

Teresa Łozińska

KONFUCJAŃSKA IDEA WIELKIEJ JEDNOŚCI W MYŚLI POLITYCZNEJ CZANG KAJ-SZEKA I MAO ZEDONGA

Idea Wielkiej Jedności to utopijna wizja idealnego świata, w którym panuje wieczny pokój i harmonia. Pojawia się ona już w *Księdze obyczajów*, klasycznej księdze konfucjańskiej będącej zbiorem tekstów o niepewnych datach powstania, która – jak się uważa – została ostatecznie zredagowana przez konfucjańskich uczonych w czasach dynastii Han (206 p.n.e. –220 n.e.). Idea Wielkiej Jedności to wizja świata, gdzie ludzie nie tylko kochają i troszczą się o członków swych rodzin, ale okazują wsparcie i życzliwość wszystkim osobom, a władza spoczywa w rękach tych najbardziej cnotliwych i kompetentnych. Nadejście Wielkiej Jedności poprzedzać miała epoka Małego Pokoju, która wyłonić się miała ze świata chaosu i nieustannego naruszania normatywnego porządku, tj. ze świata, którego mieli doświadczyć autorzy *Księgi obyczajów*. Mały Pokój, pomimo iż był światem pełnym niedostatków, w którym panował duch egoizmu, a władza nie pochodziła z wyboru, lecz była dziedziczona, miał być koniecznym okresem przejściowym na drodze do Wielkiej Jedności.

Idea Wielkiej Jedności zajmowała chińską umysłowość przez tysiące lat, stanowiąc punkt odniesienia i nieosiągalny wzór społeczeństwa dla najwybitniejszych chińskich myślicieli i władców. W XX w. dwaj najwięksi chińscy przywódcy, Czang Kaj-szek (sprawujący rządy w Chinach w latach 1927–1949 i na Tajwanie – po przegranej wojnie z komunistami – do śmierci w 1975 r.) i Mao Zedong (sprawujący rządy w Chinach w latach 1949–1976), budując nowe społeczeństwo i państwo powrócili do tej konfucjańskiej idei. Ich rozumienie i interpretacja idei

Wielkiej Jedności – przez obu przywódców traktowanej jako jeden z najważniejszych elementów chińskiej tradycji – jest przedmiotem niniejszego artykułu.

Na początku XX w. Państwo Środka, przygniecione potęgą Zachodu i jego wizją nowoczesności, rozpoczynało bolesny proces rozliczania się z własnym dziedzictwem i w tradycji konfucjańskiej poszukiwało przyczyn swego upadku. Prowadziło to z jednej strony do całkowitego odrzucenia dotychczasowej kultury chińskiej, z drugiej jednak – do szukania w kulturze chińskiej wartości, które mogły wesprzeć odbudowę Chin, czego owocem był m.in. powrót idei Wielkiej Jedności do chińskiej myśli politycznej, w tym myśli Sun Yatsena, ojca-założyciela powstałej w 1912 r. Republiki Chińskiej.

Sun Yatsen znajdował się pod silnym wpływem idei Wielkiej Jedności, twierdził wręcz, że celem Trzech Zasad Ludu, tj. doktryny politycznej sformułowanej i rozwiniętej przez Suna jako ideologiczny fundament Republiki Chińskiej, jest urzeczywistnienie idei Wielkiej Jedności. Należy podkreślić, iż z Trzech Zasad Ludu (zasady: nacjonalizmu, demokracji, dobrobytu ludu) to właśnie zasada dobrobytu ludu, z której realizacją Sun wiązał nadzieje na stworzenie idealnego społeczeństwa, była największym wkładem Sun Yatsena w chińską myśl polityczną. Poprzez zasadę dobrobytu ludu wyrażał on swą wizję historii, a także idealnych norm zachowania, warunków społeczno-ekonomicznych i politycznych – oraz strategię, jak zrealizować ten ideał¹.

Zdaniem Sun Yatsena głównym czynnikiem określającym bieg historii był czynnik społeczny odpowiadający za postęp i ewolucję społeczeństwa. Siłę napędową historii stanowić miało stale odnawiające się działanie człowieka mające na celu zapewnienie mu przetrwania. Sun uważał, że „dobrobyt ludu jest główną siłą w społecznym postępie, a postęp społeczny jest główną siłą w historii”². Odrzucał materializm historyczny, twierdząc, że materialistyczna koncepcja historii jest błędna, gdyż to walka o przetrwanie, a nie czynniki materialne determinuje bieg dziejów: „Walka klas nie jest przyczyną postępu społecznego, lecz chorobą rozwiniętą w jego trakcie. Powodem tej choroby jest niemożność zapewnienia sobie przetrwania, a jej wynikiem wojna”³. Warunkiem postępu społecznego był więc dla Suna nie konflikt, lecz współpraca, jako że powodem postępu miały być wzajemne interesy ekonomiczne członków społeczeństwa. Przechodząc od warstwy filozoficznej i normatywnej do programowej, Sun opowiadał się za stopniową reformą rolną, polegającą na oddaniu ziemi uprawiającym ją rolnikom, a także za aktywnym udziałem państwa w gospodarce, co miało pozwolić na uniknięcie konfliktów społecznych, do jakich doszło na Zachodzie.

¹ R.H. Myers, *The Principle of People's Welfare: A Multidimensional Concept*, [w:] *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern World*, ed. by Chu-yuan Cheng, London 1989, s. 226–227.

² Sun Yat-sen, *San Min Chu I. The Three Principles of The Peoples*, Taipei 1954, s. 155–156. Wszystkie zamieszczone w artykule tłumaczenia z języka chińskiego i angielskiego: T. Łozińska.

³ *Ibidem*, s. 161.

W przekonaniu Sun Yatsena zasada dobrobytu ludu była nadzieją na stworzenie społeczeństwa, w którym wszyscy jego członkowie byliby „zadowoleni i szczęśliwi, wolni od cierpień spowodowanych przez nierówną dystrybucję bogactwa i własności”⁴. Swoją sen o idealnym społeczeństwie utożsamiał on przy tym z konfucjańskim marzeniem o stworzeniu harmonijnej, uniwersalnej wspólnoty, w której wszyscy działają na rzecz dobra wspólnego: „Kiedy ludzie w państwie będą dzielić wszystko, wtedy naprawdę osiągniemy cel zasady dobrobytu ludu, którym jest konfucjańska nadzieja wielkiej harmonii”⁵.

Idea Wielkiej Jedności w myśli Czang Kaj-szeka

W opinii Czang Kaj-szeka współczesna dusza narodu znajdowała swój najpełniejszy wyraz w doktrynie Trzech Zasad Ludu Sun Yatsena, którą pomimo stwierdzanej w niej obecności wpływów myśli zachodniej interpretował w sposób tradycyjno-janalistyczny⁶. W interpretacji Czanga Trzy Zasady Ludu opierały się na tradycyjnej chińskiej moralności: lojalności, synowskim oddaniu, humanitarnej miłości, prawości, sprawiedliwości, harmonii i pokoju⁷. Choć doktryna Suna była zupełnie nowa, to jednak jej esencja i duch wywodziły się z tradycyjnej chińskiej kultury i historii, liczącej pięć tysięcy lat. Trzy Zasady Ludu miały się więc wywodzić bezpośrednio ze starożytnej chińskiej filozofii moralnej i filozofii polityki, które w rzeczywistości stanowiły „naukę cnoty i moralności mającą swe źródło w czasach Yao i Shuna, a utraconą po Konfucjuszu i Mencjuszu”⁸. Zdaniem Czanga filozofia Suna była filozofią dobrobytu ludu podążającą za konfucjańskim ideałem społeczeństwa Wielkiej Jedności.

⁴ *Ibidem*, s. 184.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Tradycjonalistyczna interpretacja Trzech Zasad Ludu Sun Yatsena wywodzi się w znacznej mierze od Dai Jitao (1891–1949), filozofa, polityka i głównego teoretyka Guomindangu. W wydanej w 1925 r. książce *Fundamenty filozoficzne sunjatsenizmu* (*Sun Wen zhuyi zhi zhaxue*, poprawiona i wydana w 1945 r. pod tytułem *Fundamenty filozoficzne Trzech Zasad Ludu – Sanming zhuyi zhi zhaxue zhuyi*) Dai twierdził, że myśl Sun Yatsena była ortodoksyjną chińską tradycją, odbiciem starożytnego złotego wieku mitycznych władców Yao i Shuna, a także filozofii Konfucjusza i Mencjusza, których ideałem politycznym i moralnym były rządy cnoty i humanitaryzmu. Jako że konfucjanizm był zasadniczo filozofią ogniskującą się wokół dobrobytu ludu, podkreślającą wzajemne obowiązki członków społeczeństwa, w oczach Daia Sun Yatsen był świętym, który podążał za Konfucjuszem i próbował urzeczywistnić jego filozofię w praktyce (Pang Pu, *Zhongguo ruxue [Konfucjanizm]*, Shanghai 1997, t. 2, s. 314).

⁷ Czang Kaj-szek, *Geming zhaxue de zhongyao* [Znaczenie filozofii rewolucyjnej], [w:] *Xian zontong Jiang gong quanji* [Kolekcja prac prezydenta Czang Kaj-szeka], red. Zhang Qiyuan, t. 2, s. 632.

⁸ Cyt. za: Wang Shou-nan, *Chiang Kai-shek and the Promotion of the Movement of Chinese Cultural Renaissance*, [w:] *Conference on Chiang Kai-shek and Modern China*, Taipei 1986, s. 5.

Czang Kaj-szek nigdy nie wątpił, że zasada dobrobytu ludu Sun Yatsena jest jedyną nadzieją na ocalenie Chin, zmodernizowanie kraju i stworzenie dobrego społeczeństwa. Owocem tej wiary był długi esej opublikowany w 1953 r. na Tajwanie, zatytułowany *Rozdziały o narodowym urodzaju, dobrobycie społecznym, edukacji, zdrowiu i szczęściu*, mający stanowić uzupełnienie niedokończonych przez Suna wykładów na temat zasady dobrobytu ludu⁹. Czang, powołując się na wypowiedzi Suna z lat 1911–1924, wykazywał, że zasada dobrobytu ludu jest doktryną w pełni oryginalną, odmienną zarówno od komunizmu, jak i od kapitalizmu. Twierdził, że chińskie społeczeństwo przechodzi od społeczeństwa agrarnego do industrialnego. Transformacja ta mogła wywołać wiele wstrząsów i poważnych problemów, które mogły prowadzić do rewolucji społecznej. Głównym problemem była dezintegracja dotychczasowej organizacji społeczeństwa, a nowa organizacja, mająca zająć miejsce dawnej, jeszcze się nie wyłoniła¹⁰. Czang pragnął przeciwdziałać negatywnym zjawiskom mogącym wystąpić w przyszłości w oparciu o zasadę dobrobytu ludu. Dążąc do podniesienia standardu życia, nie można było zapominać o duchowości, która w przekonaniu Czanga była o wiele ważniejsza niż pomyślność materialna: materialny postęp nie musi prowadzić do rozwoju życia duchowego, wręcz przeciwnie, może prowadzić do lekceważenia duchowości¹¹, głosił. Warunkiem stworzenia harmonijnego i szczęśliwego społeczeństwa miało być więc spełnienie pewnych duchowych warunków. Odwołując się do wystąpień Sun Yatsena, podkreślał, że przyszła moralność musi być moralnością społeczną (*shehui daode*)¹², przez co rozumiał wzajemną pomoc i niesienie wsparcia potrzebującym. Reforma społeczna musiała się opierać na ideałach społecznych odwołujących się do współpracy, a nie do rywalizacji:

Współpraca powinna być fundamentem, którym buduje się społeczeństwo dobrobytu ludu, w którym wszystkie klasy są od siebie wzajemnie zależne i żyją razem w atmosferze wzajemnego zaufania i miłości, gdzie wszyscy mają udział w owocach pracy proporcjo-

⁹ W 1924 r. Sun Yatsen wygłosił w Kantonie cykl wykładów poświęconych Trzem Zasadom Ludu, z których to zapis ukazał się w formie książki wydanej w tym samym roku pod tytułem *Sanmin Zhuyi [Trzy Zasady Ludu]*. Stanowiła ona wyraz doktryny politycznej Suna, którą tworzył przez dwie ostatnie dekady swej politycznej aktywności. Nie dokończył on jednak wykładów na temat zasady dobrobytu ludu; miał je poświęcić potrzebom mieszkaniowym i usługom społecznym, takim jak edukacja i opieka zdrowotna.

¹⁰ Chiang Kai-shek, *Chapters on National Fecundity, Social Welfare, Education and Health and Happiness. As Supplements to Dr. Sun Yat-sen's Lectures on the Principle of People's Livelihood*, [w:] Sun Yat-sen, *The Three Principles of the People with Two Supplementary Chapters*, Taipei 1955, s. 219.

¹¹ *Ibidem*, s. 246.

¹² W 1912 r. Sun Yatsen powiedział: „Dawniej studenci mówili wyłącznie o walce o przetrwanie i przetrwaniu silniejszych. Teorie te, szeroko rozpowszechnione trzydzieści lat temu w Europie, nie mogą być dziś brane pod uwagę. Powinniśmy dziś uczyć społecznej moralności oznaczającej, że ciesząc się dostatkiem i pomyślnością oddadzą hojnie to, co mają w nadmiarze, tym, którzy tego potrzebują”. W wystąpieniu z 1913 r. mówił: „Ponad wszystko musimy zdać sobie sprawę z tego, że moralność jest nieodzowna, tak dla narodu, jak i dla świata” (*ibidem*, s. 322).

nalnie do swego wkładu we wspólnym wysiłku, wszyscy mają równe szanse korzystania z wolności, właściwego odpoczynku i cieszenia się szczęściem¹³.

Wprowadzenie w życie zasady dobrobytu ludu miało skutkować urzeczywistnieniem idei Wielkiej Jedności stanowiącej dla Sun Yatsena najwyższy ideał, raz już osiągnięty w zamierzonej przeszłości, w czasach mitycznych królów, określanej mianem złotej epoki historii Chin. Wielki wpływ na rozumienie przez Czang Kaj-szeka społeczeństwa Wielkiej Jedności i drogi prowadzącej do urzeczywistnienia tego ideału wywarł Kang Youwei – konfucjański uczony i polityk opowiadający się za pokojowymi reformami i ustanowieniem monarchii konstytucyjnej – który w napisanej w 1902 r. pracy *Księga Wielkiej Jedności* (wydanej pośmiertnie w 1935 r.) wyłożył swą oryginalną interpretację idei Wielkiej Jedności.

Teoria Kang Youweia opierała się na doktrynie *ren* – rozumianej jako miłość, życzliwość, humanitarność – najważniejszej spośród konfucjańskich cnót. *Ren* jako wiodąca moralna zasada została zademonstrowana w *Dialogach konfucjańskich*, a następnie potwierdzona przez następców Konfucjusza jako ostateczna, naczelna zasada chińskiej filozofii¹⁴. *Ren* jako ludzki stosunek do bliźniego jest ze swej natury uczuciem uniwersalnym, z jego odczuwaniem i uzewnętrznianiem wiąże się jednak stopniowość; od najsilniejszego uczucia do rodziców *ren* rozszerzane jest na wszystkie istoty ludzkie i wszystkie rzeczy, zespalać człowieka z całym wszechświatem. Kang, czerpiąc z długiej konfucjańskiej tradycji, rozwinął interpretację *ren*, która stała się jądrem jego filozofii. Uznawał on *ren* za cnotę główną, podstawę wszelkiego istnienia i wszystkiego co dobre na świecie¹⁵.

W teorii Kang Youweia kluczową rolę odgrywa filozofia historii zaczerpnięta z *Komentarza Gongyanga do Kroniki Wiosen i Jesieni*, która została rozwinięta przez He Xiu (129–182) w *Wyjaśnieniach do Komentarza Gongyanga do Kroniki Wiosen i Jesieni*. Inaczej niż w tradycyjnej filozofii historii opartej na cyklicznie następujących po sobie okresach porządku i chaosu, He Xiu zaczerpnął z *Komentarza Gongyanga* periodyzację historii obejmującej trzy wieki: chaosu, wznoszącego pokoju i powszechnego pokoju. Jego wizja historii zawierała nie tylko te trzy etapy, ale również wymiar przestrzenny: z czasem coraz większy obszar miał znajdować się w sferze cywilizowanego świata. Połączenie doktryny *ren* z periodyzacją historii z *Komentarza Gongyanga* zaowocowało wizją historii ludzkości opartą na postępie realizującym się etapami, w których ideał *ren* jest urzeczywistniany aż do najwyższego stopnia, jakim jest społeczeństwo Wielkiej Jedności. Filozofia historii Kang Youweia wywarła wielki wpływ na Czang Kaj-szeka, będąc źródłem jego wiary, iż osiągnięcie idealnego społeczeństwa jest możliwe na drodze

¹³ *Ibidem*, s. 223.

¹⁴ Chan Wing-Tsit, *K'ang Yu-wei and the Confucian Doctrine of Humanity*, [w:] *K'ang Yu-wei: A Biography and Symposium*, ed. by Lo Jung-pang, Tucson 1967, s. 356.

¹⁵ *Ibidem*, s. 357–359.

ewolucyjnego postępu, który jest konieczny, jako że z czasem społeczeństwo na niskim poziomie rozwoju kulturowego czy cywilizacyjnego przechodzi do wyższego poziomu. Rozwój kulturowy, edukacyjny i moralny społeczeństwa, a także stopniowe usuwanie nierówności umożliwiają upowszechnienie cnoty *ren*; proces jej upowszechniania jest więc sprzęgnięty z owym rozwojem.

Czang Kaj-szek, opierając się na wypracowanej przez Kang Youweia teorii, wierzył, że osiągnięcie ideału poprzedzi długi okres niepokojów i chaosu, po którym nastąpi okres stopniowego budowania pokoju zakończony osiągnięciem powszechnego pokoju i harmonii¹⁶. W przekonaniu Czanga idea Wielkiej Jedności zawierała trzy ideały: ekonomiczny, społeczny i polityczny, które opisał, posiłkując się obrazem Wielkiej Jedności znajdującym w *Księdze obyczajów*.

Ekonomię idealnego społeczeństwa miała charakteryzować praca ludzi powodowanych przede wszystkim chęcią niesienia pomocy innym, a nie motywami zarobkowymi. Instytucje takiego społeczeństwa opierać się miały na wzajemnej współpracy; służba drugim miała być podstawowym zadaniem i ostatecznym celem wszystkich obywateli. W idealnym społeczeństwie ludzie zdolni do pracy mieli posiadać zatrudnienie, a życie rodzinne miało być spokojne i szczęśliwe. Wszystkie dzieci miały cieszyć się opieką, podobnie jak ludzie w podeszłym wieku. Sieroty, chorzy, niepełnosprawni i bezdzietni ludzie starsi mieli mieć zapewnioną opiekę rządu, a także wsparcie i życzliwość całego społeczeństwa. Ideał polityczny z kolei zakładał, że władza spoczywa w rękach ludzi najbardziej cnotliwych i kompetentnych. W takim świecie miał panować pokój i wszyscy mieli działać na rzecz dobra wspólnego. W wizji tej rząd miał świadczyć szeroki zakres usług społecznych, by zapewnić obywatelom bezpieczeństwo socjalne, działając na rzecz społeczeństwa, którego członkowie uznawać mieli wymagania moralne i świadczyć sobie wzajemną pomoc. Ludzie w swym postępowaniu kierować się mieli szczerością i troską nie tylko o siebie i swe rodziny, ale także i o innych, przekraczając wymagania Małego Pokoju, gdy duch egoizmu, a nie wzajemnej pomocy, wypełniał świat, gdzie ludzie koncentrowali się na pomyślności swojej i członków swej rodziny, a nie na aktywności na rzecz pomyślności ogółu, gdy wreszcie władza polityczna przekazywana była zgodnie z zasadą dziedziczenia, a nie na rzecz osób najbardziej cnotliwych i kompetentnych¹⁷.

Reformy podyktowane zasadą dobrobytu ludu miały być rodzajem mostu prowadzącego społeczeństwo z jednego stanu w drugi. Zdaniem Czang Kaj-szeka jedynie realizacja idei przedstawionej przez Sun Yatsena mogła doprowadzić do celu, jakim było wolne i bezpieczne społeczeństwo: osiągnąwszy Wielką Jedność, Chiny miały osiągnąć poziom rozwoju, w którym ich cywilizacja „nie będzie miała sobie równych w świecie”¹⁸. Czang Kaj-szek głęboko wierzył, iż możliwe jest stworzenie nowego społeczeństwa w oparciu o zasadę dobrobytu ludu, a Tajwan

¹⁶ Chiang Kai-shek, *Chapters on National Fecundity...*, s. 324–325.

¹⁷ *Ibidem*, s. 325–328.

¹⁸ *Ibidem*, s. 329.

jest najbardziej odpowiednim miejscem na realizację tego ideału. Tajwan miał się stać wzorem dla Chin, który – po ewentualnym powrocie Czanga na kontynent – miał być naśladowany w nowym ładzie zastępującym porządek stworzony przez komunistów. Źródłem optymizmu Czanga były sukcesy Chińczyków w budowaniu na Tajwanie nowego społeczeństwa, przewyższające – jak twierdził – dokonania społeczeństwa chińskiego na kontynencie. Czag podkreślał wysoki poziom edukacji Chińczyków na Tajwanie, żywiony przez nich szacunek dla ducha prawa, poziom technologiczny i ogólne warunki, takie jak ustrój czy gospodarka¹⁹.

Czag Kaj-szek za główne zadanie uznawał sformułowanie i wprowadzenie w życie odpowiedniej polityki gospodarczej w celu stworzenia i rozwinięcia nowych podstaw materialnych zjednoczonego społeczeństwa. Znakomitym przykładem takiego właśnie charakteru jego polityki jest reforma rolna rozpoczęta w 1949 r., przewidująca zmniejszenie renty dzierżawnej z około 60% do 37,5% plonów oraz wystawienie na sprzedaż ziemi należącej dotąd do Japończyków, stanowiącej aż 21% areалу ziem uprawnych. Gdy w 1953 r. rozpoczęto wykup ziemi powyżej 2,3 ha, która została następnie rozdzielona pomiędzy dotychczasowych dzierżawców, rząd płacił byłym właścicielom obligacjami rolnymi i akcjami przedsiębiorstw państwowych, z kolei nowi właściciele płacili za przyznaną im ziemię produktami rolnymi. Reforma zakończyła się wielkim sukcesem, umożliwiając istotny wzrost produkcji rolnej (do 1953 r. produkcja ryżu wzrosła o 47%, a dochody rolników – aż o 82%) oraz przeobrażając społeczeństwo wiejskie w bardziej egalitarne²⁰.

Zdaniem Czanga Kaj-szeka reforma rolna była jedną z najważniejszych na drodze modernizacji i tworzenia dobrego społeczeństwa na Tajwanie, stanowiąc znakomity przykład sunowskiej zasady dobrobytu ludu w działaniu, a wyraźnie różniąc się od programu realizowanego przez komunistów na kontynencie. Poruszając tę kwestię, Czag odniósł się do swej porażki na kontynencie i jej powodów. Stwierdził, że plan Guomindangu w sprawie modernizacji Chin był właściwy, lecz partia nie zdołała go zrealizować, a tym samym urzeczywistnić zasad Sun Yatsena. Co gorsza, niezdolny do działania w tym obszarze Guomingang uległ demoralizacji i ostatecznie utracił kontynent²¹. Czag podkreślał, że plan komunistów nie był odpowiedni dla Chin i nie mógł prowadzić do sukcesu, gdyż Mao Zedong oparł się na walce klas, rozbijając społeczeństwo i przekazując całą władzę oraz przywileje członkom partii komunistycznej, która stała się klasą dominującą w Chinach. Czag przeciwstawiał walce klas grupową solidarność, wzajemną odpowiedzialność członków wspólnoty i jej jedność, a także zachowanie wysokie-

¹⁹ R.H. Myers, *Economic Policy and Moral Principles: The Case of Chiang Kai-shek*, [w:] *Conference on Chiang Kai-shek and Modern China*, Taipei 1986, s. 13–14.

²⁰ J. Polit, *Pod wiatr. Czang Kaj-szek 1887–1975*, Kraków 2008, s. 639–640.

²¹ Czang Kaj-szek, *Fan gong kange de gongzuo yaoling he fangxiang* [Znaczenie i kierunek walki z sowiecką agresją], [w:] *Xian zontong Jiang gong quanji...*, t. 3, s. 2117.

go morale²². Wówczas jeszcze nie wskazywał na szkodliwy wpływ walki klas na psychologię i zachowanie ludzi. Jednakże w 1966 r., na początku zainicjowanej przez Mao Zedonga rewolucji kulturalnej, pisał już o szerzącym się braku nadziei, obojętności, cynizmie, wzajemnej podejrzliwości sterroryzowanego społeczeństwa oraz o braku wiary w komunizm i myśl Mao nawet wśród członków partii. Pisał: „Komunizm zbankrutował; bankructwo to polegało na wprowadzeniu ludzi w ślepą uliczkę, wzbudzeniu w nich poczucia beznadziei”²³; by stłamsić młodych ludzi, Mao „zniszczył ich ludzkie uczucia, humanitaryzm przynależny człowiekowi, doprowadził do ruiny ich moralność. Pozostawił młodych z kontynentu poza chińską historią, kulturą i Trzema Zasadami Ludu. W ten sposób uczynił z Chińczyków okrutnych barbarzyńców”²⁴.

Sukces reformy rolnej należy ocenić jako jeszcze większy w zestawieniu z analogiczną reformą przeprowadzoną na kontynencie, gdzie komuniści w wyniku kolektywizacji dokonali nie tylko grabieży ziemi, ale i wymordowali (według różnych szacunków) od trzech do pięciu milionów ludzi. Czang Kaj-szek podkreślał, że z polityką gospodarczą ukształtowaną na bazie zasady dobrobytu ludu wiązało się stopniowe i kompleksowe reformowanie kraju, mające zapewnić dobrobyt nie nielicznym, lecz całemu społeczeństwu. Reforma rolna, będąc w istocie nie tyle reformą gospodarczą, ile społeczno-polityczną, miała ogromny wpływ na stabilność społeczną. Będąc najlepszym przykładem urzeczywistnienia ideałów Sun Yatsena, tworzyła nowe społeczeństwo oparte na polityce redystrybucyjnej. Wszystko to uczyniono w sposób pokojowy, przywołując zasadę sprawiedliwości społecznej i stroniąc od wielkich wstrząsów.

Dzięki tak prowadzonej polityce Czang Kaj-szek zjednywał sobie poparcie mieszkańców Tajwanu, należy jednak pamiętać, że jego spuścizna po dziś dzień budzi tam kontrowersje, głównie z powodu autorytarnego charakteru jego reżimu²⁵, a także „chińskości”. Czang Kaj-szek do końca życia czuł się bowiem Chiń-

²² Idem, *Zuzhi de yuanli he gongxiao* [Zasady i efektywność organizacji], [w:] *Xian zontong Jiang gong quanji...*, t. 3, s. 2139.

²³ Idem, *Sanmingzhuyi yu gongchangzhuyi xiaozhang chengbai de xingshi ji qi guanjan* [Trzy Zasady Ludu i komunizm. Wzlot i upadek, sukces i porażka. Omówienie krytycznej sytuacji], [w:] *Xian zontong Jiang gong quanji...*, t. 3, s. 2906.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Od 1949 r. na wyspie obowiązywał stan wojenny. Władze, planując powrót na kontynent, opóźniały przeprowadzenie wyborów parlamentarnych. W 1950 r. Czang objął funkcję prezydenta Republiki Chińskiej, którą sprawował nieprzerwanie aż do śmierci 5 kwietnia 1975 r. Transformację reżimu zapoczątkował w latach 70. Jiang Jingguo poprzez wprowadzenie bardziej pluralistycznych wyborów (głównie samorządowych), jednak najistotniejsza była motywowana chęcią uzyskania większego poparcia wśród miejscowej ludności tajwanizacja reżimu, tzn. dopuszczenie rodzonych Tajwańczyków do funkcji partyjnych. W latach 1986–1988 zniesiono znaczną część ograniczeń stanu wojennego. Po śmierci Jianga Jingguo w 1988 r. zmiany kontynuował jego następca, rodowity Tajwańczyk Li Denghui. Guomindang przeszedł burzliwy proces tajwanizacji polegający na awansowaniu miejscowych polityków w hierarchii partyjnej, co spotkało się ze sprzeciwem „chińskich” polityków i doprowadziło do rozłamu w partii. Momentem przełomowym

czykiem i nie utożsamiał się w pełni z Tajwanem, a prowadzona przez niego sinizacja wyspy i stworzenie monopolu władzy przez przybylszy z kontynentu, jeśli nie zrodziły, to przyspieszyły powstanie tajwańskiego nacjonalizmu²⁶.

Idea Wielkiej Jedności w myśli Mao Zedonga

Powszechnie znana jest interpretacja historii Chin Mao Zedonga, dokonana w zgodzie z ortodoksyjną marksistowsko-leninowską periodyzacją historii, tj. przechodzenia społeczeństwa przez kolejne etapy rozwoju: od wspólnoty pierwotnej, niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu po socjalizm. Marksistowska tradycja głosząca nieuchronne nastanie pokoju oraz bezklasowego społeczeństwa równych jednostek, wolnego od opresji i wyzysku, silnie oddziaływała na myśl Mao. Pozostawał on jednak również pod wpływem chińskiej tradycji, dlatego zastosowana przez niego periodyzacja została dostosowana do chińskich uwarunkowań historycznych i społeczno-ekonomicznych. Jego wizja historii wskazuje na silny wpływ *Księgi Wielkiej Jedności* Kang Youweia, w szczególności przedstawionych w niej idei trzech wieków oraz powszechnego pokoju. W młodości Mao był miłośnikiem twórczości Kanga, a jego myśli zajmowała znajdująca w niej idea Wielkiej Jedności²⁷.

W pracy z 1936 r., zatytułowanej *Kwestie strategii w chińskiej wojnie rewolucyjnej*, wyodrębnił on trzy epoki w historii ludzkości: pokoju, wojny oraz wiecznego pokoju. Mao wskazywał, że ludzkość znajduje się pomiędzy drugą a trzecią epoką, żywiąc przy tym głębokie przekonanie, że czas wojny nieuchronnie dobiega kresu²⁸. Powtórzenie trójfazowej periodyzacji historii znajdujemy w wygłoszonej przez Mao w 1938 r. serii wykładów, zatytułowanej *O przewlekłej*

w procesie demokratyzacji było zwycięstwo kandydata opozycyjnej Demokratycznej Partii Postępu Chen Shuibiana w wyborach prezydenckich w 2000 r. Guomindang przetrwał jednak te wstrząsy i wygrał wybory parlamentarne w 2008 i 2012 r., a guomindangowski kandydat Ma Yingjiu wygrał dwukrotnie wybory prezydenckie, które odbyły się również w 2008 i 2012 r. Proces liberalizacji reżimu współgrał ze zmianą świadomości mieszkańców Tajwanu, również tych przybyłych z kontynentu, którzy coraz mocniej wiązali swe życie i życie swych dzieci z Tajwanem, na co niebagatelny wpływ miał brak uznania Republiki Chińskiej na arenie międzynarodowej. Wszystkie te zmiany prowadziły do formowania się nowej tożsamości mieszkańców Tajwanu, którzy dziś coraz rzadziej, poza więzią kulturową, odczuwają łączność z Chinami i określają się coraz częściej mianem Tajwańczyków.

²⁶ Zob. K. Gawlikowski, *Spory o status wyspy i procesy transformacji pod koniec XX w.*, [w:] *Azja Wschodnia na przełomie XX i XXI wieku. Przemiany polityczne i społeczne*, red. K. Gawlikowski, M. Ławacz, Warszawa 2004, s. 213; Yun-han Chu, Jih-wen Lin, *Political Development in 20th-Century Taiwan. State-Building, Regime Transformation and the Construction of National Identity*, „The China Quarterly” 2001, No. 165, s. 102–129.

²⁷ Dzieło Kanga było przedmiotem refleksji i źródłem inspiracji także w środowisku, do którego należał Mao: w połowie lat 30. intelektualści mu bliscy, zwłaszcza Chen Boda, często do niego nawiązywali. S. Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, Cambridge 1989, s. 18–19; N. Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought*, Lanham 2007, s. 131.

²⁸ N. Knight, *op. cit.*, s. 131.

wojnie, w której wojna chińsko-japońska przedstawiona jest jako bój o wieczny pokój w Chinach i na całym świecie, zapowiadający nadejście epoki wiecznego pokoju²⁹. Optymizmowi płynącemu z teorii Mao, wynikającemu z wiary w nieuchronność nastania epoki wiecznego pokoju, towarzyszył jednak niepokój. Ludzkość ponad wszelką wątpliwość miała osiągnąć stan wiecznego pokoju, jednakże proces do niego prowadzący nie był bezbolesny, rozwój ludzkości nie przebiegał w sposób ciągły. Przejściu z pierwszej epoki w drugą towarzyszyła dramatyczna zmiana natury społeczeństwa. Pokój ustępował miejsca wojnie i chaosowi, a ludzkość zatapiała się w długiej i posępnej epoce wojny³⁰. Żarliwy ton wypowiedzi Mao Zedonga współgrał z jego eschatologiczną perspektywą: jej słuchacze mieli stać się wyznawcami wiary, iż: „Jest to wojna uświęcona i sprawiedliwa, bowiem prowadzi do postępu, jej celem jest zaś pokój”³¹. Mao uznawał ówczesną wojnę za największą i najbardziej brutalną, ale zarazem ostatnią. Po niej nastać miała nieuchronnie epoka wiecznego pokoju, wynagrodzenia wszelkich zaznanych krzywd³². Pojmowanie historii przez Mao w oparciu o periodyzację z *Komentarza Gongyanga* staje się jeszcze wyraźniejsze, gdy opisując przyszłość, posługuje się on cechami społeczeństwa złotego wieku, przede wszystkim pokojem, który ma być nie przejściowy, lecz wieczny. W tekście *O praktyce* z 1937 r. Mao pisał, iż „proces zmiany świata jest zdeterminowany, Chiny i świat wchodzą w nieznaną wcześniej historii ludzkości czas całkowitego porzucenia ciemności i nastania światła, czas, który nigdy wcześniej nie istniał”³³. W trójepokową periodyzację historii Chin Mao Zedonga wpisana jest koncepcja społeczeństwa oparta na idei Wielkiej Jedności, którą posłużył się Kang Youwei, tworząc wizję społeczeństwa harmonii i pokoju³⁴.

Mao Zedong otwarcie odwoływał się do teorii Kang Youweia; jego opis procesu historycznego prowadzącego do Wielkiej Jedności wskazuje jednak, że znajdował się on również pod wpływem tradycji marksistowskiej. Oba podejścia różniły się przecież, oparte były na innych założeniach i zakładały różne dynamiki procesów społecznych. Marks podkreślał znaczenie egoistycznych interesów członków poszczególnych klas społecznych, natomiast Kang twierdził, że wszy-

²⁹ Mao Zedong, *On Protracted War* [*O przewlekłej wojnie*], [w:] *Selected Works of Mao Tse-Tung*, Beijing 1965, t. 2, s. 150.

³⁰ N. Knight, *op. cit.*, s. 131.

³¹ Mao Zedong, *On Protracted War*, s. 150.

³² Idem, *Problems of Strategy in China's Revolutionary War* [*Problemy strategii w chińskiej wojnie rewolucyjnej*], [w:] *Selected Works of...*, t. 1, s. 183.

³³ Idem, *On Practice* [*O praktyce*], [w:] *Selected Works of...*, t. 2, s. 308.

³⁴ Mao uczynił ze społeczeństwa opartego na idei Wielkiej Jedności ostateczny cel ruchu komunistycznego. W rozmowie z amerykańską pisarką Agnes Smedley w 1937 r. stwierdził, że „chińscy komuniści są internacjonalistami, którzy opowiadają się za światowym ruchem na rzecz ustanowienia Wielkiej Jedności; [...] tylko gdy Chiny będą niepodległe i wolne, będą mogły uczestniczyć w światowym ruchu na rzecz ustanowienia Wielkiej Jedności” (N. Knight, *op. cit.*, s. 137).

scy ludzie ze swej natury są istotami odczuwającymi współczucie i troszczącymi się o innych. Marks uznawał podział klasowy społeczeństwa za podstawowy, natomiast Kang postrzegał ten podział jako jeden z wielu istniejących w społeczeństwie i prowadzących do konfliktów (równie ważne były różnice płci, rasy czy narodowości). Marks twierdził, że walka klas i krwawe rewolucje są konieczne dla realizacji celu, jakim jest ustanowienie społeczeństwa komunistycznego, w wizji Kanga natomiast ewolucja w kierunku społeczeństwa Wielkiej Jedności była procesem pokojowym i stopniowym, w którym *ren* jest urzeczywistniane aż do najwyższego stopnia. Mao odrzucił pokojową i stopniową wizję procesu historycznego Kanga, do jego trójepokowej wizji historii wkradła się wojna, chaos, krwawa przemoc, ze swej natury mające destrukcyjny wpływ na człowieka, jego psychikę i relacje międzyludzkie. W przekonaniu Mao ten posępny i dramatyczny czas nie mógł jednak rodzić zwątpienia, przeciwnie – wkroczenie ludzkości w epokę ciemności zwiastowało nadejście epoki wiecznego pokoju. Wiara, że wieczny pokój musi poprzedzić stan najwyższego chaosu, okrucieństwa i wojny, nie doprowadziła do realizacji szlachetnej utopii, a zainicjowanie przez Mao na początku lat 50. walki klas pogłężyło Chiny w trwającym trzy dekady mroku. W efekcie nieustannych masowych kampanii życie straciło kilkadziesiąt milionów ludzi, począwszy od reformy rolnej z 1950 r., poprzez Wielki Skok z lat 1958–1960 (który doprowadził do największej w historii klęski głodu spowodowanej działaniem człowieka, w wyniku czego życie straciło co najmniej 45 milionów ludzi³⁵), a kończąc na rewolucji kulturalnej z lat 1966–1969, po której nastąpił trwający prawie dekadę okres chaosu politycznego.

Głęboko zakorzeniona w chińskiej umysłowości idea Wielkiej Jedności dostrzegalna jest w oficjalnej ideologii Komunistycznej Partii Chin. Zgodnie z nią, marksistowska wizja społeczeństwa komunistycznego pozostaje najwyższym ideałem, do którego dąży partia i naród. Osiągnięcie tego ideału możliwe jest jednak dopiero po wcześniejszym osiągnięciu wysokiego poziomu rozwoju społeczeństwa socjalistycznego. Uznanie, że socjalizm i komunizm zostaną urzeczywistnione w przyszłości na drodze długiego procesu historycznego i społecznej ewolucji zbieżne jest z wizją historycznego postępu i pewnymi elementami idei Wielkiej Jedności. Choć oficjalna chińska ideologia nie wymienia ideału społeczeństwa Wielkiej Jedności jako ostatecznego celu, to jednak oceniając obecny poziom rozwoju gospodarczego Chin, posługuje się pojęciem Małego Pokoju, a więc nierozzerwalnie z nim związanym. Rządząca Chinami partia wskazuje również cel, jakim jest osiągnięcie w 2021 r., w setną rocznicę jej założenia, wyższego poziomu społeczeństwa Małego Pokoju (w setną rocznicę ustanowienia Chińskiej Republiki Ludowej, tj. w 2049 r., Chiny mają osiągnąć poziom

³⁵ F. Dikötter, *Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958–1962*, London 2010, s. 333.

kraju średnio rozwiniętego i zasadniczo zakończyć modernizację)³⁶. Prawdą jest, że w obecnej oficjalnej ideologii Komunistycznej Partii Chin można odnaleźć nawiązania do chińskiej tradycji, jednakże pojęcie Małego Pokoju, używane jedynie w odniesieniu do sytuacji gospodarczej kraju i poziomu materialnego społeczeństwa, pozbawione jest wymiaru moralnego, tak przecież ważnego zarówno w filozofii konfucjańskiej, jak i w myśli Czang Kaj-szeka.

The Confucian Concept of the Great Unity in the Political Thought of Jiang Jieshi and Mao Zedong

The Confucian concept of the Great Unity, which refers to a utopian vision of the ideal world in which everlasting peace and harmony prevail, has been for centuries a reference point for the most illustrious Chinese thinkers and emperors in their reflection about the Middle Kingdom and its society. The paper examines understanding and interpretation of the concept of the Great Unity by the two most influential Chinese leaders of the 20th century, Jiang Jieshi and Mao Zedong, who were inspired by this Confucian concept in building a new society and state in the times of the epochal transitions and creation of a new order. The paper begins with an analysis of the political doctrine of Sun Yat-sen, the Three Principles of the People, which was aimed at realization of the Great Unity and had a strong influence on Jiang Jieshi's political thought. The first part of the paper examines the concept of the Great Unity in the political thought of Jiang Jieshi. It concerns, i.a., economical, political, and social ideal of the concept of the Great Unity, and Jiang's interpretation of Sun Yat-sen's principle of people livelihood and the theory of the Confucian scholar Kang Youwei, both of which influenced Jiang's understanding of the concept of the Great Unity. The second part of the paper examines the concept of the Great Unity in the political thought of Mao Zedong. It concerns Mao's interpretation of history with its division into three periods and links between Mao's thought, the theory of Kang Youwei and the Marxist tradition. The significance of the concept of the Great Unity in contemporary official ideology of the Communist Party of China is also analyzed in the paper.

Key words: China, Chinese political thought, Jiang Jieshi, Mao Zedong, Confucianism, the Great Unity

³⁶ A.H.Y. Chen, *The Concept of 'Datong' in Chinese Philosophy as an Expression of the Idea of the Common Good*, „University of Hong Kong Faculty of Law Research Paper” 2011, No. 20, s. 18.