

Łukasz Gacek

ROLA KONFUCJANIZMU W KSZTAŁTOWANIU IDEOLOGII PAŃSTWOWEJ W CHINACH W XX W.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest określenie znaczenia i roli konfucjanizmu w kształtowaniu ideologii państwowej w Chinach w XX w. Hipotezy badawcze przyjęte w trakcie tych rozważań dotyczą następujących kwestii. Po pierwsze, konfrontacja nowego konfucjanizmu z ideami Zachodu wpłynęła stymulująco na jego rozwój. Po drugie, współcześnie Komunistyczna Partia Chin w sposób instrumentalny wykorzystuje idee konfucjańskie dla ugruntowania swojej władzy i budowania spokoju społecznego. Jednocześnie promuje konfucjanizm i oryginalną kulturę chińską jako alternatywę wobec wartości firmowanych przez świat zachodni.

Nieudane próby reformowania państwa w schyłkowym okresie cesarstwa

Konfrontacja konfucjanizmu w Chinach z ideami płynącymi z Zachodu nastąpiła na przełomie XIX i XX w. W obliczu dominacji mocarstw kolonialnych i stopniowej utraty suwerenności państwowej uczeni konfucjańscy stanęli w obowiązku odpowiedzieć na pytanie, jakie są źródła kryzysu i dlaczego konfucjanizm utracił dotychczasowe wpływy polityczne i duchowe. Konfucjanizm wkroczył tym samym w nową fazę rozwoju: tzw. współczesnego nowego konfucjanizmu (*xin ru-jia*), którego przedstawiciele odwoływali się do klasycznej doktryny, uwypuklając moralny charakter tej nauki.

Prowadzący badania z zakresu filozofii i religii Chin Yao Xinzong podkreślał, że ta wewnętrzna walka współczesnego konfucjanizmu sięga czasów dynastii Ming (1368–1644). Uczeni doby panowania dynastii Ming i Qing (1644–1911) poczuli odwoływać się do starożytnych studiów konfucjańskich, dostrzegając pewne mankamenty zarówno w szkole racjonalistycznej, jak i idealistycznej epoki Song (960–1279)¹. Słabość władzy cesarskiej w XIX w. szybko wykorzystwały mocarstwa zachodnie, które doprowadziły do podziału Chin na podległe sobie strefy wpływów. Przebrane wojny opiumowe (1839–1842, 1856–1860) zmusiły Chiny do podpisania z mocarstwami zachodnimi traktatów na upokarzających warunkach. Dzięki nim mocarstwa uzyskały eksterytorialne prawa i liczne przywileje handlowe na terytorium Państwa Środka. Chiny utraciły dodatkowo suwerenność w sprawach polityki celnej. Pod koniec XIX w. państwo zostało przekształcone w półkolonię. Zostało jednocześnie włączone w system państw narodowych oparty na zasadach europejskich. Dodatkowo w tym czasie państwo, targane ciągłymi konfliktami klasowymi, było niszczone od wewnątrz. Powszechnie panująca korupcja również prowadziła do osłabienia pozycji rządzących. W atmosferze tych wydarzeń uczeni konfucjanci podjęli próby zdiagnozowania przyczyn kryzysu i opracowania rozwiązań, które pozwoliłyby wzmocnić strukturę państwa.

Głównymi postaciami w chińskim ruchu reformatorskim tego okresu byli Kang Youwei (1858–1927) i Liang Qichao (1873–1929). Kang podkreślał, że ideologia konfucjanizmu powinna stać się czynnikiem jednoczącym naród. Konfucjanizm wymagał jednak reformy, by móc sprostać nowym wyzwaniom. Liang Qichao przywoływał przykłady państw, które nie zdecydowały się na zmiany i nie przeprowadziły reform w odpowiednim czasie, w związku z czym musiały ponieść klęskę. Indie stały się brytyjską kolonią. Turcja została zdominowana przez sześć dużych mocarstw. W Afryce tamtejsze ludy znalazły się pod obcą dominacją, podobnie jak muzułmanie na Bliskim Wschodzie. Liang odwoływał się również do przykładu Polski, która niegdyś była znanym państwem w Europie. Jej instytucje polityczne uległy jednak skostnieniu, w efekcie czego Rosja, Prusy i Austria podzieliły to terytorium między siebie. Państwa, które podjęły trud reform, odniosły sukces – tu dobrym przykładem była Japonia².

Obok Kanga i Lianga także inni uczeni występowali z programami reform. Zhang Zhidong (1837–1909) opowiadał się za reformą oświaty i rozwojem gospodarczym. Przeciwstawiał się instytucjom feudalnym. Wypowiadał się za utrzymaniem dynastii mandżurskiej poprzez ożywienie ducha konfucjańskiego. Uważał, że tradycja ta stanowi rdzeń chińskiej cywilizacji, niemniej należy dogłębnie studiować myśl zachodnią. Również Tan Sitong (1865–1898) zwracał uwagę na potrzebę poznania Zachodu. Wypowiadając się na rzecz reform, wskazywał, iż należy posiadać nie tylko rodzimą wiedzę, ale zdobyć także dostateczne informacje o przeciwniku – bo tylko tak można zwyciężać. Yan Fu (1854–1921) podkreślał z kolei,

¹ Yao Xinzong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009, s. 246–247.

² Szerzej zob.: Ł. Gacek, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, Kraków 2009, s. 30–31.

że Chiny często odwołują się do przeszłości, zaniedbując teraźniejszość. W przeciwieństwie do Zachodu, który w mniejszym stopniu żyje czasem minionym³.

Pod wpływem reformatorów młody cesarz Guangxu zdecydował się na podjęcie działań niezbędnych do unowocześnienia i wzmocnienia kraju, inicjując „Sto Dni Odnowy” (*bairi weixin*). Od czerwca do września 1898 r. wydał serię edyktów, co miało w założeniu zmodernizować Chiny. Plany te jednak nie doczekały się realizacji. Siły wsteczne, utożsamiane z cesarzową-wdową Cixi, wstrzymały proces reform. Cesarz został uwięziony w Pałacu Yintai. Większość reformatorów, w tym Kang Youwei i Liang Qichao, musiała ratować się ucieczką za granicę. Ci, którzy pozostali, trafili do więzień bądź zostali skazani na śmierć. Wszystkie edykty cesarskie dotyczące reform zostały anulowane. Uczni konfucjańscy nie zdołali przeformować swoich pomysłów i rozwiązań, które pozwoliłyby uchronić Chiny przed zapaścią. Upadek cesarstwa ostatecznie nastąpił w 1911 r. Na jego gruzach powstała wkrótce Republika Chińska (1.01.1912).

Debata na temat ideologii państwowej w pierwszych latach istnienia Republiki Chińskiej

Władze nowo powstałej Republiki Chińskiej niewiele zmieniły w zakresie dotychczasowej ideologii państwowej, uznając wciąż za jej podstawę konfucjanizm. Podtrzymywano kult Konfucjusza, co wynikało z panującej ówczesnie sytuacji. Do starożytnego myśliciela odwoływali się bowiem nie tylko przedstawiciele nurtów zachowawczych, ale również i ci, którzy stawiali sobie za cel reformę struktur państwowych. Ponownie można było dostrzec znane już odwołania do czasów minionych w celu poszukiwania tam inspiracji. Tak samo jak Konfucjusz w wyidealizowanej formie mówił o władcach Yao i Shunie, którzy mieli panować w III tysiącleciu p.n.e. w Chinach, tak twórcy republiki poczuli nawiązywać do starożytności, odnajdując tam wzorce dla odrodzenia narodowego. W ujęciu konfucjańskim kładziono silny nacisk na studiowanie przeszłości, wyrażając ogromny szacunek dla niej samej. Z drugiej strony należy zauważyć, że myśl konfucjańska wykazywała zawsze silny związek z otaczającą ją rzeczywistością.

Po utworzeniu republiki pojawiły się postulaty przywrócenia państwowego kultu Konfucjusza. Wielu intelektualistów, głównie skupionych wokół Kang Youweia, podkreślało, że Chiny potrzebują narodowej religii (*gujiao*), która będzie scalać i jednoczyć państwo. A taką naturalną religią Chin jest właśnie konfucjanizm. Parlamentarzyści jednak kwestionowali ten pogląd, mówiąc, że kłóci się on z gwarantowaną w konstytucji wolnością wyznania⁴. Sam Yuan Shikai w schyłkowym okresie swoich rządów podjął jednak próbę uczynienia z konfucjanizmu

³ *Ibidem*, s. 31.

⁴ V. Goossaert, D.A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago 2011, s. 56.

oficjalnego wyznania państwowego poprzez wprowadzenie zmian w ustawie zasadniczej. Jego oponenty podkreślali, że konfucjanizm w dużej mierze odpowiadał za przekształcenie Chin w półkolonię. Nadmierne przywiązanie do wykształcenia literackiego i historycznego, kształtowanego na bazie znajomości ksiąg konfucjańskich, przy jednoczesnym dystansowaniu się od wiedzy praktycznej, którą dawały nauki przyrodnicze i techniczne, stanowić miało o wolno postępującej modernizacji w Państwie Środka. Rząd z kolei uzasadniał swoje stanowisko tym, że konfucjanizm przez wieki był ważnym czynnikiem decydującym o przetrwaniu, stanowiąc jednocześnie istotny element integracji społeczności zamieszkującej tak ogromne terytoria. Konfucjanizm w takim ujęciu pełnił funkcję spoiwa łączącego wszystkich Chińczyków i ludność niechińską zamieszkującą Chiny, będąc istotnym elementem spuścizny narodowej.

Ruch Nowej Kultury i postulaty na rzecz modernizacji Chin wedle zachodnich wzorców

Dyktatorskie rządy prezydenta Yuan Shikaia, który objął władzę po abdykacji Sun Yatsena (1912), stanowiły w pewnym sensie przedłużenie czasów cesarskich. Większość reform mających zmodernizować i wzmocnić państwo nigdy nie została wprowadzona w życie. Wyjątkiem były jedynie działania w obszarze wojskowości. Pogłębiający się kryzys doprowadził do uaktywnienia nastrojów radykalnych. Upokorzenia doznane w ciągu XIX stulecia, będące następstwem działań obcych mocarstw, mocno zaważyły na postawach Chińczyków.

Od początku 1916 r. w Chinach zaczął kształtować się Ruch Nowej Kultury, będący swego rodzaju reakcją na te wydarzenia. Bastionem zwolenników ruchu stały się dwa największe ośrodki ówczesnych Chin: Pekin i Szanghaj. Ten pierwszy był kolebką nauczania w tradycyjnym stylu. Z kolei Szanghaj zaczął się jawić jako konkurencyjny względem stolicy ośrodek naukowy, gdzie młodzież mogła zdobywać wykształcenie na wszystkich poziomach. Tam zaznaczyło się również inne rozłożenie akcentów, gdyż w przeciwieństwie do Pekinu nacisk położono na rozwój dziedzin ścisłych i przyrodniczych. Główni ideolodzy Ruchu Nowej Kultury domagali się podjęcia działań na rzecz modernizacji państwa wedle wzorców zachodnich. Wielu przedstawicieli ruchu studiowało wcześniej w Stanach Zjednoczonych, Europie i Japonii. Zdobyte tam doświadczenia konfrontowali później z dobrze im znanymi chińskimi realiami. Dostyc szybko ujawnił się na tym tle konflikt pokoleniowy. Walka ze starymi poglądami i ideami oraz chęć zastąpienia ich nowoczesnym podejściem naukowym stała się naczelnym hasłem bojowników o „nową kulturę”. Stara polityka i moralność, podobnie jak literatura i tradycja zostały poddane ostrej krytyce. Glorifykowany ustrój demokratyczny i zachodni liberalizm przeciwstawiono konfucjanizmowi, który utożsamiano ze starym porządkiem. Mówiąc jednak o demokracji, nie utożsamiano jej z zachodnimi stan-

dardami, myślano przede wszystkim o wzmocnieniu potęgi państwa. Nowi intelektualiści domagali się zerwania ze skostniałą chińską kulturą. W ich mniemaniu filozofia konfucjańska stanowiła o słabości Chin. Nacjonalizm, kształtujący się na bazie przykrych doświadczeń z XIX w., stopniowo wypierał konfucjanizm. Podkreślano, że powinien on być odrzucony i zastąpiony przez nową kulturę.

Na bazie tej dyskusji pojawił się postulat przeprowadzenia reformy systemu kształcenia w kierunku upowszechniania języka potocznego (*baihua*) w literaturze. Zwolennicy takiego rozwiązania wskazywali, że język klasyczny (*wenyan*), w którym tworzona była literatura od czasów starożytnych, nie odpowiada współczesnym wyzwaniom. Stosowanie skomplikowanej terminologii, liczne aluzje, jak również duża kontekstowość języka sprawiały, że długotrwały proces kształcenia związany z przyswajaniem chińskich znaków tworzył barierę we wzajemnym porozumiewaniu się. Receptą na ten stan rzeczy miał być język uproszczony, dostępny dla szerokich mas społecznych⁵. Warto podkreślić, że proponowane zmiany w zakresie uproszczenia języka następowały równoległe z upowszechnianiem się druku w Chinach, co dawało znacznie szersze możliwości dotarcia do masowego odbiorcy. Poglądy przedstawicieli ruchu ukazywały się, często pisane wyłącznie w języku potocznym, na łamach czasopisma „Qingnian” (Młodzież). Pierwszy numer gazety redagowanej przez Chen Duxiu ukazał się we wrześniu 1915 r. Później tytuł zmieniono na „Xin Qingnian” (Nowa Młodzież). Obok haseł związanych z reformą języka w czasopiśmie tym często ukazywały się artykuły propagujące założenia marksowskie. Wśród autorów tego typu poglądów wyróżniali się Li Dazhao (1889–1927) i Chen Duxiu (1879–1942).

Głównym ośrodkiem dynamicznie rozwijającego się ruchu stał się Uniwersytet Pekijski, gdzie rektorem w latach 1917–1928 był Cai Yuanpei (1867–1940), wcześniej piastujący stanowisko pierwszego w dziejach republiki ministra edukacji (1912–1913), a później współtwórca i dyrektor instytutu badawczego Akademia Sinica (1928). Należy zauważyć, że Cai posiadał bardzo gruntowne wykształcenie w naukach klasycznych. Z czasem jednak zaczął wyrażać krytyczne opinie pod adresem tradycyjnego systemu kształcenia, propagując tezę o wolności myśli i większej liberalizacji w zakresie nauczania. Postulując odrodzenie rodzimej myśli konfucjańskiej, wskazywał na konieczność uzupełnienia jej o najbardziej wartościowe elementy myśli zachodniej. Cai zapraszał znakomite osobistości świata nauki do prowadzenia badań w Chinach. Na przełomie 1920 i 1921 r. odbył podróże po Europie i Stanach Zjednoczonych, gdzie miał sposobność zapoznać się funkcjonowaniem szkół wyższych i instytucji badawczych. 8 marca 1921 r. odwiedził

⁵ Szerzej zob.: Chen Ping, *Development and standardization of lexicon in Modern Written Chinese*, [w:] *Language planning and language policy. East Asian perspectives*, red. N. Gottlieb, Chen Ping, Richmond 2001, s. 49–74; Qian Suoqiao, *Literariness (Wen) and Character (Zhi): From Baihua to Yuluti and Dazhongyu*, [w:] *A Companion to Modern Chinese Literature*, red. Zhang Yingjin, Chichester, 2015, s. 181–194.

w laboratorium w Paryżu Marię Skłodowską-Curie. Na bazie tych doświadczeń postulował podjęcie pogłębionych badań w zakresie nauk przyrodniczych w Chinach⁶.

Podobne poglądy, aczkolwiek wyrażane w zdecydowanie bardziej radykalnej formie, prezentował stojący na czele Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Pekńskiego Chen Duxiu (1879–1942). W słynnym *Apelu do młodych* wzywał przedstawicieli młodego pokolenia do niezależności, pozwalającej na kreowanie w większym stopniu własnej osobowości. Krytyczne słowa padły wówczas pod adresem ludzi starszych, którzy w warunkach chińskich mieli przemożny wpływ na kształtowanie postaw. Zdaniem Chena ta formuła wyczerpała się, dlatego należało stworzyć pole do działania dla młodych umysłów. Chen zachęcał, by czerpać z dorobku innych kultur poprzez otwarcie się na nowe rozwiązania. Odrzucał stare mity i wyobrażenia, przywiązując dużą wagę do reformy pisma. Dzięki doświadczeniom zdobytym podczas studiów w Japonii i Francji, Chen zainteresował się doktryną socjalistyczną. Nawoływał później do przeprowadzenia zmian ustrojowych zgodnie z teoriami socjalistycznymi, odrzucając zdecydowanie spuściznę konfucjańską⁷. Warto nadmienić, że Chen został wykształcony na bazie kanonu klasycznych ksiąg konfucjanizmu, co nie przeszkodziło mu później wyrażać diametralnie odmiennych poglądów.

Wśród czołowych przedstawicieli Ruchu Nowej Kultury wyróżniał się przede wszystkim Hu Shi (1891–1962), mający bogate doświadczenia zdobyte za granicą. Studiował nauki filozoficzne w uniwersytetach Cornell i Columbia. W swoich artykułach wielokrotnie podkreślał znaczenie wymiany myśli. W jego ujęciu należało wykorzystać nauki zachodnie i skonfrontować je z własnymi doświadczeniami. Wypracowanie własnego stylu w oparciu o te dwie przestrzenie kulturowe uwzględniało również działania na rzecz dostosowania schematów z przeszłości do potrzeb współczesności. Klasyczny język pisany pozwalał przez stulecia zachować tożsamość narodową Chińczyków, stając się niezastąpionym narzędziem w dialogu pomiędzy mieszkańcami różnych obszarów, posługujących się odmiennymi dialektami. Reforma zaproponowana przez Hu miała na celu wprowadzenie w większym stopniu języka potocznego w literaturze, co z kolei miało dać odpowiedź na pytanie, czy schematy utrwalone w przeszłości nadal zachowują swoją aktualność.

Dużą rolę w upowszechnianiu języka potocznego odegrał znany pisarz Lu Xun (właśc. Zhou Shuren, 1881–1936). Stał on na stanowisku kosmopolityzmu, wyrażającym się w twierdzeniu o uniwersalności cech osobowościowych. Jego zdaniem w społeczeństwie należało dokonać moralnego przeobrażenia. W dorob-

⁶ Gao Pingshu, *Cai Yuanpei's Contributions to China's Science*, [w:] *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, red. Fan Dainian, R.S. Cohen, Dordrecht 1996, s. 398.

⁷ *Chen Duxiu's „Call to Youth”, 1915*, [w:] Ssu-yu Teng, J.K. Fairbank, *China's response to the West. A documentary survey 1839–1923*, Cambridge, MA – London 1982, s. 240.

ku literackim Lu Xuna na uwagę zasługuje opowiadanie *Pamiętnik szaleńca*, opublikowane po raz pierwszy w maju 1918 r. na łamach „Xin Qingnian”, w którym pozbawione moralności społeczeństwo porównał do kanibalizmu⁸. Obok wymienionych działaczy w walce o „nową kulturę” wyróżniali się również Zou Taofen (1895–1944) oraz pierwszy rektor Uniwersytetu Pekńskiego po proklamowaniu republiki Yan Fu (1854–1921).

W gronie reformatorów działała grupa uczonych, która poddawała krytycznej analizie całokształt dziejów starożytnych. Ich negacja klasycznych ksiąg konfucjańskich i silny antytradycjonalizm wywołały zdecydowany opór innych uczonych, przedstawicieli współczesnego nowego konfucjanizmu. Reprezentanci tego nurtu: Xiong Shili (1885–1968), Liang Shuming (1893–1988) i Feng Youlan (1895–1990), nawiązywali do wczesnej tradycji, dążąc do połączenia wewnętrznej cnoty z przymiotami zewnętrznymi oraz do zharmonizowania ładu moralnego i porządku naturalnego. Xiong Shili i Liang Shuming kwestionowali oddziaływanie zachodniej filozofii na doktrynę konfucjańską. Xiong traktował konfucjanizm jako podstawę do przywrócenia chińskiej kultury. Feng Youlan z kolei traktował zachodnie filozofie jako środek do krytyki rekonstrukcji doktryny konfucjańskiej⁹.

Zmiany zapoczątkowane przez Ruch Nowej Kultury zainicjowały głęboką dyskusję nad kondycją chińskiego społeczeństwa. Pomimo faktu, iż w wystąpieniach uczestników ruchu pojawiał się szereg haseł dyskredytujących rodzimą tradycję, układy patriarchalne oraz rządy autokratyczne, proces zmiany zachowań społecznych przebiegał bardzo powoli. Nie ulega wątpliwości, że sfera deklaracyjna nie do końca korespondowała z rzeczywistością. Silny tradycjonalizm powodował, że nowe rozwiązania przyjmowano z dużą dozą ostrożności, głównie w sprawach obyczajowych i wyznaniowych. Liberalizacja zachowań społecznych nie miała zbyt dużego zasięgu i dotyczyła wyłącznie wybranych aspektów życia. Przykładem może być stosunkowo słaba aktywizacja ruchów o charakterze feministycznym. Pojawiły się grupy wzywające do poprawy warunków bytowych kobiet, dochodziło również do zawierania małżeństw bez względu na status partnera, jednak działania tego typu miały wyjątkowo ograniczony zasięg. Dotychczasowych rozwiązań nie zmieniła nawet decyzja Kuomintangu (Partia Narodowa, KMT) z 1928 r. o przyznaniu kobietom praw wyborczych i obywatelskich. Zakazano wtedy poligamii, wprowadzając ustawowo jednożeństwo, ale jednocześnie nadal funkcjonował konkubinaty. Zasadnicza reorientacja w tej materii nastąpiła dopiero po ustanowieniu Chińskiej Republiki Ludowej w 1949 r.

Konfrontowanie konfucjanizmu z proponowanym modelem modernizacji w Państwie Środka powracało wielokrotnie później. Spory co do wyboru właściwej ścieżki rozwojowej prowadzone przez uczestników Ruchu Nowej Kultury stanowiły pierwszy istotny impuls w dwudziestowiecznej historii Chin w kwestii

⁸ Lu Xun, *Dziennik szaleńca*, [w:] idem, *Opowiadania*, tłum. K. Sarek, Warszawa 2015, s. 6–51.

⁹ Yao Xinzhong, *op. cit.*, s. 252–254.

odniesień do własnej tradycji i zmagania z przeszłością, otwierając debatę, która faktycznie toczy się do dzisiaj.

Ruch Czwartego Maja 1919 r. jako punkt zwrotny w rozwoju chińskiego nacjonalizmu

Poglądy wyrażane w środowisku Ruchu Nowej Kultury znalazły pełny wyraz w następstwie decyzji podjętych w czasie konferencji w Wersalu. Chiny wiązały z nią duże nadzieje, licząc na zwrot byłych kolonii niemieckich w Shandongu, zajętych w trakcie wojny przez Japonię, odzyskanie pełnej suwerenności, jak również przyjęcie do rodziny narodów jako pełnoprawny jej uczestnik. Tak się jednak nie stało. Scedowanie praw własności na Japonię oraz brak rezygnacji przez mocarstwa z dotychczasowych przywilejów w Chinach doprowadziły w maju 1919 r. do wybuchu masowych protestów w Chinach. Rozczarowanie w stosunku do Zachodu i reprezentowanych przezeń wartości, połączone z brakiem zaufania do tradycji konfucjańskiej, będącej synonimem słabości państwa, wytworzyło ideologiczną pustkę, którą szybko wypełnił nacjonalizm¹⁰.

Czwartego maja trzy tysiące studentów zgromadziło się na placu Tiananmen, ostro protestując przeciwko przyjętym rozwiązaniom. Odpowiedzią władz były masowe aresztowania. To jednak nie uspokoiło sytuacji w stolicy i wkrótce doszło do radykalizacji nastrojów w największych ośrodkach intelektualnych w całym Chinach. W ciągu prawie dwóch miesięcy doszło do licznych wystąpień antyjapońskich i antycudzoziemskich. W rezultacie pod naciskiem opinii publicznej rząd w Pekinie odmówił podpisania traktatu wersalskiego – kończącego I wojnę światową. Ruch Czwartego Maja 1919 r. czerpał z doświadczeń Ruchu Nowej Kultury. Cechował go silny nacjonalizm, widoczny w postawach i poglądach jego uczestników. To, czego nie obserwowano wcześniej, to odwołanie do szerokich mas społecznych. Do grona protestujących studentów dołączały ogromne rzesze środowisk robotniczych i przedsiębiorców. Z całą mocą zaczęto wysuwać hasła zrzucenia jarzma narzuconego Chinom przez obce mocarstwa oraz zniesienia upokarzającej zasady eksterytorialności. Ten protest skierowany był głównie przeciwko wpływowi obcych mocarstw.

Poglądy intelektualistów na temat Zachodu uległy zasadniczej zmianie. Pokłosiem decyzji podjętych w Wersalu było zachwianie dotychczasowego przekonania, że państwa zachodnie mogą stanowić właściwy wzorzec dla Chin w sprawach ustrojowych i naukowych. Obraz Zachodu dostarczającego postępowych rozwiązań, które pozwoliłyby Chinom odbudować nadwątloną pozycję, został zastąpiony obrazem cynicznych i agresywnych państw imperialnych. Intelektualiści nadal co prawda spoglądali w kierunku zachodnich idei, niemniej teraz ich uwagę przy-

¹⁰ Xu Guoqi, *Nationalism, Internationalism, and National Identity: China from 1895 to 1919*, [w:] *Chinese Nationalism in Perspective: Historical and Recent Cases*, red. C.X.G. Wei, Liu Xiaoyuan, Westport 2001, s. 116–117.

ciągać zaczęły raczej teorie socjalistyczne, a nie jak miało to miejsce wcześniej – liberalne, które sankcjonowały istniejący porządek kapitalistyczno-imperialny¹¹.

Więści o rewolucji bolszewickiej w Rosji (1917) szybko dotarły do Państwa Środka. Jednym z najgorętszych jej zwolenników był profesor nauk politycznych Li Dazhao, kierujący biblioteką Uniwersytetu Pekińskiego. W jednym ze swoich artykułów, z listopada 1918 r., zatytułowanym *Zwycięstwo bolszewizmu*, pisał o sukcesie klasy robotniczej. Rosyjska rewolucja miała w jego oczach stanowić wzór do naśladowania dla innych narodów. Zgodnie z tym także Chiny winny podążać drogą nakreśloną przez bolszewików¹². To na łamach „Xin Qingnian” dokonał w czasie majowych wydarzeń 1919 r. wykładni najważniejszych pojęć marksizmu. W listopadzie tego samego roku ukazała się w Chinach zredagowana przez niego pierwsza część *Manifestu komunistycznego*. Na Uniwersytecie Pekińskim szybko zaczęła gromadzić się grupa najbardziej radykalnych studentów, zajmujących się badaniem marksizmu. Aktywnością w propagowaniu idei marksowskich na gruncie chińskim wyróżniał się również Chen Duxiu. Po rezygnacji z posady uniwersyteckiej w stolicy rozwinął działalność w Szanghaju, organizując w mieście pierwsze grupy komunistyczne. Funkcjonowały one głównie dzięki wsparciu finansowemu i organizacyjnemu ze strony Kominternu, stając się istotnym zapleczem dla przyszłej partii komunistycznej. W środowiskach komunistycznych początkowo dużą popularnością cieszyły się poglądy anarchistów, szczególnie Michaiła Bakunina i Piotra Kropotkina. Z czasem jednak nastąpiło odejście od tego typu poglądów. Powstała w 1921 r. Komunistyczna Partia Chin (KPCh) w swoim programie położyła nacisk na walkę klas, stawiając za cel przejęcie władzy w Chinach. Integracja ruchu komunistycznego przyspieszyła zmiany w obozie narodowym. Pojawienie się partii komunistycznej jako alternatywy politycznej doprowadziło do ujednoczenia struktury organizacyjnej w Kuomintangu, skupiającego dotąd przedstawicieli różnorodnych frakcji¹³.

W drugiej połowie 1922 r. rozpoczęło się reorganizowanie Partii Narodowej wedle wzorców sowieckich. Zawiązanie pierwszego wspólnego frontu Kuomintangu i partii komunistycznej (1923–1927) było następstwem ówczesnych uwarunkowań. Zwrócenie się Sun Yatsena w kierunku Związku Radzieckiego wynikało z rozczarowania postawą mocarstw zachodnich, które odżegnywały się od udzielania pomocy rządowi w Kantonie. W relacjach z komunistami KMT nadal silnie akcentował przywiązanie do programu Trzech Zasad Ludu autorstwa Sun Yatsena¹⁴.

¹¹ M. Meisner, *Mao's China and After: A History of the People's Republic*, New York 1999, s. 18–19.

¹² Li Dazhao, „*The Victory of Bolshevism*”, November 15, 1918, [w:] Ssu-yu Teng, J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 246–249.

¹³ Szerzej zob.: Ł. Gacek, *Chińskie elity polityczne...*, s. 81–85.

¹⁴ Trzy Zasady Ludu (*sanminzhuyi*) zostały sformułowane przez Sun Yatsena w 1905 r. w Manifestie Ligii Związkowej. Obejmowały nacjonalizm (*minzuzhuyi*), władze ludu/demokrację (*minquanzhuyi*) i dobrobyt ludu (*minshengzhuyi*). Szerzej zob.: Sun Yat-sen, *Trzy Zasady Ludu*, tłum. A. Łobacz, Warszawa 2014.

Wspólny front stwarzał przede wszystkim poczucie jedności w walce z obcymi mocarstwami i gubernatorami wojskowymi w prowincjach. Sojusz opierał się na autorytecie Suna. Z chwilą jego śmierci zaczął następować jego stopniowy rozpad.

Od dłuższego czasu swoją pozycję w Kuomintangu umacniał przedstawiciel konserwatywnego skrzydła partii, Chiang Kai-shek. Po obaleniu opozycyjnych rządów w Wuhanie i Kantonie zdołał on do 1928 r. skupić w swoim ręku rozległą władzę. Następnym tych wydarzeń było ogłoszenie w połowie roku deklaracji o unifikacji państwa. Członkostwo w Partii Narodowej utracili przedstawiciele komunistów. Chiang Kai-shek był dzieckiem dawnych Chin i prezentował poglądy wprost nawiązujące do ideologii konfucjańskiej. Potwierdzeniem tego były dążenia zmierzające do umocnienia pozycji na świecie i odrzucenia upokarzających przywilejów traktatowych, którymi cieszyły się w Chinach obce mocarstwa. Pod koniec lat 20. odnotowano pierwszy sukces, kiedy Amerykanie zdecydowali się jako pierwsi spośród mocarstw przyznać Chinom pełną autonomię w sprawach polityki celnej. Najważniejsza kwestia, związana z prawem eksterytorialności, pozostała jednak w mocy i obowiązywała aż do 1943 r. Główną rolę w kreowaniu platformy programowej KMT odgrywały środowiska wojskowe. W praktyce nie respektowano zasady związanej z rozdziałem stanowisk partyjnych od rządowych. W 1929 r. ogłoszono początek okresu politycznej kurateli w ramach dyktatury Kuomintangu. Chiang, kierując zarówno partią, jak i rządem, systematycznie tworzył grunt pod rządy jednostki¹⁵.

Ruch Nowej Kultury i Ruch Czwartego Maja 1919 r. dały podstawy swobodnej wymiany myśli. Jak się okazało – na krótko, gdyż zarówno Kuomintang, jak i partia komunistyczna mocno ograniczyły w tym zakresie pole manewru, zwalczając poglądy sprzeczne z przyjętą linią partii. W okresie rządów Kuomintangu cenzurze poddano prasę i wszelką działalność wydawniczą. Kontrolowano środowiska intelektualne. Na uniwersytetach i uczelniach wykładano przedmioty przybliżające założenia Trzech Zasad Ludu. Konfucjańska idea silnej władzy państwowej prowadziła do odrzucenia modelu zachodniej demokracji. W 1932 r. Chiang podjął decyzję o utworzeniu Stowarzyszenia Niebieskich Koszul, organizacji całkowicie podległej wodzowi. Centralizacji władzy miała służyć strategia promowania wartości konfucjańskich użytecznych w zarządzaniu państwem. W 1934 r. rozpoczęto w tym celu propagowanie Ruchu Nowego Życia. Z czasem zaczęły powstawać specjalne oddziały, których zadaniem miało być upowszechnianie lansowanych idei. Przywoływano najważniejsze cnoty konfucjańskie. Podkreślając ideę szacunku wobec osób starszych, wskazywano na hierarchiczne struktury społeczne. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że w czasach Ruchu Nowej Kultury i Ruchu Czwartego Maja 1919 r. zakwestionowano właśnie tę podstawową zasadę etyki konfucjańskiej, którą charakteryzowała uniżona postawa względem starszyny. Później ponownie doszło do tego w czasie „rewolucji kulturalnej” (1966–1976).

¹⁵ Szerzej zob.: Ł. Gacek, *Chińskie elity polityczne...*, s. 87–110.

Chiang w propagowanym przez Ruch Nowego Życia układzie przejmował rolę ojca narodu, sytuując się na czele piramidy zwierzchności i podporządkowania. W maju 1934 r. przywrócono kult Konfucjusza. Praktycyzm Chianga nakazywał utrwalenie na nowo niektórych zasad starożytnego myśliciela, szczególnie tych najbardziej użytecznych w kierowaniu państwem. Konfucjanizm poprzez wskazania, jak być dobrym obywatelem, odwoływał się do poczucia lojalności społecznej.

Po Ruchu Czwartego Maja 1919 r. w Chinach ścierały się ze sobą dwa podejścia. Z jednej strony sytuowali się zwolennicy pełnej westernizacji, a z drugiej – propagatorzy rozwoju samoistnej kultury chińskiej. Ci pierwsi podkreślali postępowość kultury zachodniej i fakt, że westernizacja staje się tendencją światową, podczas gdy drudzy zwracali uwagę na specyfikę samych Chin, opowiadając się za kulturą rodzimą¹⁶. Ważny dla prowadzonej wówczas dyskusji był dokument opublikowany w styczniu 1935 r. – *China-based Culture Construction Declaration* – autorstwa dziesięciu profesorów (m.in. Wang Xinminga, Tao Xishenga, Huang Wenshana i Sa Mengwu). Zwracali oni uwagę na potrzebę określenia na nowo podstaw kultury chińskiej na bazie jej specyficznych cech. Ich zdaniem należało dostosować się do wyzwań współczesności, dokonując weryfikacji starożytnej myśli filozoficznej. Chiny powinny adaptować wybrane elementy obcych kultur w oparciu o własne potrzeby i specyfikę rodzimej kultury. Działacze należy samodzielnie, wnosząc zasadniczy wkład w rozwój kultury ogólnoswiatowej¹⁷. Poglądy te znajdowały się w opozycji do wizji westernizacji upowszechnianej przez takie postacie jak Hu Shi i Chen Xujing.

Polityka Kuomintangu doprowadziła do istotnych zmian w łonie ruchu komunistycznego. Do momentu zainicjowania Długiego Marszu (1934–1935) to Związek Radziecki i Komintern określały główne wytyczne i metody działania KPCh. Po zakończeniu Długiego Marszu kierownictwo w partii przejęli „rodzimi komuniści” z Mao Zedongiem na czele, którzy określili nową strategię rozwoju komunizmu w Chinach. Tworząc zręby nowego systemu, dostosowywanego do uwarunkowań wewnętrznych, który różnił się zasadniczo od wzorca radzieckiego, odwołano się do własnych doświadczeń. Zwłaszcza Mao Zedong podkreślał rolę doświadczenia, sytuując je w centrum poznania. O dostosowaniu marksizmu do szczególnych uwarunkowań państwa mówił w czasie plenum partyjnego w 1938 r., stwierdzając, że marksizm powinien przybrać narodową formę. Uwypuklając zasadność poznawania własnej spuścizny historycznej, zwracał uwagę, że współczesne Chiny stanowią produkt całego poprzedniego rozwoju. Tym samym w kierowaniu ruchem komunistycznym należało uwzględniać nauki poprzedników, od Konfucjusza po Sun Yatsena. Mao dał wówczas wyraźnie do zrozumienia,

¹⁶ R. Sławiński, *Spoleczna funkcja „współczesnego, nowego konfucjanizmu”*, [w:] *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*, red. R. Sławiński, Warszawa 2013, s. 18–19.

¹⁷ Li Zonggui, *Between Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the Modernization of Chinese Culture*, Oxford 2014, s. 127–130.

że wypracowywany model komunizmu chińskiego pozostaje związany ze specyficzną kulturą kraju¹⁸.

Należy zauważyć, że Mao Zedong selektywnie traktował wątki z dzieł poszczególnych myślicieli. Konfucjanizm, podobnie jak inne wpływowe doktryny obecne w Chinach, były instrumentalnie wykorzystywane w zmodyfikowanej przez Mao ideologii marksowskiej. Po zwycięstwie komunistów w wojnie domowej i ustanowieniu Chińskiej Republiki Ludowej (1949) nowe władze uderzyły w konfucjanizm – będący ucieleśnieniem dawnej moralności. Temu miało służyć wprowadzenie zakazu organizowania uroczystości ku czci Konfucjusza. Podobnie sytuacja przedstawiała się w odniesieniu do innych chińskich kultów i tradycyjnych religii. Wyraźnemu osłabieniu uległy więzi społeczne. Krytyce poddano układy rodzinne. Począwszy od lat 50. maoizm stał się przewodnią ideologią w zakresie dokonującej się modernizacji w Państwie Środka.

Kryzys konfucjanizmu w okresie maoistowskim

Studia nad nowym współczesnym konfucjanizmem kontynuowano w tej sytuacji na Tajwanie, w Hongkongu i w Stanach Zjednoczonych. Na Tajwanie pod przewodnictwem Kuomintangu starano się kultywować tradycyjną kulturę chińską. Po zakończeniu wojny domowej w 1949 r. w Chinach wiele instytucji zostało przeniesionych z części kontynentalnej na wyspę. Podjęto również realizację licznych prac badawczych nad konfucjanizmem. Konfucjanizm był upowszechniany w formie propagowania lojalności, patriotyzmu i posłuszeństwa synowskiego, a w konsekwencji – rozwijania na tej bazie ducha narodowego (kultury narodu chińskiego)¹⁹.

Ważną inicjatywą postulującą wskrzeszenie konfucjanizmu był sporządzony w styczniu 1958 r. dokument *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan: Women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi* (*Chinese Culture and the World: Our Common Understanding on Chinese Academia and the Future of Chinese Culture and World Culture*). Przygotowany został przez cztery uznane autorytety w prowadzeniu studiów nad konfucjanizmem: profesorów Mou Zongsana, Xu Fuguana, Zhang Junmaia i Tang Junyi. Manifest stanowił swego rodzaju próbę walki z uprzedzeniami dostrzeganymi w środowiskach zachodnich sinologów i błędnym postrzeganiem przez nich kultury chińskiej. Zwrócono w nim uwagę na jej duchowy wymiar. Dokonując interpretacji pojęcia kultury narodowej, dostrzeżono pozytywne strony prowadzonych za Zachodzie badań nad chińską kulturą, korygując jednocześnie niewłaściwe podejścia w percepcji zarówno kultury chińskiej, jak i zachodniej²⁰. Autorzy podkreślali, że zachodnia demokracja, nauka i technika są do pogodzenia z na-

¹⁸ Mao Tse-tung, *Dziela wybrane*, t. 2, Warszawa 1956, s. 252–254.

¹⁹ R. Sławiński, *op. cit.*, s. 16–22.

²⁰ Li Zonggui, *op. cit.*, s. 133.

uką konfucjańską. Ważną rolę w krzewieniu konfucjanizmu i budowaniu kanałów komunikacji z kulturą zachodnią odegrała Akademia Nowej Azji w Hongkongu. Pojawił się szereg publikacji autorstwa nowych konfucjanistów, w których podjęto rozważania, jak dostosować nauki Konfucjusza do nowej epoki i jak skonfrontować go z zachodnimi wyzwaniami²¹.

Pomimo działań władz mających na celu zdyskredytowanie rodzimej tradycji, w okresie rządów maoistowskich nadal można było zauważyć przemożny wpływ myśli starożytnej, szczególnie konfucjanizmu, legizmu i taoizmu, czego potwierdzeniem może być analiza oryginalnego chińskiego wydania *Dzieł wybranych* Mao. Wynika z niej, iż 22% wszystkich cytatów, którymi posłużył się przewodniczący, pochodziło z prac autorstwa filozofów konfucjańskich i neokonfucjańskich, 12% – z prac moistów i taoistów, 13% stanowiły zapożyczenia z chińskiej literatury pięknej, 4% – odwołania do Marksa i Engelsa, 18% – do Lenina, 24% – do Stalina, a pozostałe 7% – do publikacji innych autorów chińskich i zagranicznych²². Dodatkowo należy zauważyć, że Mao w październiku 1952 r. złożył wizytę w Qufu, gdzie narodził się Konfucjusz. Obok niego w tej miejscowości gościli również inni prominentni działacze partii komunistycznej. Wśród nich m.in. Zhu De (1950), Liu Shaoqi (1951), Peng Dehuai (1957) i Deng Xiaoping (1964). Po śmierci Mao do Qufu kolejno przybywali Li Xiannian (1978), Hua Guofeng (1981), Hu Yaobang (1988), Jiang Zemin (1992) oraz Xi Jinping (2013).

O praktycznym wykorzystywaniu założeń konfucjańskich świadczyła postawa Mao, wyrażająca się w dążeniu do uczynienia z Chin ważnego ośrodka współczesnego mu świata. Z tym poglądem wielokrotnie można się spotkać w przeszłości. Silny sinocentryzm, zapatrzenie w siebie, krytykujące szersze otwarcie na zewnątrz. Oczywiście obce wpływy zawsze docierały do Państwa Środka, jednak ich adaptacja odbywała się w ustalonych ramach. W okresie maoistowskim aspiracje przewodniczącego zmierzały ku stworzeniu alternatywnego względem Związku Radzieckiego bastionu myśli komunistycznej. Idee Mao miały stanowić twórcze rozwinięcie marksizmu-leninizmu. Gdy nie udało się stanąć na czele bloku komunistycznego, Chiny podjęły kroki w celu zdobycia przywództwa wśród państw Trzeciego Świata. To pokazuje, że Chiny nigdy nie pogodziły się z rolą drugoplanową, prezentując aspiracje odzwierciedlające ich tok myślenia.

W latach 1956–1958 w polityce partii komunistycznej można było zaobserwować ponowne zainteresowanie tradycją narodową, czego przejawem były rozważania na temat wydarzeń historycznych, minionych form ustroju społeczno-gospodarczego, wielkich postaci w historii czy doktryn politycznych. W trakcie kampanii Wielkiego Skoku Naprzód (1958–1961) prymat zyskała doktryna legizmu, uzasadniająca represyjność systemu ugruntowanego w okresie panowania

²¹ Yao Xinzong, *op. cit.*, s. 256–261.

²² V. Holubnychy, *Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics*, „The China Quarterly” 1964, VII–VIII, nr 19, s. 17, [za:] *Najnowsza historia Chin 1917–1976*, red. M.I. Sładkowski, Warszawa 1976, s. 703.

dynastii Qin (221–206 p.n.e.). Nawiązywano do tych idei, umiejscawiając na czele interesy narodowe i potrzebę rozbudowy potęgi państwa. Jednocześnie głoszono tezy o utrzymywaniu się ostrej walki klasowej, wskazując na potrzebę rozbudowy aparatu przymusu i propagowania kampanii związanych z ujawnianiem wrogów klasowych. Na posiedzeniu Biura Politycznego KPCh w Baidahe w 1958 r. Mao Zedong mówił wprost o łączeniu marksizmu z legizmem. Samego Konfucjusza w tym układzie przedstawiał jako ucieleśnienie reakcyjnej klasy właścicieli niewolników. W opozycji do tego nurtu sytuował się Liu Shaoqi, który zwracał uwagę na potrzeby ludu. Uznając za zasadne prowadzenie polityki humanitarnej, reprezentanci tej tendencji postulowali ograniczenie represyjności ze strony aparatu administracyjnego i propagowali „politykę stabilizacji, atmosferę spokoju, pracy produkcyjnej”. Kadry – na wzór kast urzędniczych z czasów cesarstwa – miały pełnić funkcję wychowawczą, upowszechniając wśród ludu określone wzorce moralne²³.

W okresie „rewolucji kulturalnej” (1966–1976) wartości konfucjańskie poddano ostrej krytyce. Dyrektywa Mao skierowana do młodocianych oddziałów Czerwonej Gwardii mówiła o zlikwidowaniu „czterech staroci” (dawnych idei, kultury, obyczajów i nawyków). Oznaczało to uderzenie w pierwszej kolejności w ludzi wykształconych. Mao Zedong, wzorując się na pierwszym cesarzu i założycielu dynastii Qin, podjął próbę rozprawy ze swoimi przeciwnikami i rozpoczął walkę z poglądami sprzecznymi z linią partii, a właściwie z linią, którą sam uosabiał. W czasie „rewolucji kulturalnej” doszło do zdewastowania pomników w świątyni Konfucjusza w Qufu w prowincji Shandong. W tym okresie przepadła bezpowrotnie znacząca część zabytków kultury w całych Chinach.

W latach 70. postać Konfucjusza znów pojawiała się na pierwszym planie, tym razem w kontekście konfrontacji ze środowiskiem skupionym wokół premiera Zhou Enlaia. W zawołowanej formie krytyce poddano przeciwników scentralizowanej władzy. Samego Zhou w czasie kampanii poczęto określać mianem „współczesnego Konfucjusza”. W grudniu 1972 r. na łamach „Hongqi” ukazał się artykuł autorstwa profesora Yang Yongguo zatytułowany *Walka dwóch linii w ideologii czasu wcześniejszej i późniejszej dynastii Han*. W sierpniu następnego roku w „Renmin Ribao” w ciągu tygodnia opublikowano dwa artykuły Yanga traktujące o tym samym zjawisku. Faktycznie można było je uznać za początek kampanii „bij Konfucjusza” (*pi Kong*). W swojej wymowie stanowiły negatywną ocenę filozofii konfucjańskiej i jej twórcy. W ujęciu Yanga konfucjanizm miał uosabiać dawny ustrój: występując w obronie starego układu, stawał się hamulcem wszelkiego postępu. Yang zaprzeczał jednocześnie, jakoby dawał on odpowiedź na problemy współczesności. Tę dawały tylko rozwiązania proponowane przez legistów, którzy stwarzali najbardziej odpowiednie warunki dla rozwoju. Mao Zedong miał w tym układzie być uosobieniem cesarza Qin Shihuangdiego (221–210 p.n.e.). Oczywiście wykorzystanie znanego z historii motywu konfrontacji konfucjanistów z legistami posłużyło do przedstawienia starcia pomiędzy Mao a jego oponentami.

²³ K. Gawlikowski, *Nowa batalia o Konfucjusza*, Warszawa 1976, s. 58–59.

Warte podkreślenia jest to, iż w czasie zjazdu partyjnego, który odbył się pod koniec sierpnia 1973 r., nie wspomniano na temat samej kampanii. W dokumentach zjazdowych nie było o tym mowy – o samym Konfucjuszu też nie – co było o tyle charakterystyczne, że kampania osiągnęła już wtedy znaczne rozmiary w całym kraju. Do grona jej uczestników zaczęli dołączać przedstawiciele różnych profesji. Na początku 1974 r. kampania zmieniła swój charakter. W prasie pojawiały się wówczas artykuły, których ostrze wymierzone zostało w Konfucjusza i zmarłego Lin Biao (*pi Kong, pi Lin*). Wyłaniał się z nich obraz Lina jako wiernego ucznia Konfucjusza, sukcesywnie realizującego jego założenia. Jednocześnie jawił się on jako oponent legizmu. Trudno zgodzić się z takim ujęciem sytuacji i odczytywać intencje Lina w takich kategoriach. Niemniej rozszerzenie akcji o postać Lina zmieniło całkowicie dotychczasową kampanię: krytyka Konfucjusza ustąpiła wyraźnie miejsca krytyce Lina. W ciągu następnych miesięcy kampania wytraciła impet, zmniejszając zdecydowanie swój zasięg, co związane było głównie z podejmowaniem coraz to nowych tematów, niemających wiele wspólnego z pierwotnymi założeniami jej inicjatorów. Nie da się ukryć, że zabiegi zwolenników Zhou Enlaia odniosły zamierzony skutek. Kierująca akcją grupa skupiona wokół żony Mao Jiang Qing poniosła porażkę. Nie bez znaczenia była tu jednak postawa samego Mao, właściwego inicjatora kampanii²⁴.

Instrumentalne wykorzystanie konfucjanizmu do realizacji celów partii komunistycznej

Po śmierci przewodniczącego Mao Zedonga (1976) doszło do zasadniczych zmian politycznych w Chinach. Do głosu wkrótce doszli zwolennicy reform i szerszego otwarcia na świat. Zrehabilitowano wiele ofiar minionego czasu. Po upadku Bandy Czworą także konfucjanizm doczekał się rehabilitacji. We wrześniu 1984 r. w Qufu odbyły się uroczystości ku czci Konfucjusza połączone z sesją naukową. Zainicjowały one doroczne spotkania, które odbywają się zawsze w dniu narodzin starożytnego myśliciela. Wedle tradycji Konfucjusz miał przyjść na świat 28 sierpnia 551 r. p.n.e., stąd festiwal odbył się dokładnie w 2535. rocznicę jego urodzin. W Qufu odrestaurowano lokalną świątynię konfucjańską. Działalność rozpoczęły organizacje badawcze i stowarzyszenia akademickie. We wrześniu 1984 r. w Qufu utworzono Chińską Fundację Konfucjańską (China Confucius Foundation), a w maju następnego roku w Pekinie powstało Chińskie Stowarzyszenie Studiów Konfucjańskich (China Confucian Study Association). W 1994 r. w Pekinie odbyło się inauguracyjne spotkanie Międzynarodowego Stowarzyszenia Konfucjańskiego (International Confucian Association), gromadząc jak dotąd największą liczbę gości – obejmującą regionalnych liderów, 300 badaczy oraz około 1000 uczestników. Równoległe zaczęły powstawać organizacje tego typu na szczeblu lokalnym.

²⁴ Szerzej zob.: L. Gacek, *Chińskie elity polityczne...*, s. 246–247.

W latach 90. znacząco zwiększyła się liczba publikacji naukowych i popularno-naukowych poświęconych nauce Konfucjusza i jego osobie. Zaczęto także prowadzić wyspecjalizowane studia nad konfucjanizmem²⁵. W marcu 1993 r. na bazie istniejącego od 1979 r. Biura Studiów Konfucjańskich (Confucius Study Office) został utworzony Instytut Kultury Konfucjańskiej (Confucius Culture Institute) przy Qufu Teachers University. Ta jednostka badawcza zajmuje się badaniami nad konfucjanizmem²⁶.

W 1996 r., na mocy decyzji Rady Państwa, w Qufu rozpoczął działalność Instytut Badań nad Konfucjanizmem (Research Institute of Confucianism), którego głównym zadaniem jest dokonywanie wykładni założeń tradycyjnej filozofii z uwzględnieniem potrzeb współczesności. Instytut wydaje magazyn naukowy „Journal of Confucius”. O ponownym zainteresowaniu tą filozofią świadczy również fakt, iż nauczanie filozofii konfucjańskiej rozpoczęto na uniwersytetach.

Rząd Chińskiej Republiki Ludowej zainicjował również państwowe uroczystości upamiętniające Konfucjusza. 28 września 2004 r. odbyła się pierwsza tego typu uroczystość w Świątyni Konfucjusza w Qufu (transmitowana na żywo w państwowej telewizji CCTV). Od tego czasu odbywa się corocznie²⁷. Wcześniej, pomiędzy 3 a 5 września, w Pekinie odbyło się forum kulturalne (Top-level Culture Forum) sponsorowane przez Stowarzyszenie Promocji Chińskiej Kultury (Chinese Culture Promotion Association). Było ono wspólną inicjatywą osób takich jak Xu Jialu, Ji Xianlin, Ren Jiyu, Chen Ning Yang oraz Wang Meng. Forum zwięźczyło przyjęcie deklaracji (*2004 Culture Declaration*), którą podpisało 70 badaczy. W dokumencie zwrócono uwagę na postępujący proces globalizacji. W tym kontekście podkreślono znaczenie zróżnicowania oraz pluralizmu kulturowego. Zaznaczono jednocześnie, że kultura chińska stanowi podstawę identyfikacji wszystkich Chińczyków. Prezentuje unikatowe wartości, starając się zarazem absorbować wybrane elementy innych kultur²⁸.

Współcześnie odrodzenie konfucjanizmu w Chinach odbywa się zgodnie z wytycznymi partii komunistycznej. Warto tu przywołać fakt, iż pomimo liberalizacji w sferze gospodarczej i społecznej, kwestie polityczne nie stanowią przedmiotu reform. Komunistyczna Partia Chin utrzymuje niekwestionowaną pozycję w strukturze władzy. W tym kontekście łatwo zrozumieć podkreślaną wielokrotnie od końca lat 70. zasadę partyjnej jedności i ciągłości. Nawiązania do dokonań po-

²⁵ Zob. Li Tianchen, *New trends in the studies on Confucius and Confucianism*, „Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies” 1999, Vol. 3, No 2, s. 44–48..

²⁶ Idem, *A brief introduction to the Confucius Culture Institute of Qufu Teachers University*, „Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies” 1999, Vol. 3, No 2, s. 49–50.

²⁷ Kang Xiaoguang, *A Study of the Renaissance of Traditional Confucian Culture*, [w:] *Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*, red. Yang Fenggang, J. Tamney, Leiden–Boston 2012, s. 48–49.

²⁸ Zob. Li Zonggui, *op. cit.*, s. 132–134.

przedników miały wzmacniać legitymizację rządzących. Zakwestionowanie symboli, jakimi były czołowe postacie partii komunistycznej, mogło stanowić uderzenie w podstawy tego ruchu w Chinach. Od momentu podjęcia polityki otwarcia, partia wyraźnie zmieniła swój charakter, kładąc nacisk na sprawy edukacji i przyciąganie ludzi młodych. Inicjując program działań modernizacyjnych, sięgnięto po materiał już sprawdzony. Instrumentalne wkomponowanie ideologii konfucjańskiej w ramy polityki rozwojowej państwa okazało się trafnym posunięciem. Władze partyjne zaznaczyły, że kształtowana przez nich wizja porządku ustrojowego stanowi odpowiedź na specyficzne uwarunkowania właściwe tylko Chinom. Sekretarz generalny KPCh Zhao Ziyang w referacie wygłoszonym w październiku 1987 r., dokonując wykładni pojęcia „socjalizmu z chińską specyfiką”, podkreślał że nie można stosować jednolitego modelu rozwojowego w obliczu istniejących różnic. Budowa socjalizmu w Chinach powinna być realizowana z uwzględnieniem specyfiki wewnętrznej tego państwa²⁹. Władze w Pekinie, podkreślając tezę o różnorodności świata w sensie politycznym i kulturowym, odwoływały się do spuścizny Konfucjusza, co miało w ich założeniu promować spójny zbiór wartości wpisanych w dotychczasową historię narodu chińskiego zarówno na gruncie wewnętrznym, jak i na arenie międzynarodowej³⁰.

Od początku lat 90. minionego stulecia w następstwie wydarzeń na placu Tiananmen (1989), gdzie doszło do siłowego stłumienia demonstracji społecznych, oraz upadku Związku Radzieckiego (1991) i rozpadu bloku sowieckiego, Komunistyczna Partia Chin zaczęła w swojej retoryce podkreślać znaczenie konfucjańskich idei, budujących wspólnotę duchową Chińczyków. Odwołanie się do takich pojęć jak patriotyzm, wspólnota, socjalizm oraz rozwój moralności społecznej, etyki zawodowej i cnót rodzinnych miało służyć określonym celom. Zainicjowana w tym czasie kampania na rzecz wychowania w patriotyzmie uwypuklała unikatowe cechy chińskiej tożsamości. Poprzez liczne odwołania do dziewiętnastowiecznej przeszłości, obrazującej agresywną politykę mocarstw na terytorium Chin, starano się wzmocnić poczucie jedności narodowej. Równocześnie przypomniano o wydarzeniach związanych z powstaniem partii komunistycznej i zwycięstwem nad Kuomintangiem w wojnie domowej. Podkreślano wyjątkową rolę partii komunistycznej w kontekście utrzymania stabilności społecznej i zapewnienia zrównoważonego rozwoju³¹.

Instrumentalne sięgnięcie po wzorce konfucjańskie ma służyć integracji społeczeństwa wokół celów nakreślonych przez partię komunistyczną. Skoncentrowanie uwagi społecznej na rozwoju gospodarczym odsuwa ryzyko wystąpienia

²⁹ Zhao Ziyang, *Drogą socjalizmu o chińskiej specyfice*, Warszawa 1988 [referat sprawozdawczy został wygłoszony na XIII Zjeździe Komunistycznej Partii Chin przez Zhao Ziyanga w październiku 1987 r., opublikowany na łamach dziennika „Renmin Ribao” 4.10.1987 r.].

³⁰ J.P. Cabestan, *Polityka zagraniczna Chin. Między integracją a dążeniem do mocarstwa*, tłum. E. Brzozowska, Warszawa 2013, s. 92–93.

³¹ Ł. Gacek, *Chiny wobec rozpadu Związku Radzieckiego*, [w:] *Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. 3: *Kontekst międzynarodowy*, red. J. Diec, Kraków 2011, s. 488.

zadrażnień na innych polach. Wszystkie przejawy społecznej aktywności podlegają wnikliwej kontroli. Świadczyły o tym choćby protesty studenckie z lat 80. oraz przypadek sekty Falungong z lat 90. W oczach rządzących każde zachowanie tego typu mogło prowadzić do wywołania zamętu społecznego. Postulaty polityczne spotykały się każdorazowo z natychmiastową i zdecydowaną reakcją władz. Partia, dążąc do wykształcenia nowych podstaw legitymizacji władzy, kieruje uwagę obywateli na przestrzeń społeczno-gospodarczą. Władza w Chinach tradycyjnie musiała zagwarantować swoim poddanym właściwe warunki rozwoju, w innym przypadku traciła mandat do rządzenia. W przeszłości lęk przed chaosem, zaburzeniem równowagi społecznej zawsze wyznaczał postępowanie kierujących Państwem Środka w sytuacjach kryzysowych.

W tym miejscu pojawia się nowy aspekt zagadnienia, gdyż wszelkie ruchy społeczne w Chinach domagające się zaprowadzenia ładu demokratycznego nie interpretowały tego jako wprowadzenia rządów wielopartyjnych. Tu uwidacznia się podstawowa kwestia wysuwana już przez uczonych konfucjańskich, dotycząca sposobów sprawowania władzy. Na pytanie o sposób rządzenia państwem, Konfucjusz miał odpowiedzieć: „Wystarczy dbać, żeby szczęśliwi byli ci, którzy są blisko, i tak ci, co są daleko, sami przyjdą zechcą”³². Mencjusz mówił, że gdy władca panuje, troszcząc się o lud, wszystkich będzie miał za sobą³³. W innym miejscu stwierdził: „Gdy władca jest prawdziwie dobry, lud bez wyjątku jest prawdziwie dobry; gdy władca jest prawy – lud bez wyjątku jest prawy”³⁴. Xunzi z kolei porównywał władcę do łodzi, a lud do wody. W tym ujęciu to właśnie woda unosi i przewraca łódź³⁵. Hasła demokracji, które pojawiały się w środowiskach intelektualnych w latach 80., ale również i wcześniej, stanowiły raczej nawoływanie do odnowy moralnej. Wyraźnie zarysowuje się tu konfucjańska myśl na temat rządów moralnych, uczciwie sprawowanych.

Partia komunistyczna, lansując model „socjalistycznej demokracji z chińskimi cechami charakterystycznymi” (*Zhongguo tese shehui zhuyi minzhu*)³⁶, podkreślała, że demokracja nie jest pojęciem jednolitym. W poszczególnych częściach świata przybiera różne formy i proces jej adaptacji nie następuje wedle jednolitych reguł. Chiny sprzeciwiają się jednostronnemu narzucaniu wartości zachodnich i uznawaniu ich za jedyne oraz powszechnie akceptowane, proponując własne rozwiązania. Wyłomem w ideologii partyjnej było odrzucenie walki klas, centralnego

³² *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976, s. 132.

³³ Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrkach i naturze ludzkiej*, wybór i tłum. M. Religa, Warszawa 1999, s. 19.

³⁴ *Ibidem*, s. 22.

³⁵ *Ibidem*, s. 28.

³⁶ Szerzej: *Building of Political Democracy in China*, XII 2005, [w:] *Zhongguo Zhengfu Baipishu (2005–2006)*, (White Papers of Chinese Government), Information Office of the State Council of the People’s Republic of China, Foreign Languages Press, Beijing 2007, s. 316–379.

planowania w gospodarce i skoncentrowanie się na rozwoju gospodarczym i technologicznym, walce z ubóstwem, uprzemysłowieniu i unowocześnieniu państwa. Chiny wdrażają mechanizmy charakterystyczne dla gospodarek wolnorynkowych i do ich reguł adaptowane są założenia nauki konfucjańskiej. W tym ujęciu współdziałające ze sobą jednostki stają się siłą napędową rozwoju gospodarczego państwa. XV Zjazd partyjny z września 1997 r. potwierdził zasadę budowy socjalizmu z chińską specyfiką w zakresie przeprowadzanych reform gospodarczych oraz działań związanych z prywatyzacją przedsiębiorstw państwowych. Doprowadziło to do uznania różnych form własności w gospodarce. Dopelnieniem zachodzących zmian w tym obszarze stało się rozstrzygnięcie kolejnego zjazdu z listopada 2002 r., kiedy przyjęto koncepcję Trzech Reprezentacji (*san ge daibiao*), zgodnie z którą partia komunistyczna powinna reprezentować potrzeby rozwiniętych sił produkcyjnych, postępową kulturę chińską oraz podstawowe interesy jak najszerzych mas społecznych³⁷. Wprowadzone dwa lata później zmiany w ustawie zasadniczej mówiły o ochronie własności prywatnej.

W czasie czwartej sesji plenarnej XVI KC KPCh w 2004 r. po raz pierwszy została podniesiona idea budowy „harmonijnego społeczeństwa” (*hexie shehui*) jako główna strategia rozwojowa państwa chińskiego. Dwa lata wcześniej przewodniczący ChRL Jiang Zemin mówił o budowie dobrze prosperującego państwa (*xiaokang shehui*), nawiązującej wprost do myśli Konfucjusza. *Xiaokang* było utożsamiane z pojęciem ładu społecznego, w którym ludzie prowadzą dostatnie życie. Rozwinięta na tej bazie koncepcja „harmonijnego społeczeństwa” mówi, że społeczeństwo powinno stać się w większym stopniu beneficjentem rozwijającej się gospodarki. Lansowane zasady, odzwierciedlające poglądy samego Konfucjusza, uwypukliły znaczenie takich elementów jak patriotyzm, poczucie lojalności, posłuszeństwo, służba publiczna i wytężona praca. Tym samym partia komunistyczna wykorzystwała społeczną funkcję konfucjanizmu do ugruntowania władzy w państwie i utrzymania ładu społecznego. Wydaje się, że konfucjańskie idee mogłyby stać się odpowiedzią na wyzwania współczesności. Dostrzegalna w Chinach pustka ideologiczna i rozprzestrzeniający się kult pieniądza sprawiają że konfucjanizm jako model etyczny może stanowić odpowiednie narzędzie do rozwiązywania problemów wewnętrznych, jak również może być elementem integrującym społeczeństwo wokół wspólnych idei i wartości.

Współczesny konfucjanizm nie ma dzisiaj rangi głównej ideologii, ale jest traktowany jako część spuścizny kulturowej, podlegającej krytycznej kontynuacji i selektywnemu rozwojowi³⁸. Zdaniem Romana Sławińskiego w Chinach będzie można oczekiwać wypracowania kompromisu odrzucającego skrajne podejścia,

³⁷ Jiang Zemin's Speech at the Meeting Celebrating the 80th Anniversary of the Founding of the Communist Party of China, 1.07.2001, <http://www.china.org.cn/e-speech/a.htm> [dostęp: 2.10.2015].

³⁸ R. Sławiński, *op. cit.*, s. 27.

czyli z jednej strony ugruntowania pozycji konfucjanizmu politycznego traktującego konfucjanizm jako główną ideologię państwową, a z drugiej – kontynuacji rządów autorytarnych wedle wzorców maoistowskich. Prawdopodobna wydaje się symbioza konfucjanizmu w jego prospołecznej wersji z poglądami Deng Xiaopinga odnoszącymi się do budowy kapitalizmu państwowego, wzrostu potęgi Chin na świecie oraz krytyki liberalizmu. Przyszłość konfucjanizmu zależeć będzie głównie od samego społeczeństwa i jego stosunku do tradycyjnych wartości w obliczu wyraźnej pustki ideologicznej w dzisiejszych Chinach³⁹. Zdaniem Ye Zichenga z Uniwersytetu Pekinńskiego, we współczesnym obrazie cywilizacji chińskiej można dostrzec cztery elementy. Pierwszy to wybrane treści z tradycji marksowskiej, znajdujące swoje odzwierciedlenie w pojęciu chińskiego socjalizmu. Drugi to mechanizmy kapitalistyczne mające swój wyraz w przyjętych rozwiązaniach charakterystycznych dla gospodarek rynkowych. Trzeci to odwołanie do tradycyjnych chińskich wartości (rodzina, moralność, etyka). Czwarty to zaadaptowanie na własnym gruncie osiągnięć innych państw⁴⁰. Specyfika historii Chin, dalece odmiennie od historii innych państw, powoduje, że na przestrzeni ostatnich dwóch tysięcy lat wielokrotnie stawały się one wielkim mocarstwem. Dzisiaj ponownie mogą i powinny budować swoją potęgę w oparciu o własną bogatą kulturę i doświadczenia historyczne⁴¹.

Chiny podkreślają obecnie, że promują w przestrzeni międzynarodowej określone postawy moralne, sprzeciwiając się użyciu siły i hegemonizmowi. Temu służyć ma tworzenie mechanizmów wielostronnego bezpieczeństwa poprzez podejmowanie współpracy z innymi państwami w zakresie zapobiegania konfliktom zbrojnym. Chiny występują przeciwko proliferacji broni atomowej, podkreślając zasadę, że żaden kraj nie powinien użyć jej jako pierwszy. Jednocześnie propagują ideę pokoju i rozwoju we współczesnym świecie (*heping ye fazhan*).

Chiny eksportują wartości konfucjańskie również poprzez promocję języka chińskiego i własnej oryginalnej kultury. Stanowi to w dużej mierze odpowiedź na idee zachodnie, wpisującą się w nurt dyskusji o uniwersalizacji norm. Popularyzując te wartości, Chiny starają się wytworzyć alternatywę dla wartości ugruntowanych na Zachodzie. Zadania tego typu realizują przede wszystkim Instytuty Konfucjusza (Kongzi Xueyuan). W połowie 2004 r. utworzono pilotażowy instytut w Taszkencie w Uzbekistanie. Wkrótce potem został otwarty pierwszy Instytut Konfucjusza w Seulu w Korei Południowej (21.11.2004). Podstawowym zadaniem tych jednostek jest promocja języka chińskiego i kultury Państwa Środka. O ogromnym zaangażowaniu Chińczyków w realizację tego projektu niech świadczy fakt, iż w 2015 r. na świecie działały już 443 Instytuty Konfucjusza i 648 Klas

³⁹ *Ibidem*, s. 33.

⁴⁰ Ye Zicheng, *Inside China's Grand Strategy. The Perspective from the People's Republic*, Kentucky 2011, s. 85.

⁴¹ *Ibidem*, s. 37.

Konfucjańskich⁴². W Polsce również istnieją tego typu placówki⁴³. Plany Hanban (Chinese National Office for Teaching Chinese as a Foreign Language) zakładają stworzenie tysiąca podobnych instytutów do końca obecnej dekady⁴⁴, pomimo rosnących wątpliwości w niektórych państwach Zachodu co do chęci goszczenia tego typu instytucji.

Podsumowanie

Niezwykła popularność idei konfucjańskich w Chinach obserwowana na początku XXI w. stanowi w dużej mierze odpowiedź na wyzwania współczesności. Po raz kolejny obserwujemy schemat dobrze znany z przeszłości. Konfucjanizm w warunkach względnego spokoju zawsze zyskiwał zwolenników, stając się czynnikiem jednoczącym naród. W sytuacjach kryzysowych, w okresach zawirowań wojennych, jego popularność wyraźnie spadała. Podkreślanie znaczenia własnego dorobku kulturowego ma na nowo wyzwolić poczucie dumy narodowej. Ważnym momentem we współczesnej historii Chin stał się powrót do macierzy byłych kolonii brytyjskiej i portugalskiej, Hongkongu (1997) i Makau (1999). Odzyskanie tych terytoriów faktycznie zakończyło to, co Chińczycy określali mianem „wieku upokorzeń” (*bainian guochi*). Historyczna pamięć poniżenia, którego doświadczyły Chiny w następstwie wojen kolonialnych w XIX w., głęboko zakotwiczyła się w umysłach Chińczyków, którzy do dzisiaj wyrażają sprzeciw wobec jakiegokolwiek interwencji na arenie międzynarodowej. Władze Chin w pierwszej połowie XX w. nie były w stanie zagwarantować swoim obywatelom nawet podstawowych praw. Nic więc dziwnego, że aktywiści Ruchu Nowej Kultury czy Ruchu Czwartego Maja 1919 r., podobnie jak uczestnicy wydarzeń późniejszych, mówili przede wszystkim o potrzebie odzyskaniu honoru. Chiny obecnie dążą do odbudowy swojej pozycji na świecie, odwołując się w realizacji tego celu zarówno do doświadczeń rodzimych, jak i tych zaadaptowanych ze zewnątrz. Ciekawe w tym kontekście pozostaje to, iż apologeci wykorzystywania zachodnich wzorców na gruncie chińskim, niejednokrotnie opowiadający się za odrzuceniem starych rodzimych tradycji, w rzeczywistości pozostawali w swoim myśleniu głęboko zakorzenieni we własnej kulturze. Tu uwidacznia się postawa sinocentryczna, sytuująca Chiny

⁴² *Confucius Institute/Classroom*, Hanban, http://english.hanban.org/node_10971.htm [dostęp: 2.10.2015].

⁴³ Pierwszym Instytutem Konfucjusza w Polsce (108. na świecie) było Centrum Języka i Kultury Chińskiej UJ „Instytut Konfucjusza w Krakowie”. Porozumienie w sprawie jego ustanowienia zostało podpisane 29 września 2006 r. w Collegium Maius w Krakowie przez rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. Karola Musioła oraz dyrektora Chińskiego Państwowego Biura Międzynarodowej Promocji Języka Chińskiego panią Lu Xin. Obecnie w Polsce istnieją IK przy Politechnice Opolskiej, Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Wrocławskim i Uniwersytecie Gdańskim, jak również jedna Klasa Konfucjańska na Uczelni Vistula w Warszawie.

⁴⁴ *Confucius Institute: Promoting Language, Culture and Friendliness*, Xinhua, 2.10.2006.

w centrum współczesnego świata. Świadomość własnych ograniczeń sprawia, że realizacja aspiracji mocarstwowych wymaga czasu. W przeszłości Japonia wykozystała konfucjanizm, adaptując jego wybrane elementy w przyjętej strategii rozwojowej, co przyczyniło się do uaktywnienia postaw nacjonalistycznych w tym państwie. Nie da się w tym miejscu oprzeć wrażeniu, że Chiny współcześnie powielają w wielu miejscach ten schemat działania.

The Role of Confucianism in Building the State Ideology in China in the 20th Century

The article presents the influence of Confucianism on formation of the state ideology in China in the 20th century. Confucianism in China was considered both as a religion and philosophy, and fundamentally focusing on the state and society. The emphasis was put on hierarchy and the morality in the family and the whole society. Confrontation with patterns and political ideas of the West during the late of 19th and early 20th centuries made a great impact to further develop of Confucianism in China. Nowadays Confucianism again was put in the center of the new state order. The Communist Party of China instrumentally treats the Confucian ideas to consolidate its power and build social peace. At the same time it promotes Confucianism and Chinese culture as an alternative to the Western values.

Key words: China, Confucianism, New Confucianism, modernization