

CHINY – DZIEDZICTWO I PRZEMIANY CHINY

Krzysztof Gawlikowski

ZACHODNI INDYWIDUALIZM A KONFUCJAŃSKA APOTEOZA WSPÓLNOTY I TOŻSAMOŚCI GRUPOWEJ

Jedną z kluczowych różnic między cywilizacją zachodnią a konfucjańską jest *pojmowanie człowieka*. Konfucjanizm wpał przez stulecia *ideał uspołecznionej jednostki*, funkcjonującej w grupie i utożsamiającej się z nią, a *potępiał indywidualizm* przyjmowany na Zachodzie jako „oczywisty” i wręcz gloryfikowany tam.

Badacze z Hongkongu wskazują, że zachodnie koncepcje indywidualizmu zawierają następujące komponenty, obce tradycji chińskiej:

- przypisywanie jednostce *najwyższej wartości* oraz *przyrodzonej godności*;
- uznawanie jej pełnej *autonomii*, czyli kierowanie się przez nią samą (*self-direction*), a potępienie kierowania nią „z zewnątrz” przez jakąś „władzę”, co uznaje się za „zniewolenie”, dlatego tak ważne są jej *wolna wola* i *sumienie* odpowiedzialne za *wybory* człowieka;
- przypisuje się jednostce *własne potrzeby i interesy*, których ma prawo bronić, jak również *własne cele*, które powinna realizować, oraz *pragnienia i poglądy*, które może głosić, co łączy się z ideałem *wolności jednostki, wolności słowa*, indywidualnej ekspresji i racjonalności myślenia oraz działania;
- poszanowanie *prywatności* jednostki oraz ideał jej swobodnego rozwoju, czyli jej *samorealizacji*, a za zasadniczą kwestię uznaje się potrzebę kultywowania i wyrażania swej *unikatowości* przez każdą *osobę*;
- to wysuwa na plan pierwszy *potępienie zewnętrznych ograniczeń* i wyzwala się od nich dla rozwoju i realizacji potrzeb jednostki oraz pragnień, czyli ideał jej jasno określonych *praw*;

- z nimi wiąże się koncepcja *równości praw* i równego statusu wszystkich jednostek, *każda ma taką samą godność*¹.

Badacze ci podkreślają, że elementy te, zwłaszcza subiektywny wymiar jednostki, w cywilizacji zachodniej uformowały się na bazie chrześcijaństwa (dodajmy: zwłaszcza jego koncepcji nieśmiertelnej duszy ludzkiej dawanej każdemu przez Boga-Stworzyciela, jak też specyficznej relacji jednostki z nim jako bytem transcendentnym). Stąd kładziono taki nacisk na przyrodzoną godność oraz równość ludzi wobec niego².

Do tego dołączyły się jeszcze aspekty prawnego statusu jednostki oraz jej praw, wywodzące się z tradycji grecko-rzymskich. Koncepcje te zostały ujęte w hasłach wolności jednostki i jej praw traktowanych na Zachodzie jako uniwersalne.

Cały ten kompleks ideologiczny oraz jego składowe, jak wskazują badacze hongkońscy, są obce tradycji chińskiej, choć wraz z dominacją Zachodu wywierały one od pierwszych dziesięcioleci XX w. pewien wpływ na Chińczyków, dodajmy – szczególnie na okcydentalizujące się elity. W kręgu cywilizacji konfucjańskiej przyjmowano koncepcje wręcz przeciwstawne:

- Apoteozę *grupy* i przynależności do niej jednostki.
- Pochwałę tego, co *wspólne*, zbiorowe, publiczne – *gong*, 共, a nieufności lub nawet *potępienia si*, 私 – tego, co jest *prywatne*, egoistyczne.
- Fundamentem moralności konfucjańskiej oraz porządku społecznego były *powinności społeczne* jednostki, nie jej prawa. Ideałem było *samopoświęcanie się* jednostki dla innych i dla swojej grupy przy wypełnianiu tych powinności.
- Wymagano od każdego ścisłego kontrolowania siebie samego na każdym kroku, czyli *samodyscypliny* oraz przestrzegania *norm li*, 禮 – *etykiety*, *rytuału* lub *grzeczności* wyznaczających drobniawo, co w danej sytuacji należy zrobić lub powiedzieć. Zachowania spontaniczne – „jak się komu zechce” – były wykluczone, traktowane jako „złe”, bo burzyłyby porządek społeczny i uniemożliwiałyby maksymalną przewidywalność interakcji społecznych. Funkcjonowanie w grupie i akceptacja społeczna wymuszały skutecznie takie zachowania, postrzegane przez jednostkę jako „naturalne”. Ich łamanie spotykało się natychmiast z potępieniem i było traktowane jako „złe”.
- Obowiązywało ścisłe przestrzeganie hierarchii w każdej grupie oraz

¹ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese*, The Chinese University Press, Hong Kong 1995, s. 41–42 (1. wyd. 1988).

² Na fundamentalną rolę braku koncepcji Boga-Stwórcy w myśli chińskiej zwracał uwagę Frederick W. Mote. Patrz jego studium *The Cosmological Gulf Between China and the West*, w: David Baxbaum, Frederick Mote (red.), *Tradition and Permanence: Chinese History and Culture*, Hong Kong University Press, Hong Kong 1972, s. 6–8.

hierarchii grup, normy etykietalne na każdym kroku potwierdzały aktualną rangę każdego uczestnika interakcji. Jednostki nawet teoretycznie nie były sobie równe. Hierarchia ta oparta była przede wszystkim na zasadzie starszeństwa, jak też prestiżu społecznego, w tym majątku, pełnionych urzędów i funkcji czy cnót zdobywanych drogą samodoskonalenia, a okazywanych w życiu codziennym, czyli przyswajania sobie przez jednostkę norm kultury. Stąd wiek relacyjny (starszeństwo lub wiek młodszy) w stosunku do wieku danej jednostki wyznaczał w życiu codziennym jej zachowania, a wraz z upływem lat ona sama uzyskiwała coraz wyższy status.

- „Człowieka” rozumiano jako zbiorowość, nie jednostkę, a podstawowym podmiotem społecznym i politycznym była „rodzina” (*jia*, 家) lub „domostwo” (*hu*, 戶), nie jednostka. Funkcjonowanie wszystkich innych wspólnot, nawet państwa, oparte było na nich i na wzorcach rodziny. Dlatego cesarza – Syna Nieba traktowano jako Ojca i Matkę Ludu, a terenowych funkcjonariuszy państwowych nazywano *fumuguan*, 父母官 – „ojcami i matkami zarządzającymi”. Do nauczyciela zwracano się „ojcze nauczycielu” – *shifu*, 師父, a po pojawieniu się nauczycielek tytułowano je „matkami nauczycielkami” – *shimu*, 師母, kolegów ze szkoły zaś określano jako – odpowiednio do ich wieku – „młodszy braćmi szkolnymi” lub „starszymi siostrami szkolnymi” – *xuedi*, 學弟 i *xuejie*, 學姐. Do kelnerki w restauracji albo ekspedientki zwyczajowo zwracano się „starsza siostrze” – *jiejie*, 姐姐, a jeśli była dużo młodsza od klienta, to odpowiednio tytuł modyfikowano. Do obcego mężczyzny zwracano się „młodszy stryjku” – *shushu*, 叔叔, a jeśli był nieco starszy, to „starszy stryjku” – *bobo*, 伯伯 (precyzyjnie chodziło o młodszego i starszego brata ojca). Do starszego mężczyzny w wieku naszego dziadka zwracano się „starszy dziadku” – *lao daye*, 老大爺 itd. Nawet Niebo – jako aktywną siłę moralną i płodną nazywano Ojcem Niebem – *futian*, 父天, a Ziemię karmicielkę „Matką Ziemią” – *mudi*, 母地. Całe życie jednostki toczyło się zatem w relacjach rodzinnych czy pararodzinnych.
- Każdy człowiek miał pewną „jakość” – stopień doskonałości, co określało jego rangę w hierarchii bytów od prymitywnych istot człekokształtnych z nikłymi walorami moralnymi, aż po osoby najdoskonalsze, osiągające nawet rangę bóstw, mędrców-nauczycieli, taoistycznych nieśmiertelnych czy buddów. Buddyzm rozszerzył tę hierarchię na wszelkie kategorie istot żywych, aż po najmniejsze robaczki i owady.

Dlatego w chińskich mitach starożytnych Nü Wa tworzy od razu z gliny *wielu ludzi*, nie indywidualnych Adama i Ewę, jak nasz Bóg. Zachodnia koncepcja *równości ludzi* z punktu widzenia struktury rodzinnej, na której opierały się wszystkie inne struktury z państwem włącznie, wydawała się absurdalna i po dziś dzień

podstawą porządku społecznego jest tam *hierarchia* i jej skrupulatne przestrzeganie. Jednostka musiała wypełniać swoje powinności społeczne i przestrzegać drobiazgowych norm *li*, potwierdzających rangę każdego. To różniło zasadniczo te normy od norm prawa na Zachodzie.

W tej sytuacji nie było zupełnie miejsca dla *wolności jednostki*. Nie znano nawet takiego pojęcia. Dopiero w XIX w. dla przekładów tekstów zachodnich w Japonii wymyślono dla terminu „wolność” neologizm *ziyou*, 自由 (dosłownie – przyczyna we mnie samym), ale do dziś niewiele osób w Azji Wschodniej uznaje wolność indywidualną za wartość, gdyż wciąż oczekuje się od jednostki wypełniania powinności i postępowania zgodnie z normami etykiety. Podobnie nie znano koncepcji „czyichś praw”, nie da się tego nawet pomyśleć ani sformułować. Prawa człowieka Japończycy przełożyli jako 人權 (wymowa jap. *jin ken*, ch. *renquan*), czyli „władze jakiegokolwiek człowieka”, który ma zawsze jakiś minimalny zakres władzy, podobnie jak minister czy dyrektor ma odpowiednio duży jej zakres. Władzę nad jednostką sprawują „starsi” – starszy brat, rodzice, nauczyciel, szefowie rodu albo wspólnoty, szef firmy, w której się pracuje, czy władze państwowe, a podobnie jak jednostka powinna być posłuszna ojcu, nauczycielowi czy szefowi warsztatu, w którym pracuje, winna być również posłuszna władzom państwowym. Na Zachodzie władzę nad pełnoletnią jednostką ma jedynie nowoczesne państwo i to ono może ograniczać jej prawa i wolności, nie dostrzega się zaś niemal rozmaitych ograniczeń społecznych i obyczajowych. W cywilizacji konfucjańskiej wszystkie osoby mające obowiązek kierowania jednostką, począwszy od ojca aż po cesarza, są traktowane jako jedna hierarchia osób „mających władzę”.

W krajach cywilizacji konfucjańskiej oczekiwano, że postępowanie jednostki będą wyznaczać i ograniczać przede wszystkim wspólnoty, do których przynależą, i jej miejsce w hierarchii. Państwo jedynie w sytuacjach wyjątkowych interweniowało w życie wspólnot (tradycyjnie rodzina miała nawet prawo wydawać wyroki śmierci czy wieloletniej zsyłki do obozu pracy poprawczej prowadzonego przez państwo)³. Obok państwowego systemu wymiaru sprawiedliwości działały systemy rodzinne i rodowe oraz wspólnotowe i to one aż do czasów najnowszych odgrywały główną rolę. Przy przestępstwach „państwowych” obowiązywała przy tym zasada odpowiedzialności zbiorowej rodziny, rodu czy wspólnoty sąsiedzkiej, proporcjonalnie do bliskości tych relacji oraz współodpowiedzialności za przestępstwo (niedopilnowanie krewniaka czy sąsiada). W skrajnych przypadkach cały ród

³ Sposób funkcjonowania prawa w cesarkich Chinach przedstawiają szczegółowo Derk Bodde, Clarence Morris (red.), *Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases, Translated from the Hsing-an hui-lan*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1967; Ch'ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Mouton, The Hague 1961; *idem, Local Government in China under the Ch'ing*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1962 (związczą rozdz. VII).

mógł podlegać karze śmierci, co skazywało na obumarciu także wszystkie dusze jego przodków w rezultacie pozbawienia ofiar).

Nie rozdzielano w tej cywilizacji ducha od materii, a do wszystkich bytów podchodzono animistycznie. Każdy byt materialny miał pewne komponenty duchowo-energetyczne, a istota duchowa mogła przyjmować formę materialną. Swoiste „dusze” miały tam zatem nie tylko wszystkie istoty żywe, włącznie z roślinami, ale także kamienie, rzeki, góry, domy czy nawet sprzęty użytku codziennego.

Prawo *fa*, 法 – jako normy kar i nagród znano jako normy ustanawiane przez władze państwowe dla podległych im funkcjonariuszy i zwykłych ludzi. To zupełnie inna sytuacja niż ustanawianie w monoteistycznych religiach basenu Morza Śródziemnego praw dla wszystkich wiernych przez Boga, tak samo dla króla, jak i wieśniaka. W Azji konfucjańskiej nie znano „prawa uniwersalnego” nadawanego społeczeństwu „z góry”. „Prawo” karne przede wszystkim, jako normy kar i nagród (bo prawo cywilne miało głównie charakter „zwyczajowy”), było ustanawiane przez cesarza przede wszystkim dla funkcjonariuszy państwowych oraz dla podwładnych, a działania zwierzchników normowały hierarchicznie rozporządzenia funkcjonariuszy wyższego szczebla. Rody i wspólnoty miały bardzo szeroką autonomię wobec państwa. Potężne rody w Chinach miały zwykle swoje „konstytucje” – zbiory norm i zasad moralnych⁴. Wielu badaczy kultur azjatyckich wyraźnie oddziela indywidualność każdej jednostki, uwarunkowaną przez naturę ludzką, co oczywiście widać także w Azji konfucjańskiej, od indywidualizmu jako specyficznej tradycji kulturowo-ideologicznej cywilizacji zachodniej wpajanej przez tamtejsze wychowanie.

Wielki historyk chiński Qian Mu uznaje *koncentrowanie się cywilizacji chińskiej na kreowaniu człowieka jako istoty społecznej* oraz jego natury moralnej za *esencję tej cywilizacji*, co odróżnia ją zasadniczo od zachodniej *skoncentrowanej na jednostce, na rzeczach i zewnętrznej sferze materialnej*. Podkreśla on, że w tradycji konfucjańskiej chodziło przede wszystkim o kulturowe formowanie człowieka w trzech wymiarach: a) jako jednostki w pełni ludzkiej i harmonijnej wewnętrznie, b) jako członka rodziny wypełniającego swe obowiązki i czującego swą odpowiedzialność za nią oraz c) jako zdyscyplinowanego obywatela państwa⁵. Do tego należy dodać postulat utożsamiania się z jak najszerszym otoczeniem społecznym i przyrodniczym, aż po całe uniwersum: jednostka nie powinna ograniczać się tylko do siebie samej i traktować się jako samodzielny, mały atom, ale utożsamiać się z coraz szerszymi kręgami: rodziną, wspólnotą sąsiedzką, społecznością

⁴ Patrz Wang Liu Hui-chen, *The Traditional Chinese Clan Rules*, J.J. Augustin Incorporated Publisher, New York 1959.

⁵ Qian Mu, 錢穆, *Zhongguo wenhua jingshen*, 中國文化精神 [Duch kultury chińskiej], Sanmin Shuju, Taibei 1973 (jest to zapis jego wykładów w brytyjskim jeszcze Hongkongu), s. 20–22.

lokalną, państwem, wszystkimi istotami żywymi i całą naturą – ziemią, niebem, słońcem i gwiazdami. Im jednostka utożsamia się z szerszym kręgiem, tym wyższa jest jej ranga ontologiczna. Transformacja polegająca na przyswajaniu sobie kultury w drodze samodoskonalenia, a także przez pouczenia otoczenia społecznego i oddziaływania państwa, zwłaszcza władcy, nadawała jednostce coraz większe walory duchowe.

Ideal prawdziwego ja obejmującego cały świat. Od czasów Mencjusza w myśli konfucjańskiej odróżniano „małych ludzi” (*xiao ren*, 小人), prymitywnych, zamkniętych jedynie w swoim własnym „małym ciele” (*xiao ti*, 小體), ulegających żądom zmysłowym i niekontrolowanym emocjom, goniących tylko za korzyściami, od „osób szlachetnych” (*junzi*, 君子), które dbają o wypełnianie norm moralnych i etykietalnych, samodoskonaląc się – coraz głębiej identyfikują się z coraz szerszymi kręgami wspólnot ludzkich i formują świadomie swoje *ja*. Rozszerzają one i rozwijają swoją naturę człowieczą *do wymiaru* „wielkiego ciała” (*da ti*, 大體) *obejmującego otaczający świat* i tworząc w ten sposób swoje „prawdziwe ja”⁶.

W sławnej *Inskrypcji zachodniej* (*Xi ming*, 西銘) Zhang Zaia, 張載 (1020–1077) jednego z twórców neokonfucjanizmu, stwierdza się:

Niebo jest moim ojcem, a Ziemia jest moją matką. Nawet tak drobna istota jak ja znajduje bezpieczne miejsce między nimi. Dlatego to, co wypełnia uniwersum, uznaję za swoje ciało, a to, co kieruje uniwersum (czyli wolę Nieba i Ziemi), uznaję za swoją naturę. Wszyscy ludzie są moimi braćmi i siostrami, a wszystkie byty są moimi towarzyszami⁷.

Założenie, że *Niebo i Ziemia są ojcem i matką wszystkich stworzeń*, w tym oczywiście ludzi, formułowano jeszcze w starożytności, ale rozwinęli i upowszechnili te idee dopiero neokonfucjaniści.

Jak wskazuje Zhu Xi, 朱熹 (1130–1200), kluczowy teoretyk neokonfucjanizmu, uznany nawet za mędrca, *człowiek zajmuje w uniwersum szczególną pozycję* ze względu na harmonijne łączenie Yin i Yang. Dlatego właśnie mógł się stać istotą najbardziej inteligentną i rozumiejącą świat, a jego dążenie do harmonii odzwierciedla zarazem naturę uniwersum, w którym spontaniczne przebiegające różnokierunkowe procesy tworzą ostatecznie Najwyższą Harmonię (*tai he*, 太和). Wedle klasycznych koncepcji konfucjańskich harmonia między Niebem i Ziemią była

⁶ Por. Mencjusz, VIA, 15; James Legge, *The Chinese Classics*, t. 2: *The Works of Mencius*, s. 417–418.

⁷ Patrz tekst *Inskrypcji* z objaśnieniami Zhu Xi: Chu Hsi, Lü Tsu-ch'ien, *Reflections on the Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology*, przeł. Wing-tsit Chan, Columbia University Press, New York 1967, s. 76–78 (rozdz. 2, par. 89 tekstu chińskiego).

kluczową dla harmonii uniwersum, a implikowała ona także dobre komunikowanie się wszystkich bytów oraz ich pomyślny rozwój.

Czasami to zjednoczenie z kosmosem konfucjaniści przeżywali na sposób buddyjski. Hu Zhi, 胡直 (1515–1585) po kilku miesiącach medytacji prowadzonych podobnie do buddyjskich i osiągnięciu doskonałego spokoju wewnętrznego doznał nagle iluminacji, podczas której zrozumiał, że „Niebo, Ziemia i wszystkie byty były substancją jego własnego umysłu”. Podobnie relacjonował swą iluminację i przeżycie jedności z kosmosem Hao Panlong, 高攀龍 (1562–1626), inny myśliciel neokonfucjański odnoszący się wręcz niechętnie do buddyzmu. Opisywał to następująco:

Więc to tak! [...] Gdy tylko to zrozumiałem, wszystko to, co mnie dotąd krępowało, zostało przecięte i poczułem się nagle, jakby spadł ze mnie stukilowy ciężar albo jakby wielka błyskawica załała moje jestestwo jasnym światłem. Następnie rozpląnąłem się całkowicie w wielkim dziele transformacji kosmosu i nie było już podziału na Niebo i Człowieka, na to, co wewnętrzne (czyli moje *ja*) i zewnętrzne (czyli otoczenie)⁸.

Pojmowanie przez konfucjanistów swojego *ja* (*ji*, 己, *geji*, 個己) jako „rociągającego się na świat”, obejmującego coraz szersze kręgi, wiązało się ze specyficznym, nie-indywidualistycznym pojmowaniem jednostki. Przede wszystkim ujmowano ją jako cząstkę grupy, rodziny oraz wspólnot lokalnych aż po powiat, z głębokim identyfikowaniem się z własną grupą (*tuanti*, 團體) jako „podmiotem zbiorowym”, a w rezultacie z przeżywaniem swojej podmiotowości jako „grupowej”, nie zaś indywidualnej. Chińczycy, Japończycy czy Wietnamczycy preferują bycie w grupie i umieją „żyć w tłumie”, czują się zaś często źle, wręcz nieszczęśliwie, gdy są samotni.

Prezydent Barack Obama przed ustąpieniem ze stanowiska stwierdził, że najważniejszym elementem w systemie demokratycznym jest „demokratyczny obywatel”, domagający się respektowania swoich praw i czujący swoją odpowiedzialność za sprawy kraju⁹. Dla systemu konfucjańskiego, który nie opierał się na koncepcjach indywidualistycznych, jednostka nie miała aż tak istotnego znaczenia i nie ponosiła takiej odpowiedzialności, gdyż istniała „hierarchia władzy i wpływu” oraz istot o „odmiennej naturze”, która wyznaczała ich miejsce w kosmicznej

⁸ Opisy za Jacques Gernet, *Inteligencja Chin: społeczeństwo i mentalność*, przeł. Ewa Pfeifer, Wydawnictwo Fu Kang, Warszawa 2008, s. 302–203.

⁹ Barack Obama, *Remarks by the President in Farewell Address*, Chicago, January 10, 2017. Dostępny był na stronie: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/01/10/remarks-president-farewell-address> [dostęp 12 stycznia 2017].

hierarchii bytów. Mędrzec lub władca mógł i powinien przekształcać świat, odgrywać gigantyczną rolę, a uczeni i przywódcy wspólnot różnych szczebli mogli w nich zaprowadzać ład. Człowiek szlachetny – konfucjanista mógł żyć cnotliwie, wpływać na swoje otoczenie i doświadczać jedności z kosmosem. Oddziaływania zwykłego człowieka ograniczały się zaś co najwyżej do jego rodziny i wspólnoty. Przyjmowano przy tym, oczywiście, ideał moralnego *samosdoskonalenia jednostki* (*xiu shen*, 修身), co obejmowało również „studiowanie tysięcy ksiązek i podróżowanie przez tysiące mil” (*du wan juan shu, xing wan li lu*, 讀萬卷書, 行萬里路), i oznaczało nieustanne wzbogacanie siebie o wiedzę i doświadczenia innych oraz wymóg otwartości umysłowej.

Podstawowym elementem ideologii konfucjańskiej był „*zdyscyplinowany obywatel* wypełniający swoje powinności i funkcjonujący jako jednostka współzależna w swojej grupie”. Należy podkreślić ze szczególną mocą, że nie chodzi przy tym o pomniejszanie czy minimalizowanie roli jednostki, jak to nieraz błędnie rozumieją interpretatorzy z Zachodu, odwołując się do rzekomego „kolektywizmu” społeczeństw konfucjańskich, z niezróżnicowanymi „masami”. Jest to błędna, choć rozpowszechniona interpretacja rzekomych różnic między cywilizacją zachodnią, innymi cywilizacjami azjatyckimi¹⁰. Indywidualizm przeciwstawiany kolektywizmowi to antynomia charakterystyczna dla cywilizacji zachodniej z jej doktrynami liberalizmu oraz przeciwstawnymi mu ideologiami kolektywistycznymi: nacjonalizmem, faszyzmem, komunizmem itp. Różnice między Zachodem a światem konfucjańskim są o wiele bardziej złożone.

Było *wiele prób opisu jednostki w Azji konfucjańskiej* i postkonfucjańskiej. Przede wszystkim zwracano uwagę, że jednostka utożsamia się tam ze swoją grupą, a nie z jakąś bezforemną „masą”, jaka nam się kojarzy z kolektywizmem. Zatem słuszniejszy od określeń „kolektywistycznych” jest neologizm używany przez badaczy japońskich: „**grupizm**” (*grupism*), opisujący utożsamianie się jednostki z wyodrębnioną i w zasadzie zamkniętą grupą, przeciwstawianą innym „zewnątrznym/obcym grupom”. Ich bliskość czy obcość określała pozycja w hierarchii. Inny wydział w tej samej korporacji był oczywiście bliższy niż z innej, podobnie jak spokrewniona rodzina z tego samego rodu i wsi – rodzinie z obcego rodu i wspólnoty. Ideał takiej zintegrowanej grupy najlepiej ilustruje japońskie sformułowanie: 一心同体 *isshin – dōtai*, które tłumaczono na angielski jako *being one in soul and body*, a po polsku można to ująć jako: *jedna dusza – wspólne ciało*. Było to postulatem jedności myśli i uczuć całej grupy, w dużym stopniu określanej przez jej

¹⁰ Patrz np. Krzysztof Gawlikowski i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1999; Harry C. Trandis, *Individualism and Collectivism*, Westview Press, Boulder 1995.

autorytety, i poczucie wspólnej przynależności do „jednego ciała” grupy¹¹. Było to zatem ideałem sprzecznym z wartościami zachodnimi, wykluczało indywidualizm i wyróżnianie się jednostek. Czyli zachodni indywidualizm należałoby zestawiać z konfucjańskim grupizmem, nie zaś z „kolektywizmem”, jakiego tam nie ma. Fiona Graham, która przechodziła wychowanie w japońskiej szkole, zwraca uwagę na niezmiernie istotny detal. Otóż ów grupizm nie jest tylko wynikiem spontanicznych tendencji w społeczeństwie, lecz jest – przynajmniej w Japonii i Korei – pewną ideologią wpajaną od dziecka, podobnie jak indywidualizm na Zachodzie. Podsumowując swoje doświadczenia szkolne, pisała ona: „Musiałam dusić moje rzeczywiste myśli i uczyć się odgrywania pewnej roli, a im lepiej grałam tę rolę, tym bardziej byłam nagradzana”¹².

Zwracała też ona uwagę, że podobnie wpaja się tę ideologię i wymaga przestrzegania jej norm w japońskich firmach. Dla lepszego objaśnienia odwołuje się ona do specyficznego zjawiska kultury japońskiej: rozdzielania sfer *tatema*, 建前 i *hon'ne*, 本音, czyli „fasady”, tego, co wypada pokazywać oficjalnie, „na zewnątrz”, zgodnego z uznawanymi zasadami, a skrywania tego, co jest „prawdziwe”, „realne”, „należy do sfery prywatnej”, rzeczywistości nieoficjalnej, widocznej tylko od wewnątrz. Zachowanie zgodne z normami grupizmu traktuje ona właśnie jako pewną fasadę, postawę, jaką należy przyjmować, będąc członkiem grupy, chociaż może to być zachowanie wymuszone i realizowane bez zbytniego zapału, odgrywane jak rola teatralna, bo po prostu „tak wypada”. Przywołuje także dychotomię: *uchi/soto* (ch. *nei/wai*, 内外) – tego, co jest „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”. Jeśli grupa jest naszym „domem”, „naszą para-rodziną”, to musimy się odpowiednio zachowywać, bo tego wszyscy od nas oczekują i wiąże się to z bliskim dystansem społecznym w stosunku do innych członków grupy.

Można dodać, że podobne zjawiska w koreańskim koncernie Hyundai opisywał dość wnikliwie Frank Ahrens – Amerykanin zatrudniony w niej jako jedyny cudzoziemiec – zderzając się z nieznanymi mu realiami społecznymi, kiedy pełnił tam funkcję dyrektora działu *public relations*. Nie tylko nie zdawał on sobie sprawy z zamkniętego charakteru grupy pracowników działu, którym kierował i w którego integracyjnych imprezach musiał uczestniczyć. Nie widział sensu w ucztowaniu razem po pracy, z tęgim popijaniem. Nie rozumiał także zupełnie innej dynamiki relacji międzyludzkich w grupie. Na przykład po wykonaniu dobrze zadań chwalił on – po amerykańsku – danego pracownika w obecności całej grupy, nie zdając sobie sprawy, że wyróżnianie się jednostki w grupie jest tam traktowane jako wysoce naganne. Dlatego pracownicy wpadali przy jego pochwałach w popłoch

¹¹ Haitani Kanji, *The Paradox of Japan's Groupism: Threat to Future Competitiveness*, „Asian Survey”, marzec 1990, t. 30, s. 237–250.

¹² F. Graham, *Inside the Japanese Company*, Routledge, London 2003, s. 234.

i podkreślali, że to zasługa całej grupy, gdyż jak pisał po latach: „samolubne pławienie się w publicznym blasku nie było tutaj oznaką niezależności i wybitności, jak w Ameryce. Otoczenie odbierało je jako grubiańskie i nietaktowne”. Cytując znajomą Koreankę, podkreślał, że tam od dziecka ludzie są uczeni: „nie bądź wyróżniający [się]”¹³. Nie wiedział, że konkurują ze sobą przede wszystkim grupy, nie zaś jednostki w grupie.

Yoshio Sugimoto podkreśla, że ów grupizm w Japonii występuje dość powszechnie, i to we wszystkich aspektach życia, wiąże się zaś z „integracją konsensualną” w ramach grup. Formowanie takich grup może następować nie tylko pod pewnym przymusem społecznym czy w wyniku zręcznych manipulacji zwierzchników oraz wpajania ideologii grupowej, lecz być przede wszystkim rezultatem dobrowolnych przekonań i działań¹⁴. Badacze z Hongkongu zwracają ponadto uwagę, że chociaż konfucjanizm zajmował się przede wszystkim świeckimi stosunkami społecznymi, to z jednej strony swoiście uspołeczniał porządek uniwersum, a z drugiej wprowadzał „uświęcenie życia grupowego” (*sacredness of group life*)¹⁵. Ten aspekt grupy najwyraźniej występuje w przypadku rodzin i wspólnot wiejskich oraz gminnych, ze zbiorowymi rytuałami religijnego typu poświęconymi przodkom-założycielom czy wspólnym bóstwom opiekuńczym funkcjonującym jako członkowie grupy. Gdy na przykład do wsi przybywało z wizytą inne czczone bóstwo, wtedy na ceremonii powitania miejscowe bóstwa stały w pierwszym szeregu członków danej wspólnoty, zgodnie z zasadą, że szef jest członkiem grupy. Owe rytuały religijnego typu stwarzały pewien nimb wokół wszelkich trwałych wspólnot, a poniekąd wszelkiego życia grupowego. Na ścisły związek uspołecznionego charakteru jednostki z tradycją konfucjańską w aspekcie historycznym zwracał uwagę Yü Ying-shih, wskazując na o wiele bardziej indywidualistyczny charakter taoizmu¹⁶. W mentalności chińskiej konfucjańska orientacja jednak dominowała.

Wspomniani powyżej badacze z Hongkongu podkreślają, że *grupowa tożsamość stawała się podstawą tożsamości jednostki*. Rozwój jednostki stawał się w tym ujęciu równoznaczny z realizacją siebie samego w społeczeństwie, przyjmowanie zaś określonego statusu społecznego oraz roli wymagało dodatkowo integracji jednostki z jej grupą¹⁷. Badacz japoński Takeo Doi wskazuje, że wzajemna zależność

¹³ Frank Ahrens, *Koreańczycy: w pułapce doskonałości*, przeł. Aleksandra Czwojdrak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 122–124, 126–127.

¹⁴ Yoshio Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. ix–x.

¹⁵ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos...*, s. 43.

¹⁶ Yü Ying-shih, *Individualism and the Neo-Daoist Movement in Wei-Jin China*, w: *idem, Chinese History and Culture*, t. 1: *Sixth Century B.C.E. to Seventeenth Century*, Columbia University Press, New York 2016, s. 134–165.

¹⁷ Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos...*, s. 43.

jednostek w grupie w gruncie rzeczy likwiduje potrzebę jednostek wchodzących w jej skład do tworzenia swojej niezależnej tożsamości¹⁸. Jak to ujmowała Takie Sugiyama Lebra, „w Japonii jednostka nie jest odrębnym, samowystarczalnym bytem (*selfsufficient*), lecz tylko pewną frakcją całości (*a fraction of a whole*). Przynależność [do grupy] jest zaś konieczną bazą do ustanowienia swojej tożsamości” na tym opartej¹⁹. Badaczka ta zwraca również uwagę, że w związku określaniem siebie samego odpowiednio do sytuacji społecznej, w jakiej dana jednostka w danej chwili się znalazła, i grupami, do których przynależy, mamy do czynienia z „wielorakimi ja” (*multiple self*), w tym także z „wewnętrzny ja” (*inner self*) nadającym pewną spójność tym różnym ja²⁰.

Jednostkę zintegrowaną z grupą określa się zatem często jako „współzależną” (*interdependent*)²¹, co wydaje się ujęciem bardziej precyzyjnym niż „zależna” (*dependent*)²². Inni badacze określają ją jako „centrum powiązań społecznych” (*centre of relationships*). Funkcjonuje ona bowiem w sieci relacji międzyludzkich, współodczuwając z innymi członkami swojej grupy i troszcząc się o nich²³. Eshun Hamaguchi określał japońskie ja jako „kontekstualne”, podkreślając, że koncepcja indywidualum jest w jego kraju bezużyteczna, gdyż poglądy i postępowanie jednostki określa jej otoczenie społeczne i aktualna sytuacja, czyli kontekst społeczny²⁴. Badacze azjatyccy zwracają zwykle uwagę, że związków jednostki z jej grupą nie należy opisywać w kategoriach stosowanych na Zachodzie dla zjawisk podobnych, na przykład jako „osobowości zależnej”, gdyż dotyczą tam one jednostek formowanych indywidualistycznie²⁵.

¹⁸ Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, Kodansha International, Tokio 1973, s. 185.

¹⁹ Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behaviour*, University of Hawaii Press, Honolulu 1963, s. 105.

²⁰ *Ibidem*, s. 234.

²¹ Hazel R. Markus, Shinobu Kitayama, *Culture and the Self; Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 1991, t. 98, nr 2, s. 224–253.

²² Koncepcja wyłansowana przez Takeo Doi, choć faktycznie on także mówił o współzależności, *The Anatomy of Dependence...*, s. 185.

²³ Koncepcje te lansował Tu Wei-ming. Patrz jego praca *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, State University of New York Press, Albany 1985, *Introduction*, s. 7–18. Patrz także analizy autora w studium K. Gawlikowski, *Jednostka w tradycji konfucjańskiej*, w: *idem* i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, s. 125–151.

²⁴ Eshun Hamaguchi, *A Contextual Model of the Japanese: Toward a Methodological Innovation in Japanese Studies*, „Journal of Japanese Studies” 1985, t. 11, nr 2, s. 289–321.

²⁵ Susumu Yamaguchi, Yukari Arizumi, *Close Interpersonal Relationship Among Japanese: Amai as Distinguished from Attachment and Dependence*, w: Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang (red.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*, Springer, New York 2006, s. 153–164. Patrz także Kuo-Shu Yang, *Indigenous Personality Research: The Chinese Case*, ten sam zbiór studiów, s. 285–296. Patrz ciekawe analizy tego nieindywidualistycznego ego Richard E. Nisbett, *Geografia myślenia: dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej*,

Jak stwierdza amerykański badacz współczesnej kultury koreańskiej (na Południu):

Koreańczycy nie istnieją tak, jak ludzie Zachodu, gdyż nie traktują siebie jako jednostek. Dlatego w ich życiu brak indywidualistycznych wartości, [...] ogromna większość traktuje grupowe *ja* nie jako ograniczenie, lecz jako wartość zasługującą na ochronę [...]. Koreańczycy mają grupowe *ja* albo też uznają swoiste *my* jako *ja* (*we-self*), chociaż to, co pod tym rozumieją, różni się nieraz [...]. Grupowe *ja* jest nie tylko empirycznym opisem psychiki Koreańczyków, lecz także dla nich pewną wartością²⁶.

Chińczycy, nawet na bardzo zamerykanizowanym Tajwanie, podobnie wykazują skłonność do tworzenia swojej grupowej tożsamości. W ChRL, przeoranej kolejnymi burzami rewolucyjnymi i politycznymi walkami z tradycją podobnie jak w Wietnamie, tendencja ta wydaje się jednak wyraźnie słabsza.

Chińskie i amerykańskie usytuowanie jednostki w społeczeństwie (według Li Meizhi)²⁷.

Li Meizhi (badacz z Tajwanu) jasno wskazuje na podstawowe różnice między funkcjonowaniem i pojmowaniem jednostki w kulturze chińskiej oraz amerykańskiej (i zachodniej generalnie). W społecznościach chińskich *bardzo sztywna bariera oddziela jednostkę i jej grupę jako „podmiot zbiorowy” od „obcych”, czyli zewnętrznego otoczenia społecznego, pojmowanego raczej nie jako jednostki, lecz jako grupy, z których przedstawicielami się stykamy. Natomiast w indywidualistycznej kulturze amerykańskiej, podobnie jak w innych krajach Zachodu, ta sztywna, prawie nieprzełamywalna bariera oddziela jednostkę od wszystkich innych osób. Przy tym różnica między „członkami naszej grupy”, na przykład rodziny, a „obcymi” jest na Zachodzie o wiele mniej znacząca. Wspomniana powyżej*

przeł. E. Wojtych, Smak Słowa, Sopot 2009, s. 50–63. Patrz także K. Gawlikowski, *Jednostka w tradycji konfucjańskiej*; Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos...*, s. 41–78; Hazel R. Markus, Shinobu Kitayama, *Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 1991, t. 98, nr 2, 224–253; Takeo Doi, *The Anatomy of Self: The Individual versus Society*, Kodansha America, New York 1988.

²⁶ C. Fred Alford, *Think No Evil: Korean Values in the Age of Globalization*, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 29–30.

²⁷ Li Meizhi, 李美枝, *Neituantian pianside wenhua chayi*, 內團體偏私的文化差異 [Osobliwośći kultury faworytyzmu grupowego], w: Yang Guoshu, 楊國樞, Yu Anbang, 余安邦 (red.), *Zhongguo rende xinli yu xingwei: wenhua, jiaohua ji bingli bian*, 中國人的心理與行為: 文化, 教化及病理篇 [Psychologia i zachowanie Chińczyków: prace o kulturze, reedukacji i patologiach], Guiguan Tushu Gongsī, Taibei 1993, s. 121–164.

koncepcja Mencjusza: egoistycznego „małego ja”, i moralnie rozwiniętego „wielkiego ja” nadal dość powszechnie funkcjonuje w Chinach. To drugie pojęcie jest stosowane jednak głównie w sposób zawężony, tylko do „swoich”, czyli podmiotu zbiorowego, z którym jednostka się utożsamia²⁸.

Ciekawie pisze o tym problemie wspomniany już Frank Ahrens, który będąc w Korei, zdawał sobie jasno sprawę, że tożsamość jednostki jest tam nierozzerwalnie zależna od więzi z innymi ludźmi. I po tych doświadczeniach z perspektywy subiektywnej przeżywał przebudowę swojej tożsamości w kierunku konfucjańskim jako „śluszniejszym”:

Teraz, jako mąż i ojciec [...], jako odpowiedzialny członek wspólnoty kościelnej, a nie człowiek trzymający się daleko od wiary, jako lider w zespole zajmującym się biznesem, a nie dziennikarz – obserwator, pojąłem, że moja tożsamość – osoba, którą się staję [...] – jest kompletnie zanurzona w życie innych osób i zależna od nich [...]. Nie zależy od mojego zawodu, zarobków, narodowości, miejsca urodzenia, drużyny sportowej, do której należałem, ani od niczego innego, o czym wcześniej sądziłem, że mnie definiuje²⁹.

Czyli zaczął wiązać swoją tożsamość z wewnętrznymi czynnikami duchowymi i więziami społecznymi oraz swą rolą, nie swoimi cechami jako jednostki czy z czynnikami materialnymi bądź wszelakimi zewnętrznymi. Wspomnieć jednak trzeba, że te zachodnie wyznaczniki tożsamości pojawiają się współcześnie także w Azji konfucjańskiej, jest to widoczne w Japonii, na Tajwanie, a przede wszystkim we współczesnych Chinach. Na marginesie można dodać, że szczególna apoteoza miłości mężczyzny i kobiety w cywilizacji Zachodu wiąże się prawdopodobnie właśnie z tamtejszym indywidualizmem, a miłość, czy raczej swoiste miłosne zaślepienie, jest formą czasowego przełamania samotności i izolacji jednostki. Przy braku takiej izolacji w cywilizacji konfucjańskiej miłość nie staje się tak szalonym przeżyciem i związkem tak gloryfikowanym jak na Zachodzie.

Omawianą powyżej specyfikę funkcjonowania jednostki w Chinach i w całej cywilizacji konfucjańskiej, pozwala zrozumieć nader celne ujęcie Rogera T. Amsa. Według niego jednostkę konfucjańską należałoby interpretować przede wszystkim według schematu „punkt skupienia w polu” (*focus-field*). Mianowicie zależnie od siły osobowej jednostki jej pole społecznego oddziaływania i okres jej wpływu mogą być znikome, średnie lub gigantyczne, jak w przypadku Konfucjusza, i trwające

²⁸ William K Gabrenya, Hwang Kwang-Kuo, *Chinese Social Interaction: Harmony and Hierarchy on the Good Earth*, w: M. Harris Bond (red.), *The Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 311.

²⁹ F. Ahrens, *Koreańczycy...*, s. 336–337.

przez tysiąclecia. Podobnie jak pole magnetyczne czy grawitacyjne także i to „społeczne pole oddziaływań” w istocie nie ma wyraźnej granicy, lecz jedynie słabnie wraz z dystansem i nakłada się na inne pola. *Jednostki zatem nie mają ściśle wyznaczonych granic*, są różnej wielkości i siły, wiążąc się zarazem organicznie ze sobą. Warto dodać, że z podobnymi koncepcjami, o czym Ames najwidoczniej nie wiedział, występował już w latach 30. XX w. filozof Li Zongwu. Porównywał on relacje między jednostkami w Chinach do ciał niebieskich w przestrzeni kosmicznej oddziałujących na siebie mniejszą lub większą siłą grawitacji³⁰.

Ames podkreśla także, iż *na Zachodzie*, przy całej apoteozie indywidualizmu, ze względu na równość prawną i niejako „ontologiczną” *jednostki są zastępowalne*. Stąd nasze normy prawne mogą być pisane w stylu: jeśli A popełni czyn X, to spotka go kara Y. I norma taka może dotyczyć każdej jednostki. Natomiast w hierarchicznych strukturach konfucjańskich takie ujęcie byłoby niedopuszczalne, gdyż to zasadnicza różnica, czy ojciec bił nieposłusznego syna, czy występny syn poważił się bić ojca i w jakiej sytuacji do tego doszło. To byłyby zupełnie inne czyny zasługujące na odmienną ocenę i karę. Jak wskazuje Ames, każda jednostka w systemie konfucjańskim jest „unikatowa”, jak dzieło sztuki, gdyż jej pozycja i charakter są zawsze szczególne³¹.

Hall i Ames w bardziej szczegółowych analizach, odwołując się do klasycznych tekstów, opisywali wschodnioazjatyckie *ja* jako swoiście uwalniające się od egoizmu (*selfless self*), od poczucia swego indywidualizmu (*mindless self*), od swego ograniczenia cielesnego (*bodiless self*), jak również od ograniczeń swoich personalnych celów i pragnień (*aimless, nonwilling self*). Określenia te dotyczą nie tylko konfucjańskiej tradycji, gdyż analizowali oni także podobne tendencje w taoizmie³². Zwracali oni uwagę także na obcość w Azji oświeceniowej, racjonalistycznej tradycji, a ogromną tam rolę emocji, empatii społecznej i ocen moralnych. Zamiast oparcia na prawie tam mamy tradycję oparcia na normach rytuału jako potwierdzenie hierarchicznego porządku. W rezultacie, jak wskazują ci badacze, postmodernizm w Azji Wschodniej znaleźć może znacznie większe wpływy, a globalizacja rozwija się tam, odwołując się do miejscowych tradycji kulturowych, a nie ma istotnego wpływu na nią misjonarskie szerzenie kultury amerykańskiej³³.

³⁰ Li Zongwu 李宗吾, *Houheixue* 厚黑學 [Nauka o prawdziwej cnocie i występności], Qiushi Chubanshe, Beijing 1990, s. 262–268.

³¹ Roger T. Ames, *The Focus-Field Self in Classical Confucianism*, w: Roger T. Ames, Wimal Dissanayake, Thomas P. Kasulis, *Self as Person in Asian Theory and Practice*, State University of New York, Albany 1994, s. 187–212.

³² David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University Of New York Press, Albany 1998, s. 23–78.

³³ *Eidem*, *A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy*, w: Daniel A. Bell, Hahm Chai-bong (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Roger T. Ames i Henry Rosemont dodają jeszcze następujące objaśnienie:

W rzeczywistości dla Konfucjusza nie ma indywidualów, nie ma ‘ja’ czy ‘osoby’, które pozostają, kiedy zdejmimy z jednostki wszystkie warstwy jej relacji społecznych. Każdy z nas jest pewną sumą ról społecznych, które pełniemy w naszych powiązaniach oraz działaniach, a nie tylko odgrywamy. Celem życia jest zatem osiągnięcie harmonii i zadowolenia dla nas samych i dla innych przez działanie najbardziej odpowiadające tym rolom oraz relacjom, które czynią z nas to unikatowe, czym jesteśmy³⁴.

Oczywiście najbardziej podstawowym celem życia rodzinnego było przedłużanie bytu i trwanie rodziny przez pokolenia. Trzeba to szczególnie podkreślić, gdyż na Zachodzie jesteśmy przyzwyczajeni do traktowania rodziny jako zespołu istniejącego tu i teraz. Natomiast wśród Chińczyków i niektórych innych narodów z kręgu cywilizacji konfucjańskiej rodzina jest traktowana jako byt niemal „wieczny”, jako wspólnota przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń ściśle ze sobą powiązanych i wpływających na siebie nawzajem. Rola przodków była szczególnie eksponowana, a więzy z nimi były wielorakie i żywe. Ich wpływ na żyjące pokolenia i pomyślność rodziny był istotny, a dokonania potomków kształtowały ich prestiż. Zapewnienie sobie potomstwa nie tylko było ważne dla jednostki, ale także stanowiło wypełnienie jej podstawowych obowiązków społecznych wobec swojej rodziny i rodu, decydujące o ich kontynuacji. Jak stwierdza słusznie jeden z badaczy kultu przodków:

W chińskim wymiarze kulturowym przodkowie, jednostka i jej potomkowie są powiązani w sieci relacji wzajemnych wyznaczanych przez zasady utrzymywania harmonii, hierarchii oraz wzajemne zależności³⁵.

Zatem pojmowanie jednostki społecznie i przez nią samą wymaga uwzględnienia również tego ważnego aspektu. Ukazywał go jeden z najpopularniejszych klasyków konfucjańskich: *Księga służby rodzicom i czci dla nich (Xiaojing, 孝經)*. Był to zapis rzekomej rozmowy samego Konfucjusza z jego uczniem Zeng Zi, 曾子 (505–436 p.n.e.). Tekst ten został zapewne spisany przez uczniów tego ostatniego, a do jego popularyzacji przyczyniło się jeszcze dodanie doń w okresie późniejszym 24 przykładów wzorowego służenia rodzicom³⁶.

³⁴ Henry Rosemont, Roger T. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2009, s. 11 (*Introduction*).

³⁵ William Lakos, *Chinese Ancestor Worship: A Practice and Ritual Oriented Approach to Understanding Chinese Culture*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2010, s. 2.

³⁶ Patrz klasyczny przekład J. Leggego, *The Hsiao King or Classic of Filial Piety*, w serii *Sacred Books of the East*, t. III, Oxford University Press, Oxford 1879 (dostępny w internecie). Najlepszy przekład współczesny H. Rosemont, R.T. Ames, *The Chinese Classic...*

Rodzina ze swoimi rytuałami, ofiarami i służbą przodkom zapewniała ich duchom dalsze trwanie, oni zaś opiekowali się nią. Ich obecność w życiu rodziny, troska o nią oraz poczucie odpowiedzialności za pokolenia przyszłe – nadawały jej pewien wymiar historyczny i sakralny zarazem, a jednostka zyskiwała swoiście rozumiane „życie niemal wieczne”. Można zatem wręcz mówić o funkcjonującej tam specyficznej „religijności ukierunkowanej na ludzi” (*human-centered religiosity*) nie zaś na Boga³⁷. Na antropo-, nie zaś teocentryczny charakter chińskiej religijności zwracało uwagę wielu badaczy i ma on wiele aspektów. Warto dodać, że ślady kultu przodków w Chinach pojawiają się już w wykopaliskach z epoki neolitu, zatem już u samych początków tej cywilizacji³⁸.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że *konfucjańskie podejście do jednostki jest nadzwyczaj personalistyczne*, a znaczenie jednostki może być rozmaite, zależnie od jej pozycji społecznej. Może być ona mało znacząca, ale może też mieć ogromne znaczenie, nieproporcjonalnie większe niż na indywidualistycznym Zachodzie, nabierając nawet cech boskich. Ma to rozliczne przejawy nawet współcześnie. Na Zachodzie kontrakt handlowy czy umowę o współpracy podpisuje się po prostu z upoważnionym przedstawicielem firmy czy instytucji, nie jest ważne, z kim personalnie, bo jest to relacja między instytucjami. W krajach postkonfucjańskich we współpracy *kluczową rolę odgrywają osoby podejmujące współpracę*, instytucje są tylko ich zapleczem i potencjałem, a *współpraca ma charakter przede wszystkim personalny, a nie instytucjonalny*. Wszelkie zobowiązania przede wszystkim dotyczą osób, nie instytucji. Podobnie zasady lojalności czy zaufania też wiążą ludzi z innymi osobami nie z jakimiś strukturami organizacyjnymi. *Człowiek jest na pierwszym miejscu i często mamy tam w istocie do czynienia z nadzwyczajną gloryfikacją jednostek nie zaś redukowaniem ich znaczenia*.

Takie pojmowanie jednostki ma wielorakie implikacje. Roger T. Ames i David L. Hall słusznie stwierdzają na przykład, że „obecne formy azjatyckiego konfucjanizmu oraz demokracji zachodnich są na tyle odmienne, że wykluczają możliwość ich połączenia”³⁹. I wcale nie chodzi o rzekome despotyczne tendencje przywódców, które często wytyka się na Zachodzie, czy autokratyczne struktury państwa, lecz o sprawy niepomierne istotniejsze. Przede wszystkim, jak oni wskazują, prawnie niemożliwe jest przeniesienie na grunt konfucjański zachodniego „prawnego formalizmu”, podobnie jak koncepcji „autonomicznej jednostki” i postulowanego egalitaryzmu, zamiast tamtejszego jakościowego i hierarchicznego ujmowania jednostek. Nie mniej ważna jest *zachodnia fiksacja na formalnych instytucjach*

³⁷ Szczegółowe uzasadnienie tego terminu patrz H. Rosemont, R.T. Ames, *The Chinese Classic...*, s. 59–63.

³⁸ W. Lakos, *Chinese Ancestor Worship...*, s. 17–18.

³⁹ D.L. Hall, R.T. Ames, *A Pragmatist Understanding...*, s. 124.

i prawach jednostki, tam trudnych wręcz do zrozumienia, a nie tylko stosowania w praktyce. Badacze ci podkreślają, że konfucjanizm współczesny w Azji nie jest sztywną doktryną i ideologią, jak demokracja liberalna, z powiązanymi ze sobą ściśle elementami, lecz raczej efektywnym i dynamicznym „wyznaczaniem drogi” (*way making*). Dostrzegają oni nawet pewne podobieństwa chińskiego podejścia w dawniejszych koncepcjach Johna Deweya (1859–1952) jako reprezentanta nurtu pragmatycznego w myśli amerykańskiej. Niestety – ich zdaniem – myśl demokratyczna na Zachodzie rozwinęła się w innym kierunku, obciążonym wieloma niedostatkami, podczas gdy koncepcje Deweya „wspólnot komunikowania się” i społecznych oddziaływań wychowawczych zostały zapomniane⁴⁰.

Przeciwieństwo tych dwóch podejść, społecznego, konfucjańskiego i indywidualistycznego, liberalno-demokratycznego, nie oznacza oczywiście, że to drugie nie pojawia się w Azji Wschodniej. Wręcz przeciwnie, wraz z modernizacją i amerykańską tamtejszych społeczeństw to drugie podejście też się upowszechnia. Jak wskazuje Geir Helgesen, w amerykańzującej się Korei Południowej nie tylko w społeczeństwach *występują obok siebie te oba podejścia i sposoby myślenia, ale mogą one wręcz współistnieć w jednej osobie*. W pewnych kontekstach może ona myśleć i reagować po konfucjańsku, a w innych – w duchu liberalnym⁴¹. Tradycje konfucjańskie nie wykluczają zatem budowy instytucji demokratycznych. Badacz ten wskazuje jednak, że demokracja nie może się rozwijać bez zakorzenienia w kulturze miejscowej, dostosowania do warunków lokalnych i powszechnego przyjmowania pewnych wspólnych wartości. „Bez podzielanej, wspólnej kultury politycznej demokracja może jedynie funkcjonować na poziomie czysto formalnym, instytucjonalnym”⁴².

A baza kulturowa wyraźnie nie sprzyja tam instytucjom opartym na autonomicznych jednostkach, kluczowych dla demokracji. Dodajmy jeszcze, że tradycyjnie zwykli ludzie nie interesowali się tam sprawami państwa, lecz przede wszystkim swoimi wspólnotami lokalnymi i rodowymi, co w dużym stopniu przetrwało do dzisiaj. Władze państwa cieszą się dużym respektem, a posłuszeństwo im jest uznawane za podstawową cnotę obywatelską, nie ma tam jednak zupełnie obyczaju interesowania się działaniami organów państwa, ani krytycznego ich analizowania, podobnie jak wyrażania swoich opinii na temat działania władz, co jest uznawane za oczywiste i ważne na Zachodzie. W krajach cywilizacji konfucjańskiej sprawami swego państwa interesowały się tradycyjnie wyłącznie elity związane blisko w tym

⁴⁰ *Eidem, The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court, Chicago 1999.

⁴¹ Geir Helgesen, *The Case for Moral Education*, w: Daniel A. Bell, Hahm Chaibong (red.), *Confucianism for...*, s. 172.

⁴² *Ibidem*, s. 169.

systemie z jego funkcjonowaniem i identyfikujące się z nim. Najczęstszą formą ich działań politycznych było wysyłanie memoriałów do cesarza. W inne działania, w tym protesty, angażowali się od epoki Han studenci, którym nie przysługiwał jeszcze przywilej zwracania się bezpośrednio do Syna Nieba. Ich aktywność rosła jeszcze wraz z procesami modernizacji i upowszechnianiem idei narodowych.

Powyższe analizy są szczególnie celne, gdyż ukazują *falszywość tez o negowaniu wartości jednostki w konfucjanizmie* i jej rzekomym „zniewoleniu”. Wedle popularnych wyobrażeń było to nieuniknione w despotycznych państwach Azji, a stało się to na Zachodzie obiegowym stereotypem przynajmniej od czasów Monteskiusza i Hegla, choć wywodzi się jeszcze ze starożytnej Grecji. Jedyną wolną osobą miał tam być – według Hegla – władca-samowolny despota⁴³. Realnie jednak *jednostka mogła być tam nawet bardziej znacząca niż na Zachodzie, tyle że była inaczej pojmowana i odmiennie budowała swoją tożsamość, wpływy oraz relacje społeczne*.

W rzeczywistości *wszyscy w dawnych Chinach, włącznie z władcą, byli społecznie ograniczani przez tradycję*, choć przy hierarchicznych strukturach mieliśmy tam do czynienia z ogromnym zróżnicowaniem pozycji i wpływów jednostek. Wszystkie one aż po dzisiaj mają jednak otwarte drogi do samodoskonalenia i osiągnięcia nawet najwyższych stopni doskonałości, a także wyższych pozycji oraz większego wpływu na społeczeństwo. Różne szkoły myśli przedstawiały jedynie odmienne ideały tych najwyższych form egzystencji i dróg dochodzenia do nich. W tej sytuacji można wręcz mówić o nadzwyczajnej *apoteozie jednostki* w tradycji wschodnioazjatyckiej.

Ciekawe i niestandardowe interpretacje konfucjańskiej jednostki przedstawia Herbert Fingarette. Zwraca on uwagę na szczególnie doniosłą rolę rytuału w cywilizacji konfucjańskiej. A pamiętać trzeba, że współczesna cywilizacja zachodnia jest nisko rytualizowana i rytuały odgrywają w niej pewną rolę jedynie w szczególnych miejscach i sytuacjach (jak dwory królewskie, uroczystości religijne itp.). Natomiast w cywilizacji konfucjańskiej, która jest wysoce rytualizowana – normują one całe życie. Fingarette twierdzi, że rozpatrywanie idei konfucjańskich w ramach antynomicznego przeciwstawiania jednostki społeczeństwu jest niesłuszne, gdyż jest to zachodni schemat interpretacyjny, którego śladów nie znajdziemy w wypowiedziach Konfucjusza oraz jego kontynuatorów. Mędrzec ten mówi natomiast o stawaniu się człowiekiem i traktuje jednostkę jako „szczególną istotę z unikatową godnością i potęgą, lecz pochodzą one z rytuału (*li*, 禮)

⁴³ Georg W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 155, 157.

i to na nim się opierają”⁴⁴. Rytuał, inaczej niż normy prawne, ma zaś o wiele bardziej charakter społeczny, jest przeprowadzany w obecności i przy udziale jakiejś grupy i społecznie warunkuje działania, zachowania, a nawet myślenie jednostki. Rytuał jest pewną formą kulturową z ważnymi aspektami symbolicznymi. Warto podkreślić jest przy tym, że rytuały odgrywają także ważną rolę komunikacyjną nie tylko wobec partnerów rozmaitych relacji oraz otoczenia społecznego, ale także w kontaktach z przodkami i innymi bóstwami⁴⁵.

Człowiek nie jest w tej wizji atomem w społeczeństwie, osobą posiadającą personalną duszę nieśmiertelną ani autonomicznym podmiotem prawnym czy bytem dążącym do maksymalizacji przyjemności albo zakresu swej wolności. *Cywilizowanie* polega bowiem po konfucjańsku na przyjmowaniu na siebie powinności moralnych i *ustalaniu relacji społecznych właściwych człowiekowi*, nawet o charakterze symbolicznym, określanych przez tradycję i konwencje, a związanych z szacunkiem oraz rozmaitymi obowiązkami społecznymi. Dlatego upowszechnionych przez konfucjanizm „Pięć podstawowych relacji międzyludzkich” należy traktować jako specyficznie „uświęcone” przez osadzenie ich w rytualnym *decorum*. Jak wskazuje Fingarette, społeczeństwo, funkcjonujące zgodnie z konwencjami i powinnościami moralnymi, *staje się w wizji konfucjańskiej gigantycznym widowiskiem, swoistym teatrem*. Odgrywane w nim swoiste przedstawienia (*performances*), ze wspaniałymi ceremoniami i oficjalnymi rytuałami podobnymi do naszych obrzędów religijnych, mogą być przez uczestników traktowane z przejęciem i pełną identyfikacją lub też stawać się w mniejszym albo większym stopniu jedynie pewną grą, traktowaną dużo mniej oficjalnie. Zawsze jednak są odgrywane ze swoistym wdziękiem i obliczone na efekt społeczny. Właśnie rytuały wnoszą w życie społeczne pewien aspekt świętości i bogactwo symboliki. Badacz ten przyjmował nawet, że w systemie konfucjańskim wspólnotę generują właśnie „święte rytuały”, kluczowe – wraz z moralnością – dla natury ludzkiej formowanej w procesie cywilizacyjnym. Jego analizy można by podsumować następująco: uspołecznienie jednostki zostało w cywilizacji konfucjańskiej opracowane kulturowo i uzyskało nawet oprawę symboliczną, co nadało im *pewne rysy „uświęcenia”*.

Chociaż zachodnia koncepcja „godności człowieka” odnoszona do jednostki jest obca tradycji chińskiej, to pewne aspekty poszanowania godności jednostki można znaleźć na przykład w *Analektach* konfucjańskich. Przy objaśnianiu dobroci wskazuje się wyraźnie na potrzebę poszanowania godności tego, komu wyświadcza się jakąś pomoc. Jednak istotnie nie zostały one rozwinięte do rangi koncepcji. Podobnie można znaleźć w konfucjanizmie potępienia nazbyt wielkich różnic

⁴⁴ Herbert Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred*, Waveland Press, Long Grove, IL, 1998, s. 76.

⁴⁵ Szczegółowo analizuje tę ich funkcję W. Lakos, *Chinese Ancestor Worship...*, s. 81–100.

majątkowych, przy uznawaniu, rzecz jasna, zróżnicowania wynikającego z odmiennych pozycji w hierarchii społecznej i związanego z nią prestiżu.

Randell P. Peerenboom zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę między Zachodem a tradycją chińską dotyczącą jednostki. Jego zdaniem *kluczowe jest akceptowanie pluralizmu na Zachodzie, a w Chinach dążenie do jedności społeczeństwa jako ideału*. W związku z tym u nas kluczową wartością jest „prawo do myślenia” (*right to think*) samodzielnie, w tradycji chińskiej zaś „słuszne myślenie” (*right thinking*) w skali całego społeczeństwa. To ono właśnie ma zapewniać harmonię społeczną, gdyż przywództwo moralne władcy umożliwi zharmonizowanie interesów jednostek oraz grup z całym państwem. Chodzi tu zatem o jedność o charakterze moralnym, opartą na wspólnych wartościach i regułach zachowania wyznaczanych przez etykietę⁴⁶. *Owo „słuszne myślenie” powinno być wpajane od dziecka przez rodzinę, wspólnoty, w których ona żyje oraz przez państwo*. Dodać trzeba, że dopiero, gdy to zaufanie się załamuje, może dochodzić do masowych buntów. Mamy zatem do czynienia z nagłym przeskokiem: od pełnego zaufania i posłuszeństwa do całościowego potępienia i buntu. Brakuje natomiast codziennego, wybiórczego, krytycznego podejścia do działań władz państwowych, esencji demokracji.

Przywoływany już Helgesen przytacza wypowiedź nauczycielki z Korei Południowej z lat 90., ilustrującą dobrze tradycyjny, konfucjański sposób myślenia związany z taką orientacją:

W programie szkoły podstawowej i średniej wychowanie moralne jest zawsze wymieniane przed wszystkimi innymi przedmiotami, ponieważ właściwy sposób życia jest ważniejszy niż cokolwiek innego. Uczenie się, jak żyć jako członek społeczeństwa, jako cywilizowany obywatel, jest sprawą najważniejszą. Aby prowadzić życie cywilizowane, potrzebujemy wzorów [moralnych], idei oraz dyrektyw, jak również dyscypliny. Prowadzona nauka ma na celu nauczenie dzieci myślenia o tych sprawach, aby poprowadzić je w życiu w słusznym kierunku, by postępowały tak, jak je uczono⁴⁷.

Warto dodać, że owo wychowanie moralne było w późniejszych latach przedmiotem kontrowersji, gdyż w okresie dyktatur wojskowych łączono je z indoktrynacją polityczną.

⁴⁶ Randell P. Peerenboom, *Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think Versus Right Thinking*, w: Wm. Theodore de Bary, Tu Wei-ming (red.), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, New York 1998, s. 234–260.

⁴⁷ G. Helgesen, *The Case...*, s. 161.

Koncepcję wpajania całemu społeczeństwu „słusznego myślenia” pozwala także lepiej zrozumieć myśl Angusa C. Grahama. Zwrócił on bowiem uwagę, że od czasów starożytnej Grecji w *Europie centralną kwestią było pytanie o prawdę (what is the truth?)*, jaka teza opisująca elementy naszej rzeczywistości jest prawdziwa. Natomiast w *Chinach od starożytności kluczowe było pytanie o Drogę – dao, 道 (where is the Way?)*, która umożliwia zaprowadzenie porządku w państwie i kierowanie każdemu członkowi wspólnoty własnym życiem⁴⁸. Zatem różnica między tradycją zachodnią a konfucjańską nie sprowadzała się jedynie do wolności indywidualnego myślenia lub jej braku. Nietrudno zauważyć, że pytania o realia otaczającego świata wiążą się z myśleniem indywidualistycznym, z analizami z punktu widzenia jednostki, podczas gdy pytania o Drogę i o podstawowe wytyczne moralne mają charakter społeczny, dotyczą całej wspólnoty, a nawet państwa i uniwersum.

Głęboko uspołeczniona natura człowieka w Azji znajdowała odzwierciedlenie również w sferze religijnej. Na gruncie religii monoteistycznych Morza Śródziemnego każdy człowiek stanowi osobę i ma indywidualną duszę nieśmiertelną, której losy zależą od woli Bożej. Przy azjatyckim kulcie przodków najczęściej przyjmuje się, że człowiek ma dwa rodzaje duszy: duszę *po*, 魄 – animalną, swoistą „energię życiową”, która jest podobna u wszystkich istot żywych i rozprasza się stosunkowo szybko po śmierci. Druga dusza, *hun*, 魂 – moralna i myśląca, formuje się podczas życia jednostki, osiągając różne stopnie rozwoju, od ledwo załóżkowej do ogromnej, jak u mędrca. Ona może przetrwać setki, a nawet tysiące lat, jeśli potomkowie „żywią ją” swoimi ofiarami i czcią. Bez ich troski najpierw staje się ona „głodnym upiorem” napadającym na ludzi, a potem rozsiewa się i zanika. Nie wystarczą jej ofiary osób obcych, choć one też mogą jej okazywać szacunek. Dusze przodków, jak wierzono, nadal są też obecne w życiu rodu i rodziny, mogą pomagać potomkom albo ich karać za występki, są informowane o wszystkich ważnych wydarzeniach w życiu rodziny, by mogli w nim uczestniczyć. Przy zaślubinach ważnym obrzędem jest na przykład przedstawienie panny młodej przodkom. Sporą popularnością aż do XX w. cieszyły się też koncepcje odradzania się zmarłych członków rodziny w jej obrębie. Obserwując upodobania dzieci, wnioskowano zatem, kto ze zmarłych tym razem „powrócił”.

Taoiści podkreślali raczej związki z naturą i traktowali jednostkę bardziej indywidualistycznie, chociaż również dla nich była ona bytem nietrwałym. W *Księdze Mistrza Zhuanga (Zhuangzi, 莊子)* umierający filozof-taoista mówi, że właśnie wchodzi w okres transmutacji, nie wie, czym się stanie następnie, ale wie, że tu dalej będzie istniał w zmieniających się formach, stawszy się – na przykład

⁴⁸ Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, Chicago 1989, s. 3.

– wątrobką szczura lub łapką owada⁴⁹. Były także koncepcje, że każda cząstka ciała ma swoją „duszyczkę”, przy wspólnych „kanałach energetycznych”. Przy przenoszeniu ciała dbano zatem, by wszystkie jego kostki zostały ekshumowane i znowu złożone razem, gdyż wierzono, że niekompletność pochówku uniemożliwi reinkarnację. Stąd także w medycynie chińskiej unikano operacji chirurgicznych, a zwyczajowo usuniętą część ciała należało zachować aż do pochówku (dotyczyło to na przykład eunuchów).

Buddyzm rozwijał koncepcje tysięcy reinkarnacji trwających przez całe epoki, zależnych od gromadzonej przez daną jednostkę *karmy* – będącej rezultatem jej czynów⁵⁰. W Azji konfucjańskiej upowszechniło się przekonanie, że nasza karma jest współkształtowana przez naszych przodków, a nasze czyny mają wpływ na karmę naszych potomków, zatem nie ma ona charakteru ściśle indywidualnego. Buddyzm uczył zarazem od indyjskich początków, że nasz *byt jednostkowy, indywidualna osoba, jest jednym ze złudzeń nieoświeconego umysłu*, gdyż mamy jedynie do czynienia z chwilową formą, przelotnym połączeniem różnych elementów w jeden zespół. Jednostkę porównywano do wozu składającego się z kół, dyszla, kosza itd., lub do miasta, również złożonego z wielu elementów, powstającego i ulegającego rozpadowi⁵¹. Poprzez awans do wyższych kategorii bytu, albo degradację do niższych, buddyzm łączył ludzi w jeden zhierarchizowany szereg bytów, na szczycie obejmujący bóstwa, a na dole najdrobniejsze żyjątka. Myśliciele chińscy głównych szkół otwierali więc przed człowiekiem perspektywę doskonalenia i osiągnięcia wyższych form bytu, aż do rangi bóstw, albo *nirwany* i wyzwolenia od istnienia. Zarazem, choć w rozmaity sposób, podważali wiarę w istnienie jednostki jako trwałego bytu. Należy też podkreślić, że brak Boga-Stwórcy implikuje brak transcendencji, zatem dusze i bóstwa przynależą do „naszego świata”, jedyne, jaki istnieje. Natomiast dusza ludzka w religiach monoteistycznych basenu Morze Śródziemnego miała szczególnie status jako dawana przez Boga i przechodząca jako nieśmiertelna do transcendencji, co w chrześcijaństwie zaowocowało rozwojem szczególnej koncepcji przyrodzonej godności człowieka.

⁴⁹ Marcin Jacoby (przeł.), *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 80 (rozdz. 6.5). Jest to jedno z podstawowych dzieł myśli taoistycznej. Księga ta przypisywana jest Zhuang Zhou (369?–286? p.n.e.) i podstawowe jej rozdziały (tzw. wewnętrzne) mogą być jego autorstwa.

⁵⁰ Jest to termin wieloznaczny. Można go rozumieć jako sumę wszystkich konsekwencji moralnych czynów, myśli i intencji danego indywiduum w życiu obecnym i w poprzednich inkarnacjach, albo też jako łańcuch przyczyn i następstw w sferze moralnej kierujący jego postępowaniem. Patrz Ingrid Fischer-Schreiber (red.), *Encyklopedia mądrości Wschodu: buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, przeł. z niemieckiego Mieczysław Jerzy Künstler, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 171.

⁵¹ Ireneusz Kania (przeł.), *Muttāvali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 107–108.

Przeżywanie swego *ja* jako cząstki podmiotu grupowego w cywilizacji konfucjańskiej jest zatem nie tylko rezultatem przyswajania sobie teoretycznych podstaw i wartości. Są to przede wszystkim *rezultaty specyficznego wychowywania* i praktycznego wpajania odmiennych niż na Zachodzie koncepcji i wartości.

Wychowywanie dzieci i formy ich socjalizacji. Wspomniane powyżej koncepcje utrzymywania przez państwo ładu moralnego w społeczeństwie i formowania się natury ludzkiej w jednostce podczas całego jej życia w wyniku oddziaływań społecznych i samodoskonalenia – miały doniosłe implikacje. Funkcje i natura państwa, jak też procesy wychowawcze w cywilizacji konfucjańskiej musiały się różnić zasadniczo od sytuacji w państwach chrześcijańskiego Zachodu, gdzie jednostka ze swą duszą dawaną przez Boga „rodziła się od razu człowiekiem”.

Po pierwsze, takie założenia nakładały poważne obowiązki na państwo oraz na wszystkie wspólnoty w nim funkcjonujące, aż po rodzinę, *odpowiedniego formowania człowieka we wszystkich jednostkach* – członkach tych wspólnot. Procesy wychowawcze powinny obejmować zatem całą ludność, a nie tylko dzieci i młodzież. Władze wszystkich szczebli, aż po głowę rodziny, patrzyły więc na podwładnych jak na *wychowanków*, nie zaś autonomiczne podmioty z przyrodzonymi im prawami, jak na Zachodzie. Należało ich uczyć, by odpowiednio się zachowywali i myśleli, a w rezultacie uzyskiwali możliwość w miarę najpełniejszego i najgodniejszego ludzkiego życia, na im wyższym poziomie – tym lepiej, a zarazem by działając prawidłowo, nie zakłócali należytych relacji w społeczeństwie. To moralistyczno-wychowawcze nastawienie państwa i społeczeństwa mogło się przejawiać w różnym stopniu i formach, gdyż rozmaite były podejścia do tego zagadnienia. Konkurowały przy tym ze sobą dwa stanowiska. Według Mencjusza każdy mógł zostać mędrce utożsamiającym się z Drogą i wprowadzającym ją w świat ludzkim. Inni zakładali, że mędrce trzeba się urodzić, z odpowiednimi zadatkami, które co najwyżej można w sobie później rozwijać. A zatem zwykły człowiek może się doskonalić jedynie do pewnego poziomu.

Po drugie, *każda jednostka powinna być stale nastawiona na uczenie się* i wyciągać dla siebie nauki ze wszystkich doświadczeń życiowych. Powinna ona przy tym być otwarta na wskazówki innych, oczekiwać ich i samej dawać je innym, żyjąc w *samouczących się kolektywach*⁵². To implikowało krytyczne podejście do

⁵² Szczegółowo omawia ten aspekt kultury chińskiej studium Lyn Gow i in., *The Learning Approaches of the Chinese People: A Function of Socialization Processes and the Context of Learning*, w: Michael Harris Bond (red.), *A Handbook of Chinese Psychology*, Oxford University Press, Hong Kong – Oxford 1996, s. 109–123. Aspekt ten wystąpił także jaskrawo w badaniu autora K. Gawlikowski, *Two National Ways of Reasoning: Interpretation of the Cause-Effect Relationship by Chinese and Polish University Students. A Psychological Study*, w: Wolfram Eberard, Krzysztof Gawlikowski, Carl-Albrecht Seyschab (red.), *East Asian Civilizations: New Attempts at Understanding*

siebie samego i gotowość do rozmawiania o swoich niedostatkach z członkami własnej grupy. Dzięki temu proces samodoskonalenia nabierał charakteru społecznego. *To podejście „nieustannego uczenia się” różni zasadniczo ludzi z cywilizacji konfucjańskiej od mieszkańców Zachodu*, którzy swoje krytyki i żądania poprawy kierują zwykle do otoczenia.

Po trzecie, *wychowywanie dzieci i młodzieży nabierało w tym kontekście nadzwyczajnej doniosłości*, gdyż było formowaniem ludzi w rodzących się jednostkach. Zdawano sobie przy tym sprawę, że kluczowe są wczesne fazy. Każda starsza osoba wręcz czuła się zobowiązana do zwracania uwagi młodym ludziom, czy dzieciom, że niewłaściwie się zachowują. Wychowywanie dzieci i tworzenie ich więzi z matką oraz z obojgiem rodziców miało szczególne znaczenie, gdyż już od epoki Han (206 p.n.e. – 220 n.e.) konfucjaniści wpajali przekonanie, że cnota *xiao*, 孝 – czci dla rodziców i służenia im – jest podstawą wszystkich cnót społecznych i obywatelskich, a nawet głównym kryterium odróżniającym ludzi od zwierząt. Od starożytności uważano w Chinach, że dbałość o psychikę dziecka powinna się *zaczynać już w okresie płodowym* – prenatalnym, gdyż to, czego człowiek uczy się w najwcześniejszym dzieciństwie, staje się jego naturą. Zwracał na to uwagę już Jia Yi, 賈誼 (200–168 p.n.e.) w swoim dziele *Nowa księga (Xinshu, 新書)*, gdzie zawarł rozmaite zalecenia dla kobiet w ciąży (dając przykład matki Wen Wanga – założyciela dynastii Zhou). Wprowadził on nawet specjalny termin na „wychowywanie płodu” (*taijiao*, 胎教). Obejmowało ono tak działania matki, jak i jej myśli oraz przeżycia, zwłaszcza od trzeciego miesiąca ciąży. Między innymi – jego zdaniem – nie powinna ona leżeć na boku, siedzieć „krzywo”, oglądać sprośnych przedstawień lub słuchać „wulgarnej” muzyki, natomiast winna dbać o przestrzeganie regularnego trybu życia, właściwej diety i o odpowiednie myśli⁵³.

Wychowywanie należało kontynuować od najwcześniejszego dzieciństwa. Przełomowy był okres, kiedy dziecko samo zaczynało jeść i *być rozumne*, świadome tego, co robi i co się z nim dzieje (*dongshi*, 懂事), gdyż już od tej pory należało uczyć je dyscypliny i samokontroli, by zachowywało się odpowiednio⁵⁴. Zakładano, że *nawet uczenie skomplikowanego pisma chińskiego powinno się zaczynać już w wieku czterech lub pięciu lat*. A jak wierzano, nauka taka kształtuje morale. *W wieku siedmiu lat oddzielano też chłopców od dziewczynek*, gdyż od tego czasu zgodnie z tradycją obowiązywało ścisłe rozdzielenie Yin i Yang, a także przestrzeganie reguł męskich lub żeńskich oraz znacznie surowszej dyscypliny. Nawet

Traditions, t. 1: *Ethnic Identity and National Characteristics*, Simon & Magiera Verlag, Muenchen 1982, s. 82–131.

⁵³ J. Gernet, *Inteligencja Chin...*, s. 107.

⁵⁴ David Y.H. Wu, *Chinese Childhood Socialization*, w: M.H. Bond (red.), *A Handbook of Chinese Psychology*, s. 146–147.

ubranka dzieci różnej płci powyżej tego wieku należało prac oddzielnie i wieszac oddzielnie.

Zwracano uwagę, żeby zasady socjalizacji, wychowania moralnego oraz treści nauczania dostosowywać do wieku dziecka, by to, co mu się wpaja, nie przerastało jego sił i możliwości. Zalecano, by edukacja była dla dziecka ciekawa i radosna, przestrzegając przed nadmiernie surowym karaniem w jej trakcie, by dzieci nie nabierały niechętnego nastawienia do nauki. Dużą wagę przywiązywano do *uczenia dzieci piosenek* o odpowiednio wychowawczej treści oraz do tańczenia przy muzyce, by mogły przy tym wyskakać się i wykrzyzczyć, ale przestrzegając rytmu i norm właściwego zachowania. Uczono też dzieci poezji dostosowanej do ich wieku i z odpowiednim przesłaniem moralnym.

Ważne miejsce w wychowywaniu zajmowało *uczenie w zabawie różnych rytuałów*, na przykład małżeńskich czy składania ofiar przodkom, zwracano też uwagę na wpajanie *dobrych manier*. Podkreślał taką potrzebę wielki myśliciel konfucjański Wang Yangming, 王陽明 (1472–1529). Jego zdaniem dziecko od małości powinno się uczyć wykonywania określonych gestów i przyjmowania odpowiednich postaw, jak też stałego kontrolowania swoich ruchów i słów, co było niezbędne w społeczeństwie przywiązującym tak wielką wagę do etykiety. Yan Zhitui, 顏之推 (531–591), konfucjanista z mandaryńskiego rodu, który pozostawił najstarsze zachowane pouczenia dla swego rodu jako jego swoistą konstytucję, tak opisywał swoje dzieciństwo:

Obyczaje i nauki naszej rodziny zawsze były prawidłowe i ściśle przestrzegane. W dzieciństwie korzystać mogłem z dobrych pouczeń swoich rodziców. Razem z dwoma starszymi braćmi szedłem każdego ranka i wieczora, by przywitać się z rodzicami, i zapytać ich zimą, czy mają wystarczająco ciepło, a latem, czy nie dokuczają im upały. Szliśmy powoli, starannie stawiając kroki, mówiliśmy powoli zgodnie z regułami dobrych manier, a poruszaliśmy się tak dostojnie i z pełnym szacunkiem, jak byśmy byli na audiencji na dworze u budzącego lęk władcy. Oni dawali nam dobre porady, dopytywali o nasze zainteresowania, krytykowali nasze defekty, a umacniali nasze zalety – zawsze czyniąc to gorliwie i stawiając dobre wzory⁵⁵.

⁵⁵ *Yan shi jiaxun jijie*, 顏氏家訓集解 [Pouczenia rodzinne rodu Yan z zebranymi objaśnieniami], autorstwa 顏之推 (531–591), komentarze zebrane przez Wang Liqi, 王利器, Shanghai Guji Chubanshe, Shanghai 1982, s. 22 (rozdz. 1). Tekst ten powstał ok. 589 r. Teng Ssu-yü (przeł.), *Family Instructions for the Yan Clan – Yan-shi Chia-hsün*, 顏氏家訓, by Yen Chih-T'ui 顏之推, E.J. Brill, Leiden 1968, s. 1–2 (*Preface*).

Opis ten, jak wynika z kontekstu, dotyczy okresu, kiedy autor miał poniżej ośmiu lat. A całe pouczenia dla swego rodu zaczyna od wskazówek, jak wychowywać dzieci. Jego zdaniem wychowawcy cesarscy przede wszystkim kładli nacisk na cnotę *xiao*, formowanie cnoty *ren*, 仁 – dobroci, dbałość o etykietę i wypełnianie swoich powinności społecznych. To obowiązywało przede wszystkim arystokrację i rody uczonych. Natomiast dla zwykłych ludzi było to nieosiągalne, lecz powinni oni wpaść tyle, ile się da z takich nauk, a przede wszystkim samodyscyplinę.

Autor potępia najbardziej zdecydowanie pozwalanie dzieciom, by robiły to, co zechcą, jako „psucie dzieci”, co w tradycji konfucjańskiej krytykowano przez tysiąclecia. Od czasu gdy dzieci zaczynają odróżniać wyraz twarzy opiekunów, ich aprobatę lub potępienie, należy im przekazywać na bieżąco swoje oceny ich zachowań. Przestrzega jednak, że we wczesnym dzieciństwie trzeba unikać bicia kijem bambusowym. Rodzice powinni natomiast zachowywać dostojeństwo i ściśle stosować reguły, ale łączyć to z czułością, co zwykle daje dobre rezultaty i pozwala kształtować cnotę *xiao*, jak też szacunek dla rodziców i staranność w robieniu wszystkiego. Unikać należy bezwzględnie spoufalania się dziećmi z rodzicami, gdyż powinny one żyć do nich należyty respekt. Stąd także rekomenduje on zatrudnianie nauczycieli do nauki dzieci, zwłaszcza synów. Gdy dzieci są starsze, należy je uczyć przestrzegania rang prestiżu w relacjach społecznych. Podkreśla się przy tym, że posłuszeństwo wobec starszego brata powinno być takie samo jak wobec ojca, gdyż to on w imieniu rodziców zarządza młodszym rodzeństwem. Mądrzy i utalentowani synowie będą, jego zdaniem, lubiani, a zatem będą robić karierę, natomiast głupcy i rozrabiacy będą spotykać się z potępieniem i nie przyniosą chwały rodzinie⁵⁶.

Można dodać, że badacze analizujący współczesne style sprawowania funkcji rodzicielskich wśród emigrantów chińskich w Stanach Zjednoczonych opisują jako nader rozpowszechnione postawy korespondujące z zalecanymi powyżej, określane jako „władcze” (*authoritative*), co różni ich wyraźnie od postaw rodziców amerykańskich dużo bardziej liberalnych i kładących nacisk na samodzielność dzieci⁵⁷. Zgodnie z tradycyjnym modelem wychowawczym Chińczycy kładli nacisk nie tylko na posłuszeństwo dzieci i ściśle przestrzeganie reguł, ale również tworzyli ciepłe stosunki, akceptując dzieci, jakimi są, mimo ich niedostatków i licząc się z ich potrzebami oraz pragnieniami⁵⁸. W rezultacie dzieci z rodzin chińskich,

⁵⁶ Yan shi..., s. 25–36 (rozdz. 2); Teng Ssu-yü, *Family Instructions...*, s. 3–8, 10.

⁵⁷ Wu Chunxia, Ruth K. Chao, *Intergenerational Cultural Conflicts in Norms of Parental Warmth among Chinese American Immigrants*, „International Journal of Behavioral Development” 2005, t. 29, nr 6, s. 516–523.

⁵⁸ Ruth K. Chao, *The Parenting of Immigrant Chinese and European American Mothers: Relations Between Parenting Styles, Socialization Goals, and Parental Practices*, „Journal of Applied Developmental Psychology” 2000, t. 21, nr 2, s. 233–248.

w porównaniu z dziećmi z rodzin zachodnich, były dużo bardziej nieśmiałe i hamujące się, a „dobre dziecko” (*guai haizi*, 乖孩子) w rozumieniu chińskim miało być także bystre, posłuszne, zachowujące się właściwie, unikające wstydu jako kluczowej kary społecznej, wrażliwe na sygnały z zewnątrz i samokontrolujące się. Różniło je to od zachodniego modelu kładącego nacisk na wyrażanie swojego zdania i swojej osobowości, niezależność, podejmowanie wyzwań stawianych przez sytuację, autonomię i poleganie głównie na sobie samym. U dziecka zachodniego nieśmiałość i nadmierna powściągliwość wskazywałyby na zaburzenia w socjalizacji, podczas gdy u chińskiego – na jej wysoki poziom⁵⁹.

Wyraźne różnice występują także przy wyrażaniu swoich emocji i w relacjach rodziców z dziećmi. Rodzice chińscy zazwyczaj unikają deklaracji słownych, jak kochają swoje dzieci, czy przytulania ich oraz innych czułości, natomiast starają się zaspokajać ich potrzeby, i to nawet nie wypowiedane, a jedynie antycypowane. Przyjmuje się bowiem w kulturach konfucjańskich, że życzliwość oraz dobre intencje wyrażają się przede wszystkim w działaniach, nie w słowach⁶⁰. Zatem mimo upływu półtora tysiąca lat od opisanie ideałów wychowawczych przez Yan Zhituia praktyka chińska nadal w znacznym stopniu z nimi koresponduje.

Ponieważ do wychowania moralnego dzieci przywiązywano tak dużą wagę, piosenki dla nich o takim charakterze pisali w dawnych Chinach nieraz znani autorzy, traktując to jako ważną misję społeczną. Opracowano też podręczniki uczące elementarnej wiedzy o świecie, o Chinach i społeczeństwie, wpajające podstawy etosu konfucjańskiego. W ostatnim tysiącleciu najsłynniejsze były trzy takie „elementarze” zwane skrótowo *Trzy – Sto – Tysiąc* (*San – Bai – Qian*, 三百千) od liczb w ich tytułach. Niewątpliwie najpopularniejszym z nich był *Kanon trzech znaków* (*Sanzijing*, 三字經) opracowany zapewne w XIII w. i używany, z różnymi modyfikacjami, do dzisiaj⁶¹. Jest to tekst objętości nieco ponad tysiąca znaków, w którym

⁵⁹ Chen Xinyin, Hastings Paul D. i in., *Child-Rearing Attitudes and Behavioral Inhibition in Chinese and Canadian Toddlers: A Cross-Cultural Study*, „Developmental Psychology” 1998, t. 34, nr 4, s. 677–689.

⁶⁰ Wu Chunxia, R.K. Chao, *Intergenerational Cultural Conflicts...*, s. 517.

⁶¹ Prawdopodobnie autorem jego był Wang Yinglin, 王應麟, który działał w końcu epoki Song Południowej (1127–1279), wymienia się jednak także jako potencjalnego autora Qu Shizi, 區適子 z epoki Song Północnej (960–1127) żyjącego w XI w. Pojawiały się też hipotezy, że jest to tekst pre-Songowski albo że powstał on dopiero za panowania dynastii Ming (1368–1644). Patrz omówienie kwestii jego autorstwa w: Wang Xuemei, 王雪梅 (red.), *Mengxue: qimengde keben*, 蒙學, 啟蒙的課本 [Nauczanie początkowe: podręczniki nauczania młodych], Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe, Beijing 1996, s. 1. Nieporozumienia zapewne brały się stąd, że dawniejszy tekst „aktualizowano” i uzupełniano wielokrotnie, zatem może on pochodzić np. z X w., choć znajdują się w nim wtręty coraz późniejsze. Popularną jego redakcję po rewolucji singhajskiej opracował Zhang Binglin, 章炳麟 (1869–1936), znany teoretyk narodowy, patrz Huang Peirong, 黃沛榮, *Sanzijing xin yi*, 三字經新譯 [Klasyk trzech znaków z nowym tłumaczeniem], Sanmin Shuju, Taipei 1997. W ChRL po

wszystkie frazy ujęte zostały w formie trzech hieroglifów, więc łatwo zapadają w pamięć. Drugim podręcznikiem, którego też uczono się na pamięć, były *Nazwiska stu rodzin* (*Baijia xing*, 百家姓) – zestaw stu najpopularniejszych nazwisk chińskich. Autor jest wprawdzie nieznany, ale na podstawie pewnych detali badacze wnoszą, że tekst ten powstał w latach 960–977 w rejonie południowego wybrzeża (na terenie dawnych państw Wu i Yue)⁶². Najstarszy jest *Tekst tysiąca znaków* (*Qian zi wen*, 千字文), gdyż zawiera tyle różnych znaków, a każdy z nich pojawia się tylko raz, co wymagało dużej sztuki pisarskiej. Przypisuje się go Zhou Xingsi, 周興嗣 (zm. 521 r.). Miał on opracować ten elementarz podczas jednej nocy na podstawie dawniejszych tekstów na polecenie cesarza Wudi, 武帝 z dynastii Liang (502–547), który potrzebował takiego tekstu do edukacji swego syna. Stał się on popularnym podręcznikiem pisma chińskiego od epoki Tang (618–907), używanym także w krajach ościennych⁶³. Uczniom bardziej zaawansowanym w nauce służył znacznie trudniejszy podręcznik poetycki utworów ze „złotego wieku” poezji chińskiej, z epok Tang i Song, *Wiersze tysiąca poetów* (*Qian jia shi*, 千家詩), zredagowany przez Liu Kezhuanga, 劉克莊 (1179–1269).

Jacques Gernet opisujący podstawy wychowania i edukacji w dawnych Chinach podkreśla, że od XI–XII w., kiedy uformował się ostatecznie ideał uczonego-erudyty, odnoszono się negatywnie do wszelkich sportów, które wiązano z pogardzanymi sztuką wojenną i pracą fizyczną, nieprzystojącymi uczoneму, choć wcześniej wśród arystokracji popularne były konna gra w polo i strzelanie z łuku, a nawet futbol. Z tym wiązały się *zalecenia powściągliwości we wszelkich aspektach*, potępienie u dzieci biegania, krzyczenia, skakania itp., a rekomendowanie przede wszystkim studiowania ksiąg i nauki kaligrafii. Jedynym rodzajem swoich ćwiczeń fizycznych dopuszczalnym dla „uczonego” były różnego typu pokłony, w tym także ziemne, sprzyjające stymulacji przepływu krwi i ćwiczeniu mięśni, jak to objaśniał wspomniany Wang Yangming⁶⁴. Jak odnotowywał w końcu XX w. chiński obserwator nastolatków w USA:

Chiński chłopak w wieku szesnastu lat jest tak poważny i stateczny jak amerykański dziadek. [...] Zniechęca się potomstwo do wszelkich ćwiczeń siłowych, a chłopiec jest uczony, że im bardziej godne

1978 r. publikowano różne jego redakcje lub teksty pisane na jego wzór. Patrz np. Li Hanqiu 李漢秋, *Xin Sanzijing*, 新三字經 [Odnowiony klasyk trzech znaków], Kexue Chubanshe – Longmen Shuju, Beijing 1995; Sun Zhengyu, 孫正聿 (red.), *Zhonghua sanzijing*, 中華三字經 [Chiński Klasyk trzech znaków], Jilin Wenshi Chubanshe, Changchun 1995; Zhong Hui, 仲輝, i in., *Sanzijing: zhushi, diangu, chatu*, 三字經注釋典故插圖 [Klasyk trzech znaków z dodaniem objaśnień, przywołaniem historyjek oraz ilustracjami], Beijing Gongsu Chuban, Beijing – Guangzhou – Shanghai – Xi’an 1995.

⁶² Wang Xuemei, *Mengxue: qimengde keben*, s. 8.

⁶³ *Ibidem*, s. 14.

⁶⁴ J. Gernet, *Inteligencja Chin...*, s. 109.

i poważne będzie jego zachowanie, tym będzie on zasługiwał na większą aprobatę dorosłych⁶⁵.

Do dzisiaj „dobre dziecko” – to dziecko przede wszystkim posłuszne, rezolutne, ale znające swoje miejsce i umiejące się zachowywać odpowiednio do sytuacji.

Warto dodać, że tradycyjnie niemowlę zwykle spowijano z rączkami wzdłuż ciała jak mumię egipską, by nie mogło ruszać ani nóżkami, ani rączkami, by jako „istotka słaba” nie wietrzyło się i nie narażało na „niekorzystne wpływy zewnętrzne”. Przyjmowano bowiem, że choroby powoduje, zwłaszcza u osób osłabionych i małych dzieci, „sześć czynników niebezpiecznych” (*liu xie*, 六邪), zwłaszcza gdy występują w nadmiarze: wiatr, zimno, wilgoć, suchość, gorąco i „ognistość”⁶⁶. Niemowlęta także karmiono i przewijano tylko o stałych porach, bez względu na to, jak bardzo dziecko by krzyczało. Dodajmy, że zamiast zajmowania się płaczącym dzieckiem, jak w Europie i Ameryce, w dawnych Chinach wynoszono je wtedy na podwórko, nawet w nocy. Płaczące dziecko w ten sposób swoiście karano, odłączając je od dorosłych, zostawiając samo, nawet w ciemności. Zajmowano się zaś raczej radosnym dzieckiem. Dzieci chińskie bardzo szybko uczyły się zatem, że płakać się „nie opłaca”.

Przez taki trening, i to przez dziesiątki pokoleń, dzieci chińskie i generalnie wschodnioazjatyckie były radosne, niekłopotliwe i zadowolone ze wszystkiego, a wyrastali z nich posłuszni i mało samodzielni – jako jednostki – ludzie. W grupie dzieci radziły sobie bowiem świetnie, jako bardzo zaradne, działając pod wodzą starszych dzieci. Zazwyczaj były radosne i posłuszne, unikały wszystkiego, co mogłoby się nie podobać dorosłym. Przypomnijmy, że młodsze dzieci nie mogły się zwracać bezpośrednio do rodziców, tylko swoje sprawy przekazywały im przez najstarszego brata, który później przekazywał rodzeństwu dyspozycje. Hierarchiczny porządek był przestrzegany na każdym kroku. Żona też nie powinna była się zwracać ze swoimi sprawami bezpośrednio do męża, ale przekazywać je teściowej, ta przedstawiała je teściowi, a on synowi. Ich decyzje były znowu zgodnie z hierarchicznym porządkiem przekazywane żonie. Oczywiście dotyczyło to dużych rodzin traktowanych jako „wzór”.

Dodajmy, że tradycyjnie dzieci były wdrażane do pracy i pomagania dorosłym już od wczesnego dzieciństwa. Najmłodsze dziecko, jakie autor widział w Chinach w początkach lat 60., pracujące w polu z rodzicami zbierało wykopane bataty, a ledwo zaczynało chodzić. Starsze dzieci tradycyjnie zajmowały się młodszym rodzeństwem, a nawet domem. W Sajgonie w końcu lat 70. byłem w domu

⁶⁵ Cyt. za D.Y.H. Wu, *Chinese Childhood Socialization*, s. 146.

⁶⁶ „Ognistość” była rozumiana jako czynniki Yang stymulujące „gorąco wewnętrzne”. Szczegółowe rozumienie tych czynników w medycynie chińskiej opisuje Giovanni Maciocia, *Foundations of Chinese Medicine. A Comprehensive Text*, Elsevier, Edinburgh 2015 (3 wyd.), s. 267–269.

prowadzonym przez sześć- czy siedmioletnią dziewczynkę, która opiekowała się jeszcze młodszym braciszkiem i prowadziła ojcu – taksówkarzowi – dom po śmierci matki. Przyjmowała mnie jak prawdziwa gospodyni, z całą należną etykietą.

Zabawy chińskich dzieci, które autor obserwował w ChRL na początku lat 60., kiedy życie w Pekinie wciąż toczyło się dość tradycyjnie, także różniły się od zachodnich. Nie spotykało się indywidualnych zabaw opartych na fantazji, takich jak zabawy naszych dziewczynek z lalkami czy galopowanie chłopców na kijku jak na koniku. Dominowały zabawy grupowe typu sprawnościowego. Indywidualne także dotyczyły opanowywania jakiejś sztuki, a często wymagały ogromnej cierpliwości, co dla europejskiego dziecka byłoby nader frustrujące. Na przykład łapanie na wędkę z haczykiem drewnianych rybek z małym kółeczkiem w pyszczku.

Trening czynności wydalniczych, na Zachodzie przysparzający wiele kłopotów, tam nastęczał ich o wiele mniej, gdyż chodzącym dzieciom zakładano spodniki rozcięte w kroku (spodni zapożyczonych od ludów koczowniczych używano już od starożytności). Wystarczyło zatem przykucnąć, by załatwić się, a dużą część dnia w ciepłym klimacie dzieci zwykle spędzały na zewnątrz budynku, gdyż znaczna część rodzinnego życia, nawet nieraz z gotowaniem, toczyła się na podwórku. Bardzo dużą wagę przywiązywano tradycyjnie do otoczenia, w jakim wyrasta dziecko. W związku z tym popularna była opowieść, jak to matka Mencjusza trzy razy się przeprowadzała, by zapewnić dziecku dobre wzory w otoczeniu społecznym.

Oczywiście od najwcześniejszego dzieciństwa wpajano dzieciom, że należą do rodziny i rodziców, i mają wobec nich niemożliwy do spłacenia dług wdzięczności. Przyjmowano też, że do nich należy ciało dziecka i to im zawdzięcza ono swą duszę moralną (podobnie jak nauczycielowi i władcy). Zatem także oddanie im wszystkim powinno być bezgraniczne. Na temat powinności wobec nich były pewne kontrowersje. W literaturze dydaktycznej można znaleźć przykłady, że jeśli rodzic, także macocha, chcieli dziecko zabić, to należało się temu posłusznie poddać, ale nie stało się to wzorem dominującym. Shun, idealny władca-mędrzec epoki legendarnej, stawiany za wzór cnoty *xiao*, mimo prób zabicia go przez macochę i ojca w cudowny sposób unikał śmierci i nadal wiernie im służył, aż wreszcie jego postawa spowodowała ich naprawę moralną⁶⁷.

Można jednak także znaleźć wskazania, że jeśli rodzic popełnia błąd, to dziecko ma wręcz obowiązek zwrócić mu na to uwagę, chociaż decyzja, czy coś powinno się zmienić, należy do rodzica i buntowanie się przeciw jego decyzjom było oczywiście niedopuszczalne⁶⁸. Dodajmy, że podobne reguły obowiązywały

⁶⁷ Ivan Chen (przekł.), *The Book of Filial Piety with the 24 Examples*, E.P.Dutton, New York 1909, s. 33–34 (1 z wzorów).

⁶⁸ David Y.F. Ho, *Filial Piety and Its Psychological Consequences*, w: M.H. Bond, *A Handbook of Chinese Psychology*, s. 155.

funkcjonariusza w stosunku do władcy. Rodzicom służyło się całe życie, nawet po ich śmierci, i to nie tylko składaniem ofiar, gdyż wszystkie nasze osiągnięcia – jak uczyła *Księga służby rodzicom i czci dla nich* – przyczyniają się do ich sławy. Zabiegając o swoje zasługi i dobre imię, służyliśmy przede wszystkim rodzicom, poświęcając, że dobrze nas wychowali, i przyczyniając się do ich sławy. Rodzice w wieku zaawansowanym musieli być traktowani z respektem jako *przyszli przodkowie* będący obiektem kultu, którzy nawet po śmierci będą opiekować się swoimi dziećmi i pomagać im. Śmierć nie przerywała zatem więzi z nimi.

Współczesne badania procesów wychowania w różnych krajach i środowiskach chińskich, a nawet wśród Chińczyków stale mieszkających w USA pokazują, że *tradycyjne wartości są wpajane dzieciom, a dawne wzorce wychowawcze są wciąż w bardzo szerokim zakresie realizowane*. Wciąż kładzie się nacisk na *wpajanie posłuszeństwa, szacunku dla starszych, odpowiednie zachowanie, samokontrolę oraz wypełnianie społecznych powinności*, podczas gdy lekceważy się *samodzielność, asertywność i kreatywność*, do czego przywiązuje się o wiele większą wagę na Zachodzie. W chińskim wychowaniu nie ma też zbyt wiele miejsca na autoekspresję, wyrażanie swej osobowości i spontaniczność. Wśród dzieci chińskich obserwuje się także znacznie mniejszą agresywność niż wśród amerykańskich, a o wiele większe zdolności współpracy w grupie. Wpaja się wręcz dzieciom szanowanie kolektywu i dbałość o wspólne interesy, podobnie jak respektowanie hierarchii i zachowania zgodne z miejscem jednostki w grupie. Nieporównanie większą wagę przywiązuje się także do edukacji i sukcesów w nauce.

Badacze amerykańscy i chińscy z różnych krajów zwracają przy tym uwagę, że tradycyjne wzorce wychowania były realizowane w szerokim zakresie nawet w systemie maoistowskim, przy deklaracyjnym potępianiu konfucjanizmu, a w jeszcze szerszym zakresie były realizowane w okresie reform Denga, kiedy wprost nawiązywano do ideałów konfucjańskich. Wbrew rozpowszechnionym opiniom i obawom, że polityka jednego dziecka prowadzi do wychowywania samolubnych „cesarzątek”, badacze chińscy wskazują, że w gruncie rzeczy ta sytuacja miała znacznie mniejszy wpływ w ChRL na praktykę wychowawczą rodziców, niż dość powszechnie się sądzi. Wbrew całkiem powszechnym przekonaniom Singapurczyków, z metropolii bardzo zmodernizowanej, że ich dzieci są chowane w sposób bardzo zokcydentalizowany i nowoczesny, badacze stwierdzają, że wręcz przeciwnie: kultywuje się tam nawet bardziej konserwatywne wychowanie niż w ChRL czy na Tajwanie. Jedynym elementem modernizacji jest tam w istocie powszechna nauka angielskiego, gdyż zgodnie z tradycją nadal kładzie się tam ogromny nacisk na cnotę *xiao*, wpajanie posłuszeństwa i przestrzeganie hierarchii oraz etykiety. Oczywiście współcześnie można zaobserwować nieco *większe tolerowanie indywidualizmu i spontaniczności*, a rodzice zmniejszają dystans wobec

dzieci, a nawet całują je i przytulają, wprowadzając zachodnie wzorce czułości. Dystans ojca, tradycyjnie „surowego” i utrzymującego dyscyplinę, w odróżnieniu od matki bardziej czulej i dbającej o dziecko, też się zmniejsza. Stosowanie tradycyjnych praktyk, zainteresowanie nimi, a nawet wręcz studiowanie konfucjańskich podręczników pedagogicznych są często traktowane jako dbałość o wpajanie tożsamości narodowej⁶⁹.

Jak widać z tego przeglądu problemów, tradycyjne ideały konfucjańskie są nadal żywe, koncepcje jednostki, jej relacje z otoczeniem społecznym i władzami wszystkich rodzajów, tam łączonymi w jeden ciąg hierarchiczny, były i są głęboko odmienne od zachodnich. Oczekiwania, że zmodernizowane Chiny szybko w pełni się zokcydentalizują, są raczej bezpodstawne. Nawet Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Singapur i Hongkong mimo bliskich politycznych związków z Zachodem i zaawansowanej modernizacji nie utraciły swego konfucjańskiego dziedzictwa, które określa wciąż w dużym stopniu tamtejsze życie społeczne, mentalność, a po części i życie polityczne. Zachodnie koncepcje ustrojowe były adaptowane przede wszystkim w sposób fasadowy, jako oficjalny „nowoczesny” ustroj państwa, a dotyczyło to zarówno systemów demokratycznych, jak i komunistycznych, podczas gdy realne funkcjonowanie życia społecznego i politycznego było w dużym stopniu nadal oparte na rodzimych wzorcach, choć modyfikowanych i rozwijanych. Przyjmowane powszechnie koncepcje „uspołecznionej jednostki” zapewniają nadal o wiele mniej stresujące relacje społeczne niż indywidualistyczne, zachodnie, a także służą dobrze różnym potrzebom społecznym, w tym ułatwiają realizację celów związanych z szybką modernizacją. Inspirowane z Zachodu bardziej indywidualizowane relacje oraz tożsamości niewątpliwie się upowszechniają, ale w różnym tempie i formach, jak też odmiennie w różnych środowiskach i krajach.

Należy też pamiętać, że tradycyjne, choć modyfikowane, społeczne koncepcje jednostki – omawiane powyżej – funkcjonują w odmiennym niż zachodni kontekście kulturowo-społecznym. Na Zachodzie walki, spory, protesty i krytyki były traktowane jako „przynależne do naturalnego porządku”, a udział w nich traktowano jako „chlubny”, co dodawało prestiżu „bojownikom” o różne sprawy. Natomiast w cywilizacji konfucjańskiej, zwłaszcza w jej oryginalnej chińskiej formie, działania takie były zdecydowanie potępiane społecznie, gdyż obowiązywały zasady zachowywania harmonii w relacjach międzyludzkich, jedności, a nie podziałów, konsensu, posłuszeństwa starszym oraz wszelkim władzom czy autorytetom⁷⁰. Deborah Tannen, na podstawie analiz mediów amerykańskich mówi wręcz

⁶⁹ D.Y.H. Wu, *Chinese Childhood Socialization*, s. 148–154.

⁷⁰ Patrz szczegółowe analizy: K. Gawlikowski, *The Western and the Confucian Approaches to War*, w: Adam Jelonek, Bogdan S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition. Towards the New Century*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 19–40.

o naszej „kulturze kłótni” (*argument culture*), przeciwstawiając ją tradycjom konfucjańskim, które uznaje za o wiele lepsze dla społeczeństwa⁷¹, zapewne nie zdając sobie sprawy z ich rozmaitych implikacji politycznych. Można wspomnieć, że takie podejście jest raczej wyjątkowe. Na przykład Eric Weiner, w ślad za innymi zachodnimi badaczami, twierdzi, że to właśnie dzięki sporom i kłótniom Zachód mógł się rozwijać i zdobyć gigantyczną przewagę nad społeczeństwami azjatyckimi dbającymi o jedność⁷².

Przy braku chrześcijańskiej tradycji miłości bliźniego, braterstwa i równości wobec Boga i przy traktowaniu innych wspólnot we własnym kraju jako „obcych”, a nawet potencjalnie „wrogich”, jak też niepoczuciu się wobec „obcych” do jakichkolwiek obowiązków moralnych, trudne było formowanie się solidarności narodowej. Dlatego, jak zwracał uwagę Joseph R. Levenson, zamiast zachodniego nacjonalizmu, identyfikacji z narodem i dążeń do jego obrony, w kręgu konfucjańskim dominował kulturalizm: identyfikacja z kulturą występującą w kanonicznych i lokalnych oraz rodzinnych formach. W rezultacie broniono rodzinnych tradycji, nie narodu⁷³. Warto zwrócić uwagę, że nacjonalizm zachodni był oparty na ponadpokoleniowych wspólnotach autonomicznych jednostek w skali państwa bądź inaczej określającej się szerokiej wspólnoty narodowej, podczas gdy kulturalizm na także ponadpokoleniowych, ale mniejszych wspólnotach terytorialnych albo rodowych dzielących wspólne tradycje i ich broniących. Formowanie nowoczesnego nacjonalizmu, na wzór zachodni, w kręgu cywilizacji konfucjańskiej miało wprawdzie miejsce, ale przybierało specyficzne formy i upowszechniało się powoli⁷⁴. Do dziś sprawy polityczne związane z funkcjonowaniem państwa interesują ludzi w krajach postkonfucjańskich o wiele mniej niż na Zachodzie i angażują ich stosunkowo rzadko, nie stają się też przedmiotem prywatnych rozmów w rodzinie czy wśród znajomych. Ludzie angażują się bowiem w sprawy swoich wspólnot zamieszkania i pracy czy też w życie rodzinne, a nie narodowe. Polityczne zaangażowanie, zwykle o podtekstach moralnych, pojawia się w szerszej skali jedynie wyjątkowo i angażuje raczej pewne wspólnoty niż jednostki.

⁷¹ Deborah Tannen, *Cywilizacja kłótni: jak powstrzymać amerykańską wojnę na słowa*, przeł. Piotr Budkiewicz, Zysk, Poznań 2013.

⁷² Eric Weiner, *Genialni. W pogoni za tajemnicą geniuszu*, przeł. Ewa Kleszcz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

⁷³ Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953, s. 109–128.

⁷⁴ Patrz szczegółowe analizy: K. Gawlikowski, *Problemy i charakter tożsamości chińskiej. Uwagi i refleksje*, w: Kamila Baraniecka-Olszewska (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne: księga jubileuszowa dla profesora Sławoja Szynkiewicza*, Instytut Archeologii i Etnografii PAN, Warszawa 2018, s. 53–73; idem, *Starożytna geneza nazwy 'Państwo Środka': na tropach formowania tożsamości chińskiej*, „Azja–Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2018, t. 21, s. 179–109.

Można też zwrócić uwagę, że w krajach o cywilizacji konfucjańskiej na o wiele mniejszą skalę niż na Zachodzie występuje specyficzny „niepokój duszy” jednostki, poszukiwanie przez nią nowości i dążeń do wędrowania. Ives Paccalet, mniemając, że to tendencje uniwersalne, tak je opisuje:

Odchodzić. Wędrować. Błądzić. Podróżować. Umykać. Oglądać inne okolice niż własne. My wszyscy jesteśmy międzynarodowymi jaskółkami w drodze, nomadami, pielgrzymami [...]. Zawsze twierdziłem, że dla każdej istoty liczy się jedynie droga. Wędrówka to życie [...]. Radością jest błądzenie, doznawanie bez przerwy uczucia oddalania się. Pragnę wyobrazić sobie niespodzianki i radości czekające mnie po drugiej stronie gór [...]. Żal mi ludzi osiadłych. Wydaje mi się, że są schwytani na lep, ograniczeni, przytwierdzeni do ponurej rzeczywistości, skazani na więzienie jednego miejsca, na niezmienny krajobraz, na wciąż te same zwyczaje⁷⁵.

W cywilizacji konfucjańskiej, zwłaszcza w jej chińskiej kolebce, gloryfikowano właśnie osiadłość, spędzanie całego życia w swojej rodzinie, z bliskimi, w swojej wsi lub we wspólnocie. Ich opuszczenie, rozłąkę i wysłanie gdzieś daleko – traktowano jako nieszczęście i przeżywano boleśnie. W taoistycznej *Księdze drogi i Cnoty* (*Daodejing*) wręcz zaleca się, by nie podróżować nawet w najbliższej okolicy, nie używać wozów ani czółen, by ludzie słyszeli szczekanie psów i pianie kogutów z sąsiedniego władania, ale przez całe życie nie widzieli, jak one wyglądają⁷⁶. Bolesne żale rozłąki z rodziną wielokrotnie przewijają się w kanonicznej, konfucjańskiej *Księdze Pieśni* (*Shijing*)⁷⁷. Dziedzictwo to różni się zasadniczo od naszej *Odysei* czy *Biblii*, prezentując po prostu zupełnie inną wizję życia. Yang Huilin z Uniwersytetu Ludowego w Pekinie zwraca uwagę, że nawet sam tytuł sławnej powieści Henryka Sienkiewicza *Quo vadis* jest w istocie nieprzetłumaczalny na chiński w jego metaforycznym sensie. Mentalność chińską, jego zdaniem, odzwierciedla dobrze dewiza wypisana przez cesarza Qianlonga (panującego w latach 1736–1795) w podpekińskiej świątyni buddyjskiej: „Znikąd się nie przybywa i nigdzie nie dąży” (*wu qu lai chu* 無去來處)⁷⁸. Cywilizacja konfucjańska miała

⁷⁵ Ives Paccalet, *Tulacze*, przeł., Krzysztof Kowalski, „Rzeczpospolita”, 5–6 lutego 2000, s. A8.

⁷⁶ Laozi, *Księga dao i de z komentarzem Wang Bi*, przeł. Anna I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 146 (par. 80). „Droga” (*dao*), o której się tu mówi, to nie droga wędrowania ludzi, ale kierunek cyklicznych przemian uniwersum, do którego należy dostosowywać swoje życie.

⁷⁷ Konfucjusz, *Szy-cing, Księga Pieśni*, przeł. Marzenna Szlenk-Iliewa, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, np. s. 137.

⁷⁸ Napis ze świątyni *Da Jue Si* 大覺寺. Patrz tezy wykładu profesora Yang Huilina wygłoszonego na „Debacie azjatyckiej” 27 września 2016 w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy,

prastary charakter rolniczy, i była oparta na wspólnotach, natomiast kluczową rolę w rozwoju cywilizacji europejskiej odgrywały wielokrotne inwazje wojowniczych pasterzy-koczowników z pasa stepowego, zwłaszcza ta z przełomu IV i III tysiąclecia, co pokazują badania DNA. Przyniosła nam ona języki indoeuropejskie z ich specyficznym światopoglądem i kategoriami⁷⁹. Różne ślady tego dziedzictwa widać na Zachodzie do dzisiaj. I to właśnie w takim odmiennym kontekście kulturowym uformowały się konfucjańskie ideały wysoce uspołecznionej jednostki.

Trudno nie zauważyć, że właśnie kraje cywilizacji konfucjańskiej najefektywniej przyswoiły sobie zdobycze cywilizacji zachodniej i rozwijają je, stając się nie tylko partnerem, ale i konkurentem Europy i Stanów Zjednoczonych. Pandemia COVID-19 pokazała także, iż radziły one z nią sobie, przy różnych ustrojach i systemach gospodarczych, dużo efektywniej niż kraje Zachodu. Prospołeczna orientacja ich mieszkańców odegrała w tych osiągnięciach zapewne ważną rolę. Kraje Zachodu podczas pandemii przekonywały się wielokrotnie, że ich obywatele są o wiele mniej indywidualistyczni, niż zakładała przyjmowana ideologia, a braki bezpośrednich kontaktów społecznych stały się ciężkim doświadczeniem dla ich mieszkańców.

Słowa kluczowe: Cywilizacja konfucjańska, cywilizacja zachodnia, indywidualizm, wspólnotowość

Summary

Western individualism versus Confucian apotheosis of community and group identity

The study presents one of the fundamental differences between Western and Confucian civilisations: individualistic western interpretation of self *versus* Confucian group-self (we-self) and group identity. The study starts with Hong Kong scholars' opinions: which western concepts are entirely alien to Chinese tradition. According to them, an individual is not treated there as the highest value nor has attributed 'innate dignity', as in the West. Equality is rejected, because all social relations are based there on a hierarchical order. The concepts and ideals of individual autonomy, of self-direction, freedoms and rights

ul. Koszykowa 26/28: *The Particular 'Metaphysical Grammar' in Chinese Culture*, <https://www.swps.pl/images/2015/dokumenty/2016-9-29-Prof-YangHuilin.pdf> [dostęp 5 października 2017].

⁷⁹ *Trzecia starożytna fala migracji ze wschodu?* Portal Przystanek Nauka, <https://przystaneknauka.us.edu.pl/artukul/trzecia-starozytina-fala-migracji-ze-wschodu> [dostęp 15 września 2020]. Patrz także Carl Zimmer, *DNA Deciphers Roots of Modern Europeans*, „The New York Times”, 10 czerwca 2015; Tomasz Ulanowski, *Nie pochodzimy od Sarmatów*, „Gazeta Wyborcza”, 5 października 2018; *Księga Pieśni*, np. s. 137.

had also been unknown there, like many other western concepts, since they have Christian and Greek-Roman roots. The author subscribes to F.W. Mote's conclusion that there is a 'cosmological gulf' between Chinese and western civilisations. The author considers right Qian Mu's opinion that the creation of social, human nature of each individual is a fundamental concept of Chinese civilisation, hence the state is treated as a kind of one gigantic school, in which all citizens are considered 'pupils', and all 'chiefs', from father to emperor, as respected 'tutors'. The principle of maintaining harmony and unity excludes various partial visions and different personal political options since consensus is required and individual criticism, in particular towards all 'authorities' is condemned.

The study presents various explanations and concepts of 'Confucian self' (Chinese, Japanese and Korean), among them 'group self', 'contextual self', 'enlarged' and primitive 'small self', 'multiple self', self as a 'centre of relationships', 'dependent personality', 'sacredness of group life', the idea of group unity 'being one in soul and body', etc. The author presents in detail Roger T. Ames' concept of Confucian self as 'focus-in-the-field' indicating that it explains well the different social position of individuals, which could vary from 'small' and insignificant to 'gigantic'. The study outlines as well the religious Chinese context of such concepts. Owing to such an emphasis on group and not personal self, it is difficult to understand properly and adapt the fundamental western political concepts such as human rights and liberal democracy since they serve autonomous individuals lacking in East Asia. The study outlines the education process and the essential concepts of how children have to be educated in the Confucian tradition. These realities change, of course, but slowly and merely partially, since the traditional concepts still serve well social needs and efficient modernization.

In the end, the author indicates a broader cultural context in which such concepts of self could operate. For instance, Confucian tradition glorifies harmony, accord and maintaining consensus, whereas it condemns struggle, quarrels and open criticism of others, in particular of authorities. Western individual protests and criticism challenge this approach. When the Christian concepts of brotherhood, love of one's neighbour and equality were lacking, and all other communities in the same country are treated as 'alien' and 'potentially harmful', it was difficult to form national identity and solidarity. Moreover, under such

circumstances, wide interests and engagement in politics of the state could not appear. Hence ‘culturalism’, based on group cultural identity, instead of nationalism evolved. The western individualistic spirit of adventure, traveling, seeking something new was also lacking, on the contrary, the Confucian ideal was to live together with one’s family in a native village/community. This cultural and social context is an obstacle to this day to the adaptation of western institutions and values related to individual.

Keywords: Confucian civilisation, Western civilisation, individualism, group identity

Bibliografia

1. Ahrens F., *Koreańczycy: w pułapce doskonałości*, przekł. A. Czwojdrak, Kraków 2017.
2. Alford C.F., *Think No Evil: Korean Values in the Age of Globalization*, Ithaca 1999.
3. Ames R.T., *The Focus-Field Self in Classical Confucianism*, [w:] R.T. Ames, W. Dissanayake, T.P. Kasulis, *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Albany 1994.
4. Bodde D., Morris C. (red.), *Law in Imperial China, Exemplified by 190 Ch’ing Dynasty Cases, Translated from the Hsing-an hui-lan*, Philadelphia 1967.
5. Bodde D., Morris C. (red.), *Local Government in China under the Ch’ing*, Cambridge, Mass. 1962.
6. Chao R.K., *The Parenting of Immigrant Chinese and European American Mothers: Relations Between Parenting Styles, Socialization Goals, and Parental Practices*, „Journal of Applied Developmental Psychology” 2000, t. 21, nr 2.
7. Chen I. (przekł.), *The Book of Filial Piety with the 24 Examples*, New York 1909.
8. Chen Xinyin, Hastings P.D. i in., *Child-Rearing Attitudes and Behavioral Inhibition in Chinese and Canadian Toddlers: A Cross-Cultural Study*, „Developmental Psychology” 1998, t. 34, nr 4.
9. Ch’ü T’ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, The Hague 1961.
10. Eshun Hamaguchi, *A Contextual Model of the Japanese: Toward a Methodological Innovation in Japanese Studies*, „Journal of Japanese Studies” 1985, t. 11.
11. Fingarette H., *Confucius: the Secular as Sacred*, Long Grove 1998.

12. Fischer-Schreiber I. (red.), *Encyklopedia mądrości Wschodu: buddyzm, hinduizm, taoizm, zen*, przekł. M.J. Künstler, Warszawa 1997.
13. Gabrenya W.K., Hwang Kwang-Kuo, *Chinese Social Interaction: Harmony and Hierarchy on the Good Earth*, [w:] M. Harris Bond (red.), *The Handbook of Chinese Psychology*, Oxford 1996.
14. Gawlikowski K. i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa 1999.
15. Gawlikowski K., *Jednostka w tradycji konfucjańskiej*, [w:] K. Gawlikowski i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa 1999.
16. Gawlikowski K., *Problemy i charakter tożsamości chińskiej. Uwagi i refleksje*, [w:] K. Baraniecka-Olszewska (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne: księga jubileuszowa dla profesora Sławoja Szynkiewicza*, Warszawa 2018.
17. Gawlikowski K., *Starożytna geneza nazwy „Państwo Środka”: na tropach formowania tożsamości chińskiej*”, „Azja-Pacyfik. Społeczeństwo – Polityka – Gospodarka” 2018, t. 21.
18. Gawlikowski K., *The Western and the Confucian Approaches to War*, [w:] A. Jelonek, B.S. Zemanek (red.), *Confucian Tradition. Towards the New Century*, Kraków 2008.
19. Gawlikowski K., *Two National Ways of Reasoning: Interpretation of the Cause-Effect Relationship by Chinese and Polish University Students. A Psychological Study*, [w:] W. Eberard, K. Gawlikowski, C.-A. Seyschab (red.), *East Asian Civilizations: New Attempts at Understanding Traditions*, t. 1: *Ethnic Identity and National Characteristics*, Muenchen 1982.
20. Gernet J., *Inteligencja Chin: społeczeństwo i mentalność*, przekł. E. Pfeifer, Warszawa 2008.
21. Graham A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago 1989.
22. Graham F., *Inside the Japanese Company*, London 2003.
23. Haitani Kanji, *The Paradox of Japan's Groupism: Threat to Future Competitiveness*, „Asian Survey” 1990, t. 30.
24. Hall D.L., Ames R.T., *A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy*, [w:] D.A. Bell, Hahm Chai-bong (red.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge 2003.
25. Hall D.L., Ames R.T., *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago 1999.
26. Hall D.L., Ames R.T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.
27. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

28. Jacoby M. (przekł.), *Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, Warszawa 2009.
29. Kania I. (przekł.), *Muttāvali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*, Warszawa 2007.
30. Konfucjusz, *Szy-cing, Księga Pieśni*, przekł. M. Szlenk-Iliewa, Warszawa 1995.
31. Kuo-Shu Yang, *Indigenous Personality Research: The Chinese Case*, [w:] Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang (red.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*, New York 2006.
32. Lakos W., *Chinese Ancestor Worship: A Practice and Ritual Oriented Approach to Understanding Chinese Culture*, Newcastle 2010.
33. Laozi, *Księga dao i de z komentarzem Wang Bi*, przekł. A.I. Wójcik, Kraków 2006.
34. Lau Siu-kai, Kuan Hsin-chi, *The Ethos of the Hong Kong Chinese*, Hong Kong 1995.
35. Legge J., *The Hsiao King or Classic of Filial Piety*, w serii *Sacred Books of the East*, t. III, Oxford University Press, Oxford 1879.
36. Levenson J.R., *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass. 1953.
37. Li Meizhi, 李美枝, *Neituanti pianside wenhua chayi*, 內團體偏私的文化差異 [Osobliwości kultury faworytyzmu grupowego], [w:] Yang Guoshu, 楊國樞, Yu Anbang, 余安邦 (red.), *Zhongguo rende xinli yu xingwei: wenhua, jiaohua ji bingli bian*, 中國人的心理與行為: 文化, 教化及病理篇 [Psychologia i zachowanie Chińczyków: prace o kulturze, reedukacji i patologiach], Guiguan Tushu Gongsu, Taipei 1993.
38. Li Zongwu, 李宗吾, *Houheixue* 厚黑學 [Nauka o prawdziwej cnocie i występności], Beijing 1990.
39. Lyn Gow i in., *The Learning Approaches of the Chinese People: A Function of Socialization Processes and the Context of Learning*, [w:] M.H. Bond (red.), *A Handbook of Chinese Psychology*, Oxford 1996.
40. Maciocia G., *Foundations of Chinese Medicine. A Comprehensive Text*, Edinburgh 2015.
41. Markus H.R., Shino-bu Kitayama, *Culture and the Self; Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 1991, t. 98.
42. Markus H.R., Shinobu Kitayama, *Culture and the Self; Implications for Cognition, Emotion, and Motivation*, „Psychological Review” 1991, t. 98, nr 2.
43. Mencjusz, VIA, 15; James Legge, *The Chinese Classics*, t. 2: *The Works of Mencius*.
44. Mote F.W., *The Cosmological Gulf Between China and the West*, [w:] D. Baxbaum, F. Mote (red.), *Tradition and Permanence: Chinese History and Culture*, Hong Kong 1972.

45. Nisbett R.E., *Geografia myślenia: dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej*, przekł. E. Wojtych, Sopot 2009.
46. Obama B., *Remarks by the President in Farewell Address*, Chicago, January 10, 2017, <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/01/10/remarks-president-fa-rewell-address>.
47. Paccalet I., *Tulacze*, przekł., Krzysztof Kowalski, „Rzeczpospolita”, 5–6 lutego 2000.
48. Peerenboom R.P., *Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think Versus Right Thinking*, [w:] W. Theodore de Bary, Tu Wei-ming (red.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998.
49. Qian Mu, 錢穆, *Zhongguo wenhua jingshen*, 中國文化精神 [Duch kultury chińskiej], San-min Shuju, Taipei 1973.
50. Rosemont H., Roger T. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu 2009.
51. Susumu Yamaguchi, Yukari Arizumi, *Close Interpersonal Relationship Among Japanese: Amai as Distinguished from Attachment and Dependence*, [w:] Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang (red.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*, New York 2006.
52. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, Tokio 1973.
53. Takeo Doi, *The Anatomy of Self: The Individual versus Society*, New York 1988.
54. Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behaviour*, Honolulu 1963.
55. Tannen D., *Cywilizacja kłótni: jak powstrzymać amerykańską wojnę na słowa*, przekł. P. Budkiewicz, Poznań 2013.
56. Trandis H.C., *Individualism and Collectivism*, Boulder 1995.
57. Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany 1985.
58. Ulanowski T., *Nie pochodzimy od Sarmatów*, „Gazeta Wyborcza”, 5 października 2018.
59. Wang Liu Hui-chen, *The Traditional Chinese Clan Rules*, New York 1959.
60. Weiner E., *Genialni. W pogoni za tajemnicą geniuszu*, przekł. E. Kleszcz, Warszawa 2016.
61. Wu Chunxia, Chao R.K., *Intergenerational Cultural Conflicts in Norms of Parental Warmth among Chinese American Immigrants*, „International Journal of Behavioral Development” 2005, t. 29, nr 6.
62. Yoshio Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge 1997.
63. Yü Ying-shih, *Individualism and the Neo-Daoist Movement in Wei-Jin China*, [w:] Yü Ying-shih, *Chinese History and Culture*, t. 1: *Sixth Century B.C.E. to Seventeenth Century*, New York 2016.

64. Zhu Xi, Chu Hsi, Lü Tsu-ch'ien, *Reflections on the Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology*, przekł. Wing-tsit Chan, New York 1967.
65. Zimmer C., *DNA Deciphers Roots of Modern Europeans*, „The New York Times”, 10 czerwca 2015.