

# Paweł Zieliński

---

## Główne idee i przedstawiciele tradycyjnego mahajanistycznego i neokonfucjańskiego wychowania w Korei

---

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika 23,  
103-118

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Paweł ZIELIŃSKI

## Główne idee i przedstawiciele tradycyjnego mahajanistycznego i neokonfucjańskiego wychowania w Korei

**Słowa kluczowe:** pedagogika humanistyczna, pedagogika kultury, tradycyjne wychowanie w Korei, wychowanie buddyjskie, wychowanie konfucjańskie, wychowanie na Dalekim Wschodzie.

Celem tego artykułu jest zaprezentowanie wartości wychowawczych zawartych w dorobku głównych przedstawicieli koreańskiego tradycyjnego buddyzmu mahajany oraz neokonfucjanizmu, zaliczanych do najwybitniejszych twórców kultury koreańskiej i dalekowschodniej. Ponadto wskazano na pewne odniesienia i powiązania z założeniami współczesnej myśli humanistycznej w kulturze zachodniej. W uzasadnieniu wyboru tematu warto dodać, że wpływy kultury koreańskiej bezpośrednio zaznaczyły się i w naszym kraju. Druga powstała w Polsce i istniejąca do dziś wspólnota buddyjska wywodzi się z linii nauczania koreańskiego buddyzmu zen. Uchwycenie i prezentacja wspomnianych wartości wychowawczych ma na celu wzbogacenie i wsparcie rozwoju współczesnej pedagogiki humanistycznej i innych nauk humanistycznych w naszym kraju, w zgodzie z założeniami uniwersalizmu i edukacji globalnej. Główni przedstawiciele koreańskiego buddyzmu mahajany to Wŏnhyo<sup>1</sup> i Chinul<sup>2</sup>, a neokonfucjanizmu: T'oegye i Yulgok<sup>3</sup>. Przeprowadzone stu-

---

<sup>1</sup> Poglądy filozoficzne Wŏnhyo i ich znaczenie dla rozwoju wczesnego państwa koreańskiego zaprezentowano w dziele: Ch.-H. Pak, *Wŏnhyo's Philosophical Thought*, [w:] *Assimilation of Buddhism In Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, red. L.R. Lancaster, C.S. Yu, Berkeley 1991.

<sup>2</sup> Opis systemu Chinula, a także roli, jaką odegrał w rozwoju buddyzmu zen w Korei, można odnaleźć w pracy: H.S. Keel, *Chinul: The Founder of Korean Son Buddhism*, Berkeley 1984.

<sup>3</sup> O ich poglądach i wkładzie w rozwój koreańskiego neokonfucjanizmu i kultury można przeczytać w dziele: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, red. T. de Bary, J.K. Haboush, New York 1985.

dia odwołują się do filozofii wychowania, najwięcej uwagi przy rekonstrukcji i interpretacji wkładu wspomnianych przedstawicieli zwrócono na kwestie etyczne, antropologiczne oraz aksjologiczne, nie pomijając również wyraźnie z nimi powiązanego aspektu ontologicznego i epistemologicznego rozpatrywanych poglądów. W Korei dopiero w XX wieku nastąpiło odejście od tradycyjnych, głównie buddyjskich i konfucjańskich wzorów wychowania. Taoizm nie był w Korei powszechnie znany i szczególnie popularny<sup>4</sup>. Na Zachodzie wśród największych ugrupowań religijnych można wymienić również buddystów, a konfucjaniści i taoiści tworzą zaledwie niewielkie liczebnie ugrupowania<sup>5</sup>.

## 1. Rozwój państwa i kultury koreańskiej

Państwo koreańskie ma starożytny rodowód, a sama jego nazwa wywodzi się od królestwa Koryŏ (Goryeo), istniejącego w latach: 935–1392. Początki państwowości koreańskiej sięgają jednak co najmniej I tysiąclecia p.n.e., gdy istniało na Półwyspie Koreańskim we Wschodniej Azji królestwo zwane Go-Joseon, czyli Dawne Joseon (Joseon – Ziemia Porannej Ciszy), które upadło w I wieku p.n.e. Zamieszkiwała je jednolita pod względem etnicznym grupa ludności – Koreańczycy.

Potem na terenie Mandżurii i Półwyspu Koreańskiego powstało wiele małych państewek, których losy były rozmaite, część uzależniła się od Chin, część od konfederacji mniejszych królestw. Chińczycy dominowali na Półwyspie Koreańskim do IV wieku n.e., oddziałując również kulturowo, m.in. pojawiły się tam wówczas szkoły konfucjańskie i pismo. Następnie na ziemiach koreańskich wyodrębniły się trzy organizmy państwowe: Koguryŏ (Goguryeo), Paekche (Baekje) i Silla, które walczyły o dominację. W Koguryŏ, największym z tych państw, potęgze gospodarczej i militarnej, pojawiły się pierwsze koreańskie szkoły konfucjańskie. Z kolei Paekche, kraj leżący na południu półwyspu, silnie oddziaływał na Japonię, która mimo utraty w VI wieku n.e. przyczółka koreańskiego przyjęła stamtąd buddyzm i pismo znakowe.

Jednak to nie Koguryŏ, ale Silla podbiła w VII wieku pozostałe królestwa, korzystając z pomocy chińskiej dynastii Tang, a następnie wyzwoliła się spod wojskowej dominacji Chin. Ówczesne państwo koreańskie wspierało buddyzm, który szybko rozpowszechnił się w kraju, w tym okresie powstało wiele kamiennych budynków: pagód, pałaców, grobowców, ale też obserwatorium astronomiczne, które zachowały się do dzisiaj w rejonie Gyeongju, stolicy Silli (obecnie miasto w Korei Południowej, którego zabytki znajdują się na liście światowego dziedzictwa UNESCO).

<sup>4</sup> K. Burns, *Księga mędrców Wschodu*, przekł. J. Korpanty, Warszawa 2006, s. 236.

<sup>5</sup> Na początku XXI wieku w Stanach Zjednoczonych było 0,8 miliona buddystów. Por.: R. Janik, *Sekty i związki religijne*, Lublin 2002, s. 110.

Silla przetrwała do X wieku, a następnie wyłoniło się wspomniane królestwo Koryŏ, obalone w końcu XIV wieku przez koreańskiego generała Yi Seong-gye, który przy wsparciu ze strony chińskiej dynastii Ming założył swoją dynastię zwaną Chosŏn (1392–1910). Nastąpiły duże zmiany w państwie, stolica została przeniesiona do miasta nazywanego dziś Seul, religią państwową został konfucjanizm, a w następnym wieku zaczęło obowiązywać w kraju pismo koreańskie. Konfucjanizm z czasem nabrał wymiaru nauki stosowanej czy praktycznej (kor. *shilhak*), w Korei zaczęto podkreślać rangę rozwoju ekonomicznego, społecznego i technologicznego, również nawiązania kontaktów z Zachodem (do czego doszło w latach osiemdziesiątych XIX wieku), a celem było stworzenie nowoczesnego państwa koreańskiego. Do XIX wieku Korea znajdowała się pod wpływami Chin i Rosji.

W końcu XIX wieku Korea dostała się pod wpływy Japonii, która wymusiła otwarcie portów, nastąpiła również zmiana nazwy państwa z Chosŏn na Taehan Cheguk, czyli Cesarstwo Koreańskie. W 1910 roku Korea dostała się pod trwającą kilkadziesiąt lat okupację japońską. W tym okresie Japończycy wynarodowiali Koreańczyków, doszło też do ludobójstwa na narodzie koreańskim. Podczas II wojny światowej na terenie półwyspu istniała silna partyzantka komunistyczna pod wodzą Kim Ir Sena. W 1945 roku od północy kraj zajęły wojska radzieckie, a od południa amerykańskie. W rezultacie doszło do podziału kraju na dwie Koree, utrwalonego przez wojnę koreańską. Jednocześnie upowszechniły się dwa systemy wychowania. W Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej system wychowania opiera się na doktrynie *džucze* (*juče, czu-czhe*), samodzielności Koreańczyków w podstawowych dziedzinach życia kraju, m.in. w ideologii, polityce, ekonomii i obronności, co *de facto* jest fikcją. W Republice Korei, czyli Korei Południowej, system wychowania wzoruje się na systemie edukacji amerykańskiej<sup>6</sup>.

## 2. Idee samorealizacji, tolerancji i ekumenizmu w naukach buddyjskiego myśliciela Wŏnhyo

W okresie zjednoczenia królestw, w Silli żył buddyjski mnich Wŏnhyo (617–686), wybitny przedstawiciel kultury koreańskiej, do dziś utożsamiany na Dalekim Wschodzie z ideą pojednania w sporach religijnych, politycznych i innych. Jego proces samokształtowania<sup>7</sup> wg przekazu tradycyjnych źródeł prawdopodobnie polegał na studiach u wielu nauczycieli różnych szkół religijnych, choć Wŏnhyo (imię buddyjskie oznaczające Brzask Rozpraszcający Ciemności) preferował niez-

<sup>6</sup> P. Zieliński, *Wychowanie i systemy edukacyjne w kulturach Dalekiego Wschodu*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V–Ż, red. T. Pilch, Warszawa 2008, s. 382–385.

<sup>7</sup> W rozumieniu S. Palki.

leżność myśli, poleganie na własnych sądach i samokształcenie. W drodze po nauki do Chin, do których ostatecznie nie dotarł, mnich doznał oświecenia, nagłego wglądu egzystencjalnego, który uformował jego światopogląd: wszystko wytwarza umysł, z niego pochodzi wszelkie postrzeganie, poza nim nie ma uniwersalnych praw. Myśli wytwarzają składowe rzeczywistości, gdy ustają, świat jest niezróżnicowany, jest całością. Wszystkie sfery egzystencji są tylko świadomością.

Wõnhyo był człowiekiem otwartym i tolerancyjnym, uważał, że nie należy zbyt podporządkowywać się nakazom i zakazom wynikającym z doktryny buddyjskiej, właściwa droga życia, wyzwolenie się z *samsary* i przekroczenie życia i śmierci w akcie pierwotnego doświadczenia człowieka, jakim jest oświecenie, jest możliwe dla kogoś, kto pozbedzie się zmartwień i strachu. Wõnhyo był też człowiekiem konsekwentnym, gdy urodził się mu syn ze związku z księżniczką koreańską, mnich porzucił stan zakonny i wybrał życie wędrowca. Już jako człowiek świecki nauczał prosty lud wiary w Buddę Amidę, a innych ludzi przez swoje niekonwencjonalne zachowania i ezoteryczne prowadzenie<sup>8</sup>. Dociekał istoty *Sutry Diamentowego Skupienia* i innych buddyjskich pism mahajany, starając się wnikać w ich podstawowy i bezpośredni przekaz, odrzucając wyszukane interpretacje i zaznaczając niedoskonałość ludzkiego języka w wyrażaniu prawdy o oświeceniu. Ten buddyjski mistrz starał się łączyć teorię z praktyką, ale też doprowadzić do harmonijnego zintegrowania ówczesnych szkół i sekt buddyjskich, występujących w Korei, jak również w Chinach, takich jak: Czysta Kraina, San-Lun, Satyasiddhi (Ch'eng-shih), Tiantai (T'ien-tai, inaczej Szkoła Lotosu, która wchłonęła Szkołę Nirwany), Hua-yen (nazwa chińska, również Huayan, w Korei Hwaõm, sekta współtworzona przez Wõnhyo i znanego mnicha koreańskiego Ŭisanga, w Japonii nazywana Kegon) oraz Chan (kor. Sõn, jap. Zen), wskazując na wspólne ich cechy, a pomniejszając dzielące ich różnice. Stworzył sektę zwaną Tongbulgyo (Nauka Wszegarniającego Buddyźmu, inaczej Hae-donggyo, czyli Nauka Koreańska), której przekaz zapewniał, iż każdy może osiągnąć oświecenie, każdy może odrodzić się w krainie Amidy. Gdy doszło do zjednoczenia trzech królestw, Wõnhyo starał się doprowadzić do integracji ich mieszkańców w jeden naród. Był znany i ceniony w kraju i poza ówczesną Koreą, zwłaszcza w Chinach, potem również w Japonii, obecnie już na całym świecie. Jego życie zostało opisane w *Biografiach wybitnych mnichów [zebranych w okresie] Song (Song gaoseng zhuan)*, chińskim dziele napisanym przez Zangninga w 988 roku.

Wõnhyo jest autorem 86 komentarzy do sutr i traktatów, z czego przetrwała czwarta część. Najbardziej znane i wciąż studiowane są: traktat *Wzbudzenie Wiary w Mahayanę* oraz *Komentarz do Sutry Diamentowego Skupienia* i *Komentarz do Sutry Nirwany (Mahāparinirvāna Sūtra)*<sup>9</sup>. W traktacie *Wzbudzenie Wiary w Mahayanę* Wõnhyo starał się pogodzić ze sobą dwie szkoły buddyźmu

<sup>8</sup> K. Burns, dz. cyt., s. 237.

<sup>9</sup> J.P. Rurarz, *Historia Korei*, wyd. 2 popr., Warszawa 2009, s. 144–147.

Wielkiego Wozu, a mianowicie madhjamików i jogaczarów, wskazując na Jeden Umysł (Jedno Serce) jako ontologiczną podstawę apofatycznego podejścia pierwszej szkoły i katafatycznego drugiej, a tym samym dopełniając oba te stanowiska<sup>10</sup>. W kolejnych dziełach, jak *Traktat o dziesięciu sposobach uzgodnienia doktrynalnych kontrowersji*, dążył do zniweczenia kontrowersji wokół różnic doktrynalnych między różnymi szkołami, które mogłyby uniemożliwić poznanie podstawowego przekazu religijnego. Wszystkie sutry buddyjskie według niego mają podstawowe znaczenie, gdyż z absolutnego punktu widzenia wszelkie kontrowersje można zharmonizować. Teksty buddyjskie można też klasyfikować, część wyraża jedynie absolutny aspekt egzystencji, część opisuje zwykłą naturę świata, jego tworzenie i dezintegrację, i te opisywane aspekty są przeciwstawne. Istnieje jeszcze trzeci poziom klasyfikacji tekstów, czyli teksty i nauczanie wskazujące na zsyntetyzowanie rozmaitych podejść i doktryn buddyjskich w oparciu o teorię *tathāgatagarbhy* – Natury Buddy, która umożliwi kompleksowe przedstawienie natury rzeczywistości oraz zapewni istotom osiągnięcie oświecenia. Koreański mistrz wymienia tutaj jako przykłady *Sutrę Diamentowego Skupienia* oraz własny tekst: *Wzbudzenie Wiary w Mahayanę*<sup>11</sup>. W wysoko ocenianym *Komentarzu do Sutry Diamentowego Skupienia* Wõnhyo objaśnił poszczególne praktyki medytacyjne, ostatecznie wskazując na „kontemplację jednego smaku” (pozbawionej smaku dharmy, czyli Jednego Umysłu)<sup>12</sup>.

Wõnhyo jest twórcą buddyjskiej ekumenicznej filozofii *t'ong*. Miał to być buddyzm całościowy, zjednoczony i synkretyczny. U genezy tej filozofii leży doświadczenie oświecenia przez Wõnhyo. Mistrz był przekonany, że wszelkie doktrynalne spory wiodą donikąd, a wszyscy ludzie pochodzący ze wszystkich warstw społeczeństwa mogą doświadczyć oświecenia, nie należy więc tracić czasu, lecz praktykować i przebudzić swój umysł<sup>13</sup>. Filozofia ta, najpełniej wyrażona w dziele *Simmun hwajaengnon (Traktat o dziesięciu sposobach uzgodnienia doktrynalnych kontrowersji)*, zawiera syntezę doktryn i praktyk medytacyjno-kontemplacyjnych koreańskich nurtów buddyjskich, podkreślającą uniwersalizm i najwyższą rangę oświecenia. W dziele Wõnhyo próbuje pogodzić dziesięć sprzecznych doktryn w buddyzmie. Esencją buddyzmu ma być idea „Jednego Umysłu” – Ekayany, wzajemnego powiązania wszystkiego we wszechświecie i potrzeby odbycia wewnętrznej podróży w celu doświadczenia tej prawdy. Jego usiłowania mają na celu taką adaptację buddyzmu, aby był on do przyjęcia przez całe koreańskie społeczeństwo VII wieku<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> J.-R. Shim, *Wõnhyo*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, oprac. I.P. McGreal, przekł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997, s. 514–515.

<sup>11</sup> Tamże, s. 515–516.

<sup>12</sup> Tamże, s. 517–518.

<sup>13</sup> Tamże, s. 516–517.

<sup>14</sup> T. Koizumi, *Adoption and Adaptation of an Imported Culture: Buddhism in Thailand and Korea*, „Society and Culture: Journal of the Socio-Cultural Institute of Ryukoku University” 2004, nr 6, s. 186–187.



Harmonizowanie kontrowersji, szukanie pojednania, tolerancyjność, samodzielność myślenia i niezależność od nauczycieli, konsekwencja i odpowiedzialność za własne czyny oraz wyzbywanie się zmartwień i lęków na drodze do odkrycia wewnętrznej prawdy i egzystencjalnego spokoju są ideami pedagogicznymi jakże wartościowymi i dzisiaj. Nie tylko głoszenie ich, ale również przykład samego życia Wŏnhyo wydaje się zdumiewająco blisko korespondować ze wskazaniem współczesnych przedstawicieli filozofii i pedagogiki egzystencjalnej i personalistycznej oraz innych nurtów i kierunków humanistycznych.

### 3. Synkretyzm mnicha sŏn Chinula

W państwie Koryŏ w miarę harmonijnie koegzystowały ze sobą trzy religie: buddyzm jako religia państwowa, konfucjanizm oraz taoizm. Za najwybitniejszą postać tego okresu koreańskiej kultury często uważa się Pojo Chinula (1158–1210), reformatora moralnego i duchowego życia buddystów. Był on twórcą szkoły Sŏn (Zen) Chogye, wykorzystującej w nauczaniu *koany* (kor. kungan)<sup>15</sup>. Jest to jedna z metod nauczania i praktyki zen, a dokładniej pisząc – są to roztrząsane przez ucznia zen paradoksalne zdarzenia, zazwyczaj z życia mistrzów zen, podważające utarte schematy postrzegania, myślenia i przywiązania człowieka. Koan ma umożliwić uczniowi sięgnięcie poza logiczny umysł i świat dualny przez intuicyjny wgląd w naturę rzeczy, a także pogłębiać ten wgląd. Już w XI wieku w Korei podjęto próby połączenia ze sobą założeń szkół scholastycznych, takich jak Hwaŏm (Huayan), posiadających rozwinięty i skomplikowany system filozoficzny, z antyintelektualnym z założenia Sŏn, co ostatecznie udało się właśnie Chinulowi. Uważał on, że podejście oparte na studiowaniu pism i stopniowym doskonaleniu się moralnym można pogodzić ze stanowiskiem opartym na bezpośrednim doświadczeniu wglądu, propagowanym przez zen<sup>16</sup>.

Synkretyzm Chinula wynikający z jego własnej drogi życiowej i praktykowania buddyzmu, zarówno przez studiowanie pism, jak i medytacje, godzący nagłe oświecenie (jap. *satori*) ze stopniowym doskonaleniem się moralnym i duchowym, został odrzucony dopiero w koreańskim buddyzmie zen w XX wieku. Przedstawiany mistrz zen przez swe działania na tyle wzmocnił szkołę zen w Korei, że ta zaczęła dominować nad innymi szkołami buddyjskimi przez kolejne stulecia, a stan ten utrzymuje się aż do dziś. Chinul był też zwolennikiem wspólnych praktyk we wspólnotach buddyjskich mnichów i ludzi świeckich<sup>17</sup>. W końcu XII wieku założył wspólnotę buddyjską *Samādhi i Prajñi*, która z czasem stała się *Wspólnotą doskonalenia sŏn* i ulokowała się w klasztorze Kilsang

<sup>15</sup> Nauki i praktyki tej szkoły dotarły do Polski w 1978 r. za sprawą koreańskiego mistrza sŏn Seung Sahna i są kultywowane do dziś w buddyjskiej wspólnotie – Szkole Zen Kwan Um.

<sup>16</sup> K. Burns, dz. cyt., s. 237–238.

<sup>17</sup> P. Zieliński, dz. cyt., s. 382.

na górze, której nazwę zmieniono na Chogye. Od niej pochodzi nazwa szkoły zen dominującej w Korei, założonej w połowie XIV wieku przez T'aego Pou (Taego Bou), która zjednoczyła w sobie wszystkie dotychczasowe szkoły sŏn.

Główny wkład Chinula do kultury buddyjskiej i koreańskiej, według badań Roberta Buswella, dotyczył następujących kwestii: synkretyzmu, oglądu szkół zen, pojednania szkół doktryny z zen, nagłego przebudzenia i stopniowego doskonalenia się, oświecenia oraz metod medytacji<sup>18</sup>. Według tradycyjnego przekazu sam Chinul, studiując teksty buddyjskie, aż trzykrotnie doświadczył satori.

Wspomniane pojednanie szkół buddyjskich polegało na tym, że Chinul z doktryny szkoły Hwaŏm uczynił intelektualną bazę dla praktyk medytacyjnych sŏn<sup>19</sup>. Wprowadził też w sŏn, odwołując się do chińskiego chán, skrótową metodę pracy z koanami, zwaną *hwadu* (chiń. *huatou*)<sup>20</sup>. Nie polega ona na intelektualnym roztrząsaniu koanu, ale uchwyceniu jego sedna przez nieustanne skupienie się na jednym słowie, oddającym głęboki sens koanu.

W swym pierwszym dziele: *Zachęta do praktyki. Umowa wspólnoty koncentracji i mądrości* Chinul przeciwstawił się dotychczasowemu systemowi buddyjskiemu w Korei i jego przedstawicielom nadużywającym swej pozycji oraz wskazał na potrzebę zreformowania buddyzmu. Stwierdził, że praktyka wyznawców szkoły Czystej Ziemi i zawieranie się Buddzie Amitābhi nie jest wcale właściwą drogą w wieku upadku moralnego, że ludzi stać na więcej, gdyż każdy może przebudzić się. Zapoczątkowany przez Chinulę ruch reformatorski stale rozwijał się i doprowadził do wielkiego rozwoju klasztoru Kilsang. Wkrótce Chinul wprowadził, wzorując się na poglądach chińskiego mistrza chán Tahui Tsung-kao (Dahui Zonggao, 1089–1163), metodę *wadu*, która zdominowała praktykę zen w Korei i jest stosowana powszechnie do dzisiaj<sup>21</sup>.

Kolejne dzieło Chinulę *Napomnienia dla początkujących uczniów* zawiera normy postępowania w klasztorach sŏn. Mistrz zen wskazuje w nim początkującym uczniom, że najważniejsze jest ich postępowanie etyczne. Właściwi nauczyciele zen są dobrymi przewodnikami na tej drodze, to dzięki życiu etycznemu mnich może dalej doskonalić się<sup>22</sup>.

W dziele *Sekrety doskonalenia umysłu*, obecnie występującym pod nazwą *Nie szukaj na zewnątrz (swego umysłu)*, najbardziej znanym i poważanym tekście koreańskiego zen, Chinul zaprezentował podstawowe praktyki zen oraz własne poglądy dotyczące praktyki koncentracji i mądrości w kontekście nagłego przebudzenia i stopniowego doskonalenia się<sup>23</sup>.

W kolejnym tekście: *Bezpośrednia rozmowa o prawdziwym umyśle*, Chinul przedstawił bardziej zaawansowane metody doskonalenia umysłu. Zaprezen-

<sup>18</sup> *The Korean Approach to Zen*, przekł. i Wprowadzenie R.E. Buswell Jr, Honolulu 1983, s. 36–95.

<sup>19</sup> T. Koizumi, dz. cyt., s. 188.

<sup>20</sup> *The Korean...*, s. 66.

<sup>21</sup> J.-R. Shim, *Chinul*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu...*, s. 522–523.

<sup>22</sup> Tamże, s. 523.

<sup>23</sup> Tamże, s. 523–524.



wał jego zdaniem najbardziej skuteczną metodę „[stanu] bez umysłu”, służącą do przebudzenia, oraz opis dziesięciu technik, spośród których można wybierać i doskonalić własne, aby pozbyć się złudzenia istnienia „samego siebie” i momentalnie zmanifestować prawdziwy umysł<sup>24</sup>.

Przed śmiercią Chinul ukończył jeszcze kilka prac. W jednej z nich: *Wypisach ze zbioru dharmy* (kor. *Chōryo*), pracy porównywanej do *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu, autor m.in. łączy praktykę zen z doktryną, wskazując na synkretyzm swej filozofii, przedstawia też trzy poziomy przebudzenia człowieka. Pierwszy to wstępne przebudzenie intelektualne, osiągnięcie właściwej wiary niezbędnej do praktykowania drogi Buddy, uświadomienie sobie, że każdy już jest Buddą, tyle że trzeba to urzeczywistnić. Kolejny poziom to stopniowe doskonalenie się w celu oczyszczenia się z przeszłych ograniczeń oraz wypracowania odpowiedniej jakości umysłu. Ostatni poziom to osiągnięcie urzeczywistnienia – właściwego przebudzenia, możliwy dzięki stopniowemu doskonaleniu się<sup>25</sup>.

Buddyzm w dwunastowiecznej Korei był najważniejszym prądem intelektualnym i religijnym. Oryginalnym wkładem Korei do myśli buddyjskiej było wypracowane przez Chinulę podejście synkretyczne, według którego „można skutecznie użyć spekulatywnej metafizyki doktrynalnej szkoły Hwanom w celu poparcia soteriologicznych poglądów szkoły sōn”<sup>26</sup>.

#### 4. Idea samodoskonalenia moralnego neokonfucjanisty T’oegyego

W państwie Chosŏn, rządzonej przez długowieczną dynastię o tej samej nazwie, religią państwową stał się konfucjanizm, który również predestynował do bycia „nauką”. Najwybitniejszą jego postacią był Yi Hwang, znany też jako Yi T’oegye (1501–1570), który posiadał gruntowne wykształcenie konfucjańskie i wielokrotnie pełnił stanowiska wysokich urzędników służby cywilnej, ponadto był uczonym neokonfucjańskim i poetą. Jako tajny inspektor królewski, znany ze swej uczciwości, zwalczał korupcję wśród urzędników państwowych, był także rektorem najlepszej wówczas akademii konfucjańskiej, doradcą króla i założycielem istniejącej do dziś Tosan Sŏwŏn, Akademii na Górze Garnarczy, w której wykształcił wielu uczonych neokonfucjanistów.

Neokonfucjanizm jest zapoczątkowaną około X wieku w Chinach dynastii Song odmianą konfucjanizmu, systemu filozoficzno-religijnego, który ukształtował się w oparciu nie tylko na myśli samego Konfucjusza, ale też najwybit-

<sup>24</sup> Tamże, s. 524.

<sup>25</sup> Tamże, s. 524–525.

<sup>26</sup> Tamże, s. 521.

niejszych kontynuatorów jego filozofii, zwłaszcza Mencjusza. Według Konfucjusza podstawy edukacji tworzą nauki moralne oraz przekazywanie wiedzy. Nauki moralne odwoływały się do filozofii, a zwłaszcza etyki oraz polityki. Wychowanie moralne miało zapewnić porządek w rodzinie i państwie oraz utrzymać pokój na świecie. Opierało się przede wszystkim *na właściwym stosunku do człowieka oraz humanitarności* (chiń. *ren*)<sup>27</sup> i miało ukształtować człowieka szlachetnego (chiń. *junzi*). *Ren* jako miłosierdzie i człowieczeństwo obliguje człowieka do kierowania innych na dobrą drogę i właściwego wypełniania własnych obowiązków w społeczeństwie<sup>28</sup>. Według Konfucjusza, którego poglądy większość badaczy traktuje jako materialistyczne i kolektywistyczne, można człowieka szlachetnego kształtować od zewnątrz, jako że musi on całkowicie podporządkować się autorytetom i wypełniać swe powinności społeczne. Inaczej jest u Mencjusza, który rozwinął konfucjańską ideę *ren*, zakładając, że jej zaczątki tkwią we wnętrzu każdego człowieka, którego natura jest dobra. Dla Meng Ke ideałem wychowania jest człowiek prawy oraz mędrzec, a wychowanie moralne stało się procesem nie tylko wychowania, ale też samowychowania. Przez opanowanie umysłu człowiek może opanować swe popędy i przestać krzywdzić innych, co oddaje również sedno mencjuszowskiego rozumienia wychowania. To w procesie dialogu należy wzmacniać zaczątki pozytywnych cech człowieka, jak *ren* oraz *yi*, czyli prawość<sup>29</sup>, ale główną pracę nad rozwojem tych i innych cnót musi wykonać on sam. W ten oto sposób w konfucjanizmie pojawiły się wyraźne idee idealistyczne, egzystencjalne i psychologiczne. To jednostka, a nie społeczeństwo ma decydować o swych wyborach, ma opanować umysł, a jej wola ma decydować o prawości i wprowadzić ją na poziom istnienia człowieka – mędrca<sup>30</sup>.

Yi T'oege był pod wpływem idei filozoficznych chińskiego neokonfucjanisty Zhu Xi (1130–1200), który reprezentował jedną z dwóch głównych szkół neokonfucjańskich, tzw. szkołę zasad<sup>31</sup>. To jej filozofia, a zwłaszcza poglądy samego Zhu Xi stanowiły podstawę oficjalnej ideologii państwa chińskiego oraz egzaminów urzędniczych w szkołach chińskich od początku XIV wieku aż do początku XX wieku. W skrócie poglądy te są następujące: rzeczywistość tworzą dwa elementy: *li* jako zasada czy forma oraz *qi* jako siła materialna, która wypełnia formę. *Taiji*, czyli Najwyższa Jedność, jest najwyższą zasadą, która rządzi wszechświatem. Człowiek posiada *li*, jego natura jest dobra. Może jednak stać się zły na skutek pewnych relacji ze środowiskiem. W procesie edukacji, czyli

<sup>27</sup> Y. Huanyin, *Konfucjusz (551–479)*, [w:] *Myśliciele - o wychowaniu*, red. Cz. Kupisiewicz, I. Wojnar, Warszawa 1996, s. 468–469.

<sup>28</sup> M. Religa, *Wstęp*, [w:] Mencjusz i Xunzi, *O dobrym władcy, mędrcach i naturze ludzkiej*, tł. M. Religa, Warszawa 1999, s. 7–8.

<sup>29</sup> K. Burns, dz. cyt., s. 195.

<sup>30</sup> Główne idee pedagogiczne Meng Ke oraz ich współczesny wymiar rozpatrzyłem w rozbudowanym artykule pt.: *Współczesny charakter myśli pedagogicznej Mencjusza, drugiego wielkiego konfucjanisty*, złożonym do druku w warszawskich „Studiach z Teorii Wychowania”.

<sup>31</sup> Drugą była szkoła umysłu.

przede wszystkim studiowania osiągnięć konfucjańskich klasyków, należy stopniowo oczyścić *li*, swą oryginalną naturę, z zanieczyszczeń i naleciałości *qi*, czyli natury nabytej, a następnie zachować *li* jako naturę nieskalaną<sup>32</sup>. W ten sposób człowiek wyzbędzie się egoizmu, będzie istotą rozwiniętą moralnie i posiadającą świadomość swej prawdziwej tożsamości, która jest identyczna z tożsamością wszechświata.

W *Księdze Mencjusza* jest mowa o Czterech Początkach: humanitarności (*ren*) opierającej się na współczuciu, sprawiedliwości (prawości, *yi*) opierającej się na poczuciu wstydu i dezaprobaty, obyczaju (*li*) opierającym się na poczuciu godności i szacunku, oraz mądrości (*zhi*) opartej na umiejętności odróżnienia dobra od zła<sup>33</sup>. Pod koniec swojego życia Yi T'oegye przeprowadził słynną i spisana debatę z Kobongiem (1527–1572) na temat „czterech i siedmiu”, ważnych elementów doktryny neokonfucjańskiej, czyli wymienionych już Czterech Początków oraz siedmiu emocji: radości, gniewu, smutku, lęku, miłości, nienawiści oraz pożądania, przedstawionych w *Zapiskach o etyce* (chiń. *Liji*), dziele zaliczanym do *Pięcioksięgu Konfucjańskiego*<sup>34</sup>. Debatę została opublikowana w pracy pt.: *Korespondencja T'oegye-Kobonga*. Wspomniany już chiński neokonfucjanista Zhu Xi wiązał cztery początki z zasadą (*li*), a emocje z siłą materialną (*qi*), z których miały wypromieniowywać. Tym samym po części ten filozof potwierdził poglądy Mencjusza o dobrej ludzkiej naturze, podzielane przez zdecydowaną większość neokonfucjanistów, a mianowicie o tym, że cztery wymienione cnoty stanowią wrodzoną część dobrej natury człowieka. Jednak wykładnia T'oegyeego była częściowo inna: cztery początki wydzielają się z zasady, ale siedem emocji wydziela się zarówno z zasady (kor. *i*), jak i siły materialnej (kor. *gi* lub *ki*). Emocje mogą być zatem dobre albo złe. Jeśli nie rządzi nimi zasada, mogą być chwiejne, mogą stać się dobre, ale nie zawsze tak jest. Jeśli zasada niewystarczająco wspiera siłę materialną, nie osiągają właściwej normy. Rozstrzygnięcie T'oegyeego jest dualistyczne: istnieje metafizyczna czy oryginalna natura człowieka oraz fizyczna czy rozwinięta natura, istnieje też wzajemna emanacja zarówno zasady, jak i siły materialnej. Teoria wzajemnej emanacji koreańskiego filozofa zakłada, że w przypadku cnót siła materialna „podąża” za zasadą, a w przypadku emocji zasada „wspomaga” siłę materialną. Stanowisko Kobonga było monistyczne i materialistyczne, ponadto sprzeczne z twierdzeniami Mencjusza, według którego cztery cnoty są wrodzone i nie mogą być wynikiem procesu empirycznego, w przeciwieństwie do emocji. T'oegye zdaje się w sporze z Tobongiem przyjmować rozstrzygnięcie kantowskie: stanowisko mo-

<sup>32</sup> J.S. Wu, *Zhu Xi*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, s. 144.

<sup>33</sup> *Księga Mencjusza*, tł. A.I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002, s. 352.

<sup>34</sup> Jest to zestaw klasycznych dzieł chińskich (kiedyś było ich sześć, jedna zaginęła) przypisywany Konfucjuszowi, jednak wg nowszych badań nie on jest ich autorem. Wraz z *Czteroksięgiem Konfucjańskim* stanowią podstawę nauczanej w szkołach chińskich i koreańskich do początków XX w. filozofii, a zwłaszcza etyki. Znaczenie obu zestawów porównuje się do roli *Biblii* w kulturze zachodniej.

ralne stoi ponad naturalistycznym monizmem i jest najdojrzalszym punktem widzenia analizowanych składowych doktryny neokonfucjańskiej. Ostatecznie Kobong przyjął rozstrzygnięcie bazujące na moralnym punkcie widzenia T'oegyego<sup>35</sup>. Prowadzona w sposób błyskotliwy i kulturalny debata posłużyła usystematyzowaniu w Korei i całej Azji Wschodniej poglądów neokonfucjańskich. Stanowiła też ważny wkład w rozwój humanizmu w tych rejonach świata.

Ponadto koreański filozof dopracował neokonfucjańskie pojęcie „jednomyślności” (kor. *kyōng*). Już sam Konfucjusz twierdził, że przede wszystkim dzięki swej pracy wewnętrznej człowiek posiada swoją osobowość. Jednomyślność, czyli nieustanne samodoskonalenie, jest ważnym tematem rozważań T'oegyego w pracach: *Autorefleksje* oraz *Dziesięć diagramów konfucjańskiej nauki*. Filozof połączył tutaj dwie idee: koreańskiego „najwyższego wysiłku i największej pobożności”, zwanego *chisōng*, z chińskim i konfucjańskim „mocnym trzymaniem się umysłu” zwanym *chi jing* (kor. *chigyōng*). Humanizm koreańskiego neokonfucjanisty zawiera się w twierdzeniu, że człowiek tylko własnym wysiłkiem może nadać swemu życiu znaczenie, samostanowić – czyli samodzielnie stanowić o sobie. Dzięki zdecydowaniu, doskonaleniu się moralnemu, studiom i odpowiedniej praktyce każdy człowiek może dostąpić najwyższego stopnia człowieczeństwa, na które wskazywał Mencjusz. Niebiańska zasada (kor. *ch'ōlli*) w tym kontekście była jedynie drogowskazem etycznym dla moralnego postępowania człowieka zgodnego z ideą *kyōng* – jednomyślności. Stanowisko filozofa koreańskiego spotkało się z trwałym uznaniem zarówno koreańskich, jak i japońskich neokonfucjanistów<sup>36</sup>. Ponadto Yi Hwang był ostrym krytykiem buddyzmu i taoizmu<sup>37</sup>.

Z czysto naukowego, pedagogicznego punktu widzenia poglądy T'oegyego zdają się dobrze wpisywać w nurt pedagogiki idealistycznej i wychowania moralnego, zapoczątkowany przez Immanuela Kanta, podkreślający rangę aktywnego działania na rzecz własnego rozwoju moralnego, osiągnięcia poziomu autonomii moralnej, kierowania się rozumem oraz dobrą wolą w relacjach ze społeczeństwem, a także podkreślający znaczenie wiedzy, wolności i godności człowieka w wychowaniu, nie odrzucający przy tym jego społecznego wymiaru<sup>38</sup>.

## 5. Praktycyzm oraz syntetyczne i antydyskryminacyjne poglądy neokonfucjanisty Yulgoka

Yi I, czyli Yi Yulgok (1536–1584), był niezwykle utalentowanym dzieckiem, synem Sin Saimdang, słynnej koreańskiej poetki, kaligrafi i malarki.

<sup>35</sup> K.-S. Lee, *Yi T'oegye*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu...*, s. 528–531.

<sup>36</sup> Tamże, s. 531.

<sup>37</sup> K. Jang-Tae, *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*, tł. H. Lee i D. Barańska, Skarżysko-Kamienna 2014, s. 154.

<sup>38</sup> S. Sztobryn, *Słowo wstępne*, [w:] I. Kant, *O pedagogice*, Łódź 1999, s. 31–37.

Studiował buddyzm i konfucjanizm, osiągnął najwyższe oceny podczas egzaminów szkolnych i państwowych, a w swej karierze urzędniczej zasiadł na najwyższym stanowisku, był też pisarzem i pedagogiem<sup>39</sup>.

Yulgoka powszechnie uważa się za drugiego po Yi Hwangu najwybitniejszego filozofa Korei. Jego poglądy filozoficzne były odmienne od poglądów nieco starszego kolegi. Przede wszystkim nie zgadzał się on z dualistyczną teorią T'oegyego, według której *i* ani *gi* nie mogły samodzielnie manifestować się. Według Yi I do emanacji zdolne jest jedynie *gi*, gdyż nieograniczone, ale bezformne, *i* może jedynie manifestować się przez ograniczone, ale przybierające różne formy *gi*<sup>40</sup>. Filozoficzne poglądy Yulgoka ukształtowały się pod wpływem dzieł zarówno T'oegyego, ale też Hwadama Sō Kyōng-Dōka (1489–1546), twórcy monistycznej koncepcji *gi*, przejawiającej się w Wielkiej Harmonii (kor. *Taehwa*), ponadto wspomnianego wcześniej koreańskiego filozofa Kobonga<sup>41</sup>.

Poglądy Yulgoka na temat „czterech i siedmiu” elementów doktryny neokonfucjańskiej są bardziej wyraziste i odmienne od T'oegyego. Zostały one opisane w dziele *Korespondencja Yulgoka z Ugye*. Zasada i siła materialna są pierwotnie nierozdzielne, Najwyższa Jedność jest immanentna, czyli tkwi w *yin* i *yang*, powiązanych z kolei z siłą materialną. W siedmiu emocjach zawarte są cztery początki. Zasada rzeczywiście „wspomaga” siłę materialną, jest przyczyną emanacji siły materialnej, ale sama tego nie czyni. Zasada niejako „rządzi” siłą materialną, jednak bez niej nie ma na czym się oprzeć, gdyż sama nie ma formy. Zasada jest „nie-działaniem”, a siła materialna jest „działaniem”. W ten sposób uzupełniają się wzajemnie, choć to zasada posiada pierwszeństwo. Yulgok dążył do usystematyzowania rozmaitych funkcji zasady i siły materialnej. Zasada jedności miała stanowić substancję zasady, a zasada „tysiąca rozróżnień” jej funkcję. Nie wyjaśnił jednak do końca jasno wzajemnych relacji i powinowactwa zasady i siły materialnej. Pisał, że ich stopień tworzy naturę wszystkich rzeczy. Zasada przenika wszystko, jest niewidoczna i bezkształtna, zachowuje „spokój pierwotnej cudowności”, gdy siła materialna powoduje zmiany, różnicowania i ograniczenia poszczególnych rzeczy, jest widoczna i substancjalna. Odrębność natury człowieka od innych rzeczy jest uwarunkowana różnicującym i ograniczającym działaniem siły materialnej, z kolei tożsamość zasady człowieka i niezliczonej ilości rzeczy wynika z wszechobecności zasady. Yulgok nie zgodził się z twierdzeniami T'oegyego, że wszystko, co idealnie dobre, jest wytworem zasady, a co może być dobre lub złe – wytwarza siła materialna, jak również że cztery początki emanujące z zasady są idealnie dobre, a siedem emocji emanujących z siły materialnej posiada również dobre cechy<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> J.P. Rurarz, dz. cyt., s. 312–313.

<sup>40</sup> Tamże, s. 313.

<sup>41</sup> Ki Tae-Sūng.

<sup>42</sup> K.-S. Lee, *Yi Yulgok (Yi I)*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu...*, s. 537–539.

Z kolei poglądy Yulgoka dotyczące rozwoju moralnego człowieka są bardziej zgodne ze stanowiskiem T'oegyego, ale też Kobonga. Filozof dokonał syntezy stanowiska moralnego pierwszego z monizmem drugiego, wprowadzając pojęcie woli, czyli moralnego dążenia. Przed rozbudzeniem serce/umysł jest „naturą”<sup>43</sup>, a po rozbudzeniu jest emocjami, jest porównywaniem, przesiewaniem i ważeniem, jest wolą. Wola ma kontrolować emanacje siedmiu emocji, zapobiegając ich zamianie w egoistyczne pożądania, i wspierać wyłonienie się czterech cnót. Właściwe ćwiczenie woli, co można utożsamić z procesem wychowania moralnego, doprowadzi do utożsamienia serca/umysłu człowieka z moralnym, a nie ludzkim umysłem. Moralny umysł jest bezstronny i nieegoistyczny, w przeciwieństwie do ludzkiego. Człowiek ma wybór, może dążyć do zaspokojenia swych naturalnych potrzeb w sposób moralny, a wtedy jego ludzki umysł staje się umysłem moralnym. Jeśli siła materialna powstrzymuje zasadę, serce/umysł staje się ludzkim umysłem, gdy pozwala na przejawianie się zasady, serce/umysł staje się umysłem moralnym. Istnieje jedno serce/umysł, a więc rozróżnienie pomiędzy ludzkim i moralnym umysłem nie ma charakteru ontologicznego, jedynie etyczny i praktyczny. Wola odgrywa kluczowe znaczenie w procesie rozwoju moralnego człowieka. Dokonuje ona moralnego wyboru w danym momencie<sup>44</sup>, nie jest wcale przesądzone, czy ostatecznie serce/umysł danego człowieka będzie moralny, czy ludzki. Uzyskanie szczerości woli może okazać się tym czynnikiem, który pozwoli człowiekowi przekształcić serce/umysł na moralny<sup>45</sup>.

Yulgok podzielał również poglądy T'oegyego dotyczące „jednomyślności”. Dodatkowo pragnął połączyć „szczerłość” (kor. *sōng*) woli z jednomyślnością. Szczerłość ma być osią istnienia człowieka, bez niej nie da się ustanowić woli, zbadać zasady, przebudować się. Stanowi ona źródło samodoskonalenia i kontrolowania poczynań innych. Może być osiągnięta przez jednomyślność, czyli praktyki samowychowawcze związane z doskonaleniem się moralnym<sup>46</sup>.

Ponadto Yulgok bardzo często w swych pismach stosował określenie „substancjalny i praktyczny”, odnosząc je do zasady, serca/umysłu, woli itd. Dążenie i urzeczywistnienie substancjalne i praktyczne było ideą Yulgoka, według której należało doprowadzić do syntezy badania wiedzy z jej rozszerzeniem oraz szczerości woli z rektyfikacją (oczyszczeniem, wyprostowaniem) umysłu. W swej filozofii politycznej za cel obrał dobrobyt ekonomiczny. Zwracał też uwagę królowi na konieczność dostosowania aktów prawnych do potrzeb ludzi

<sup>43</sup> Według twórców neokonfucjanizmu, jak Cheng Yi (1033–1107) serce/umysł (chiń. *xin*) i natura (chiń. *xing*) wywodzą się z *li*, podobnie jak *qi*. W sercu/umyśle (świadomości) jest zaszczerpiona naturalna dobroć, lecz jeśli *qi* jest wzburzone, można tego nie dostrzec. Aby ją odkryć, potrzebne jest studiowanie i samodoskonalenie się, co można utożsamić z procesem wychowania i samowychowania. Zob.: L.R. Taylor, *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism*, New York 2005, s. 45 oraz B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, Kraków 2009, s. 188–189.

<sup>44</sup> Zgadza się to wyjątkowo z poglądami współczesnego polskiego filozofa Jerzego Prokopiuka.

<sup>45</sup> K.-S. Lee, *Yi Yulgok...*, s. 540–541.

<sup>46</sup> Tamże, s. 541.



i danej epoki. Przyczynił się w ten sposób do rozwoju tzw. nauki praktycznej (kor. *shilhak*) w Korei. Była ona rozwijana w następnych stuleciach przez kolejnych filozofów<sup>47</sup>, zwłaszcza katolika Dasana (1762–1836)<sup>48</sup>. W swych poglądach społecznych Yi I domagał się zaprzestania dyskryminacji dzieci z nieprawnego łoża, częściowego zniesienia niewolnictwa, dokonywania awansów w zależności od kompetencji, a nie urodzenia, krytykował pańszczyznę i płacenie danin, korupcję wśród urzędników, stosowanie zasady zbiorowej odpowiedzialności, obdarzania prezentami dworu królewskiego. Był wyznawcą zasady „złotego środka”, a swoją własną szkołę założył w Gosan. Stworzył też projekty reform systemów: podatkowego, szkolnictwa i wojskowości<sup>49</sup>. Choć jego projekty odrzucono, Korea wkrótce przekonała się co do ich wartości, gdy w końcu XVI wieku Japończycy dokonali inwazji na ten kraj.

### Podsumowanie – koreańskie tradycyjne wartości wychowawcze

Odrębność kulturowa Korei od świata zachodniego sprawiła, że tradycyjne koreańskie wzory myślenia i standardy zachowania wpajane przez uczestnictwo w kulturze i wychowanie odbiegały od standardów zachodnich. Koreańskie wzorce mogą wydawać się po części nawet sprzeczne ze sobą, niemniej jednak istniały przez stulecia, przeplatając się oraz wzajemnie uzupełniając.

W znanym dziele Hajime Nakamury *Systemy myślenia ludów Wschodu* uwzględniono m.in. Chiny i Japonię, pominięto jednak Koreę, a także Wietnam<sup>50</sup>. Dlatego dokonałem w 2007 roku krótkiej syntezy tej problematyki, którą przytaczam:

W Korei, oprócz wspomnianego synkretyzmu, dość wcześnie pojawiły się idee pojednania w sferze religijnej i politycznej, uniwersalizm samowychowania rozumianego jako samodoskonalenie moralne, indywidualizm i podkreślanie roli własnych wysiłków na drodze do wyzwolenia, intuicjonizm, idea odnowy moralnej, silnie wyeksponowane ideały wolności, niepodległości i pokoju. W sferze praktycznej życia występuje od dawna łączenie się społeczeństwa świeckiego i warstwy zakonnej w praktyce religijnej, harmonijna koegzystencja wielu wyznań, łączenie teorii z praktyką i nacisk na nauki praktyczne (rozwijające się nawet wcześniej w Korei niż w Chinach), zabieganie o niezależność<sup>51</sup>.

Wiele z tych wartości można odnaleźć w dorobku omówionych czterech wybitnych przedstawicieli kultury koreańskiej. Nie wszystkie zostały wymie-

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Jeong Yag-yong, wszechstronny uczony i twórca wielu projektów reform w Korei. Stworzył m.in. koncepcję podmiotu, bytu moralnego wolnego od egoizmu jednostki. Zob.: J.P. Rurarz, dz. cyt., s. 313–314.

<sup>49</sup> Tamże, s. 313. Zob. również: K. Jang-Tae, dz. cyt., s. 161.

<sup>50</sup> H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Kraków 2005, s. 5–10.

<sup>51</sup> P. Zieliński, dz. cyt., s. 391.

nione wyżej, można dodać do nich następne. U Wõnhyo oprócz ekumenizmu bardzo wyraźnie wystąpiła idea polegania na sobie, niezależności myślenia, samokształcenia, samodoskonalenia się moralnego i pracy wewnętrznej. Idea samostanowienia i ciągłego samodoskonalenia się zaznaczyła się równie wyraźnie u pozostałych trzech myślicieli. Wõnhyo uważał, że oświecenie jest dostępne dla każdego, ma charakter egalitarny i uniwersalny. Stanowi sedno człowieczeństwa, zwłaszcza gdy ludzie będą postępować w zgodzie z tym doświadczeniem wskazującym na jedność wszystkiego. Niedoskonały język nie jest w stanie przekazać znaczenia tego doświadczenia. Aby realizować swoje zadanie życiowe, człowiek musi uwolnić się od zmartwień i strachu. Tę samą ideę można odnaleźć w tekstach pedagogicznych Williama Jamesa. Pisząc o nagle dostępnych wglądach religijnych najwyższej próby, wskazywał, że aspirujący do tych stanów ludzie powinni wyzbyć się wszelkich trosk i lęków, być odprężonymi i zachowywać się prostodusznie<sup>52</sup>. Wspomniany koreański myśliciel buddyjski nawoływał do przekroczenia różnic i podziałów, dążył do dokonania syntezy pojęć i doktryn i wypracowania uniwersalistycznego podejścia do rozwoju duchowego człowieka. Współcześnie te same idee można odnaleźć u Carla Gustawa Junga, a zwłaszcza u Abrahama Maslowa. Ten ostatni dowodził, że głębokie doświadczenia religijne i mistyczne są w swej istocie takie same wszędzie, niezależnie od czasu, kultury i religii, są wspólnym i uniwersalnym obszarem dostępnym dla każdego człowieka<sup>53</sup>.

Warto podkreślić, że poznanie – w ujęciu dwóch przedstawicieli buddyzmu koreańskiego – ma charakter indywidualistyczny (choć często było realizowane w klasztorach, również w prowadzonych przez nie szkołach), co zbiega się z poglądami przedstawicieli neokantyzmu badeńskiego. Choć oświecenie jest dostępne dla wszystkich, to jedynie własnym indywidualnym wysiłkiem można je urzeczywistnić. Pomocne przy tym jest studiowanie sutr, jednak doświadczenie oświecenia ma ostatecznie charakter wglądu intuicyjnego i wymiar psychologiczno-egzystencjalny.

Wydaje się, że poznanie – w ujęciu neokonfucjanistów – ma z kolei charakter kolektywistyczny. Wiedza dotycząca konfucjańskiego widzenia świata, społeczeństwa i powinności człowieka, a także o charakterze praktycznym, była gromadzona przez społeczeństwo i przekazywana w systemie oświaty, w szkołach konfucjańskich oraz w systemie pozaszkolnego kształcenia zawodowego. Przybierała postać intelektualną i umiejętności praktycznych, przekazywanych i przyswajanych dzięki metodom podającym przez zapamiętywanie, następnie ćwiczenie w zakresie retoryki i erystyki oraz opanowania umiejętności praktycznych, często w procesie naśladownictwa.

Zarówno u Chinula, jak i T'oegyego oraz Yulgoka pojawiła się idea czynnego występowania przeciw nadużyciom, a u ostatniego filozofa była już bardzo

<sup>52</sup> W. James, *Życie i ideały*, tł. A. Stańczyk, P. Kostyło, Bydgoszcz 2010, s. 43.

<sup>53</sup> A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, New York 1964, s. 20.

rozbudowana i przybrała formę przeciwstawiania się wielu obecnym wówczas w państwie koreańskim zwyczajom i zachowaniom dyskryminacyjnym. Wszyscy myśliciele wzywali do zreformowania poszczególnych aspektów funkcjonowania społeczeństwa koreańskiego, w tym: życia religijnego, politycznego, sfery administracji, wojskowości oraz systemu szkolnictwa. Chinulowi udało się nawet zrealizować swe plany reformy życia religijnego.

Postępowanie etyczne było najważniejszym celem wychowania i samowychowania, wskazywanym przez wszystkich wymienionych mędrców. Zazwyczaj też podkreślali oni znaczenie szczerości, tolerancji i możliwości wyboru własnej drogi spośród różnych dróg, metod i technik, w procesie rozwoju duchowego i moralnego człowieka. Cenili wypowiedzi otwarte, szczere, jasne i wprost, wskazywali więc na rangę parezjastowania w ludzkim życiu. U Yulgoka pojawiła się idea woli jako moralnego dążenia, co zbliża jego stanowisko do kantowskiego. Dla koreańskich buddystów i neokonfucjanistów najważniejsze jest odróżnienie ludzkiej i moralnej natury oraz rozwinięcie i uprawomocnienie tej ostatniej w procesie wychowania i samowychowania, podobnie jak u Johanna Heinricha Pestalozziego i Immanuela Kanta, twórców pedagogiki humanistycznej. Czyni to z omówionych przedstawicieli koreańskiej kultury wybitnych twórców światowej humanistyki.

Jednak ich poglądy dotyczące sfery życia materialnego społeczeństwa były różne. Część z nich, zwłaszcza buddyści, podkreślała ideę samoograniczenia w zakresie własnych potrzeb, podobnie jak ma to miejsce u przedstawicieli personalizmu i egzystencjalizmu teistycznego, jak również w nurtach filozofii i pedagogiki ekologicznej, np. w tzw. ekologii głębokiej. Konfucjaniści z kolei wyraźnie wspierali idee rozwoju i dobrobytu materialnego społeczeństwa koreańskiego, podkreślając przy tym znaczenie stosowania i upowszechnienia nauk praktycznych.

## Summary

### **The Main Ideas and Representatives of Traditional Mahayanists and Neo-Confucian Education in Korea**

Presented work is in-depth study of the philosophical and pedagogical values of traditional Buddhism and Korean's Confucianism. The thesis investigates them by analyzing the achievements of four outstanding representatives of the Far Eastern philosophical and religious systems: Wŏnhyo, Chinul, T'oegye and Yulgok. Although they lived in different periods of Korean state development, they were prominent, well known beyond the borders of Korea humanists, amazingly consistent as to the purpose of education and self-education. The most important for them was the moral development of a man and his moral behavior achieved through continuous self-improvement. Such teleology of education, as well as other indications of educational value allow to place their views in mainstream of humanistic education and combined them with a view of philosophical, psychological and pedagogical J.H. Pestalozzi, I. Kant, W. James, C.G. Jung, A. Maslow and other representatives of modern Western humanist pedagogy.

**Keywords:** humanist pedagogy, cultural pedagogy, traditional education in Korea, Buddhist education, Confucian education, education in the Far East.