami. Nasilenie ujęć indywidualizujących przyniosł upadek dynastii Han, co poświadczają wizje historii wyłożone w neotaoizmie (Wang Bi i *Baopuzi*), traktacie *Renwuzhi*, wczesnośredniowiecznej historiografii i hagiografii buddyjskiej. Na gruncie neokonfucjanizmu indywidualizm reaktywował przecież Han Yu, a w swoim spirytualizmie osadził go Wang Anshi. Kulminacją indywidualizmu była wreszcie filozofia historii okresu dynastii Ming, co pokazują koncepcje Wang Yangminga i Li Zhi. Holistami co do przyczynowości w ścisłym sensie tego słowa byli legiści, populiści historyczni, Wang Chong, Shao Yong, realiści historyczni oraz prospektywiści. Stanowiska pozostałych chińskich filozofów historii wymykają się opozycji holizm-indywidualizm, nie dlatego, iż opozycja ta w całości nie stosuje się do myśli chińskiej, lecz dlatego, iż myśl chińska nie traktuje jej jako opozycji w myśl zasady *tertium non datur*. Jak pokazała to już historiozofia *Księgi Dokumentów*, można wskazać płynne przejście od wpływu, jaki na dzieje ma jednostka (a osoba władcy ma według *Shangshu* decydujący wpływ na historię), do znaczenia czynników strukturalnych, bez względu na to, czy są to katastrofy naturalne, czy obiektywne „prawa moralne” skutkujące upadkiem dynastii. Taką ciągłość myślenia o przyczynowości historycznej odnajdziemy u Mencjusza, u Dong Zhongshu, w *Huainanzi*, u Zhu Xi, a przede wszystkim u Wang Fuzhi i Zhang Xuechenga. Szczególnie Wang Fuzhi poświęcił wiele miejsca próbom uzgodnienia przekonania o istnieniu obiektywnej tendencji dziejów (*shi*) z wiarą w rolę ludzkiej wolności, która poprzez swoją reakcję i kooperację z *shi* ostatecznie ustala bieg historii. W pewnym sensie nawet stanowisko Han Fei i realistów: Liu Zongyuana oraz Chen Lianga, którzy w podobny sposób podkreślali historyczną kooperację przyrody i (wybitnych) jednostek, trudno zaklasyfikować jako holistyczne w znaczeniu odrzucenia wpływu jednostek na historię. Taką koncepcję, która podobnie jak indywidualizm, staje po jednej, skrajnej stronie sporu, należałoby poniekąd nazwać właśnie „kolektywizmem”. Wówczas prawdziwy holizm historiozoficzny co do przyczyny polegałby na przekonaniu, iż całościowe spojrzenie na dzieje wymaga uwzględnienia historycznej roli tak zbiorowości, jak i (wybitnych) jednostek, ale uwzględnienia, które nie byłoby tylko werbalne, tzn. dawałoby pewien aparat pojęciowy pozwalający wskazać ciągłość przejścia od indywidualnych do kolektywnych aktorów historycznych. W takim znaczeniu holizm historiozoficzny co do przyczyny był poglądem dominującym wśród chińskich filozofów historii, stanowiąc przy tym wkład do naszego ogólnego pojmowania wymienionych kategorii pojęciowych.

Zaproponowane ujęcie diachroniczne chińskiej filozofii historii pokazało natomiast, jak istotny był dla chińskich myślicieli holizm historiozoficzny co do substancji, tj. dążenie do przyjęcia jednej substancji dziejów poprzez uwzględnienie

na równi czynników idealnych i realnych w ramach organicznej, holistycznej wizji człowieka i dziejów. Po okresie powstawania rozmaitych propozycji historiozoficznych w Okresie Walczących Królestw, za czasów dynastii Han pojawiły się pierwsze syntezy, tworzone w duchu idei *Tian-ren ganying*, mające na celu połączenie w ramach szerszego całościowego spojrzenia szczególnie rodzaj czynników realnych w postaci przyrody ze szczególną postacią czynników idealnych, tj. moralnością. W rezultacie działanie ludzkie uznano za oddziałujące na naturę i przynoszące bezpośredni skutek historyczny. Przeciw tak rozumianej idei „moralnej przyrodo-historii” zbuntowało się jednak wielu myślicieli, zwalczających ten rodzaj holizmu. Tysiąc lat później spór ten wzniósł się na wyższy i ogólniejszy poziom, jakkolwiek cechowało go specyficzne „przemieszczenie” filozofów akcentujących historyczną rolę moralności w stronę nie tyle holizmu, co idealizmu. Jednocześnie jednak filozoficzny spór między idealistami a realistami historycznymi dotyczył roli czynników idealnych lub realnych jako takich, a w przypadku spirytualistów i materialistów historycznych skupił się na czynnikach szczególnego typu. I tak jak po okresie syntez Hanowskich chińską filozofię historii nazaczył indywidualizm i filozofia historiografii, tak też stało się w epoce Mingowskiej. Pod koniec tej ery potrzeba syntezy idealizmu i realizmu historyczna wybrzmiała jednak ze zdwojoną siłą. Po okresie raczej eklektycznych prób zespolenia teorii *shi* z przekonaniem o związku umysłu i historii podjęto się wreszcie całościowej syntezy wątków idealistycznych i realistycznych, tak jak uczyniła to filozofia dziejów Wang Fuzhi, która ciąży wszelako ku realizmowi, a następnie filozofia historii Zhang Xuechenga, która z opisanych już wyżej powodów pozostaje z gruntu idealistyczna. Fakt ten można jednak potraktować nie tyle jako słabość owych filozofów, gdyż ich syntezy – przedstawione w osobnych, obszernych dziełach poświęconych filozofii historii – stanowiły systemy myślowe przewyższające swoją rozległością współczesne im zachodnie filozofie historii, lecz raczej jako przyczynek do pytania o to, na ile możliwe jest spójne teoretycznie połączenie idealizmu i realizmu historycznego. Sama dążność do syntezy oraz żywy opór wobec owych syntez wybrzmiewający w dziesiątkach przytoczonych w tej pracy dzieł świadczy o tym, iż idea holizmu historiozoficznego co do substancji stanowi istotny, jeśli nie najistotniejszy, element klasycznej chińskiej filozofii historii.

Uwzględniając rolę czynników moralnych, myśliciele chińscy płynnie przechodzili przy tym do czegoś, co określiłem mianem holizmu historiozoficznego co do rozumu, tj. idei, iż proponowana wizja dziejów inkorporuje wymiar normatywny, przekraczając w ten sposób coś, co dziś znamy jako podział na rozum teoretyczny i praktyczny. Innymi słowy, holizm ten oznacza, że dzieje nie stanowią dłużej jedynie tego, co się stało, lecz także to, co powinno się stać (w teraźniejszości i przyszłości), tj. jakaś epoka historyczna ucieleśnia ideał moralny, do którego należy dążyć. Taka idea holizmu wyznacza rdzeń konfucjańskiej filozofii histo-

rii od Konfucjusza do Zhang Xuechenga, implikując pośrednio koncepcję historycznego upadku wartości. W pewnym sensie w idei tej mieści się jednak także neotaoistyczna filozofia historii z *Taipingjing*, bowiem przyszłość nie stanowi tam jedynie tego, co ma nadejść, lecz niesie ze sobą moralny imperatyw, będąc ucieleśnieniem realizacji tego nakazu. I choć konfucjańska filozofia historii nie wyczerpuje horyzontu chińskiej historiozofii w ogóle, to właśnie ona przesądziła o specyfice chińskiej filozofii historii, która ściśle zespolona z historiografią z jednej strony (której pierwsze zadanie miało charakter dydaktyczny) oraz etyką z drugiej nie niosła w sobie załączków płynnego przejścia do „nauki historii”, pozbawionej jakichkolwiek moralnych i dydaktycznych odniesień. Z tego powodu spotkanie klasycznej chińskiej filozofii historii z zachodnim myśleniem historycznym było zderzeniem, które oznaczało najczęściej konieczność opowiedzenia się po jednej ze stron, jak pokazuje to świetnie przykład Liang Qichao (梁啟超, 1873-1929). Oczywiście, filozofowie historii antycypujący lub rozwijający realizm historyczny byli zasadniczymi oponentami takiego myślenia, błędem byłoby jednak sądzić, iż to właśnie oni ukształtowali późniejszą nowoczesną filozofię historiografii. Ich teoria procesu historycznego była koniec końców spekulatywna, zaś związki między dziejami a dziejopisarstwem były silnie akcentowane właśnie w nurcie „moralistycznym”. Nie jest więc przypadkiem, iż pozytywista Liang Qichao reinterpretował koncepcję „cnoty historyka”<sup>3</sup>.

Filozofia historiografii od Liu Zhiji po Zhang Xuechenga zmagala się z moralnym sensem historii, przechodząc obojętnie m.in. obok koncepcji *shi*, mimo iż pojęcie to wykorzystywano wówczas w teorii procesu twórczego i teorii poezji<sup>4</sup>, a nade wszystko nie znajdowała ona ciągłego przejścia od procesu historycznego do pisarstwa historycznego w sposób całkowicie odcięty od idei holizmu historiozoficznego co do rozumu.

Ta sama filozofia historiografii obstawała ponadto przy własnym rodzaju holizmu, tj. holizmie historiozoficznym co do znaczenia, zgodnie z którym znaczenie całości narracji historycznej wyprzedza sens jej części i jest od nich istotniejsze. Już Liu Xie uważał, iż nie można dokonywać sekwencji wydarzeń, jeśli historyk nie posługuje się uprzednio ogólną zasadą; Liu Zhiji pisał zaś wprost, iż dopiero połączenie zdarzeń i usytuowanie ich względem siebie nadaje im ostatecznie znaczenie, co niemal spełnia definicję holizmu semantycznego. Holizm ten przejawiał się nawet w poszczególnych uwagach natury praktycznej, jak np. w uwadze, by preferować antycypację zamiast retrospekcji. Bracia Cheng i Zhu Xi nieustannie podkreślali, iż zanim przejdzie się do spisania zdarzeń, należy uchwycić ogólną

---

<sup>3</sup> Liang 1998, 157-159. O ciągłości rozwoju koncepcji *shide* w chińskiej teorii historii aż do XXI wieku patrz mój artykuł w *History and Theory*: Rogacz 2019.

<sup>4</sup> Por. Jullien 1999, 75-90.

zasadę (*li*), która za nimi stoi. Warta odnotowania jest także dwuznaczność pojęcia *gong*, którym operowali post-Songowscy filozofowie historiografii piszący o znaczeniu historiografii dla „debaty publicznej” oraz roli „publicznie ukierunkowanego umysłu” historyka. To samo *gong* oznacza bowiem coś „ogólnego”, tego samego znaku użył także na gruncie swojej filozofii dziejów Wang Fuzhi, pisząc, iż Niebo posługuje się interesem jednostek, by zrealizować coś „ogólnego” (a więc publicznego) w dziejach. Holizm historiozoficzny co do znaczenia można też rzecz jasna rozumieć w najbardziej dosłowny sposób, tj. jako dążność do jak najbardziej całościowej narracji historycznej. I w tym sensie była to niewątpliwa cecha dystynktywna chińskiego myślenia historycznego, pełnego całościowych zapisków i encyklopedii, których monumentalność jest niezrównana w skali całej kultury światowej. Już Sima Qian dopuszczał do głosu kilka perspektyw narracji historycznej, raz ganiącej, raz wyrozumiałej, innym razem neutralnej, po to, by nawet kosztem spójności przedstawić historię w sposób całościowy. A wiemy od Gödla, iż zupełność nie idzie w parze z niesprzecznością. Późniejsi filozofowie historiografii, jak np. Hu Yinglin, rozróżniali nawet trzy rodzaje całości narracji historycznej: syntetyczną, tj. kompletne ujęcie wszystkiego (*gai*), analityczną, czyli ujęcie wszystkiego w sposób kompletny, tzn. szczegółowy (*zheng*) oraz holistyczną, czyli połączenie obu przy zachowaniu obiektywizmu, tj. całości znaczeniowej łączącej rzeczywistość z kroniką (*quan*). Niewątpliwym holistą był również Zhang Xuecheng, jego holizm wybiegał jednak poza kategorie ściśle narratywistyczne, bowiem jego całość wyznaczająca znaczenie konkretnych części narracji obejmowała także z jednej strony Dao, a z drugiej – uczucia historyka, jego ogólną moralność i światopogląd, przelewający się na papier. Używając kategorii filozofii zachodniej, można powiedzieć, iż takie rozumienie całości narracji było nie tylko atakiem na „narratywistyczny atomizm”, lecz także na pozytywistyczną wizję pisarstwa historycznego.

Chińska filozofia historii w swym dążeniu do całościowego ujęcia historii, a więc dyskursywnego wyczerpania jej natury, była holistyczna w więcej niż jednym sensie tego słowa. Oczywiście, z uwagi na swój sinocentryzm nie była ona holistyczna co do przestrzeni. Była ona też podzielona w kwestii holizmu co do przyczynowości i reprezentowała słabą wersję holizmu co do czasu, ale przy głębszym rozumieniu obu pojęć, przekraczała ona dualizmy wkradające się do interpretacji kategorii czasu i przyczynowości na gruncie filozofii historii w sposób zdecydowanie holistyczny. Dążenie do stworzenia ujęcia holistycznego co do substancji napędzało jej rozwój, holizm co do rozumu odcisnął na niej trwałe piętno, a holizm co do znaczenia był powszechnym udziałem filozofów historiografii. W rzeczy samej, trudno znaleźć tradycję myślową, której bardziej zależałoby na całościowym ujęciu historii.

## **Zakończenie**

Celem niniejszej pracy była rekonstrukcja i filozoficzna analiza chińskiej filozofii historii od jej początków do końca XVIII wieku. Zwieńczeniem owej analizy było natomiast wykazanie, iż dystynktywną cechą klasycznej chińskiej filozofii historii było dążenie do uchwycenia całości historii, tzn. że była ona holistyczna w wielu sensach tego słowa.

Praca ta nie wyczerpuje wszakże tego niezmiernie obszernego i wciąż praktycznie nie(z)badanego tematu, zatem warto w tym miejscu wskazać perspektywy rozwoju badań zainicjowanych w tej pracy oraz pożytek, jaki z nich płynie dla pokrewnych dyscyplin.

Jako że proponowana interpretacja myśli ok. czterdziestu chińskich filozofów historii (licząc tylko tych najważniejszych) rzuca nowe światło na filozofię każdego z nich, również zwrotnie interpretację tę można skonfrontować ze szczegółowymi ustaleniami sinologów, co dostarczy nowego bodźca do dyskusji z zakresu historii filozofii chińskiej. W tym względzie najwięcej konkluzji dostarcza ta praca rzecz jasna badaczom chińskiej filozofii politycznej. Z drugiej strony, owocne będą także próby porównania chińskiej filozofii historii z rozwojem chińskiej historiografii na danych etapach dziejów, co już częściowo uczyniono w niniejszej pracy. Najbardziej atrakcyjna teoretycznie wydaje się wszelako perspektywa porównania klasycznej chińskiej filozofii historii z chińską filozofią historii XIX i XX wieku, następującą po zetknięciu się z historiozofią zachodnią. Dopiero w świetle wyeksplikowania filozoficznej natury klasycznej historiozofii chińskiej staje się bowiem jasne, które z wątków późniejszej myśli stanowią kontynuację, a które zerwanie z tradycją. Czy ewolucjonizm Yan Fu (嚴復, 1854-1921) stanowił jedynie sinizację ewolucjonizmu Spencera, czy też odwoływał się do wątków klasycznych, a zwłaszcza – jaka jest relacja jego koncepcji przema-

czenia historii wyznaczonego przez rozwój przyrody<sup>1</sup> do fatalizmu historycznego Wang Chonga? Czy antycypacją spekulatywnej filozofii historii Kang Youweia (康有為, 1858-1927), który zaproponował linearne i progresywne ujęcie historii podzielonej na trzy epoki i zmierzającej do ery Wielkiej Jedności, była tylko koncepcja *datong* z *Liji* i *Gongyang zhuan*, czy też może również neotaoistyczna filozofia historii z *Taipingjing*, przesycona podobną eschatologią? W jakiej relacji do idealizmu historycznego znajduje się filozofia dziejów Zhang Binglina (章炳麟, 1868-1936), przedstawiana zwykle jako zakorzeniona w buddyzmie reakcja na heglizm<sup>2</sup>? Do jakiego stopnia myśl Liang Qichao zakorzeniona jest w klasycznej filozofii historiografii? Podobnie, czy myśl Hu Shi (胡適, 1891-1962) poprzestała jedynie na krytyce spekulatywnej konfucjańskiej filozofii historii wraz z jej regrezywizmem i moralizmem<sup>3</sup>, czy też czerpała z inspirowanej tą formacją myślową filozofii pisarstwa historycznego? W jakiej relacji tak do idealizmu, jak i do realizmu historycznego pozostaje filozofia historii Chen Yinke (陳寅恪, 1890-1969), łącząca idealizm obiektywny z kulturalizmem<sup>4</sup>? Szczególnie intrygujące będzie wreszcie zbadanie relacji chińskiej marksistowskiej filozofii historii do klasycznego realizmu i materializmu historycznego, zwłaszcza w swej wersji ekonomicznej (Li Gou). Jak zauważa Ivanhoe w swoim haśle poświęconym chińskim teoriom historii:

Co prymitywniejsze formy marksistowskiego historyzmu stały się dominujące, a stara koncepcja dynastyczna została zastąpiona przez równie prokrustowy schemat okresów „niewolnictwa” i „feudalizmu” (...). Pod wieloma względami chińska marksistowska wizja dziejów była zarówno obca, jak i znajoma. Jej moralistyczne usposobienie i utopijna natura są znanymi cechami tradycyjnych chińskich koncepcji historii; i choć jej szczegółowa treść była z pewnością nowa, to jej ogólna forma i wskazywana przez nią trajektoria może być odnaleziona w wielu omawianych powyżej źródłach i myśliciach<sup>5</sup>.

Już pierwszy marksistowski filozof historii w Chinach, czyli Li Dazhao (李大釗, 1888-1927) podkreślał aktywistyczne, a nie deterministyczne, wątki marksizmu. Jak pisze Li Dazhao, „przyszłość i przeszłość są nieograniczone, dlatego jeśli nie zbadam jasno natury historii, aby zrozumieć jej tendencje, moje życie będzie pozbawione znaczenia (...). Interpretacja historii jest dlatego prawdziwie standardem mierzenia ludzkiego życia”<sup>6</sup>. Ile typów holizmu, które zostały zbadane w odniesieniu do klasycznej chińskiej filozofii historii, można odnaleźć w tym

---

<sup>2</sup> Por. Murthy 2011, 176.

<sup>3</sup> Butterfield 2012, 48.

<sup>4</sup> Schneider 1996, 65.

<sup>5</sup> Ivanhoe 1998, 3582.

<sup>6</sup> Za: Meisner 159.



krótkim fragmencie! Zauważmy, iż ze wszystkich elementów marksizmu to właśnie tak typowy dla filozofii zachodniej, a tak obcy tradycji chińskiej finalizm był również odrzucony przez Mao Zedonga (毛澤東, 1893-1976) w jego idei „permanentnej rewolucji”. Nie dziwi zatem fakt, iż jedną z głównych inspiracji historiozoficznych Mao Zedonga była myśl Wang Fuzhi<sup>7</sup>. Wang Fuzhi oraz w zasadzie cała konfucjańska filozofia historii były też punktem odniesienia Mou Zongsana, który zaproponował zapewne najoryginalniejsze i najbardziej kompleksowe współczesne rozwinięcie klasycznych idei historiozoficznych. Mou Zongsan rozwijał te idee w dialogu z Hegłowską i Marksowską dialektyką historii, uważając, iż idea filozofii historii Hegla jest całkowicie zbieżna z klasyczną chińską filozofią historii. Jak pisze Ady Van Den Stock, „Mou całkowicie akceptuje i zachowuje formalną charakterystykę Hegłowskiej logiki rozwoju historycznego” z zastrzeżeniem, iż Hegłowski linearyzm zostaje przekształcony w wizję cykliczną, w której Orient stanowi nie tylko punkt startowy, ale i ostateczny cel rozwoju ducha historii światowej<sup>8</sup>. Jak pisze Mou Zongsan:

Historia świata ma absolutny Wschód i wyznaczony punkt wyjścia, ale ten ostatni jest również dokładnie jej ustalonym punktem końcowym. W idealnym cyklu Hegla rozwój Zachodu ostatecznie powróci do tego punktu wyjścia poprzez samo-przebudzenie i rozwój Wschodu. Wschód jest rodzimą ziemią ducha ludzkości i zasadą życia<sup>9</sup>.

Z uwagi na wskazane powyżej odniesienia do zachodniej filozofii historii i rozliczne, poczynione w wielu miejscach tej pracy uwagi komparatystyczne, należy też podkreślić znaczenie proponowanej analizy klasycznej chińskiej filozofii historii dla badań nad filozofią historii w ogóle. Dość powiedzieć, że wielu badaczy uważa wciąż, iż filozofia historii jest swoiście zachodnim wynalazkiem. Perspektywy porównań tak mnogich koncepcji historiozoficznych z ideami zachodnimi są wręcz nieograniczone. Dzięki chińskiej filozofii historii poszerza się ponadto horyzont możliwych rozwiązań problemów, na które zachodni filozofowie historii odpowiadali nieraz wyłącznie w dysjunktywny sposób (co pokazała też ograniczoność typologii Wichrowskiego). Rozwiązania chińskie nie są też w żaden sposób antykwaryczne. Oczywista dla chińskich filozofów historii zależność wizji dziejów od projektów i nacisków politycznych została na Zachodzie odkryta dopiero dzięki Popperowi i Foucault. Chiński holizm co do rozumu, który wykracza poza dualizm tego, co deskryptywne i normatywne, napotyka również na podatny grunt

---

<sup>7</sup> Platt 2007, 184. Istotną rolę w dalszym powiązaniu marksizmu z myślą Wang Fuzhi odegrała też rozprawa *Filozofia historii Wang Fuzhi (Wang Chuanshan de lishi zhexue)* He Lina (贺麟, 1902-1992) z 1946 r.

<sup>8</sup> Van den Stock 2016, 329.

<sup>9</sup> Mou 2003, 74.

w postaci neopragmatyzmu, odrzucającego dualizm faktów i wartości, a szerzej – całą tradycję hermeneutyczną. Również krytykowany obecnie dualizm natury i kultury był dla holistycznie ukierunkowanych myślicieli czymś obcym, czymś, co należy przekroczyć i objąć szerszym, całościowym ujęciem. W tym sensie bliski myśli chińskiej byłby posthumanizm, tym bardziej, że filozofia chińska uwzględniała również historyczną sprawczość aktorów innych niż ludzie. Jak pokazuje dzieło Stanisława Lo Kuanga, w opisie rozwiązań problemów historiozoficznych można udzielić głosu zarówno chińskim, jak i zachodnim filozofom historii<sup>10</sup>. Stworzenie międzykulturowej filozofii historii, która wzorem chińskim obejmie nieantagonistycznie filozofię historiografii, zaowocować może jeszcze głębszym holizmem, o którym nie śnili nawet filozofowie chińscy.

---

<sup>10</sup> Lo Kuang 1996.

# Bibliografia

## A. Źródła chińskie sprzed 1900

Kolejno: Nazwa dzieła; alternatywna nazwa dzieła; domniemany lub faktyczny autor; nazwa edycji cytowanej w pracy; nazwa zbioru, którego edycja jest częścią; numer tomu tego zbioru; redaktor; miejsce wydania, wydawnictwo i rok wydania. W całej pracy podaję numer zwoju, ewentualnie także numer *pian*, oraz numer strony według poniższych edycji.

- Baopuzi waipian* 抱朴子外篇. Przypisywane Ge Hongowi 葛洪. Edycja z *Zhuzi jicheng* 诸子集成. Reprint: Guiyang: Guizhou Renmin Chubanshe, 1996.
- Bohutong* 白虎通. Przypisywane Ban Gu 班固. Edycja *Bohutong shuzheng* 白虎通疏證. Red. Chen Li 陳立. Beijing: Zhonghua Shuju, 1994.
- Cangshu* 藏書. Autorstwa Li Zhi 李贄. *Siku quanshu* 四庫全書, *shibu*.
- Changli xiansheng wenji* 昌黎先生文集. Autorstwa Han Yu 韓愈. Songben chongkan.
- Changyan* 昌言. Przypisywane Zhong Changtongowi 仲長統. *Zhenglun*. *Changyan* 政论昌言. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- Chen Liang ji* 陈亮集. Autorstwa Chen Lianga 陈亮. Beijing: Zhonghua Shuju, 1987.
- Chunqiu Fanlu* 春秋繁露. Edycja z *Siku quanshu* 四庫全書. Reprint: Beijing: Zhonghua Shuju, 2016.
- Chunqiu Zuo zhuan* 春秋左傳. Przypisywane Konfucjuszowi 孔子 i Zuo Qiumingowi 左丘明. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 7. Reprint w krytycznej edycji bilingualnej: Durrant Stephen, Wai-ye Li, Schaberg David. *Zuo Tradition. Zuo Zhuan. Commentary on the "Spring and Autumn Annals"*. Seattle/London: University of Washington Press, 2016.
- Dai Zhen quanji* 戴震全集. Autorstwa Dai Zhena 戴震. Beijing: Qinghua Daxue Chubanshe, 1991.
- Dushi guanjian* 讀史管見. Autorstwa Hu Yina 胡寅. Song Hu Zhitang xiansheng zhu. Beijing: Gubai Jucang Ben, 1714.
- Du Tongjian lun* 讀通鑑論. Autorstwa Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 10. Changsha: Yuelu Shushe.
- Gongyangzhuan* 公羊傳. Edycja *Chunqiu Gongyangzhuan* 春秋公羊傳. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 8. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Er Cheng ji* 二程集. Autorstwa Cheng Hao 程顥 i Cheng Yi 程頤. Beijing: Zhonghua Shuju, 1981.
- Fayan* 发言. Przypisywane Yang Xiongowi 揚雄. Beijing: Zhonghua Shuju, 2012.

- Fenshu* 焚書. Autorstwa Li Zhi 李贄. *Li Zhi quanji* 李贄全集, vol. 1-2. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, 2010.
- Guanzi* 管子. Edycja *Guanzi Jiaozhu* 管子校注. Red. Li Xiangfeng 黎翔鳳. Beijing: Zhonghua Shuju, 2004.
- Guoyu* 國語. Edycja *Guoyu jijie* 國語集解. Red. Xu Yuangao 徐元誥. Beijing: Zhonghua Shuju, 2002.
- Guwen yazheng* 古文雅正. Autorstwa Cai Shiyuan 蔡世遠. *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 1476.
- Jiaoyouji* 嘉祐集. Autorstwa Su Xun 蘇洵. Edycja *Sibu congkan* 四部叢刊, vol. 922-923.
- Hanfeizi* 韓非子. Przypisywane Han Fei 韓非. Edycja *Hanfeizi jijie* 韓非子集解. Red. Wang Xianshen 王先慎. Beijing: Zhonghua Shuju, 1998.
- Hanshu* 漢書. Przypisywane Ban Gu 班固. Beijing: Zhonghua Shuju, 1999.
- Heguanzi* 鶡冠子. Edycja *Heguanzi huijiao jizhu* 鶡冠子匯校集注. Red. Huang Huaixin 黃懷信. Beijing: Zhonghua Shuju, 2004.
- Houhanshu* 後漢書. Przypisywane Fan Ye 范曄. Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.
- Huainanzi* 淮南子. Edycja *Huainanzi jiaoshi* 淮南子校釋. Red. Zhang Shuangdi 張雙棣. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1997.
- Huangji jingshi shu* 皇極經世書. Autorstwa Shao Yong 邵雍. Edycja z *Sibu congkan* 四部叢刊. Reprint: Zhengzhou: Zhongzhou Guji Chubanshe, 1991.
- Huang Zongxi quanji* 黃宗羲全集. Autorstwa Huang Zongxi 黃宗羲. Hangzhou: Zhejiang Guji Chubanshe, 1985.
- Hui'an xiansheng Zhu Wengong wenji* 晦庵先生朱文公文集. Autorstwa Zhu Xi 朱熹. Taipei: Zhongwen Chubanshe, 1972.
- Jinsilu* 近思錄. Autorstwa Zhu Xi 朱熹 i Lü Zuqian 呂祖謙. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2000.
- Laozi* 老子. Przypisywane Laozi 老子. Edycja *Laozi jiaoshi* 老子校釋. Red. Zhu Qianzhi 朱謙之. Beijing: Zhonghua Shuju, 1984.
- Liezi* 列子. Przypisywane Lie Yukou 列禦寇. Edycja *Liezi jishi* 列子集釋. Red. Yang Bojun 楊伯峻. Beijing: Zhonghua Shuju, 1979.
- Li Gou ji* 李觀集. Autorstwa Li Gou 李觀. Beijing: Zhonghua Shuju, 1981.
- Liji* 禮記. Edycja *Liji zhengyi* 禮記正義. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 6. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Linchuan xiansheng wenji* 臨川先生文集. Autorstwa王安石. Beijing: Zhonghua Shuju, 1959.
- Liu Zongyuan ji* 柳宗元集. Autorstwa Liu Zongyuan 柳宗元. Beijing: Zhonghua Shuju, 1979.
- Lunheng* 論衡. Edycja *Lunheng zhushi* 論衡注釋. Red. Beijing Daxue Lishixi 北京大學歷史系. Beijing: Zhonghua Shuju, 1979.
- Lunyu* 論語. Przypisywane Konfucjuszowi 孔子. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 10. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Luzhai yishu* 魯齋遺書. Autorstwa Xu Heng 許衡. *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 1198.
- Lüshi Chunqiu*. Przypisywane Lü Buwei 呂不韋. Edycja *Lüshi Chunqiu Xin Jiaoshi* 呂氏春秋新校釋. Red. Chen Qiyu 陳奇猷. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002.
- Maoshi* 毛詩. Znane także jako *Shijing* 詩經. Edycja *Maoshi zhengyi* 毛詩正義. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 3. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Mengzi* 孟子. Przypisywane Mencjuszowi 孟子. *Mengzi zhushu* 孟子註疏. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 11. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Mozi* 墨子. Przypisywane Mo Di 墨翟. Edycja *Mozi jiangsu* 墨子閒詁. Red. Sun Yirang 孫詒讓. Beijing: Zhonghua Shuju, 2009.

- Ouyang Xiu *quanji* 欧阳修全集. Autorstwa Ouyang Xiu 欧阳修. Beijing: Zhonghua Shuju, 2001.
- Qianfulun 潛夫論. Przypisywane Wang Fu 王符. Edycja *Qianfulun quanyi* 潜伏论全译. Guiyang: Guizhou Renmin Chubanshe, 1999.
- Qian Hanji 前漢紀. Znane także jako *Hanji* 漢紀. Przypisywane Xun Yue 荀悅. *Sibu congkan* 四部叢刊, vol. 87-92.
- Quan Songwen 全宋文. Ed. Zeng Zaozhuang 曾棗莊, Liu Lin 劉琳. Chengdu: Bashu, 1988.
- Renwuzhi 人物志. Przypisywane Liu Shao 劉邵. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- Rizhilu 日知錄. Autorstwa Gu Yanwu 顧炎武. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Shangjunshu 商君書. Przypisywane Shang Yangowi 商鞅. Edycja *Shangjunshu zhuizhi* 商君書錐指. Red. Jiang Lihong 蔣禮鴻. Beijing: Zhonghua Shuju, 1986.
- Shangshu 尚書. Edycja *Shangshu zhengyi* 尚書正義. *Shisanjing zhushu* 十三經註疏, vol. 2. Red. Li Xueqin 李學勤. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 1999.
- Shaoshi shanfang bicong 少室山房筆叢. Autorstwa Hu Yinglina 胡應麟. *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 886.
- Shenyan 慎言. Autorstwa Wang Tingxianga 王廷相. *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, zibu vol. 7.
- Shenzi 慎子. Przypisywane Shen Dao 慎到. Edycja *Shenzi jijiao jizhu* 慎子集校集注. Red. Xu Fuhong 許富宏. Beijing: Zhonghua Shuju, 2013.
- Shi guangzhuan 詩廣傳. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 3. Changsha: Yuelu Shushe.
- Shiji 史記. Przypisywane Sima Qianowi 司馬遷. Beijing: Zhonghua Shuju, 1963.
- Shitong 史通. Autorstwa Liu Zhiji 劉知幾. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- Sijie 俟解. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 12. Changsha: Yuelu Shushe.
- Siwenlu 思問錄. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 12. Changsha: Yuelu Shushe.
- Songlun 宋論. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 11. Changsha: Yuelu Shushe.
- Taipingjing 太平經. Edycja *Taipingjing hejiao* 太平經合校. Red. Wang Ming 王明. Beijing: Zhonghua Shuju, 1960.
- Tinglin wenji 亭林文集. Autorstwa Gu Yanwu 顧炎武. Kuji: Dongshixue Guzhai, 1904.
- Tongdian 通典. Przypisywane Du You 杜佑. Beijing: Zhonghua Shuju, 1988.
- Tongzhi 通志. Autorstwa Zheng Qiao 鄭樵. *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 372-381.
- Wang Wenzhong wenji 王忠文公集. Autorstwa Wang Yi 王禕. Qian Kun zhengqi jiben. Beijing: Panshi Yuanjiangjie shu, 1848.
- Wang Yangming quanji 王陽明全集. Autorstwa Wang Yangminga 王陽明. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1992.
- Wenshi tongyi 文史通義. Autorstwa Zhang Xuechenga 張學誠. Beijing: Zhonghua Shuju, 2012.
- Wenxian tongkao 文獻通考. Autorstwa Ma Duanlina 馬端臨. Beijing: Zhonghua Shuju, 1986.
- Wenxin diaolong 文心雕龍. Przypisywane Liu Xie 劉勰. Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe, 1981.
- Xinlun 新論. Edycja *Xinjiben Huan Tan Xinlun* 新輯本桓譚新論. Red. Zhu Qianzhi 朱謙之. Beijing: Zhonghua Shuju, 2009.
- Xinshu 新書. Przypisywane Jia Yi 賈誼. Beijing: Zhonghua Shuju, 2012.
- Xin Tangshu 新唐書. Autorstwa Ouyang Xiu 歐陽修. Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Xin Wudai shi 新五代史. Autorstwa Ouyang Xiu 歐陽修. Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.

- Xinxu* 新序. Przypisywane Liu Xiangowi 劉向. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- Xinyu* 新語. Przypisywane Lu Jia 陸賈. Edycja *Xinyu jiaozhu* 新語校注. Red. Wang Liqi 王利器. Beijing: Zhonghua Shuju, 1986.
- Xunzi* 荀子. Przypisywane Xunzi 荀子. Edycja *Xunzi jijie* 荀子集解. Red. Wang Xianqian 王先謙. Beijing: Zhonghua Shuju, 1988.
- Yanzhou shanren sibu gao* 弇州山人四部稿. Autorstwa Wang Shizhena 王世貞. *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *jibu* vol. 2.
- Yashu* 雅述. Autorstwa Wang Tingxianga 王廷相. *Wang Tingxiang ji* 王廷相集, vol. 4. Beijing: Zhonghua Shuju, 1989.
- Yinwenzi* 尹文子. Przypisywane Yin Wen 尹文. *Shenzi, Yinwenzi, Gongsun Longzi quanyi* 慎子尹文子公孙龙子全译. Guiyang: Guizhou Renmin Chubanshe, 1996.
- Yizhouzhu* 逸周書. Red. Huang Huaixin 黃懷信. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2007. 2 vols.
- Yupi Zizhi tongjian gangmu* 御批資治通鑑綱目. Autorstwa Zhu Xi 朱熹. *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 689-692.
- Zeng Guofan jingshu baijia zamiao* 曾國藩經史百家雜鈔全譯. Autorstwa Zeng Guofana 曾國藩. Guiyang: Guizhou Renmin Chubanshe, 1994.
- Zengzi. Zi Sizi* 曾子-子思子. Przypisywane Zengzi 曾子 i Zi Si 子思. Beijing: Zhonghua Shuju, 2012.
- Zhang Wenzhong gong quanji* 張文忠公全集. Autorstwa Zhang Juzhenga 張居正. Shanghai: Shanghai Yinshuguan, 1937.
- Zhang Xuecheng yishu* 張學誠遺書. Autorstwa Zhang Xuechenga 張學誠. Beijing: Wenwu Chubanshe, 1985.
- Zhangzi Zhengmeng zhu* 張子正蒙注. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 12. Changsha: Yuelu Shushe.
- Zhenglun* 政論. Przypisywane Cui Shi 崔寔. *Zhenglun. Changyan* 政論昌言. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- Zhouyi* 周易. Edycja *Zhouyi quanyi* 周易全譯. Red. Xu Zihong 徐子宏. Guiyang: Guizhou Renmin Chubanshe, 1991.
- Zhouyi waizhuan* 周易外傳. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 1. Changsha: Yuelu Shushe.
- Zhuangzi* 莊子. Przypisywane Zhuang Zhou 莊周. Edycja *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Red. Guo Qingfan 郭慶藩. Beijing: Zhonghua Shuju, 1961.
- Zhuangzi jie* 莊子解. Autorstwa Wang Fuzhi 王夫之. *Chuanshan quanshu* 船山全書, vol. 13. Changsha: Yuelu Shushe.
- Zhuzhu jinian* 竹書紀年. Edycja *Guben Zhushu jinian* 古本竹書紀年. *Ershiwu bieshi* 二十五別史, vol. 1. Jinan: Qi-Lu Shushe.
- Zhuzi yulei* 朱子語類. Autorstwa Zhu Xi 朱熹. Beijing: Zhonghua Shuju, 1986.
- Zhuzi wenji* 朱子文集. Autorstwa Zhu Xi 朱熹. Fuzhou: Zhengyi Shuyuan, 1866.
- Zizhi tongjian* 資治通鑑. Autorstwa Sima Guang 司馬光. Beijing: Zhonghua Shuju, 1956.

## B. Literatura przedmiotu

- Abts Koen, Rummens Stefan. 2007. "Populism versus Democracy". *Political Studies* 2 (55): 405-424.
- Adorno Theodor W. 1986. *Dialektyka negatywna*. Tł. K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Aiton E.J. 1985. *Leibniz: A Biography*. Bristol: A. Hilger.



- Allan Sarah. 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. New York: State University of New York Press.
- Allan Sarah. 2007. "On the Identity of Shang Di and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (Tian Ming)". *Early China* 31: 1-46.
- Allan Sarah. 2016. *The heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*. Revised and expanded edition. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ames Roger. 1994. *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*. New York: State University of New York Press.
- Angehrn Emil. 2007. *Filozofia dziejów*. Tł. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Ankersmit Frank. 1983. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague et al.: Kluwer Boston.
- Arbuckle Gary. 1983. *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115): an experiment in historical and philosophical reconstruction*. University of British Columbia, PhD thesis.
- Arbuckle Gary. 1995. "Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate". *Journal of the American Oriental Society* 115 (4): 585-597.
- Asthana Pratima. 1992. *The Indian View of History*. Agra: M.G. Publishers.
- Avanzini Federico. 2004. *Religie Chin*. Tł. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Back Yongsun. 2015. "Fate and the Good Life: Zhu Xi and Jeong Yagyong's Discourse on Ming". *Dao* 14: 255-274.
- Bagby Phillip. 1959. *Culture and History*. Berkeley: University of California Press.
- Bayle Pierre. 1707. *Réponse aux questions d'un provincial*. Vol. 4. Rotterdam: chez R. Leers.
- Beck B.J. Mansvelt. 1980. "The Date of the *Taiping jing*". *T'oung Pao* 66 (4-5): 149-182.
- Berthrong John. 2016. „Religion in the Xunzi: What Does Tian 天 Have to Do with It?" W *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, ed. E. Hutton, 323-351. Dordrecht: Springer.
- Bhabha Homi. 1967. "Remembering Fanon. Self, Psyche and Colonial Condition". W: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, 112-124. New York: Grove Press.
- Bizumic Boris. 2014. "Who Coined the Concept of Ethnocentrism? A Brief Report." *Journal of Social and Political Psychology* 2 (1): 3-10.
- Black Allison. 1989. *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*. Seattle: University of Washington Press.
- Blok F.F. 2000. *Isaac Vossius and his circle: His life until his farewell to queen Christina of Sweden 1618-1655*. Leiden/Boston: Brill.
- Boas Franz. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- Bodde Derk. 1986. „The state and empire of Ch'in". W *The Cambridge History of China. Volume 1, The Ch'in and Han Empires, 221 BC-AD 220*, ed. Denis Twitchett, Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bokenkamp Stephen R. 1994. "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty". *Asia Major* 7 (1): 59-88.
- Bol Peter K. 1990. "The Sung Context: From Ou-yang Hsiu to Chu Hsi". W: *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, ed. K. Smith Jr. et al., 26-55. Princeton: Princeton University Press.
- Bol Peter K. 2006. "Looking to Wang Shizhen: Hu Yinglin (1551-1602) and Late-Ming Alternatives to Neo-Confucian Learning". *Ming Studies* 53: 99-137.
- Boltz William. 1993. "Lao tzu Tao te ching". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 269-292. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.

- Bossuet Jacques-Bénigne. 2013. *Discours sur l'histoire universelle*. St-Augustin: Cap-Rouge.
- Brasovan Nicholas S. 2017. *Neo-Confucian Ecological Humanism. An Interpretative Engagement with Wang Fuzhi (1619-1692)*. New York: State University of New York Press.
- Brennan Timothy. 2014. *Borrowed Light: Vico*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Brook Timothy. 1998. "Medievality and the Chinese Sense of History". *The Medieval History Journal* 1: 146-164.
- Brook Timothy, Blue Gregory. 1999. *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brzechczyn Krzysztof. 2004. *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym: Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buck-Morss Susan. 2014. *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*. Tł. K. Bojarska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Buksiński Tadeusz. 1982. *Metodologiczne problemy uzasadniania wiedzy historycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Butterfield Rya. 2012. *China's 20th century Sophist: analysis of Hu Shi's ethics, logic, and pragmatism*. Louisiana State University, PhD thesis.
- Cai Fanglu 蔡方鹿. 2008. "Wang Tingxiang Dao yuyu 'Liujiang' de sixiang". *Xiandai Zhexue* 6: 111-116.
- Cai Liang. 2010. "Who said, «Confucius composed the Chunqiu»? —The genealogy of the «Chunqiu» canon in the pre-Han and Han periods". *Frontiers of History China* 5 (3): 363-385.
- Cai- Zong-qi. 2000. "Wen and the Construction of Critical System in 'Wenxin Diaolong'". *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 22: 1-29.
- Cairns Grace E. 1970. "Social Progress and Holism in T.M.P. Mahadevan's Philosophy of History". *Philosophy East and West* 20 (1): 73-82.
- Campany Robert Ford. 2002. *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Chakrabarty Dipesh. 2011. *Prowincjonalizacja Europy: Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Tł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chan Wing-Tsit. 1963. *A Sourcebook in Chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chan Hok-Lam. 1982. "'Comprehensiveness' (T'ung) and 'Change' (Pien) in Ma Tuan-lin's Historical Thought". W: *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*, ed. Wm. Theodore de Bary, Hok-Lam Chan, 27-87. New York: Columbia University Press.
- Chan Wing-cheuk. 2006. "Time in Wang Fuzhi's Philosophy of History". W: *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*, ed. Huang Chun-chieh & J.B. Henderson, 115-130. Hongkong: The Chinese University Press.
- Chaussende Damien. 2010. "Un Historien sur le banc des accusés. Liu Zhiji juge Wei Shou". *Études chinoises* 29: 141-180.
- Chavannes Édouard. 1905. "Les pays d'Occident d'après le Wei lio". *T'oung pao* 6: 519-571.
- Che Albert H.Y. 2014. "The Concept of 'Datong' in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good". W *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, ed. D. Salomon, P.C. Lo, 85-102. Dordrecht: Springer.
- Chen Ming 陈明. 2016. *Wang Chuanshan Shangshu yinyi zhi dextinglun yu zhidao sixiang: yi Shangshu yinyi wei zhongxin*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Chen Ning. 1997. "Confucius' view of fate (ming)". *Journal of Chinese Philosophy* 24 (3): 323-359.

- Chen Zhi. 2007. *The shaping of the Book of Songs: From ritualization to secularization*. Sankt Augustin: Steyler Verlag.
- Cheng Anne. 1993. "Lun Yü". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 313-323. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Cheng Chung-Ying. 2011. "Interpreting Paradigm of Change in Chinese Philosophy". *Journal of Chinese Philosophy* 38 (3): 339-367.
- Chennault Cynthia et al. 2015. *Early Medieval Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- Chmielewski Janusz, Dębnicki Aleksy, Jabłoński Witold, Wojtasiewicz Olgierd. 1956. *Antologia literatury chińskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Clart Philip. 2008. "The Concept of Ritual in the Thought of Sima Guang (1019-1086)". W: *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, ed. D. Kuhn, H. Stahl, 237-252. Heidelberg: Würzburger Sinologische Schriften.
- Confucius. 2003. *Analects: With selections from traditional commentaries*. Red. Edward G. Slingerland Indianapolis, w: Hackett.
- Cook Constance A. 2009. „Ancestor Worship during the Eastern Zhou". W: *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. John Lagerwey, Marc Kalinowski, 237-279. Leiden/Boston: Brill.
- Cook Daniel J. 2015. "Leibniz, China, and the Problem of Pagan Wisdom". *Philosophy East and West* 65 (3): 936-947.
- Crawford Robert. 1970. "Chang Chü-cheng's Confucian Legalism". W: *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary, 367-413. New York-London: Columbia University Press.
- Crawford William. 1973. "Philosophical and Intellectual Thought". W: *Liu Tsung-yüan*, ed. William H. Nienhauser, Jr et al. New York: Twayne Publishers.
- Creel Herrlee G. 1974a. *Shen Pu-hai: A Chinese political philosopher of the fourth century B.C.* Chicago: University of Chicago Press.
- Creel Herrlee G. 1974b. "Shen Pu-Hai: A Secular Philosopher of Administration". *Journal of Chinese Philos* 1 (2): 119-136.
- Csikszentmihályi Mark, Michael Nylan. 2003. "Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China". *T'oung Pao* 89 (1): 59-99.
- Cua A.S. 2005. *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Cua Antonio S. 1969. "The Logic of Confucian Dialogues". W: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 4, ed. John K. Ryan. Washington, D.C: Catholic University of America Press.
- Czyżewska-Madajewicz Krystyna, Künstler Mieczysław Jerzy, Tłumski Zdzisław. 1976. *Dialogi konfucjańskie*. Wrocław: Ossolineum.
- Dai Junren 戴君仁. 1968. "Dong Zhongshu bu shuo wuxing kao". *Guoli Zhongyang Tushuguan guankan* 2 (2): 9-19.
- Dale Eric. 2010. "Humanism and Despotism Jaspers and Hegel on Chinese History and Religion". *Existenz* (vol. 5 no. 1): 23-33.
- Dan Joseph. 1983. *Gereshom Scholem: Between History and Historiosophy*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Danto Arthur C. 1962. "Narrative Sentences". *History and Theory* 2 (2): 1962.
- Danto Arthur C. 1968. *Analytical Philosophy of History*. London: Cambridge University Press.

- De Bary William Theodore. 1970. "Introduction". W: *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary, 1-28. New York-London: Columbia University Press.
- De Bary Wm. Theodore. 1985. "Neo-Confucian Individualism and Holism". W: *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. Donald Munro, 331-357. Ann Arbor: The University of Michigan, Center for Chinese Studies.
- De Bary Wm. Theodore; Lufrano, Richard. 2000. *Sources of Chinese tradition, volume 2, from 1600 through the twentieth century*. New York: Columbia University Press.
- De Crespigny Rafe. 2007. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 A.D.)*. Leiden/Boston: Brill.
- Defoort Carine. 1997. *The Pheasant Cap Master (He guan zi). A Rhetorical Reading*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Defoort Carine, Standaert Nicolas. 2013. "Introduction: Different Voices in the Mozi: Studies of an Evolving Text". W: *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. C. Defoort, N. Standaert, 1-34. Leiden/Boston: Brill.
- Denecke Wiebke. 2011. *The Dynamics of Masters Literature: Early Chinese Thought from Confucius to Han Feizi*. Boston, MA: Harvard University Asia Center.
- Dessein Bart. 2017. "Yearning for the Lost Paradise: The 'Great Unity' (*datong*) and Its Philosophical Interpretations". *Asian Studies* 5 (1): 83-102.
- Dray William H. (1972) 2006. "Holism and individualism in history and social science". W: *The encyclopedia of philosophy*. second ed. vol. 4, ed. Donald M. Borchert, 441-48. Farmington Hills, MI: Macmillan.
- Duara Prasenjit, Sartori Andrew, Murthy Viren. 2014. *A Companion to Global Historical Thought*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Durrant Stephen. 2005. "Truth Claims in *Shiji*". W: *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, ed. Helwig Schmidt-Glinzer, Achim Mittag, Jörn Rüsen. Leiden/Boston: Brill.
- Durrant Stephen. 1995. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. New York: State University of New York Press.
- Durrant Stephen, Li Wai-yee, Nylan Michael, van Ess Hans. 2016. *The Letter to Ren An and Sima Qian's Legacy*. Washington: University of Washington Press.
- Durrant Stephen, Wai-yee Li, Schaberg David. 2016. *Zuo Tradition. Zuo Zhuan. Commentary on the "Spring and Autumn Annals"*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Egan Ronald C. 1977. "Narratives in Tso Chuan". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (2): 323-352.
- El Amine Loubna. 2015. *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Elman Benjamin. 1983. "Philosophy (*I-li*) versus Philology (*K'ao-cheng*): The *Jen-hsin tao-hsin* Debate". *T'ung Pao* 69 (4/5): 175-222.
- Elman Benjamin. 1984. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- Elman Benjamin. 1985. "Criticism as Philosophy: Conceptual Change in Ch'ing Dynasty Evidential Research". *Qinghua Xuebao* 17 (1-2): 164-198.
- Elman Benjamin. 1990. *Classicism, Politics, and Kinship. The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Elman Benjamin. 2002. "The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch'ing China". W: *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, ed. Q. Edward Wang, Georg Iggers, 101-144. Rochester, NY: The University of Rochester Press.
- Eno Robert. 1990. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Eno Robert. 2009. "Shang state religion and the pantheon of the oracle texts". W: *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. John Lagerwey, Marc Kalinowski, 41-102. Leiden/Boston: Brill.
- Fang Litian 方立天. 2006. *Zhongguo gudai zhexue*, vol. 1. Beijing: Renmin Daxue Chubanshe.
- Feng Youlan. 1947. *The Spirit of Chinese Philosophy*. Transl. E.R. Hughes. London: Kegan Paul.
- Feng Youlan. 1948. *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. Derk Bodde. New York: The Free Press.
- Feng Youlan. 1983. *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Transl. D. Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- Fingarette Herbert. 1972. *Confucius: The Secular as Sacred*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Fogel Joshua A. 1988. "The Debates over the Asiatic Mode of Production in Soviet Russia, China, and Japan". *The American Historical Review* 93 (1): 56-79.
- Forke Alfred. 1907. *Lun-heng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Part I*. London: Luzac & Co.
- Franke Wolfgang. 1998. "Historical writing during the Ming". W: *The Cambridge History of China. Volume 7: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, ed. D. Twitchett, J.K. Fairbank, 726-782. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gao Jianlong 高建龙. 2014. *Tiandao yu zhengdao: Shiqi shiji Zhongguo rujia sixiang yu Qingjiao zhuyi duibi yanjiu*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Gawlikowski Krzysztof. 1987. "The concept of Two Fundamental Social Principles: Wen and Wu in Chinese Classical Thought. Part One". *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"* 47 (1): 397-432.
- Gentz Joachim. 2009. "Mohist Traces in the Early *Chunqiu fanlu* Chapters". *Oriens Extremus* 48: 55-70.
- Gentz Joachim. 2015. "Long Live the King! The Ideology of Power between Ritual and Morality in the *Gongyang zhuan*". W: *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*, ed. Yuri Pines, Paul r. Goldin, Martin Kern, 69-117. Leiden/Boston: Brill.
- Goldin Paul R. 2011. "Persistent Misconceptions about Chinese' Legalism". *Journal of Chinese Philosophy* 38 (1): 88-104.
- Graham Angus C. 1978. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Graham Angus. 1960-61. "The Date and Composition of Liehtzyy". *Asia Major* 8: 139-198.
- Graham Arthur C. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. La Salle, Ill: Open Court.
- Griffioen Sander. 2012. "Hegel on Chinese Religion". W: *Hegel's philosophy of the historical religions*, edited by Barend C. Labuschagne and Timo Slootweg, 21-30. Leiden/Boston: Brill.
- Gu Jiegang 顧頌剛. 1982. *Shangshu tongjian*. Beijing: Shumu Wenxian Chubanshe.
- Guanzi. 1998. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Translated by W. Allyn Rickett. Princeton: Princeton University Press.
- Halbfass Wilhelm. 2008. *Indie i Europa: Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Tł. M. Nowakowska, R. Piotrowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Hall David, Ames Roger T. 1987. *Thinking through Confucius*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Han Fei. 1964. *Han Fei Tzu. Basic Writings*. Trans. by Burton Watson. New York: Columbia University Press.
- Han Xichou 韩席筹. 1963. *Zuo zhuan fenguo jizhu*. Nanning: Jiangsu Renmin Chubanshe.
- Handelsman Marcelli. 1928. *Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego*. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione. Warszawa: Piotr Pyz i S-ka.
- Handler-Spitz Rivi, Lee Pauline, Saussy Haun. 2016. *A Book to Burn and a Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*. New York: Columbia University Press.
- Hansen Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Harris Eirik L. 2014. "Legalism: Introducing a Concept and Analyzing Aspects of Han Fei's Political Philosophy". *Philosophy Compass* 9 (3): 155-164.
- Harris Eirik L. 2017. *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*. New York: Columbia University Press.
- Hartman Charles. 1999. "Su Shi on Public Discourse". W *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 639-641. New York: Columbia University Press.
- Hartwell Robert. 1971. "Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century". *The American Historical Review* 76 (3): 690-727.
- Hatch George. 1993. „Su Hsun's Pragmatic Statecraft". W: *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, ed. Robert Hymes, Conrad Schirokauer, 59-76. Berkeley: University of California Press.
- He Dongmei 贺冬梅. 2014. *Mengzi lishi zhexue sixiang yanjiu*. Xiangtan Daxue, shuoshi lunwen.
- He Zhaowu. 1991. *An Intellectual History of China*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Hegel Georg W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Tł. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel Georg W.F. 2006. *Wykłady z filozofii religii*. T. 1. Tł. Ś.F. Nowicki, A. Węgrzecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel Georg W.F. 2011. *Nauka logiki*. Tł. A. Landman, M. Pańków. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel Georg W.F. 2013. *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tł. Ś.F. Nowicki, A. Węgrzecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hempoliński Michał (red.). 1994. *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*. Wrocław: Ossolineum.
- Hendrichske Barbara. 1991. "The Concept of Inherited Evil in the *Taiping jing*". *East Asian History* 2: 1-30.
- Hendrichske Barbara. 1992. "The Daoist Utopia of Great Peace". *Oriens Extremus* 35: 61-91.
- Henry Eric. 1999. "«Junzi Yue» versus «Zhongni Yue» in *Zuo zhuan*". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 59 (1): 125.
- Herder Johann Gottfried. 1962. *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1-2. Tł. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hill John E. 2004. *The Peoples of the West from the Weilüe by Yu Huan: A Third Century Chinese Account Composed between 239 and 265 CE*. Draft annotated English translation.
- Holcombe Charles. 1994. *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society and the Beginning of the Southern Dynasties*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Horkheimer Max. 1995. *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*. Tł. H. Walentowicz. Warszawa: "Spacja".



- Hou Wailu 侯外庐. 2011. *Zhongguo sixiang tongshi*. Vol. 4, shang. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Hsiao Kung-chuan. 1979. *History of Chinese Political Thought, Volume 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D.* Princeton: Princeton University Press.
- Hsieh Shan-Yüan. 1979. *The Life and Thought of Li Kou (1009-1059)*. San Francisco: Chinese Materials Center.
- Hsu Kwan-San. 1983. "The Chinese Critical Tradition". *The Historical Journal* 26 (2): 431-446.
- Huan Tan. 2009. *Xinjiben Huan Tan Xinlun*. Ed. Yan Kejun. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Huang Chun-Chieh 2015. "Historical Discourses in Traditional Historical Writings: Historiography as Philosophy". W: *Chinese Historical Thinking. An Intercultural Discussion*, ed. Chun-Chieh Huang, Jörn Rüsen, 25-39. Göttingen/Taipei: V&R Unipress/National Taiwan University Press.
- Huang Chun-Chieh 黄俊杰. 2016. *Rujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei*. Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe.
- Huang Chun-Chieh. 2004. "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi". W: *The New and the Multiple. Sung Senses of the Past*, ed. Thomas C. Lee, 107-120. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Huang Chun-Chieh. 2007. "The Defining Character of Chinese Historical Thinking". *History and Theory* 46 (2): 180-188.
- Huang Cuifen 黄翠芬. 1996. „Zuo zhuan ‘junzi yue’ kaoquan”. *Chaoyang Xuebao* 1: 89-105.
- Huang Xianfan 黄现璠. 1981. *Zhongguo lishi meiyou nuli shehui*. Nanning: Guangxi Shifan Xueyuan Jiaocaike Youyin.
- Huang Chun-chieh & Henderson, John. B (eds.). 2006. *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Hongkong: The Chinese University Press.
- Huang Chun-chieh & Zürcher, Erik (eds.). 1997. *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill.
- Hunter Michael. 2017. *Confucius Beyond the Analects*. Leiden/Boston: Brill.
- Hurvitz Tsai. 1999. Mouzi: Disposing of Error. W: *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 421-426. New York: Columbia University Press.
- Iggers Georg, Q. Edward Wang. 2001. "Western Philosophy of History and Confucianism". *Taida Lishi Xuebao* 27: 21-35.
- Ing Michael. 2012. *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism*. New York: Oxford University Press.
- Israel Jonathan I. 2008. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe Philip J. 2007. "Heaven as a Source for Ethical Warrant in Early Confucianism". *Dao* 6 (3): 211-220.
- Ivanhoe, Philip J. 2011. "Hanfeizi and Moral Self-Cultivation". *Journal of Chinese Philosophy* 38 (1): 31-45.
- Ivanhoe, Philip. 1998. "Chinese Theories of History". W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, 3577-3583. New York & London: Routledge.
- Ivanhoe Philip. 2002. "Whose Confucius? Which Analects?" W: *Confucius and the Analects. New Essays*, ed. Bryan W. Van Norden, 119-133. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Ivanhoe Philip. 2009a. *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng*. Stanford: Stanford University Press.
- Ivanhoe Philip. 2009b. "Lessons from the past: Zhang Xuecheng and the ethical dimensions of history". *Dao* 8 (2): 189-203.

- Ivanhoe Philip. 2014. "Historical Understanding in China and the West: Zhang, Collingwood and Mink". *Journal of the Philosophy of History* 8 (1), 78-95.
- Ivanhoe Phillip. 2017. *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, & How We Are All Connected*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacoby Marcin. 2009. *Wstęp W Zhuangzi, Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tł. M. Jacoby, 5-17. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Jaspers Karl, 2006. *O źródle i celu historii*. Tł. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Jaspers Karl. 1989. *Philosophy and the world: Selected essays and lectures*. Washington, D.C.: Kampmann & Co.
- Jaspers Karl. 2000. *Autorytety: Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jenkins Richard. 2012. "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium". *Mind and Matter* 10 (2): 149-168.
- Ji Xiao-bin. 2004. "Mirror for Government: Ssu-ma Kuang's Thought on Politics and Government in *Tzu-chih t'ung chien*". W: *The New and the Multiple. Sung Senses of the Past*, ed. Thomas C. Lee, 1-31. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Jingpan Chen. 1990. *Confucius as a Teacher: Philosophy of Confucius with Special Reference to Its Educational Implications*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Jullien François. 1999. *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*. New York: Zone Books.
- Jullien François. 2006. *Drogą okrężną i wprost do celu: Strategie sensu w Chinach i Grecji*. Tł. M. Fal-ski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kaltenmark Mark. 1979. "The Ideology of the *T'ai p'ing ching*". W: *Facets of Taoism*, ed. H. Welch, A. Seidel, 19-52. New Haven: Yale University Press.
- Kang Yu 康宇. 2010. „Kong, Meng, Xunzi lishi zhexue sixiang bijiao” *Huaqiao daxue xuebao* 2 (2010): 9-16.
- Kang-I Sun Chang. 2001. "Liu Xie's Idea of Canonicity". W: *A Chinese Literary Mind. Culture, Creativity, and Rhetoric in the Wenxin Diaolong*, ed. Zong-qi Cai, 17-32. Stanford: Stanford University Press.
- Karlgren Bernhard. 1926. "On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan". *Goteborgs Hogskolas Arsskrift* XXXII (3).
- Karlgren Bernhard. 1948. *Glosses on the Book of Documents*. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities XX (1).
- Keightley David. 1997. "Shang oracle-bone inscriptions". W: *New Sources of Early Chinese history*, ed. Edward Shaughnessy, 15-56. New Haven: The Society for the Study of Early China.
- Keightley David. 1999. "The Oracle-Bone Inscriptions of the Late Shang Dynasty". W: *Sources of Chinese Tradition. Volume One*, ed. Theodore de Bary & Irene Bloom, 3-23. New York: Columbia University Press.
- Keimatsu Mitsuo 慶松光雄. 1959. "Shunjū hanro gogyō shohen gisaku kō". *Kanazawa Daigaku Hōbun Gakubu Ronshū (Tetsugaku – Bungaku)* 6.
- Kern Martin. 2000. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society.
- Kern Martin. 2010. "Early Chinese Literature: Beginnings through Western Han". W: *The Cambridge History of Chinese Literature*, ed. Kang-i Sun Chang, Stephen Owen, 1-114. Cambridge University Press.

- Kern Martin. 2015. "Language and the Ideology of Kingship in the 'Canon of Yao'". W: *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*, ed. Yuri Pines, Paul R. Goldin, Martin Kern, Leiden/Boston: Brill.
- Kim Tae Hyun, Csikszentmihalyi Mark. 2013. "History and the Formation of the *Analects*". W: *Dao Companion to the Analects*, ed. Amy Olberding, 21-36. Dordrecht: Springer.
- Kim Youngmin. 2008. "Cosmogony as Political Philosophy". *Philosophy East and West* 58 (1): 108-125.
- Kinney Anne Behnke. 1990. *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-Fu Lun*. Tempe: Center for Asian studies, Arizona State University.
- Klein Esther S. 2013. "Constancy and the Changes: A Comparative Reading of *Heng Xian*". *Dao* 12 (2): 207-24.
- Klein Esther. 2010. "Were there 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*". *T'oung pao* 96 (4): 299-369.
- Klein Esther. 2010. *The History of a Historian: Perspectives on the Authorial Roles of Sima Qian*. Princeton University, PhD thesis.
- Knechtges David R. 1993. "Fa yen". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 100-104. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Knoblock John, Riegel Jeffrey. 2000. *The Annals of Lü Buwei. A Complete Study and Translation*. Stanford: Stanford University Press.
- Kohn Livia. 2009. *Introducing Daoism*. New York: Routledge.
- Konfucjusz. 1995. *Księga Pieśni: Szy-cing*. Tł. M. Szlenk-Iliewa. Warszawa: "Alfa-Wero".
- Kopciuch Leszek. 1996/97. "Idea kryzysu w historiozofii Burckhardta". *Annales Universitatis Mariae-Curie Skłodowska XXI/XXII*: 151-167.
- Koselleck Reinhardt. 2012. *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Tł. K. Krzemieniowa, J. Marecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Koselleck Reinhart. 2000. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kosior Krzysztof. 2011. „Podmiot moralny we wczesnej myśli chińskiej”. W: *Purusza, atman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, red. O. Łucyszyna, M. Zięba, 143-156. Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Kroll Paul W. 2017. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden/Boston: Brill.
- Kuderowicz Zbigniew. 1973. *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa: Czytelnik.
- Kuderowicz Zbigniew. 1983. *Filozofia dziejów*. Warszawa: „Wiedza Powszechna”.
- Künstler Mieczysław Jerzy. 1975. „Obiektywizm relacji historycznej a technika dwukrotnego opisu”. *Przegląd Orientalistyczny* 95: 297-301.
- Künstler Mieczysław Jerzy. 2007. *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Kuukkanen Jouni-Matti. 2015. *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. London: Palgrave Macmillan.
- Kwok Daniel W.Y. 1999. "Jia Yi: The Faults of the Qin". W: *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 228-231. New York: Columbia University Press.
- Labrun Jean de. 1688. *La Morale de Confucius philosophe de la China*. Amsterdam: Pierre Savouret.
- Lach Donald Frederick. 1945. "Leibniz and China". *Journal of the History of Ideas* 6 (4): 436-455.
- Laozi. 2006. *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*. Tł. A.I. Wójcik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Lau D.C. 1993. "Meng tzu". W *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 331-335. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Le Blanc Charles. 1985. *Huai nan tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought: The Idea of Resonance (Kan-ying) With a Translation and Analysis of Chapter Six*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Le Blanc Charles. 1993. "Huai nan tzu". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 189-195. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Lee Thomas H.C. 2004a. "Introduction" W *The New and the Multiple. Sung Senses of the Past*, ed. Thomas C. Lee, vii-xxxii. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lee Thomas H.C. 2004b. "History, Erudition and Good Government: Cheng Ch'iao and Encyclopedic Historical Thinking". W: *The New and the Multiple. Sung Senses of the Past*, ed. Thomas C. Lee, 163-200. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Legge James. 1865. *The Chinese Classics. Vol. 3. The Shoo king*. Hongkong/London: Lane, Crawford & Co./Trübner & Co.
- Legge James. 1871. *The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes. Vol. IV – part II: The second, third and fourth part of the She king*. Hongkong/London: Lane, Crawford & Co./ Trübner & Co.
- Legge James. 1872. *The Chinese Classics. Vol. 5. The Chun T'sew, with the Tso Chuen*. Hongkong/London: Lane, Crawford & Co./Trübner & Co.
- Legge James. 1879. *The Sacred Books of the East. The texts of Confucianism, part I*. Oxford: Clarendon Press.
- Leibniz Gottfried W. F. & Wolff, Christian. 1992. *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*. Trans. J. Ching & W. Oxtoby. Nettetal: Steyler Verlag.
- Levi Jean. 1992. "Han fei tzu". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 115-124. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- LeVine Robert A., Donald T. Campbell. 1971. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York: Wiley Blackwell.
- Li Chengqi 李成蹊. 1995. "Mozi – 'Jian'ai' 'Jiaoli' de lishi zhexue". *Shanghai Jiaotong Daxue xuebao* 1 (5): 39-46.
- Li Yucheng 李玉诚. 2014. "*Hanfeizi*" *lishi sixiang yanjiu*. Shandong Daxue, boshi lunwen.
- Li Wai-ye. 2015a. "Poetry and Diplomacy in the Zuo zhuan". *Journal of Chinese Literature and Culture* 1 (1-2): 241-261.
- Li Wai-ye. 2015b. "Pre-Qin Annals". W: *The Oxford History of Historical Writing. Volume 1: Beginnings to AD 600*, ed. Andrew Feldherr, Grant Hardy, 415-439. Oxford: Oxford University Press.
- Li Wenchao; Poser, Hans. 2006. "Leibniz's Positive View of China". *Journal of Chinese Philosophy* 33 (1): 17-33.
- Liang Qichao 梁啟超. 1998. *Zhongguo lishi yanjiufa*. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Liao Qun 廖群. 2011. *Lun „Zuo zhuan“ de Tian-ren guannian*. Shandong Daxue, shuoshi lunwen.
- Liezi. 2006. *Prawdziwa Księga Pustki*. Tł. M. Jacoby. Warszawa: Wydawnictwo Drzewo Babel.
- Lin Shimin 林時民. 2003. "Liu Zhiji lun shijia jiyi". *Taida Renwen xuebao* 33: 681-698.
- Little Daniel. 2010. *New contributions to the philosophy of history*. Dordrecht: Springer Science.
- Liu Fengchun 刘凤春. 2009. *Lishi zhexue shiyu xia de Kongzi ruxue sixiang yanjiu*. Yanbian Daxue, shuoshi lunwen.
- Liu Jiahe 刘家和. 1995. *Gudai Zhongguo yu shijie – yige gushi yanjiuzhe de sikao*. Wuhan: Wuhan Chubanshe.

- Liu Liangjian 刘梁剑. 2016. *Wang Chuanshan zhexue yanjiu*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.
- Liu Shu-hsien. 2001b. "Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of My Understanding of Chinese Philosophy" W: *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, ed. Bo Mou, with a foreword by D. Davidson, 131-152. Chicago and La Salle: Open Court.
- Liu James T.C. 1959. *Reform in Sung China. Wang An-shih (1021-1086) and his New Policies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Liu James T.C. 1967. *Ou-Yang Hsiu: An Eleventh-Century Neo-Confucianist*. Stanford: Stanford University Press.
- Liu JeeLoo. 2001a. "Is Human History Predestined in Wang Fuzhi's Cosmology?". *Journal of Chinese Philosophy* 3 (28): 321-338.
- Liu, JeeLoo. 2010. "Wang Fuzhi's Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi". W: *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. John Makeham, 355-379. Dordrecht et al.: Springer.
- Lo Winston Wan. 1974. *The Life and Thought of Yeh Shih*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and the University Presses of Florida.
- Loewe Michael, Edward L. Shaughnessy. 2008. *The Cambridge history of ancient China: From the origins of civilization to 221 B.C*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loewe Michael. 1993. *Early Chinese texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Loewe Michael. 2011. *Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu*. Leiden/ Boston: Brill.
- Lorenz Chris. 2009. *Przekraczanie granic: Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*. Tł. M. Bobako, R. Dziergwa. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Löwith Karl. 1949. *Meaning in History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Löwith Karl. 2002. *Historia powszechna i dzieje zbawienia: Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Tł. J. Marzęcki. Kęty: "Antyk".
- Lu Xun. 1992. "Wei-Jin fengdu ji wenzhang yu yao ji jiu zhi guanxi". W: *Eryi ji, Lu Xun Xuanji*, vol. 2, 377-405. Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe.
- Lu Yihan 路懿菡. 2009. *Xian Qin zhuzi lishi zhexue sixiang yanjiu*. Liaoning Shifan Daxue, shuoshi lunwen.
- Lü Zuqian. 1999. "How to Study History". Tr. B. Watson. W *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 659-660. New York: Columbia University Press.
- Luo Guanzhong. 2014. *Three Kingdoms. A Historical Novel*. Tr. M. Roberts. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Ma Dazheng. 2015. "A Brief Summary of the Xia-Shang-Zhou Chronology Project and the Compilation Project of History of the Qing Dynasty". W: *Thirty Years of Chinese History Studies*, ed. Zhang Haipeng. Tr. Li Wenzhong, Wu Jinshan, 723-738. Chicago: MCM Prime.
- Ma Shiyuan 马士远. 2016. "Shangshu xue yu Handai zhengzhi lunli". *Zhongguo shehui kexue bao* 3: 15.
- Magid Shaul. 2014. "Gershom Scholem". W *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), E. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/scholem/>.
- Mair Victor. 2001. "Buddhism in The Literary Mind and Ornate Rhetoric". W: *A Chinese Literary Mind. Culture, Creativity, and Rhetoric in the Wenxin Diaolong*, ed. Zong-qi Cai, 63-82. Stanford: Stanford University Press.

- Major John & Queen, Sarah. 2016. *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*. Attributed to Dong Zhongshu. New York: Columbia University Press.
- Major John. 2006. "The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography". W: *Explorations in Early Chinese Cosmology: Papers Presented at the Workshop on Classical Chinese Thought Held at Harvard University, August 1976*, ed. Henry Rosemont Jr., 133-66. Charleston: Booksurge.
- Makeham John. 1994. *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Makeham John. 1997. "The Earliest Extant Commentary on *Lunyu*: *Lunyu Zheng Shi Zhu*". *T'oung Pao* 83 (4-5): 260-299.
- Makeham John. 2016. "The Formation of *Lunyu* as a Book". *Monumenta Serica* 44 (1): 1-24.
- Makeham John. op. 2003. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Malebranche Nicolas. 1708. *Entretien d'un philosophe chretien, et d'un philosophe chinois, sur l'existence & la nature de Dieu*, Paris: Michel David.
- Malraux André. 1992. *The Temptation of the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marenbon John. *Pagans and philosophers: The problem of paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton: Princeton University Press.
- Martini Martino. 1659. *Sinicae historiae decas prima, res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*. Amsterdam: apud Joannem Blaeu.
- Matin Karim. 2013. "Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism". *European Journal of International Relations* 19 (2): 353-377.
- Mattos Gilbert L. 1997. "Eastern Zhou Bronze Inscriptions". W: *New sources of early Chinese history: An Introduction to the reading of inscriptions and manuscripts*, ed. E. Shaughnessy, 85-124. New Haven: The Society for the Study of Early China.
- McNeal Robin. 2012. *Conquer and Govern: Early Chinese Military Texts from the Yi Zhou shu*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- McTaggart John M.E. 1927. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meisner Maurice. 1967. *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mencius. 2001. *Mencius*. Tr. Irene Bloom. Ed. Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press.
- Meyer Dirk. 2011. *Philosophy on Bamboo. Text and the Production of Meaning in Early China*. Leiden/Boston: Brill.
- Meynard Thierry. 2015. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Leiden/Boston: Brill.
- Mignolo Walter D. 2009. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom". *Theory, Culture & Society* 26 (7-8): 159-181.
- Miller Harry. 2015. *Gongyang Commentary on the Spring and Autumn Annals: a full translation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mithen Nick. 2014. *History and the Han Fei Zi*. Fudan University, M.A. thesis.
- Mittag Achim. 2014. "History in Sung Classical Learning: The Case of the Odes (*Shi-ching*)". W: *The New and the Multiple. Sung Sense of the Past*, ed. Thomas H.C. Lee, 201-235. Hongkong: The Chinese University Press.
- Montesquieu Charles de. 1989. *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1970. *Shengming de xuewen*. Taipei: Sanmin Shuju.



- Mou Zongsan 牟宗三. 2003. *Lishi zhexue*. Mou Zongsan xiansheng quanji vol. 9. Taipei: Lianjing.
- Mozi. 2013. *The Book of Master Mo*. Tr. Ian Johnston. London: Penguin Books.
- Mróz Piotr. 2015. "Widzenie Azji: uwagi na temat wizji historiozoficznych André Malraux". W: *Kultura Wschodu w świecie procesów globalizacyjnych*, red. Piotr Mróz, Małgorzata Ruchel, Anna Wójcik, 19-34. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Mungello David E. 1980. "Malebranche and Chinese Philosophy". *Journal of the History of Ideas* 41 (4): 551.
- Munro Donald J. 1985. *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist values*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Murthy Viren. 2011. *The Political Philosophy of Zhang Taiyan. The Resistance of Consciousness*. Leiden/Boston: Brill.
- Myers John. 2008. "Ethnocentrism". W: *Encyclopedia of Social Problems*, vol. I, ed. Vincent Parillo, 335-336. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Nakamura Hajime. 2005. *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*. Tł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Needham Joseph. 1956. *Science and civilisation in China. Vol. 2. History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ng On-cho. 1993. "A Tension in Ch'ing Thought: 'Historicism' in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Thought". *Journal of the History of Ideas* 54 (4): 561-583.
- Nisbett Richard E. 2005. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners think differently, and Why*. London: Nicholas Brealey.
- Nisbett Richard E., Kaiping Peng, Incheol Choi, and Ara Norenzayan. 2001. "Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition". *Psychological Review* 108 (2): 291-310.
- Niu Runzhen 牛润珍 et al. 2004. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Sui-Tang juan shangxia*. Hefei: Huangshan chushe.
- Nivison David. 1957. „Chang Hsueh-Ch'eng and Collingwood". Manuscript.
- Nivison David. 1966. *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801)*. Stanford: Stanford University Press.
- Nivison David. 2002. "Mengzi as Philosopher of History". W: *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. Alan Kam-leung Chan, 282-304. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nivison David. 2003. "Philosophy of History". W: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. A. Cua, 540-554. New York & London: Routledge.
- Nylan Michael. 1992. *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings*. Sankt Augustin: Steyler Verlag.
- Nylan Michael. 1993. *The Canon of Supreme Mystery by Yang Hsiung*. New York: State University of New York Press.
- Nylan Michael. 1994. "The 'Chin Wen/Ku Wen' Controversy in Han Times". *T'oung Pao* 80 (1/3), 83-145.
- Nylan Michael. 1995. "The ku wen Documents in Han times". *T'oung Pao* 81(1/3): 25-50.
- Nylan Michael. 2001. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven: Yale University Press.
- Ong Chang Woei. 2006. "The Principles Are Many: Wang Tingxiang and Intellectual Transition in Mid-Ming China". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66 (2): 461-493.
- Owen Stephen. 1992. *Readings In Chinese Literary Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Pang Tianyou 庞天佑. 2003. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Wei-Jin, Nan-Beichao juan*. Hefei: Huangshan Chushe.
- Pankenier David W. 2013. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pawłowski Józef. 2010. „Państwo” we wczesnej filozofii konfucjańskiej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Petersen Jens Østergård. 1990. “The Anti-Messianism of the *Taiping Jing*”. *Studies in Central and East Asian Religions* 3: 1-41.
- Pines Yuri. 2002. *Foundations of Chunqiu Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.* Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
- Pines Yuri. 2009. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pines Yuri. 2010. “Political mythology and dynastic legitimacy in the *Rong Cheng shi* manuscript”. *Bulletin of SOAS* 73 (3): 503-529.
- Pines Yuri. 2013. “From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor”. W: *Dao companion to the philosophy of Han Fei*, edited by Paul R. Goldin, 25-45. New York: Springer Verlag.
- Pines Yuri. 2016. “Dating a Pre-Imperial Text: The Case Study of the Book of Lord Shang”. *Early China* 39: 145-184.
- Pines Yuri, Shelach Gideon. 2005. “‘Using the past to serve the present’: Comparative perspectives on Chinese and Western theories of the origins of the state”. W: *Genesis and regeneration: Essays on conceptions of origins*, ed. Shaul Shaked, 127-163. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities.
- Platt Stephen. 2007. *Provincial Patriots: The Hunanese and Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plessner Helmuth. 1994. *Władza a natura ludzka: Esej o antropologii światopoglądu historycznego*. Tł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper Karl R. 1999. *Nędzia historycyzmu*. Tł. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Puett Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Puett Michael. 2001. *The ambivalence of creation: Debates concerning innovation and artifice in early China*. Stanford: Stanford University Press.
- Puett, Michael. 2005/06. “Listening to Sages: Divination, Omens, and the Rhetoric of Antiquity in Wang Chong’s *Lunheng*”. *Oriens Extremus* 45: 271-281.
- Puett Michael. 2007. “Humans, Spirits, and Sages in Chinese Late Antiquity: Ge Hong’s *Master Who Embraces Simplicity* (*Baopuzi*)”. *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 29: 95-119.
- Puett Michael. 2008. “The Belatedness of the Present: Debates over Antiquity during the Han Dynasty”. W: *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*, ed. D. Kuhn, H. Stahl, 177-190. Heidelberg: Würzburger Sinologische Schriften.
- Puett Michael. 2014. “Sages, Creation, and the End of History in the *Huainanzi*”. W: *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarag Queen, Michael Puett, 269-290. Leiden/Boston: Brill.
- Pulleyblank Edwin. 1960. “Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T’ang Intellectual Life, 755-805”. W: *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur Wright. Stanford: Stanford University Press.

- Pulleyblank Edwin. 1961. "Chinese Historical Criticism: Liu Chih-Chi and Ssu-ma Kuang". W: *Historians of China and Japan*, ed. W. Beasley, E. Pulleyblank. London: Oxford University Press, 135-166.
- Qian Mu 錢穆. 1998. *Qian Bingsi xiansheng quanji*, vol. 15. Xinbei: Lianjing Chuban.
- Qiu Hansheng 邱汉生. 1982. „Lun Zhu Xi 'huigui yili' de lishi zhexue” *Zhexue yanjiu* 6 (1982), 51-57.
- Queen Sarah A. 1996. *From Chronicle to Canon. The hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quirin Michael. 1996. "Scholarship, Value, Method, and Hermeneutics in *Kaozheng*: Some Reflections on Cui Shu (1740-1816) and the Confucian Classics". *History and Theory* 35 (4): 34-53.
- Rawls John. 2009. *Teoria sprawiedliwości*. Tł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reihman Gregory M. 2015. "Malebranche's Influence on Leibniz's Writings on China". *Philosophy East and West* 65 (3): 846-868.
- Reihman Gregory. 2013. „Malebranche and Chinese Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2): 262-280.
- Religa Małgorzata. 2001. „Księga Pieśni”. W: *Wczesne piśmiennictwo chińskie*, red. Zbigniew Słupski, 79-91. Warszawa: Agade.
- Ren Jiyu 任继愈. 1985. *Zhongguo zhexue shi*. 4 vols. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Ren Jiyu 任继愈. 1998. *Zhongguo zhexue fazhan shi*. 4 vols. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Ribas Albert. 2003. "Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy". *Philosophy East and West* 53 (1): 64-86.
- Riegel Jeffrey. 1993. "Li Chi". W: *Early Chinese texts: A bibliographical guide*, ed. Michael Loewe, 293-297. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Robinson Richard. 1967. *Early Madhyamaka in India and China*. Wisconsin: Madison University Press.
- Rodziński Witold. 1974. *Historia Chin*. Wrocław: Ossolineum.
- Rogacz Dawid. 2015a. "Chińskie konstruowanie przeszłości". *Filo-Sofija* 28 (2015/1/II): 77-90.
- Rogacz Dawid. 2015b. "Knowledge and Truth in the Thought of Jizang (549-623)". W *Word in the Cultures of the East: Sound, Language, Book*, ed. P. Mróz, M. Ruchel, A.I. Wójcik, 223-237. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Rogacz Dawid. 2016a. "Minglitan: chiński przekład i komentarz Kategorii Arystotelesa z XVII wieku". *Peitho. Examina Antiqua* 7 (1): 273-284.
- Rogacz Dawid. 2016b. "Spór o etnocentryzm w filozofii historii a sprawa chińska". *Filo-Sofija* 32 (1): 21-40.
- Rogacz Dawid. 2016c. "The Motif of Legendary Emperors Yao and Shun in Ancient Chinese Literature". W: *Rethinking Orient. In Search of Sources and Inspirations*, red. A. Bednarczyk, M. Kuba-rek, M. Szatkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rogacz Dawid. 2016d. *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Rogacz Dawid. 2017a. „Jak Chiny stworzyły Europę: narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu”. *Diametros* 54: 138-160.
- Rogacz Dawid. 2017b. "Spring and Autumn Annals as Narrative Explanation". W *Towards a Revival of Analytical Philosophy of History. Around Paul A. Roth's Vision of Historical Sciences*, ed. by Krzysztof Brzechczyn, 254-272. Leiden/Boston: Brill/Rodopi.
- Rogacz Dawid. 2017c. "Idea korelacji Nieba i ludzkości jako paradygmat religii konfucjańskiej". *Prze-głąd Religioznawczy* 263 (1): 95-109.

- Rogacz Dawid. 2017d. "In the Shadow of the Decay. The Philosophy of History of Mencius and Xunzi". *Asian Studies* 21 (5/1): 147-171.
- Rogacz Dawid. 2018. "The birth of enlightenment secularism from the spirit of Confucianism". *Asian Philosophy* 28 (1): 68-83.
- Rogacz Dawid. 2019. "The Virtue of a Historian. A Dialogue between Herman Paul and Chinese Theorists of History". *History and Theory* 58 (2).
- Rosemont Henry (ed.) 2013. *Reader's Companion to the Confucian Analects*. New York: Palgrave Pivot.
- Rošker, Jana S. 2014. "The Subject's New Clothes: Immanent Transcendence and the Moral Self in the Modern Confucian Discourses". *Asian Philosophy* 24 (4): 346-362.
- Roth Harold, Queen Sarah. 1999. "The Huang-Lao Silk Manuscripts (Huang-Lao boshu)". W: *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 241-256. New York: Columbia University Press.
- Roth Paul. 2008. "Varieties and Vagaries of Historical Explanation". *Journal of the Philosophy of History* 2 (2): 214-226.
- Rüsen Jörn (ed.). 2002. *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*. New York: Berghahn Books.
- Rüsen Jörn. 1996. "Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography". *History and Theory* 35 (4): 5.
- Rüsen Jörn. 2004. "How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century". *History and Theory* 43 (4): 118-129.
- Rüsen Jörn. 2005. *History: Narration, Interpretation, Orientation*. New York: Berghahn Books.
- Rüsen Jörn. 2007. "Crossing Cultural Borders: How to Understand Historical Thinking in China and the West". *History and Theory* 46 (2): 189-93.
- Rüsen Jörn. 2012. *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*. Frankfurt: Humanities Online.
- Rüsen Jörn. 2015a. "Commenting on Chinese Historical Thinking – A Multifaced Approach". W: *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion*, ed. Chunjie Huang and Jörn Rüsen, 135-142. Göttingen/Taipei: V&R Unipress/National Taiwan University Press.
- Rüsen Jörn. 2015b. *Nadawanie historycznego sensu*. Tł. R. Żytyniec, red. R. Traba, H. Thünemann. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Rüsen Jörn. 2015c. "Future by History: Rethinking Philosophy of History". *History and Theory* 54 (1): 106-115.
- Said Edward W. 2005. *Orientalizm*. Tł. M. Wyrwas-Wisniewska. Poznań: Zys i S-ka Wydawnictwo.
- Sakmann Peter. 1971. "The Problems of Historical Method and of Philosophy of History in Voltaire [1906]". *History and Theory* 11: 24-59.
- Satō Masayuki. 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden/Boston: Brill.
- Schaberg David. 1996. "Foundations of Chinese Historiography: Literary Representation in *Zuo Zhuan* and *Guoyu*". Harvard University, PhD dissertation.
- Schinköthe Ailika. 2017. *Liu Zhiji's Shitong and its Revival in Ming Dynasty – Pacing Historiography Anew*. Eberhard Karls Universität Tübingen, PhD thesis.
- Schirokauer Conrad. 1993. "Chu His's Sense of History". W: *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, ed. Robert Hymes, Conrad Schirokauer, 193-221. Berkeley. CA: University of California Press.

- Schirokauer Conrad. 2004. "Hu Hong as a Historian". W: *The New and the Multiple. Sung Senses of the Past*, ed. Thomas C. Lee, 121-162. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Schneider, Axel. 1996. "Between Dao and History: Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China". *History and Theory* 35 (4): 54-73.
- Schwartz Benjamin. 1964. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shang Yang. 1928. *The Book of Lord Shang*. Trans. J.J.L. Duyvendak. Londres: Arthur Probsthain.
- Shang Yang. 2017. *The Book of Lord Shang. Apologetics of State Power in Early China*. Edited and translated by Yuri Pines. New York: Columbia University Press.
- Sharf Robert. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Shaughnessy Edward L. 1980-1981. "'New' Evidence on the Zhou Conquest". *Early China* 6: 57-79.
- Shaughnessy Edward L. 1993b. "I Chou shu (Chou shu)". W: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 229-232. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Shaughnessy Edward L.; Hamm, Lisa. 2014. *Unearthing the Changes: Recently discovered manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and related texts*. New York: Columbia University Press.
- Shaughnessy Edward. 1993a. "Shang shu (Shu ching)". W: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe, 376-389. Berkeley, CA: Society for the Study of Early China.
- Shaughnessy Edward. 1997. "Western Zhou Bronze Inscriptions". W: *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, ed. E. Shaughnessy, 57-84. New Haven: The Society for the Study of Early China.
- Sima Qian. 2000. *Syn smoka: Fragmenty zapisków historyka*. Tł. Mieczysław J. Künstler. Warszawa: Czytelnik.
- Skonicki Douglas. 2007. *Cosmos, State and Society: Song Dynasty Arguments concerning the Creation of Political Order*. Harvard University, PhD thesis.
- Skonicki Douglas. 2011. "The Authority of the Classics: A Comparative Analysis of the Hermeneutics of Ouyang Xiu and Ogyū Sorai". *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 1 (11): 17-36.
- Sloterdijk P. 2011. *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*. Tł. A. Żychliński. Warszawa: Scholar.
- Ślęski Zbigniew. 2001. *Wczesne piśmiennictwo chińskie*. Warszawa: Agade Bis.
- Smuts Jan Christian. 1926. *Holism and Evolution*. London: MacMillon and Co. Ltd.
- Spivak Gayatri C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Standaert Nicolas. 2013. "Heaven as Standard". W *The Mozi as an Evolving Text. Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. C. Defoort, N. Standaert, 237-269. Leiden/Boston: Brill.
- Stanislaus Lo Kuang 羅光. 1996. *Lishi zhexue*. Luo Guang quanshu, vol. 2. Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju.
- Stępień Mateusz. 2013. *Spór konfucjanistów z legistami: W kręgu chińskiej kultury prawnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strange Mark. 2011. "Representations of Liang Emperor Wu as a Buddhist Ruler in Sixth- and Seventh-century Texts". *Asia Major* 24 (2): 53-112.
- Strange Mark. 2014. „Sima Guang”. W: *Berkshire Dictionary of Chinese Biography*, vol. 2, ed. K. Brown, 664-683. Great Barrington: Berkshire Publishing.
- Sumner William G. 1906. *Folkways: A study of mores, manners, customs and morals*. Boston: Ginn.
- Sunzi. 2007. *The Art of War: Sunzi bing fa*. Trans. by Lionel Giles. Berkeley, CA: Ulysses Press.
- Svarverud Rune. 1998. *Methods of the Way: early Chinese ethical thought*. Leiden/Boston/Köln: Brill.

- Tan Sor-hoon. 2013. "Balancing Conservatism and Innovation: The Pragmatic *Analects*". W: *Dao Companion to the Analects*, ed. Amy Olberding, 335-354. Dordrecht: Springer.
- Tang Cheng 汤城. 2016. *Wang Fuzhi shixue sixiang yanjiu*. Nanchang: Jiangxi Renmin Chubanshe.
- Temple William. 1963. *Five miscellaneous essays by Sir William Temple*. Ed. S. Holt Monk. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Thompson P.M. 1979. *The Shen tzu fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Tian Chenshan. 2005. *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Tibebu Teshale. 2011. *Hegel and the Third World: The making of Eurocentrism in World History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Tillman Hoyt. 1984. *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Tillman Hoyt. 1992. *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tillman Hoyt. 1994. *Ch'en Liang on Public Interest and the Law*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tillman Hoyt. 1999. "Historical Reflections on Government. Chen Liang on Utility". W *Sources of Chinese tradition*, volume 1, ed. Wm. Theodore de Bary, Irene Bloom, 644-651. New York: Columbia University Press.
- Tjan Tjoe Som. 1952. *Po Hu T'ung: the Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall*. Leiden: Brill.
- Tökei Ferenc. 1979. *Essays on the Asiatic mode of production*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Topolski Jerzy. 1984. *Metodologia historii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Toynbee Arnold. 1972. *A Study of History: (the First Abridged One-Volume edition) Illustrated*. London: Oxford University Press.
- Tucker Aviezer ed. 2010. *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Twitchett Denis. 1992. *The Writing of Official History Under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uhl Christian. 2007. "What Was the 'Japanese Philosophy of History'? An Inquiry into the Dynamics of the 'World-Historical Standpoint' of the Kyoto School". W: *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, ed. Chrisopher Goto-Jones, 113-133. Abingdon: Routledge.
- Valmisa Mercedes. 2012. *Is the ideology of the "Mandate of Heaven" already present in Western Zhou bronze inscriptions?* Unpublished paper, with permission of the author.
- Van Auken Newell A. 2016. "Judgments of the Gentleman". *Monumenta Serica* 64 (2): 277-302.
- Van den Stock Ady. 2016. *The Horizon of Modernity. Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- Van Der Sprenkel Otto B. 1964. "Max Weber on China". *History and Theory* 3 (3): 348-370.
- Van Ess Hans. 1994. "The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got It Wrong?" *T'oung Pao* 80 (1/3): 146-170.
- Van Kley Edwin. "Europe's "Discovery" of China and the Writing of World History". *The American Historical Review* 76 (2): 358-385.
- Vico Giambattista. 1966. *Nauka nowa*. Tł. J. Jakubowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Voltaire François Marie de. 1765. "Histoire". W: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VIII, 220-225. Paris: Briasson et al.



- Voltaire. 1759. *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations: From the Reign of Charlemaign to the Age of Lewis XIV*. 2nd edition revised by author I. London: printed for J. Nourse. tr. Mr Nugent.
- Von Glasenap Helmuth. 1954. *Kant und die Religionen des Ostens*. Kitzingen-Main: Holzner-Verlag.
- Vossius Isaac. 1659. *Isaaci Vossii Dissertatio de vera aetate mundi: Qu ostenditur natale mundi tempus annis minimum 1440 vulgare aeram anticipa re*, Hagae-Comitis: typographia Adriani Vlacq.
- Vossius Isaac. 1685. *Isaaci Vossii variarum observationum liber*. Londini: apud Robertum Scott.
- Wagner Rudolf. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing. Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. New York: State University of New York Press.
- Wang Can 王灿. 2011b. "Shangshu" lishi sixiang yanjiu. Shandong Daxue, boshi lunwen,
- Wang Gaoxin 汪高鑫. 2002a. „Santong shuo yu Dong Zhongshu de lishi bianyi sixiang”. *Qi-Lu Xuekan* 3 (168): 96-102.
- Wang Gaoxin 汪高鑫. 2002b. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Qin-Han juan*. Hefei: Huangshan shushe.
- Wang Gaoxin 汪高鑫. 2012. *Dong Zhongshu yu Handai lishi sixiang yanjiu*. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Wang Gaoxin. 2001. „Lu Jia de lishi zhushu yu lishi sixiang” *Anhui Daxue Xuebao* 4 (25): 6-11.
- Wang Jilu 王记录. 2002c. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Qingdai juan*. Hefei: Huangshan shushe.
- Wang Mingsun 王明蓀. 2000. "Jindai shiren zhi lishi sixiang". *Xingda Lishi Xuebao* 11: 1-25.
- Wang Mingsun 王明蓀. 1992. "Wang Ruoxu zhi shixue piping". *Xingda Lishi Xuebao* 2: 59-70.
- Wang Mingsun 王明蓀. 1994. *Wang Anshi*. Taipei: Dongda Tushu Gongsi.
- Wang Ning. 1997. "Postcolonial Theory and the 'Decolonization' of Chinese Culture". *Ariel* 4 (28): 33-47.
- Wang Shounan 王寿南. 2011b. *Zhongguo lidai sixiangjia: Han*. Beijing: Jiuzhou Chubanshe.
- Wang Xiaoying. 2000. "Hong Kong, China, and the Question of Postcoloniality". W: *Postmodernism and China*, ed. Arif Dirlik, Zhang Xudong, 89-119. Durham & London: Duke University Press.
- Wang Frédéric 王論躍. 2010. "Wang Tingxiang lun xing-shen guanxi". W: *Kua wenhua shiye xiade Dongya zongjiao chuantong: Tiying xiuzheng pian*, ed. Zhong Caijun, Zhou Daxing, 37-56. Taipei: Zhongguo Wen-zhe Yanjiusuo.
- Wang Q. Edward, Ng On-cho. 2005. *Mirroring the Past. The Writing and Use of History in Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wang Zhihe. 2013. *Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity*. Landkreis Offenbach: Ontos Verlag.
- Wardy Robert. 2006. *Aristotle in China: Language, categories, and translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wasylik Piotr. 2012. „Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji”. *Diametros* 32: 215-231.
- Watson Burton. 1958. *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*. New York: Columbia University Press.
- Watson Burton. 1962. *Early Chinese literature*. New York: Columbia University Press.
- Wawrzynowicz Andrzej, Krystian Pawlaczyk, Dawid Rogacz (red.) 2016. *Filozofia historii. Polityka, religia, ideologia. Filo-Sofja* 30. Bydgoszcz: Epigram.
- Wawrzynowicz Andrzej. 2006. „Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu”. *Diametros* 8: 99-107.

- Wawrzynowicz Andrzej. 2010. *Filozoficzne przesłanki holizmu historiozoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wawrzynowicz Andrzej. 2015. „Znaczenie refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX w.” *Filo-Sofija* 28 (2015/1/II): 53-64.
- Wawrzynowicz Andrzej. 2015. *Spór o mesjanizm. Tom 1. Rozwój idei*. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Weber Max. 2000. *Etyka gospodarcza religii światowych. Tom 1. Taoizm i konfucjanizm*. Tł. T. Zatorski. Kraków: „Nomos”.
- Wells Marnix. 2013. *The Pheasant Cap Master and the End of History: linking religion to philosophy in early China*. St. Petersburg: Three Pines Press.
- White Hayden. 1959. “Ibn Khaldûn in World Philosophy of History”. *Comparative Studies in Society and History* 2 (1): 110-125.
- White Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wichrowski Marek. 1995. *Spór o naturę procesu historycznego: od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Wilhelm Richard. 1928. *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- Wilkinson Endymion. 2012. *Chinese History: A New Manual*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Wilowski Włodzimierz. 2012. *Utracona mądrość. Umiłowanie mądrości a mądrość. Studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bhartrharię, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Wittfogel Karl. 2004. *Władza totalna: Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*. Tł. E. Kossarzewska. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Wolter. 2018. *Filozofia historii*. Tł. M. Skrzypek. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wong Young-tsu. 2015. “Humanism in Traditional Chinese Historiography – With Special Reference to the Grand Historian Sima Qian”. W: *Chinese Historical Thinking. An Intercultural Discussion*, ed. Chun-Chieh Huang, Jörn Rüsen, 49-62. Göttingen/Taipei: V&R Unipress/National Taiwan University Press.
- Wong David. 2014. “Comparative Philosophy: Chinese and Western”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), E. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/compaphil-chiwes>.
- Wong David. 2016. “Xunzi’s Metaethics”. W: *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, ed. Eric Hutton, 139-164. Dordrecht: Springer.
- Wu Canxin 吴灿新. 2016. “Shangshu de ‘zhengzhi daode xingxiang’ shuo”. *Zhongyuan Wenhua Yanjiu* 4: 37-42.
- Wu Huaqi 吴怀祺. 2002. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Song-Liao-Jin juan*. Hefei: Huangshan shushe.
- Wyatt Don J. 1996. *The Recluse of Loyang. Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*. Honolulu: Hawai’i Press.
- Wyatt Don J. 2010. “Shao Yong’s Numerological-Cosmological System”. W: *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. John Makeham, 17-37. Dordrecht et al.: Springer.
- Wyatt Don. 1985. “Chu His’s Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism”. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (2): 649-666.
- Xiang Yannan 项燕楠. 2002. *Zhongguo shixue sixiang tongshi. Ming juan*. Hefei: Huangshan shushe.

- Xiao Jiefu 萧蓬父, Xu Sumin 许苏民. 2002. *Wang Fuzhi pingzhuan*. Nanjing: Nanjing Daxue Chubanshe.
- Xie Xuanjun 谢选骏. 2015. *Zhouyi de lishi zhexue*. Raleigh: Lulu.
- Xu Diancai 许殿才. 2010. "Huainanzi de lishi sixiang". *Guiji Zhengli Yanjiu Xuekan* 6: 1-13.
- Xu Fuguan 徐复观. 2002. *Liang Han sixiang shi*, vol. II. Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe.
- Xu Wentao 徐文涛. 2006. *Xian Qin Rujia lishi zhexue yanjiu-yi Kong, Meng, Xun sixiang wei zhongxin*. Shandong Daxue, boshi lunwen.
- Xu Elina-Qian. 2005. *Historical Development of the Pre-Dynastic Khitan*. University of Helsinki, PhD thesis.
- Xunzi 1988, 1990, 1994. *A Translation and Study of the Complete Works*. Vol. I, II, III. Transl. John Knoblock. Stanford: Stanford University Press.
- Xunzi 2016. *Xunzi: The Complete Text*. Translated and with an introduction by Eric Hutton. Princeton: Princeton University Press.
- Yan Buke 閻步克. 1995. "Yueshi yu Ru zhi wenhua qiyuan". *Beijing daxue xuekan* 5: 46-54.
- Yang Jui-Sung. 2016. *Body, Ritual and Identity: A New Interpretation of the Early Qing Confucian Yan Yuan (1635-1704)*. Leiden/Boston: Brill.
- Yang Soon-ja. 2011. "Shen Dao's Own Voice in the Shenzi Fragments". *Dao* 10 (2): 187-207.
- Yao Xinzong. 2009. *Konfucjanizm: Wprowadzenie*. Tł. J. Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Yates Robert. 1980. *The City under Siege: Technology and Organization as Seen in the Reconstructed Text of the Military Chapters of the Mo Tzu*. Harvard University, PhD thesis.
- Yeung Man Shun 楊文信. 1992. *The historical writings of Wang Shizhen, 1526-1590*. University of Hongkong, PhD thesis.
- Yi Ning, Xianhua Wang. 2013. "Historical Identity in the Shangshu". *Journal of Chinese Philosophy* 40 (1): 185-194.
- Yu Liu. 2011. "The Spiritual Journey of an Independent Thinker: The Conversion of Li Zhizao to Catholicism". *Journal of World History* 22 (3): 433-453.
- Yu Kam-por. 2010. "Confucian Views on War as Seen in the Gongyang Commentary on the Spring and Autumn Annals". *Dao* 9 (2010): 97-111.
- Yu Taishan. 2004. *A History of the Relationships between the Western and Eastern Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties and the Western Regions*. Sino-Platonic Papers No. 131. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Yü Ying-shih. 1965. "Life and Immortality in The Mind of Han China". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25: 80-122.
- Zeng Zhenyu 曾振宇. 2013. „Advocate Goodness of Human Nature to Anyone Coming Across: Analysis on Good Nature Theory of Mencius”. *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 19: 81-108.
- Zhang Linxiang 張林祥. 2008. *"Shangjunshu" de chengshu yu sixiang yanjiu*. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhao Wenyu 赵文字. 2012. „Cong Hanshu kan Wang Mang de lishi sixiang”. *Jiamusi Daxue Shehui Kexue Xuebao* 30 (1): 120-123.
- Zheng Jixiong 鄭吉雄. 1994. „Chen Liang de shigong zhi xue”. *Taida Zhongwen Xuebao* 6: 257-290.
- Zheng, Wangeng. 2010. "Tracing the source of the idea of time in Yizhuan". *Frontiers of Philosophy in China* 5 (1): 51-67.

- Zhou Min 周民. 1993. *Shangshu cidian*. Chengdu: Sichuan Renmin Chubanshe.
- Zhuangzi. 2009. *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*. Tł. M. Jacoby. Warszawa: Iskry.
- Zhuangzi. 2013. *The Complete Works of Zhuangzi*. Transl. Burton Watson. New York: Columbia University Press.
- Ziporyn, Brook. 1995. "Spatio-Temporal Order in Yang Xiong's *Taixuan jing*". *Early Medieval China* 2: 40-85.
- Żuchowska Marta, Sarek Katarzyna. 2017. *Da Qin i Fulin. Obraz Zachodu w źródłach chińskich z I tysiąclecia n.e.* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

## Wykaz tabel i rycin

|           |                                                                                                  |     |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tabela A. | Przybliżona transkrypcja <i>hanyu pinyin</i> . . . . .                                           | 21  |
| Tabela B. | Lata panowania chińskich dynastii . . . . .                                                      | 22  |
| Ryc. 1.   | Terminologia przyjęta w pracy . . . . .                                                          | 30  |
| Ryc. 2.   | Rodzaje etnocentryzmu w filozofii i metodologii historii . . . . .                               | 48  |
| Ryc. 3.   | Periodyzacja myślenia historycznego według Rüsen . . . . .                                       | 68  |
| Ryc. 4.   | Historia kosmosu i ludzkości według rozprawy <i>O przeznaczeniu rytuałów (Liyun)</i> . . . . .   | 104 |
| Ryc. 5.   | Trzy epoki w dziejach ludzkości według Shang Yanga . . . . .                                     | 126 |
| Ryc. 6.   | Podstawowa struktura procesu historycznego według Dong Zhongshu . . . . .                        | 163 |
| Ryc. 7.   | Uspójniony i uzupełniony schemat dziejów według <i>Chunqiu fanlu</i> i <i>Hanshu</i> 56. . . . . | 166 |
| Ryc. 8.   | Cykle dziejów według <i>Klasyka epok</i> Liu Xina . . . . .                                      | 169 |
| Ryc. 9.   | Fatalizm historyczny Wang Chonga . . . . .                                                       | 192 |
| Ryc. 10.  | Schemat legitymizacji dynastii według Ouyang Xiu . . . . .                                       | 248 |
| Ryc. 11.  | Rozwój tendencji dziejów według Wang Fuzhi . . . . .                                             | 284 |
| Ryc. 12.  | Ogólny schemat dziejów według Zhang Xuechenga . . . . .                                          | 294 |
| Ryc. 13.  | Charakterystyka cykli degeneracji pojmowania Dao według Zhang Xuechenga . . . . .                | 295 |





# Indeks

- Adorno Theodor W. 200  
Allan Sarah 14, 72, 73, 105, 106  
Ambrogio Selusi 20  
Ames Roger T. 14, 36, 37, 176  
An Lushan 283  
Angehrn Emil 28  
Ankersmit Frank 20, 29, 34, 51, 217  
Arbuckle Gary 158, 160, 165, 166  
Arystoteles 37, 50  
Augustyn z Hippony, św. 13, 27, 28, 61
- Ban Biao** 199, 200  
Ban Gu 19, 95, 156, 168, 194, 195, 199-201, 238, 303, 312, 320  
Ban Zhao 199  
Bary Wm. Theodore de 14, 228, 236  
Bayle Pierre 49  
Beckett Samuel 29  
Benjamin Walter 29  
Berlin Isaiah 26  
Bo Yi 227  
Boas Franz 45  
Bodde Derk 15  
Bodin Jean 27  
Bokenkamp Stephen 209  
Bol Peter K. 247, 249, 267  
Bonaparte Napoleon 27  
Bossuet Jacques-Bénigne 52, 53  
Brasovan Nicholas 279  
Brown Miranda 274  
Bródka Małgorzata 20  
Brusadelli Federico 20
- Brzechczyn Krzysztof 20, 31, 33  
Buck-Morss Susan 58  
Budda 61, 138, 206, 269  
Burckhardt Jacob 25, 303  
Burke Peter 69
- Campany Robert 204  
Cao Cao 189, 204  
Cao Pi 211  
Chakrabarty Dipesh 64, 65  
Chan Wing-tsit 178, 225  
Chan Hok-Lam 256  
Chao Cuo 186  
Chen Jo-Shui 241, 242  
Chen Liang 19, 220, 221, 251-254, 260, 279, 306, 307, 310, 316, 317, 321, 323  
Chen Ming 289  
Chen Qiyu 148  
Chen She 183, 198  
Chen Shou 204  
Chen Yinke 328  
Chen Albert 104  
Cheng Chung-Ying 143  
Cheng Hao 19, 221, 225, 230-234, 254, 306, 307, 315, 325  
Cheng Tang 106, 107  
Cheng Yi 19, 221, 225, 230-234, 254, 306, 307, 315, 325  
Choi Incheol 43  
Cieszkowski August 28, 33, 34  
Clarke Samuel 50  
Collingwood Robin G. 14, 29, 162, 247, 299

- Condorcet J.A. Nicolas de 53, 308  
 Couplet Phillipe 49  
 Crawford Robert 262, 263  
 Crawford William 240  
 Cua Antonio 90, 115  
 Cui Shi 156, 186, 188, 189, 312  
 Cui Shu 19, 273
- Dai Junren 157  
 Dai Zhen 277, 299, 305, 318  
 Danto Arthur C. 29, 33, 121  
 de la Peyrère Isaac 52  
 de Mailla Joseph-Anne-Marie de Moyriac 237  
 Defoort Carine 150  
 Dewey John 272  
 Dilthey Wilhelm 26, 162  
 Domańska Ewa 20  
 Dong Zhongshu 18, 154-169, 171, 172, 193,  
 197-200, 204, 227, 231, 239, 247, 263, 302,  
 305, 307, 310, 311, 313, 322, 323  
 Dray William 29  
 Droysen Johann Gustav 24  
 Du Huan 213  
 Du You 213  
 Durrant Stephen 196, 198
- Eliade Mircea 103  
 Elman Benjamin 271  
 Engels Friedrich 281  
 Eno Robert 70, 71, 75, 93
- Fan Ye 204  
 Fang Litian 15, 141, 184, 205, 227, 233, 251  
 Fazang 39  
 Feng Youlan 15, 175  
 Forke Alfred 193  
 Foucault Michel 329  
 Franciszek z Asyżu, św. 27  
 Fréret Nicolas 49  
 Fryderyk Wilhelm 52  
 Fu Xi 48, 142, 258  
 Fukuyama Francis 27  
 Furtado Francisco 37, 50
- Gao Jianlong 271  
 Gao Yao 81, 174
- Gardiner Patrick 29  
 Ge Hong 203, 204, 305  
 Gentz Joachim 163  
 Gibbon Edward 31  
 Giles Lionel 131  
 Gödel Kurt 196, 326  
 Gongbo Liao 94  
 Gonggong 169  
 Gongsun Long 39, 40  
 Graham Angus C. 38, 139, 140  
 Gu Jiegang 80, 155  
 Gu Yanwu 273-276, 299, 306, 318  
 Guan Yu 204  
 Guan Zhong (Guanzi) 122, 149  
 Guangwudi (Liu Xiu) 185, 252  
 Gumpłowicz Ludwik 45  
 Gun 130  
 Guo Xiang 139, 203  
 GuoZiyi 283
- Halbfass Wilhelm 58  
 Hall David L. 36, 37  
 Han Fei 18, 41, 106, 122-125, 127-133, 141, 189,  
 190, 196, 306, 307, 310, 312, 215, 323  
 Han Wudi 143, 155, 157, 163, 174, 176  
 Han Yu 43, 206, 222, 223, 226, 239, 296, 306,  
 307, 314, 323  
 Han Yuandi 188  
 Handelsman Marcelli 24  
 Hansen Chad 37, 38  
 Hao Ying 126  
 Harris Eirik L. 20, 127  
 Hartwell Robert 229  
 Hatch George 249, 250  
 Haubel Fabien 20  
 He Dongmei 111  
 He Lin 329  
 He Xiu 156, 168-170, 200, 306, 311  
 He Yan 89  
 He Zhaowu 186  
 Heckert Grzegorz 20  
 Hegel Georg W.F. 13, 26-28, 33, 35, 52, 54-59,  
 61, 65, 68, 69, 143, 168, 289, 292, 314, 329  
 Hempel Carl G. 29  
 Henderson John B. 15

- Hendrichske Barbara 207, 209  
 Henry Eric 97  
 Herder Johann G. 53, 54, 320  
 Herodot 24, 53  
 Holcombe Charles 204  
 Houji 174  
 Hsiao Kung-chuan 189  
 Hsu Kwan-san 215  
 Hu Hong 225  
 Hu Shi 126, 155, 271, 328  
 Hu Yin 233  
 Hu Yinglin 19, 265-267, 302, 317, 326  
 Huan Fan 189  
 Huan Tan 19, 156, 186-189, 225, 306, 312  
 Huang Chun-chieh 15, 43, 68, 230, 233, 234, 237  
 Huang Cuifen 97  
 Huang Zongxi 275-277, 299, 306, 318  
 Huang Yong 20  
 Huangdi 126, 127, 169, 174  
 Huangfu Mi 203, 204  
 Humboldt Wilhelm von 37  
 Hunter Michael 88  
 Huntington Samuel 62
- Ibn Chaldun 31  
 Ivanhoe Philip J. 14, 20, 113, 257, 294, 299, 328
- Jabłoński Witold 76  
 Jacoby Marcin 139, 141  
 Jaspers Karl 60-63, 65, 120  
 Jia Yi 19, 156, 181-186, 197, 201, 305, 311  
 Jie 41, 86, 106, 111, 115, 117, 130, 140, 172, 183, 276, 298  
 Jizang 39, 40  
 Joachim z Fiore 27  
 Jullien François 14, 39, 131, 249, 250, 280, 284, 285, 289, 307
- Kaltenmark Mark 207  
 Kang Youwei 103, 155, 328  
 Kang Yu 116  
 Kant Immanuel 38, 53, 298  
 Karlgren Bernhard 80, 96  
 Keimatsu Mitsuo 157  
 Kern Martin 85, 86
- Kim Youngmin 259, 261  
 Kinney Ann 170  
 Klein Esther 139, 195  
 Knoblock John 114, 117  
 Kojève Alexandre 29  
 Konfucjusz 39, 41, 49-54, 56, 59, 61, 63, 70, 75, 76, 80, 88-98, 100, 102, 103, 106, 107, 111-113, 120, 128, 138, 140, 142, 143, 145, 155, 157, 158, 160, 161, 165, 168, 174, 179, 181, 183, 188, 191, 195, 203, 213, 214, 219, 222, 228, 238, 239, 246, 247, 269, 292, 293, 303, 307, 309, 311, 318, 319, 325  
 Kong Anguo 80, 204  
 Kong Yingda 80, 95  
 Koselleck Reinhart 29, 31, 149  
 Kosior Krzysztof 100  
 Kragh Ulrich T. 20  
 Kroll Paul W. 16  
 Kuderowicz Zbigniew 26, 27  
 Künstler Mieczysław J. 164  
 Kuukkanen Jouni-Matti 34
- Labruno Jean de 48  
 Laozi 61, 141, 150, 227  
 Le Blanc Charles 174, 176, 177  
 Lee Thomas H.C. 220, 238  
 Legge James 85, 95  
 Leibniz Gottfried W. 50, 51, 56  
 Lelewel Joachim 24  
 Leśniewski Norbert 20  
 Li Chengqi 136  
 Li Dazhao 328  
 Li Gou 19, 221, 225, 243-246, 254, 306, 307, 316, 328  
 Li Kui 122  
 Li Si 106, 122, 123, 152-154, 186  
 Li Yucheng 129, 130  
 Li Zhi 19, 257, 267-270, 306, 307, 317, 318, 323  
 Li Zhizao 37, 50  
 Liang Qichao 271, 325, 328  
 Liezi (Lie Yukou) 61, 139  
 Little Daniel 30, 47  
 Liu An 174, 176  
 Liu Bang (Gaozu) 171, 185, 187, 196, 198-200, 251

Liu Bei 204  
 Liu Fengchun 89  
 Liu JeeLoo 14, 20, 284  
 Liu Jiahe 162  
 Liu Liangjian 288  
 Liu Qi 256  
 Liu Shao 204, 205, 305  
 Liu Shu-hsien 143  
 Liu Xiahui 227  
 Liu Xiang 169, 181, 187  
 Liu Xie 211, 213, 214, 217, 219, 254, 302, 313, 325  
 Liu Xin 96, 155, 156, 167, 169, 170, 187, 200, 305, 311, 322  
 Liu Zhiji 19, 194, 211, 214-220, 254, 265, 296, 302, 313, 320, 325  
 Liu Zongyuan 19, 221, 236, 238-243, 245, 246, 254, 256, 282, 291, 306, 307, 310, 316, 323  
 Liu James T.C. 226, 228  
 Liwiusz Tytus 68  
 Lo Kuang Stanislas 13, 330  
 Loewe Michael 157  
 Lorenz Chris 46  
 Löwith Karl 13, 31, 45, 60, 63, 307  
 Lü Buwei 148  
 Lu Ji 210  
 Lu Jia 18, 156, 171-174, 183, 187, 306, 307, 311, 323  
 Lü Wen 222  
 Lu Xun 211  
 Lu Yihan 137  
 Lü Zuqian 231, 238  
 Lü, cesarzowa 175  
 Lyotard François 26  
  
 Ma Duanlin 256, 257, 317, 320  
 Ma Guohan 145  
 Ma Shiyuan 80  
 Machiavelli Niccolò 68, 124, 184  
 Mahadevan Telliyavaram M.P. 34  
 Makeham John 88, 89  
 Malebranche Nicolas 49  
 Maliński Jędrzej 20  
 Malraux André 59  
 Malthus Thomas 130

Mao Chang 75  
 Mao Heng 75  
 Mao Qiling 95  
 Mao Zedong 329  
 Marks Karl 17, 28, 58, 143, 221, 242, 308, 316  
 Martini Martino 48, 52  
 Matin Kamran 65  
 McNeal Robin 101  
 McTaggart John M.E. 224  
 Mencjusz (Mengzi) 14, 18, 20, 39, 56, 80, 88, 94, 95, 100, 106-113, 117-119, 133, 145, 173, 179, 180, 188, 222, 226, 233, 234, 245, 260, 261, 273, 276, 305, 307, 309, 311, 322, 323  
 Mignolo Walter 64  
 Mink Louis 30  
 Mithen Nick 131, 153  
 Mittag Achim 14, 20  
 Monteskiusz 125  
 Morgan Lewis H. 130  
 Mou Zongsan 13, 15, 329  
 Mozi (Mo Di) 61, 84, 94, 113, 128, 133-137, 183, 204, 323  
 Munro Donald J. 44  
  
 Nakamura Hajime 41-43, 56, 140  
 Needham Joseph 133, 145-147  
 Nelson Eric S. 20  
 Ng On-cho 15, 199, 233, 237, 276, 293  
 Nietzsche Friedrich 58  
 Ning Chen 94  
 Nisbett Richard E. 43, 44  
 Niu Runzhen 216, 219  
 Nivison David S. 14, 107, 109, 292, 295, 299  
 Nonstradamus 29  
 Norenzayan Ara 43  
 Nowak Leszek 30  
 Nylan Michael 76, 79, 80  
  
 Ong Chang Woei 259, 260, 262  
 Ouyang Xiu 19, 221, 246-249, 302, 305, 315  
  
 Pang Tianyou 204  
 Pawlaczyk Krystian 20  
 Pei Songzhi 215  
 Peng Kaiping 43

- Petersen Jens Østergård 20, 209-211  
Pines Yuri 14, 96-98, 106, 124, 127, 130, 131, 153  
Plessner Helmuth 59, 60, 348  
Pokora Timotheus 188  
Popper Karl R. 26, 33, 60, 308, 329  
Puett Michael 14, 71, 136, 137, 176, 193, 203, 204, 208  
Pulleyblank Edwin G. 95  
Putnam Hilary 40
- Qian Daxin** 272  
**Qian Mu** 234  
**Qin Shi Huang (di)** 152-154, 170, 179, 187, 248  
**Qiu Hansheng** 237  
**Qiu Jun** 264, 317  
**Qu Yuan** 196  
**Queen Sarah** 158, 160, 164  
**Quine Willard Van Orman** 34  
**Quirin Michael** 271, 272
- Ranke Leopold von** 25, 303  
**Rawls John** 135  
**Ren An** 196, 198  
**Ren Jiyu** 15, 168, 174  
**Rendi** 126  
**Ricci Matteo** 35  
**Rickert Heinrich** 29  
**Ricoeur Paul** 29, 30  
**Rodziński Witold** 212  
**Rogacz Dawid** 20  
**Rongcheng** 141  
**Rorty Richard** 30, 46, 218  
**Rosemont Henry** 89  
**Rošker Jana** 20, 44  
**Roth Paul** 20  
**Ruan Yuan** 80  
**Ruggieri Michele** 52  
**Rüsen Jörn** 15, 17, 20, 25, 45, 65-69, 149, 237
- Said Edward** 64  
**Sato Masayuki** 20, 116  
**Schaberg David** 85  
**Schinköthe Ailika** 265  
**Schirokauer Conrad** 14, 232, 235  
**Scholem Gershom** 28
- Seng Zhao** 224, 225  
**Shang Yang** 18, 122-127, 129, 130, 132, 133, 141, 189, 190, 257, 306, 307, 310, 312  
**Shao Yong** 19, 220, 223-225, 231, 235, 240, 254, 258, 287, 305, 314, 322, 323  
**Shaohao** 169  
**Sharf Robert** 206  
**Shaughnessy Edward** 79, 143  
**Shen Buhai** 122  
**Shen Dao** 122, 131, 145  
**Shen Yue** 204  
**Shen Zaiting** 294  
**Shennong** 126, 169, 174  
**Shenxiu** 218  
**Shun** 41, 85, 91, 105-108, 111, 112, 115, 127-130, 140-142, 146, 157, 165, 169, 172, 173, 179-181, 183, 187-189, 191, 193, 218, 222, 224, 228, 233, 239, 240, 242, 244, 259  
**Shunyu Kun** 145  
**Sima Guang** 19, 200, 225, 229, 230, 237, 254-256, 303, 307, 315, 320  
**Sima Qian** 19, 76, 80, 94-97, 106, 138, 141, 145, 146, 148, 153, 154, 156, 194-200, 219, 229, 238, 303, 312, 321, 323, 326  
**Sima Tan** 70, 120, 121, 145, 195, 216  
**Skonicki Douglas** 246  
**Sloterdijk Peter** 83  
**Smuts Jan C.** 32  
**Song Huizong** 283  
**Song Lian** 257, 258, 263, 317  
**Song Renzong** 228  
**Song Wendi** 212  
**Song Xing** 145  
**Spencer Herbert** 327  
**Spengler Oswald** 29  
**Spinoza Baruch** 49  
**Spivak Gayatri** 64, 65  
**Standaert Nicolas** 137  
**Strange Mark** 229  
**Su Shi** 249, 255  
**Su Xun** 19, 221, 249-251, 254, 306, 307, 316  
**Sumner William** 45  
**Sun Quan** 204  
**Sunzi** 123, 131, 196, 309, 311  
**Szlenk-Iliewa Marzenna** 77, 78

Tan Qiao 243  
 Tang Gaozu 283  
 Tang Taizong 212  
 Tang Xuanzong 283, 289  
 Temple William 49  
 Teofrast 204  
 Tian Chenshan 144  
 Tian Jiu 148  
 Tian Xi 222  
 Tillman Hoyt C. 14, 253, 255  
 Topolski Jerzy 25  
 Toynbee Arnold J. 33, 63, 64  
 Tucker Aviezer 30  
 Twitchett Denis 212  
  
 Valmisa Mercedes 73-75  
 Van Auken Newell A. 97  
 Van Den Stock Ady 20, 329  
 Van Norden Bryan W. 20  
 Vico Giambattista 26, 31, 52, 295, 320  
 Vossius Isaac 48  
  
 Wagner Rudolf 203  
 Walsh William H. 29  
 Wan Zhang 110  
 Wang Anshi 19, 95, 220, 225-228, 249, 254, 274,  
 306, 314, 315, 323  
 Wang Bi 139, 203, 323  
 Wang Can 81, 82, 84  
 Wang Chong 19, 39, 89, 156, 189-194, 201, 219,  
 240, 250, 305, 312, 313, 323, 328  
 Wang Fu 156, 167, 170  
 Wang Fuzhi (Wang Chuanshan) 15, 19, 27, 39,  
 221, 234, 240, 255, 270, 275, 278-292, 299,  
 300, 304, 306, 307, 309, 310, 318-321, 323,  
 324, 326, 329  
 Wang Gaoxin 153, 162, 166, 197, 198  
 Wang Jilu 273, 277, 281  
 Wang Liqi 171  
 Wang Mang 167, 187, 200  
 Wang Ming 206  
 Wang Mingsheng 272  
 Wang Mingsun 226  
 Wang Ruoxu 256  
  
 Wang Shizhen 19, 264, 265, 267, 270, 302, 317  
 Wang Shounan 193  
 Wang Tingxiang 19, 259-263, 270, 282, 306, 317  
 Wang Xianhua 87  
 Wang Yangming 19, 257-259, 269, 270, 275, 317,  
 323  
 Wang Frédéric 261  
 Wang Q. Edward 15, 199, 233, 237, 276  
 Wang Yi 263, 265, 302, 317  
 Wardy Robert 38  
 Wasyluk Piotr 27  
 Watson Burton 94  
 Wawrzynowicz Andrzej 20, 31, 33, 55  
 Weber Max 32, 59, 67  
 Wei Hong 76, 77  
 Wei Shou 204, 266  
 Wells Marnix 150  
 White Hayden 24, 25, 30, 41, 214  
 Wichrowski Marek 31, 32, 141, 304-306, 329  
 Windelband Wilhelm 29  
 Wittfogel Karl A. 47  
 Wolff Christian 51, 52  
 Wolter 27, 35, 48, 52-54, 320  
 Wong Young-tsu 198  
 Wong David 40  
 Wójcik Anna I. 139-141  
 Wu Congxian 268  
 Wu Huaiqi 16, 225, 232-234, 255  
 Wu Qi 122  
 Wu Zetian 289  
 Wyatt Don 223  
  
 Xi Zhong 174  
 Xia-o-bin Ji 229  
 Xiang Yannan 257, 268  
 Xiang Yu 196, 198, 219  
 Xiao Zixian 204  
 Xie Xuanjun 145  
 Xu Fuguan 172, 180, 190  
 Xu Gan 42  
 Xu Heng 257, 317  
 Xu Wentao 113, 119  
 Xue Yingqi 264, 317  
 Xun Yue 170, 171



Xunzi 18, 20, 39, 56, 86, 88, 100, 106, 107, 109,  
 113-119, 122-124, 128, 145, 172, 240, 243,  
 305, 307, 309, 312, 316, 322, 323  
  
 Yan Buke 71  
 Yan Fu 327  
 Yan Kejun 187  
 Yan Ruoku 273  
 Yan Yuan 272, 273  
 Yang Xiong 19, 156, 178-181, 187, 201, 222, 305,  
 307, 311, 312, 323  
 Yang Zhu 113, 121, 139, 304  
 Yao 41, 85, 91, 105-108, 111, 112, 115, 117, 127-  
 -131, 140-142, 157, 159, 165, 169, 172, 173,  
 179-181, 183, 187-189, 193, 200, 203, 218,  
 222, 224, 225, 228, 233, 239, 240, 242, 258,  
 259, 263  
 Yao Xinzong 230  
 Ye Shi 317  
 Yelü Yan 255  
 Yi Ning 87  
 Yi Yin 49, 227  
 Yin Xi 138  
 Yongsun Back 234  
 Yu Wielki 85, 91, 102, 106, 111, 115-117, 125,  
 128-130, 142, 165, 166, 169, 174, 181, 183,  
 233, 239, 242, 250  
 Yü Ying-shih 14, 187  
 Yuan Haowen 256  
 Yuan Shu 238  
  
 Zang Wenzhong 98  
 Zaratusztra 61  
 Zengzi 106  
 Zhang Binglin 328  
 Zhang Daoling 138  
  
 Zhang Fei 204  
 Zhang Jue 206  
 Zhang Juzheng 19, 259, 262, 263, 268, 270, 306, 317  
 Zhang Linxiang 127  
 Zhang Xuecheng 14, 19, 194, 214, 254, 255, 259,  
 270, 291-300, 302, 303, 305, 307, 309, 319,  
 320, 323-326  
 Zhao Bingwen 256  
 Zheng Jixiong 251, 253  
 Zheng Qiao 200, 238, 266, 315, 320  
 Zheng Wangeng 143  
 Zheng Xuan 86, 89  
 Zhong Hong 39  
 Zhong Changtong 19, 156, 181, 185, 186, 305,  
 312  
 Zhou Gong 85, 102, 174  
 Zhou Huiwang 100  
 Zhou Wenwang (Wen Wang) 41, 72, 73, 77, 85,  
 87, 91, 101, 104, 106, 107, 112, 116, 138,  
 140-142, 146, 153, 160, 172, 174, 180, 183,  
 195, 222, 236, 239, 251, 293, 295  
 Zhou Wuwang (Wu Wang) 72, 187, 222, 239  
 Zhu Xi 15, 19, 39, 89, 92, 220, 221, 230, 232-237,  
 251, 253-255, 258, 259, 261, 263, 264, 266,  
 267, 269, 272, 275, 277, 278, 303, 306, 307,  
 314, 315, 317, 320, 323, 325  
 Zhuangzi 40, 41, 61, 122, 140, 145, 240  
 Zhuanxu 169  
 Zhuge Liang 204, 252  
 Zi Chan 122  
 Zi Gong 90, 93  
 Zi Si 106  
 Ziporyn Brook 178  
 Zou Yan 18, 145-147, 166, 170, 305, 322  
 Zuo Qiuming 96, 100  
 Zürcher Erik 15

*Sporządziła Alicja Przybyszewska*



# Summary

## Chinese Philosophy of History

### From the beginnings to the end of the eighteenth century

The book reconstructs and theoretically interprets the Chinese philosophy of history from its beginnings to the end of the eighteenth century. Despite the central position of historical works in Chinese culture, so far there has been no monograph in any Western language devoted to a comprehensive treatment of the classical Chinese philosophy of history. The book aims at filling this gap by proposing a philosophically synthetic and historically comprehensive analysis of the classical Chinese philosophy of history. Hence, Chapter One elucidates what is (and should be) meant by the philosophy of history and draws upon the preliminary reception of Chinese historiography within the Western philosophy of history, which gave rise to still-dominant ethnocentric approach to the Chinese historical thinking. The next five chapters present detailed analysis of particular Chinese views of history and historical writing, while Chapter Seven generalizes these case studies, offering a general conclusion concerning the specificity of the classical Chinese philosophy of history as a whole. Therefore, while Sinologist would be more focused on the middle part and its concrete arguments, a philosopher would be much more interested in the recognized problem and its solution, namely in the proposed interpretation of the complex non-Western tradition of philosophical inquiry into the nature of history.

Chapter One discusses the meaning of the term 'philosophy of history' and its relation to the term 'historiosophy,' as well as the relation of the philosophy of history to the theory of history on the one hand and other philosophical disciplines on the other. When outlining the problems of philosophy of history, its fundamental contemporary division into continental and analytical philosophy of history is described. This leads to sketching the possibly broadest scheme of questions a philosophy of history answers to, which are eventually applied to the analyzed material. This is accompanied by an overview of methodological problems implied by distinctive nature of Chinese language and thought. From the hermeneutical perspective, however, the historical context of established interpretations of Chinese thought and history within the Western philosophy of history is no less important, for it was always colored by ethnocentrism, which ultimately stands behind the refusal to recognize the existence of Chinese philosophy of history. Analyzing the images of Chinese history in the European thought in the seventeenth and eighteenth centuries, I also show that, paradoxically, Western philosophy of history itself emerged partly due to the discovery of Chinese secular historiography.

Chapter Two examines the pre-imperial Confucian philosophy of history, the basic categories of which remained a benchmark for later thinkers. The sources of these categories are to be found already in the bronze inscriptions and, then, in the historiography of the *Book of Songs* and the *Book of Documents*, with the latter providing a classical exposition of the theory of the Mandate of Heaven. The intermediate phase between this historiography and the Confucian philosophy of history in the strict sense was marked by the ethics of history in the *Analects*, the theoretical layer of the *Spring and Autumn Annals* (along with the *Zuo Commentary*) and the ‘peripheries’ of Confucianism that offered alternative views of history, such as the concept of the Great Unity in the chapter “Destiny of rituals” of the *Book of Rites*. The philosophies of history of Mencius and Xunzi became a mature expression of all these tendencies: the former proposed a developed cyclical vision of history governed by the moral principle, while the latter opposed the newly established theory of the Mandate of Heaven and the belief in an undifferentiated cognitive unity of the past and present.

Chapter Three elaborates on the alternative, non-Confucian philosophies of history in the Warring States Period, focusing on the Legalist philosophy of history of Shang Yang and Han Fei, which introduces the key concept of the propensity of history (*shi*), proposing the interpretation of history through the prism of social and technological development, thereby undermining the typically Confucian idea of imitating the past. Another distinctive view of history, albeit not so contrasted to Confucianism in its basic premises, was propounded by the Mohists. The Daoists, on the other hand, defended the idea of returning to the pre-social state of nature, manifesting their critical (and ironic) attitude towards speculative philosophy of history. This speculative character was not lacking in the philosophy of history of the *Yin-Yang School*, which built its thought based on the categories present in the *Book of Changes*. In addition to Zou Yan, these ideas can also be found in the eclectic *Lüshi Chunqiu*.

Chapter Four analyzes the philosophy of history of the Han dynasty, especially the philosophy of history resulting from the combination of the Confucian ethics of history and the theory of the Mandate of Heaven with the philosophy of nature, as it was reflected in the philosophy of history of Dong Zhongshu and other Confucian thinkers of this paradigm, mainly during the later Han dynasty. The broader idea of a correlation between nature and human history was common to earlier Confucians, who did not assume the mediation of Heaven (Lu Jia) and the Daoists of the Huang-Lao school, such as the authors of the *Huainanzi*. At the same time, it had both linear and cyclical, developmental and regressive variants. On the other hand, many philosophers of the time have turned against the synthesis of cosmology and the philosophy of history, seeing the only driving force of history in man, either in the individual sense (Yang Xiong) or collective (the historical populism of Jia Yi and Zhong Changtong); the others separated the natural and social laws of history, finding the causes of historical changes in positive laws (the Neolegalists: Cui Shu and Huan Tan) or the natural ones, namely the combination of fate and contingency (Wang Chong). The chapter ends with the analysis of the historiography of Sima Qian and Ban Gu, which accompanied the birth of official historiography.

Chapter Five, the longest in the book, is devoted to the Medieval Chinese philosophy of history from the third to the twelfth century. The Early Middle Ages are shown as a period of opposition to correlative meta-narratives, whether in the form of the idea of historical heroes, or the millenarian philosophy of history enunciated in the Neo-Daoist *Taipingjing*, or, finally, in the philosophy of historiography of Liu Zhiji. Then the Neo-Confucian philosophy of the Tang and Song era is discussed, which, depending on the approach to the presence of timeless principles in history, is divided into idealist positions, including spiritualist ones, as represented by Shao Yong, Wang Anshi, Sima Guang, the Cheng brothers, and Zhu Xi, and realistic standpoints, including the materialist ones, as proposed by Liu Zongyuan, Li Gou, Ouyang Xiu, Su Xun, and Chen Liang. Historical idealism includes both

linear and cyclical, developmental and regressive views; in the case of historical materialism, its various versions – social, economic and natural – are distinguished.

Chapter Six expounds the development of Chinese philosophy of history from the thirteenth to the eighteenth century. In the Ming era, the philosophy of history was approached from a viewpoint of specific individualism and historicism, as testified by Wang Yangming's thought, contemporary philosophy of historiography (Wang Shizhen, Hu Yinglin), the relativism of Li Zhi and prospectivism of Wang Tingxiang and Zhang Juzheng. In the initial phase of the Qing dynasty, the philosophy of history became even more rooted in the evidential scholarship (*kaozheng*) and prospectively oriented thought, which is shown in the example of Gu Yanwu and Huang Zongxi, and which culminated in the systems of Wang Fuzhi and Zhang Xuecheng, the former being a synthesis closer to materialism, while the latter was closer to idealism. It was also Zhang Xuecheng who finally integrated the philosophy of history and the philosophy of historiography into a coherent and holistic synthesis.

Chapter Seven offers a synchronic, diachronic and critical interpretation of Chinese philosophy of history that concludes the book. By means of referring the applied conceptual apparatus that determines the questions posed by philosopher of history (with particular regard to Wichrowski's proposal), distinctive features of the Chinese philosophy of history are revealed. This is complemented by an analysis of the evolution of classical Chinese philosophy of history, which in contrast to the previous paragraph, which shows its range of discussed problems, stresses its diachronic continuity. Finally, thus synthesized material is critically interpreted from the viewpoint of the idea of historiographical holism. This does not mean that Chinese philosophy of history taken as a whole expresses a specific idea of holism in unison, but that the holistic view of history has resulted in the most comprehensive concepts in Chinese philosophy of history, transformations of which determined the dynamics of this thought. As this paragraph shows, the classical Chinese philosophy of history was holistic in more than one sense of this term, although it was not holistic as far as its 'spatial' postulates are concerned. This interpretative body of classical Chinese philosophy of history is also compared with the main premises of the Western philosophy of history, resulting in some suggestions for further comparative studies, which are presented in the afterword.

