

WPŁYW INDYJSKIEGO BUDDYZMU NA TAOISTYCZNĄ MYŚL SPOŁECZNĄ I POLITYCZNĄ¹

Wielość publikacji o wpływie taoistycznej filozofii Zhuangzi na buddyzm to przejaw swoistej fascynacji Zachodu japońskim buddyzmem *zen* (chińskim *chan*), buddyzmem odrzucającym niebiańskich wybawicieli i podważającym wartość świętych tekstów². Warto podkreślić, że wpływ ten pojawił się dość późno (co najmniej od VI wieku n.e.); znacznie wcześniejszy był – acz słabiej uświadamiany – wpływ buddyzmu na taoizm. Poza rodzimymi przesadami ludowymi i tymi ze szkoły *yinyang* do przemiany filozofii taoistycznej (*Daojia/Daodejia*) w religię (*Daojiao*)³ bardzo istotnie przyczynił się wytwór obcej niezwykle religijnej kultury, który wstrząsnął społeczeństwem izolowanych geograficznie Chin. W I wieku n.e. (ok. 50 r.), czyli niedługo przed powstaniem zorganizowanej religii taoistycznej (II wiek), myśl indyjska przekroczyła Himalaje. Jak pisze prof. Feng Youlan: „buddyzm jako religia w znacznym stopniu stał się wzorem dla instytucjonalnej organizacji taoizmu. Ten ostatni, jako wiara lokalna, rozwijał się w dużej mierze dzięki uczuciom ludzi, którzy niechętnie patrzyli, że do Chin z powodzeniem wtargnęła obca religia – buddyzm. Niektórzy uważali buddyzm za religię barbarzyńców. Religia taoistyczna do pewnego stopnia wyrosła jako rodzimy substytut buddyzmu i w swoim rozwoju wiele zapożyczyła od obcego konkurenta, łącznie z instytucjami, obrzędami, a nawet formą wielu tekstów”⁴.

Buddyzm – podobnie jak generalnie umysłowość indyjska, której jest on wytworem – ma ściśle filozoficzno-religijny charakter; trudno zatem odróżnić filozofię od religii, a także wiedzę (w tym gnozę) od wiary⁵. Jednocześnie główny nacisk

* ORCID: 0000-0002-1562-994X.

¹ Za wnikliwe uwagi redakcyjne dziękuję prof. Janinie Frasz.

² Zob. np. L. Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012, s. 60–62.

³ Zob. D. Komarzyca, *Analiza istotnych politycznie przemian taoizmu – od filozoficznej wolności do religijnego autorytetu*, „Cywilizacja i Polityka” 2018, nr 16, s. 340–370.

⁴ Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 239, 273; Ch. Hansen, *Daoism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Spring 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/daoism/#intro> (dostęp: 31.03.2019); L. Kohn, *Taoizm...*, s. 296.

⁵ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie – Chiny – Tybet – Japonia*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005, s. 122.

jest w nim położony na wiarę, ponieważ „buddyzm jest u swych podstaw religią”⁶. Choć pod względem intelektualnym buddyzm jest szkołą nieortodoksyjną (*na-stika*), to wykazuje zdumiewające podobieństwa do ortodoksyjnej wedanty, która miała ogromny wpływ na Indie w przeszłości i jest tam obecnie dominującym nurtem myślowym; ponadto sam Budda w zasadzie nie oddalił się od tradycji hinduskiej, a „reguła sangh buddyjskich została zapożyczona z kodeksów bramińskich”⁷. Niemal cała buddyjska literatura sakralna pochodziła z Indii, dlatego też „chińscy uczeni buddyjscy pozostawali pod wpływem mentalności Hindusów”⁸; buddyzm wreszcie – jako *mahajana* – stał się ważnym składnikiem chińskiej cywilizacji, przy czym jego przemożny i wielowiekowy wpływ dotyczył zarówno kultury wysokiej, jak i popularnej⁹. Połączył zatem w sferze umysłowej Chin z Indiami: „Braminizm i wiara mahajanistyczna wyznawała identyczne poglądy filozoficzne i religijne”¹⁰.

Jeśli odwołać się do idei dyfuzjonistycznych w antropologii kulturowej, buddyzm można uznać za nośnik indyjskich cech kulturowych (idei etnicznych), a jego przeniknięcie do Chin – za dyfuzję tychże cech. Tenże kontakt kulturowy doprowadził do wytworzenia się pewnych podobieństw między Indiami a Chinami jako wielkimi arealami/obszarami¹¹; w celu porównania międzykulturowego należy najpierw krótko opisać chińską sprzed I wieku n.e. oraz indyjską konfigurację cech kulturowych¹². Główne składniki wpływu buddyzmu na Chiny (na przykładzie taoizmu) to: religijny eskapizm, nihilizm i antyindywidualizm.

Tak też w niniejszym artykule, poprzez odwołanie się do wpływu buddyzmu wyjaśniony zostanie problem przemiany w późniejszych wiekach tego, co zidentyfikowano w myśli starożytnej jako „taoizm” (na podstawie istotnej wspólnoty podstaw i/lub poglądów u pewnych mędrców). Zadając zaś pytanie o szczegóły tegoż obcego wpływu na taoizm, za pomocne w procesie eksplikacji uznano przywołanie wyrazistej teorii dyfuzji kulturowej (indyjski wpływ jako fala tejże dyfuzji), a zatem wpisanie rozważań w szerszą narrację dotyczącą oddziaływań między cywilizacjami. Autor skłania się ponadto ku podejściu przypisującemu centralne, cywilizacyjne znaczenie elitom intelektualnym, a wśród nich szczególną pozycję zajmowali kiedyś

⁶ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Go-dyń, Kraków 2010, s. 214.

⁷ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, Kraków 2017, s. 366, zob. też: 312, 313, 389–391; K. Burns, *Księga mędrców Wschodu*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2006, s. 12, 13, 32, 75, 80. Jak pisze S. Radhakrishnan: „Uznany fakt jest, iż nauka Buddy pozostawała pod wybitnym wpływem Upaniszad” (s. 553).

⁸ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 217; zob. też: S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 479.

⁹ B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 426, 427; Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 273.

¹⁰ S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 495.

¹¹ Pojęcie to pochodzi od Alfreda Louisa Kroebera.

¹² Zob. A. Barnard, *Antropologia: zarys teorii i historii*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2016, s. 99–122.

filozofowie. Powszechnie uznaje się na przykład wielkie znaczenie dla Zachodu Sokratesa, Platona i Arystotelesa¹³. Stąd też w uzasadnionych przypadkach dokonywane będą przejścia między analizą tekstów filozoficznych a poziomem cywilizacji.

Chińczycy byli ukierunkowani na świat doczesny, który chcieli ulepszać; uważali też, że rzeczy w świecie istnieją naprawdę (zdroworozsądkowy realizm), a ponadto ufali percepcji zmysłowej – takie podstawowe założenia przyjmowali wszyscy starochińscy filozofowie „z tego świata”, łącznie z nieco marzycielskim taoistą Zhuangzi (łączył on realizm z częściowym relatywizmem i umiarkowanym sceptycyzmem, odrzucając absolutny charakter pojęć, nie głosił jednak, by wszystko było równe lub by między rzeczami/bytami nie było prawdziwych, dających się porównać różnic)¹⁴. Życie w terażniejszości i nasze czyny są ważne, podobnie jak to, czego doświadczamy – zewnętrzny świat należy uważnie obserwować. Zhuangzi tak samo krytykował zaniedbanie swojego wnętrza jak zaniedbanie tego, co na zewnątrz¹⁵. „Epikurejska” miłość ziemskiego życia miała w taoizmie długą tradycję, pochodzącą przypuszczalnie już od Yang Zhu: „Dlatego cieszymy się z życia. Po co zadreć się tym, co będzie po śmierci?”¹⁶. Pozytywną wizję dostarczało wiele idei, w tym m.in. *ziran*; nie było tam nihilizmu, nie było też raczej prawdziwego porzucenia świata ludzi – nawet tak niechętny kulturze (dominującej) myśliciel, jak Zhuangzi, opowiedział się ostatecznie za równowagą między naturą a kulturą¹⁷.

Samo *Tao (Dao)* wedle taoistów, choć w pewnym sensie też prawdopodobnie transcendentne (co otwiera w ograniczonym stopniu wymiar „duchowy” w filozofii), jest jednak przede wszystkim immanentne światu (jako całość świata empirycznego)¹⁸.

¹³ Jednocześnie należy przyznać, że wyjątkowa rola filozofii prowadzi czasem do nadmiernych uproszczeń, choćby gdy Samuel P. Huntington nazwał cywilizację chińską – cywilizacją „konfucjańską”, z czego sam się później wycofał. Współcześnie zmalało znaczenie filozofii, a także elity intelektualne kojarzy się już głównie z naukowcami, nie można jednak zapominać o historycznej doniosłości filozofii oraz o tym, że wciąż pozostaje ona bardzo istotna dla cywilizacji, m.in. jako filozofia nauki.

¹⁴ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 9, 10, 25, 143–144, 161–163; H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 184, 243.

¹⁵ Zob. K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 189; Zhuangzi, *Zhuangzi. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009, s. 196.

¹⁶ Liezi, *Liezi. Prawdziwa Księga Pustki. Przyponieści taoistyczne*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2006, s. 104, 105; zob. też: P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii taoistycznej*, Kraków 2006, s. 56 („taoizm filozoficzny nie przyjmuje wiary w konkretne życie pośmiertne”).

¹⁷ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, s. 56.

¹⁸ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 141; P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 15. Całkowicie immanentne jest – pochodzące od *Dao – De/Te*. Nienazywalność (*wuming*) *Dao* wynika logicznie z jego głównego sensu jako taoistycznego odpowiednika „wielkiej jednostki” (*dayi*), to znaczy „największej wielkości, poza którą nie ma nic”, opisanej przez logika Hui Shi. Jesteśmy jej integralną częścią (poczucie jedności), ale tak naprawdę nie możemy jej samej nazwać, ponieważ nazwa ma za swój desygnat coś zewnętrznego wobec siebie (to, co nazywa); nie byłoby już zatem jedności, bowiem zastąpiłby ją konieczny w nazywaniu dualizm podmiot – przedmiot.

Wymiar transcendentny nie był zatem najważniejszy i nie odrywał się od tego świata. Z przekazów wynika, że Laozi normalnie pracował do starości, a Zhuangzi miał żonę i dzieci, od których – w przeciwieństwie do Buddy – nie uciekł. „Taoizm z pewnością jest mniej z «tamtego świata» niż buddyzm”¹⁹, a położenie w pierwszym nacisku na bezosobowe *Tao* należy rozumieć jako odebranie centralnego znaczenia tradycyjnym chińskim „Niebiosom” (*Tian*) – czyli również propanstwowemu „Mandatowi Niebios” i „Synowi Nieba” (monarsze, *Tianzǐ*) – które to miały być świadomą i przewodnią siłą, podczas gdy *Tao* nie jest świadomie opatrnościowe, nie ma woli²⁰. Taoizm filozoficzny mocno afirmuje ten świat, zaprzecza istnieniu osobowego Stwórcy i na nowo definiuje „niebo” (*tian*), pozbawiając je nadnaturalności; to po prostu natura (przyroda), a nie konfucjańskie „niebo woli”²¹ – co dowodzi naturalistycznych poglądów na wszechświat, jakie mieli taoiści, a które wpłynęły m.in. na realistę Xunzi²². Chiny generalnie cechuje słabszy od innych cywilizacji rozwój abstrakcyjnej spekulacji²³; w starożytności wielu filozofów chińskich cechował również indywidualizm, uznawanie w pełni wartości jednostki, a nawet wyraźne i akceptowane były w społeczeństwie pewne umiarkowane tendencje egoistyczne²⁴. W taoizmie można znaleźć

„Największa wielkość” nie ma nic poza sobą samą, przeto gdy ludzie przypisują jej zewnętrzną nazwę (*ming*) – nawet tę autorstwa Hui Shi – to tym samym nie jest już *Dao/dayi* tak naprawdę największa (jest poza nią nazwa). Samo *dao* ma w języku chińskim następujące znaczenia: „droga”, „sposób”, „mówić”, „zasada” – dosłownie nie nazywa zatem Wszechświata. Zachodnia nazwa „Wszechświat” (*Universe*, tj. „wszystko w jednym”) opisuje *explicite* to, na co wskazuje znak *Tao* używany przez taoistów, ale bez zrozumienia wszechogarniającej głębi (*xuan*) tegoż – przekraczającej ludzki język – do której filozoficznie doszli starożytni mędrcy. Nazywać można elementy Wszechświata – posiadające swoje charakterystyczne *De* – odróżniając tym samym jedne od drugich. Nie oznacza to jednak esencjalizmu; ale też nie oznacza bynajmniej antyesencjalizmu. Pojęcie esencji jest bowiem zbyt mocno związane z gramatyką języków indoeuropejskich, przeto z filozofią indyjską i zachodnią, ale raczej nie z rdzennie chińską. Jednocześnie taoiści zauważyli, że w języku nadmiernie tworzymy binarne opozycje (*shi-fei*, np. ładny człowiek i brzydki człowiek), z których zazwyczaj wyraźnie preferujemy jedno pojęcie i dokonujemy absolutyzacji tegoż, a samo nasze dyskryminacyjne podejście jest w dużej mierze wytwarzane językowo i uwarunkowane socjokulturowo. Do powyższych wniosków doszli taoiści jako prawdziwi spadkobiercy szkoły nazw oraz indywidualisty Yang Zhu, a także jako uważni obserwatorzy i miłośnicy przyrody.

¹⁹ Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 240.

²⁰ B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 201, 206.

²¹ Niebo (*Tian*) wolicjonalne – mające własną wolę – a zatem nadnaturalne i w pewnym stopniu poddane antropomorfizacji.

²² P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 84; Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 237, 251; Zhuangzi, *Zhuangzi. Prawdziwa księga...*, s. 84, przyp. 2.

²³ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 189. Chińska filozofia była mniej abstrakcyjna nawet od europejskiej; zob. R.E. Nisbett, *Geografia myślenia*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2015, s. 118.

²⁴ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 246–248; E. Brindley, *Individualism in Classical Chinese Thought* [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/ind-chin/> (dostęp: 29.03.2019).

też znamiona asertywności – należy nie tylko unikać krzywdzenia innych, ale i stanowczo nie godzić się na bycie krzywdzonym²⁵.

Jak już wykazano, praktyczne zainteresowania chińskich myślicieli nie sprzyjały zupełnej pasywności – świat społeczny chciano nade wszystko przekształcać. Niektórych prowadziło to nawet ku głoszeniu poglądów anarchistycznych (zawartych np. w kilku rozdziałach księgi *Zhuangzi*) lub co prawda mniej radykalnych od anarchizmu *sensu stricto*, ale również bardzo wolnościowych, proegalitarnych i antysystemowych (obecnych np. w dziele *Laozi*, inaczej *Dao De Jing*)²⁶. Ten aspekt nierzadko jest przemilczany, wielu czytelników bowiem nastawia się niemal wyłącznie na poszukiwanie w tekstach taoistycznych tzw. duchowości Wschodu. Dlatego podczas lektury *Zhuangzi* umyka ich uwadze filozofia/myśl polityczna, w tym pewne hasła wręcz rewolucyjne: „Wypełnienie Wielkich Mędrców [propaństwowych i tradycjonalistycznych konfucjańskich uczonych urzędników – D.K.], uwolnijcie rozbójników i złoczyńców, a na świecie zacznie panować ład. (...) Jeśli Wielcy Mędrzy nie umierają, wielcy rozbójnicy nie zaprzestają [swych działań], nawet gdyby podwoić wtedy liczbę Wielkich Mędrców do sprawowania władzy nad światem, tylko podwoiłoby to korzyści dla rozbójników”²⁷; „Wykorzeńcie na całym świecie zasady Wielkich Mędrców, a wtedy będzie można zacząć z ludem rozprawiać [o właściwym życiu]”²⁸. Warto tu zwrócić jednocześnie uwagę na fakt, że w starożytnych Chinach nie były znane wysoce metafizyczno-religijne koncepcje karmy i reinkarnacji, które kształtowały indyjską mentalność.

„Hindusi są wyjątkowo religijni, nie można jednak określić mianem religijnych Japończyków lub Chińczyków”²⁹ – ta ocena prof. Hajime Nakamury dobrze oddaje spirytualistyczne zafascynowanie mieszkańców Indii „pierwiastkiem duchowym”, metafizyką i wiarą; również buddyzm (w tym *mahajana*) opiera się na indyjskim monistycznym idealizmie i unika zajmowania się sprawami tego świata, zazwyczaj ograniczając działania tego typu do zwykłej filantropii³⁰. Najwyżej w systemie

²⁵ P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 76.

²⁶ J. Rapp, *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, New York 2012, s. 32–40, 51–69, 221–223.

²⁷ Zhuangzi, *Zhuangzi. Prawdziwa księga...*, s. 109.

²⁸ *Ibidem*, s. 110. Jak widać, ostrze taoistycznej krytyki skierowane było głównie nie przeciwko armii – fizycznie broniącej wtedy niesprawiedliwego systemu – lecz przeciwko najważniejszym intelektualno-kulturowym obrońcom takiegoż systemu, służącym jego legitymizacji. To w nich bowiem dostrzegano istotę problemu, choć jednocześnie wyraźny był w księdze *Laozi* negatywny stosunek do polityki militarizmu. Taoiści prawdopodobnie dostrzegli, że lud częściej i trwalej poddaje się władzy z głębszych powodów niż tylko ze względu na zwykły strach przed potęgą tych, którzy są aktualnie w posiadaniu największego potencjału militarnego (czy szerzej: metod siłowych). Można domniemywać, że taoiści domyślali się szczególnej roli tego, co obecnie nazywa się hegemonią ideologiczną.

²⁹ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 30.

³⁰ S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 56–69, 485; zob. też: K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 11, 15, 160; H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 76–81, 146, 152, 160–164, 249. Nierzadko podkreśla się,

warnowo-kastowym byli usytuowani na subkontynencie indyjskim kapłani i nauczyciele religijni (*bramini*), a ideałem człowieka był wędrowny asceta i żebrak (*sadhu, sannjasin, śramana*) – w buddyzmie najczęściej znany jako *bhikszy*, od którego wymagano surowej dyscypliny, wzorowanej na kodeksach bramińskich³¹. W przeciwieństwie do Chin, filozofowie w ojczyźnie Buddy należeli przede wszystkim do wspólnot religijnych i takie też powstawały na gruncie ich nauk, a ponadto wielki był tam autorytet świętych tekstów, które recytowano³². Wiadomo na przykład, że wpływowi indyjscy myśliciele Ramanudża i Madhwa byli bardzo pobożnymi wisz-nuitami, trudno jednak powiedzieć coś konkretnego i pewnego o religijnych przekonaniach Konfucjusza, Laozi, Zhuangzi, Mengzi, Xunzi, Han Fei itd. Dlatego też, o ile taoizm rozwijał się przez kilka pierwszych wieków najprawdopodobniej jako pozbawiona dogmatów szkoła filozoficzna (zbiór bardzo podobnie myślących społeczności uczniów, skupionych wokół tekstów w rodzaju *Zhuangzi* – które redagowano – i konkretnych uczonych/mistrzów, a więc „szkoła” w znacznie mniej instytucjonalnym sensie niż współcześnie), o tyle buddyzm od samego początku stworzył zakon religijny (*sangha*) i klasztor (*wihara*)³³.

W Indiach byt leżący poza światem fenomenów (absolut, transcendent) był powszechnie uznany za ważniejszy niż ten materialny świat, ponadto różnice między faktem a wyobraźnią ulegały tam daleko idącemu zatarciu, a zatem warunki polityczne – z natury swej tak przyziemne – były mocno marginalizowane. W związku

że wątki monistyczne obecne też były w taoizmie, przeplatały się tam jednak z pluralistycznymi i dualistycznymi, stanowiąc raczej różne poziomy rzeczywistości w niehierarchicznym porządku relacji. *Tao* nie jest Jednią Plotyna lub Brahmanem Upaniszad. Kluczowe z moralnego punktu widzenia, zasługujące na równy szacunek, rzeczywiste różnice między indywidualnymi naturami poszczególnych istot w taoistycznej filozofii Zhuangzi (zob. publikacje nt. jego etyki autorstwa Yong Huanga), stanowią problem na gruncie typowych koncepcji monistycznych. Z poglądami o jednorodności wyrosłymi na gruncie języków indoeuropejskich dzieli taoizm tak wiele różnic, jak język chiński od sanskrytu, greki i łaciny. Jedną z podstawowych jest już charakter pisma używanego do zapisu, a ten jest w przypadku języków indoeuropejskich fonetyczny, podczas gdy w chińskim przede wszystkim obrazowy i akcentujący konkrety. Ponieważ metafizyka/ontologia ma charakter głównie abstrakcyjny i niepraktyczny (w przeciwieństwie np. do filozofii moralnej i politycznej), może być uznana za rozważania uwiecznione w sferze słów, pojęć oraz terminów, przeto w przeważającej mierze uzależnione od języka i pisma filozofów, którzy oddają się takim, nierzadko oderwanym od życia, spekulacjom. Dlatego też, chociaż można zauważyć pewne podobieństwa między pierwotną chińską myślą etyczną i polityczną a indyjską i europejską, nowszą i dawniejszą (powstałe zapewne wskutek podobnych doświadczeń jako istot żyjących w państwie i społeczeństwie), to doszukiwanie się ich na polu ontologii przed przyjęciem buddyzmu jest prawdopodobnie błędne. Starożytni chińscy filozofowie nie wykazywali nawet większego zainteresowania samą metafizyką, w przeciwieństwie do mędrców indoeuropejskich. Przypisywanie wczesnemu taoizmowi monizmu jest zatem słabo uzasadnione.

³¹ Zob. S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 365, 366.

³² H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 133, 160.

³³ Zob. G. Mandel, *Budda. Oświecony*, tłum. H. Borkowska, Warszawa 2003, s. 35, 37.

z tym indyjską mentalność „z tamtego świata” cechuje również brak aktywnej postawy wobec (tego) świata, np. niezwykle cierpliwość i pasywność w sytuacji ucisku³⁴. Zmiana jest wartościowana negatywnie i uznawana za dowód niedoskonałości (w buddyzmie jest ona kojarzona z cierpieniem³⁵), ruch jest degradacją, fizyczność jest przemijająca i dlatego właśnie zła, a rzeczywiste i dobre jest tylko to, co wieczne (czyli nic, co należy do świata empirycznego)³⁶. Warto zauważyć, że naturalne zmiany, do których swobodnie i beztrudnie podchodził Chińczyk Zhuangzi („ludzka forma doznaje niezliczonych przekształceń, których kresu nie widać. Dostarcza to radości, której nie można wymierzyć”³⁷), dla myślicieli indyjskich oraz buddystów stanowiły poważny problem filozoficzny i religijny. Z powyższych względów w myśli indyjskiej nie ma miejsca na rewolucję: „Hindusi są posłuszni z natury i dalecy od wszelkiej agresywności”³⁸. Tak jak wedanta nie głosiła żadnej istotnej społecznie i radykalnej nauki, tak też Budda w rzeczywistości akceptował kastowość, doceniał braminów i nie zajmował się reformami społecznymi, gdyż należały one do tego pozornego świata (on zaś poświęcił się „innemu światu”, sprawom religijnym)³⁹. Dla całych Indii wspólne jest uznanie życia w świecie doczesnym za cierpienie (szczególnie zgadzają się z tym buddyści i zważ to *dukkha*, potępiając jednocześnie *tryszna*, czyli żądze życia), przeto brak tam optymistycznego, pełnego nadziei poglądu na nasze istnienie – egzystencja ludzka to po prostu zło, od którego należy uciec, dążąc do szczęśliwości po śmierci⁴⁰.

Indyjską mentalność cechuje też skłonność do zaniedbywania znaczenia jednostki; indywidualność jest bowiem postrzegana jako iluzoryczna, a tym samym dąży się do tego, by była ona podporządkowana powszechności. Wynika to także z – przyjętej w Chinach wraz z buddyzmem – wiary w reinkarnację (*Samsara*): „życie człowieka jako jednostki nie jest niczym innym niż sekwencją żywotów następujących po sobie w nieskończoności czasu, co pozbawia je ostatecznie wszelkiego znaczenia”⁴¹. Stąd też „tożsamość, którą bierzemy pod uwagę od chwili urodzenia,

³⁴ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 88–146.

³⁵ Dzieje się tak dlatego, że ludzie przywiązują się do – z konieczności – niezwykle zmiennych i przemijających fenomenów, wiążąc z nimi swoje pragnienia, co zawsze staje się źródłem ich cierpienia, całkiem dominującego nad epizodycznymi przyjemnościami.

³⁶ Zob. S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 63, 65, 329; K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 18. Już w starożytnych Chinach natomiast dość silną pozycję w kulturze miał pozytywnie wartościowany dynamizm: *qi, wu xing, Yijing (Księga Przemian)* itd.

³⁷ Zhuangzi, *Zhuangzi. Prawdziwa księga...*, s. 77.

³⁸ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 103.

³⁹ K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 79; S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 367, 368. W Indiach trudno też doszukać się jakiegokolwiek rodzimej myśli anarchistycznej.

⁴⁰ Zob. H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 164, 165; S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 352, 354, 496; G. Mandel, *Budda...*, s. 137. Buddyzmem inspirował się m.in. wielki pesymista – Arthur Schopenhauer.

⁴¹ H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 89.

nie jest naszą prawdziwą tożsamością” (doświadczyliśmy egzystencji też jako m.in. istoty piekielne i zwierzęta)⁴²; ponadto „jaźń jednostki zanurzona jest i tożsama z jaźniami innych jednostek” (ideałem było i jest ich nierozróżnianie)⁴³. Ego to główny wróg człowieka w kulturze indyjskiej, gdzie wielkie religie uczą nieograniczonego służenia innym i cierpienia dla dobra bliźnich (w tym oddawania im całej swojej własności), buddyzm zaś wzmacniał w Chinach altruizm i samopoświęcenie, za mahajanistyczny ideał mając ascetycznych bodhisattwów, uosabiających wszystkie powyższe cechy (wpłynęli oni nawet na pojęcie katolickich świętych)⁴⁴. Głównymi zarzutami wobec myśli indyjskiej są: pesymizm, dogmatyzm, obojętność w stosunku do etyki, bezużyteczność⁴⁵ i charakter niepostępowy (swoje źródło mający zapewne w bardzo wyraźnej lojalności wobec tradycji)⁴⁶. W świetle wyżej zawartego opisu zarzuty te zdają się niebezpieczne.

Pod wieloma względami początkowo dominujące orientacje kulturowe Chin stanowiły całkowite przeciwieństwo tych z Indii⁴⁷. Przejdźmy do politycznych skutków omawianej dyfuzji. Przede wszystkim promowała ona w Chinach eskapizm – ucieczkę od spraw tego świata, a tym samym nikle zainteresowanie zmianami rzeczywistości społeczno-politycznej, które było tak charakterystyczne dla starożytnej filozofii chińskiej. Eskapizm buddyzmu jest wręcz skrajny – to ucieczka od samego życia na ziemi, pragnienie nirwany; widać to już w potępieniu świata doświadczalnego przez Buddę, co jest zgodne z negowaniem wartości egzystencji empirycznej w indyjskich Upaniszadach.

Mahajana – typ buddyzmu rozprzestrzeniony w Chinach, wiele zawdzięczający Nagardżunie (ok. 150–250 r.) – była szczególnie mistyczna, magiczna, teologiczna (obecny jest w niej Bóg zbawiciel, jako że zaprzeczyła ona wyzwoleniu o własnych siłach), zabobonna i dewocyjna; świat doświadczalny nie jest wedle niej rzeczywisty (to *maja*, zjawy, złudzenie; niczym sen), wzmocnieniu uległa wiara w raj i piekło po śmierci, a zatem ceniono rezygnację i modlitwę⁴⁸. Budda i Nagardżuna umieścili

⁴² J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 287.

⁴³ H. Nakamura, *Systemy myślenia*, s. 113.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 40, 166, 247–249; J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 223, 277; zob. też: S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 354, 490, 492.

⁴⁵ O znikomej użyteczności taoizmu wtedy, gdy odczyta się go przez pryzmat myśli indyjskiej, zob. np. E. Loo, *A Daoist perspective of normative media practice: Profile interview: Shelton Gumaratne, Minnesota State University, Moorhead*, „Asia Pacific Media Educator” 2004, no. 15, s. 213–220, <http://ro.uow.edu.au/apme/vol1/iss15/19> (dostęp: 1.04.2019).

⁴⁶ S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 75, 77, 1121. Taoizm różni się bardzo zarówno od wedanty, jak i od buddyzmu; zob. np. B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 202, 205.

⁴⁷ „(...) całe zaplecze religijne, założenia metafizyczne, przekonania etyczne i cele życiowe kultury indyjskiej były nie tylko obce kulturze chińskiej, ale stanowiły wręcz jej zaprzeczenie” (J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 213).

⁴⁸ S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 64, 371, 479–496; J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 214; G. Mandel, *Budda...*, s. 135 (tu definicja *Maja*).

w swej religii wyraźną możliwość nihilizmu poprzez doktrynę *śunjały*, czyli pustki (wszystko jest puste, nierzeczywiste); zwolenników *śunjały*, którą wielu (np. buddyści Hua-yan) rozumiało jako nicość lub „czyste nieistnienie”⁴⁹, zwano niekiedy otwarcie nihilistami, a sam buddyzm – „doktryną Pustki” i religią nihilizmu, zwłaszcza w postaci nadanej mu przez Nagardżunę⁵⁰. Nihilizm uniemożliwia oczywiście jakąkolwiek głęboką, konstruktywną krytykę *status quo*, na przykład tę, którą uprawiali radykalni neotaoiści (m.in. Bao Jingyan), co musiało sprzyjać stopniowemu odchodzeniu od tejże krytyki.

Szczególnie szkodliwy wpływ na taoizm wywarło zaakceptowanie indyjskiego prawa karmicznego (karmy), stającego się głównym czynnikiem sprawiedliwości w społeczeństwie. W myśl tego prawa: 1) ludzie przyjmowali wobec bieżącej sytuacji postawę częściowo fatalistyczną; 2) sprawiedliwość zawsze ma miejsce w świecie, nie jest zatem czymś, do czego należy dążyć poprzez budowanie właściwego systemu (zachęca to do pasywności, a zniechęca do inicjatywy); 3) cierpiący z powodu ucisku i wyzysku są tak naprawdę sami sobie winni, gdyż jest to skutek ich złego postępowania w poprzednich wcieleniach, a jedyną nadzieją dla nich pozostaje odrodzenie się – w kolejnym życiu – w lepszej pozycji (w czym pomoże skupienie się na tzw. dobrych uczynkach). „Pomaga ono [prawo karmiczne – D.K.] również cierpiącemu w zdobyciu się na rezygnację, gdyż czuje on, że znosząc cierpienie, spłaca stary dług”⁵¹.

Pod względem politycznym logiczną konsekwencją tej wysoce konserwatywnej postawy musiała być rezygnacja z pragnienia reform i rewolucji przez licznych samoobwiniających się ludzi, którzy byli *de facto* ofiarami opresji, przemocy itp. Buddyzm zaczął ponadto niszczyć dawny chiński indywidualizm, a tym samym możliwość wolności indywidualnej i praw jednostki: nie istnieje osobowość ani żadne „ja” (nawet „ja” empiryczne), różnorodność jest złudzeniem (natomiast Zhuangzi i wielu innych taoistów ją wielbiło), całkowicie zanegowano jakąkolwiek niezależność (wedle Buddy nikt nie istnieje sam z siebie ani dla siebie, co stanowi zaprzeczenie (neo)taoistycznego *ziran*, a ponadto *wei wo* u prototaoisty Yang Zhu)⁵², a także

⁴⁹ Przede wszystkim zanim zaczęła to zmieniać od VI wieku n.e. Szkoła Tian-tai – zob. J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 256, 257, 291.

⁵⁰ K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 18, 62; S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 502, 537, 567; J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 214; D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, tłum. A. i M. Grabowscy, Kraków 2017, s. 59; zob. też: G. Mandel, *Budda...*, s. 112, 126.

⁵¹ S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 369; zob. też: H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 115; J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 216, 220; G. Mandel, *Budda...*, s. 18, 19, 134; L. Kohn, *Taoizm...*, s. 156.

⁵² Według buddyjskich nauk: „Nic nie istnieje samo przez się, skoro się wszystko opiera na nieskończonym uszeregowaniu przyczyn i skutków” (S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 531), a także „Żaden człowiek nie żyje sam dla siebie” (*ibidem*, s. 492). Pierwsze przekonanie sprzeczne jest ze sporą częścią chińskich interpretacji taoistycznego *ziran*, drugie zaś zaprzecza *wei wo* (które wg pewnych wpływowych naukowców – w tym m.in. prof. Feng Youlana – należało do pierwszego okresu taoizmu, a potem zostało znacznie zmodyfikowane).

wprowadzono do Chin nową ideę „Umysłu Powszechnego” (powszechnej jaźni)⁵³, odrzucając jednocześnie indywidualną jaźń/umysł (doktryna *an-atmana*)⁵⁴. *Mahajana* głosiła, że „[z] powodu naszej błędnej podmiotowości wszelkie rzeczy ukazują się w kształcie jednostkowym”⁵⁵, co należy przezwyciężyć.

Buddyzm opiera się ponadto „na dogmatycznym przekonaniu, że tylko «oświeceni» (buddowie) znają Prawdę i że prawda nie jest po prostu tym, co my sami, jako istoty rozumne, uważamy za prawdziwe na podstawie naszych postrzeżeń zmysłowych i poznania intelektualnego”⁵⁶. Podążając tym tokiem rozumowania właściwie już od swych indyjskich początków, kazanie Buddy bardzo wyraźnie potępiło bunt jako coś prowadzącego do zgnilizny świata, a ponadto w religii tej zaliczono do nieczystości moralnych (*keilesa*) zwątpienie i sceptycyzm⁵⁷. Wszystko to sprzyjało konformizmowi, posłuszeństwu i uległości wobec władzy, a tym samym porzuceniu indywidualizmu pierwszych taoistów – tego, który prawdopodobnie doprowadził do opowiadania się za radykalną wolnością⁵⁸. Nie powinno więc dziwić, że znani i wpływowi buddyści niejednokrotnie odchodzili od krytyki filozoficznej na rzecz poważania przesądów i kompromisu z władzą państwową⁵⁹. Z kolei łagodząca nieco cierpienie filantropia *mahajany* – przyjęta też w religii taoistycznej – mogła czynić odczuwaną przez lud niesprawiedliwość łatwiejszą do zaakceptowania, chroniła więc zapewne sam system przed radykalnymi zmianami na rzecz sprawiedliwości społecznej.

Wpływ omówionych wyżej przekonań na taoizm okazał się trwały, natomiast do chwili obecnej przetrwały zwłaszcza zsinizowane formy buddyzmu. Spośród pięciu głównych i filozoficznie najbardziej znaczących szkół buddyzmu w Chinach najbliższe kulturze indyjskiej były szkoły: Samej Tylko Świadomości (Wei-shi), Hua-yan (która „wywarła ogromny wpływ na dalszy rozwój myśli chińskiej”⁶⁰) i Północnego Chan, m.in. ze względu na swój metafizyczny idealizm (obiektywny w przypadku Wei-shi, a subiektywny w Hua-yan; z kolei szkoła Tian-tai (od VI wieku n.e.) i Południowa Szkoła Chan/Zen (od VII/VIII wieku) odeszły od tegoż tradycyjnie buddyjskiego antyrealizmu. To odejście nastąpiło jednak dość późno – początkowo dominowała interpretacja indyjska. Warto też zaznaczyć, że jeszcze przed powsta-

⁵³ Na przykład poniższy pogląd w buddyzmie *chan* (Zen): „Znając własny umysł, znamy dzięki temu inne umysły, ponieważ wszyscy wspólnie dzielimy ten sam umysł” (J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 329).

⁵⁴ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 215–219, 264, 265; G. Mandel, *Budda...*, s. 60, 131; Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 275, 288; J.K. Fairbank, *Historia Chin: nowe spojrzenie*, tłum. T. Lechowiska, Z. Słupski, Warszawa–Gdańsk 2004, s. 70; R.E. Nisbett, *Geografia...*, s. 29. Zob. też antyindywidualistyczną koncepcję Fazanga w: K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 212, 213.

⁵⁵ D.T. Suzuki, *Awakening of Faith*, s. 36; cyt. za: S. Radhakrishnan, *Filozofia...*, s. 486.

⁵⁶ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 214, 215.

⁵⁷ G. Mandel, *Budda...*, s. 36, 134, 137.

⁵⁸ Zob. np. J. Rapp, *Daoism and Anarchism...*, s. 1–104, 221–231.

⁵⁹ Zob. np. H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 289.

⁶⁰ J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 279.

niem Hua-yan jako odrębnej szkoły krążyły prawdopodobnie po Chinach na przełomie I oraz II wieku n.e. fragmenty *Sutry Hua-yan*, która zdecydowanie negowała świat empiryczny (a zatem również wiarygodność poznania zmysłowego i chiński zdroworozsądkowy realizm); ponadto pojawił się buddyzm Czystej Krainy, mający charakter wybitnie religijny (zapewne dzięki temu Szkoła Czystej Krainy zdobyła wyjątkową popularność wśród zabobonnego ludu)⁶¹.

Nieco miejsca trzeba jeszcze poświęcić sposobowi, w jaki obca religia została wbudowana w chińską tradycję i w taoizm. O ile filozoficzna szkoła taoistyczna funkcjonowała przed przybyciem buddyzmu, wyraża zatem czysto chińską myśl, o tyle Żółte Turbany i Mistrzowie Niebiańscy (pierwsze ugrupowania religijne) uformowali się niedługo po zainicjowaniu rozpowszechniania się nauk Buddy w Chinach. Nie darzyli oni sympatią buddyzmu, traktując go niczym „intruza”, ale dostrzegali jego sprawną organizację, postanowili więc ją naśladować (a wraz z nią też pewne idee buddyzmu). Jak już zaznaczono, samo zaistnienie tych ruchów było inspirowane indyjską religią, przy czym wpływ ten nie był jeszcze początkowo tak głęboki jak w późniejszych wiekach. Stąd też prawdopodobnie wyjątkowo duże zainteresowanie Żółtych Turbanów i Mistrzów Niebiańskich polityką, chociaż oba ugrupowania różniły się pod tym względem zarówno od siebie nawzajem (pierwszy był rewolucyjny, czego nie można powiedzieć o drugim), jak i od wielu idei nurtu Laozi-Zhuangzi⁶². Ponadto w II wieku głoszono – a ok. 300 r. dokładnie spisano – teorię o tym, że słynny filozof taoistyczny Laozi udał się do Indii i został nauczycielem Buddy, co w świadomości społecznej łączyło ze sobą obie postacie (tym bardziej, że buddyści następnie umacniali to przeświadczenie poprzez redagowanie wielu fałszywych sutr, wśród których np. *Qing Jing Fa Xing Jing* ukazywała Laozi i Konfucjusza jako uczniów Buddy)⁶³.

W kolejnych wiekach (III, IV, V) metafizyczne teksty buddyjskie interpretowano i tłumaczono przy wykorzystaniu idei oraz terminów z nurtu Lao-Zhuang, co zrodziło z czasem syntezę buddyzmu z taoizmem i na stałe skojarzyło drugi z czystą metafizyką, wypaczając tym samym pierwotnie społeczno-etyczne znaczenie teorii taoistycznych⁶⁴. W III wieku kwitł neotaoizm, którego przedstawiciele często przyjaźnili się z mnichami buddyjskimi i być może pod wpływem ich filozoficznego nihilizmu przesunęli uwagę z *Tao* na *wu* (nicość, np. w „filozofii nieistnienia” Wang Bi), toteż rozwinęli negatywną metodę metafizyki, podobną do indyjskiej; niemniej jednak neotaoiści nie byli jeszcze nihilistami ani eskapistami⁶⁵. Zawierające

⁶¹ *Ibidem*, s. 253, 260, 360.

⁶² Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, s. 105–107; M. Darga, *Taoizm*, tłum. J. Pawłowska, Warszawa 2004, s. 40–49; D. Komarzczyca, *Analiza...*, s. 360–363.

⁶³ Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 274; H. Nakamura, *Systemy myślenia...*, s. 272, 289.

⁶⁴ Y. Feng, *Krótką historia...*, s. 274, 282, 283.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 240, 275; A. Chan, *Neo-Daoism* [w:] *The Stanford Encyclopedia...*, rozdz. 6, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/neo-daoism/> (dostęp: 1.04.2019), „Neo-Daoism

fatalistyczne przesłanie dzieła *Liezi* (III–IV w.) również mogło zawdzięczać taki swój charakter buddyzmowi⁶⁶. Z kolei w taoizmie (w religijnym sensie *Daojiao*) Najwyższej Czystości z połowy IV wieku – kolejnym po Mistrzach Niebiańskich kościele i genetycznie mu bliskim, czerpiącym wyraźnie z praktyk i doktryn buddyjskich – była już obecna idea reinkarnacji, chociaż początkowo jeszcze nie na ziemi (tylko w niebie)⁶⁷.

We wczesnośredniowiecznych Chinach już od ok. 300 r. Boskiego Laozi identyfikowano z Buddą; później zaczęto utożsamiać *Tao* z Naturą Buddy. Przejmowano też przez cały czas buddyjskie normy, terminy, mity, bóstwa, struktury, koncepcje, zwyczaje, techniki medytacyjne i obrzędy, włączając je do taoizmu. Największy w tym udział miała taoistyczna tradycja Magicznego Klejnotu (*Lingbao*), która powstała pod koniec IV wieku i silnie wpłynęła na inne kościoły, co zbiegło się z gwałtownym rozkwitem buddyzmu w Chinach (V wiek i kilka kolejnych). Przystała ona z indyjskiej religii m.in. teorię karmy i odpłaty za czyny, zdecydowaną wyższość dobra kolektywnego nad indywidualnym, ideę ponownych narodzin na ziemi lub w niebie, a także wizje piekła oraz izb tortur dla umarłych (ponadto niechęć do fizycznego ciała, gdyż w jej obrzędach występowało biczowanie)⁶⁸.

Od tegoż V wieku filozofia (neo)taoistyczna zaczęła zanikać⁶⁹, nie było już kolejnych wielkich myślicieli, coraz więcej natomiast mistyki, inspirowanej indyjskim spirytualizmem, co zrodziło tzw. alchemię wewnętrzną (*neidan*), szczególnie otwartą na idee Buddy⁷⁰. Zgodnie ze starym buddyjskim przekonaniem wyznawca religijnego taoizmu też zdawał sobie sprawę, że „niebiański żywot jest atrakcyjniejszy i bardziej realny niż egzystencja ziemską”⁷¹. Warto zauważyć, że uznano w Chinach taoistyczny termin *xu* (pustka) za odpowiednik buddyjskiej *śunjaaty*, chociaż niesłusznie (*xu* nie jest nihilistyczne, ma inny sens niż pustka Nagardżuny)⁷². Bierny nihilizm pojawił się wyraźnie w taoistyczno-buddyjskim dziele z IX–X wieku pt. *Wunengzi*,

is also not an escapist movement. (...) The philosophy of nothingness and naturalness does not give rise to pessimism or renunciation”; Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006, s. 12.

⁶⁶ A. Chan, *Neo-Daoism...*, rozdz. 6: „some would argue that Zhang [Zhang Zhan, neotaoista żyjący w latach ok. 330–400 – D.K.] had a hand in the formation of the *Liezi* itself (...). What is of particular interest is that Zhang explicitly introduced Buddhist ideas into *Xuanxue* [inaczej neotaoizm – D.K.]”.

⁶⁷ M. Darga, *Taoizm...*, s. 54, 55; L. Kohn, *Taoizm...*, s. 105.

⁶⁸ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, s. 110–121, 136, 297; M. Darga, *Taoizm...*, s. 58–63; zob. też: J.K. Fairbank, *Historia Chin...*, s. 68, 69.

⁶⁹ „As the early medieval period [ok. 220 – ok. 589 r. – D.K.] drew to a close, it was Buddhism and religious Daoism that commanded the attention of the literati” (A. Chan, *Neo-Daoism...*, rozdz. 6).

⁷⁰ Zob. M. Darga, *Taoizm...*, s. 64–69.

⁷¹ L. Kohn, *Taoizm...*, s. 176. O eskapizmie religii taoistycznej jeszcze wyraźniej – zob. s. 276.

⁷² K. Burns, *Księga mędrców...*, s. 185, 186.

które, co prawda, wywodzi się od pewnych quasi-anarchistycznych idei, lecz szybko pod wpływem buddyzmu zanegowało wartość życia i potrzeb materialnych, popadło w skrajny relatywizm, a także uznało ostatecznie antyetycyzm za zwykłą iluzję, pozbawiając się wszelkiego wolnościowego potencjału i ograniczając tym samym do krytyki soteriologiczno-eschatologicznej wartości państwa⁷³. Życie jest i tak przepelnione cierpieniem – to zadawane przez sprawujących władzę (z eksterminacją włącznie) niczym się nie wyróżnia – więc żaden nowy porządek społeczno-polityczny nie zmieni ludzkiego cierpienia w życiu; liczy się tylko stosunek wobec tego stanu rzeczy, „duchowy” świat wewnętrzny (to tradycyjnie indyjski sposób myślenia). *Wunengzi* to negacja bez konstruktywnego programu, a zatem pod wpływem *mahajany* taoizm utracił nawet sam potencjał radykalizmu.

Chociaż nadal występują pewne różnice między taoizmem a buddyzmem, to w powszechnej świadomości granica między nimi została rozmyta, w czym pomagają obecnie liczne organizacje⁷⁴. Często, niestety, postrzega się mniej znany taoizm przez pryzmat bardziej znanego buddyzmu, niejednokrotnie też łączy się oba w literaturze przedmiotu (np. tworząc fikcyjny monolit „mądrości Wschodu”), przez co następuje poważne zniekształcenie prawdziwie taoistycznej myśli – traktuje się ją jako eskapistyczną filozofię mistyków i pustelników, a ponadto odczytuje w kategoriach przede wszystkim metafizycznych oraz apolitycznych, które są w większości obce pierwotnemu taoizmowi i od niego późniejsze.

Podsumowując, należy mówić o dużym wpływie indyjskiego buddyzmu na społeczeństwo chińskie. Skutkiem tego oddziaływania, po paru wiekach, było ostateczne wyeliminowanie wyjątkowej taoistycznej filozofii polityki⁷⁵, a zatem poważne zdeformowanie tej dość radykalnej społecznie myśli, która – od starożytności po wczesne średniowiecze – stanowiła dla różnych warstw wolnościową i konstruktywną inspirację (np. dla anarchizmu Bao Jingyana oraz dla „liberalnych” reform w najwcześniejszym okresie panowania dynastii Han). Skutkiem oddziaływania buddyzmu był także religijny monopol na taoizm. Warto jednak zauważyć, że chociaż przedbuddyjska, częściowo taoistyczna szkoła Huang-Lao nie była eskapistyczna, to była już protoreligijna i dość autorytarna⁷⁶. Buddyzm nie może więc być jedynym czynnikiem przemiany taoizmu, choć jest najprawdopodobniej tym, który doprowadził do powstania zorganizowanej religii taoistycznej (religii *sensu stricto*) oraz jej

⁷³ J. Rapp, *Daoism and Anarchism...*, s. 41, 89, 93–101.

⁷⁴ Zob. L. Kohn, *Taoizm...*, s. 261, 262, 277. O różnicach – zob. s. 278.

⁷⁵ Spośród pierwszych organizacji stosujących interpretację magiczno-autorytarną (religijną) taoizmu, zapewne najmniej oddalił się od filozofii społecznej Laozi i Zhuangzi Ruch Żółtych Turbanów, zachował on bowiem – a nawet znacznie wzmocnił – dawny egalitaryzm oraz potencjał radykalizmu, który w wykonaniu tego ruchu stał się jawnym rewolucjonizmem (tracąc jednak zarazem protolibertariański i naturalistyczny charakter w sferze myśli).

⁷⁶ Zob. D. Komarzyca, *Analiza...*, s. 357–360.

późniejszego rozwoju. Równie znaczącą rolę w tej przemianie, na samym początku wręcz największą, mogły odegrać rodzime czynniki polityczne.

Niniejszy artykuł otwiera dalsze perspektywy badawcze, m.in. w stronę analizy związków religijnego nurtu taoizmu z moizmem. Zwraca uwagę, że do prekursorów protoreligijnej szkoły Huang-Lao z II wieku p.n.e. zaliczono dwóch moistów (Song Xing i Yin Wenzhi), a ponadto sam mistrz Mo (Mozi) – jako wczesny zwolennik pragmatycznego autorytaryzmu – uważany jest również za prekursora legizmu (czyli głównego źródła inspiracji dla szkoły Huang-Lao). Ważnych podobieństw między moizmem a religią taoistyczną z II wieku n.e. jest też co najmniej kilka, w tym zwłaszcza nakazywanie altruistycznych czynów wobec obcych oraz zakładanie sekty religijnej, w której przywódcy zachowywali się niczym wojskowi dowódcy, a wiara kontrolowała sposób życia poddanych⁷⁷.

SUMMARY

THE INFLUENCE OF INDIAN BUDDHISM ON TAOIST SOCIAL AND POLITICAL THOUGHT

This article provides an analysis of the Indian cultural impact on Daoism that occurred through the spread of Buddhist religion and philosophy to China. With the exception of adherents of early Neo-Daoist philosophy, the paper emphasizes the rising popularity of religious escapism and anti-individualism among the Chinese, which contributed significantly to the destruction of original Daoist social and political thought. The author demonstrates that philosophical Daoism should not be understood as truly similar to any form of Buddhism, since Indian and Chinese cultures were fundamentally different (there was no unitary Eastern Wisdom at all). The main thesis of the article is that the influence of Indian Buddhism (especially during the early medieval period) gradually turned Daoism into an organized religion. As a result of Daoism's being seen through the lens of Indian spirituality, many people still mistakenly consider Daoist thought to be predominantly transcendental, metaphysical, submissive, and apolitical.

⁷⁷ Zob. J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii...* s. 110–114, 121, 128–131; B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 243, 259, 260. W rozdziałach Huang-Lao księgi *Zhuangzi* można znaleźć obcą pierwotnemu taoizmowi frazę *zhi dao* z dzieła *Mozi* (Zhuangzi, *Zhuangzi. Prawdziwa księga...*, s. 140, przyp. 39), a także taką pozytywną opinię: „Mozi był niezaprzeczalnie dobrym człowiekiem tego świata, a drugiego takiego nie sposób znaleźć. (...) Był utalentowanym mężem!” (s. 343). Moizm nie przetrwał długo, gdyż pod wieloma ważnymi względami był obcy głównemu nurtowi kultury chińskiej (podważał np. szczególne znaczenie rodziny). Pewne idee Mozi mogły jednak odżyć w religii taoistycznej, gdy kultura chińska została poddana wpływowi indyjskiej *mahajany* – również religijnej i filantropijnej.