

Anna I. Wójcik

O NIEDOSKONAŁOŚCI. JAKIE JEST DLA NIEJ MIEJSCE W FILOZOFII CHIŃSKIEJ?

Gdy czytamy chińskie traktaty filozoficzne, gdy studiujemy uczone komentarze do nich – wszędzie natrafiamy na rozważania dotyczące pełni i doskonałości. Odnosi się nieodparte wrażenie, że filozofia chińska ogarnięta jest obsesją doskonałości. Mędrcy, mistrzowie sztuk wszelakich, od wielkich kaligrafów i malarzy po tych, którzy obrali drogę miecza, kija czy gołej pięści, doskonalili władcy i urzędnicy, perfekcyjne dzieci z nabożnym szacunkiem dla rodziców, medytujący buddyjscy mnisi z doskonale wyciszonymi (pustymi) umysłami trwają pośród zgiełku historii i czasów wiecznie niespokojnych. Nie ma tematu bardziej pasjonującego dalekowschodnich Azjatów niż samodoskonalenie. I dla nas, badaczy tej myśli, też wydaje się to takie oczywiste. Pewnego dnia zadano mi jednak pytanie, takie z gatunku pytań najprostszych, a przez to z siłą wybijających z kolein, w jakie co i rusz myśl wpada. To od prof. Beaty Szymańskiej usłyszałam kiedyś: „Słuchaj, a jakie jest miejsce w tej filozofii dla tych wszystkich niedoskonałych ludzi?”.

Mój tekst zrodził się z namysłu nad tym pytaniem i będzie właśnie o tym – o niedoskonałości. O tym, co na jej temat można wyczytać z klasycznych ksiąg konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu chan, ksiąg zalecanych do studiowania zarówno przyszłym urzędnikom czy też szerzej – ludziom polityki, jak i adeptom sztuk walk.

O TYM, JAK DOSKONAŁOŚĆ MOŻE BYĆ PRZESZKODĄ

Ideał, wzór godny naśladowania jakże mógłby przeszkadzać?! A jednak. Gdy zajrzemy do *Dialogów konfucjańskich*, trafiamy na takie oto nauki Konfucjusza (551–479 p.n.e.):

Žan Jou powiedział: Nie jest tak, że mi się twoja mistrzu droga nie podoba. Jeno sił mi nie starcza, by nią kroczyć! Mistrz rzekł: Komu sił nie starcza, ten ginie w połowie drogi. Ty zaś sam sobie zakreślasz granice! (rozd. 6.10)¹

Gdy spotykamy na drodze swojego życia kogoś, kto nas zachwyca tym, co i jak potrafi robić, tym, jaki jest, często czujemy wewnętrzny przymus, by pójść śladem takiej osoby i samemu spełnić się poprzez naśladowanie wspaniałego wzoru. Podoba nam się to i pociąga do działania, do naśladowania. Po pierwszym zachłyśnięciu się tą perspektywą, że i ja przecież też tak mogę, często pojawia się zniechęcająca wątpliwość. Patrzę na mistrza, przyglądam się jego umiejętnościom i zestawiam je z tym, co sama umiem. I na plan pierwszy wysuwa się żalonna dysproporcja. O moich umiejętnościach można powiedzieć, jeśli dopiero chcę zacząć się w czymś ćwiczyć, że ich nie ma. Coś może i potrafię, ale w zestawieniu z doskonałością reprezentowaną przez mistrza jest to przepaść. Gdy odkrywamy w ten sposób, jak wiele dzieli nas od wzoru, można stracić wiarę w to, że i my kiedyś będziemy mogli być równie perfekcyjni. Można stracić wiarę w to, że w ogóle coś nas z mistrzem łączy. Wydaje się wtedy, że poza naszym podziwem dla osiągniętej przez niego doskonałości nie łączy raczej nic. I wtedy zapatrzenie się na wzór godny naśladowania miast dodawać sił i zapału do pracy nad sobą – zniechęca. Różnica między mistrzem a uczniem jest przecież tak wielka.

Konfucjusz jednak mówi, że ten destrukcyjny efekt zapatrzenia się na doskonałość jest moim własnym dziełem. To ja sama, moja wyobraźnia, a nie rzeczywiste warunki i działania przemieniają inspirujący przykład w destrukcyjny brak wiary w sens podejmowanego trudu. Konfucjusz zwraca uwagę na to, że wzór powinien posłużyć jedynie jako impuls do wejścia na drogę, na którą przed nami w którymś momencie swego życia wkroczył nasz mistrz. A jest tak, ponieważ każda doskonała umiejętność, każda wielka sprawność osiągnięta przez kogoś, kogo podziwiamy, zaczyna się od tego, czym właśnie sami dysponujemy, rzecz można, w nadmiarze. Bowiem każde „umiem” zaczyna się od „nie potrafię”. Każda perfekcyjnie opanowana umiejętność w przeszłości rozpoczynała się od tego, że się nie potrafiło wykonywać jej doskonale. Każdy zaczyna od tego samego. I mistrz, i naśladowający go uczeń zaczynają od tego, że nie potrafią. To jest pierwszy krok.

W innej klasycznej księdze konfucjanizmu, w *Doktrynie Środka*, mówi się o tym tak:

¹ *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław 1976, s. 72.

Droga (*dao*) prawego człowieka, nawet skryta, działa wszędzie. Pospolici mężczyźni czy kobiety z całą swą niewiedzą jakżeż mogą ją z nim dzielić? A jednak mogą; i nawet mogą iść dalej. Bądź co bądź, mędrzec ma również sobie nieznanne rejony. Pospolici mężczyźni czy kobiety, tak mędrcomi niepodobni, jakżeż mogą za nim podążać? A jednak mogą; i nawet mogą iść dalej. Bądź co bądź, istnieją również takie obszary działalności, do których mędrzec nie ma specjalnych uzdolnień.

Wielcy, jak wielkie jest niebo i ziemia, ludzie ciągle znajdują w sobie coś, co ich nie zadowala. Tak więc, gdy prawy człowiek mówi przez swą wielkość, nie ma nic pod niebem, co by go mogło zawrzeć w sobie. [...] Prawy człowiek swą drogę (*dao*) rozpoczyna tam, gdzie zaczynają pospolici mężczyźni czy kobiety, i nawet może iść dalej, a wtedy widzi jasno w niebie i na ziemi².

Doskonałość jako przeszkoda jest opisana również w innym miejscu tego konfucjańskiego dzieła klasycznego. Towarzyszy tej prezentacji zwrócenie uwagi na fundamentalną ważność pierwszego, bardzo niedoskonałego kroku. W *Doktrynie Środka*, bo o niej wciąż będzie mowa, mamy jeszcze inne ostrzeżenie przed nieumiejętnym odwoływaniem się do wzoru, do doskonałości, która jest celem każdego treningu. Jednak jako zewnętrzna, obserwowana doskonałość mistrza czy nauczyciela może przeszkadzać:

Mistrz mawiał; Z tej drogi nie można zejść. Człowiek ściga drogę, ale ona tędy nie prowadzi. Tego nie można brać za drogę. *Księga pieśni* mówi: *Rąbiesz siekierą i jeszcze raz rąbiesz siekierą, a wzoru rąbania nie ma poza tym działaniem.* Bierzesz siekierę i rąbiesz, i znów ujmujesz siekierę i rąbiesz. Traktujesz pierwsze jako wzór dla drugiego i nie przeszkadzasz sobie ściganiem zewnętrznego [wzoru]³.

Mamy tu opis tego, czym charakteryzuje się proces nabywania umiejętności. Otóż jest z tym tak, jak z umiejętnością rąbania drwa. Nie da się jej nabyć jedynie poprzez samo przyglądanie się temu, jak to robi ktoś, kto już potrafi. Niezależnie od tego, jak długo byśmy obserwowali drwala i jak bardzo uważnie i wnikliwie analizowalibyśmy jego postawę, ruchy rąk, jego uważne skupienie się na wykonywanej czynności, sami od tego patrzenia i analizowania nie nabędziemy jego sprawności w posługiwaniu się siekierą. Szybko przekonamy się o tym, gdy spróbujemy sami wziąć do ręki siekierę, zamachniemy się i wykonamy pierwsze uderzenie. Na pewno zrobimy to bardzo niezdarnie. Ale właśnie to niewprawne, dalekie od doskonałości, wykonane osobiście uderzenie okaże się ważniejsze od wielogodzinnej obserwacji. Bo to ono – owa pierwsza niedoskonałość ujawniona dopiero co we własnym doświadczeniu – stanowi prawdziwy, bo faktycznie możliwy do wykorzystania przez nas, wzór dla kolejnego naszego kroku na drodze ku perfekcji.

² *Doktryna Środka*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 339–340.

³ *Ibidem*, s. 340.

To, jak nam za pierwszym razem nie wychodzi, uczy nas w jedyny skuteczny sposób tego, jak sprawniej posługiwać się siekierą. I tak będzie z każdą inną umiejętnością. Nie jest ważne, czy wprawiamy się w mądrości, czy ćwiczymy życzliwy stosunek do innych ludzi, czy na macie trenujemy uderzenia gołą pięścią. W każdym z tych przypadków nasza sprawność jest wynikiem uczenia się na niedoskonałości naszych własnych poprzednich prób. Moje poprzednie kroki na drodze do doskonałości – zawsze przecież niedoskonałe – są moim własnym wzorem wewnętrznym. Do wykorzystania tylko prze mnie. Wzorem, który motywuje, bo jeszcze przed chwilą było trochę gorzej. A teraz patrzę i widzę, że jest trochę lepiej. A nawet jeśli nie jest lepiej, to myśl, że sama siebie mogę trochę jeszcze poprawić, nie jest zniechęcająca, lecz daje impuls nadziei i chęci zmian. Bo przecież owo „trochę” nie jest tak przerażająco różne ode mnie, jak było w przypadku porównywania siebie samego do doskonałych umiejętności, jakie reprezentował sobą mistrz.

Ważne jest, że nawet najdłuższa droga zaczyna się od pierwszego kroku - od tego, że nie potrafię, od tego, że nie jestem doskonała: „Drogę prawego człowieka można porównać do dalekiej podróży: nim dojdzie daleko, zaczynać musi od miejsca mu najbliższego. Tak samo jest przy wspinaczce: zacząć musisz na dole, zanim wejdiesz wysoko”⁴. To samo znajdziemy u Laozi: „Działaj rozpoczynając od tego, czego jeszcze nie ma. [...] Bowiem drzewo tak potężne, że nikt nie potrafi objąć ramionami jego pnia, wyrasta z małej siewki. A najdłuższa podróż rozpoczyna się od pierwszego kroku”⁵.

W pewien sposób przewrotnie można powiedzieć, że pierwszym, najważniejszym krokiem jest wielka niezdarność. W tym kontekście odpowiedź na postawione przez profesor Szymańską pytanie o to, jakie jest w konfucjanizmie miejsce dla tych wszystkich niedoskonałych ludzi, brzmi następująco: Konfucjanizm jest filozofią tworzoną dla niedoskonałych ludzi i z myślą o nich. Konfucjanizm nie jest filozofią doskonałości, tworzoną przez doskonałych mądrych ludzi przeszłości dla mędrców przyszłości. Jest raczej filozofią tworzoną z myślą o tym, że niedoskonałość jest stanem pierwszym w życiu każdego człowieka. Stanem egzystencjalnym, w jakim ludzie się znajdują najpierw, zanim zdecydują się wejść na ścieżkę ćwiczeń, zanim faktycznie rozpocznie się proces ich dojrzewania. Niedoskonałość jest dla każdego z ludzi pierwsza, ale nie jest jednak ich stanem pierwotnym. Dlaczego tak jest i co się kryje za tym rozróżnieniem? To rozróżnie-

⁴ Ibidem, s. 341.

⁵ Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006, s. 126.

nie – na to, co pierwotne, i to, co pierwsze – wprowadza do myśli konfucjańskiej Mencjusz (371–289 p.n.e.), a neokonfucjanizm (ok. X–XVI w.) nadaje temu konceptowi dopracowaną interpretację.

Mencjusz wprowadza do nauki konfucjanistów nowe odniesienie dla rozważań dotyczących samodoskonalenia. Konfucjusz uczył, odnosząc się jedynie do praktyki stawania się człowiekiem dorosłym, do tego, co w tym procesie jest pomocne, a co może przeszkadzać. Mencjusz poprzez kategorię „natury ludzkiej” sięgnął głębiej – do ontologii. I takie odniesienie okazało się w wiekach późniejszych szalenie interesujące dla chińskich myślicieli. Przyjrzyjmy się zatem tej koncepcji już w wersji zaawansowanej. Chodzi o bardzo wyrafinowany i pojęciowo subtelny system idealizmu konfucjańskiego opracowany przez Wang Yangminga (1472–1529), czyli przez jednego z największych przedstawicieli tego nurtu filozofii chińskiej. Dodatkowo proponuję zapoznać się z tym stanowiskiem w wersji rzecz można mistrzowskiej i nowoczesnej zarazem, czyli poprzez interpretację opracowaną przez współczesnego filozofa konfucjańskiego Du Weiminga (ur.1940).

ONTOLOGICZNIE – DOSKONALI, EGZYSTENCJALNIE – PRZEMIENIAJĄCY NIEDOSKONAŁOŚĆ

Mistrz nie różni się od ucznia w jakiś fundamentalny sposób. Jak zauważa Mencjusz (371–289 p.n.e.), między każdym z niedoskonałych ludzi a mędrcelem nie ma żadnej istotnej różnicy:

Chociaż mogą być różnice między różnymi źdźbłami pszenicy, to wynikają one z różnic w glebie, jej zasobności, z nierównych opadów i ludzkiego wkładu pracy. Wszystkie rzeczy tego samego rodzaju są podobne jedna do drugiej. Dlaczego winniśmy mieć jakieś wątpliwości, gdy rozpatrujemy człowieka? Mędrzec i ja jesteśmy tego samego rodzaju. [...] Mówię, że jest wspólny zmysł smaku w naszych ustach, wspólny zmysł słuchu w naszych uszach i wspólny zmysł piękna w naszych oczach. Czy może być tak, że tylko nasze umysły nie są do siebie podobne? Jest zmysł zasady i sprawiedliwości (*yi-li*). Mędrzec jest pierwszym, który posiadał to, co wspólne naszym umysłom. Dlatego zasady moralne są miłe naszym umysłom, jak wołowina, baranina i wieprzowina miłe są naszym ustom (6A:7; 354)⁶.

I dalej, w innym miejscu Mencjusz dobitnie stwierdza, że „Wszystkie rzeczy są w sobie kompletne”⁷.

⁶ *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, 6A:7, s. 354.

⁷ *Ibidem*, 7A:4; s. 355.

Du Weiming jeden ze swoich esejów zatytułowany *Subjectivity and Ontological Reality – An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking* poświęcił przybliżeniu czytelnikom zachodnim tej dość nieintuicyjnej filozofii. W tym celu posłużył się terminologią współczesnej filozofii analitycznej. Po pierwsze, w następujący sposób ustalił problem, z jakim mamy do czynienia, gdy analizujemy naukę Mencjusza o naturze ludzkiej i próbujemy zgodnie z nią postępować. Jeżeli nie ma żadnej istotnej różnicy między zwykłym człowiekiem a mędrcem, to w konsekwencji trzeba by przyjąć, że doskonałość mądrości jest tym, co każdy z ludzi już ma. Jednak jeżeli każdy już jest mądry, to dlaczego w swoim życiu, w podejmowanych wyborach i uskutecznianym na podstawie tych wyborów postępowaniu mało kto jest doskonały?

Du Weiming odpowiada na to pytanie następująco:

Gdy mówimy, że każda osoba może być mędrcem, ponieważ stan mędrca (*sagehood*) jest inherentnie w każdym z nas, to mówimy o strukturze ludzkiego istnienia: Czym człowiek jest ontologicznie i czym powinien być egzystencjalnie. Gdy mówimy, że nikt nie może *de facto* być mędrcem, ponieważ wewnętrzny stan mędrca nie może być nigdy w pełni zrealizowany, to wtedy mówimy o ludzkim procesie stawania się: kim nie jestem i w pełni nie będę (egzystencja). Z punktu widzenia bytu jestem, kim powinienem być, i to, kim powinienem być, nie jest niczym innym niż to, kim rzeczywiście jestem. Z punktu widzenia stawania się nie jestem, kim powinienem być i to, kim powinienem być, jest jakościowo różne od tego, kim rzeczywiście jestem. Gdy Wang Yangming mówi, że każda osoba jest mędrcem, odnosi się on do «pierwotnej substancji» (*benti*) ontologicznie określonego bytu ludzkiego. Gdy zakłada, że nikt nie może całkowicie zrealizować swego stanu mędrca, to odnosi się do «praktycznych wysiłków» (*kongfu*) w procesie stawania się [dojrzałym] człowiekiem. To pierwsze jest podstawą samorealizacji, to drugie konkretnym jej procesem. [...] Dlatego musimy uświadomić sobie, że człowiek jest zarówno daną mu strukturą, jak i niezdeterminowanym procesem⁸.

Dlatego niedoskonałość gra tak ważną rolę w konfucjańskiej filozofii. Człowiek jest bowiem charakteryzowany jako ten, który własnym wysiłkiem przemienia swoją niedoskonałość. I było to tak rozumiane również w starożytności chińskiej. Już bowiem Konfucjusz uczył, że „Człowiek może uczynić drogę (*dao*) doskonałą, ona sama nic nie zrobi”⁹. Mencjusz też uczył: „Humanitarność jest umysłem człowieka, a sprawiedliwość jest jego drogą. Szkoda człowieka, który porzuca drogę i nie podąża nią, i który

⁸ Tu Wei-ming, *Subjectivity and Ontological Reality – An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking*, [w:] *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1979, s. 142.

⁹ *Dialogi konfucjańskie*, op. cit.

stracił swoje serce i swój umysł, i nie wie, jak je odnaleźć. Gdy człowiek zgubi psa, idzie i szuka go. Gdy zgubi swoje serce, nie idzie i nie szuka. Droga nauki nie jest niczym innym, jak odnajdywaniem zagubionego serca i umysłu”¹⁰.

Du Weiming, omawiając neokonfucjańską interpretację tej nauki, jaką dał Wang Yangming, pisze, że głównym pytaniem jest tu pytanie o człowieka, ale nie jako o obiektywną rzeczywistość, lecz praktyczny i zawsze osobiste odniesiony sposób, w jaki stać się można prawdziwą osobą. Prawdziwą osobą, czyli mędrce. Według interpretacji Du Weiminga, Wang Yangming był przekonany, że intelektualne zrozumienie jego filozofii w najlepszym wypadku będzie tylko pewnym przybliżeniem tego, co może się ujawnić jedynie w praktycznym wysiłku stosowania tej filozofii we własnym codziennym życiu. Najważniejsza jest tu wiara w to, że proces zdobywania wiedzy nie daje się oddzielić od osoby poznającego, ponieważ to, co człowiek poznaje, uczestniczy w jego emocjonalnym, etycznym i w najgłębszym tego słowa znaczeniu – duchowym dojrzwaniu¹¹.

Zatem pierwszym krokiem na tej drodze jest osobista decyzja. Stąd, jak zauważa Du Weiming, pojawia się następujący paradoks:

Aby nauczyć się, jak stać się mędrce, muszę zacząć od świadomości tego, że stan mędrca już we mnie inherentnie [jako pierwotny dla każdego człowieka] jest. Jeśli moja świadomość tego jest prawdziwa, co jeszcze byłoby takiego, czego należałoby się nauczyć? [...] Mędrzec, który jest inherentnie w każdym z ludzi, jest rzeczywistością, której nie można utracić. Rzeczywiście Wang Yangming dalej zauważa, że niezależnie od tego, co się robi, ten wewnętrzny mędrzec nie może być nigdy ztracony. Nawet złodziej sam w sobie jest świadom tego, że nie powinien być złodziejem. Nazwij go złodziejem, a zawstydzisz go¹².

Du Weiming zwraca jednak uwagę na to, że zarówno według Mencjusza, jak i neokonfucjańskiego filozofa, aby rzeczywiście stać się tym, kim stać się powinno (czyli zrealizować we własnej egzystencji to, co ontologicznie jest możliwą do osiągnięcia przez człowieka umiejętnością), potrzebny jest stale ponawiany wysiłek samorealizacji. Dotyczy to zarówno nauczyciela, jak i ucznia. Każdy z nich jest tylko na pewnym etapie tej drogi¹³. Etapie, który nigdy nie jest osiągnięty raz i na zawsze, ponieważ w tej filozofii mądrość nie jest tym, co się wie, lecz jest umiejętnością tworzenia harmonijnych związków z innymi ludźmi, z sobą samym, z wciąż zmieniającymi się

¹⁰ *Księga Mencjusza*, op. cit., 6A:11, s. 354.

¹¹ Tu Wei-ming, op. cit., s. 141.

¹² *Ibidem*, s. 140–141.

¹³ *Ibidem*, s. 141.

okolicznościami życia. Zatem jest z mądrością tak, jak z każdą inną umiejętnością – ćwiczenie czyni mistrza. Gdy się go zaniecha – jak na siłowni, gdy ćwiczymy ciało – wszystko, co się osiągnęło, zanika. Powracając do pytania profesor Szymańskiej, najwyżej ceni się wytrwałość w ćwiczeniu. I znowu przewrotnie można powiedzieć, że jednym z ważnych elementów składających się na tę oczekiwaną wytrwałość¹⁴ jest istnienie faktycznej niedoskonałości.

NIEDOSKONAŁOŚĆ JAKO WARUNEK TRWANIA I JAKO CEL DROGI, KTÓRA PROWADZI DONIKĄD

Niedoskonałość jest bowiem tym czymś, co stale towarzyszy każdemu z ludzi – również mistrzom – na ich drodze samodoskonalenia. Dzięki niej ten proces może być wciąż kontynuowany. I gdy się czyta teksty filozoficzne głównych szkół chińskich, czy to konfucjańskie, czy to daoistyczne, czy wreszcie buddyjskie, wszędzie znajdujemy pochwałę wędrowania, nieustannego bycia w drodze, pochwałę trwania w treningu i wciąż od nowa ponawianych wysiłków. Wszyscy, i wielcy mistrzowie, i zwyczajni ludzie, zaczynają od tego samego. Zaczynają od tego, że nie potrafią. Czy coś ich różni? Różnimy się tym, że mistrz zaczął wcześniej iść drogą, na którą uczeń dopiero wstępuje. I nigdy nie przestał nią podążać. Zawsze potrafił znajdować możliwość dalszego wędrowania, bo dzięki umiejętności znajdowania w sobie niedoskonałości uczenie się, samodoskonalenie może być przedsięwzięciem niemającym końca. Gdyby się osiągnęło doskonałość raz i na zawsze, przemiany by ustały (co jest wpisane też w obraz: „Mistrz rzekł: Jedynie mędrzec największy i głupiec największy nigdy się nie zmieniają”¹⁵). Jednak doskonałość jest tylko chwilowym artefaktem niemającej końca wędrówki. W świecie widzianym na sposób chiński, jako wiecznie zmieniająca się rzeczywistość, ustanie przemian, zatrzymanie się zmian w pewnym sensie byłoby końcem świata.

A niedoskonałość, właśnie jako taka, która umożliwia trwanie praktyki i życia, jest cenna. To, że można nieskończenie wędrować, nadaje praktyce walor zbliżony do samego źródła rzeczywistości wiecznej zmiany. Praktyka samodoskonalenia może być jak dao – niewyczerpywalna – i właśnie jako

¹⁴ Na marginesie zauważmy, jak wiele istnieje w kulturze Dalekiego Wschodu opowieści-ikon, mitów o wytrwałości, o żelaznej wręcz konsekwencji, o nieporzucaniu raz wybranej drogi.

¹⁵ *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., 17.3, s. 169.

taka ma sens najgłębszy. Bo dao nie jest jakąś inną rzeczywistością, jakimś innym, lepszym miejscem na ziemi. Nie jest gdzie indziej i nie jest czymś, a w szczególności czymś doskonałym. Dao nie jest bowiem określone ani pozytywnie, ani negatywnie. Nie jest jakieś, nie ma formy choćby tak szlachetnej jak ta, która przynależy Niebu i Ziemi. Nie jest największe, najlepsze, najbardziej wartościowe. Dao jest Wielkie i to oznacza takie przeskalowanie, że nie można tej wielkości już z niczym innym porównać.

Gdy porównujemy, szukamy doskonałej formy, dao staje się nieokreślone. W tym sensie można powiedzieć, że i konfucjaniści, i daości kochali doskonałość, ale inaczej niż my, ludzie Zachodu. W kulturze zachodniej mamy miłość idealnych form: Dobra, Piękna, Prawdy. Mamy miłość do idealnych form, jaką żywił Platon. Platon stara się uobecnić doskonałość i stąd bierze się jego świat idei, form doskonałych, którego słabym i niedoskonałym odbiciem są rzeczy. Idealny okrąg jest wzorem. Jest wzorem zewnętrznym dla każdego okręgu ze świata ziemskiego, wzorem niemożliwym do osiągnięcia. W Chinach nie myślało się o dao jak o ideach. Ono nie miało postaci doskonałości, ponieważ było aż tak Wielkie¹⁶. I co jest ważne oraz niezwykle charakterystyczne, chińscy filozofowie nie obrazowali doskonałości, lecz szukali tego, co do niej pobudza. Szukali obrazów, słów, mitów, które pobudzają ludzkie serca i umysły, zwracając je ku doskonałości. Te obrazy, słowa i mity najbardziej ożywcze nie przedstawiały, lecz inspirowały.

A wracając do dao, które nie może być przedstawione w postaci idealnej, ponieważ jest aż tak Wielkie, to jest ono zarazem takie, że według filozofów niczego bardziej doskonałego od dao nie ma. Samo kierowanie się, czerpanie, podążanie za doskonałością (jakkolwiek to jest nazywane) jest poprawne, pod warunkiem, że się pamięta, iż jak uczył Konfucjusz: „Człowiek może rozwinąć swą doskonałość [dao], lecz bez jego starań ona sama nie może uczynić go doskonalszym”¹⁷.

Dlatego Konfucjusz cenił to, co dzięki niedoskonałości mógł robić, czyli cenił możliwość kontynuacji, stałego wysiłku i doskonalenia się. Platon najwyższej cenił idealny świat, w konfucjanizmie wyżej od ideału ceni się stałe trudzenie się, podejmowanie wysiłku, nieustanne bycie w drodze. *Kongfú* – osobiste wysiłki na drodze ku dojrzałości i doskonałości, ku pełni. Dlatego ten, kto nie jest doskonały, a trzyma się, jest tu wyżej oceniany od tego, kto jest zręczny, zdolny i błyskotliwy, a leni się. Wydaje się, że po chińsku nie mówi się o Doskonałości, lecz o doskonaleniu się, które tylko dojrzałym ludziom daje radość – oznakę mądrości. Konfucjusz mówił, że stary już

¹⁶ Laozi, op. cit., 25; s. 64.

¹⁷ *Dialogi konfucjańskie*, op. cit., 15.28, s. 156.

jest, ale wciąż się trudzi i w tym znajduje radość. Czerpanie radości z nauki, oto najwyższy cel nauki: „Kto tylko cnotę poznał, ten nie dorównuje temu, kto ją umiłował. Ten, kto ją umiłował, nie dorównuje temu, kto w niej radość znalazł”¹⁸. I tak dzięki niedoskonałości, którą w sobie odnajduje, stary mistrz wciąż ma gdzie pójść i czym się radować.

Należy jeszcze raz zwrócić uwagę na jeden bardzo istotny aspekt doskonałości. Każdy etap ćwiczeń, który wieńczy osiągnięta w nim doskonałość, jest sam w sobie niestabilny. Trudno w nim się utrzymać i powstrzymać naturalną zmienność. Zauważmy, że w filozofii chińskiej doskonałe może być tylko to, co przeminęło. To, co było, już się nie zmieni. Stan, w którym było, jest w tym sensie stabilny, lecz niestety – martwy. To, co wciąż żyje, nieustannie staje się sobą w potoku zmian: okoliczności, historii, uczuć i myśli, pór roku, krajobrazów i nastrojów. Pełnia nie trwa wiecznie. W traktacie Laozi znajdujemy wiele fragmentów temu poświęconych, jak chociażby ta rada:

Kto ponad miarę napelnia i ostrzy zbyt mocno, ten nie na długo zachowa. [...] To, co osiągnęło pełnię, odchodzi. [I jak dodaje komentujący ten fragment Wang Bi] Ostrząc już dobrze naostrzone, dochodzi się do punktu, w którym kontynuowanie tej czynności skończy się niepowodzeniem. Dlatego mówi się, że nie na długo zachowa, to, co napelni się, przeleje się, a to, co wciąż ostrzone, traci na użyteczności. [i dalej] Cztery pory roku przechodzą jedne w drugie, a to, co zostało już osiągnięte, przechodzi w to, co nadchodzi po nim¹⁹.

OPOWIEŚĆ O TYM, JAK WADY UCZNIA SĄ JEGO ZALETAMI, A JEGO ZALETY – WADAMI

W opowieści, którą chciałabym teraz przytoczyć, mowa jest o zdarzeniu, które miało miejsce w średniowiecznej Korei w 1795 roku. Do przełomowego spotkania mistrza i ucznia doszło na dziedzińcu posiadłości uczonego konfucjańskiego. Uczony Dasan, wracając z przechadzki po ogrodzie w przerwie swych studiów, spotkał młodego człowieka, wieśniaka, który zamiatał dziedziniec przed gabinetem konfucjanisty. Tym młodym człowiekiem był Hwang Song, który przybył do mistrza skuszony jego sławą wielkiego nauczyciela, ale nie miał wiary w swoje własne możliwości, dlatego tylko z daleka obserwował życie podziwianego nauczyciela. Dasan podszedł do niego i zaczął rozmowę od podarowania mu książki. Jednak

¹⁸ Ibidem, 6.18, s. 74.

¹⁹ Laozi, op. cit., s. 39.

młody człowiek z zażenowaniem zaczął mówić o tym, że nie ma zdolności do nauki: „Jestem człowiekiem ograniczonym, brak mi inteligencji i zdolności, a mój umysł nie jest otwarty” – powiedział. W odpowiedzi na to uczoney dał mu pierwszą lekcję, którą Hwang Song zapamiętał na całe życie. Dasan powiedział do niego tak: „Może i jesteś człowiekiem, który ma wymienione przez ciebie braki, ale obce ci są trzy wady, które ma większość uczniów. Pierwszą jest doskonała pamięć, dzieci, które błyskawicznie zapamiętują tekst, nie są w stanie zgłębić jego znaczenia. Drugą jest umiejętność pisania. Pisma uczniów, którym pisanie przychodzi łatwo, cechują się trywialnością i lekceważeniem. Trzecią wadą jest bystrość. Ci, którzy natychmiast pojmują sens, nie zastanawiają się nad nim, ich rozumienie pozabawione jest głębi. Człowiek taki jak ty bada tekst powoli, lecz dogłębnie. Toteż jego zrozumienie tekstu staje się pełniejsze. Być może twój umysł nie jest otwarty, lecz jeśli uda ci się go otworzyć, nic cię nie powstrzyma. Człowiek, który uczy się wolno, lecz nieprzerwanie, jest niczym szlifowany klejnot”. Uczeń Hwang Song szlifował swój umysł przez następne 61 lat, po drodze stając się narodowym klejnotem Korei – jednym z największych jej poetów. Myślę, że do dziś na Dalekim Wschodzie wielu nauczycieli sztuk wszelakich daje swoim uczniom podobne nauki.

Bowiem aby uczeń umiał posłużyć się tym, czego mu brakuje (umiał dostrzec użyteczność tego, czego nie ma), potrzebny jest mądry nauczyciel. Dla ucznia jego braki – gdy przyrównuje się do doskonałości mistrza – są tym, co go paraliżuje. Dlatego wprawdzie drogą podążać nie można inaczej niż samemu, osobiście, to jednak nauczyciel ma taką pozycję w kulturze chińskiej, jak Idea Piękna, Dobra i Prawdy w kulturze wyrosłej z nauk Platona.

DOSKONAŁY RZEMIEŚLNIK I UMYŚŁ POCZĄTKUJĄCEGO

Na koniec przyjrzyjmy się znanej opowieści o kucharzu Dingu, opowieści pochodzącej z daoistycznego traktatu *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, w której Zhuangzi (IV w. p.n.e.) wprowadza w obręb filozofii chińskiej jeszcze jedno ważne odniesienie dla pytania o doskonałość i jej brak. Opowieść, choć znana, warta jest przytoczenia:

Kucharz Ding krajał wołu dla księcia Wenhua. Ani ciosy jego ręki, ani jego podpięcie ramion, ani stąpanie jego nóg, ani ugięcia jego kolan, ani chrzęst [przecinanego mięsa i rozdzielanych kości], ani odgłos cięć noża nie chybiał rytmowi. Były zgodne z [tempem] tańca Lasu Morwowego, dostrojone do melodii [cytr] Jingshou.

Książę rzekł: „Och, to wspaniale! Że też kunszt może sięgać tak daleko!”

Kucharz, odkładając nóż, odpowiedział: „Twój sługa miłuje *dao*, które wyżej sięga od kunsztu. Kiedy zaczynałem dzielić woły, widziałem po prostu woły. A teraz pojmuję je duchowo, nie patrzę na nie oczyma. Powstrzymałem moje poznanie [zmysłowe] i oparłem się na naturalnej zasadzie. Uderzam w wielkie szczeliny [pomiędzy kośćmi], kieruję nóż tam, gdzie są puste miejsca, stosuję się do właściwości budowy [wołu]. Nigdy się nie ważę [przecinać] żadnych żył ani zrostu mięsa z kością, a cóż dopiero wielkich kości!

Dobry kucharz zmienia nóż rokrocznie, bo kraje. Przeciętny kucharz zmienia nóż co miesiąc, bo rąbie. Nóż twego sługi ma lat dziewiętnaście i pociął już tysiące wołów, a ostrze jego jest ciągle świeże, jak gdyby tylko co wyszło spod toczydła. Stawy mają szpary, a ostrze mego noża nie ma grubości. Jeżeli wkładamy coś, co nie ma grubości, w szparę, wtedy dla ruchu noża jest aż nadto miejsca. Dlatego to mój nóż po dziewiętnastu latach wygląda, jakby tylko co wyszedł spod toczydła. Pomimo to przy każdym stawie rozpatruję jego trudności. Przezornie mając się na baczności, patrząc, gdzie się mam zatrzymać, posuwam się powoli, nieznacznie poruszając nożem, i nagle wszystko się rozstępuje, niczym piasek osuwający się na ziemię. [Wtedy] odejmuję nóż, wstaję i rad z siebie rozglądam się dokoła. Po czym czyszczę nóż i chowam go [do pochwy]”.

Książę Wenhui rzekł: „To wspaniale! Słuchając słów kucharza Dinga, poznałem [sztukę] pielęgnowania życia”²⁰.

Czego o niedoskonałości możemy nauczyć się od kucharza Dinga? Po pierwsze, doskonałość powiązana została tutaj z rzemiosłem, a niedoskonałość nie jest jej przeciwieństwem, choć na pierwszy rzut oka mogłoby się tak wydawać. Tym, czym książę się zachwyca i za co chciałby pochwalić kucharza, jest jego niezrównany kunszt. Kunszt Doskonałego Rzemieślnika, który po latach ćwiczeń osiągnął taką maestrię w tym, co wykonuje na co dzień, że może już to robić tak, że nie widzi całych części wołu, którego ma rozebrać, lecz „teraz pojmuj[e] je duchowo, nie patrz[y] na nie oczyma”²¹. Zauważmy na marginesie ciekawą paralełę kulturową. W kulturze polskiej też mamy do czynienia z podobnym obrazem, który wyraża się zwrotem „umieć coś robić z zamkniętymi oczami”, a jego znaczenie jest takie samo, jak to w opowieści Zhuangzi. Wracając jednak do księcia Weihui, uważa on, że taka umiejętność, jaką posiadał kucharz Ding, godna jest najwyższego szacunku i stanowić może wzór do naśladowania. Jednak ku zaskoczeniu władcy Ding wyraża się lekceważąco o swojej sprawności. Mówi, że ta doskonałość nie jest tu najważniejsza. A co więcej, zdaje się twierdzić, że nawet stanowi ona istotną przeszkodę w czymś, co jest naprawdę ważne

²⁰ Zhuangzi, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 48–49.

²¹ Ibidem.

i na czym faktycznie kucharzowi zależało, gdy tak dzień po dniu, godzina po godzinie wciąż od nowa doskonalił swoją biegłość.

Ciekawe jest również to, że kucharz Ding wyraźnie podkreśla, iż doskonałość na pewnym etapie drogi – jakiej, to powiemy za chwilę – przeszkadza w dalszym jej przemierzaniu. On sam chwali się, że znalazł sposób na to, by tę przeszkodę zniwelować. Mimo że jest tak sprawny, iż mógłby kroić wołu z zamkniętymi oczami, mówi: „przy każdym stawie rozpatruję jego trudności. Przejornie mając się na baczności, patrząc, gdzie się mam zatrzymać, posuwam się powoli, nieznacznie poruszając nożem, i nagle wszystko się rozstępuje, niczym piasek osuwający się na ziemię”²². O co tu chodzi i dlaczego twierdzę, że kucharz, zachowując się, jakby jeszcze niczego nie umiał, nie stawia niedoskonałości w opozycji do perfekcji?

Otóż Ding może nauczyć księcia nie rzemiosła, lecz sztuki pielęgnowania życia. Tak jasno to księciu uświadamia (lub jakby pewnie chcieli konfucjaniści – książe jest tak biegłym uczniem), że pod koniec opowieści władca sam to odkrywa. Oczywiście gdy twórca tego opowiadania, czyli filozof Zhuangzi, stawia obok siebie rzemiosło i sztukę pielęgnowania życia, to czytelnik może zadać sobie pytanie: czy sztuka jest przeciwieństwem rzemiosła? Dlatego żeby nie było wątpliwości, chiński myśliciel ustami Dinga jasno to rozstrzyga. W obliczu sztuki czymże jest rzemiosło – mówi. To tylko wstęp do czegoś, co stoi w hierarchii ważności wyżej. Ding nie przyjmuje pochwały księcia. Mówi, że to, za co jest chwalony, nie ma dla niego aż tak wielkiego znaczenia, bo tym, co naprawdę kierowało jego poczynaniami, było „umiłowanie *dao*, które wyżej sięga od kunsztu”. Coś, pewien rodzaj treningu, daje umiejętności rzemieślnika, ale żeby nauczyć się żyć, trzeba opuścić praktyczną sferę społecznie przydatnych umiejętności i zwrócić się ku sztuce. Nie zawsze musi to oznaczać, jak w tradycji duchowej Indii, że trzeba faktycznie opuścić rodzinę, społeczność lokalną, w której się żyło. Kucharz, można powiedzieć, nigdzie się nie udaje i nie zaczyna robić niczego szczególnego, szczególnie odmiennego od tego, co robił do momentu zwrócenia się ku *dao* czy zainspirowania *dao*²³. Wprawdzie nie wyszedł poza swoje codzienne czynności, jednak okazało się, że w dziedzinie sztuki doskonałość może być przeszkodą.

Jest tak, ponieważ na drodze duchowej, którą – jak się można domyślać – jest droga sztuki pielęgnowania życia, umysłowość specjalisty zamyka, ogranicza i nie pozwala czynić postępów. Zhuangzi odnosi się tutaj w sposób wprawdzie nie bezpośredni, ale oczywisty dla czytelników jego

²² Ibidem.

²³ Czytelnika zainteresowanego daoistyczną koncepcją bezużyteczności odsyłam do mojej książki *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*.

traktatu, dla specjalistów od rytuałów i muzyki, czyli dla konfucjanistów, do ich własnej filozofii. Należy przyznać, że ci ostatni przyjmą jego krytykę doskonałej sprawności specjalisty i zaadaptują wizję daoistycznego myślenia, czy może raczej bardziej precyzyjnie i zgodnie z historią cywilizacji chińskiej należałoby powiedzieć, że włączą ją we własne przesłanie. I oni również uznają, że na drodze duchowego rozwoju specjalistyczny trening i wiedza są jedynie wstępem do stopni wyższych. Konfucjaniści także przyjęli, oczywiście odkrywając to wprzód we własnym doświadczeniu, że proces samodoskonalenia wymaga, by – jak uczył Zhuangzi – porzucić kunszt i bez reszty zwrócić się ku dao.

Dlatego rzemiosło, wiedza specjalistyczna nie będą w cywilizacji chińskiej przeciwstawiane sztuce, lecz będą uważane za etap wstępny, wcześniejszy na drodze duchowej praktyki. Zdobywając kunszt, wykształcamy umysłowość specjalisty. Ale można i należy pójść dalej, ku umysłowości mędrca.

Na koniec tej części rozważań raz jeszcze napotkamy pewien rodzaj pochwały niedoskonałości. Tym razem oddajmy głos współczesnemu interpretatorowi filozofii Zhuangzi. Tak o tym rozróżnieniu pisze François Jullien:

W drugim rozdziale *Zhuangzi* (stanowi on serce tego dzieła) czytamy, że kiedy nasz umysł się kształtuje, nieuchronnie przybiera jakąś formę: dany punkt widzenia, przynajmniej chwilowo, ponieważ jest on tym właśnie, a nie czymś innym. *Zhuangzi* nazywa to za pomocą wyrażenia, którego dwuznaczność subtelnie wykorzystuje: „umysł wydarzony”. Tak jak nasze ciało, kiedy tylko otrzyma swój „kształt” i „wydarza się”, nie zmienia się aż do chwili, gdy zniknie, podobnie nasz umysł, „który się wydarzył”, stanowi szczególne utrwalenie; i o ile się wydarzył w ten, a nie inny sposób, okazuje się ograniczony przez ową indywidualność. I mowa tu nie tylko o tym, co byłoby z naszej strony pewną stronniczością lub też tym, co jeszcze bardziej negatywnie nazywa się przesądem, lecz o logicznej konsekwencji całego *wydarzenia się*. Wszystko, co się wydarza i aktualizuje, wydarzając się w pewien sposób, pozbawia się tym samym wszystkich innych możliwości. Wszelkie wydarzenie się będzie więc zawsze tylko „małym wydarzaniem się” z punktu widzenia nieuwarunkowanej pełni (właściwej *dao*). Opozycja „za” i „przeciw”, tego, co podtrzymujemy, i tego, czemu się sprzeciwiamy, to po prostu ciąg dalszy tego zjawiska. W istocie *Zhuangzi* ustala tu zwyczajny niedostatek tego, co, jak widzieliśmy, szczególnie mocno było wychwalane u Konfucjusza (Mistrz jest bez „idei” (faworyzowanej), bez „konieczności” (z góry określonej), bez „stanowiska” (sztywnego) i bez „ja” (szczególnego); por. *Dialogi konfucjańskie*, IX, 4). Innymi słowy ideałem jest świadomość, która zawsze by była w stanie stawania się, nigdy się *nie stając*; wskutek tego byłaby otwarta na całość możliwości, zamiast unieruchamiać się w jakimś punkcie widzenia²⁴.

²⁴ F. Jullien, *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*; tłum. M. Falski, Kraków 2006, s. 215.

Jak *umysł wydarzony* (*cheng xin*, 戒心) odnosi się do naszych rozważań związanych z niedoskonałością? Jak już o tym mówiliśmy, pełnia nie trwa wiecznie. To moment, który ledwo nastał, już odchodzi. Ani się tej pełni nie da zatrzymać, ani udoskonalić. Dlatego chińscy filozofowie paradoksalnie nie uczą tego, jak dojść i osiągnąć, lecz jak zatrzymać się tuż przed celem, cofnąć nieznacznie i pójść dalej, inną ścieżką. Jak w starej, od dawna uskuteczniejszej praktyce znaleźć nowe, młode, jeszcze niedoskonałe i dlatego z potencją do rozwijania się, jeszcze nie uformowane do końca i ostatecznie.

Taka umiejętność dostrzegania nowości, taki brak rutyny i świeżość są ustanawiane, rzecz można, poprzez osiągnięcie czy też wypracowanie pewnego stanu umysłu, stopnia skupienia i uwagi, który nazywany jest umysłem dziecka. Później w buddyźmie chan zostanie on nazwany umysłem początkującego, który najwięksi mistrzowie potrafią – podobni w tym do kucharza Dinga – utrzymać, mimo że mogliby to, w czym się ćwiczą, wykonywać perfekcyjnie, czyli z zamkniętymi oczami. Jest charakterem i osobowością mądrych ludzi, którzy stali się specjalistami w tym czy tamtym jedynie po drodze do dao. Odwrotna sytuacja nie zachodzi, to znaczy jeśli celem jest perfekcyjne opanowanie jakiejś umiejętności, mądrość nie pojawia się jako przypadkowy artefakt metody.

W filozofii chińskiej w sposób bezdyskusyjny od czasów neodaoistycznej syntezy daoistycznych traktatów Laozi i Zhuangzi z klasyką myśli Konfucjusza i Mencjusza, dokonanej w III wieku przez takich myślicieli, jak Wang Bi i Guao Xiang, mamy już jawnie konstruowaną i opisywaną „hierarchię doskonałości”. Stopnie początkowe tej hierarchii związane są z biegłością specjalisty. Stopień najwyższy związany jest z dao. Przyjmuje się, że w tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z takim „rodzajem” doskonałości, że o doskonałości nie może już być mowy. Tylko wtedy możliwa jest pewnego rodzaju wszechstronność, a mianowicie wszechstronność mędrca. Mądrość nie zamyka się w jakichś konkretnych umiejętnościach, lecz jest raczej nimi przesłonięta. Ujawnia się w postępowaniu mądrego człowieka. Zachodzi tu jednak pewna niezwykła prawidłowość. Otóż filozofowie chińscy przyjmują, że zachowanie mądrych ludzi może znacząco odbiegać od różnych wzorników doskonałości, przy pomocy których ludzie oceniają postępowanie swoje i innych, że może być wręcz odbierane jako nieporadność mędrców, ich brak obycia czy perfekcji. Ale to właśnie on, mędrzec, umie i wie – całym sobą – jak pielęgnować życie. Laozi uczył czytelników swojego traktatu²⁵, że każdą doskonałość można ocenić pod

²⁵ Oczywiście kwestię, czy Laozi jest postacią historyczną, pozostawiamy w tym momencie jako nieistotną dla naszych rozważań. Gdy odwołuję się do tego myśliciela, to

względem stopnia osiągnięcia pełni danej formy, tylko mądrości – nie. Każde rzemiosło ma swój poziom doskonałości. Żadna umiejętność, żadna praktyka, która określana jest mianem sztuki, jej nie ma. Sztuka i mądrość zawsze kierują się ku dao i w filozofii chińskiej mają bardzo wiele wspólnych cech.

Włóczęga, który nie ma dokąd wrócić... Takie sprawiam wrażenie.
 Mnóstwo rzeczy – wszyscy mają więcej, niż potrzebują.
 Ja jeden wyglądam, jakbym był w potrzebie.
 Moje serce (*xin*, 心) to serce głupiego człowieka:
 tępe i bez rozróżnień.
 Ludzie – wszyscy pełni są światła.
 Tylko ja jeden jestem jak pogrążony w mroku.
 Ludzie – wszyscy widzą różnice i podziały.
 Tylko ja jeden ich nie widzę.
 Jestem jak dryfujący na środku oceanu,
 jak wiejący wysoko wiatr, który nigdy nie przestaje wiać.
 Ludzie – wszyscy mają jakieś cele.
 Tylko ja jeden jestem jak wiejski głupek.
 Tylko ja jeden jestem inny²⁶.

Wielka Doskonałość wygląda jak zużyta i zniszczona.
 [Kiedy jej] użyjesz (*yong*, 用), zobaczysz, że jest mocna i trwała.
 Wielka Pełnia wygląda, jakby była pusta.
 Użyj jej, a ona nie da się wyczerpać.
 Najbardziej Wyprostowane wygląda, jakby się skrzywiło.
 Najbardziej Zręczny wygląda jak niezdara.
 Wielki Mówca wygląda jak jąkała²⁷.

ON IMPERFECTION – WHAT IS ITS PLACE IN CHINESE PHILOSOPHY?

In this article the author deals with the analysis of the concept of imperfection and its role in Chinese philosophy of self-perfection. Reflections on this problem are rarely taken into academic discussion forum. Therefore the author will show that the approach to reality of human growth typical of the Confucian and Daoist thinkers is rooted in the recognition of the important function of imperfection.

mam na myśli faktycznie powstały w czasach chińskiej starożytności traktat filozoficzny *Daodejing* (*Księga dao i de*).

²⁶ Laozi, op. cit., s. 56.

²⁷ Ibidem, s. 98.

SŁOWA KLUCZOWE: konfucjanizm, daoizm, filozofia chińska

KEY WORDS: confucianism, daoism, chinese philosophy

BIBLIOGRAFIA

1. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Thumski, Wrocław 1976.
2. *Doktryna Środka*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
3. Jullien F., *Drogą okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji*; tłum. M. Falski, Kraków 2006.
4. *Księga Mencjusza*, tłum. A. I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
5. Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A. I. Wójcik, Kraków 2006.
6. Tu Wei-ming, *Subjectivity and Ontological Reality – An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking*, [w:] *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1979.
7. Wójcik A. I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*, Kraków 2010.
8. Zhuangzi, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

