

Rytuał u Xunzi

Zagadnienia rytuału (*li*) – rozumianego szeroko jako nie tylko obrzędy religijne, lecz także konwencje, zwyczaje, maniery, kod kulturowy itd. – były stałym tematem dawnego konfucjanizmu. Jednakże myśliciele konfucjańscy nie byli w tej kwestii całkowicie zgodni. Nauki Xunzi, podkreślające zło natury człowieka, znacznie odbiegały od poglądów innych filozofów tych czasów. Intencją artykułu jest rozważenie jego rozumienia *li* na podstawie szczególnej doktryny natury ludzkiej oraz odniesienie go do europejskich przekonań i przesądów związanych z obrzędowością, konwencjami, tradycją itp. w czasach najnowszych.

Termin konfucjański *li* (禮), tłumaczony jako „rytuał”, „ceremonia”, „obrzędowość”, ale także „wzorce moralne”, „etykieta”, można uznać za klucz do zrozumienia nie tylko konfucjanizmu, lecz także ogólnie kultury chińskiej. Jak zwykle bywa z takimi terminami, doczekał się on licznych interpretacji, i to w łonie samego konfucjanizmu. Xunzi nie był typowym konfucjanistą. Jego poglądy na temat *li* również nie są reprezentatywne dla tej szkoły. Był za to myślicielem oryginalnym, obdarzonym duchem polemicznym, a pewne wątki jego nauki znakomicie korespondują z europejską nowożytną myślą polityczną.

Znak 禮 składa się ze znaku „święty” (lewa część – klucz) oraz znaku „naczynie rytualne” (prawa część). Pierwotnie oznaczał „układać naczynia rytualne”, potem rozszerzył swoje znaczenie na „służbę bogom, modlitwę”, aż ostatecznie doszedł do znaczenia, które jest tematem obecnych rozważań.

W naukach Konfucjusza celem nie jest *li*, lecz stanie się „człowiekiem szlachetnym” (*junzi*), czyli tym, który posiada „człowieczeństwo” (*ren*). Warunkiem zdobycia *ren* jest *li*. Wyraz chiński *ren*, oznaczający „człowieczeństwo”, brzmi identycznie jak *ren* – „człowiek”, lecz zapisywany jest innym znakiem 仁, złożonym ze znaku oznaczającego człowieka *ren* 人 oraz liczebnika *er* 二 „dwa”. Tak więc chodzi tu o „człowieczeństwo” w relacjach między dwojgiem ludzi, w ludzkiej społeczności. Termin *ren* jest tłumaczony w polskich przekładach przez „humanitaryzm”. Jednakże w języku polskim słowo to kojarzy się zbyt mocno z kontekstami swoistymi, jak „pomoc humanitarna”, „humanitarne traktowanie jeńców” itp. Wszystkie te konotacje słowa „humanitaryzm” oczywiście zawierają się w *ren*, ale z pewnością nie oddają jego istoty i nie wyczerpują go. Pojęcie *ren* nie należy do tych, które można ująć w prostej definicji; poznanie *ren* jest raczej czymś, czego należy szukać w sobie, we własnej naturze. Dlatego Konfucjusz nie definiuje *ren*, lecz pokazuje na przykładach:

Pokonywać samego siebie i zachowywać dobre obyczaje (*li*) to właśnie znaczy być humanitarnym. [...] Dobroć wobec ludzi (*ren*) musi się narodzić w tobie samym. [...]

Na nic, co nieobyczajne, nie spoglądaj,
 niczego, co nieobyczajne, nie słuchaj,
 o niczym, co nieobyczajne, nie mów,
 niczego, co nieobyczajne, nie czyń.

(Lunyu 12,1)¹.

Tak więc warunkiem zdobycia *ren* jest „obyczajność”, którym to terminem przykład polski oddał chiński termin *li*. Dla Konfucjusza *li* określa ogół obyczajów, konwenansów, zachowań etycznych. Mówi o pięciu fundamentalnych relacjach społecznych, w których przejawia się *li*: (i) między ojcem a synem, (ii) między starszym a młodszym bratem, (iii) między mężem a żoną, (iv) między władcą a poddanym, (v) między przyjaciółmi. Każda z tych relacji (z których podstawowa jest tzw. nabożność synowska, *xiao*) wymaga szacunku dla drugiej osoby. Konfucjański ideał „człowieka szlachetnego” (*junzi*) to ktoś, kto swój szacunek okazuje poprzez *li*, które w tym wypadku można tłumaczyć jako „dobre maniery”. Maniery są częścią ogólnej ceremonialności, rytuału, którego wyrazem na poziomie państwowym są ofiary, kult przodków itd.

Rytuał nie jest zjawiskiem specyficznie chińskim. Współczesny przedstawiciel cywilizacji zachodniej, nawykły do wrogości wobec wszystkiego, co trwałe, ustalone i powszechnie akceptowane, przekonany, że konwenanse istnieją tylko po to, by je ostentacyjnie lekceważyć, a zadaniem człowieka prawdziwie twórczego jest łamanie kolejnych tabu, sam bezwiednie kreuje nowy rytualizm, bo bez rytualizmu człowiek żyć nie potrafi. Ten nowy „rytualizm” jest jednak celebrowaniem negacji i nihilizmu, będąc w równym stopniu zależnym od negowanej przez siebie sfery konwenansów, jak zdanie przeczące od treści, której zaprzecza. Cywilizację chińską, która mimo rewolucji kulturalnej i wieloletnich rządów komunistycznych pozostaje wciąż pod wpływem konfucjanizmu, nie odróżnia od cywilizacji zachodniej samo istnienie rytuału, lecz stosunek do niego. O ile w naszym kręgu kulturowym od ponad dwustu lat słowa „konwenanse”, „tabu”, „rytuał” itp. pojawiają się najczęściej w kontekście pejoratywnym, o tyle w kręgu cywilizacji chińskiej wciąż są kojarzone z czymś dobrym, pożądanym, uczłowieczającym człowieka.

Z zachowaniem rytualnym mamy do czynienia na co dzień, częściej, niż to sobie uświadamiamy. Zachowujemy się „rytualnie”, trzymając nóż w prawej ręce, a widelec w lewej, zdejmując czapkę, gdy wchodzimy do czyjś domu, całując dłoni kobiety na powitanie itd. Ilekroć to czynimy, przyznajemy się do swojego kręgu kulturowego, do więzi ze społecznością, w której żyjemy, opowiadamy się za człowieczeństwem w rozumieniu bliskim konfucjańskiemu *ren*, słowem – czynimy wspólny pobyt na tym świecie bardziej ludzkim i znośnym.

Obok tego codziennego, bezrefleksyjnego rytualizmu istnieje rytualizm *sensu pleniore*, wymagający wypowiedzenia pewnych słów i wykonania równocześnie pewnej rytualnej czynności. Wypowiadane przy takich okazjach słowa, w przeciwieństwie do zdań prawdziwościowych, nie opisują rzeczywistości zewnętrznej – dlatego nie można poddać ocenie ich zgodności z nią – lecz w pewnym sensie ową

¹ *Dialogi Konfucjańskie*, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 117.

rzeczywistość kreują. Nie mamy tu już do czynienia z aktami mowy, lecz z aktami, które są mową. Tak się dzieje podczas uroczystego otwarcia jakiegoś obiektu, odczytywania wyroku w sądzie, ogłaszania przez celebrycę faktu zaistnienia małżeństwa czy też w okolicznościach mniej podniosłych, gdy ktoś oświadcza, że gotów jest się założyć o jakąś kwotę w tej czy innej sprawie. Na pozór są to przykłady zupełnie z sobą niezwiązane, mają jednak kilka cech wspólnych. Po pierwsze, każdorazowo wypowiedzi towarzyszy jakiś konwencjonalny czyn lub gest. Może to być przecięcie wstęgi, powstanie publiczności w sali rozpraw, wzajemne nałożenie obrączek przez nowożeńców czy też, w przypadku ostatnim, uścisk dłoni i przyjęcie zakładu przez osobę trzecią. Po drugie, po wypowiedzeniu słów stan rzeczy ulega zmianie: obiekt jest otwarty dla publiczności, przestępca trafia do celi więziennej, kobieta i mężczyzna stają się małżeństwem, a jedna ze stron zakładu staje się dłużnikiem drugiej. Po trzecie, o zmianie stanu rzeczy możemy mówić wyłącznie wtedy, gdy słowa i towarzysząca im czynność wydarzyły się w pewnej określonej przestrzeni społecznej, w której były zrozumiałe, a ich skutki akceptowane. Innymi słowy, tego rodzaju czynności rytualne mają realne skutki o tyle, o ile są za takie powszechnie uznane. (Oczywiście oskarżonemu wygodniej byłoby nie uznawać skuteczności wyroku sądowego, uznają go jednak policjanci, strażnicy więzienni itd.)². Istnieje też rytuał *par excellence* w postaci liturgii religijnej. Rytuał jako taki nie jest jednak zjawiskiem wyłącznie i specyficznie religijnym, przenika on praktycznie każdą sferę życia ludzkiego. Jego funkcjonalność jest jednak zawsze uzależniona od powszechnej zgody na jego istnienie. Można sobie wszak wyobrazić sytuację, w której wszyscy, a przynajmniej znaczna większość społeczności ludzkiej, w imię na przykład szukania nowości, nieodpartej potrzeby łamania tabu i konwenansów, wolności twórczej lub pragnienia pełniejszego wyrażenia własnej osobowości, odrzucił tak rozumiany rytuał. Problem nie byłby wielki, gdyby chodziło jedynie o jedzenie nożem i widelcem czy też o całowanie kobiet w rękę. Jednakże totalny i konsekwentny bunt przeciwko rytuałowi musiałby nie tylko doprowadzić do nieskuteczności orzeczeń sądowych, przysięg małżeńskich, lecz ostatecznie dotknąć samego języka, który również jest konwencjonalny i oparty na szeroko rozumianym rytuale. Wizja powszechnego bełkotu, gdy każdy przemawia wymyślonym przez samego siebie i dla samego siebie sztucznym językiem, sam dla siebie wymyśla konwencje i kanony, nie dbając o ich komunikatywność, ziściła się częściowo w sztuce XX wieku.

Konfucjaniści zdawali sobie dobrze sprawę z tego, że w skali państwa oznacza to anarchię i chaos, do którego władca nie może dopuścić. Rodzi się więc pytanie – gdzie należy szukać źródeł *ren* oraz *li*? Czy są one kategoriami wewnętrznymi (*nei*), czy zewnętrznymi (*wai*) w stosunku do człowieka?

Sam Konfucjusz źródeł *ren* i *li* wydawał się szukać w samej naturze ludzkiej (*xing*), zaś jego słynny następca i komentator Mencjusz (371–289) pisał:

Ze względu na swą tendencję natura ludzka może czynić dobro. Dlatego twierdzą, że jest ona dobra. Jeśli natomiast popełnia zło, to nie z winy jej pierwotnej zdolności. Wszyscy

² Pojęcie „wypowiedzi performatywnych” wprowadził John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford 1962.

ludzie mają uczucie litości i współczucia, wstydu za własne braki i odrazy wobec braków innych, poczucie czci i szacunku, poczucie prawa i bezprawia.

(*Mengzi VI A 6*)³.

Tak więc według Mencjusza do czynienia dobra skłania człowieka jakiś wewnętrzny impuls pochodzący z jego natury. Zło to tylko *privatio boni* (*bushan*), niedopełnienie, niedoskonałość wynikająca z braku wiedzy. Stanowisko Xunzi jest dokładną odwrotnością poglądów Mencjusza. Oto jego słowa:

Natura ludzka jest zła, a cokolwiek dobrego znajduje się w człowieku, zostało nabyte przez ćwiczenie. Człowiek z natury swej, od samych narodzin, dąży do własnej korzyści. [...] Od narodzin człowiek posiada impuls, by zadowalać pragnienia zmysłów i kochać rozrywkę oraz rozwiązłość. [...] Dlatego absolutne jest, aby człowiek został poprawiony przez cywilizujący wpływ nauczycieli oraz praw, a także by był kierowany przez *li* i *yi*.

(*Xunzi XIII 1*)⁴.

Xunzi (310–219), któremu wypadło żyć u schyłku Epoki Walczących Królestw, pełnej przemocy i okrucieństwa, a pod koniec życia był świadkiem zjednoczenia cesarstwa przez pierwszego cesarza Qin, miał solidne podstawy do takiego osądu natury ludzkiej. Zarówno panujący wówczas pogląd o naturalnej dobroci człowieka, jak i poglądy Mo Di, zwolennika egalitaryzmu i głosiciela doktryny swoście rozumianej powszechnej miłości, uważał nie tylko za naiwność, lecz za realne niebezpieczeństwo dla stabilności państwa.

„Natura ludzka jest zła, dobro [...] zostało nabyte”, co znaczy, że dobro jest w stosunku do człowieka kategorią zewnętrzną (*wai*). Z natury człowiek zaspokaja własne egoistyczne pragnienia. Skłonność do własnej korzyści rodzi się wraz z pojawieniem się życia. Skłonność ta przejawia się w postaci emocji motywujących działania człowieka. Są to: miłość, nienawiść, przyjemność, złość, smutek, radość. W konfrontacji ze światem zewnętrznym emocje przeradzają się w żądze, które są egoistyczne i chaotyczne, dlatego mają charakter antyspołeczny. Ponieważ żądze ludzkie są nieskończone, na gruncie społecznym przyjmują postać bezładu i rywalizacji, kłótni i konfliktów, gwałtów, rozpusty i wyuzdania. Nie wolno dopuścić do naturalnego rozwoju ludzkich emocji i dawania im upustu, ponieważ niekontrolowana ekspresja uczuć i pragnień to zło (*e*).

O złu można mówić na jednym z trzech poziomów: ontologicznym, antropologicznym i moralnym. Xunzi nie używa pojęcia zła ontologicznego. Na tym poziomie w ogóle nie można mówić o dobru i złu. Niebo (*tian*) nieustannie przemienia zjawiska natury, czego wyrazem na poziomie antropologicznym są choroby i śmierć, należące również do natury, a więc niepodpadające pod kategorie dobra i zła. Zło istnieje jedynie na poziomie moralnym, jako możliwość człowieka, rodząca się z jego niekontrolowanych żądz, i przybiera postać niepohamowania, zezwierzczenia i samolubstwa. Stąd potrzeba umiejętności poskramiania i opanowywania naturalnych skłonności. Tej umiejętności nie ma w człowieku, można ją jednak nabyć z zewnątrz (*wai*). „Dobro jest nabyte” – napisał Xunzi. Nabyć je można dzięki przywództwu nauczycieli

³ Cyt. za: F. Avanzini, *Religie Chin*, WAM, Kraków 2004, s. 53.

⁴ *Ibidem*, s. 61–62.

i rządowi dobrego władcy. Oni mogą wpoić człowiekowi właściwe zasady zachowania i wprowadzić ład w społeczeństwie. Specyfika języka chińskiego sprawia, że ten sam wyraz *wei* jest używany przez Xunzi raz jako czasownik 為 (działać, wytworzyć), raz jako rzeczownik 偽 (wytwór, kreacja – z dodanym znakiem *ren*). Dobro jest tworem (*wei*) człowieka, wynalazkiem mędrców. Jego zasady władca wpaja poddanym, a nauczyciel uczniom. Edukacja odgrywa istotną rolę państwowotwórczą, wychowanie zaś to proces cywilizującego kształtowania młodych jednostek, poprzez poskramianie ich naturalnego egoizmu i niepohamowania, oraz wpojenie im zasad współżycia z innymi, nauczenie ich właściwych zachowań wobec innych w życiu codziennym, społecznie akceptowanych i zrozumiałych. Tym wszystkim jest dla Xunzi „rytuał”, czyli *li*. Ceremoniał publiczny natomiast jest więzią kultury pokoju, czynnikiem jednoczącym państwo stwarzające odpowiednią przestrzeń dla wymuszenia procesu cywilizacyjnego. Xunzi nie ukrywa, że ten proces jest wymuszony, sztucznie kreowany i nienaturalny. Jednakże dzięki niemu, dzięki nauczaniu się i praktykowaniu *li* człowiek może się stać czysty i bezbłędny w działaniu.

Natura ludzka jest zła, dobro zaś jest nabyte z zewnątrz, a mówiąc ściślej sztucznie wpojone w człowieka, wbrew jego naturalnym instyktom. Czynią to władcy i nauczyciele. Jednakże cały system narzucania ludziom *li* ostatecznie wymaga ich akceptacji, bez której nie może funkcjonować. Co sprawia, że ludzie godzą się na to, co ujarzmi ich naturę? Dlaczego akceptują państwo, prawo, etykietę, rytuał, manierę – wszystko to, co ogranicza ich spontaniczne, naturalne niepohamowanie i samolubstwo? Czy motywacje mają charakter religijny, czy praktyczny?

Punkt wyjścia przypomina rozważania Hobbesa. Pragnienia ludzkie są nieograniczone, natomiast zasoby dóbr, mogących je zaspokoić, są skończone. Dostępna ilość pożądaných dóbr nie może wystarczyć wszystkim pożądanym, dlatego każdy staje się konkurentem, a więc i wrogiem, każdego. *Homo homini lupus* – każdy stara się zdobyć jak najwięcej dla siebie i wyeliminować z gry pozostałych. Bilans tych zmagających jest jednak niekorzystny dla wszystkich, dlatego zwalczające się strony decydują się sprowadzić wole wszystkich jednostek do jednej Woli, poddać je Wspólnej Mocy (*Common Power*)⁵, która będzie broniła ich przed inwazją z zewnątrz i nie dopuści do wzajemnego wyrządzenia sobie szkód, zapewniając wszystkim zadowalające warunki egzystencji. Tak właśnie wielu staje się jedną Osobą, tworząc *Civitas* (czyli *Commonwealth*).

Instyktowne działanie samolubne samo z siebie okazuje się krótkowzroczne i niekorzystne. Kupiec może jednorazowo skorzystać na sprzedaży wybrakowanego towaru, na dłuższą metę jednak jest to nieopłacalne, nie będzie miał bowiem w przyszłości klientów. Nie potrzebuje przymusu Wspólnej Mocy, aby być uczciwym, wystarczy mu nauka płynąca z obserwacji losu innych nieuczciwych sprzedawców. Pierwszy, odruchowy, samolubny wybór okazuje się błędny. Znany w teorii gier

⁵ Por. T. Hobbes, *Leviathan*, Printed for Andrew Crooke, London 1651, part 1, ch. XIII („Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery”), s. 79: „To this warre of every man against every man, this also in consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law, where no Law, no Injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues”.

„dylemat więźnia”⁶ pokazuje, że lojalność wobec drugiego przynosi realną korzyść. Więzień stoi w obliczu dylematu: przyznać się do winy czy iść w zaparte. Jeżeli się przyzna, a jego towarzysz, osadzony w innej celi, przyzna się również, obaj dostaną po siedem lat więzienia. Jeżeli się przyzna, a jego kolega pójdzie w zaparte, zostanie zwolniony, a kolega dostanie dziesięć lat. Jeżeli się nie przyzna, a kolega się przyzna, dostanie dziesięć lat, a kolega zostanie zwolniony. Jeżeli obaj pójdą w zaparte, dostaną tylko po roku. Wniosek wydaje się oczywisty – nie przyznając się, ryzykuje rok albo dziesięć lat, przyznając się zero albo siedem lat. Bezpieczniej jest się przyznać. Kolega będzie rozumował tak samo, w wyniku czego obaj dostaną po siedem lat. A przecież razem idąc w zaparte, dostaliby tylko po roku! Korzystniej byłoby dla nich zgodzić się wspólnie na stosunkowo niewielką uciążliwość (rok więzienia) i solidarnie odmówić przyznania się. Gdyby jednak zawarli takie porozumienie (choćby milczące), gdzież gwarancja, że jeden z nich w ostatniej chwili nie zdradzi, łakomiąc się na całkowite zwolnienie? Gwarancji oczywiście nie ma, ale każdy z dwóch więźniów musi wziąć pod uwagę przyszłe tego typu przypadki. Jeśli planują recydywę, muszą pamiętać, że okazując się niełojalnym wobec towarzysza, nie mogą liczyć w przyszłości na czyjaśkolwiek lojalność. Następnym razem w takiej sytuacji mogą być pewni dziesięciu lat więzienia. Prosta kalkulacja przemawia zatem na korzyść wzajemnej lojalności, mimo że naturalne samolubstwo popycha człowieka w przeciwnym kierunku. Takim właśnie okazywaniem sobie wzajemnej lojalności można nazwać powszechną zgodę na okiełznanie swojej anarchicznej natury i poddanie jej humanizacji poprzez *li*.

Podobnie jak Hobbes, także Xunzi nie potrzebował motywacji religijnych. Nie wierzył w siły nadprzyrodzone, nie wiązał zjawisk naturalnych (takich jak zaćmienie słońca, trzęsienie ziemi itp.) z wydarzeniami politycznymi. Pisał:

Bywa tak, że gwiazdy spadają, a drzewa wokół ołtarzy wydają dźwięki i ludzie się tego boją. To zmiany zachodzące na niebie i na ziemi, przemiany *yin* i *yang* powodują pojawienie się rzadkich zjawisk. Można się im dziwić, ale nie można się ich bać. [...] Ze wszystkich dawanych nam znaków najbardziej należy się obawiać znaków ze świata ludzkiego. [...] Można się im dziwić i można się ich bać⁷.

Niebo (*tian*) jest łądem natury, niezależnym od zachowań i wyborów moralnych człowieka. Jest obiektywne, lecz nieme i niepoznawalne, dlatego „mędrzec nie stara się poznać Nieba”⁸. Ważne są ceremonie religijne i rytuał jako ekspresja uczuć ludzi i wzór harmonii społecznej. Xunzi nie uznawał natomiast doraźnej skuteczności ceremonii:

Jeżeli zanosi się modły o deszcz i deszcz zaczyna padać, co to oznacza? Odpowiadam: nic. Tak samo jakby ludzie nie modlili się o deszcz, a deszcz jednak spadł⁹.

⁶ Autorami „dylematu więźnia” są Melvin Dresher i Merrill Flood, pracownicy RAND Corporation. Jako pierwszy użył tego terminu Albert W. Tucker w 1950 roku.

⁷ Cyt. za: *Mencjusz i Xunzi*, M. Religa, Dialog, Warszawa 1999, s. 83–84.

⁸ Xunzi 17; cyt. za: Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 165.

⁹ *Ibidem*, s. 84.

Religia odgrywa rolę „oprawy” (*wen*), wprowadza porządek i gwarantuje równowagę emocjonalną i estetyczną, pełni więc funkcję wychowawczą. Człowiek potrzebuje znaleźć upust dla swoich emocji, uzewnętrznianych i powściągniętych w sposób należyty dzięki *li*. Religia stanowi oprawę dla skutecznej kontroli nad społeczeństwem i społecznej perswazji. Obrzędy religijne nie mają jednak żadnej skuteczności w sensie teurgicznym:

Czynimy tak nie dlatego, żeby otrzymać to, czego pragniemy, ale dlatego, że takie jest *decorum*. Człowiek szlachetny uznaje to za *decorum*, a prosty lud widzi w tym działanie sił nadprzyrodzonych. Uznanie tego za *decorum* przynosi szczęście; kto widzi w tym siły nadprzyrodzone, napotka nieszczęście¹⁰.

Myśl Xunzi, choć rozdziały jego pracy przepisano do księgi *Liji* („O etykietach”), a w czasach dynastii Han obowiązywała jego interpretacja rytuału, nie zdobyła sobie popularności porównywalnej choćby z interpretacją rytuału dokonaną przez jego głównego rywala Mencjusza. Przed nastaniem dynastii Song (960–1279) powstał tylko jeden komentarz do Xunzi, podczas gdy do Mencjusza aż dziewięć. Za czasów Song nie zaakceptował myśli Xunzi główny neokonfucjanista Zhu Xi, dlatego jego nauczanie Xunzi musiało zostać usunięte na plan dalszy. Jego jedyni dwaj uczniowie – Han Feizi i Li Si – porzucili nauki mistrza i zostali legistami. Gdy umierał, nowe cesarstwo odnosiło się ze wstrętem do jego wzorów ceremonii, skłaniając się ku legizmowi. Znamienny jest fakt, że w XVI i XVII wieku jezuici pod wodzą Mattea Riccio nie dokonali latynizacji jego imienia, jak to uczynili na przykład z Mencjuszem (Mengzi). Nie do zaakceptowania okazało się jego realistyczne postrzeganie natury ludzkiej i dobra, które jest w stosunku do niej zewnętrzne i musi zostać nabyte.

Bibliografia

- AVANZINI Federico, *Religie Chin*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
Dialogi Konfucjańskie, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum, Wrocław 1976.
 FENG Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
 FITZGERALD C.P., *Chiny – zarys historii kultury*, PIW, Warszawa 1974.
 GRANET Marcel, *Religie Chin*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
 HAGEN Kurtis, *The Philosophy of Xunzi, a Reconstruction*, Open Court, Chicago 2007.
 KONFUCJUSZ, *Dialogi*, przeł. H. Sułek, Hachette, Warszawa 2008.
 RAKITA GOLDIN Paul, *Rituals of the Way – The Philosophy of Xunzi*, Open Court, Chicago 1999.
 RELIGA Małgorzata (wybór, przekład i wstęp), *Mencjusz i Xunzi*, Dialog, Warszawa 1999.
 RODZIŃSKI Witold, *Historia Chin*, Ossolineum, Wrocław 1992.
 WÓJCIK Anna Iwona, *Konfucjusz*, PAN, nr 471, Kraków 1995.
 XINZHONG Yao, *Konfucjanizm – wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

¹⁰ *Ibidem*, s. 172.