

Roman Sławiński

„NOWY” KONFUCJANIZM W KRAJACH AZJI WSCHODNIEJ

W zachodniej literaturze przedmiotu obecny renesans konfucjanizmu w krajach Azji Wschodniej określa się ogólnym terminem „nowy” konfucjanizm. Jest to pewne nieporozumienie. Takim terminem już wcześniej określano kierunek w ramach konfucjanizmu, który pojawił się w XI w., i w stosunku do klasycznego konfucjanizmu sprzed ponad dwu i pół tysiąca lat oczywiście był to termin zasadny, ale nie dzisiaj. Aby uniknąć nieporozumień, nie można stosować takiego samego terminu na określenie dwu różnych kierunków: „nowego” konfucjanizmu obecnego i tego sprzed 10 stuleci. Dlatego najlepiej byłoby obecne próby reanimacji konfucjanizmu w ChRL określać mianem „współczesnego, nowego konfucjanizmu”. Chińczycy nie mają tego problemu terminologicznego: dzisiejsze próby wypełnienia pustki ideowej po ortodoksyjnym maoizmie, polegające właśnie na sięgnięciu do spuścizny konfucjańskiej, tępionej przez pół wieku, określają terminem *dang-dai xin ruxue*, czyli „nową filozofią konfucjańską obecnej epoki”. W ten sposób dobitnie akcentują różnicę między XI-wieczną „nową nauką” (*xin xue*), zapoczątkowaną przez Zhu Xi’ego i kontynuowaną przez Wang Yangminga, a obecnymi próbami instrumentalnego potraktowania całej doktryny konfucjańskiej: od klasyki, poprzez scholastyczny konfucjanizm hanowski, neokonfucjanizm średniowiecza, po dysputy ChRL od połowy lat 80. Obecnie dyskusje w Chinach idą jeszcze dalej, w kierunku ultrakonserwatywnej, totalnej rekonstrukcji konfucjanizmu. Reprezentantem tej skrajnej, antyzachodniej tendencji jest filozof Jiang Qing, który pozostawia „na boku” zarówno wcześniejsze koncepcje wychwalające „wartości azjatyckie”, jak i „nowy konfucjanizm” jako zbyt prozachodnie.

Geneza „współczesnego, nowego konfucjanizmu”

Wymienione w śródtytule zjawisko nie pojawiło się niespodziewanie. Geneza wykorzystania starożytnej filozofii chińskiej dla potrzeb współczesnych sięga dość daleko w przeszłość i nie dotyczy wyłącznie Chin. Można by – jak sądzę – zaproponować następującą historyczną periodyzację tego zjawiska:

1. epoki Tokugawa i Meiji w Japonii, czyli próba wykorzystania konfucjanizmu chińskiego dla wzmocnienia japońskiej władzy cesarskiej od XVI do połowy XX w.,
2. krytyka konfucjanizmu przez intelektualistów chińskich pod wpływem filozofii zachodniej w pierwszym dwudziestoleciu XX w.,
3. rekonstrukcje różnych dziedzin tradycyjnej kultury chińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem etyki konfucjańskiej (*lunli*) na Tajwanie od 1950 r.,
4. próby wykorzystania konfucjanizmu w krajach Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza w Singapurze w 2 połowie XX w.,
5. „współczesna, nowa filozofia konfucjańska” w ChRL, występująca od połowy lat 80. XX w.

Każdy z wyżej wymienionych okresów miał swoją specyfikę, wynikającą z odmienności poszczególnych krajów i regionów, tła historycznego, na jakim pojawiały się próby adaptacji konfucjanizmu do współczesności, a wreszcie odmiennych celów, które przyświecały animatorom tych eksperymentów.

Japońska próba adaptacji konfucjanizmu chińskiego na potrzeby wzmocnienia władzy cesarskiej w Japonii

W Japonii introdukcja neokonfucjanizmu dokonała się za sprawą mnichów z sekty *chan/zen* w XIII w., ale jego adaptacja do warunków japońskich nastąpiła dopiero w erze rządów samurajów z rodu Tokugawa, czyli między początkiem XVII w. a rewolucją Meiji w XIX w. Wybitną rolę w tej dziedzinie odegrał Hayashi Razan (1583–1657), którego pisma na temat konfucjanizmu oraz zagadnień polityki i dyplomacji zyskały uznanie samurajów. Adaptacja konfucjanizmu Zhu Xi’ego do warunków japońskich nie była sprawą łatwą, gdyż w odróżnieniu od Chin nie istniał tam system egzaminów urzędniczych, który był głównym motorem studiowania klasyki konfucjańskiej. Niemniej neokonfucjanizm nadawał się do zapewnienia stabilizacji społecznej, upragnionej po okresie zamętu w okresie Walczących Państw w Japonii. W 1790 r. konfucjanizmowi nadano charakter oficjalnej nauki, która walnie przyczyniła się do rozwoju szkolnictwa, wzorowanego na chińskim. Mimo ograniczeń, takich jak zakaz krytyki politycznej, pod koniec okresu Tokugawa zyskał wsparcie władzy *bakufu*, gdyż zabroniono głoszenia innych, nieortodoksyjnych poglądów. W tej komfortowej sytuacji konfucjanizm zdobywał zwolenników w różnych środowiskach, przede wszystkim wśród ludzi zamożnych. Jednocześnie jego uprzywilejowanej pozycji towarzyszyło sceptyczne podejście do nauki za-

chodniej. Najpełniejszy wyraz tej tendencji dał Nishii Hakusei (1657–1725), który pomimo tego, że był zwolennikiem introdukcji „nauk zachodnich”, dopuszczanej przez dwór po roku 1716, sądził, iż zachodnia nauka to jedynie nauka i technika, zaś nauka wschodnia – to moralność. Takie podejście sprzyjało zapewne dalszemu utrzymaniu izolacji Japonii, która trwała aż 242 lata, i oznaczało wybiórcze przyjmowanie doświadczeń Zachodu ograniczonych do nauki i techniki oraz do handlu skupionego jedynie w porcie Nagasaki. Z kolei Sakuma Syouzan (1811–1864) opowiedział się za połączeniem techniki zachodniej i wschodniej, przede wszystkim konfucjańskiej moralności. Oczywiście nie brakowało również pozycji skrajnych, usiłujących przeciwstawić neokonfucjanizm nauce zachodniej. Na przykład Hashimoto Sauchi (1834–1859) w *Keihatsuroku* [Zapiski o pobudzaniu nauki] pisał dosadnie: „Narzędzia techniczne weź sobie, mnie zostaw humanitaryzm, sprawiedliwość, lojalność i posłuszeństwo synowskie”¹. Większość jednak japońskich myślicieli nawet w okresie wystąpień antychrześcijańskich opowiadała się za upowszechnieniem i wykorzystaniem zachodniej nauki i techniki dla wzmocnienia swego kraju.

Nowy etap w przyswajaniu neokonfucjanizmu przez Japończyków nastąpił już po Rewolucji Meiji, czyli po 1867 r. Po relatywnie krótkim okresie ksenofobii, wymierzonej głównie w buddyzm, doszedł do głosu pod koniec XIX w. silny nurt prozachodni, którego motorem było usilne dążenie do modernizacji kraju. Podczas odrodzenia Meiji do Japonii dotarły francuskie idee wolnościowe, angielski utilitaryzm, niemieckie idee prawa państwowego oraz katolickie ideały miłosierdzia płynące z Ameryki, stanowiąc teoretyczną podstawę reform. Jednakże podczas tzw. wojny na południowym-zachodzie Japonii rząd Meiji uświadomił sobie, że westernizacja, a szczególnie liberalne idee praw naturalnych człowieka stanowią zagrożenie dla władzy państwowej. Jak konstatuje Wei-fen Chen, rząd „wzmocnił propagowanie racjonalnych fragmentów teorii ewolucji Spencera dotyczących społeczeństwa, by przeciwstawić się teorii naturalnych praw człowieka; z drugiej zaś strony natychmiast skorygował kierunek oświaty, zmieniając go w kierunku dominacji idei konfucjańskich”².

Istotną rolę w propagowaniu konfucjanizmu w Japonii odegrał Uniwersytet Tokijski, który w 1879 r. powiększył się o katedrę sinologii i tegoż roku cesarz ogłosił program nauczania opracowany przez Motodę Eihu (1818–1891), w którym rząd Meiji bez zastrzeżeń opowiadał się za konfucjanizmem religijnym i jego etyką. Uważał, że kierunek dydaktyki, opartej tylko na wiedzy nie pozwala określić, czy postępowanie jest dobre i szlachetne, oraz uznał, iż istota kształcenia powinna polegać na kulcie przodków, szczególnie na pielęgnowaniu cnót humanitaryzmu, sprawiedliwości, lojalności i synowskiego posłuszeństwa, zaś nauka o moralności powinna sprowadzać się do zaleceń Konfucjusza, a powyższe cnoty

¹ Wei-fen Chen, *Konfucjanizm w Japonii*, [rkps], przeł. R. Sławiński, [w:] *Kraje konfucjańskie*, Kraków [w druku], s. 5.

² *Ibidem*, s. 15.

powinny regulować relacje między władcą, urzędnikami, ojcem i synem³. W latach 80. XIX w. ustanowiono „państwowe *bushidō*” dla umocnienia autorytetu cesarza oraz odróżnienie obrzędów państwowych od obrzędów religijnych shintoistów. W oficjalnych dokumentach dokonano wyraźnego rozgraniczenia: buddyzm jest religią, *bushidō* – kierunkiem oświaty, a konfucjanizm – nauką moralną. Wreszcie kulminację zastosowania konfucjanizmu na potrzeby umocnienia władzy cesarskiej stanowił „Edykt cesarski o oświeceniu” z 1890 r. postulujący, by państwo zadbało o wychowanie obywateli w kuldzie cesarza i jego rodu. Ów niewielki tekst wypisany na złotym papierze, oprawiony i wywieszany w szkołach, sam stał się obiektem kultu na ołtarzykach pokoju wraz z podobiznami cesarza i cesarzowej, a przetrwał do 1945 r.

Cesarski edykt był wielokrotnie komentowany. Komentarz Inoue Tetrouji-rou (1855–1944) – uznawany za najbardziej miarodajny – podkreślał, że posłuszeństwo synowskie, hierarchiczność, lojalność i zaufanie oraz wspólna miłość do ojczyzny, stanowią jednostronny obowiązek podanych wobec władcy. Przedstawiając, w jaki sposób zasady posłuszeństwa synowskiego i hierarchii rozprzestrzeniają się z rodziny na wieś, region i na cały kraj, stwierdzał w konkluzji, że samodoskonalenie służy państwu, podobnie jest również z miłością do rodziców i przyjaznym stosunkiem do braci. Poświęcenie się dla kraju, oddanie życia za cesarza, od starożytności zawsze było chwalebna drogą. Odtąd należy kontynuować tę tradycję jako obowiązek obywatelski. Tak więc kardynalne zasady konfucjanizmu stały się w Japonii bezwzględny nakazem. I nie bez powodu sinologowie japońscy są uznawani za współwinnych wprowadzenia w życie takiego bezwzględnego systemu, który wymagał bezgranicznych poświęceń dla cesarza prowadzącego podbój Azji Wschodniej.

Na tym tle jawi się inna nader ważna kwestia: pewnego braku w tym zestawie cnót konfucjańskich, sięgających swym rodowodem Konfucjusza i Mencjusza. Daje się mianowicie zauważyć istotne pominięcie humanitaryzmu, czyli nie dokonano prostej rekonstrukcji idealnego ustroju przeniesionego z Chin do Japonii w celu zapewnienia „harmonii społecznej”, tylko selektywnego i instrumentalnego potraktowania wartości konfucjańskich dla umocnienia boskiego cesarza.

Oczywiście można zauważyć także inne, drobniejsze różnice, jak np. deifikacja zmarłych przodków, choć sam kult duchów zmarłych jest oczywiście przeniesiony z Chin, ze wzmocnieniem. Sam konfucjanizm, a ściślej bardziej racjonalistyczny i idealistyczny zarazem neokonfucjanizm chiński, nie jest już traktowany jako obca filozofia, lecz jako rodzimy system filozoficzny. I choć jego korzenie sięgają chińskiego średniowiecza, ma on służyć umocnieniu boskości cesarza i zapewnić bezwzględne podporządkowanie i poświęcenie się japońskich poddanych w czasach nowożytnych.

Współcześnie na tym tle pojawił się więc problem: czy i w jakim stopniu Chiny kontynentalne, dokonując zasadniczego zwrotu ku konfucjanizmowi, uczy-

³ *Ibidem*, s. 17.

nią z niego podobny propanstwowy użytek? Czy w ogóle będzie to możliwe? Trzeba bowiem wziąć pod uwagę nie tylko skuteczne wykorzystanie neokonfucjanizmu w Japonii przed 1945 r., ale także jego opłakane skutki, a z drugiej strony przykre doświadczenia ludności Chin z ortodoksyjnym maoizmem, który również domagał się, by obywatele ChRL byli „nierdzewiejącymi śrubkami przewodniczącego Mao”. W każdym razie zamysł wykorzystania konfucjanizmu w Chinach kontynentalnych został ogłoszony i dyskusje są prowadzone z wielkim rozmachem.

Krytyka konfucjanizmu podjęta przez intelektualistów chińskich w pierwszym dwudziestoleciu XX w. pod wpływem filozofii zachodniej

Mocarstwa europejskie, dokonując „wyważenia” bram Chin w latach 40. XIX w., skłoniły jednocześnie światłe umysły Chin do refleksji nad przyczynami katastrofy wielkiego imperium Qing. Najprostszym zabiegiem było wysyłanie misji do krajów europejskich, Stanów Zjednoczonych oraz Japonii w celu poznania przyczyn sukcesów militarnych tych krajów. Konfrontacja militarna ewidentnie wskazywała, że dawni „barbarzyńcy” prześcignęli kraj, który dotąd uważał się za centrum świata cywilizowanego. Oczywiście przewaga Zachodu dotyczyła nie tylko techniki militarnej, objęła swym zasięgiem także inne dziedziny życia z gospodarką na czele. W naturalny sposób nasuwało się pytanie: czy skostniały ustroj chiński, stanowiący mandżurską kontynuację chińskiego absolutyzmu, nie jest przyczyną nieszczęść, którym dwór cesarski nie jest w stanie zapobiec? Co więcej, wkrótce okazało się, że Japonia, kraj podobnie jak Chiny odizolowany od reszty świata, kiedy pod presją demonstracji tzw. czarnej floty komandora Perry’ego otworzył się na zagranicę, w zadziwiająco krótkim czasie osiągnął taki stopień modernizacji (przede wszystkim armii), że był w stanie zagrazić także Chinom.

Zgodnie z etyką konfucjańską, która dopuszcza krytykę władcy i obliguje go do dbania o własny lud, przedstawiciele chińskiej myśli społecznej: Kang Youwei (1858–1927), Liang Qichao (1873–1929), Sun Yatsen (1866–1925) i inni zaczęli słać memoriały do władcy. Zyskawszy przychylność cesarza Daoguanga przez 103 dni w roku 1898, reformatorzy głowili się w pałacu cesarskim nad unowocześnieniem systemu rządzenia bez zmiany ustroju monarchicznego, z mglistą zapowiedzią wprowadzenia monarchii konstytucyjnej w przyszłości. Ich modernizacyjne idee znalazły wyraz w 40 dekreтах cesarskich. Jednakże śmiałe reformy zaniepokoiły cesarżową Cixi, która sprawowała faktyczne rządy i postanowiła położyć kres „zachodnim nowinkom” na dworze mandżurskim, by nie zagrażały jej władzy absolutnej. Praktycznie jedynie reformy wzmacniające armię na wzór armii japońskiej i niemieckiej weszły z opóźnieniem w życie. Czołowi reformatorzy gorzko pożałowali konfucjańskiego prawa do krytyki władcy. Ci, którzy nie zdołali ująć za granicę, głównie do Japonii – zostali straceni lub w najlepszym przypadku otrzymali w darze jedwabne szale, by mogli się honorowo powiesić.

Mimo upadku Ruchu „Stu dni reform” zainicjowana przez konstytucjonalistów dyskusja ożywiła poszukiwania idealnych rozwiązań. Jedni, jak Kang Youwei, przywołali starożytną utopię „wielkiej jedności” (*datong*). Autor *Datongshu* [Księgi o Wielkiej Jedności], zawierającej wizję społeczeństwa egalitarnego, wprawdzie ukończył swe dzieło w 1887 r., ale zdołał je wydać dopiero po obaleniu dynastii mandżurskiej. Inni, jak Sun Yatsen, zdecydowanie odcięli się od dynastii mandżurskiej i stanęli na czele ruchu republikańskiego. Wszyscy oni upatrywali przyczynę niepowodzenia Chin w konfrontacji z Zachodem w absolutnych rządach dworu mandżurskiego, który odizolował kraj od reszty świata i dyskryminował kupiectwo będące rzecznikiem modernizacji. Nie podważali jednak tradycyjnych wartości konfucjańskich, które wszak stanowiły podstawę ustroju określanego jako „feudalny”. Dopiero następne pokolenie młodych intelektualistów powracających ze studiów na Zachodzie odniosło się zdecydowanie krytycznie do tradycyjnych wartości i systemu oświaty.

Tutaj nasuwa się pewna dygresja na temat europejskich ocen konfucjańskiego systemu pełnienia urzędów, o które ubiegali się kandydaci pochodzący z selekcji, jaką stanowiły trójstopniowe egzaminy cesarskie. Tak się złożyło, że w momencie gdy we Francji wielcy encyklopedyści występowali z ostrą krytyką absolutyzmu, właśnie „chiński” argument na temat „świątłych rządów za pomocą wykształconych urzędników” był nośny. Czy jednak owe pochwały pod adresem rządów cesarskich w Chinach były obiektywne? To już zupełnie inne zagadnienie. Niewątpliwie cesarz chiński, a tym bardziej obcy, mandżurski, był nie gorszym satrapą niż królowie Francji doby absolutyzmu. Cóż z tego, że służyli mu urzędnicy biegle znający czteroksiąg konfucjański i potrafili na tej podstawie napisać ośmioczęściowy elaborat na zadany temat. Jako pośrednie ogniwo między władzą monarszą a ludem stawali się też częścią okrutnego systemu, który kierował na dożywotnie prace remontowe przy Wielkim Murze miliony ludzi, bezlitośnie egzekwował podatki i daniny, zapewniał stały nabór rekrutów do wojska etc. Dla opornych istniał kodeks, za każdej dynastii aktualizowany. Za dynastii mandżurskiej przewidywał on aż 150 różnych sposobów uśmiercania, z których jednym z częściej stosowanych było rozczłonkowanie, zwane *lingchi*. Wyroki wydawała lokalna władza, po uprzednim torturowaniu podsądnego. Ponieważ przepustwo kwitło, za łapówkę można było uzyskać zamianę na szybką śmierć zamiast powolnej. To była chińska codzienność w centrum. A co dopiero mówić o peryferiach cesarstwa, na które już od II w. p.n.e. wysyłano karne ekspedycje i zakładano na tych terenach osady wojskowe, inkorporując choćby tylko nominalnie coraz to nowe ziemie w obręb wielkiego cesarstwa. Mandżurowie poszli jeszcze dalej: te narodowości, które dłuższy czas usiłowały stawiać zbrojny opór, po prostu były wycinane w pień. Taki los spotkał na przykład plemię Naimów z Xinjiangu, spacyfikowane w 2 połowie XIX w., o którego istnieniu dzisiaj nawet lokalni historycy nie wiedzą. Nie były to więc ani trochę rządy godne polecenia i zastosowania w XVIII-wiecznej Europie. Dodajmy, że w dzisiejszej historiografii kontynentalnej, takie wydarzenia

jak najazdy Mongołów czy Mandżurów na Chiny, nie przedstawia się jako przejaw zewnętrznej agresji, traktując je jedynie jako konflikty wewnętrzne Chin, a termin „agresja” rezerwuje się jedynie dla cudzoziemców z Europy, Ameryki, Rosji czy Japonii.

W XVIII-wiecznej Europie nie brakowało także zachwyty nad „powszechną” dostępnością egzaminów urzędniczych w Chinach. Rzeczywiście, każdy mógł stawać do konkursu, także ten „z dołów” społecznych. Jednakże po to, żeby się należycie przygotować do egzaminu, trzeba było uczyć się przez wiele lat w prywatnym studio (powszechnego szkolnictwa jeszcze za cesarstwa nie było), na co mało kto mógł sobie pozwolić. Jak wyglądało takie studio można zorientować się na podstawie rekonstrukcji dokonanej w Centrum Kultury w Wuchieh (pow. Yilan) na Tajwanie. W niewielkiej salce znajdował się nauczyciel, ołtarzyk ku czci Konfucjusza, tablica i stolik dla ucznia, który klęczy przed nauczycielem. Na ścianie dwa pionowe zwoje z sentencjami przywołującymi cnotę humanitaryzmu (*ren*) Konfucjusza i sprawiedliwość (*yi*) Mencjusza⁴. Co więcej, z tego właśnie źródła znamy także godny podziwu wykaz klasyków konfucjańskich, które adept w wieku od 7 do 11 lat powinien był opanować pamięciowo.

Oczywiście nauka w prywatnym, tradycyjnym studio polegała głównie na głośnym recytowaniu tekstów, aż do ich zapamiętania, stąd do dziś Chińczycy uczeni starej dacie lekce sobie wazą wszelkie zachodnie nowinki w postaci indeksów, bo i tak znają tekst na pamięć. Tak więc cały trójstopniowy system egzaminowania na stanowiska urzędnicze: cywilne i paralelnie – wojskowe, był jedną wielką zmurą, a nie instytucją demokratyczną, która otwierała najzdolniejszym drogę do kariery. Chińska literatura piękna jest przecież pełna przykładów utalentowanych nieszczęśników, którym nie powiodło się na egzaminach, bo nie byli w stanie wyrazić materialnej wdzięczności temu, komu trzeba. Właśnie z tych odrzuconych i sfrustrowanych zdolnych ludzi rekrutowali się przywódcy rebelii chłopskich i liderzy tajnych stowarzyszeń antymonarchicznych, jak choćby przywódca wielkiego powstania Tajpingów z lat 1851–1864, Hong Xiuquan.

Pewien udział w niezasłużonej gloryfikacji edukacji konfucjańskiej mieli także jezuici. Rozpoczynając ciężką pracę misyjną w Chinach, uznali początkowo, że będą w strojach i postępowaniu naśladować mnichów buddyjskich. Dostrzegali bowiem w buddyzmie pewne podobieństwa do chrześcijaństwa, które można było wyeksponować w swej działalności misyjnej zorientowanej na chińską elitę. Jednakże genialny o. Mateo Ricci (1552–1610) zorientował się, że era popularności buddyzmu w Chinach już minęła. Buddyzm wówczas nie był już religią elit, lecz ludu. Sekty zchińszczonego buddyzmu *chan* (jap. *zen*) nie cieszyły się wielkim poważaniem, a jezuitów, głównie przez zapożyczone od buddystów szaty, postrzegano jako mnichów jednej z sekt buddyjskich. Znacznie większy mir mieli w spo-

⁴ Fotografie odtworzonego konfucjańskiego studia znajdują się w: R. Sławiński, *Contemporary Chinese Historiography, with Special Emphasis on Taiwanese Historiography. Part One*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 1, s. 97–114, foto nr 5–7.

łączeństwie chińskim konfucjaniści, toteż w 1594 r. Ricci zmienił sposób działania i misjonarzy upodobnił w strojach do szanowanych uczonych konfucjańskich⁵. Posunięcie było owocne, tym bardziej że wiedza zachodnia otwierała misjonarzom liczne podwoje właśnie dzięki erudycji.

Nic więc dziwnego, że młodzi intelektualiści chińscy, którzy najpierw w misjach cesarskich, a potem za czasów Republiki, w grupach studentów wysyłanych do Anglii, Francji, Niemiec, USA czy Japonii, po zetknięciu się z zachodnim systemem oświaty, z tamtejszą technologią i nauką, a wreszcie z filozofią, po powrocie do kraju stawali się gorliwymi rzecznikami „uczenia się od Zachodu”. Oczywiście nie przestawali być gorącymi patriotami i koncepcja „wykorzystania wiedzy zachodniej z pożytkiem dla Chin” (*Xi wei Zhong yong*), względnie brzmiąca bardziej uczenie „Chińska myśl jako rdzeń, zachodnia myśl jako narzędzie realizacji” (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong*)⁶ znajdowała poklask wśród nowych warstw społecznych, związanych z rodzącym się przemysłem i handlem krajowym. Jednocześnie owi młodzi intelektualiści chińscy wystąpili z ostrą krytyką nie tylko zmurzałego systemu rządzenia, ale także, po jego obaleniu, całego dotychczasowego systemu oświaty, z konfucjańską nauką na czele.

Wzorce modernizacji kraju pochodziły nie tylko z krajów zachodnich, które w kolejnych wojnach dowiodły wyższości swej techniki militarnej. Do nich bowiem dołączyła Japonia, która nie szczędziła swemu chińskiemu, konfucjańskiemu nauczycielowi licznych zniewag w postaci wojen, kontrybucji i aneksji terytorialnych. Nic więc dziwnego, że wiele wzorców modernizacyjnych, które wcześniej Japonia w oszałamiająco krótkim czasie sobie przyswoiła, pochodziło właśnie stamtąd. Yuan Shikai (1859–1916) zmodernizował armię na wzór japoński. Sun Yat-sen w Tokio założył swą pierwszą nowoczesną partię polityczną – Ligę Związkową, poprzedniczkę Kuomintangu (dzięki niej istnieje on już sto lat). Kuomintang przetrwał do dziś, choć jest ograniczony tylko do Tajwanu, na którym po ośmiu latach odzyskał w 2008 r. władzę z rąk demokratów. Od 1915 r. pojawił się tzw. Ruch na Rzecz Nowej Kultury. Jego filarami był Hu Shi (1891–1962), młody filozof o orientacji prawicowej, oraz Chen Duxiu (1879–1942), marksista i późniejszy współzałożyciel KPCh. Ich poglądy zostały szeroko upowszechnione m.in. dzięki takim czasopismom, jak „Xin Qingnian” [Nowa Młodzież], „Xiangdao” [Przewodnik] czy „Dongfang zazhi” z podtytułem „Miscellanea”. Przedmiotem dysput były zarówno kardynalne zagadnienia dotyczące dalszej drogi Chin republikańskich, jak i krytyka całej dotychczasowej spuścizny kulturalnej, w tym także konfucjanizmu, jego etyki i moralności hierarchicznego społeczeństwa patriarchalnego. Nie zabrakło także bezwzględного potępienia sytuacji kobiet w społeczeństwie konfucjańskim, przede wszystkim trzymania ich w izolowanych gineceach, krępowania nóg i piersi, pozbawiania dostępu do nauki etc. W rezultacie praktyki te zostały przynajmniej formalnie zakazane w Chinach

⁵ J. Gernet, *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, [b.m.r.w.], s. 232–236.

⁶ K. Tomala, *Nowożytna historia Chin*, red. R. Sławiński, Kraków 2005, s. 34.

republikańskich, choć jeszcze w latach 50. XX w. można było spotkać na ulicy starsze Chinki, z wielkim trudem truchtające na uważanych za czasów ich młodości za prześliczne, 10-centymetrowych stópkach. Wreszcie powstała sieć szkół, w tym także wyższych, wzorowanych na Zachodzie, na których zaczęły się pojawiać pierwsze przedstawicielki płci pięknej.

W ten sposób oczywiście monopol konfucjanizmu został złamany. Do szkół weszły nowe przedmioty, przede wszystkim ściśle. Do powodzenia Ruchu na Rzecz Nowej Kultury przyczynił się także polityczny Ruch Czwartego Maja (1919 r.), masowa akcja studencka, która potem wymusiła na rządzie chińskim niepodpisywanie traktatu wersalskiego, przewidującego niekorzystne dla Chin, a faworyzujące Japonię rozwiązanie kwestii dóbr poniemieckich w Shandongu. Masowe strajki studenckie, a później także robotnicze w ponad stu miastach chińskich, przyczyniły się także do popularności prasy, ta zaś musiała zacząć przedstawiać się na drukowanie tekstów w języku potocznym (*baihua*), zamiast mało komunikatywnego, skostniałego języka klasycznego (*wenyan*). Był to wprawdzie proces dość powolny i nawet dzisiaj nie brakuje w czasopiśmiennictwie wtęgotów klasycznych, mających najprawdopodobniej świadczyć o erudycji autora – jednak wyłom został dokonany. Znaczenie tego procesu dla upowszechnienia piśmiennictwa w szerokich kręgach społeczeństwa chińskiego wydaje się nie mniejsze niż przejście na hieroglify uproszczone w Chinach kontynentalnych w latach 50. XX w.

O ostrości ówczesnej krytyki konfucjanizmu świadczyć może znana wypowiedź pisarza Lu Xuna (1881–1936), który dosadnie określał konfucjanizm mianem „ludożercy” niszczącego ludzi. Tak więc totalne odrzucenie konfucjanizmu przez maoizm w latach 50. XX w. miało już swych prekursorów w latach 20. i 30. XX w. Bez ich krytyki, zwłaszcza dotyczącej tradycyjnej oświaty, jej treści oraz powszechnie obowiązującej i zakłamaney etyki konfucjańskiej, stawiającej formę wypowiedzi wyżej od jej treści – nie zostałyby zapoczątkowana energiczna modernizacja Chin republikańskich. Niestety, proces ten przerwała wojna antyjapońska oraz wojny domowe między Kuomintangiem a KPCh.

Rekonstrukcje różnych dziedzin tradycyjnej kultury chińskiej ze szczególnym uwzględnieniem etyki konfucjańskiej (*lunli*) na Tajwanie od 1950 r.

Zapewne istniały różne powody, dla których to właśnie Tajwan stał się liderem rekonstrukcji kultury konfucjańskiej. Można spróbować ująć je następująco:

1. Po utracie władzy na kontynencie i exodusie władz kuomintangowskich z kontynentu chińskiego na Tajwan, na wyspie znalazła się znaczna część inteligencji chińskiej. Wraz z nią do Tajpej przeniesione zostały różne instytucje, w tym Academia Sinica, czyli utworzona w 1929 r. Chińska Akademia Nauk. Jej rozbudowie przyświecały idee zarówno rozwoju nauki chińskiej, tak potrzebnej w moderniza-

cji Tajwanu, jak i chęć zbadania rzeczywistych przyczyn porażki poniesionej na kontynencie. W tym drugim dziele wspierała ją także Academia Historica, czyli odpowiednik Akademii Nauk Społecznych, bardziej jednak przypominająca partyjne archiwum Kuomintangu, choć z bardzo ograniczonym dostępem.

2. Tajwan przez dłuższy czas utrzymywał tezę geopolityczną, że reprezentuje Chiny, stąd mimo relatywnie (w stosunku do kontynentu) niewielkich rozmiarów, musiał mieć wszystkie instytucje niezbędne w państwie chińskim. Tradycja nakażywała utrzymanie pięcioizbowego parlamentu, z oryginalnymi izbami, zwanymi Yuanem Kontrolnym oraz Yuanem Egzaminacyjnym, nawiązującym do konfucjańskiego w treści systemu wyłaniania urzędników.

3. Niejako dodatkowym powodem tajwańskiego wzmoczonego pietyzmu wobec przeszłości mogły być także nasilające się na kontynencie akcje ideowo-polityczne wymierzone głównie w inteligencję, na przykład w postaci „walki z prawicą” (*fanyou*), zsyłek studentów i nauczycieli na wieś (*xiaxiang*), eliminowania „czterech staroci” (*chusijiu*), aż po osławioną „rewolucję kulturalną” (*wenge*) z lat 1966–1976, która oznaczała instrumentalne wykorzystanie grup młodzieży dla destrukcji i upokorzenia nieposłusznego Mao Zedongowi aparatu partyjnego oraz w celu poniżenia inteligencji (to wyraz skrajnego nihilizmu, jaki Mao żywił w stosunku do tej warstwy społecznej). Ekspozowana pozycja inteligencji na Tajwanie stanowiła wówczas jaskrawy kontrast.

W wyniku zaistnienia co najmniej tych trzech powodów władze tajwańskie podjęły nie tylko wielki wysiłek ożywienia naukowego, rozwoju instytucji naukowych, podniesienia poziomu kształcenia na wszystkich etapach, ale także rozpoczęły rekonstrukcję kultury chińskiej. Kierownictwo tych przedsięwzięć przypadło specjalnemu Komitetowi Rekonstrukcji Kultury Chińskiej (*wenhua fixing weiyuanhui*) przy prezydencie. W ciągu wieków doszło do symbiozy kultury chińskiej i konfucjanizmu. Siłą rzeczy rekonstrukcja kultury oznaczała także rekonstrukcję konfucjanizmu.

Działania były wielokierunkowe. Ich widowym znakiem były nie tylko edycje klasyki konfucjańskiej. Jeśli świątynie buddyjskie i taoistyczne były – po fali prześladowań i destrukcji w okresie półwiecza panowania japońskiego na Tajwanie – odbudowywane i budowane z datków wyznawców, to świątynie Konfucjusza, zwane *wenmiao*, odzyskały dawną świetność ze środków publicznych. Świątynie zazwyczaj są poświęcone nie tylko Konfucjuszowi, ale zwykle także kilku najbardziej prominentnym przedstawicielom kultury chińskiej, do której zaliczany jest także bóg Wojny, Guangong, oraz inni zasłużeni dla kultury konfucjańskiej. Poczesne miejsce pośród uroczystości związanych z Konfucjuszem miały obchody jego urodzin, przypadające na 28 września. Jego szczególna rola jako prekursora nauczania została doceniona przez uznanie dnia jego urodzin za Dzień Nauczyciela. Na dziedzińcu głównej świątyni konfucjańskiej w Tajpej, zwanej Kongmiao, odtworzono, w niezwykle spektakularny sposób, składanie ofiar ku czci jego ducha. Uczestnicy w barwnych strojach z epoki składali symboliczne ofiary (za czasów Konfucjusza

składano je z pięciu zwierząt), a w takt starożytnej muzyki gongów i dzwonów wykonano zrekonstruowane starożytne tańce rytualne. Nie wnikając w akuratność rekonstrukcji – wszak konfucjańska szósta księga, czyli *Yuejing* (Księga Muzyki), nie zachowała się – była to imponująca uroczystość o dużym znaczeniu dla Tajwanu. Akcentowała żywotność tradycyjnej kultury, podnosiła prestiż Tajwanu jako miejsca, w którym się ją najlepiej pielęgnuje, sygnalizowała też społeczne znaczenie idei konfucjańskich w dobie intensywnej modernizacji Tajwanu na wzór zachodni.

Obok prac badawczych i rekonstrukcji rytuałów z czasów Konfucjusza społecznie najistotniejsze znaczenie miało szerokie upowszechnianie etyki konfucjańskiej. Określana generalizującym terminem *lunli*, dotyczy ona zarówno przestrzegania konfucjańskich norm postępowania, w których hierarchia, rytuał i etykieta mają swoje, choć coraz słabsze miejsce, ale także, a może przede wszystkim – praktycznego stosowania kardynalnych pojęć konfucjańskich w życiu społecznym. Najważniejsze z nich to pojęcie humanitaryzmu (*ren*). W literaturze europejskiej bywało tłumaczone jako „humanizm”, „ludzkość” (w sensie ludzkiego traktowania innych) etc. „Humanitaryzm” wydaje się tłumaczeniem najbardziej adekwatnym i zarazem najbardziej rozpowszechnionym. Jeśli sądzić po fragmentach wypowiedzi Konfucjusza zawartych w *Dialogach konfucjańskich* spisanych po śmierci mistrza przez uczniów, miał on na myśli humanitarne postępowanie zarówno w rodzinie, wobec innych bliźnich, ale także z pozycji ministra czy władcy. Właśnie takie postępowanie (choć za życia Konfucjusza jeszcze nie znajdowało zrozumienia) miało doprowadzić do zaprzestania niekończących się walk między księstwami i zbrojnych awantur przeciw panującemu dworowi królewskiemu Zhou, zapewnić pokój i harmonię społeczną. Jest to więc przepis na „pokój społeczny” umacniany przez rytuał i etykietę, nakazujący ustępliwość, lojalność i szczerłość.

Tajwan doświadczał w przeszłości wielu okresów zacieklej walk: między osadnikami a aborygenami, między wychodźcami z Fujianu, zwanymi Fulao, a imigrantami z Guangdongu, głównie Hakkasami, następnie z okupantami japońskimi, a wreszcie represji powojennych imigrantów (*waishengren*) wobec miejscowych Tajwańczyków (*benshengren*). Przywrócenie pokoju społecznego miało więc istotne znaczenie dla wydobycia wyspy z kryzysu gospodarczego, osiągnięcia szybkiego postępu i wzrostu udziału w międzynarodowym życiu gospodarczym. Z tego zadania Tajwan wywiązał się znakomicie, mimo nie zawsze korzystnej sytuacji na arenie międzynarodowej, z wyjątkiem okazji w postaci wojny koreańskiej i wojny wietnamskiej. Na Tajwanie jest dzisiaj bezpiecznie, a konflikty społeczne są rozładowywane w trakcie dyskusji. Nawet napięcie społeczne, jakie towarzyszyło akcji antyprezydenckiej pod koniec rządów Chen Shuibiana, mimo trwających przez miesiąc demonstracji ulicznych nie doprowadziło do represji. Tak więc można tu mówić o konkretnym przykładzie skutecznego zastosowania konfucjanizmu w praktyce społecznej.

Próby wykorzystania konfucjanizmu w krajach Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza w Singapurze w 2. połowie XX w.

Pomimo trudności ze zdefiniowaniem tzw. wartości azjatyckich, lansowanych głównie w Azji Południowo-Wschodniej, zdaniem Karin Tomali, autorki zajmującej się tym tematem,

pod względem merytorycznym oznacza to dawanie pierwszeństwa społeczeństwu przed pragnieniami jednostki, stawianie ładu społecznego przed wolnością indywidualną, podkreślanie konieczności stałej ciężkiej pracy na rzecz sukcesu i szczęścia. Należy przy tym odkładać zyski lub oszczędzać i nie nazbyt wiele konsumować. Ważnym elementem jest uznanie autorytetu politycznego kierownictwa, które niekoniecznie musi opierać się na doradcach. Dotyczy to również autorytetu kierowniczych sił w gospodarce. Szczególne znaczenie ma pozycja i rola rodziny w społeczeństwie oraz lojalność jednostki wobec osób wyżej postawionych w hierarchii odpowiedzialności. Podkreśla się również rolę wychowania i wykształcenia, przyswajania sobie samodyscypliny i pragmatyzmu. Wartości te, mające swe źródło przede wszystkim w systemie wartości konfucjańskich, głoszą nieustannie takie osobistości ze świata polityki, jak były premier Singapuru Lee Kuan Yew i premier Malezji Mahathir Mohammad⁷.

Niewątpliwie walory praktyczne etyki konfucjańskiej w zorganizowaniu bardzo zdyscyplinowanego społeczeństwa Singapuru, a nawet w tworzeniu jednej nacji, z dominacją Chińczyków, którzy mieli 70-procentowy udział w populacji Singapuru, ujawniły się w całej krasie. Zapewne także w całej diasporze chińskiej oparcie biznesu na uczciwej i rzetelnej informacji ekonomicznej pochodzącej od krajan z różnych regionów świata ma ogromne znaczenie dla sukcesów handlu i inwestycji chińskich w świecie. Wydaje się wszakże, iż uzasadniony podziw dla etyki konfucjańskiej opartej na szczerości i lojalności nie powinien przysłaniać faktu, że Konfucjusz i jego kontynuatorzy odnosili wartości konfucjańskie tylko do „ludzi szlachetnych” (*junren*), a nie do ludu, a tym bardziej do barbarzyńców, będących poza kręgiem kultury chińskiej, nawet jeśli wskutek podbojów znaleźli się na terenie *tianxia*, czyli „wszystkiego, co pod Niebem”. Oszukanie krajana niewątpliwie i dawniej, i dziś spotkałoby się z potępieniem, z „utrata twarzą” (*diu-lian*), uznaniem za niegodziwca i powszechnym ostracyzmem, ale o barbarzyńcach kanoniczne księgi konfucjańskie już nie wspominają. Dodać trzeba, że przyjęcie, zwykle bardzo zawyżonej, ceny wyjściowej w negocjacjach bez targowania się do upadłego – dyskredytowałoby takiego negocjatora. Pomijamy tu całą sferę związaną z działalnością tzw. tajnych stowarzyszeń, które jak np. Triada, przetrwały do naszych czasów. Mimo iż mają również swój kodeks wewnętrzny, trudno byłoby ich działania związane z narkobiznesem i handlem bronią zaliczyć do życia zgodnie z etyką konfucjańską.

Generalnie jednak – mimo powściągliwości Chin kontynentalnych, które chętniej mówią o wartościach konfucjańskich niż o „wartościach azjatyckich”, pozytywny przykład Singapuru mógł mieć wpływ na zasadniczy zwrot w KPCh

⁷ K. Tomala, *Zagadnienie „wartości azjatyckich”*, [w:] *Kraje konfucjańskie...*, s. 1–2.

w traktowaniu konfucjanizmu: od potępienia i eliminowania, do doceniania i budzących nadzieje prób skutecznego wykorzystania.

W dobie obecnej w kulturze chińskiej nie ma już kwestii, czy należy wykorzystać wartości konfucjańskie we współczesnym społeczeństwie. Zagadnienie sprowadza się jednak do wyboru wartości i odpowiedniego ich usytuowania w hierarchii ważności.

O tym, że jest to kwestia kardynalna, świadczą na przykład dzieje adaptacji i wykorzystania wartości konfucjańskich w Japonii. W 1882 r. przedstawiciel introdukcji konfucjanizmu w Japonii Motoda Eihu (1818–1891), pośród cnot konfucjańskich wymieniał humanitaryzm obok „sprawiedliwości, lojalności i synowskiego posłuszeństwa” jako wartości pozwalające na ocenę moralną postępowania, jakiej nie sposób uzyskać wyłącznie z samej wiedzy i dlatego sądził, że wartości konfucjańskie wraz z kultem przodków powinny dominować w dydaktyce⁸. W 1890 r. wydano wspomniany cesarski Edykt o oświeceniu. Wśród licznych komentarzy za najbardziej reprezentatywny uznano tekst Inoue Tetsyjiro (1855–1944), w którym stwierdził on, że Edykt

zaleca postępowanie moralne oparte na cnotach posłuszeństwa synowskiego, hierarchiczności, lojalności oraz zaufania, które umacniają fundamenty państwa, zaś promowanie wspólnego obowiązku wobec ojczyzny, nie powinno podlegać żadnym, nawet najmniejszym zmianom. [...] posłuszeństwo synowskie, hierarchiczność, lojalność i zaufanie oraz wspólna miłość do ojczyzny stanowią jednostronny obowiązek podanych wobec swego władcy. [...] słowa *Edyktu* to moralne zasady, którymi w Japonii kieruje się powszechna praktyka. Najpierw rodzina przestrzega zasad posłuszeństwa synowskiego i hierarchii, potem ród rozpowszechnia je na całą wieś, wsie zaś na cały okręg i w ten sposób wszyscy wyrażają umiłowanie swego kraju. Samodoskonalenie służy państwu, a miłość do rodziców i przyjazny stosunek do braci – również. Poświęcenie się dla kraju, oddanie życia za cesarza, od starożytności zawsze było chwalebną drogą. Odtąd będziemy kontynuować tę tradycję jako obowiązek obywatelski⁹.

Jak widać, poza pominięciem zwykle wymienianego na pierwszym miejscu humanitaryzmu, istotnie zbędnego w kształtowaniu postaw uczestników podbojów w Azji Wschodniej – ustalona została określona hierarchia wartości, wyrażona za pomocą ścisłej kolejności poszczególnych elementów składowych. I tak na pierwszym miejscu jest cnota posłuszeństwa synowskiego, na drugim hierarchiczność, na trzecim lojalność i wreszcie zaufanie, które wraz ze wspólną miłością ojczyzny stanowią obowiązek wobec władcy. Taka kolejność nie jest bez znaczenia, gdyż właśnie wyeksponowanie cnoty *xiao*, czyli fundamentalnej cnoty określającej zarówno posłuszeństwo wobec głowy rodziny, jak i władcy, miało kardynalne znaczenie dla systemu patriarchalnego i zhierarchizowanego społeczeństwa. Oczywiście w Japonii doszedł jeszcze kult boski samego cesarza, niewystępujący w cesarskich Chinach.

⁸ Wei-fen Chen, *Konfucjanizm w Japonii...*, s. 17.

⁹ *Ibidem*, s. 18.

Wydaje się, że chcąc z maksymalnym prawdopodobieństwem próbować przewidzieć, jaki może być los chińskiej (kontynentalnej) próby zaadaptowania konfucjanizmu dla potrzeb Chin współczesnych, trzeba co najmniej uwzględnić następujące czynniki: po pierwsze, przyrzeć się interpretacji podstawowych pojęć konfucjańskich w przeszłości; po drugie, uwzględnić znane rezultaty eksperymentu japońskiego; po trzecie, zwrócić uwagę na fakt, iż totalna dominacja jednej ideologii w wykonaniu ortodoksyjnego maoizmu skończyła się jego dyskredytacją i tryumfem sektora prywatnego nad kolektywnym. Do tego dodać jeszcze należy wpływ Zachodu i ogólny spadek zainteresowania działaniami na rzecz państwa lub szeroko rozumianego ogółu.

Na czoło zwykle wysuwa się kardynalna cnota konfucjańska zwana *ren*, czyli humanitarność, rozumiana jako ludzki stosunek do bliźniego, oczywiście przy wszystkich zastrzeżeniach wynikających z hierarchii w rodzinie i państwie. Treść tego pojęcia ukazują najbardziej charakterystyczne cytaty z *Dialogów konfucjańskich*. W rozdziale IV znajdziemy:

Kto nie ma ludzkiego do bliźnich stosunku (*ren*), ten długo w ubóstwie wytrzymać nie zdoła, ani długo w dostatku pozostawać nie może. Bowiem człowiek humanitarny (*ren*) w humanitarności spokój znajduje, a mędrcz z niej i korzyść czerpać potrafi. (IV, 2). [...] Kto prawdziwie humanitarność umiłował, ten ją ponad wszystko stawiać będzie i nie dopuści do tego, by ludzie jej nie posiadający z nim się wiązali. (IV, 6)¹⁰

Pamiętać jednak należy, że Konfucjusz tworzył z myślą o szlachcie, nie o prostym ludzie, choć z czasem pozytywny wzorzec postępowania trafiał także „pod strzechy”. Przykładem może być zbójnicki epos znany w tłumaczeniu polskim jako *Opowieści z nad brzegów rzek*, w którym ludowi rebelianci z rozlewisk występują wprawdzie przeciw władcy, ale choć są zbójcami, kierują się rycerskim kodeksem postępowania.

Konfucjusz zdawał sobie sprawę z ułomności natury ludzkiej i czuł, że wiele wymagał od swych uczniów. Dlatego nie tylko zalecał „uczyć się i powtarzać”, ale wymagał od swych adeptów samodoskonalenia i samoograniczenia. Głosił:

Gdybyś przez jeden dzień potrafił powściągnąć siebie, i przestrzegać obyczajów, cały świat uznałby twoją humanitarność. Dobroć wobec ludzi (*ren*) musi narodzić się w tobie samym. (XII, 1) [...] Na nic, co nieobyczajne nie spoglądaj, niczego co nieobyczajne nie mów, niczego co nieobyczajne nie czyń [...]. Poza bramą swego domostwa odnoś się do ludzi jak do znakomitych gości w swoim domu. Dając podwładnym polecenia rób to z taką powagą, jakbyś uczestniczył w wielkiej ceremonii. [...] Nie czyń innym, czego dla siebie nie pragniesz. Wówczas w całym kraju, ani w rodzinie, nikt ci nie będzie niechętny (XII, 1–2). [...] Jeśli szlachetny baczny, by nie błędzić i przestrzega obyczajów (*li*), wszyscy między czterema morzami są mu braćmi. (XII, 5)

¹⁰ Tu i dalej cytaty z: *Dialogi konfucjańskie*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Küntler, Z. Tłumski, [Zbikowski], Wrocław 1976.

Cnotę oczywiście należy pomnażać, czyli „najwyżej cenić wierność (*zhong*), szczerłość (*xin*) i dążyć zawsze do sprawiedliwości (*yi*)” (XII, 10).

Ta druga kardynalna cnota, czyli sprawiedliwość (*yi*), bywa czasami interpretowana przez tłumaczy jako prawość. Wydaje się jednak, że jest to interpretacja zbyt wąska. W chińskim rozumieniu termin odnosi się do szerszego wachlarza pojęciowego, obejmującego także, a może przede wszystkim, sprawiedliwość w sensie postępowania zgodnego z prawem, racją stanu etc., we współczesnym języku oddawanego terminem *zhengyi*, oznaczającym działanie legalne, praworządne. Polegli w walce, niezależnie od tego, z kim walczyli, są określani terminem „sprawiedliwych”. Taki właśnie termin widnieje w nazwie wielkiego cmentarza pod Tajpej. Być może bardziej idealistyczne interpretacje tego terminu mają swe pochodzenie w interpretacji Mencjusza, który wychodził z założenia, że natura człowieka jest dobra. U innych filozofów przesłanki były odmienne, w konfucjanizmie dominowało jednak założenie pochodzące jeszcze od samego Konfucjusza, że naturalną skłonność do czynienia dobra należy umacniać przede wszystkim przez naukę, obrzędy i naśladowanie niedościgłych wzorów starożytnych, a także przez samodoskonalenie, a ściślej samoograniczenie (*keji*).

Pozostałe najważniejsze cnoty, typu lojalność *zhong* i szczerłość *xin*, stanowią dopełnienie dwu pierwszych, a właściwie ich interpretację w duchu lojalności wobec zwierzchników oraz szczerłości, w sensie zwracania uwagi zwierzchnikom. Warto więc zastanowić się, które z tych kardynalnych wartości, a ściślej nakazów moralnych mogłyby mieć zastosowanie w praktyce społecznej Chin XXI w. Oczywiście można sobie wyobrazić, że władza zaakceptuje wpisanie wszystkich kardynalnych pojęć do kanonu współczesnej etyki, odczochoczo przeciwstawianych „zachodnim”, a więc obcym „prawom człowieka”.

Istota rzeczy sprowadza się jednak do tego, jak je potraktuje społeczeństwo. Czy jako odzyskany „owoc zakazany”, który przyjmuje się „na wiarę”, czy jako podejrzaną manipulację. Pamiętać bowiem należy, że uczestnicy osławionej „rewolucji kulturalnej”, którzy widzieli na własne oczy, a często sami uczestniczyli w poniżających praktykach w stosunku do większej części inteligencji, brali udział w ekscesach niemających nic wspólnego z humanitaryzmem – dzisiaj mają czterdzieści i więcej lat, są więc na wszystkich szczeblach władzy. Czy taki ideał będzie dla nich wartością samą w sobie?

Kolejną cnotą konfucjańską w ujęciu klasycznym jest cnota posłuszeństwa synowskiego zwana *xiao*. Termin ten bywał i czasami nadal jest różnie interpretowany przez Europejczyków, głównie za sprawą dawnych misjonarzy jezuickich z Chin, którzy tłumaczyli go jako „nabożność synowska”.

Oczywiście poszukiwanie punktów styecznych między chrześcijaństwem a konfucjanizmem, zwłaszcza w okresie wchodzenia na obcy kulturowo teren, zapewne nie powinno dziwić. Tym bardziej, że konfucjański kult przodków, a ściślej dusz zmarłych antenatów, stanowił jądro konfucjanizmu religijnego (*rujiao*), choć niektórzy interpretatorzy usiłowali negować istnienie konfucjanizmu jako religii.

Powodem było zapewne unikanie przez Konfucjusza wypowiedzi na temat bóstw i duchów, indyferentyzm dotyczący kwestii ontologicznych, brak organizacji religijnej etc.

Z biegiem dziejów, a zwłaszcza po pojawieniu się neokonfucjanizmu, chiński „feudalizm” dla utrzymania zhierchizowanego, patriarchalnego systemu społecznego i zapewnienia mu nadzwyczajnej długowieczności, obrósł taką praktyką społeczną, która rzeczywiście była daleka od klasycznych wartości, mimo iż ich nazwy nadal powtarzano jak mantrę. W istocie był to nieludzki system, zwłaszcza dokuczliwy dla kobiet. Czy dzisiaj, przykładowo, po odbudowie gospodarki rynkowej i wprowadzeniu monogamii możliwy byłby powrót do systemu, w którym zgodnie z „cnotą posłuszeństwa synowskiego” o zamażpójściu miałyby decydować dwie zainteresowane rodziny, bez oglądania się na pragnienia młodych? To również wydaje się wątpliwe. Cóż zatem może uzyskać akceptację jako zjawisko pozytywne w procesie budowania „społeczeństwa harmonijnego” (*hexie shehui*)? Pewną wskazówkę w tej mierze mogą stanowić zarówno wypowiedzi „oficjalnych” filozofów, jak i treść sporów toczonych w środowiskach uczelnianych, które znalazły odzwierciedlenie w publikacjach książkowych.

Filozof chiński Wang Deyou o współczesnym konfucjanizmie

Wang Deyou, filozof z Chińskiej Akademii Nauk Społecznych przedstawił w Warszawie referat, przedstawiający jak, jego zdaniem, „pojmowana jest społeczna wartość konfucjanizmu w XXI w. Punktem wyjścia rozważań była periodyzacja dziejów konfucjanizmu.

Obejmowała cztery etapy: 1. Przełom VI i V w. p.n.e., kiedy powstała koncepcja humanitaryzmu (*ren*) stanowiąca jądro systemu filozoficznego, którą utrwaliли uczniowie Konfucjusza; 2. Przełom IV i III w., na który przypadł rozwój filozofii Mencjusza, eksponującej idee humanitaryzmu i sprawiedliwości (*ren yi*), a których uzupełnieniem są obrzędy i wiedza (*li zhi*). Idee tego etapu również uwiecznili uczniowie; 3. Okres samodzielnej dominacji konfucjanizmu, który od zapewnienia przez Dong Zhongshu pozycji dominującej konfucjanizmu trwał przez dwa tysiące lat; 4. Okres „powrotu do ludu” zapoczątkowany w 1. połowie XX w. i trwający nadal, kiedy to konfucjanizm był kilkakrotnie niszczone, ale pojawił się ponownie i „stał się przedmiotem dokładnych badań, w wyniku których został przyjęty częściowo i selektywnie rozwijany”¹¹.

Główną przeszkodą w postępowaniu zgodnie z humanitaryzmem i sprawiedliwością jest prywatna korzyść (*si li*). Dlatego konfucjaniści propagowali „osiąganie korzyści przy zachowaniu sprawiedliwości” (*qu li shou yi*). Gdy jednak dojdzie do kontrowersji między sprawiedliwością a korzyścią – należy zrezygnować z korzyści i zachować sprawiedliwość.

¹¹ Wang Deyou, „Społeczna wartość konfucjanizmu w XXI wieku”, [rkps], przeł. R. Sławiński.

Dla grupy czy dla społeczności należy poświęcić własne życie¹². Ekspozujemy ten właśnie fragment, gdyż wydaje się najważniejszy dla wspomnianego „selektywnego” przywracania konfucjanizmu w Chinach kontynentalnych, zainicjowanego w 2. połowie lat 80. Temu procesowi nadano rangę państwową m.in. przez obchodzenie od 1989 r. co pięć lat rocznicy urodzin Konfucjusza z udziałem wysokiej rangi członków rządu, utworzenie Fundacji Konfucjusza oraz tworzenie za granicą licznych Instytutów Konfucjusza. Wydaje się, że przywołanie zasady „osiągania korzyści przy zachowaniu sprawiedliwości” mogło mieć na celu wstępne legitymizowanie działań odwołujących się do poczucia obowiązku liczącej już 400 mln osób i stale bogacącej się klasy średniej, a w przypadku warstw najuboższych, przynajmniej do konfucjańskiego poczucia lojalności wobec państwa.

Społeczne miejsce konfucjanizmu Wang Deyou określił następująco: w Chinach, wśród narodu chińskiego oraz w krajach, na które konfucjanizm wywarł wpływ – cieszy się on wielkim autorytetem. W Chinach nie jest ideologią naczelną, ale cenną spuścizną kulturalną, która podlega krytycznej kontynuacji i selektywnemu rozwojowi. Obecnie problem polega jednak na tym, że skrajni konfucjaniści wcale nie chcą poprzestać na „selektywnej kontynuacji”, tylko dążą do totalnego powrotu konfucjanizmu, nie tylko jako najważniejszej części kultury chińskiej, ale ideologii, którą sami określają mianem konfucjanizmu politycznego.

Współczesna dyskusja wokół kardynalnych kwestii konfucjanizmu w Chinach

Nie czas jeszcze na podsumowywanie dyskusji, która wciąż trwa. Ale wybrany przykład pewnej dyskusji na temat społeczeństwa konfucjańskiego, jaką przeprowadzono z chińskim filozofem Jiang Qing, zwolennikiem rekonstrukcji konfucjanizmu nie tylko w zakresie etyki (której raczej nikt nie neguje), ale wręcz rekonstrukcji „konfucjanizmu politycznego”, może – jak sądzę, posłużyć jako wskazówka dla określenia głównej tendencji zaprezentowanej w ruchu, którego znaczenie może mieć wpływ na dalsze losy Chin kontynentalnych.

Jiang Qing (nie ma nic wspólnego z wdową po Mao Zedongu, mimo identycznej transkrypcji nazwiska) jest kontrowersyjnym filozofem, autorem kilku książek na temat konfucjanizmu¹³. Fan Ruiping, redaktor i współautor najnowszego zbioru dysput z Jiang Qingiem¹⁴ przypomina we wstępie ostre z nim dyskusje w 2004 r. Burzę wywołał wówczas wydany przez niego podręcznik dla młodzie-

¹² *Ibidem*, s. 10.

¹³ *Gongyang xue yinlun* [Wprowadzenie do nauki szkoły Gongyanga], Shenyang 1995; *Zhengzhi ruxue: dangdai ruxue de zhuangxiang, tezhi yu fazhan* [Polityczny konfucjanizm: jego kierunek, cechy i rozwój], Pekin 2003; *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi. Rujia wenhua de xiandai jiazhi* [Żywotne wierzenie i polityka „drogi władcy”. Współczesna wartość kultury konfucjańskiej], Tajpej 2004.

¹⁴ *Rujia shehui yu daotong fuxing. Yu Jiang Qing duihua* [Konfucjańskie Dao a współczesne społeczeństwo. Dialog z Jiang Qingiem], red. Fan Ruiping, Szanghaj 2008.

ży, poświęcony klasycznym fundamentom kultury chińskiej, w którym postulował renesans konfucjańskiej „drogi władcy” (*wangdao*), idei Mandatu Niebios (*tianming*), uczenia się i powtarzania etc. Krytycy pytali autora, czy wie, który jest rok?¹⁵ Wiedzano powszechnie o jego schronieniu się w górach i prowadzeniu tam badań nad konfucjanizmem oraz o założeniu szkoły konfucjańskiej, można więc byłoby uznać go za ekscentryka, który pomylił epoki. Aczkolwiek wiadomo za Fan Ruipingiem, że Jiang Qing pracował fizycznie, był w wojsku, a po „rewolucji kulturalnej” ukończył studia prawnicze, zna więc życie, zdobył wiedzę. Zdaniem Fan Ruipinga ważne jest, że stawia on liczne pytania podstawowe, nad którymi warto się zastanowić i nawet w wypowiedziach jego przeciwników można znaleźć wiele uznania. Jiang Qing na przykład pyta o: cele polityczne w procesie rekonstrukcji kultury chińskiej, czy ustrój parlamentarny z chińską specyfiką powinien być demokratyczny, czy konfucjański; czy sprawiedliwy ustrój społeczny koniecznie wymaga rozdziału państwa od wszelkich religii (by nie rzecz Kościołów, których w przypadku większości wierzeń występujących w Chinach po prostu nie ma – R.S.), czy społeczeństwo egalitarne jest społeczeństwem idealnym, czy chcemy równości mężczyzn i kobiet, czy współczesne państwo powinno mieć religię państwową, jak powinniśmy odnosić się do globalnej etyki i powszechnych praw człowieka, czy należy odbudować konfucjańskie uczelnie (*rujia shuyuan*), jakie powinny być relacje między konfucjanizmem politycznym (*zhengzhi ruxue*) a konfucjanizmem lansowanym za granicą jako nowy konfucjanizm (*xin ruxue*)?¹⁶ Dyskusja, której plonem jest zbiór polemik (zob. dane bibliograficzne w przyp. 12), odbywała się w ten sposób, że jej uczestnicy w ciągu ośmiu miesięcy przygotowywali wystąpienia, do których na piśmie ustosunkowywał się Jiang Qing, dodając liczne komentarze, czasami nawet dłuższe od tekstów podstawowych. Dopiero potem dyskutanci spotkali się twarzą w twarz. Wśród uczestników znalazł się także Kanadyjczyk, prof. Daniel A. Bell, który nie szczędził argumentów w obronie zachodniej demokracji, odrzucanej na rzecz niewątpliwie przesadnie idealizowanych rządów władcy kierującego się konfucjanizmem.

Jednym z podstawowych poglądów Jiang Qinga jest teza, o [rzekomym – R.S.] hegemonizmie zachodniej nauki we współczesnych badaniach nad historią Chin. Oczywiście chodzi o badania prowadzone w Chinach. Nauka „sześciu sztuk” i „czteroksięgu” [czyli konfucjanizm – R.S.] została według zachodniej metodologii nauk podzielona na filozofię, nauki polityczne, prawne, część stała się etyką, część została zaliczona do historii etc.¹⁷ W rezultacie konfucjanizm utracił swą główną pozycję. Natomiast Jiang Qing chciałby zniweczyć ową hegemonistyczną pozycję zachodniej nauki i przywrócić autonomiczną i racjonalną strukturę

¹⁵ *Nota bene* sam Jiang Qing datuje niektóre teksty rokiem ery konfucjańskiej, wedle której rok 2009, według „ery zachodniej” (*xiyuan*), jest rokiem ery konfucjańskiej (*kongyuan*) – 2448.

¹⁶ *Ibidem*, s. 2–3.

¹⁷ *Ibidem*, s. 4–5.

chińskiego konfucjanizmu oraz system jego interpretacji¹⁸. Na szczęście pogląd ten spotkał się z krytyką wielu uczonych, którzy delikatnie zasugerowali, że Jiang Qing „zbyt mało jeszcze zdziałał na polu oddzielenia faktów od wartości”¹⁹.

Jiang Qing nie tylko dąży do oceny innych dziedzin wiedzy z punktu widzenia konfucjanizmu politycznego, ale wręcz do zapewnienia mu dominującej pozycji. Określa ową naczelną pozycję mianem „królewskiej nauki” (*wangguanxue*), która zapewni „wielość w jedność” (*yitong xia duoyuan*). Miałoby to zapewnić innym wierzeniom swobodę wyznania, ale przy uprzywilejowanej pozycji konfucjanizmu, traktowanego jako religia państwowa. Oczywiście rodzi to obawy innych filozofów o wolność słowa, w tym o wolność krytyki konfucjanizmu w mediach, o dominację konfucjanizmu w dziedzinie oświaty i stanowienia prawa etc.²⁰ W tym celu, wedle koncepcji Jiang Qinga, w trójizbowym parlamencie chińskim powinna się znaleźć Izba Mędrców Konfucjańskich (Tongruiyuan) i tym sposobem polityczny konfucjanizm powinien uzyskać pozycję większą jeszcze niż religie państwowe na Zachodzie.

Wprawdzie już wcześniej pojawiały się wypowiedzi autorytetów konfucjanizmu zawarte w Manifeście z Hongkongu z 1958 r., które głosiły,

że tradycyjne idee chińskie i praktyka nie są sprzeczne z duchem demokracji, a postulowane „rządy moralne” (*wei zheng yi de*) oraz „Wola Niebios” (*tianming*) mogą być wyrazem „woli ludu” (*mingyi*).

Jiang Qing idzie jednak dalej i w komentarzu do jednego z tekstów krytycznych wobec jego koncepcji²¹ wręcz stwierdza, że „konfucjanizm ma swą własną wartość, która nie zależy od zgodności z duchem demokracji”, a nawet, że „równość ludu i rządzących jest zachodnią bajeczką na temat rządów demokratycznych, która zrodziła się z pustej koncepcji władzy ludu”²².

Daniel A. Bell oraz Joseph Chan dostrzegali możliwość odegrania istotnej roli w systemie demokratycznym koncepcji rządzenia krajem przez mędrców, na przykład poprzez wyłanianie w systemie egzaminacyjnym talentów politycznych. Podobnie wcześniej wspomniany Manifest z 1958 r. widział możliwość pogodzenia konfucjanizmu i demokracji, choć Albert Chan zarzucał mu nadmierne akcentowanie podmiotowości moralności, przy braku rozwinięcia idei podmiotowości wiedzy oraz polityki. Mimo to Jiang Qing stwierdził, że „z punktu widzenia konfucjanizmu liberalno-demokratyczne rządy konstytucyjne sprzyjają zainstalowaniu

¹⁸ Szerzej z tym poglądem można zapoznać się w tekście *Yi Zhongguo jieshi Zhongguo* [Na sposób chiński objaśnić Chiny], www.yuandao.com.

¹⁹ *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 4.

²⁰ J. Chan [Chen Zuwei z Hongkongu], *Zhengzhi ruxue zuowei yizhong xiandai xueshuo suo mianling de tiaozhan yu kunnan* [Wyzwania i trudności stojące przed konfucjanizmem politycznym traktowanym jako współczesna doktryna], [w:] *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 40–42.

²¹ A. Chan [Chen Hongyi z Hongkongu], *Rujia yu minzhu xianzheng* [Konfucjanizm a rządy konstytucyjne], [w:] *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, s. 4.

²² *Ibidem*, s. 5.

systemu dla prostaków (*xiaoren*), obiektywnie niekorzystnego dla mędrców (*shenxian*) i ludzi szlachetnych (*junzi*)²³. Oponując przeciwko tezie o „zglajszachtowaniu” (*pingmianhua*) w systemie demokratycznym, Albert Chan słusznie zauważył, że Lincoln, Roosevelt, de Gaulle i Churchill są przykładem wybitnych przywódców wyłonionych jednak przez system demokratyczny.

W 2009 r. opublikowana została kolejna książka Jiang Qinga²⁴. Stanowi ona zbiór artykułów usiłujących wyjaśnić znaczenie poszczególnych terminów związanych z konfucjanizmem, a także eksplikujących pojęcia praktycznego konfucjanizmu (*shengming ruxue*), konfucjanizmu politycznego (*zhengzhi ruxue*), konfucjanizmu ludowego (*minjian ruxue*) oraz konfucjanizmu religijnego (*zongjiao ruxue*).

Pierwszy termin (*shengming ruxue*), życiowy konfucjanizm, który właściwiej jest nazwać praktycznym, pochodzi od Konfucjusza, ustanowiony został przez Zengsi oraz Mencjusza i osiągnął doskonałość za Wang Yangminga. Jiang Qing krytykuje przy tej okazji „nowy, współczesny konfucjanizm” (*dangdai xin ruxue*), który z punktu widzenia tradycji też jest konfucjanizmem, ale jest też nowym „odszczepieniem” (*qichu*)²⁵.

Drugi termin (*zhengzhi ruxue*), czyli polityczny konfucjanizm, bardziej niż życiem jednostki zajmuje się państwem, aczkolwiek oba są ze sobą powiązane. Za podstawowy tekst uważa się *Kroniki Wiosen i Jesieni* Konfucjusza zawierające wielką koncepcję królewskich rządów oraz komentarze szkoły Gongyang, przy czym uważa się, że mają one walor uniwersalny i ponadczasowy. Jiang Qing stawia trzy zarzuty współczesnemu, nowemu konfucjanizmowi:

1) sprowadza całokształt konfucjanizmu do emocji, a pomija konfucjanizm polityczny. Mówiąc o konfucjanizmie, przedstawiciele tego kierunku mają na myśli tekst *Dialogów konfucjańskich* Mencjusza, *Wielką Naukę*, *Komentarze do Yijingu*, natomiast pomijają jako teksty reprezentatywne dla konfucjanizmu *Wiosny i Jesienie*, *Księgę Pieśni*, *Księgę Dokumentów* i *Księgę Obrzędów*; 2) nowy konfucjanizm nie wykorzystuje konfucjanizmu politycznego w obliczu współczesnych wyzwań oraz 3) upatruje w demokracji model polityczny i ideał konfucjanizmu, nie może zaś w ślad za tradycyjnym konfucjanizmem rozwijać koncepcji rządzenia o cechach charakterystycznych dla kultury konfucjańskiej²⁶.

Trzeci termin, konfucjanizm ludowy (*minjian ruxue*), odwołuje się do pewnej sentencji, która jako mało czytelna wymagała objaśnienia, że należy „studiować wśród ludu” (czyli nie na urzędach) i „doskonalic się wśród gór i lasów” (czyli nie w miastach). Zresztą sam dał przykład, przenosząc się z Shenzhenu do zapadłej górskiej miejscowości.

Czwarty termin, konfucjanizm religijny (*zongjiao ruxue*), oznacza kult Nieba, w tym Mandatu Niebios, zdobywanie dobrej wiedzy, spełnianie dobrych uczyn-

²³ *Ibidem*, s. 27.

²⁴ Jiang Qing, *Ruxue de shidai jiazhi* [Epokowe znaczenie nauki konfucjańskiej], Chengdu 2009.

²⁵ *Ibidem*, s. 53.

²⁶ Jedną z nowszych prac chińskich na temat współczesnego, nowego konfucjanizmu jest praca Zhu Ruikai'a, *Dangdai xinruxue* [Współczesny, nowy konfucjanizm], Szanghaj 2006.

ków oraz pielęgnowanie „powinności synowskiej”²⁷. Praca zawiera również krytykę współczesnego szkolnictwa Chin i Hongkongu, wzorowanego na szkolnictwie zachodnim, za rzekomo nadmierną technicyzację, digitalizację etc. edukację traktującą studentów „jak stado baranów” i uniemożliwiającą im kreatywność. Owa nieprzejednana krytyka stanowi „artyleryjskie przygotowanie” dla lansowania idei przywrócenia zniesionego w 1905 r. systemu nauczania w szkołach konfucjańskich zwanych *shuyuan*.

Przy całej antyzachodniej retoryce Jiang Qing powołuje się jednak na definicje konserwatyzmu Russela Kirka oraz Hugh Cecila²⁸ po to, by korzystać z ich wielopunktowych opisów konserwatyzmu, gdyż tylko one mocno akcentują kult spuścizny kulturowej.

Podsumowanie

1. Wprawdzie dyskusja na temat renesansu konfucjanizmu, a ściślej biorąc możliwości jego ponownej introdukcji do systemu politycznego Chin jeszcze trwa, można próbować odgadnąć jej kierunek. Obecnie – mimo krytyki ze strony wielu filozofów – na czoło wysuwają się następujące wątki:

a) Negacja zachodniej demokracji, praw człowieka etc. przy dążeniu do wyeksponowania i następnie zastosowania konfucjanizmu politycznego w praktyce społeczno-politycznej Chin;

b) Niezależnie od tego, jakie będą konkretne rozwiązania, czy powstanie Izba Mędrców Konfucjańskich oraz czy będą wyrastały szkoły konfucjańskie „jak bambus po wiosennym deszczu”, przy życzliwości władz, które chciałyby czymś zapełnić pustkę ideową po maoizmie, zaangażowani konfucjaniści, których Jiang Qing jest jednym z wybitnych przedstawicieli, będą z uporem lansowali renesans konfucjanizmu w ChRL, w możliwie najszerszym zakresie.

2. Postulowany renesans konfucjanizmu miałby objąć nie tylko upowszechnienie etyki konfucjańskiej, lecz ma ambicję przywracania „królewskiej drogi” (*wangdao*), czyli moralnych rządów opartych na Mandacie Niebios (*tianming*). Starożytna instytucja „zwracania uwagi władcy” miałaby wówczas uchodzić za – bardzo dziś problematyczną – reprezentację woli narodu.

3. Powszechność dyskusji wyzyskująca autentyczne zainteresowanie młodzieży przeszłością kulturową swego kraju, zwłaszcza dlatego, że tradycja kulturalna była przez półwiecze odsyłana do lamusa, może sprawić nieodparte wrażenie, iż tylko konfucjanizm polityczny powinien zająć uprzywilejowaną pozycję w Chinach.

4. Dyskutanci rzadko i raczej niechętnie nawiązują do wcześniejszych prób lansowania „wartości azjatyckich” w Azji Południowo-Wschodniej czy też licznych prac zachodnich na temat nowego konfucjanizmu. Apologetów konfucjanizmu

²⁷ Jiang Qing, *op. cit.*, s. 54–56.

²⁸ *Ibidem*, s. 150–151.

politycznego nie zraża fakt, że w innych krajach kultury konfucjańskiej (Tajwan, Republika Korei, Wietnam) istnieją instytucje demokratyczne.

5. Jeśli ów wielki eksperyment się powiedzie, istnieje duże prawdopodobieństwo, że społeczeństwo Chin otrzyma odświeżony gorset powinności, nie tylko ekonomicznych, ale i moralnych, wręcz para-religijnych, nawiązujących do konfucjańskiego „samodoskonalenia” i „samoograniczenia”, kultu przodków, posłuszeństwa i lojalności wobec hierarchii, które zapewnią na dłuższy czas „poprzestawanie na małym”, bez szemrania i strajków, a na tym właśnie establishmentowi i inwestorom zagranicznym zapewne zależy najbardziej.

6. Skrajnie konserwatywny kierunek reprezentowany przez Jiang Qinga (poza pomysłem na Izbę Mędrców Konfucjańskich i reformą szkolnictwa ukierunkowaną na odbudowę szkół konfucjańskich) nie precyzuje wyraźnie, jak miałyby wyglądać Chiny zdominowane przez konfucjanistów. Można jednak domniemywać, że zakwestionowane zostałyby zarówno dokonania ruchu republikańskiego, Kuomintangu, jak i legitymizacja rządów komunistycznych, czyli cała filozofia wieku XX i początków XXI. Nawet wyniki wyborów traktowane są jako „pomyłka wyborców”, do której lud miał prawo.

7. Na razie – mimo krytyki ze strony innych filozofów – nie wiadomo, jak odnosi się do koncepcji ultrakonserwatywnych partia rządząca. W kraju wszechpotężnej cenzury, która dotyka nawet Internet, liczba ogłoszonych publikacji ultrakonserwatywnych wydaje się wskazywać, iż dopuszczenie do głosu tego kierunku może znamionować pilne poszukiwania sposobów i wykonawców takiego skrępowania „woli ludu”, które obezwładniłyby go na tyle, by uniknąć wszelkich potencjalnie niebezpiecznych zaburzeń społecznych.