

# Zbigniew Wesołowski

---

## Kilka uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach : część pierwsza:rozważania metodyczno-metodologiczne

---

Nurt SVD 47/1 (133), 7-34

---

2013

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.

**Kilka uwag na temat idei prawdy  
w klasycznych Chinach. Część pierwsza:  
Rozważania metodyczno-metodologiczne**

*Zbigniew Wesołowski SVD*  
*Wei Siqi 魏思齊*

Sinolog; jego zainteresowania koncentrują się wokół filozofii i klasycznej myśli chińskiej, konfucjanizmu oraz buddyzmu. Członek i redaktor Instytutu Monumenta Serica (Sankt Augustin-Bonn). 1999-2012 wykładał na Katolickim Uniwersytecie Fu Jen (Tajpej); założyciel i dyrektor (2002-2012) Centrum Badań Sinologicznych Monumenta Serica (CBSMS) na tym samym uniwersytecie. Autor licznych naukowych publikacji sinologicznych w języku angielskim, chińskim, niemieckim i polskim. Praca doktorska nt. współczesnego myśliciela chińskiego, Lianga Shuminga: *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893-1988). Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*, Sank Augustin 1997. Inne dzieło: *Liang Shuming (1893-1988) de wenhuaguan – genju Dong-Xi wenhua jiqi zhexue yu Zhongguo wenhua yaoyi jieshuo* 梁漱溟 (1893-1988) 的文化觀 根據 東西文化及其哲學與中國文化要義 > 解說》(Pojęcie kultury u Liang Shuminga według jego dzieł: *Kultury wschodu i zachodu i ich filozofie* oraz *Główny sens kultury chińskiej*, Taipei xian Xinzhuang shi, Furen Daxue chubanshe 2003).

### **Wprowadzenie**

Sinologia jako naukowe badanie kultury chińskiej, szczególnie w jej klasycznym sensie, tzn. na podstawie znajomości języka chińskiego (filologiczno-językoznawczy aspekt badań sinologicznych: znaki chińskie), z pewnością ma też swój wymiar komparatystyczny. Ponadto sinologami nazywa się uczonych z zagranicy, a nie chińskich znawców kultury chińskiej. Jednym z głównych problemów

metodologicznych w komparatystyce jako takiej jest na pewno spór o to, czy badania porównawcze stanowią metodę odrębną, czy też jest to jedynie pewien rodzaj spojrzenia na wybrany temat. Bez wgłębiania się w tę trudną problematykę<sup>1</sup> tutaj rozumiemy naszą komparatystykę jako perspektywę – a nie metodę.

Nie ma chyba nikogo, kto chciałby zaprzeczyć, że idea / kategoria prawdy należy do podstawowych wartości kultury europejskiej oraz że po dziś dzień ogrywa w niej twórczą rolę<sup>2</sup>. Ta wartość w historii Europy ukazała swoje trzy podstawowe wymiary: 1) ontologiczno-metafizyczny (prawda jako jedno z transcendentaliów, tzn. powszechnych i koniecznych właściwości tego, co realnie istnieje (bytów), rozumiana analogicznie, dotycząca sposobu istnienia bytów)<sup>3</sup>; 2) epistemologiczno-logiczny (prawda jako cecha wypowiedzianych zdań, określająca ich zgodność z rzeczywistością)<sup>4</sup>; 3) moralno-etyczny (prawda jako zgodność wnętrza człowieka z wypowiedzianymi przez niego słowami i dokonanymi czynami)<sup>5</sup>.

Interesujące byłoby zatem porównanie idei / kategorii prawdy w kulturze europejskiej (zachodniej) albo szerzej – w kulturze indoeuropejskiej<sup>6</sup> z tą w kulturze chińskiej. Chciałbym zawęzić historyczny

<sup>1</sup> Zob. A.F. Kola, *Nieklasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*, „Second Texts”, nr 12, 2008, s. 56-74, [www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Kola,%20Nieklasyczna%20komparatystyka.pdf](http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Kola,%20Nieklasyczna%20komparatystyka.pdf) [dostęp: 13.02.2012].

<sup>2</sup> A. Bronk, *Prawda i kultura europejska*, [w:] W. Strawiński i in. (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2006, s. 396.

<sup>3</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981; M.A. Krąpiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 29, nr 1, 1986, s. 3-15.

<sup>4</sup> Arystoteles tak próbował przybliżyć istotę prawdy w swojej *Metafizyce*: „Powiedzieć, że istnieje, o czymś, czego nie ma, jest fałszem. Powiedzieć o tym, co jest, że jest, a o tym, czego nie ma, że go nie ma, jest prawdą” (1011b26 [wg *Corpus Aristotelicum*]). Mamy tutaj początki tzw. korespondencyjnej definicji prawdy.

<sup>5</sup> Ten wymiar prawdy zdaje się być najbardziej bliski naszemu doświadczeniu w życiu codziennym. „Przysłowiowy «człowiek z ulicy» pytaniu «co to jest prawda» nie poświęca zbyt wiele uwagi. Pojawia się ono wówczas, kiedy czuje się oszukany, podejrzewa, że ktoś próbuje mu wmówić fałsz jako prawdę lub kiedy traci zaufanie do czyjejś prawdomówności. Potoczne użycie terminów prawda i prawdziwość odnosi do tak różnych rzeczy, jak zgodność (z naturą), trafność, rzetelność, słuszność, szczerłość, prawdomówność, obiektywność, faktyczność itp.”. Zob. A. Bronk, *Prawda i kultura...*, art. cyt., s. 400.

<sup>6</sup> Zob. Ch. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York 1992, s. 14-25; tenże, *Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth”*, „The Journal of Asian Studies”, t. 44, nr 3, 1985, s. 491-519.

okres tego porównania do tzw. okresu Chin klasycznych, który trwał mniej więcej od roku 550 do 220 p.n.e.<sup>7</sup>

W literaturze sinologicznej do tej pory nie ma na ten temat żadnej monografii. Z jednej strony wynika to z faktu, że wielu sinologów zachodnich uważa, iż w Chinach nie było żadnego zainteresowania kategorią prawdy i nie powstało tam żadne „pojęcie” albo „teoria prawdy”; z drugiej zaś uważa się, że chińska „teoria prawdy” nie jest na tyle rozwinięta, by poświęcić jej szczegółowe badania. Na przykład Donald J. Munro stwierdził, iż „w Chinach prawda i fałsz w sensie greckim były rzadko ważnym przedmiotem rozważań u filozofów w ramach przyjęcia danego osądu; to są troski zachodnie”<sup>8</sup>.

Najbardziej radykalnym negatorem pojęcia prawdy w klasycznej filozofii chińskiej jest Chad Hansen<sup>9</sup>. Christoph Harbsmeier<sup>10</sup> zrozumiał jego pozycję jako: 1) całkowitą negację pojęcia prawdy u filozofów chińskich; 2) to, że nie mieli oni wiedzy deskryptywnej (*propositional knowledge* – „wiedza zdaniowa”, wiedza zawarta w sądach), ani też „zdaniowego przekonania” (*propositional belief*), polegającego na przekonaniu, że deklaracyjny sąd jest prawdziwy albo fałszywy. Dlatego też Harbsmeier w swoim *Language and Logic*<sup>11</sup> starał się zadać kłam poglądom Hansena, wyjaśniając takie pojęcia logiczne tradycyjnych Chin, jak interpunkcja i pojęcie zdania; pojęcie znaczenia, prawdy, konieczności, sprzeczności; pojęcie klasy i abstrakcji; pojęcie własności, subsumcji oraz pojęcia wiedzy i przekonania (przeświadczenia).

Autor niniejszego artykułu jest przekonany, że pojęcie (ale nie idea!) prawdy, szczególnie w jej logicznym i epistemologicznym wymiarze, naprawdę należy do zadań zachodniej (indoeuropejskiej) filozofii<sup>12</sup>.

Poniżej postaramy się przybliżyć problematykę komparatystyczną idei prawdy w klasycznej kulturze chińskiej.

---

<sup>7</sup> Później, w punkcie 9 naszych „metodyczno-metodologicznych rozważań”, powiemy na ten temat więcej.

<sup>8</sup> D.J. Munro, *The Concept of Man in Ancient China*, Stanford 1969, s. 55. NB wszystkie tłumaczenia dokonane są przez autora artykułu.

<sup>9</sup> Ch. Hansen, *A Daoist Theory...*, dz. cyt., s. 491-519.

<sup>10</sup> Ch. Harbsmeier, *Language and Logic in Traditional China*, [w:] J. Needham, *Science and Civilisation in China*, t. 7, cz. I, *Language and Logic*, Cambridge 1998, s. 22.

<sup>11</sup> Ch. Harbsmeier, *Language and Logic...*, art. cyt., s. 173-260.

<sup>12</sup> Zob. hasło *Wahrheit* [prawda], [w:] J. Ritter i in. (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Historyczny słownik filozofii, dalej: HWPh), t. 12, Darmstadt 2004, s. 48-121. Jest to do tej pory najlepsza dostępna historia pojęcia prawdy w filozofii zachodniej.

## I. Metodyczno-metodologiczne rozważania

W tej części chcielibyśmy wypracować metodyczno-metodologiczną perspektywę prób uchwycenia idei prawdy w klasycznych Chinach. Zrobimy to w poniższych dziewięciu krokach.

### 1. Różnice pomiędzy pojęciem, ideą / teorią i poglądem

Tutaj chcielibyśmy zrozumieć „ideę” jako treść, która jest już obecna w umyśle ludzkim, kiedy zaczyna on o czymś myśleć<sup>13</sup> – co kieruje naszą uwagę na debatę filozoficzną na temat idei wrodzonych, zaostrzoną przez pogląd Johna Locke’a, że umysł ludzki to *tabula rasa* (czysta tablica). Autor tego przyczynku jest w tym sporze innatystą (albo lepiej: natywiścią<sup>14</sup>) – jest przekonany, że umysł rodzi się już z ideami i dlatego nie jest czystą tablicą w momencie narodzin. Zatem nie całą wiedzę zdobywa się doświadczeniem i zmysłami. Do tych idei należy też problematyzowana przez nas prawda. Ponadto towarzyszy mu jeszcze jedno przekonanie na temat idei prawdy – że człowiek, jako człowiek, nie może mieć żadnej idei prawdy, gdyż ta pojawia się w konkretnym życiu codziennym. Pytanie o prawdę pojawia się już wtedy, kiedy czujemy się oszukani czy też podejrzewamy, że ktoś próbuje nam wmówić fałsz jako prawdę lub np. kiedy tracimy zaufanie do czyjejs prawdomówności. Oczywiście, ta zdolność do idei prawdy ze względu na wrodzone albo nabyte czynniki może być ograniczona albo też całkowicie zniszczona.

Thomas A. Metzger<sup>15</sup> podjął się interesującego zadania uchwycenia cech charakterystycznych myśli wschodniej Dynastii Zhou (1046-771 p.n.e.), wyróżniając przy tym jej doczesny i pragmatyczny charakter (*this-worldliness*), epistemologiczny optymizm i doktrynalność.

<sup>13</sup> Dokładną historię pojęcia „idea” znajdziemy [w:] HWPh, t. 4, Darmstadt 1976, s. 55-134.

<sup>14</sup> W dzisiejszych czasach mówi się o natywizmie (racjonalizmie genetycznym). Jest to pogląd dotyczący natury źródeł poznania (genezy poznania), według którego umysł ludzki dzięki samej swojej konstrukcji posiada idee lub uposażenie mentalne. To uposażenie w umyśle jest wcześniejsze od doświadczenia (przede wszystkim zmysłowego), a wiedza na jego gruncie ma charakter pewny i poprzedza wszelkie poznanie nie tylko w sensie czasowym (jako „wiedza wrodzona”), ale przede wszystkim jako warunek wszelkiego poznania (transcendentalizm). Przeciwny kierunek filozoficzny to empiryzm genetyczny.

<sup>15</sup> *Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou, „Early China”, t. 11-12, 1985-1987, s. 61-117.*

W swoich rozważaniach szczególnie podkreślił kategorię refleksyjności (*reflexivity*): „Z myślą dwóch chińskich intelektualistów, Konfucjuszem i Mozi (ok. 479-483 p.n.e.), nastąpił skok kwantowy w refleksyjności połączony z artykulacją charakterystycznych przesłanek dotyczących natury wiedzy”<sup>16</sup>. Mówił też, że „ziarna refleksyjności w Chinach pojawiły się przed czasem Konfucjusza (551-479 p.n.e.), ale jest rzeczą jasną, iż przyniosły one owoce [szczególnie] w V i IV wieku p.n.e.”<sup>17</sup>.

Wszelkie badania na temat prawdy w klasycznych Chinach można rozumieć jako szukanie idei prawdy w „ziarnach refleksyjności” ich myśli. W roku 2005 Song Jinlan opublikowała skromny artykuł pod tytułem: *Zhongguo gudai de „zhen” xueshu* 中国古代的“真”学说 [Teoria „prawdy” w Chinach starożytnych]<sup>18</sup>. Początek artykułu pani Song jest jak najbardziej poprawny; autorka stwierdza, że wiele tradycyjnych kategorii filozoficznych, takich jak: *shi* 實 (rzeczywistość), *shi* 是 (to jest to), *xin* 信 (wiarygodność), *de* 德 (cnota, moc, charyzmat, wirtuozeria), *xing* 性 (natura), *zhongyong* 中庸 (złoty środek<sup>19</sup>) oraz inne pojęcia – stoją w relacji do wyrażenia *zhen* 真 (autentyczność, prawda, prawdziwość). Jednak nazywać jej rekonstrukcje idei prawdy w Chinach starożytnych „teorią” – to naprawdę duża przesada. Mamy tutaj tylko zręby rekonstrukcji przed-teoretycznej idei prawdy.

Poniżej będziemy argumentować za tym, że przy takich badaniach jak nasze, precyzujących ideę prawdy w Chinach klasycznych, trzeba zachować zasadę historyczności.

---

<sup>16</sup> „With the thought of China’s two earliest great Intellectuals, Confucius and Mo-tzu (ca. 479-483 B.C.), there was a quantum leap in reflexivity combined with the articulation of distinctive premises regarding the nature of knowledge”. Por. tamże, s. 64.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshu* 中国古代的“真”学说 (Teoria „prawdy” w Chinach starożytnych) *Qinghai shehui kexue* 青海社会科学, 2005, s. 1-6 (wg dostępnej fotokopii).

<sup>19</sup> To chińskie wyrażenie także tłumaczy się na język polski jako „centralna harmonia”, „niezmienna oś”, „doktryna środka”. *Zhongyong* 中庸 (Doktryna Środka); jest to też nazwa jednej z ksiąg wchodzących w skład *Czteroksięgu konfucjańskiego* (*Wielka Nauka* [Daxue], *Doktryna Środka* [Zhongyong], *Dialogi konfucjańskie* [Lunyu] oraz *Księga Mencjusza* [Mengzi]). Jej autorstwo przypisuje się Zi Si, ale powstała ona później. Pierwotnie był to jeden z rozdziałów *Liji*. W *Yiwen Zhi* Ban Gu, pierwszy obszernej bibliografii chińskiej, jest już wymieniane jako oddzielny traktat.

## 2. Historyczność rozumienia jako zasada hermeneutyczna<sup>20</sup>

Ten punkt widzenia zmierza ku temu, żeby sinologom i innym uczonym zajmującymi się Chinami pomóc uwzględnić „zasadę hermeneutyczną historyczności” rozumienia ludzkiego. Dzieło filozoficzne Gadamera *Wahrheit und Methode* [*Prawda i Metoda*], opublikowane po raz pierwszy w 1960 roku, wypracowało pojęcie filozoficznej hermeneutyki. Celem Gadamera było odkrycie natury ludzkiego rozumienia. W swoim dziele argumentował, że „prawda” i „metoda” stoją w konflikcie. Był on też krytycznie ustosunkowany do dwóch sposobów rozumienia nauk humanistycznych – jeden bardziej obiektywistyczny, drugi bardziej subiektywistyczny. Zatem był on przeciwny traktowaniu humanistyki na wzór nauk przyrodniczych z rygorystycznymi metodami nauk szczegółowych. Gadamer przemyślał też na nowo niemiecką tradycję w naukach humanistycznych (np. F. Schleiermachera i W. Diltheya), która dążyła do poprawnej interpretacji tekstu, polegającej na dotarciu do oryginalnego, pierwotnego zamiaru autora. Celem pogodzenia tych dwóch pozycji Gadamer argumentował, że ludzie mają: 1) „historycznie umotywowaną świadomość” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein / historically effected consciousness*) i 2) są usytuowani w szczególnej sytuacji historyczno-kulturowej, która ich kształtuje. Zatem interpretowanie tekstu pociąga za sobą stopienie horyzontów (*Horizontverschmelzung / fusion of horizons*), gdzie uczony znajduje drogi do artykułowania historii danego tekstu (historyczność tekstu) ze swoim własnym kontekstem (tłem).

W gruncie rzeczy z filozoficznej hermeneutyki Gadamera moglibyśmy postulować wymogi hermeneutyczne, za pomocą których moglibyśmy lepiej interpretować klasyczne teksty chińskie:

1. Wymogi dotyczące samego tekstu:

1.1. Skoncentruj się na samym tekście i nie daj się zbyt szybko ponieść swoich fantazjom, przesądom, uświadamiając sobie, że te wszystkie „przed-struktury” muszą mieć naukowe wytłumaczenie<sup>21</sup>;

1.2. „Tekst musi być zrozumiany w swoim własnym kontekście”<sup>22</sup>;

1.3. „Interpretacja pytania, które stawia nam tekst, może być zrozumiana tylko wtedy, kiedy tekst – odwrotnie – też jest rozumiany jako od-

<sup>20</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Truth and Method* (wyd. 2. poprawione), tłum. J. Weinheimer, D.G. Marshall, New Haven 2004, s. 267-306: *The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of Hermeneutic Principle*.

<sup>21</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Truth...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>22</sup> Tamże, s. 292.

powieź na [zadane] pytanie”<sup>23</sup>;

2. Bądźmy otwarci na tekst, przysłuchujmy się oraz pozwólmy przemówić tekstowi przekazanemu przez tradycję albo drugiemu „ty” (jako rodzajowi zrehabilitowanego autorytetu lub tradycji)<sup>24</sup>;

3. Unikajmy dowolnych i najpowszechniejszych przesądów, przy czym trzeba też pamiętać o tym, że są uzasadnione „przesady”, jak np. „uprzedzenie doskonałości” (*Vorgriff der Vollkommenheit / the fore-conception of completeness*)<sup>25</sup>;

4. Starajmy się za wszelką cenę rozumieć całość za pomocą jej części, a części za pomocą całości<sup>26</sup> (por. koło hermeneutyczne Schleiermache-ra<sup>27</sup>). Poza tym, trzeba nam harmonizować wszystkie części i szczegóły w ramach całości. Jest to też kryterium poprawnego rozumienia;

5. „Rozumienie musi być pojmowane mniej jako akt subiektywny, a więcej jako uczestnictwo w wydarzeniu tradycji, jako proces przekazywania tradycji, w którym dokonuje się pośrednictwo pomiędzy przeszłością i teraźniejszością, które z kolei musi być uzasadnione w oparciu o teorię hermeneutyczną, nazbyt zdominowaną ideą procedury, metody”<sup>28</sup>;

6. Starajmy się o ustanowienie „wspólnego sensu” (*shared meaning*) w oparciu o argumentację za pomocą samego tekstu<sup>29</sup>;

7. Pamiętajmy stale, że mamy historycznie umotywowaną świadomość.

Uważna lektura *Wahrheit und Methode* Gadamera mogłaby udzielić jeszcze większej pomocy i korzyści przy lekturach klasycznych tekstów chińskich. Z pomocą tych konkretnych, powyżej przytoczonych siedmiu wymogów hermeneutycznych chcemy spojrzeć na

<sup>23</sup> Tamże, s. 578.

<sup>24</sup> Tamże, s. 295, 298, 300, 302, 321, 324, 330, 335, 458, 468.

<sup>25</sup> Tamże, s. 294.

<sup>26</sup> Tamże, s. 291.

<sup>27</sup> Koło hermeneutyczne (zwane też „kołem filologicznym”) opisuje hermeneutyczny sposób rozumienia i interpretacji tekstu, polegający na tym, iż nie można zrozumieć całości bez zrozumienia szczegółu (części), a szczegół nie może być zrozumiany bez odwołania się do całości. Tak więc każda interpretacja polega na ruchu kolistym – od całości do szczegółu i od szczegółu do całości. Natomiast sam proces rozumienia jest względny i niekończący się. Inne rozumienie koła hermeneutycznego mamy u Martina Heideggera, który rozumie go jako naszą sytuację hermeneutyczną, w której zanim interpretator podejmie się interpretacji tekstu, posiada już jakieś wyobrażenie o nim, wynikające z jego wyobrażenia o świecie.

<sup>28</sup> Zob. H.G. Gadamer, *Truth...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>29</sup> Tamże, s. 181, 238, 292.



przyczynek Alexusa McLeoda pod tytułem *Pluralism about Truth in Early Chinese Philosophy: A Reflection on Wang Chong's Approach* [Pluralizm dotyczący prawdy we wczesnej filozofii chińskiej: Refleksje na temat podejścia Wang Chonga<sup>30</sup>].

Problem z artykułem McLeoda polega na tym, że mamy tutaj do czynienia z przeinterpretowaniem. Przykładowo autor nie daje nam żadnych informacji na temat tekstu *Lunheng* 論衡<sup>31</sup> jako takiego, lecz pierwsza część jego artykułu to *Contemporary Theories of Alethic Pluralism* [Współczesne teorie o aletycznym pluralizmie] (s. 40-43)<sup>32</sup>. Ponadto dane tekstowe wskazujące, iż Wang miał pluralistyczną koncepcję prawdy, opierają się na dwóch rozdziałach w *Lunheng*: rozdział 28 (*Wen Kong* 問孔 – pytając Konfucjusza) oraz rozdział 84 (*Dui zuo* 對作 – broniąc tego, co utworzone), przy czym jeden przykład pochodzi z rozdziału 28, a pozostałych sześć z 84. Z podanych przykładów możemy dowiedzieć się, że w *Lunheng* Wang Chong jasno rozróżnił sposób używania języka: w odniesieniu do *shi* 實 – rzeczywistości jako moralności – używał pary *shi-fei*: *shi* 是 (właściwość moralnej akceptacji) oraz *fei* 非 (właściwość braku moralnej akceptacji), natomiast w odniesieniu do *shi* 實 – rzeczywistości jako porządku ontologiczno-epistemologicznego – mówił za pomocą pary *ran-fou* 然否: *ran* 然 (tak się ma rzecz) oraz *fou*

<sup>30</sup> A. McLeod, *Pluralism about Truth in Early Chinese Philosophy: A Reflection on Wang Chong's Approach*, „Comparative Philosophy”, t. 2, nr 1, 2011, s. 38-60. Zacytujmy tutaj jego *Streszczenie* w całości: „The debate concerning truth in Classical Chinese philosophy has for the most part avoided the possibility that pluralist theories of truth were part of the classical philosophical framework. I argue that the Eastern Han philosopher Wang Chong (c. 25-100 CE) can be profitably read as endorsing a kind of pluralism about truth grounded in the concept of *shi* 實, or *actuality*. In my exploration of this view, I explain how it offers a different account of the truth of moral and non-moral statements, while still retaining the univocality of the concept of truth (that is, the concept amounts to more than the expression of a disjunction of various truth properties), by connecting *shi* with normative and descriptive facts about how humans appraise statements. In addition to providing insight into pluralist views of truth in early China, the unique pluralist view in Wang's work [*Lunheng*] can help solve problems with the contemporary pluralist theories of truth”. Tamże, s. 38.

<sup>31</sup> Wang Chong pozostawił po sobie traktat *Lunheng* [rozprawy krytyczne], utrzymany w duchu radykalnego racjonalizmu, zawierający ostrą krytykę przesądów i wierzeń z jego epoki. Miał on początkowo 85 rozdziałów, z których jeden się zagubił (*Zhaozhi* 招致 [44]).

<sup>32</sup> Pluralizm aletystyczny (pluralistyczne teorie o prawdzie) to pogląd, że może istnieć więcej niż jedna właściwość, która czyni osąd (zdanie orzekające) prawdziwym (zob. M. Lynch, *Truth as One and Many*, Oxford 2009).

否 (nie jest prawdą, iż tak ma się rzecz). Zatem Wang Chong, poprzez dwa różne sposoby orzekania, rozróżnił w swoim użyciu językowym wyraźnie dwa porządki rzeczywistości: moralny i ontologiczno-epistemologiczny. Jednak wątpliwe jest, czy ten fakt prowadzi do wniosków, które uczynił McLeod. Zresztą recenzenci jego artykułu też wskazywali na ten problem, bo różnica ta mogłaby wynikać już z samego stylu językowego Wang Chonga<sup>33</sup>.

Problem z interpretacją Mc Leoda kieruje nasze zainteresowanie na rolę czytelnika tekstu i jego interpretacji<sup>34</sup>. Można by wyróżnić trzy podstawowe błędne sposoby lektury tekstów:

- 1) lektura nieaktywna jako tłumaczenie tekstu bez jego rozumienia, co zazwyczaj wynika z braku zaangażowania i zainteresowania tekstem;
- 2) lektura reaktywna jako interpretacja będąca krytyką ideologii. W tym przypadku nie ma lektury niewinnej, wszelkie teksty nacechowane są ideologią, tekst i jego interpretacja powiązane są z walką klas, różnicami płciowymi lub wynikają z napięć pomiędzy innymi instytucjami w strukturze społecznej. Lektura reaktywna jest czytaniem tekstu przeciwko niemu samemu i historii jego interpretacji;
- 3) lektura nadaktywna (lektura hyperaktywna, przeinterpretowanie) to lektura i interpretacja bez jakkolwiek określonych granic. W takim wypadku sam tekst i jego znaczenie wydają się nazbyt sztywne i krępujące wolność czytelnika. Zatem czytelnik i interpretator danego tekstu zajmuje właściwie jego miejsce, stając się centrum procesu lektury i interpretacji<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Dla lepszego zrozumienia tego problemu zacytujmy A. McLeoda: „Special thanks are due to a reviewer of this article who correctly points out that the evidence I have offered here is not by itself conclusive to show that Wang held a pluralist theory of truth, especially one using the terminology and concepts of contemporary analytic philosophy. Although Wang perhaps did not explicitly have a pluralist view like the one I sketch below, I think this theory is the best way to make sense of what Wang says in the *Lun-Heng* concerning *shi*, as it makes his position strongest, even though what he says is also compatible with a number of other interpretations, including the possibility that the differences between evaluative terms in different context were merely stylistic. Although I import the conceptual apparatus of contemporary analytic philosophy to reconstruct Wang's view of truth, I realize that this distorts Wang's view to the extent that Wang did not work with such a conceptual apparatus” – tenże, *Pluralism about...*, art. cyt., s. 53, przyp. 33.

<sup>34</sup> K.J. Vanhoozer, *Hyperactive Hermeneutics: Is the Bible Being Overinterpreted?*, 1990, [www.catalystresources.org/issues/194vanhoozer.html](http://www.catalystresources.org/issues/194vanhoozer.html) [dostęp: 14.11.2011].

<sup>35</sup> Zob. Ch. Smith, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, New York 1991, s. 200-201.

Artykuł McLeoda jest właśnie przykładem takiej nadaktywnej lektury i interpretacji tekstu Wang Chonga. Zachodzi podejrzenie, iż w takim wypadku tekst jakiegoś autora – w naszym przypadku Wang Chenga – jest tylko pretekstem do produkcji własnych, nowych interpretacji. W zachodnio-chińskich lekturach jest jeszcze dużo etnocentrycznych i nadaktywnych interpretacji. Dlatego też uczeni zajmujący się lekturą tekstów pochodzących z innych kultur powinni respektować hermeneutyczne pryncypia. W przypadku Chin dochodzi tutaj też czynnik odmienności języka. Poniżej zajmiemy się tym właśnie aspektem.

### 3. Natura klasycznego języka chińskiego według tradycji chińskiej i sinologów

Temat ten jest trudny i właściwie potrzebowalibyśmy odrębnej monografii na solidne jego potraktowanie. Tutaj, w kontekście uwag na temat idei prawdy w klasycznych Chinach, musimy wyrazić nasze podstawowe poglądy i przekonania na ten temat. Przez termin „klasyczny język chiński” (albo chiński „język literacki”) rozumie się *wenyanwen* 文言文, będący tradycyjnym stylem pisanego języka chińskiego, którego gramatyka i słownictwo pochodzi ze starożytnych Chin. Ten fakt czyni go bardzo odmiennym od wszystkich obecnych, mówionych języków chińskich. Często używa się powyższych terminów („klasyczny język chiński” oraz chiński „język literacki”) zamiennie, mimo iż uczeni uważają, iż rzecz nie tak się ma, ponieważ są one różne<sup>36</sup>. Właściwy „klasyczny język chiński” to *guwen* 古文 ([chińskie] starożytne pismo) i odnosi się do języka pisanego w Chinach od Dynastii Zhou, poprzez Okres Wiosen i Jesieni (771-476 p.n.e.), aż po koniec Dynastii Han (220 n.e.). Prawdziwie „klasyczny język chiński” jest zatem językiem Chin klasycznych, użytym w literaturze najbardziej wpływowych dzieł chińskich, takich jak *Lunyu* (Dialogi konfucjańskie), *Mengzi* (Księga Mencjusza), *Mozi* (Księga Mistrza Mo) i *Daodejing* (Księga Drogi i Cnoty). Natomiast tzw. „klasyczny język chiński” oraz chiński „język literacki” (*wenyan* 文言 „mowa literacka”; obecnie pisane z pomocą sufiksu *wen* 文, tzn. *wenyanwen* 文言文) – to chińska forma języka pisanego używana od końca Dynastii Han do początku XX wieku, kiedy została zastąpiona *baihua* 白話 (określenie języka mówionego i wzorowanego na nim języka pisanego [baihuawen 白話文]). Od historycznego kontekstu języka chińskiego o wiele bardziej interesującym

<sup>36</sup> J. Norman, *Chinese*, Cambridge 1988, s. 83-84.

problemem jest pytanie: jak „klasyczny język chiński” reprezentuje starożytną myśl chińską?

Wszyscy jesteśmy chyba zafascynowani ideą, iż język może kształtować nasze myśli<sup>37</sup>. W przypadku języka chińskiego, a szczególnie znaków chińskich z ich pozornym piktograficznym charakterem, taka fascynacja jest wyjątkowa silna i produktywna. Wielu autorów, którzy odważyli się na zabranie głosu w tej kwestii, z pewnością pobiłdzilo w gąszczu mitów wokół języka chińskiego<sup>38</sup>. Przykładowo, Alfred Bloom<sup>39</sup> twierdził: 1) dla rozmówców języka chińskiego jest o wiele trudniej myśleć kontrafaktualnie (*counterfactually*), niż ma to miejsce u rozmówców, których język ojczysty to język angielski; 2) Chińczykom trudno jest *entyfikować* (*entify*), tzn. traktować akcje, własności, relacje oraz / albo sytuacje jako teoretyczne abstrakcyjne byty (w sensie gramatycznym chodzi tutaj o nominalizację)<sup>40</sup>. W ten sposób dla Blooma chińskie myślenie pozostaje nazbyt powiązane z tym, co konkretne, faktyczne oraz z tym, co możliwe. Jego poglądy spotkały się z wielką krytyką<sup>41</sup>. Dla M. Garretta<sup>42</sup> ważną rzeczą było sprawdzenie, czy konkluzje Blooma – założywszy ich poprawność – odnoszą się też do klasycznego języka chińskiego. Jako przeciwstawienie dla pierwszej konkluzji Blooma, Garrett zaprezentował dwa markery

<sup>37</sup> Chodzi tu o tzw. hipotezę Sapira-Whorfa (lub relatywizm językowy). Jest to teoria lingwistyczna głosząca, że używany język wpływa w mniejszym lub większym stopniu na sposób myślenia. Dowodem pośrednim na rzecz znacznego udziału języka w myśleniu oraz wywieraniu wpływu na sposób myślenia członków grupy. Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978; B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 2002.

<sup>38</sup> Największym „demitologizatorem” języka chińskiego w naszych czasach był J. DeFrancis (*The Chinese Language: Fact and Fantasy*, Honolulu 1984). Starł się on obalić następujące mity dotyczące języka chińskiego: 1) mit ideograficzny (ideographic myth); 2) mit uniwersalności (universality myth); 3) mit emuwalności (naśladowania) (emulatability myth); 4) mit monosylabiczności (monosyllabic myth); 5) mit niezastępczości (indispensability myth); 6) mit zwińczonego powodzenia (successfulness myth).

<sup>39</sup> A.H. Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*, New Jersey 1981, s. 52.

<sup>40</sup> Synonimami są też substancywacja, urzeczownikowanie.

<sup>41</sup> Zob. np. W.Ch. Fang, *Chinese Language and Theoretical Thinking: A Review Article*, „Journal of Oriental Studies”, t. 22, nr 1, 1984, s. 25-32; P.W. Cheng, *Pictures of Ghost: A Critique of Alfred Bloom's the Linguistic Shaping of Thought*, „American Anthropologist”, New Series, t. 87, nr 4, 1985, s. 917-922; M. Garrett, *Theoretical Buffalo, Conceptual Kangaroos, and Counterfactual Fish*, „Early China”, nr 9-10, 1983-1985, s. 220-236.

<sup>42</sup> M. Garrett, *Theoretical Buffalo...*, art. cyt., s. 220-236.

(znaczniki) kontrafaktualności – marker *wei* 微 (używany w negacjach) oraz marker *jie* 藉 (występujący tylko w dziele *Mozi*). Natomiast co do drugiego wniosku Blooma Garrett przytoczył kilka przykładów, w których sam szyk wyrazów w zdaniu wskazuje na proces nominalizacji poszczególnych wyrazów, np. „Shou shen, shou zhi ben ye” 守身,守之本也 (bronić / chronić siebie samego [dosłownie: ciało] jest podstawą [wszelkiej] obrony / ochrony)<sup>43</sup>. Nie wdając się dalej w polemikę z Garrettem co do ważności jego argumentów i przykładów, chcemy stwierdzić, iż każdy, który zмага się z klasycznym językiem chińskim, musi przyznać, że lektura, rozumienie, interpretacja oraz tłumaczenie klasycznych tekstów chińskich jest niełatwym przedsięwzięciem. Prosty, a jednak przy tym niezwykle bogaty w treść, eliptyczny<sup>44</sup> styl klasycznego języka chińskiego wymaga o wiele więcej pozajęzykowej wiedzy dla jego poprawnego zrozumienia niż to ma miejsce w językach indoeuropejskich.

Największy negator pojęcia prawdy w klasycznej filozofii chińskiej, Chad Hansen, tak sformułował swoje stanowisko:

„Chińska filozofia nie ma pojęcia prawdy, ale jest teoretycznym twierdzeniem interpretacyjnym na temat ogólnego charakteru filozoficznej działalności [w Chinach] przed Dynastią Han. Argumentuję za konkluzją, że pragmatyczna interpretacja (nie oparta na pojęciu prawdy) wyjaśnia lepiej ogólny charakter dzieł [chińskich filozofów], niż to czyni [interpretacja], która przypisuje chińskim myślicielom filozoficzne troski i zadania charakterystyczne dla filozofii (opartej na pojęciu prawdy) w tradycji zachodniej. Po części teoria ta zda sprawę z tego, jak klasyczny język chiński wyjaśnia przyjęcie pragmatycznego, a nie raczej semantycznego, zainteresowania w języku”<sup>45</sup>.

Oczywiście Hansenowi chodzi tutaj na pierwszym miejscu o negację epistemologiczno-logicznego wymiaru pojęcia prawdy w klasycznej filozofii chińskiej<sup>46</sup>. Ponadto jest tu też zawarta w dużym

<sup>43</sup> Mengzi 29/4A/20 [za:] M. Garrett, *Theoretical Buffalo...*, art. cyt., s. 226.

<sup>44</sup> Elipsa (wyrzutnia) to opuszczenie elementu zdania oczywistego ze względu na kontekst wypowiedzi (elipsa kontekstowa) lub ze względu na sytuację wypowiedzi (elipsa sytuacyjna), który przy odbiorze daje się zrekonstruować. W klasycznym języku chińskim podmiot zdania jest bardzo często opuszczany, a „rekonstruowany” jest on w kontekście wiedzy pozajęzykowej.

<sup>45</sup> Ch. Hansen, *A Daoist Theory...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>46</sup> Pełną lingwistyczną interpretację klasycznej filozofii chińskiej dał nam Hansen w swoim dziele: *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Inter-*

stopniu negacja ontologiczno-metafizycznego wymiaru prawdy, a moralno-etyczny wymiar prawdy relegował do pragmatycznego zainteresowania językiem.

Cała ta problematyka zmusza nas do refleksji nad poglądem klasycznej filozofii chińskiej na język. Hansen wyróżnia dwie najbardziej charakterystyczne cechy tego poglądu: 1) zainteresowanie towarzyszyło tylko badaniom *ming*, tzn. imionom, oraz 2) nie było jasnego rozróżnienia pomiędzy imieniem a zdaniem; późniejsi Mohiści i Xunzi – tylko pomiędzy *ming* a *ci* 辭 (tzn. frazą, albo w języku Hansena: „serią imion” [a string of names], ponieważ w klasycznych Chinach nie było pojęcia części mowy). Warto zaznaczyć, iż w Europie rozróżnienie dwóch podstawowych elementów zdania zapoczątkował dialog platoński *Kratylos* (431b: rozróżnienie *rhēma* [czasowniki] i *ónoma* [rzeczowniki]; a zdanie jako ich połączenie), a pełną koncepcję zdania (sądu) dał nam Arystoteles w swoim *De Interpretatione* (*Peri Hermias*: o wyrażaniu się)<sup>47</sup>. Hansen tak tłumaczy ten bardzo ważny fakt: „Chińskie teorie języka nie koncentrowały się na zdaniach, ponieważ po prostu klasyczna zdaniowość (stencehood: zdaniowy charakter) klasycznego języka chińskiego nie była syntaktycznie ważna”<sup>48</sup>.

Zatem nie istniało zainteresowanie semantyką zdania, a przy tym zauważyć można też było brak ważności znaczenia zdania jako takiego. Nic więc dziwnego, że pozostało Hansenowi tylko wspomnieć pragmatyczny wymiar prawdy w klasycznej filozofii chińskiej: „(...) teorie językowe sprzed Dynastii Han nie uznały terminu *chen* 真 [zhen] «prawdziwy» jako terminu zgody na [przyjęcie] danego wyrażenia. *Ke* 可 «dopuszczalny» – oczywisty pragmatyczny termin – najczęściej odgrywał rolę w «Kanonie Mohistycznym»<sup>49</sup>, w *Kung-sun Lung-tzu*<sup>50</sup>, *Chuang Tzu* [Zhuangzi]

*pretation*, New York 1992. Główny kierunek interpretacji pozostaje ten sam: to pragmatyka zdominowała zainteresowanie językiem w starożytnych Chinach, a nie semantyka, która była domeną kultury indoeuropejskiej (zob. szczególnie jego *The Context of Chinese Philosophy: Language and Theory of Language*, s. 30-54). Jego poglądy zdają się być tak interesujące, jak kontrowersyjne.

<sup>47</sup> Zob. R. Corazzona, *Aristotle's „De Interpretatione”: Semantics and Philosophy of Language*, [www.ontology.co/aristotle-de-interpretatione.htm](http://www.ontology.co/aristotle-de-interpretatione.htm) [dostęp: 16.02.2012], zaopatrzone w rozległą literaturę obecnego stanu badań.

<sup>48</sup> Ch. Hansen, *Chinese Language...*, art. cyt., s. 500.

<sup>49</sup> To rozdziały w księdze *Mozi* (księga mistrza Mo), zwane *Mojing* 墨經 (Kanon Mohistyczny). Chodzi tu o *Jing* 經, *Jingshuo* 經說, *Daqu* 大取 oraz *Xiaoqu* 小取.

<sup>50</sup> *Gongsun Longzi* 公孫龍子 to traktat, który pozostawił po sobie Gongsun Long. Do czasów współczesnych zachowało się jedynie sześć z czternastu rozdziałów.

oraz w *Hsun Tzu* [Xunzi]... Ta fascynacja językiem jako stymulator harmonii społecznej nie był ezoterycznym zajęciem szkół zajmujących się specjalizacją w imionach [tzw. Szkoła Imion: *mingjia*]. Każda większa filozoficzna szkoła w starożytnych Chinach miała teorie o imionach, która leżała w sercu ich społeczno-politycznych teorii<sup>51</sup>.

Interpretacje Chada Hansena starożytnej teorii klasycznego języka chińskiego powinny być brane za poważne przy każdej próbie interpretacji idei prawdy w klasycznych Chinach.

#### 4. Kandydaci leksykalni problematyki prawdy w klasycznych Chinach

Tutaj chcemy przyjrzeć się możliwym kandydatom leksykalnym<sup>52</sup>, co mogłoby stanowić punkt wyjścia do naszych rozważań. Niemiecki sinolog Helwig Schmidt-Glintzer w swoim artykule: *Why Has the Question of Truth Remained an Open Question throughout Chinese History?*<sup>53</sup> – wyróżnia 8 lub 9<sup>54</sup> leksykalnych kandydatów problematyki prawdy w klasycznych Chinach. Ich sekwencja też odpowiada leksykalnemu podobieństwu do odpowiedników języków indoeuropejskich. Rozpocniemy od słowa / znaku chińskiego *zhen* 真, które jest mandaryńskim odpowiednikiem naszego słowa „prawda / prawdziwy”:

<sup>51</sup> Ch. Hansen, *Chinese Language...*, art. cyt., s. 504-505.

<sup>52</sup> „Leksykalny” – należący do leksyki, czyli słownictwa danego języka, a więc zbioru wszystkich wyrazów istniejących i używanych przez członków danej społeczności, tworzących system leksykalny języka. Trzeba pamiętać, iż wyraz to nie pojęcie! Zob. pierwszy krok naszych obecnych rozważań: różnica pomiędzy pojęciem a ideą.

<sup>53</sup> [W:] tenże i in. (red.), *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Boston 2005, s. 115.

<sup>54</sup> W zależności, jaką zastosujemy zasadę liczenia. Tutaj przytoczymy też pełny tekst: „Coming now to the Chinese concept of truth, there is a considerable variety of expressions relating to what is meant when we speak of «truth», or «true», as, for example, *ke* 可 «admissible», i.e. of words, e.g. *baima bu ke ma* 白馬不可馬 (a white horse cannot be called a horse); *dang* 當, «fitting the fact»; *zhen* 真, «genuine»; *cheng* 誠, «sincere; actually»; *ran* 然, «so, i.e. of the things being so»; *ran bu ran* 然不然 (being so or not so); *shi* 是, «is this, i.e. of a thing or state of affairs»; *fei* 非, «is not»; *shifei* 是非, «being or not being this»; *xin* 信, «trustworthy», i.e., in relation of words to the speaker's thought” – por. H. Schmidt-Glintzer, *Why Has the Question of Truth...*, art. cyt., s. 115.

1) *Zhen* 真<sup>55</sup> (odmiana: 眞); znaczenie (według Richard Searsa):<sup>56</sup> prawdziwy, rzeczywisty, faktyczny, szczerzy / autentyczny, istotny / rzeczywisty, rzeczywistość, prawdziwie, najwyższa naturalna szczerłość (czystość serca ludzkiego), do jakiej ktoś jest zdolny; nazwisko chińskie. Etymologię tego znaku tłumaczy Sears jako: „sprawdzić, czy stół jest prosty”<sup>57</sup>. Według Songa<sup>58</sup> w klasycznej filozofii chińskiej *zhen* stało się ważnym pojęciem w Okresie Wiosen i Jesieni szczególnie w filozofii daoistycznej. Ona w słowie *zhen* znalazła trzy elementy semantyczne: 1) naturalność, autentyczność i szczerłość; 2) rzeczywistą i praktyczną użyteczność; 3) poprawność.

2) *Shi* 實: Od razu wspomnimy tu o paralelnym złożeniu *zhen-shi* 真實 (prawda, prawdziwy; rzeczywisty, rzeczywistość; autentyczny, autentyczność). Znaczenia tych dwóch znaków, tzn. *zhen* 真 i *shi* 實, są podobne. Etymologie w przypadku *shi* 實 są zgodne i mówią o posiadaniu (w domu [*mian* 宀: budynek, dach nad głową]) konkretnego, rzeczywistego bogactwa (*guan* 貫: porcelanka [ślیمak z rodziny Cypraeidae] używana jako pieniądze; sznureczek z takich porcelanek – pieniędzy – *guan* 貫). Song<sup>59</sup> wyróżnia dwa główne komponenty semantyczne: 1) dostępny, osiągalny, pod ręką oraz 2) użyteczny, praktyczny, korzystny. Powyżej już doszła do głosu ważność filozoficzna znaku chińskiego *shi* 實 w kontekście krótkiego, krytycznego omawiania artykułu McLeoda.

3) *Shishi* 事實 (fakt) występujący w klasycznych tekstach też jako *shi* 事<sup>60</sup> – według Song *shi* 實 w złożeniu *shishi* 事實 nie jest tym samym *shi* 實, które występuje w złożeniu *zhenshi* 真實. *Shi* 實 z pierwszego złożenia równa się przymiotnikowi *shi* 是.

<sup>55</sup> „Zhen' zhi suyuan” 真之溯源 (pochodzenie chińskiego znaku *zhen*) – zob. J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshuo*..., dz. cyt., s. 1-2.

<sup>56</sup> Zob. R. Sears, *Chinese Etymology*, www.chineseetymology.org [dostęp 17.11.2011].

<sup>57</sup> „Remnant primitive: to see if a table wù 兀 is straight zhí 直”.

<sup>58</sup> J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshuo* 中国古代的“真”学说 (teoria „prawdy” w Chinach starożytnych)..., dz. cyt., s. 1.

<sup>59</sup> Tamże, s. 2.

<sup>60</sup> Wg Searsa, etymologia znaku *shi* 事 jest następująca: „Remnant primitive, a hand you 又 [remnant primitive: right hand, borrowed for sound] possibly planting something zhi 支 [remnant primitive: hand you 又 holding branch] based on orders kou 口 [remnant primitive: a mouth] from someone – a job” with the meaning: „an affair, a matter, business, a job, an occupation, a task, a service, duties, functions, a subject, to serve, to attend, to manage a business”. – cyt. [za:] J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshuo* 中国古代的“真”学说 (teoria „prawdy” w Chinach starożytnych)..., dz. cyt., s. 2.



4) *Shi* 是<sup>61</sup> (to; prawdziwie; słusznie) i *fei* 非<sup>62</sup> (nie to; fałszywe; niesłuszny, błędny): Song interpretuje złożenie *shishi* 事實 jako *shì zhì shì* 事之是, tzn. jako poprawność (dokładność, bezbłądność, wierność, precyzję, ścisłość, regularność, prawdę)<sup>63</sup>. W chińskiej tradycji znak *shi* 是 interpretowano jako *zhi* 直<sup>64</sup>, a *zhi* 直 – także jako synonim znaku *zheng* 正 (prawidłowy, właściwy, słuszny)<sup>65</sup>; następnie *shi* 是 interpretowano jako *zhen* 真<sup>66</sup>. Antonimem *shi* 是 jest *fei* 非.

5) *Ran* 然<sup>67</sup> (tak ma się rzecz; to jest to; to jest tak) oraz *fou* 否<sup>68</sup> (zaprzeczenie *ran* 然: tak się rzecz nie ma; to nie jest to; to nie jest tak): Patrz nasze powyższe rozważania w kontekście artykułu McLeoda o Wang Chonga idei prawdy.

<sup>61</sup> Sears tłumaczy następująco znak *shi* 是: „Logic unclear, significant cluster [日 *ri*4 sun, 正 *zheng*1 *zheng*4 complete]”. The given meaning is „contrasted to negative, the verb to be (for all persons and numbers), this, that, or which; a Chinese family name”. Tamże.

<sup>62</sup> Searsa etymologia znaku *fei* 非 to: „Remnant primitive, outward turned (broken) wings which do not function”. The given meaning is „negative / not / not to be / non- / faults / mistakes / evils / wrong / to object / to refute / to consider as wrong / to censure / to blame / short for Africa”. Tamże.

<sup>63</sup> J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshuo* 中国古代的“真”学说 (teoria „prawdy” w Chinach starożytnych)..., dz. cyt., s. 2.

<sup>64</sup> Sears w następujący sposób tłumaczy znak *zhi* 直: „Remnant primitive: the eye *mu* 目 which sees straight *shi* 十 [Remnant primitive: originally meaning: straight – pronounced *zhi* – one unit of – pronounced *shi*], originally a straight line over the nose bottom part. The given meaning is: „continuous, uninterrupted, stiff, numb, just, simply, only, merely, a vertical stroke (in Chinese characters)”.

<sup>65</sup> Searsa etymologia znaku *zheng* 正 jest następująca: „Remnant primitive: Foot coming to rest indicating complete”. The given meaning is: „English senses for *zheng*4: contaminated / straightforward and unbending / honest and virtuous / the person in charge / the person in command / the principal (as against the secondary) / to mete out punishment for a criminal / original (texts, etc.) / exactly / just / right / positively / main / principal / sharp / punctually / just / unbiased / a Chinese family name; English senses for: *zheng*1: the first in the lunar calendar”.

<sup>66</sup> J. Song, *Zhongguo gudai de „zhen” xueshuo* 中国古代的“真”学说 (teoria „prawdy” w Chinach starożytnych)..., dz. cyt., s. 2.

<sup>67</sup> Sears tak tłumaczy etymologię *ran* 然: „Remnant primitive: dog *quan* 犬 – meat *rou* 肉 – on a fire *huo* 火 borrowed for sound”. The given meaning is: „yes / most certainly / permission / right / correct / however / but / still / nevertheless / on the other hand / really / if so / same as *ran* 燃 – to burn / a Chinese family name”.

<sup>68</sup> Searsa etymologia *fou* 否 jest następująca: „Phonetic significant, not *bu* true in the mouth *kou* 口 – bad”. Podane znaczenia: „no / not / negative”.

6) *Ke* 可<sup>69</sup> (dopuszczalny [w użyciu]; dozwolony; zapewniający [stosowność]; stosowny; odpowiedni): Patrz powyżej zakończenie części 3), w którym znajduje się odpowiedni cytat Chada Hansena.

7) *Dang* 當 („trafienie w, zadowolony [usatysfakcjonowany] przez”; „jest [właściwie] orzekany o”): ta kategoria wystąpiła u Mohistów, którą interpretował Hansen<sup>70</sup>. Jego mankamentem zdaje się być uporczywe odmawianie Chińczykom semantycznego rozumienia idei prawdy. Trzeba powiedzieć, iż kategoria *dang* 當 najbardziej zbliża się do europejskiego ontologiczno-epistemologicznego wymiaru prawdy. Tutaj można by Hansenowi zarzucić brak hermeneutyki dialogu między tradycjami („hermeneutics of intertraditional dialogue”<sup>71</sup>), tzn. brak postawy hermeneutyki dobrej woli i interpretacyjnej życzliwości.

8) *Cheng* 誠 (szczerłość, uczciwość, prawdziwość, prawdomówność, prawda): w etymologicznej interpretacji na uwagę zasługuje człon (klucz<sup>72</sup>) *yan* 言 (mówione słowo / słowa). *Cheng* to przede wszystkim postawa zgodności wnętrza człowieka z jego wypowiedzia-

<sup>69</sup> Sears w następujący sposób tłumaczy etymologię *ke* 可: „Remnant primitive: probably remnant of *qi* 奇 a man riding a horse – used for sound”. Podane znaczenia są: „may / can / to be able to / around / estimated at / an auxiliary / but / however / a Chinese family name”.

<sup>70</sup> „Tang «hit-on» functions roughly like a Chinese term for semantic «satisfaction». An object satisfies a predicate if the sentence formed by the predicate and a subject term that designates the object is true. This horse satisfies the predicate «... runs fast». The context in which Mohists discuss tang «hit-on», involving the logical principle of excluded middle, suggests such a semantic interpretation. «Is satisfied by» is theoretically close to «is true». Philosophical use differs mainly in that we use «is true» of sentences and «satisfied» of predicates. One could say that, given that Chinese sentences are so commonly «open sentences», that is, predicate expressions with terms missing, tang (satisfied-by) comes as close to a concept of truth as we would expect – especially given the grammar of Chinese and the background philosophical theories. We are not, however, required to treat tang «hit-on» as a semantic concept. It can still be interpreted in a form that is consistent with the dominant pragmatic emphasis of the other terms of analysis. Instead of associating tang with «is satisfied by» we may render it as «is (appropriately) predicable of». Then, if we allow that *chü* 舉 «pick-out» may similarly be interpreted as a pragmatic term, there would be no necessity to interpret any of the technical terms of the Canon as purely semantic terms of analysis” – por. Ch. Hansen, *Chinese Language...*, art. cyt., s. 509.

<sup>71</sup> N. Szabolcs, *Hermeneutics of Intertraditional Dialogue*, [www.koed.hu/serpent/szabi.pdf](http://www.koed.hu/serpent/szabi.pdf) [dostęp: 22.11.2011].

<sup>72</sup> Klucze (inaczej pierwiastki) to elementy znaków chińskich, według których tradycyjnie układane były i nadal są (choć mamy już fonetyczne) słowniki pisma chińskiego.

nymi słowami i dokonanymi czynami. *Cheng* jest zatem subiektywnym biegunem (obiektywnej) prawdy w życiu ludzkim, podkreślającym życie moralno-etyczne człowieka, jego autentyczną egzystencję oraz samo-edukację i samo-doskonalenie.

9) *Xin* 信 (wiarygodność, uczciwość, zaufanie, wiara): ten znak składa się z klucza *ren* 亻 (człowiek, osoba ludzka) oraz elementu *yan* 言 (mówione słowo / słowa), które można by zinterpretować jako działanie człowieka za pomocą jego słów; trzymać się tego, co ktoś powiedział; dotrzymywać własnych słów<sup>73</sup>.

Po tej wstępnej leksykalno-semantycznej analizie dziewięciu odpowiedników wokół idei prawdy w Chinach klasycznych chcielibyśmy wprowadzić następną, interesujący aspekt do naszej dyskusji, formułując następujące pytanie: czy nie należałoby chińskiej idei prawdy szukać poza leksykalno-semantycznym ekwiwalentem tego słowa?

W roku 1990 w Hongkongu Liu Shu-hsien i Peter K.H. Lee podjęli dialog na temat: *A Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth*<sup>74</sup>, w którym Liu wyraźnie wskazał na tę możliwość za pomocą kategorii / pojęcia *dao* 道 (droga)<sup>75</sup>. O wiele wcześniej, bo w roku 1952 Wing-tsit Chan napisał krótki artykuł na temat podstawowych pojęć filozofii chińskiej. W części dotyczącej „Wartości” stwierdził, iż „najbardziej fundamentalnym i powszechnym pojęciem pośród konfucjanizmu, daoizmu i buddyzmu jest: *dao* (droga). Mimo,

<sup>73</sup> Chad Hansen tak interpretował tę kategorię: „Chinese morality does have a virtue that approximates the combined requirements of truth-telling and promise-keeping – *hsin* 信 «trustworthiness». Mohist canon A14 defines *hsin* «trustworthiness» as one’s *yen* 言 «words: language» coinciding with his *yi* 意 «intensions: ideas». This formulation, at most, differs minimally from our conventional truth-telling and promise-keeping requirements” – zob. tenże, *Chinese Language...*, art. cyt., s. 515.

<sup>74</sup> S. Liu, P.K.H Lee, *A Confucian-Christian Dialogue: Liberating Life as a Commitment to Truth*, „Ching Feng 景風. Quaterly Notes on Christianity and Chinese Religion and Culture”, t. 33, nr 3, 1990, s. 113-130.

<sup>75</sup> Powiedział on m.in.: „If I am to speak from a Confucian point of view, Confucianism does not have a word that is the exact equivalent to «truth». But I can answer your question by using other words. I begin with a well-known saying of Confucius: «If a man in the morning hears the right way, he may die in the evening without regret». (*Analects* IV. 8; James Legge’s translation). The right way is Tao. From the saying we see that comprehension of the Tao is a serious matter. It is a matter of life and death. In the language of contemporary philosophy, what is at stake is existential truth. This kind of truth invites commitment. [...] In Confucian context, the Tao is the source of truth. [...] The point I would like to make here is that Tao is discoverable by the moral person” – por. S. Liu, P.K.H. Lee, *A Confucian-Christian Dialogue...*, art. cyt., s. 115.

iż te trzy systemy interpretują *dao* w różny sposób, to jednak zgadzają się z twierdzeniem, że rzeczywistość i życie są procesem, który jest *I 易* (zmiana)<sup>76</sup>.

Jeśli chodzi o daoizm filozoficzny<sup>77</sup>, to pojęcie / kategoria *dao* zajmuje tam niezaprzeczalnie naczelną rolę. A komparatystyczne artykuły zestawiające *dao* z prawdą nie są rzadkością<sup>78</sup>. Zatem wydaje się, że przyczynek Bo Mou<sup>79</sup> polega na pojęciowej zamianie zachodniego pojęcia prawdy, które zostało sformułowane w filozofii greckiej, na pojęcie *dao*, które charakteryzuje kulturę chińską. Krótko mówiąc – to, czym dla zachodu jest prawda, *dao* jest dla Chin<sup>80</sup>. Ponadto jest

<sup>76</sup> W. Chan, *Basic Chinese Philosophical Concepts*, „Philosophy East and West”, t. 2, nr 2, 1952, s. 166.

<sup>77</sup> Daoizm filozoficzny (*daojia* 道家) to jeden z głównych (obok konfucjanizmu i buddyzmu) kierunków filozofii chińskiej. Ich dzieła to *Daodejing*, *Zhuangzi* oraz *Liezi*. Daoizm religijny (*daojiao* 道教) to rdzenna religia powstała przez połączenie filozofii daoistycznej z wierzeniami ludowymi i magicznymi na końcu Dynastii Han (II w. n.e.).

<sup>78</sup> Zob. np. J.H. Lee, *Disputers of the Tao: Putman and Chuang-tzu on Meaning, Truth, and Reality*, „Journal of Chinese Philosophy”, t. 25, nr 4, 1998, s. 447-470; K. Xu Keqian, *Chinese “Dao” and Western “Truth”: A Comparative and Dynamic Perspective*, „Asian Social Sciences”, t. 12, nr 6, 2010, s. 42-49; M.W. Lu, *The Confucian, Taoist and Augustinian Approaches to Truth and Their Contemporary Implications*, „Journal of Chinese Philosophy”, t. 21, nr 1, 1994, s. 71-92.

<sup>79</sup> Bo Mou, *Case Analysis IV: A Cross-Tradition Examination – Philosophical Concern with Truth in Classical Daoism*, [w:] tenże, *Substantive Perceptivism: An Essay on Philosophical Concern with Truth*, New York 2009, s. 125-158.

<sup>80</sup> Swoje zadanie formułuje następująco: „As I will introduce below, some scholars argue that the dominant concern in classical Chinese philosophy is the dao (道) concern which is essentially different from the truth concern and thus that there is no significant truth concern in classical Chinese philosophy. In view of this challenge, I focus further on the case of philosophical Daoism whose dao concern is a trademark of the dao concern of classical Chinese philosophy. Arguably, the exploration of the relation between truth concern and the dao concern of philosophical Daoism will substantially contribute to our understanding of the nature, scope and characteristics of the philosophical concern with truth. [...] In the following, in Section 5.1, I will give a background introduction regarding the truth concern and the dao concern. This will involve referring to some seemingly plausible observation related to evaluating the due status of the truth concern in Chinese philosophy, presenting some relevant challenging questions, and explaining my strategy of treating what is at issue. In Sections 5.2 and 5.3, I examine the relation of the dao concern and the truth concern in classical Daoism. In Section 5.2, I focus on Lao Zi’s case in the *Dao-De-Jing*, while in Section 5.3, I focus on Zhuang Zi’s case. In Section 5.4, I explore the situation of the truth-predicate-like phrases in the classical Chinese

on przekonany, iż na zachodzie i w Chinach chodzi przede wszystkim o *dao*-prawdę jako troskę i zadanie uchwycenia *drogi, jak się rzeczy mają*<sup>81</sup>. W swoim przyczynku Bo Mou skoncentrował się na daoizmie filozoficznym – na fragmentach dzieł *Daodejing* i *Zhuangzi*. Pogłębienie jego metodyki komparatystycznej oraz rozszerzenie materiału badawczego na inne klasyczne kierunki filozoficzne w Chinach w odniesieniu do koncepcji prawdy w filozofii zachodniej mogłoby prowadzić do wspomnianego już stopienia horyzontów.

### 5. Wybór tekstów: analiza i interpretacja idei prawdy w Chinach klasycznych

Obecne uwagi na temat idei prawdy w Chinach klasycznych są pierwszymi owocami szerszej zakrojonego projektu badawczego na ten temat. Projekt ten związany był z tzw. „rokiem szabatowym” autora niniejszego artykułu na Katolickim Uniwersytecie Fu Jen (od 1 sierpnia 2011 do 31 lipca 2012)<sup>82</sup>. Tak więc literaturę źródłową stanowią klasyczne dzieła chińskie. Oczywiście, literatury drugorzędnej, z której do tej pory korzystaliśmy bardzo hojnie, też nie powinno

---

language in view of those reflective points previously made regarding the truth concern in philosophical Daoism. With a due background introduction in Section 5.1, I will further elaborate my strategy at the end of that section” – por. Bo Mou, *Case Analysis...*, art. cyt., s. 125-126.

<sup>81</sup> W ten sposób formułuje swoją podstawową pozycję: „I disagree with both of the foregoing theses, the NTCP thesis [There is no significant concern with truth (as capturing the way things are) in classical Chinese philosophy] and its sister claim, the NTCP thesis\* [The truth concern and the dao concern are essentially different or even opposing reflective concerns that render the two major philosophical tradition significantly or even totally different in orientation and agenda]. First, the dao pursuit of classical Daoism is essentially the truth pursuit in the way as captured by the point of the TNG thesis [There is concern with truth in classical Chinese philosophy], although the truth pursuit manifest itself in distinctive ways in the Chinese and Western philosophical tradition. Second, the NTCP thesis is thus untenable; that is, the truth concern via truth pursuit is indeed one significant concern in classical Daoism. Third, one significant layer of the dao concern, i.e., the truth-pursuing agent layer of the truth concern, as suggested in Zhuangzi’s approach, has made a significant contribution to the common truth concern in philosophy” – por. tamże, s. 128.

<sup>82</sup> Mimo iż osobista sytuacja autora tego artykułu trochę się w międzyczasie skomplikowała (przeniesienie z Katolickiego Uniwersytetu Fu Jen na Tajwanie do Instytutu Monumenta Serica w Niemczech), to jednak ma on nadzieję, że w przyszłości będzie mógł ukończyć cały projekt, opracowany w języku angielskim.

zabraknąć. A zatem trzeba podjąć następujące badania klasycznych tradycji chińskich:

- Konfucjańska perspektywa prawdy  
*Luny* 論語  
*Mengzi* 孟子  
*Xunzi* 荀子
- Daoistyczna perspektywa prawdy  
*Daodejing* 道德經  
*Zhaungzi* 莊子
- Mohistyczna perspektywa prawdy  
*Mozi* 墨子
- Legistyczna<sup>83</sup> perspektywa prawdy  
*Han Feizi* 韓非子  
*Guanzi* 管子
- Perspektywa na prawdę w Szkole Nazw (*mingjia* 名家)  
*Gongsun Longzi* 公孫龍子

### **6. Pojęcie egzystencji autentycznej: pierwszorzędna zasada heurystyczna**

W roku 1982 Frederick J. Streng opublikował warty odnotowania artykuł pod tytułem: *Three Approaches to Authentic Existence: Christian, Confucian, and Buddhist*<sup>84</sup>. Mimo iż zajmował się współczesnymi myślicielami trzech tradycji duchowych, tzn. Pauliem Tillichem<sup>85</sup> – chrześcijaninem, Tangem Junyi<sup>86</sup> – konfucjanistą i Keijim Nishitanim<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Legizm (wcześniejsza nazwa: legalizm) – chińska szkoła filozoficzna, wywodząca się z konfucjanizmu, ale różniąca się odmienną koncepcją natury ludzkiej. Nadrzędnym celem tej szkoły było umocnienie państwa, panującej dynastii oraz armii. W celu egzekwowania wszystkich jasno napisanych i ogłoszonych publicznie praw wydanych przez prawowitego władcę postulowali wprowadzenie rygorystycznego systemu kar i nagród.

<sup>84</sup> F.J. Streng, *Three Approaches to Authentic Existence: Christian, Confucian, and Buddhist*, „Philosophy East and West”, t. 32, nr 4, 1982, s. 371-392.

<sup>85</sup> Paul Johannes Tillich (1886-1965) niemiecki teolog i filozof, po 1933 r. działał w USA, uznawany za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli protestanckich XX w.

<sup>86</sup> Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) chiński filozof, jeden z głównych przedstawicieli współczesnego neokonfucjanizmu.

<sup>87</sup> Nishitani Keiji 西谷 啓治 (1900-1990) japoński filozof buddyjski szkoły Kyoto. Był uczniem Kitaro Nishidy.

- buddystą, wyeksplikował także pojęcie autentycznej egzystencji: „aby żyć autentycznie, ludzie muszą wiedzieć i realizować «naturę rzeczy»”<sup>88</sup>. W każdej formie autentycznej egzystencji istnieje napięcie pomiędzy ontologią a aksjologią poprzez pryzmat wymiaru epistemologicznego, tzn. w relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem w poznawaniu rzeczywistości. W takim razie możemy sformułować trzy pytania, którymi możemy się kierować czytając każdy klasyczny tekst chiński:

- 1) jaka jest prawdziwa natura wszelkiej egzystencji? (starając się odnaleźć ontologiczny sposób myśli i relację pomiędzy pozytywnymi i negatywnymi terminami / kategoriami ontologicznymi);
- 2) jak ma się ostateczna rzeczywistość do poszczególnej, indywidualnej drogi osiągnięcia autentycznej egzystencji? (przebadać sposób aksjologicznego i duchowego procesu poszczególnej jednostki);
- 3) jaka relacja istnieje pomiędzy podmiotem poznawczym a przedmiotem poznawanym, szczególnie w obliczu zakładanej zdolności podmiotu do wiedzy o naturze rzeczywistości w konkretnym doświadczeniu? (głębiej zrozumieć epistemologiczny aspekt w relacji do autentycznej egzystencji).

Poszukiwanie idei prawdy jako autentycznej egzystencji jest szukaniem prawdy egzystencjalnej w ramach duchowej tradycji albo szukaniem jej w danej osobie<sup>89</sup>.

## **7. Potrójny wymiar pojęcia prawdy w zachodniej tradycji filozoficznej: drugorzędna zasada heurystyczna**

Według przekazu odkrywania kategorii prawdy w zachodniej tradycji filozoficznej<sup>90</sup> jako pierwszy pojawia się Parmenides (ok. 540-470 p.n.e.) ze swoim poematem *O naturze*, w którym możemy znaleźć rodzaj ontologiczno-epistemologicznego pojęcia prawdy. W nim prawda została zidentyfikowana z bytem (ontologiczny aspekt prawdy), na ile jest on poznawalny (epistemologiczny aspekt prawdy). Taka teo-

<sup>88</sup> Wiąże się to z dwustronną troską egzystencjalną: 1) „the object of this knowledge is the reality which is prior to, and will remain after one’s existence” (aspekt ontologiczno-epistemologiczny) and 2) „the recognition that living in or in relation to that reality requires a change – a deepening, an enlightening, a revelation in the way one usually apprehends the world” – por. F.J. Streng, *Three Approaches...*, art. cyt., s. 371 (aspekt aksjologiczno-duchowy).

<sup>89</sup> Por. D. Cannon, *An Existential Theory of Truth*, „The Personalist Forum”, t. 12, nr 2, 1996, s. 135-146.

<sup>90</sup> Zob. J. Szaif, *Wahrheit. I. Antike*, [w:] HWPh, t. 12, 2004, kol. 48-54.

ria prawdy poznawalnej wiąże się z wiedzą o niektórych koniecznych właściwościach bytu (w przypadku Parmenidesa były to niemożliwość zmiany i stawania się oraz jedność). U Platona (427-347 p.n.e.) mamy zapowiedź rozumienia prawdy jako *transcendentalium* (każda rzecz, o ile istnieje, jest prawdziwa.), tzn. koniecznej właściwości każdego bytu. Oprócz prawdy Platon rozważał jeszcze jedność i dobro. W epistemologicznym kontekście dialogów platońskich *aletheia* oznaczała też kognitywną konstytucję tego, który osiągnął stopień (prawdziwej) wiedzy. W tym sensie prawda to nie tylko prawdziwy sąd, ale więcej – to wgląd w rzeczywistość, który zadaje kłam opinii (*doxa*). Ponadto w platońskim dialogu *Sofista* mamy do czynienia z wyraźnie sformułowanym pojęciem prawdy jako właściwości zdania (sądu) poprzez ekstrapolację tego, co na początku dialogu określone zostało jako fałsz, tzn. niezgodność treści sądu (zdania) z tym, do czego się odnosi (zdanie jest fałszywe, „zarówno jak stwierdza się o tym, co jest, iż nie jest, jak również o tym, co nie jest, że jest”). Zatem u Platona mamy już w zachodniej tradycji filozoficznej do czynienia z koncepcją prawdy jako teorii korespondencyjnej, która stwierdza, iż prawdziwe zadania (sądy) odpowiadają rzeczywiście istniejącym stanom rzeczy, o których jest mowa w tych zdaniach. To rozumienie postuluje relację pomiędzy myślami (zdaniami) z jednej strony a rzeczami (obiektami) – z drugiej. Jednak dopiero z Arystotelesem prawda zdań (aspekt epistemologiczny) stała się sednem problematyki prawdy w filozofii greckiej: prawda nie polega na używaniu tylko jednego pojęcia, ale na ich kombinacji tworzącej zdania (sądy, twierdzenia), które mogą być prawdziwe albo fałszywe (*De interpretatione* 1, 16 a 9ff). Nie jest więc chyba przesadą stwierdzić, iż Arystoteles dał nam dojrzałą oraz najbardziej wpływową, korespondencyjną teorię prawdy (*Metafizyka*, I, 3, 983 b 1-3), która zajęła swoje miejsce w wielu działach filozofii – w logice, ontologii, epistemologii oraz później w filozofii języka<sup>91</sup>. Ponadto Arystoteles miał jeszcze dodatkowy aspekt rozumienia prawdy, ponieważ powiązał go z jego doktryną cnoty (etyczny aspekt prawdy). Rozumiał prawdę jako szczególne osiągnięcie dianoetycznych (intelektualnych) cnot. Rozróżnił pomiędzy dwoma fundamentalnymi poznawczymi aspektami człowieka: filozoficzną (naukową) wiedzą (*theoria*), której przedmiotem jest konieczny stan rzeczy (zdolność to poprawnego myślenia o naturze świata), oraz praktyczno-etyczną kompetencją (*phronesis*: roztropność jako mądrość praktyczna, czyli wiedza o właściwych celach postępo-

<sup>91</sup> Por. P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Cambridge 2004.



wania oraz środkach do nich prowadzących)<sup>92</sup>. Tutaj mamy dwa fundamentalne sposoby orientacji życia ludzkiego – mądrość teoretyczną (*sofia*) oraz mądrość praktyczną (*fronesis*), najwyższymi cnotami poznawczymi dostępnymi człowiekowi, za pomocą których możemy najlepiej oraz „najbliżej” uczestniczyć w prawdzie. Zatem, historycznie rzecz biorąc, to z Arystotelesem wykrystalizowała się trójwymiarowość pojęcia prawdy w zachodniej tradycji filozoficznej, której dyskusja trwa do dnia dzisiejszego<sup>93</sup>. Ta trójwymiarowość prawdy, jej aspekty ontologiczne, epistemologiczne i etyczne, powinny towarzyszyć wszelkim próbom odnajdywania idei prawdy w klasycznych Chinach.

### **8. Koncepcja prawdy w hermeneutyce: prawda jako treść wszelkiej tradycji (najbardziej uniwersalna zasada heurystyczna)**

Nasza sinologiczna podróż odkrywania idei prawdy w klasycznych Chinach to też szukanie prawdy hermeneutycznej jako tłumaczenie i wyjaśnianie różnych sposobów doświadczenia oraz myślenia w klasycznych Chinach<sup>94</sup>. Gadamer nie rozumiał hermeneutyki filozoficznej jako metody determinowania prawdy, ale raczej jako praktykę czytania tekstów i rozumienia tradycji innych kultur poprzez próbę rozumienia warunków, które sprawiają, że prawda jest możliwa<sup>95</sup>. Tak zwana prawda tekstu albo tradycji ukazana i wyjaśniana jest poprzez znajdowanie warunków ludzkiego rozumienia. Prawda nie jest czymś, co można odkryć za pomocą poszczególnych technik

<sup>92</sup> J. Szaif, *Wahrheit. I. Antike*, [w:] HWPh, t. 12, 2004, kol. 12-52.

<sup>93</sup> H. Huber, „Was ist Wahrheit?” – Überblick zu aktuellen Wahrheitstheorien, „Aufklärung und Kritik”, nr 1, 2002, s. 96-103; Ch. Bense, *Wahrheit und Wandel: Alltägliche Wahrheitsstrategien und Argumentationen in apologetischen Texten*, Saarbrücken 2007 (albo [www.sammelpunkt.philo.at:8080/1586/1/WahrheitWandel.pdf](http://www.sammelpunkt.philo.at:8080/1586/1/WahrheitWandel.pdf) [dostęp: 5.09.2011]).

<sup>94</sup> Zob. M.W. Lu, *The Confucian...*, art. cyt., s. 71-72.

<sup>95</sup> The understanding and the interpretation of texts is not merely a concern of science, but obviously belongs to human experience of the world in general. The hermeneutic phenomenon is basically not a problem of method at all. It is not concerned with a method of understanding by which means of which texts are subjected to scientific investigation like all other objects of experience. It is not concerned primarily with amassing verified knowledge, such as would satisfy the methodological ideal of science – yet it is too concerned with knowledge and with truth. In understanding tradition not only texts are understood, but insights are acquired and truths known. But what kind of knowledge and what kind of truth? – por. H.G. Gadamer, *Truth...*, dz. cyt., s. XX-XXI.

czy procedur badawczych albo dojrzałą metodą naukową, ponieważ prawda jako taka przekracza granice metodologicznego rozumowania. Ponadto Gadamer argumentuje też, iż nigdy nie możemy wiedzieć, jak jakieś dzieło pierwotnie jawiło się współczesnym autorowi. Nie mamy dostępu do kontekstu jego powstania lub do pierwotnych intencji jego autora. Tradycja jest zawsze żywa, nie pasywna i stłumiona – lecz produktywna i w ciągłym rozwoju. Przeszłość jest nam przekazana za pomocą bardziej kompleksowych i ciągle zmieniających się struktur interpretacji, które stają się bogatsze i kompleksowe w miarę upływu czasu. Nie jest to oczywiście żaden deficyt. Jest to raczej wyjątkowa możliwość szczególnie rozumianego żądania prawdy, które Gadamer przypisuje naukom humanistycznym: prawda samorozumienia<sup>96</sup>. Zrozumieć siebie samego to zrozumieć korzenie genealogiczne własnego horyzontu intelektualnego. Taka perspektywa wywołuje w nas pilną potrzebę zmiany postawy badawczej w naukach historycznych. Ponadto daje nam model prawdy i obiektywności, który różni się od tego w naukach przyrodniczych. W hermeneutycznym zjawisku rozumienie i samorozumienie nie mogą być dwiema jasno od siebie oddzielnymi kategoriami. Będąc częścią życia codziennego, samorozumienie jest zorientowane na to, kim i czym jesteśmy, oraz co robimy w ramach danego kontekstu historycznego naszej praktyki i rozumienia.

## 9. Pojęcie Chin klasycznych

Tytuł projektu brzmi: *Idea prawdy w Chinach klasycznych: Zachodnia perspektywa*. Chcemy tutaj wyjaśnić pojęcie „Chiny klasyczne”. Zazwyczaj za pomocą tego określenia rozumie się trzy historyczne dynastie Chin: Zhou (1045-256 p.n.e.), Qin (221-202 p.n.e.) i Han (202 p.n.e.-220 n.e.)<sup>97</sup>. Dla badań idei prawdy w Chinach tzw. okres klasyczny można by też określić jako ten, w którym w Chinach nie było żadnego wpływu buddyzmu, który pierwotnie reprezentował kulturę indoeuropejską, a który też wywarł na Chiny ogromny wpływ<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> B. Wachterhauser (red.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston 1994.

<sup>97</sup> Są też inne propozycje rozumienia tego określenia. Por. A.Ch. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Princeton 1989. Na stronie IX pisze: „This [book] is a general history of Chinese philosophy in the classical age (500-200 BC)” – a dalej wyjaśnia – „classical China is the China of the Axial Period: [...] in China it begins towards 500 B.C. in a time of political disunion, and may be judged to lose its impetus with the reunification on the empire in 221 B.C.”. Hansena data klasycznego okresu w Chinach jest okres 550-200 p.n.e. – zob. Ch. Hansen, *A Daoist Theory...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>98</sup> K.K.S. Chen, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton 1964;

Przy obecnym stanie badań nie jesteśmy w stanie z całą pewnością stwierdzić, kiedy buddyzm przybył do Chin. Kenneth Saunders wspominał o Aśoce<sup>99</sup> oraz buddyjskiej encyklopedii *Fayuan Zhulin* 法苑珠林 (napisanej przez Dao Shi 道世 w 668 roku n.e.), które mówią, że buddyjscy misjonarze mogli przybyć z Indii do Chin już w czasie Dynastii Qin (221-206 p.n.e.). W tejże encyklopedii jest wzmianka, iż w roku 217 p.n.e. mnich Li Fang 李防 i siedemnastu jego towarzyszy przybyli jedwabnym szlakiem<sup>100</sup> lądowym do Xi'an<sup>101</sup>. Oczywiście na ten przekaz nie ma żadnych dowodów historycznych<sup>102</sup>. Wielu uczonych debatoowało, czy buddyzm przybył z Indii do Chin drogą morską, czy lądowym szlakiem jedwabnym. Chiński uczony Rong Xinjiang starał się ponownie zweryfikować te dwie hipotezy na podstawie obecnie dostępnych materiałów – na przykład buddyjskich tekstów Gandhāra (najstarsze buddyjskie manuskrypty z I wieku n.e.) i jest przekonany, iż buddyzm drogą lądową dostał się do Chin za czasów Dynastii Han<sup>103</sup>.

H. Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge 1968.

<sup>99</sup> Aśoka (Asika, Ashoka: 304-232 p.n.e.), władca indyjskiego imperium Maurjów (dynastii, której po raz pierwszy udało się zjednoczenie znacznych obszarów subkontynentu indyjskiego). Aśoka przyjął buddyzm około 250 r. p.n.e. Buddyzm cieszył się zatem jego wielką przychylnością, posiadał też państwowe wsparcie i przywileje. Buddyzm potrafił wpleść się w strukturę władzy.

<sup>100</sup> Jedwabny szlak to dawna droga handlowa łącząca Chiny z Europą i Bliskim Wschodem. Szlak miał długość ok. 12 tys. km i był wykorzystywany od III w. p.n.e. do XVI w. n.e. – kiedy z początkiem XV w. odkryto drogę morską do Chin. Znaczenie szlaku zmalało w VI w. n.e. ze względu na napływ ludów tureckich do Azji Środkowej.

<sup>101</sup> Xi'an 西安 to miasto w środkowych Chinach, ośrodek administracyjny prowincji Shaanxi, w dolinie rzeki Wei (dopływ Huang He). Uznawane za jedno z najważniejszych historycznie miast Chin. Powstało ponad 3 100 lat temu i było stolicą trzynastu dynastii, m.in. Zhou, Qin, Han, Tang. Dzisiejsze miasto Xi'an wznosi się na terenie zajmowanym niegdyś przez Chang'an 長安, stolicę Chin w okresie dynastii Tang. Kilkadziesiąt kilometrów od Xi'anu ulokowany był niegdyś Xianyang, stolica państwa Qin i pierwszy ośrodek administracyjny Cesarstwa Chińskiego.

<sup>102</sup> K.J. Saunders, *Buddhism in China: A Historical Sketch*, „The Journal of Religion”, t. 3, nr 2, 1923, s. 256-275.

<sup>103</sup> The view that Buddhism was transmitted to China by the sea route comparatively lacks convincing and supporting materials, and some arguments are not sufficiently rigorous. Based on the existing historical texts and the archaeological iconographic materials discovered since the 1980's, particularly the first-century Buddhist manuscripts recently found in Afghanistan, the commentator believes that the most plausible theory is that Buddhism started from the Greater Yuezhi of northwest India (present-day Afghanistan and Pakistan) and took the land roads to reach Han China. After entering into China, Bud-

Byłoby rzeczą ważną, by badania nad ideą prawdy w Chinach były najpierw rozważane w tzw. Chinach klasycznych albo przedbuddyjskich, bo buddyzm przyniósł do Chin jasną koncepcję prawdy<sup>104</sup>.

~ . ~

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD

WEI SIQI 魏思齊

**Kilka uwag na temat idei prawdy  
w klasycznych Chinach**

**Część pierwsza: Rozważania metodyczno-metodologiczne**

**Streszczenie**

W powyższym artykule autor omawia ideę prawdy w Chinach klasycznych w perspektywie komparatystycznej. W podejściu do idei prawdy kultury zachodnia i chińska różnią się: dla pierwszej kategoria prawdy jest samo przez się zrozumiała, w drugiej zdaje się ona prawie nie występować. Autor stara się najpierw (pierwsza część artykułu) wypracować metodyczno-metodologiczny horyzont spojrzenia na ideę prawdy w Chinach klasycznych, a potem (druga część) na przykładzie *Dialogów konfucjańskich* przedstawić konfucjański ideał *junzi* – ludzi szlachetnych – jako nosicieli *dao*-prawdy.

Pierwsza, metodyczno-metodologiczna część artykułu zawiera zarówno problematykę filozoficzną (np. różnicę pomiędzy pojęciem a ideą / teorią a poglądem, historyczność rozumienia jako zasadę hermeneutyczną, pojęcie egzystencji autentycznej jako pierwszorzędną zasadę heurystyczną, potrójny wymiar pojęcia prawdy w zachodniej tradycji filozoficznej jako drugorzędną zasadę heurystyczną, koncepcję prawdy w hermeneutyce jako najbardziej uniwersalną zasadę heurystyczną), jak również sinologiczną problematykę (natura klasycznego języka chińskiego według tradycji chińskiej i sinologów, problem kandydatów leksykalnych problematyki prawdy w klasycznych Chinach,

---

dhism blended with early Daoism and Chinese traditional esoteric arts and its iconography received blind worship. Zob. X. Rong, *Land Route or Sea Route? Commentary on the Study of the Paths of Transmission and Areas in which Buddhism Was Disseminated during the Han Period*, tłum. X. Zhou, „Sino-Platonic Papers”, t. 144, 2004, s. 26-27 (albo) [www.sino-platonic.org/complete/spp144\\_han\\_dynasty\\_buddhism.pdf](http://www.sino-platonic.org/complete/spp144_han_dynasty_buddhism.pdf) [dostęp: 5.09.2011].

<sup>104</sup> Ch. Harbsmeier, *Language and Logic in Traditional China*, [w:] J. Needham, *Science and Civilisation in China*, t. 7, *Language and Logic*, Cambridge 1998, s. 358-407.

wybór tekstów do analizy i interpretacji idei prawdy w Chinach klasycznych oraz pojęcie Chin klasycznych). Wszystkie te metodyczno-metodologiczne kroki służą do stworzenia pomostu pomiędzy dwiema odmiennymi ideami prawdy, które powstały na zachodzie i w Chinach.

**Słowa kluczowe:** prawda, kultura chińska, kultura indoeuropejska, historia.

ZBIGNIEW WESOŁOWSKI SVD

WEI SIQI 魏思齊

**A Few Remarks upon the Idea of Truth  
in Classical China**

**Part One: Reflections on Method and Methodology**

**Abstract**

In the present article, the author describes the idea of truth in the classical China in the comparative perspective. The Western and Chinese cultures differ in their attitudes towards truth: while the former's understanding of the category of truth is self-evident - in the latter, truth almost seems not to occur whatsoever. The author attempts first to (in the article's part one) work out the methodical and methodological horizon to look at the idea of truth in classical China, then (part two), on the example of the *Analects of Confucius* - to introduce the Confucian ideal of *junzi*, the noble people as the *dao*-truth bearers.

The first, methodical and methodological, part of the article contains both philosophical problems (eg. the difference between a notion and an idea / theory and attitude, the historicity of understanding as the hermeneutic rule, the notion of authentic existence as the primary hermeneutic rule, the triple dimension of the notion of truth in the Western philosophical tradition as the secondary hermeneutic rule, the concept of truth in hermeneutics as the most universal heuristic rule) - as well as the problems of sinology: the nature of the classical Chinese according to the Chinese tradition and sinologists, the problem of the lexical candidates of the questions concerning truth in classical China, selected texts to analyse and convey the idea of truth in classical China and the notion of classical China. All these methodical and methodological steps serve to create a bridge between two different ideas of truth that came into being - one in the West and one in China.

**Key words:** the truth, Chinese culture, Indo-European culture, history.