

**Uniwersytet Warszawski**

**Wydział Orientalistyczny**

Zakład Sinologii



Artur Jerzy Ganczarski

**Alchemia Słowa – sztuka perswazji w *Guiguzi* jako *dao* w  
kontekście klasycznej retoryki greckiej pojmowanej jako  
*techné***

*Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof.*

*dr hab. Lidii Kasarello*

Warszawa, październik 2021

## Spis treści

### Wstęp

1. Uzasadnienie wyboru <i>Guiguzi</i> jako tematu rozprawy.....	3
2. Cele badawcze.....	4
3. Metoda badawcza.....	5
4. Omówienie dotychczasowego stanu badań nad <i>Guiguzi</i> w Polsce i na Zachodzie...6	
5. Stan badań nad <i>Guiguzi</i> w Chinach i Tajwanie.....	10
6. Struktura rozprawy.....	11
7. Wybór wydania tekstu <i>Guiguzi</i> .....	12
8. Uwagi dodatkowe.....	12

### Część Pierwsza

Rozdz.1 <i>Guiguzi</i> : autorstwo i tekst.....	14
1.1. Postać mistrza Guigu.....	14
1.2. <i>Guiguzi</i> jako tekst: autentyczność i autorstwo.....	18
1.3. Przegląd różnych stanowisk badaczy chińskich w kontekście historycznym.....	19
1.4. Synoptyczny przegląd głównych argumentów za i przeciw autentyczności <i>Guiguzi</i> wśród filologów chińskich.....	22
1.5. Stanowisko sinologii europejskiej i amerykańskiej.....	25
Rozdz. 2 <i>Guiguzi</i> w kontekście historycznym i socjo-politycznym.....	27
2.1. Uwarunkowania historyczne i społeczne.....	27
2.2. Sytuacja polityczna a wyłonienie się <i>zongheng</i> .....	31
2.3. Retorzy-peregrynanci <i>zongheng</i> a <i>Guiguzi</i> .....	34
Rozdz. 3 Strategia perswazji <i>Guiguzi</i> w świetle głównych pojęć filozoficznych traktatu.....	39
3.1. Problem Dao 道.....	39
3.1.1. Dao Laozi a Dao <i>Guiguzi</i> .....	39
3.2. Pojęcie <i>li</i> 理 a <i>Guiguzi</i> .....	42
3.2.1. <i>Li</i> 理 procesów psychicznych – „pojąć konfiguracje serca człowieka”.....	42
3.2.2. <i>Li</i> 理 jako „zasada” powstawania ludzkiego <i>qing</i> .....	43
3.2.3. <i>Li</i> 理 jako zasada manifestacji ukrytego w widocznym.....	44
3.2.4. <i>Li</i> 理 jako zasada relacji międzyludzkich.....	45
3.3. <i>Bai-he</i> w <i>Guiguzi</i> jako fundament filozofii kosmo-twórczej inicjatywy.....	47
3.3.1. <i>Bai-he</i> a koncepcja języka w <i>Guiguzi</i> .....	50
3.3.1.1. <i>Bai-he</i> a pojęcie „kairyczności”.....	53
3.3.2. <i>Bai-he</i> a strategia prowadzenia rozmowy.....	60
3.3.3. <i>Bai-he</i> a sztuka <i>chuai qing</i> – odkrywanie <i>qing</i> jako zasada strategii perswazyjnej.....	62
3.4. <i>Xiang</i> 象 i <i>bi</i> 比 w <i>Guiguzi</i> .....	64
3.5. Główne koncepcje <i>shengren</i> epoki Walczących Królestw a ideał mędrca- <i>shengren</i> w ujęciu <i>Guiguzi</i> .....	67
3.5.1. Zestawienie wybranych aspektów koncepcji mędrca w <i>Guiguzi</i> i w <i>Daodejing</i> .....	70
3.5.2. Mędrzec <i>shengren</i> , <i>li</i> 理 a rola języka w <i>Guiguzi</i> .....	75
3.5.3. Mędrzec <i>shengren</i> w <i>Guiguzi</i> a <i>wuwei</i> 無為.....	78
3.6. <i>Shu</i> 數 w <i>Guiguzi</i> jako ‘metoda’ odkodowania onto-kosmologicznego Dao.....	80
3.7. Pojęcie <i>de</i> 德 a <i>Guiguzi</i> .....	82
3.7.1. <i>De</i> 德 Konfucjusza a <i>de</i> 德 <i>Guiguzi</i> .....	83

---

3.8. Pojęcie <i>li</i> 利 w <i>Guiguzi</i> a <i>yi</i> 義 i <i>de</i> 德.....	84
3.9. Etyka retoryki Arystotelesa a <i>de</i> 德 strategii perswazji <i>Guiguzi</i> .....	86
3.10. Wykluczenie <i>Guiguzi</i> z tradycji filozoficznej i literackiej.....	87
<b>Część II <i>Guiguzi</i> – chiński tekst klasyczny z przekładem i komentarzem</b>	
Rozdz. I <i>Bai-he</i> 捭闔 (Rozwieranie i Zwieranie).....	91
Rozdz. II <i>Fan-ying</i> 反應 (Reflektywność i Reakcja).....	117
Rozdz. III <i>Nei-Jian</i> 內撻 (Perswazja wstępna i jej konsolidacja lub wewnętrzne konsolidacje).....	136
Rozdz. IV <i>Dixi</i> 抵巇 (Naprawianie pęknięć).....	155
Rozdz. V <i>Fei-qian</i> 飛箝 (Uskrzydlenie i zakleszczanie).....	165
Rozdz. VI <i>Wu-he</i> 忤合 (O sztuce aliansu przez dys-alians).....	176
Rozdz. VII <i>Chuai qing</i> 揣篇 (Sondowanie <i>qing</i> ).....	186
Rozdz. VIII <i>Mo</i> 摩 (Dogładzanie).....	198
Rozdz. IX <i>Quan</i> 權 (Balansowanie).....	214
Rozdz. X <i>Mou</i> 謀 (Doradzanie strategiczne).....	236
Rozdz. XI <i>Jue</i> 決 (O rozstrzyganiu).....	262
Rozdz. XII <i>Fu-yan</i> 符言 (Zgodność i słowa).....	271
Zakończenie.....	294
Bibliografia.....	296

## Wstęp

### 1. Uzasadnienie wyboru *Guiguzi* jako tematu rozprawy

Traktat *Guiguzi* (鬼谷子) oferuje unikalną perspektywę filozoficzną, społeczną i historyczną, dzięki której odsłania się inny, mniej znany pejzaż kulturowy okr. Walczących Królestw (475-221 p.n.e.). Epoka ta wraz z poprzedzającym ją okresem Wiosen i Jesieni (770-476 p.n.e.) zajmuje w historii starożytnych Chin miejsce szczególne. Zmiany polityczne i społeczne jakie wówczas nastąpiły, rozwój technologii, i atmosfera swobodnej wymiany poglądów przy różnorodności postaw ówczesnych myślicieli spowodowały wyjątkowe w historii kultury chińskiej zjawisko, tj. powstanie tzw. „Stu Szkół” (*baijia* 百家). Były to lata bezprecedensowego rozkwitu myśli filozoficznej nie tylko dzięki różnorodności ośrodków kultury ale i mecenatowi oświeconych władców, jak choćby król Xuan państwa Qi (齊宣王 374 – 357 r. p.n.e.), który założył tzw. Akademię Jixia (*jixia xuegong* 稷下學宮) działającą z małymi przerwami przez niemal 150 lat, aż do upadku królestwa Qi. Większość uczonych określanych w czasach późniejszych mianem *baijia* w istocie stanowiło grupę ambitnych, dobrze wykształconych *shi* 士<sup>1</sup>, którzy podróżując od królestwa do królestwa starali się o uzyskanie stanowiska doradcy politycznego a nawet osobistego mentora na dworze tego czy innego władcy. Były to czasy, gdy doktryny moralne szkoły konfucjańskiej znajdowały stosunkowo niewielkie zainteresowanie wśród warstwy rządzącej. Hołubiony od czasów późnej dynastii Han Konfucjusz na polu kariery politycznej osiągnął bardzo niewiele. Podobny los czekał młodszego o kilka pokoleń Mencjusza, jednego z najwybitniejszych zwolenników jego nauk. Najlepiej powiodło się uczniowi Konfucjusza Zi Gongowi (子貢), któremu udało się ostatecznie osiągnąć pozycję kanclerza królestwa Wei.

Tymczasem Su Qin 蘇秦 i Zhang Yi 張儀, wedle przekazów historycznych najwybitniejsi uczniowie Mistrza Guigu, pomimo skromnego pochodzenia i braku jakichkolwiek widocznych związków ze szkołą konfucjańską, zrobili błyskotliwą karierę polityczną, której ukoronowaniem stała się nie tylko osobista sława i bogactwo, ale, co o wiele ważniejsze, ustanowienie względnego pokoju a czasach ciągnącej się bez końca pożogi wojennej. Perswadorzy i dyplomaci *zongheng* 縱橫<sup>2</sup> byli po prostu o wiele bardziej skuteczni w pozyskiwaniu sobie władców czy wysokiej rangi ministrów, ponieważ adresowali treści i problemy bliższe sercu ich rozmówców niż moralizujący konfucjaniści. Jak słusznie zauważa Coyle<sup>3</sup>, „w okresie tym najbardziej nurtującym problemem był kryzys zarządzania, dla którego konfucjański kod moralny nie proponował żadnego skutecznego remedium. W rzeczywistości, konflikty między poszczególnymi państwami były na ogół rozwiązywane za pomocą dwóch środków: wojny lub negocjacji dyplomatycznych”. Traktat *Guiguzi*, w którym głównym wątkiem jest perswazja polityczna i jej szeroko rozumiany kontekst, odzwierciedla tę rzeczywistość i adresuje bezpośrednio stawiane przez nią wyzwania. W tym sensie doniosłość *Guiguzi* w świecie ówczesnych Chin

<sup>1</sup> Uczonych ekspertów w danej dziedzinie cywilnej lub wojskowej lub obu jednocześnie.

<sup>2</sup> Tzw. szkoła dyplomatów. Termin omówiony szerzej w rozdz. „Sytuacja polityczna a wyłonienie się *zongheng*”.

<sup>3</sup> Coyle, *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion* (PhD dissertation 1999 obroniona w r. 1999 na wydziale filozofii University of Hawai'i), CreateSpace Independent Publishing Platform 2013, s. 8.

jest porównywalna z *Retoryką* Arystotelesa w Grecji IV w. p.n.e.

*Guiguzi* to jedyny traktat z okresu poprzedzającego powstanie Pierwszego Cesarstwa (tzw. okr. przed- Qinowski), który stara się umieścić perswazję w określonych ramach teoretyczno-filozoficznych<sup>4</sup>. W rezultacie powstaje tekst, w którym praktyczne techniki perswazyjne znajdują bezpośrednie odniesienie do charakteryzującej taoizm i szkołę yin yang onto-kosmologii, a swoją fizyczną sublimację w osobie mędrca-perswadora – „guigucjańskiego” *shengren* 聖人<sup>5</sup>. *Guiguzi* łączy w sobie filozofię i sztukę strategii perswazyjnej, dwa obszary twórczości i działalności człowieka, które w tradycji europejskiej od Platona aż po czasy nowożytne spoglądały na siebie z nieufnością, a często wzajemnie się wykluczały. Warto zatem przyjrzeć się retorycznej tradycji starożytnej pozbawionej takiej dychotomii.

Zawarte w *Guiguzi* poglądy odzwierciedlają sposób myślenia i metody komunikacji wielu wykształconych *shi*, uczonych ekspertów poszukujących szansy na karierę polityczno-dyplomatyczną. *Guiguzi* stanowi więc cenne, uzupełniające źródło do studiów nad historią myśli chińskiej epoki przed-Cesarskiej.

Nie mniej istotny jest fakt, że uważne studiowanie *Guiguzi* pozwala łatwiej przebrnąć przez barierę komunikacyjną między współczesnym Chińczykiem i Polakiem, czy w ogóle osobą wykształconą w kulturze Okcydentu. Metody dyskursu i budowania relacji często stosowane przez współczesne chińskie środowiska biznesowe i polityczne znajdują swoje odpowiedniki w *Guiguzi*. Stąd też i bierze się wielka popularność licznych przekładów i interpretacji traktatu w Chinach i Tajwanie. Choć często nie posiadają one żadnej wartości akademickiej, wskazują jednak na istotny trend polegający na postrzeganiu komunikacji i perswazji jako swego rodzaju wiedzy ezoterycznej, do której lektura *Guiguzi* stanowi niezbędny klucz.

Na koniec, *Guiguzi* to tekst prawie nieznan w Polsce, tłumaczenia na inne języki, np. angielski i chiński nowożytny, dość często przejawiają uchybienia filologiczne i interpretacyjne wiodące do zniekształcenia sensu oryginału i w konsekwencji przesłania dzieła jako całości. Choć główną częścią rozprawy jest przekład *Guiguzi* opatrzony szczegółowym komentarzem, nie jest on celem samym w sobie, lecz stanowi niezbędny substrat do realizacji podstawowych celów badawczych rozprawy.

## 2. Cele badawcze

Zamiarem autora jest przedstawienie pierwszej i drugiej części *Guiguzi*, tj. dwunastu rozdziałów traktatu jako jedynego w swoim rodzaju tekstu o strategii perswazji osadzonej w bogatej tradycji filozoficznej epoki Walczących Królestw przez pryzmat kluczowych pojęć filozoficznych w tekście<sup>6</sup>. Takie ujęcie jest konieczne, bowiem

<sup>4</sup> Wprawdzie Xunzi i Hanfei poruszają temat perswazji w swoich pismach, jednak żaden nie wypracował usystematyzowanej teorii.

<sup>5</sup> Prawdziwy mędrzec, ideał doskonałości pojmowanej w odmienny sposób przez różne nurty myśli. Dokładniejsze omówienie terminu *shengren* w rozdz. „Główne koncepcje *shengren* epoki Walczących Królestw a ideał mędrca-*shengren* w ujęciu *Guiguzi*”.

<sup>6</sup> Całość *Guiguzi* składa się z trzech części, jednak jedynie pierwsza ma bezpośredni związek ze strategią komunikacji i perswazji oraz interesującymi nas zagadnieniami psychologii w *Guiguzi*. W pierwszych dwunastu rozdziałach pojawiają też wszystkie fundamentalne terminy filozoficzne, które pozwalają odczytać traktat jako holistyczną filozofię strategii komunikacyjno-perswazyjnej. Badacze zgadzają się ponadto, że cz. druga i trzecia powstały o wiele później, aczkolwiek mogą stanowić cenny

wiele wcześniejszych tłumaczeń i komentarzy skupia się głównie na zagadnieniach teorii retorycznej *Guiguzi*<sup>7</sup> bądź zanadto eksponuje kwestie filozoficzne bez odniesienia ich do problemów strategii komunikacyjno-perswazyjnej i psychologii stanowiących trzon traktatu<sup>8</sup>. W efekcie odnieść można wrażenie, że *Guiguzi* to tekst przede wszystkim o retoryce lub przede wszystkim filozoficzny, gdy w istocie oba te elementy są zupełnie nierozdzielne i razem składają się nie tyle na jakąś teorię retoryczną, ile holistycznie pojmowaną strategię komunikacji ukierunkowanej na subtelny efekt perswazyjny. Traktat pod względem prezentowanych w nim teorii nie posiada odpowiedników ani w historii myśli chińskiej ani współczesnej *Guiguzi* myśli grecko-rzymskiej. W części pracy zatytułowanej „Strategia perswazji w świetle głównych pojęć filozoficznych w *Guiguzi*” podjęta zostanie próba wykazania, że *Guiguzi*, wbrew dość powszechnemu przekonaniu w środowiskach sinologicznych ma nie tylko charakter głęboko filozoficzny, ale i etyczny, a u podłoża perswazji *Guiguzi* leżą ogólne cele moralne przypominające te w sztuce retorycznej Arystotelesa.

Na realizację powyższych celów składają się podporządkowane im cele dodatkowe: po pierwsze przygotowanie przekładu, który stanowi próbę odkodowania trudnego języka starożytnego, odległego semantycznie, logicznie i kulturowo od języka polskiego, a dodatkowo szczególnego stylu, który stawia *Guiguzi* na równi z *Daodejing* Lao Dana (老丹) pośród najtrudniejszych tekstów starożytnych Chin; po drugie, krytyczna egzegeza tekstu oparta na interpretacji wielu dawnych i współczesnych komentarzy i przekładów; po trzecie, interpretacja fundamentalnych pojęć filozoficznych, które stanowią niezbędną tkankę teorii strategii perswazyjnej wyłożonej w traktacie, a przez to i wykazanie wartości filozoficznej dzieła, która często jest w badaniach pomijana (głównie przez zestawienie ich z pokrewnymi pojęciami w Laozi i wczesnej filozofii konfucjańskiej); i ostatecznie, charakterystyka perswazji w ujęciu *Guiguzi*. Komentarz egzegetyczny zamieszczony pod tłumaczeniem każdego rozdziału stanowi pogłębioną część wywodu w części analitycznej dysertacji i powinien być traktowany jako jej dopełnienie.

### 3. Metoda badawcza

Każdy przekład tekstu filozoficznego z jednego języka na drugi musi z natury posiadać charakter komparatystyczny, jest bowiem owocem zestawiania i analizowania pojęć, dokonywania odpowiednich wyborów słownikowych w przypadku istniejących ekwiwalentów leksykalnych, lub tworzenia nowych pojęć, gdy ich brak. W prezentowanym tu opracowaniu *Guiguzi* autor przyjmuje metodologię porównawczą R. Ames. Opiera się ona na dwóch założeniach: po pierwsze, jak to ujął Ames, chińską filozofię należy „studiować na jej własnych warunkach”<sup>9</sup>, tj. pracując na tekstem filozoficznym powinniśmy dążyć do zrozumienia jego treści i zawartych w nim podstawowych pojęć nie z perspektywy zewnętrznej, czyli własnej, nieuchronnie nacechowanej zachodnimi uwarunkowaniami kulturowymi i pojęciowymi lecz od wewnątrz, z łona kultury i

---

komentarz do niektórych zagadnień w części pierwszej. Na bazie tego założenia, komentarz do *Guiguzi* w niniejszej dysertacji niekiedy nawiązuje do cz. drugiej i trzeciej by lepiej wyjaśnić niektóre pojęcia.

<sup>7</sup> Np. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi – China's First Treatise on Rhetoric*, Southern Illinois University Press 2016.

<sup>8</sup> Tak prezentuje traktat *Guiguzi* Daniel Coyle, *Guiguzi...*

<sup>9</sup> Wen Haiming, *A Survey of Roger Ames' Methodology on Comparative Philosophy*, w: *Contemporary Chinese Thought*, 41:3, s. 52-63, grudzień 2010.

tradycji, w jakiej tekst ten powstał; po drugie, konsekwencją takiego podejścia do tekstu jest w wielu przypadkach zachowywanie chińskich terminów filozoficznych w transkrypcji fonetycznej bez podawania tłumaczenia lub, gdy wydaje się to uzasadnione, tworzenie neologizmów (nowych terminów) tak by czytelnik przywykł do faktu, że tekst ten należy do odrębnej tradycji filozoficznej nie pozwalającej na swobodny transfer pojęciowy, tradycji, którą należy uszanować i wyodrębnić jako niezależną od dziedzictwa filozofii europejskiej. Przekłady filozoficzne Amesa czyta się zatem z trudem, nie chodzi w nich bowiem o to, by ułatwić odbiorcy przyswojenie sobie sensu samego przekładu, lecz by przekład w miarę możliwości jak najlepiej przyswoił sobie i wyraził sens oryginału.

Konieczność takiej metody pracy z klasycznym chińskim tekstem filozoficznym jasno wyłuszcza Coyle, uczeń Amesa. Przestrzega on, że trzeba przede wszystkim unikać „zachodnich filozoficznych etykietek” by zapobiec „naiwnej asymilacji” (termin, który Coyle zapożycza od F. Julliena), tzn. nieprzemyślanego transponowania jednej kultury w drugą wynikającego z mylnego przeświadczenia o tym, że zawsze istnieją jakieś „gotowe hermeneutyczne modele” umożliwiające takie zabiegi. Dopiero gdy uszanujemy „integralność” rodzimej terminologii, w tym przypadku, pojęć filozoficznych zawartych w *Guiguzi*, wyłonić się może przed nami autentyczny sens traktatu. Zdołamy dzięki temu nie tylko wejrzeć głębiej w kulturę, jeśli nie zupełnie nam nieznaną to przynajmniej często błędnie interpretowaną, ale przy tym i przyjrzeć się własnej kulturze z nowej perspektywy<sup>10</sup>.

Jako techniczne kryterium translacyjne przyjęto w dysertacji przekład semantyczny, który polega na możliwie jak najwierniejszym oddaniu struktury semantycznej i syntaktycznej języka oryginału, z uwzględnieniem możliwie dokładnego oddania znaczenia słów w kontekście<sup>11</sup>. Szczególnie postarano się o to, by przekład pozostał pojęciowo zakorzeniony w tekście źródłowym i by odtworzyć w języku przekładu, tam, gdzie to możliwe, ogólny ton i wydźwięk oryginału, co niekiedy wiąże się niestety z archaizacją tłumaczenia.

#### 4. Omówienie dotychczasowego stanu badań nad *Guiguzi* w Polsce i na Zachodzie

Badacze literatury i kultury Chin w Polsce jak dotychczas pomijali *Guiguzi*. Nie ma go w antologiach starożytnej literatury chińskiej ani w bardziej specjalistycznych tekstach podejmujących różne zagadnienia myśli chińskiej w okresie przed-Qinowskim. Jedynym zdaje się wyjątkiem jest prof. Krzysztof Gawlikowski, który wspomina o *Guiguzi* w kontekście teorii strategii wojennej Chin okresu Walczących Królestw. Wzmianka ta znajduje się w tomie V *Science and Civilization in China*, w części szóstej poświęconej technologii militarnej, gdzie Joseph Needham i Gawlikowski sugerują, iż *Guiguzi* posiada spójność i strukturę *bingfa* 兵法 (tj. tekstu poświęconego strategii wojennej), lecz proponowana tam teoria działania zdradza wyższy poziom wyrafinowania. Wydana w 2018 *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach* Marcina Jacobiego również pomija *Guiguzi*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Coyle, *Guiguzi...*, op.cit., s. 24-25.

<sup>11</sup> Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Routledge 2008, wyd. drugie, s. 44-45.

<sup>12</sup> M. Jacoby, *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach: opowiadka alegoryczna w Okresie Walczących Państw (453-221 r. p.n.e.)*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2018.

Pierwsze obszerne opracowanie monograficzne *Guiguzi*, pomijając opatrzone krótkim wstępem tłumaczenie Roberta Van Gulika z 1939<sup>13</sup>, to praca doktorska Micheala Broschata wydana w 1985, *Guiguzi: a textual study and translation*. Jest ona skupiona na komputerowej analizie tekstu (constituent analysis), która ma na celu ustalenie najbardziej wiarygodnej wersji oryginału przez identyfikację i analizę zawartych w nim rymów. Autor we wstępie wyczerpująco prezentuje historię tekstu *Guiguzi*, jego różnych wydań i związanych z nimi problemów edycyjnych. Pod tłumaczeniem zamieszcza gdzieś w swoim komentarzu, w którym pomija jednak większość zagadnień filozoficznych i retorycznych. Broschat podkreśla, że retoryka stanowi główną tematykę *Guiguzi*, słusznie przy tym zaznaczając, że traktat ten to jednak nie podręcznik do retoryki, ponieważ „nie podaje konkretnych metod perswazji, chyba że tylko w bardzo abstrakcyjnej formie” – pogląd, z którym można jednak polemizować.

Obroniona w 1999 praca doktorska Daniela Coyle, *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion* (1999) omawia sztukę perswazji *Guiguzi* z perspektywy filozofii i retoryki szeroko rozumianej jako forma perswazji. Coyle przyjmując stanowisko badawcze F. Julliena przestrzega przed uproszczoną perspektywą komparatystyczną i z dużą ostrożnością zalecaną przez Julliena prezentuje merytorycznie doskonale opracowane studium *Guiguzi* jako tekstu filozoficzno-ezoterycznego. Stara się przy tym z jednej strony określić miejsce traktatu w tradycji starożytnej myśli chińskiej a z drugiej zachować i wyjaśnić pierwotny i oryginalny sens chińskich pojęć filozoficznych zachowując ich kulturową integralność<sup>14</sup>. Coyle na bazie analizy socjo-historycznej oraz metod klasyfikacji różnych szkół w czasach dyn. Han dochodzi do wniosku, że tradycja mylnie umieszcza *Guiguzi* w kategorii szkoły *zongheng*, i że trafniej byłoby scharakteryzować traktat jako należący do *zajia* 雜家, czyli szkoły eklektyków bądź synkretyków<sup>15</sup>. Biorąc za podstawę perspektywę epistemo-kosmologiczną i socjo-polityczną Coyle zestawia sztukę perswazji *Guiguzi* z wczesną tradycją grecką i konstatuje on, że sztukę przekonywania *Guiguzi* powinno się określić mianem „perswazji ingresywnej” (wprowadza tu swój własny termin) jako pewien rodzaj strategii psychologicznej<sup>16</sup>.

Dalej Coyle demonstruje, że sztuka perswazji *Guiguzi* ma ścisły związek z korelatywnością języka i zdolnością mędrca-retora do wykorzystywania kluczowych ontycznych momentów ewoluującej rzeczywistości (Coyle nazywa je „interwałami”<sup>17</sup>) gdy perswazja może zmienić bieg wydarzeń. Akcydentalna natura owych „interwałów” powoduje, że *Guiguzi* bardziej ceni sobie nieregularność *qi* 奇 niż regularność *zheng* 正, co, zdaniem Coyle, sygnalizuje sceptycyzm *Guiguzi* wobec obyczajowości konfucjańskiej ucieleśnianej przez etykietę *li* 禮 i co ostatecznie skutkuje w konfucjańskim ostracyzmie *Guiguzi* od czasów dyn. Han jako „kontr-ideologii”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> R. van Gulik: *Kuei-ku-tzu, The Philosopher of the Ghost Vale*, "China", XIII, nr. 2, maj 1939.

<sup>14</sup> Coyle, *Guiguzi...*, s. 24-25.

<sup>15</sup> Choć i tu, jak podkreśla Coyle (s. 107-108), napotykać pewną trudność, bowiem Bibliografia *Księgi Hanów (Hanshu yiwenzhi)* charakteryzując szkołę synkretyków nie wspomina, że opierali swoje nauki na pojęciu *yin-yang*.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 50 i 203.

<sup>18</sup> „Counter-ideology”, ibidem, op.cit., s. 15-19 i 54 – 55. Coyle podkreśla, że zrekonstruowanie tej „kontr-ideologii” dzięki *Guiguzi* pozwala na wgląd w niezbadane dotąd obszary starożytnej myśli chińskiej (ibidem, s. 22).



W ujęciu Coyla, sztuka perswazji „guigucjańskiego” mędrca jest wypadkową zdolności władania słowem, przezorności, dostosowywania się do okoliczności i ogólnie dobrej orientacji w naukach różnych szkół i myślicieli epoki, zwłaszcza zaś mądrości strategicznej Sunzi, doktryn konfucjańskich, i filozofii *Zhuangzi*. Tak wyposażony mędrzec potrafi sondować intencje i uczucia (*qing* 情) interlokutora dzięki właściwemu zastosowaniu języka, i co za tym idzie, sterować przebiegiem spraw ludzkich (*shi* 事) dla realizacji określonego celu<sup>19</sup>. W konsekwencji, skuteczność mędrca odnosi efekty nie tylko przez wywieranie wpływu na psychikę rozmówcy, ale przejawia się również przez transformowanie porządku społecznego a nawet kosmicznego. Stąd właśnie dla Coyla mędrzec „guigucjański” to „individual world-maker”<sup>20</sup>.

Pracy Coyla w istocie niewiele można zarzucić, choć dają się w niej zauważyć pewne braki. Coyle prezentuje przekład nie całości a jedynie niektórych fragmentów *Guiguzi*, które czasami trudno bezpośrednio odnieść do diskutowanej w danym miejscu problematyki, czemu niestety niekiedy towarzyszy nieuzasadniony lub niejasny wyborów translatorski ważnych terminów filozoficznych jak *bai-he* 捭闔, *xiang* 象, *cheng* 誠, *li* 理, czy *shu* 數 bez jakiegokolwiek komentarza. Stwarza to wrażenie, że głównym tematem *Guiguzi* jest perswazja czy eksploatacja mocy słowa, gdy faktycznie zakres zagadnień poruszonych w traktacie jest o wiele szerszy, perswazja jest w nim bowiem traktowana holistycznie w ścisłej relacji z różnymi formami działania strategicznego. Umieszczając *Guiguzi* w kategorii *zajia* Coyle dopuszcza się natomiast uproszczenia, w efekcie którego znika z pola widzenia głębokie osadzenie traktatu w tradycji taoistycznej oraz wpływ, jaki wywarł na powstanie szkoły *zongheng*. Porównując *Guiguzi* z Laozi, Coyle nie precyzuje jasno dzielące ich różnice, przez co traci na znaczeniu innowacyjna perspektywa taoizmu w *Guiguzi*. Można jeszcze dodać, że w komparatywnej części dysertacji Coyle raczej zdawkowo traktuje pojęcie *kairosu* i jego odpowiednika w *Guiguzi*. Jeśli zaś chodzi o styl wypowiedzi, można niekiedy odnieść wrażenie, że autor prowadzi wewnętrzny monolog nie zważając na to, czy czytelnik zdoła go zrozumieć.

Nacisk na retoryczną naturę traktatu kładzie natomiast opracowanie całości *Guiguzi* w przekładzie angielskim autorstwa Hui Wu i C. Jan Swearingen, *Guiguzi, China's First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary* (2016). Poza samym tłumaczeniem książka zawiera szczegółowy komentarz bazujący częściowo na wcześniejszych opracowaniach egzegetycznych autorów chińskich oraz szkicową próbę zestawienia sztuki perswazyjnej w *Guiguzi* ze wczesną teorią retoryki greckiej i filozofią przed-platońską<sup>21</sup>. Książka Swearingen i Hui Wu to zatem praca pionierska, przekład i komentarz czyta się dobrze, i tu być może kryje się jeden z jej mankamentów, łatwo bowiem przeoczyć błędy w przekładzie i braki w komentarzu. Dla przykładu, w interpretacji Hui Wu fraza *shi li tong gui* 實理同歸 to: „the same reasons are derived from the same truths”<sup>22</sup>. Taki przekład nic nie wyjaśnia. *Guiguzi*

<sup>19</sup> Ibidem, s. 351-352.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 353.

<sup>21</sup> C. Jan Swearingen była emerytowaną profesorką literatury angielskiej i retoryki w Texas A&M University, Hui Wu jest natomiast kierownikiem Wydziału Literatury i Języków w University of Texas w Tyler, specjalizuje się w dziedzinie retoryki, zajmuje się ponadto tłumaczeniem prac profesor Swearingen na j. chiński

<sup>22</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 47.

chodzi tu raczej o sytuację, gdy mędrzec i jego rozmówca wydają się zgodni w zamysłach, odczuciach i ich konkretnych przejawach, chodzi o zgodność poglądów. *Li* 理 to *ren xin zhi li* 人心之理 – „konfiguracje serca człowieka” (por. *Guiguzi*, 1.1, s. 91) a *shi* 實 to ich konkretna manifestacja. Choć we wstępie Hui Wu wielokrotnie wspomina *bai-he* 捭闔, zupełnie pomija bardzo prawdopodobny związek tego terminu z *Księgą Przemian* i nie analizuje jego głębszych konotacji filozoficznych. Podobnie nie komentuje sensu kosmologicznej pary „Heaven and Earth” ani co właściwie mogłaby oznaczać metafora mędrca *shengren* usytuowanego między Niebem i Ziemią. Autorka nie tłumaczy też subtelności używanych przez mistrza Guigu terminów retorycznych, dzięki którym tekst staje się jaśniejszy. Przykładowo, w tłumaczeniu nie oddano różnicy między *yan* 言, *ci* 辭 i *yu* 語<sup>23</sup> ani ich nie wyjaśniono. W części porównawczej książki Swearingen jakby wymyka się temat retoryki, autorka wybiórczo natomiast dotyka niektórych zagadnień filozofii przed-platońskiej doszukując się paralel pojęciowych z *Guiguzi*, nie zawsze uzasadnionych. Podobieństwo między tzw. „drogą prawdy” i „drogą pozoru” w poemacie Parmenidesa nie wydaje się posiadać „particularly striking similarity”<sup>24</sup> do antytetyczno-komplementarnych par pojęciowych w *Guiguzi*. Zestawiając *Guiguzi* z sofistami Swearingen poświęca więcej uwagi ich złej reputacji w dawnej Grecji oraz równie złej reputacji *Guiguzi* w starożytnych Chinach, nie wzmiankuje natomiast ani słowem o pojęciu *kairosu*, które stwarza możliwość szerszej analizy w kontekście swoich odpowiedników w *Guiguzi*. Podrozdział poświęcony porównaniu *Guiguzi* z teorią retoryczną Arystotelesa pomija, jak praca Coyla, aspekty filozofii moralnej i społecznej w myśli retorycznej filozofa, cele perswazji, a nawet samą definicję retoryki proponowanej przez Arystotelesa, którą można by przecież zestawić i porównać z definicją perswazji *Guiguzi* w rozdz. IX jako punkt wyjścia do całej dyskusji.

Garett P. Olberding podejmuje kontrowersyjny temat manipulacji psychologicznej w *Guiguzi*<sup>25</sup>. Wychodząc od analizy pojęć *xin* 信 (wiarygodność) i *zhong* 忠 (wierność) w *Guiguzi* dochodzi do wniosku, że skuteczność perswazji w ujęciu traktatu zasadza się na budowaniu relacji międzyludzkich opartych na tzw. zobowiązaniach konatywnych i doksastycznych<sup>26</sup>, których realizacja możliwa jest jedynie na bazie tych dwóch zalet. Zarzut manipulacji jest więc jego zdaniem bezzasadny. W innym tonie odnosi się do tej problematyki Joachim Gentz<sup>27</sup>, który w filozofii perswazji *Guiguzi* dostrzega przede wszystkim właśnie manipulację, i obrazuje ją przez analizę rozmowy ministra Chu Longa z królową państwa Zhao<sup>28</sup>. Gentz nie stara się jednak zdefiniować, co ma na myśli, nazywając sztukę perswazji w *Guiguzi* manipulacją, a tekst, który wybiera jako ilustrację manipulacji psychologicznej, w świetle

<sup>23</sup> *Yan* często odnosi się do prostego aktu mowy bez żadnych dodatkowych konotacji, może też oznaczać zwykłe słowo. *Ci* często sugeruje wypowiedź dobrze przygotowaną i przemyślaną w odpowiedzi na rzeczywisty lub domniemany zarzut, słowa, które zawierają dodatkowy podtekst, który należy odkodować. *Yu* najczęściej odnosi się do dyskursu, dialogu, rozmowy.

<sup>24</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s. 115.

<sup>25</sup> *Efficacious Persuasion in the Guiguzi*, artykuł opublikowany w academia.edu, 2002.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>27</sup> *Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the Guiguzi*, ASIA 2014; 68(4): 1001 – 1019.

<sup>28</sup> Tekst pochodzi z *Zhangguoce*. Jest to zbiór opowieści, dialogów i kronik historycznych powstałych między 453 a 209 r. p.n.e., zaś skompilowany w jednolity zbiór przez Liu Xiang (79 – 6 r. p.n.e., Zachodnia Dynastia Han)

interpretacji Olberdinga można również odczytać inaczej.

W Europie wschodniej jedynym sinologiem, który poświęcił *Guiguzi* więcej miejsca jest Władimir Maliawin<sup>29</sup>. Przełożył on na rosyjski i opatrzył wstępem kompletny tekst *Guiguzi* wraz z fragmentami komentarza Tao Hongjinga (陶弘景)<sup>30</sup>. Jego analiza teorii perswazji *Guiguzi* jest owocem dogłębnych przemyśleń, zawiera wiele trafnych spostrzeżeń, jak choćby to, że konfucjańska krytyka *Guiguzi* wbrew zamierzonym intencjom przyczyniała się w istocie do jeszcze większej popularności traktatu, czy że u podstaw etyczno-ideologicznych perswazji *Guiguzi* może leżeć idea *da tong* 大同<sup>31</sup>.

*Guiguzi* nadal pomijany jest w opracowaniach i antologiach historii literatury i filozofii chińskiej zarówno na Zachodzie jak i w samych Chinach. Przykładowo, brak jakiegokolwiek wzmianki na temat tego tekstu w *A Concise History of Chinese Literature* Luo Yuminga przełożonej na j. angielski przez Ye Yanga i wydanej przez Brilla w 2011. Również w opublikowanej w 2001 przez Columbia University Press *The Columbia History of Chinese Literature* pod. red. Victora Maira nie doszukamy się najdrobniejszej nawet wzmianki o *Guiguzi*. W wielotomowym opracowaniu historii retoryki w Chinach znajduje się wprawdzie jeden rozdział poświęcony traktatowi<sup>32</sup>, nie uda się jednak odnaleźć ani jednego odniesienia go *Guiguzi* w publikowanych w Chinach historiach filozofii. Milczy o nim np. popularny podręcznik akademicki dla studentów filozofii, *Zhongguo zhhexueshi xinbian (Historia filozofii chińskiej – nowe wydanie)* pod redakcją Zhang Liwena, po raz pierwszy wydany w r. 2007, a ostatnio wznowiony w r. 2020.

## 5. Stan badań nad *Guiguzi* w Chinach i Tajwanie

Większość przekładów, opracowań i analiz *Guiguzi* w Chinach odzwierciedla praktyczne i doraźne cele literatury popularnej adresującej potrzeby współczesnego czytelnika zainteresowanego strategią zarządzania, manipulacją psychologiczną, dyplomacją, sztuką podejmowania decyzji, czy strategią rozwiązywania konfliktów lub zapobiegania im. Cel komercyjny tego typu literatury stwarza pewne tendencje interpretacyjne, w efekcie których pierwotne filozoficzne przesłanie tekstu ulega spłyceciu i redukcji do praktyk, które Polski czytelnik uznałby za naganne i moralnie niedopuszczalne, np. podstęp, manipulacja, pochlebstwo, oportunizm, czy pogoń za zyskiem. Opracowania akademickie, a jest ich niewiele, jak choćby prace Xu Fuhonga (許富宏), nie potrafią wyzwolić się zupełnie z tych tendencji. Jest on autorem jednej monografii, *Studia nad Guiguzi*<sup>33</sup>, krytycznego wydania tekstu

<sup>29</sup> W.W. Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, Moskwa, wyd. Ripol 2015.

<sup>30</sup> Tao Hongjing (452 – 536), mistrz taoistyczny, erudyta, żyjący w czasach Dynastii południowych i północnych (pocz. V do końca VI w.). Choć jego autorstwo bywa niekiedy kwestionowane (np. CPQ *Guiguzi...*, s. 165), to jednak większość wydań cytuje komentarz powołując się na Tao Hongjinga.

<sup>31</sup> Tj. utopijna idea pełnej harmonii między domeną celestialną *tian* i telluryczną *di*, która w wymiarze ludzkim przekłada się na pokój i dobrobyt. Niestety, Maliawin nie próbuje wyjaśnić jak idea *da tong* przejawia się w systemie wartości “guigucjańskiego” mędrca.

<sup>32</sup> Chen Guanglei 陳光磊, Wang Houheng 王侯衡, *Zhongguo xiuci xue tongshi: xianqin lianghan wei jinnanbei chao juan* 中國修辭學通史：先秦兩漢魏晉南北朝卷 [Historia retoryki w Chinach: tom I: Od czasów przed dyn. Qin, przez obie dynastie Han, dynastie Wei i Jin, oraz dynastie północne i południowe]. Jinlin: Jilin jiaoyu chubanshe, 2001, s. 130 nn. tom I,

<sup>33</sup> Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi yanjiu* 鬼谷子研究 [Studia nad Guiguzi], Shanghai: Shanghai guji

*Guiguzi*<sup>34</sup>, przekładu z uproszczonym komentarzem przeznaczonego dla niespecjalistów<sup>35</sup>, oraz licznych artykułów poświęconych rozmaitym zagadnieniom, od stylistycznych po filozoficzne, w traktacie. Drogę do obfitych badań Xu Fuhonga utorowali jego poprzednicy, Xiao Dengfu (蕭登福) i Chen Puqing (陳蒲清). Pierwszy to uczony tajwański, który stał się pionierem we współczesnych studiach nad *Guiguzi* wśród badaczy publikujących w języku chińskim. Stworzył obszerną pracę w dwóch częściach, z których pierwsza poświęcona jest ogólnej problematyce *Guiguzi*, zaś druga zawiera dokładne tłumaczenie oryginału wraz z komentarzem opartym na egzegezie Tao Hongjinga<sup>36</sup>. Chen Puqing jest natomiast autorem pierwszego w Chinach kontynentalnych przekładu *Guiguzi* na język chiński nowożytny opartego nie na ustalonej przez Qin Enfu (秦恩複) pod koniec XIX na bazie dawnych manuskryptów wersji tekstu, lecz na tej zawartej w *daozang* 道藏 – wielkim kanonie taoistycznym<sup>37</sup>. Żaden z tych autorów nie oferuje dogłębnej analizy filozoficznej traktatu ani nie usiłuje przedstawić perswazję *Guiguzi* w zestawieniu z inną niż chińska tradycją retoryczną. Stanowią oni jednak, zwłaszcza Xu Fuhong, bardzo cenne źródło materiałów historycznych, komentarzy filologicznych i egzegez *Guiguzi* od czasów najdawniejszych po wiek XX. Pewne luki w tym materiale wypełniło też opracowanie Wang Hongwu 王宏武<sup>38</sup>, który zebrał praktycznie wszystkie ważniejsze chińskie komentarze do poszczególnych rozdziałów *Guiguzi*, włączając autorów rzadko cytowanych przez Xu Fuhonga.

## 6. Struktura rozprawy

Praca składa się z dwóch części i konkluzji. W cz. I znajdują się trzy rozdziały i ich podrozdziały. Rozdział pierwszy poświęcony jest problematyce autorstwa i autentyczności tekstu *Guiguzi*. Zaprezentowano w nim różne stanowiska badaczy chińskich i sinologów zachodnich. Rozdział drugi to szkic historyczny, którego celem jest zapoznanie czytelnika z uwarunkowaniami społeczno-historycznymi, jakie odzwierciedla tekst traktatu. W rozdziale tym zasygnalizowane są wątpliwości co do założenia, że traktat ten związany jest wyłącznie ze szkołą *zongheng*, a zatem sugestia, że przy interpretacji traktatu nie powinno się zanadto polegać na określonej

---

chubanshe 2008. Znakomita monografia poruszająca większość zagadnień związanych z autorem czy autorami i samym tekstem, jak problem autentyczności, datowanie, struktura, styl, wybrane problemy filozoficzne itd.

<sup>34</sup> Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集註 [Guiguzi: Zbiór komentarzy], Beijing: Zhonghua shuju 2008. Drobiazgowo opracowane, świetne wydanie *Guiguzi* na bazie tekstu przyjętego przez Qin Enfu, z wyczerpującym zbiorem klasycznych komentarzy, zachowanymi fragmentami i szkicem krytyczno-literackim, na który składają się wszystkie odniesienia do *Guiguzi* począwszy od dyn. Han aż po dyn. Qing. Opracowanie to zawiera chyba prawie wszystko, co napisano na temat *Guiguzi* do końca XIX wieku.

<sup>35</sup> Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi xinzhuzhu* 鬼谷子译注 [Guiguzi z nowym komentarzem]. Beijing: Xinhua shuju chubanshe 2016. Zawiera przekład z uproszczonym komentarzem własnym i wyborem fragmentów z komentarza Tao Hongjinga.

<sup>36</sup> Xiao Dengfu 蕭登福, *Guiguzi yanjiu* 鬼谷子研究 [Badania nad Guiguzi]. Beijing: Wenjin chubanshe 1984.

<sup>37</sup> Chen Puqing 陳蒲清, *Baihua Guiguzi* [Guiguzi w przekładzie na współczesny chiński]. San huan chubanshe 1991. W r. 2005 książkę wydano powtórnie pod innym tytułem: *Guiguzi xiangjie* 鬼谷子詳解 [Guiguzi: szczegółowe objaśnienia], Changsha: Yuelu chubanshe 2005. Xiao Dengfu i Xu Fuhong przyjmują tekst Qin Enfu za bardziej wiarygodny.

<sup>38</sup> Wang Hongwu 王宏武, *Guiguzi huijie* 鬼谷子匯解 [Guiguzi: Zbiór komentarzy i objaśnień]. Beijing: Jiefangjun chubanshe 2012.

perspektywie, jaką narzuca historia szkoły *zongheng*. W rozdz. III autor podejmuje próbę ujęcia *Guiguzi* jako rodzaju strategii komunikacyjno-perswazyjnej osadzonej głęboko w tradycji filozoficzno-pojęciowej Chin epoki Walczących Królestw. Analiza dokonywana jest przede wszystkim z perspektywy pojęć czysto filozoficznych stanowiących teoretyczny trzon *Guiguzi*, takich jak Dao, *yin-yang* 陰陽, *bai-he* 捭闔, *li* 理 (zasada) oraz *li* 利 (korzyść), *xin* 心 (serce-umysł), *wuwei* 無為, *shengren* 聖人, *de* 德, ale także retoryczno-filozoficznych jak *xiang* 象 i *bi* 比. W wyniku analizy nasuwa się wnioski, że po pierwsze *Guiguzi* posiada w istocie charakter etyczny, i w tym względzie da się zestawić z retoryką Arystotelesa, a po drugie, analiza *Guiguzi* musi odbywać się na bazie zawartych w traktacie pojęć filozoficznych, by ów aspekt etyczny został dostrzeżony, wyeksponowany i zanalizowany. Np. bez głębszego wglądu w zupełnie unikalne koncepcje w traktacie jak *bai-he* nie sposób docenić nowatorstwa *Guiguzi* w spojrzeniu na kosmo-twórczą rolę mędrca-*shengren* ani też uchwycić związków *Guiguzi* z filozofią *yin-yang* *Księgi przemian*, a bez określenia, jak *Guiguzi* interpretuje *de* nie sposób uchwycić głęboko etycznej strony strategii komunikacyjno-perswazyjnej w traktacie.

Część II dysertacji zawiera przekład dwunastu rozdziałów *Guiguzi* z komentarzem krytyczno-egzegetycznym, w którym zawarta jest polemika, analiza i ocena uwag i interpretacji dawnych i współczesnych komentatorów. Podstawą struktury komentarza jest tekst Tao Hongjinga, uczonego taoistycznego w VI w. p.n.e., który stanowi najdawniejszą zachowaną egzegezę *Guiguzi*. Dalej następuje objaśnienie Tao Hongjinga, jeśli takowe wydaje się konieczne, po czym autor przechodzi do selektywnego przedstawienia innych ważnych komentarzy wraz z własnymi uwagami krytycznymi i wnioskami oraz analiza przekładów *Guiguzi* innych autorów, jeśli pozostają w dużym stopniu rozbieżne lub wydają się błędne. W zakończeniu rozprawy dokonane zostaje podsumowanie głównych tez i wniosków.

## 7. Wybór wydania tekstu *Guiguzi*

Obecnie najbardziej kompletna i najlepiej opracowana edycja *Guiguzi* to wydanie krytyczne Xu Fuhonga (許富宏): *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集註 [Guiguzi: Zbiór komentarzy] opublikowane po raz pierwszy przez Zhonghua shuju w r. 2008. Oryginał tekstu *Guiguzi*, który posłużył za podstawę do zaprezentowanego w niniejszej dysertacji przekładu. Wydanie to wykorzystano również jako źródło licznych dawnych komentarzy, w tym komentarza Tao Hongjinga, na których w dużym stopniu bazuje opracowana w dysertacji egzegeza. Xu Fuhong jest obecnie najbardziej płodnym badaczem tekstu *Guiguzi* młodszego pokolenia oraz wicedyrektorem Chińskiego Stowarzyszenia Badań nad *Guiguzi* w ramach studiów nad historią kultury epoki przed-Qinowskiej (Zhongguo xianqin shi xuehui Guiguzi yanjiuhui 中國先秦史學會鬼穀子研究會).

## 8. Uwagi dodatkowe

Niektóre imiona cytowanych autorów i badaczy, oraz znanych prac leksykograficznych podane zostały w formie skrótów, np. XFH to Xu Fuhong, GR to Le Grand Ricci, HDZ to *Hanyu da zidian*, etc. Pełna lista skrótów została zamieszczona na końcu pracy przed bibliografią. Wyjątkiem (bo nie skrótom) jest słowo Kroll, które dotyczy *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* P. Krolla. Poniżej pełna lista skrótów stosowanych w rozprawie:

---

CPQ: Chen Puqing  
HDC: *Hanyu dacidian* (Wielki leksykon języka chińskiego)  
GHC: *Gu hanyu cidian* (Wielki słownik języka chińskiego)  
GR: *Le Grand Ricci* (Wielki leksykon chińsko-francuski)  
HDZ: *Hanyu da zidian* (Wielki leksykon znaków pisma chińskiego)  
Kroll: Paul Kroll's *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*  
THJ: Tao Hongjing  
XDF: Xiao Dengfu  
XFH: Xu Fuhong  
YTY: Yu Tongyang  
ZJW: Zheng Jiewen

## Część Pierwsza

### Rozdz. 1 *Guiguzi*: autorstwo i tekst

#### 1.1. Postać mistrza *Guigu*

Tekst, który jest przedmiotem niniejszego studium, nosi tytuł eponimicznie związany z na poły legendarną, na poły historyczną postacią Guiguzi 鬼谷子, Mistrzem Guigu, lub w tłumaczeniu, Mistrzem z Doliny Duchów. Ustalenie ponad wszelką wątpliwość czy ktoś taki rzeczywiście istniał przekracza niestety możliwości historycznej weryfikacji w świetle obecnego stanu badań, a jeszcze większe trudności sprawia przypisywanie temu rozpływającemu się w mrokach historii niczym ulotne widmo indywiduum autorstwa samego traktatu. Główny problem, jak zauważa Broschat, to nie tyle skąpość danych, ile fakt, że większość z nich pochodzi z epoki o niemal tysiąc lat późniejszej niż okr. Walczących Królestw, z którym tradycyjnie wiąże się postać pana Guigu<sup>39</sup>. Wang Hongwu informuje, że zasadniczo utrzymuje się sześć odrębnych stanowisk w kwestii tożsamości Mistrza z Doliny Duchów.

Wedle pierwszego, Pan Guigu to postać równie realna jak, powiedzmy, Konfucjusz czy Mencjusz. Wszak już w *Zapiskach historyka* Sima Qiana<sup>40</sup> wspomina osobę o tym imieniu kilkakrotnie w kontekście Su Qina i Zhang Yi, wybitnych dyplomatów i strategów epoki Walczących Królestw, w których autentyczność nikt nie wątpi. Mistrz Guigu jawi się tam jako mistrz i nauczyciel obu polityków tradycyjnie od czasów dynastii Han kojarzonych ze szkołą *zongheng*. W *Biografii Su Qina* czytamy:

Su Qin pochodził z miasta Luo Yang we wschodnim Zhou. Udał się na wschód by nauki pobierać w królestwie Qi i tam praktykował u Pana Guigu.

蘇秦者，東周雒陽人也。東事師於齊，而習之於鬼谷先生。

I dalej jeszcze z *Biografii Zhang Yi* dowiadujemy się:

Zhang Yi pochodził z państwa Wei. Początkowo wraz z Su Qinem służył Panu Guigu, u którego obaj uczyli się „sztuki”. Su Qin sam uważał, że nie dorównuje Zhang Yi<sup>41</sup>.

張儀者，魏人也。始嘗與蘇秦俱事鬼谷先生，學術，蘇秦自以不及張儀。

Zwolennicy tego stanowiska przywołują jako główny argument przeważnie niekwestionowaną wiarygodność źródła, która potwierdziła się w licznych innych przypadkach. Tak więc, jeśli o Guiguzi wspomina Sima Qian, utrzymują, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa postać taka rzeczywiście istniała. XFH, natomiast, na bazie analizy danych historycznych dot. postaci Su Qina i Zhang Yi zaproponował

<sup>39</sup> M. Broschat, *Guiguzi: a textual study and translation*, University of Washington 1985, s. 1.

<sup>40</sup> Sima Qian (145 – ok. 86 r. p.n.e.), autor *Zapisków historyka* (*Shiji*), żyjący w czasach zachodniej dynastii Han.

<sup>41</sup> Obie biografie zawarte zostały w *Shiji* (*Zapiskach historyka*) Sima Qiana (zach. dyn. Han, prawdopodobnie ok. 100 r. n.e.). Cyt. wg. *Er shi si shi quan yi: Shiji* 二十四史全譯：史記 [Dwadzieścia cztery historie: Zapiski historyka z kompletnym przekładem], red. Xu Jialu 許嘉璐. Beijing: Hanyu da cidian chubanshe 2004, tom II, s. 937 (Su Qin), i s. 959 (Zhang Yi).

nawet możliwy przedział czasowy życia Mistrza Guigu na lata 390 – 310 p.n.e.<sup>42</sup>.

Wzmianki na temat Pana Guigu pojawiają się i późniejszych źródłach epoki Han. Przykładowo, imię Guigu pojawia się w elogii pośmiertnej na cześć Wang Manga napisanej przez Chen Chonga 陳崇<sup>43</sup>. W *Sentencjach do naśladowania* (*Fa yan* 法言, rozdz. *Yuan qian* 淵騫) Yang Xionga, traktacie moralistycznym w duchu filozofii konfucjańskiej, stylistycznie opartym na strukturze „ktoś pyta”, „autorytet (autor) odpowiada”, podczas jednej z takich wymian między domniemanym uczniem i nauczycielem, ten pierwszy pragnie się dowiedzieć, „czy to prawda, że dzięki Zhang Yi i Su Qinowi, którzy uczyli się „sztuki” u niejakiego Guigu i praktykowali perswazję *zongheng*, „królestwa środka” (*zhong guo* 中國) zaznały spokoju przez z górą lat dziesięć?”<sup>44</sup> Wang Chong w *Lun heng* wzmiankuje postać Guiguzi dwakroć, raz, gdy wspomina anegdotę o tym, jak to Su Qin swoją sztuką perswazji wzruszył mistrza do łez, a następnie, gdy tłumaczy, że „sztuka” w kontekście nauki u mistrza Guigu to tzw. *zongheng*, praktyczna filozofia polityczna epoki Walczących Królestw. Z pracy *Ogólne zasady powszechnych obyczajów* (*Fengsu tongyi* 風俗通義) autorstwa Ying Shao 應劭<sup>45</sup>, dowiadujemy się, że „Pan Guigu w czasach koalicji sześciu państw należał do szkoły *zongheng*”<sup>46</sup>. Pei Yin 裴駟, historiograf żyjący w czasach tzw. Południowych Dynastii (dokładne daty jego biografii nie są znane), autor drobiazgowego aparatu krytycznego do monumentalnego dzieła Sima Qiana, podaje natomiast, że Guiguzi prawdopodobnie zamieszkał w Dolinie Duchów w rejonie miasta Yang (*yang cheng* 陽城) w prefekturze Yingchuan (潁川), i stąd przyswoił sobie pseudonim „Mistrz z Doliny Duchów”<sup>47</sup>.

Adwokaci autentyczności postaci Guiguzi przytaczają też wiele innych późniejszych źródeł, gdzie postać ta wzmiankowana jest w rozmaitych kontekstach, często jednak czerpią one z opowieści ludowych, legend i podań raczej niż z rzetelnych i w miarę wiarygodnych danych historycznych. Wedle ich stanowiska, Guiguzi to pseudonim człowieka o imieniu Wang Mingxu 王名詡, który żył w epoce Wiosen i Jesieni w państwie Wei (衛國) jednak konkretnych dat nie sposób ustalić.

Druga grupa badaczy reprezentuje pogląd zapoczątkowany przez uczonego z dyn. Tang, Sima Zhena 司馬貞, który w swoim *Shiji suo yin* 史記索隱, krytycznym komentarzu do *Zapisków historyka* wysuwa tezę, że Guiguzi to tak naprawdę sam Su Qin. „Su Qin”, powiada autor, „chciał dodać posmaku tajemniczości do swych

<sup>42</sup> Xu Fuhong, *Zbiór komentarzy*, s. 6: 鬼谷子的活動年代約為前三九〇至前三一〇之間，大約與孟子、商鞅同時 (Okres aktywności mistrza Guigu przypada na lata 390 – 310 p.n.e., mniej więcej w tam samym czasie, gdy działali Mencjusz i Shang Yang).

<sup>43</sup> Por. Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 1.

<sup>44</sup> 或問：「儀、秦學乎鬼谷術，而習乎縱橫言，安中國者，各十餘年，是夫？ Cyt. wg. *Fayan yishu* 法言義疏 [Fayan: objaśnienie sensu i komentarze], kom. Wang Rongbao 汪榮寶, Chen Chongfu 陳仲夫, Beijing: Zhonghua shuju 1987, s. 442.

<sup>45</sup> Żył w czasach wschodniej dyn. Han. W epoce cesarza Ling Di (168-189) rekomendowany po egzaminach imperialnych na stanowisko urzędowe. Brał udział w stłumieniu powstania żółtych Turbanów, następnie zaś przyłączył się do Yang Shao. Poza wyżej wymienionym opracowaniem encyklopedycznym, autor *Han guan yi* 漢官儀 [Rytuály urzędnicze dynastii Han] i *Hanshu jijie* 漢書集解 [Zbiór objaśnień do Księgi Hanów], które zaginęły.

<sup>46</sup> Zob. CPQ *Guiguzi*, op.cit., s. 240.

<sup>47</sup> Ibidem.



praktyk, dlatego sfabrykował fikcyjne imię Guigu”. Krytyka ta padła na podatny grunt, czego wyrazem jest powtarzanie tej opinii w innych antologiach i florilegiach skompilowanych w czasach dynastii Tang, np. *Yi lin* 意林, *Jiu Tang shu* 舊唐書, czy *Xin Tang shu* 新唐書<sup>48</sup>, jak i w czasach późniejszych.

Wedle trzeciej opinii, Guiguzi to postać jednego z taoistycznych nieśmiertelnych. Pierwszy raz napotykamy na ślady takiego wizerunku Guiguzi w poemacie Guo Pu 郭璞 w zbiorze *You xian shi* 游仙詩 (Wiersze z podróży mistycznych), który wyraźnie umieszcza Guiguzi w panteonie taoistycznych świętych już na przełomie III i IV wieku (autor żył najprawdopodobniej w latach 275 - 324). Xiaoyi (萧绎, 508 - 554), autor ciekawej kolekcji fantastycznych opowieści pod tytułem *Jin lou zi* 金樓子, który był także jego pseudonimem, a który rozumieć można jako „ktoś ze złotej wieży”, opowiada o Guiguzi taką oto historijkę:

Daleko na północ poza granicami ziemi Shen (ziemi boskich duchów)<sup>49</sup> rośnie zioło nieśmiertelności, z wyglądu przypomina pęczki zazanii. Jeśli przykryć nim martwego już człowieka, ożyje. W czasach Pierwszego Cesarza na cesarskich włościach wielu niesprawiedliwie skazano na śmierć. Wtedy pojawiły się jakieś ptaki z wyglądu przypominające kruka, które w dzióbkach ziele to przynosiły i na ziemię upuszczaly by nimi przykryć umarłych, a wtedy ci wstawali żywi. Pierwszy Cesarz posłał ludzi na północne przedmieścia by zapytali Pana Guigu. A ten tak odpowiedział:

- Na Morzu Wschodnim jest wyspa, zwą ją wyspą Dan, na której rośnie zioło nieśmiertelności. Porasta ono Pole Agatowe.

Cesarz właśnie na wieść o tym od pana Guigu wysłał Xufu na morskie wojaże by znalazł złote ziele i mlecz nefrytowy, z dodatkiem naparstka cudownej morwy<sup>50</sup>.

Widzimy więc jak postać Mistrza Guigu wędruje w czasie i przestrzeni torując sobie w folklorze drogę do taoistycznej apoteozy, tak iż w *Zapiskach o cudach i dziwnościach* (*Lu yi ji* 錄異記) z końca dynastii Tang autor Du Guangting (杜光庭, 850 -933) wprost określa Pana Guigu jako *gu zhi zhen xian* 古之真仙, wielkiego świętego taoizmu od czasów najdawniejszych. Widać więc, że pod koniec pierwszego tysiąclecia naszej ery pozycja Guiguzi jako „beatyfikowanego”, nieśmiertelnego mędrca taoistycznego jest już mocno ugruntowana w tradycji ludowej.

Tradycja oddawania czci Guiguzi jako istocie nieśmiertelnej dotrwała do naszych

<sup>48</sup> *Yi lin* (dosł. Las myśli) to eklektyczny zbiór pism różnych autorów i szkół od dynastii Zhou po dynastię Qin, w pięciu zwojach, autorstwa Ma Zonga (馬總, ok. IX w.). *Jiu Tang shu* (Dawna historia dynastii Tang), zbiorowa praca historyczna, której głównym redaktorem był Liu Xu (劉昫 887-946), składająca się z 200 rozdziałów i wydana po raz pierwszy w r. 945, stanowi część kanonu historycznego *Er shi si shi – Dwadzieścia cztery historie*. *Xin Tang shu* (Nowa historia dynastii Tang), podobnie jak jej poprzedniczka, włączona została do kanonu *Dwudziestu czterech historii*. Praca ta powstała z inicjatywy dwóch wybitnych uczonych dynastii Song, Ou Yang Xiu (歐陽修, 1007-1072) i Song Qi (宋祁, 998-1061). Składa się z 225 rozdziałów.

<sup>49</sup> Słowo to począwszy od dyn. Song w poezji często oznacza Chiny.

<sup>50</sup> Por. CPQ *Guiguzi*, op.cit., s. 272.

czasów. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia powstał na Tajwanie odłam taoizmu znany jako weixinizm (*weixinjiao* 唯心教). Jego wielki mistrz, pan Hun Yuan ma być inkarnacją mistrza Guigu. Według wierzeń sekty, mistrz Guigu wywodził się od legendarnych władców chińskich, Yandi 炎帝, Huangdi 皇帝, i Chiyou 蚩尤.

Niektórzy, nie negując autentyczności historycznej Mistrza Guigu, są zdania, że pod tym pseudonimem kryje się osoba legendarnego lekarza-mędrca Gui Yu Qu 鬼與區, ministra i osobistego doradcy Żółtego Cesarza (Huang Di), dzięki któremu ów protoplasta cywilizacji chińskiej miał ponoć odkryć teorię pięciu elementów *wu xing* 五行 (o czym mowa w części *Suo wen* 素問 (Zwykle pytania) tzw. Kanonu Żółtego Cesarza, *Huangdi neijing*). Postać Gui Yu Qu wzmiankowana jest również w *Annalach dynastii Han* (*Han shu* 漢書) oraz w *Zapiskach historyka*. Imię Guiguzi po raz pierwszy skojarzone zostało z Gui Yu Qu przez uczonego z dynastii Ming, Yang Shena 楊慎 (1488 – 1559). Twierdzi on mianowicie, że choć w wielkiej bibliografii skomplikowanej przez Ban Gu 班固 dla biblioteki cesarskiej, tzw. *Hanshu yiwenzhi* 漢書藝文志 (Bibliografii Księgi Hanów), brak tytułu *Guiguzi*, to pojawia się traktat w trzech *juan* autorstwa niejakiego Gui Rong Qu 鬼容區. Dochodzi on do wniosku, że Gui Rong Qu i Gui Yu Qu to ta sama osoba, a pomyłka w zapisie jest wynikiem podobieństwa wymowy 容 i 與 w czasach dynastii Han, następnie zaś podobieństwo graficzne 容 i 谷 spowodowało pojawienie się 鬼谷 w miejsce 鬼容<sup>51</sup>. Tak więc Gui Yu Qu i Guiguzi, wedle tej interpretacji, stanowili by w istocie jedną i tę samą osobę, zaś nieobecność tytułu *Guiguzi* w *Hanshu yiwenzhi* jest tylko pozorna, bowiem wymieniony tam traktat Gui Rong Qu to właśnie *Guiguzi*.

Autorem piątej teorii jest Li Shan 李善, uczonego z czasów dynastii Tang, a głosi ona, że Guiguzi to bynajmniej nie jakaś konkretna osoba lecz określana tym terminem grupa eremitów, choć nie uściśla jakich.

I w końcu ostatnia na liście, najmniej znana opinia: Guiguzi to nazwa jednego z wielu tzw. *xuepai* 學派, czyli „szkół” funkcjonujących w okresie Walczących Królestw. Pogląd taki zaproponował znany w Chinach, obecnie jeszcze żyjący prywatny kolekcjoner i antykwariusz, Zhang Jingxuan 張敬軒. Otóż znalazł się on w posiadaniu starego manuskryptu *Sunwu binfa* 孫武兵法 w 82 rozdziałach<sup>52</sup>, z których 18 już opublikował. Jest to według jego świadectwa tenże sam tekst na bambusowych listewkach, który w r. 1906 miał zakupić jego dziadek Zhang Ruiji 張瑞璣. Wang Hongwu, który miał dostęp do już opublikowanych rozdziałów, twierdzi, że po ich porównaniu z tekstami wydobytymi z grobowca z czasów dyn. Han odkrytego w Yin Que Shan 銀雀山<sup>53</sup> możliwość istnienia takiego ugrupowania „Mistrzów z Doliny

<sup>51</sup> [...] 容、與聲相近，今鬼谷即鬼容者。又字相似而誤也。Szczegóły zob. w: XFH *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 317.

<sup>52</sup> Dotychczasowe wydania *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (Sztuka wojny Sunzi) zawierają tylko 13 rozdziałów.

<sup>53</sup> Odkrycia dokonano w r. 1972 w prowincji Shandong w formie kompletnych lub częściowo zniszczonych czy niepełnych ksiąg zapisanych na listewkach bambusowych (*zhu jian* 竹簡 i *can jian* 殘簡), wśród których znalazły się takie klasyki z okresu Walczących Królestw jak *Sunzi bingfa* 孫子兵法, *Sun Bin binfa* 孫臏兵法, *Weiliaozi* 尉繚子, czy *Yanzi* 晏子. Zob. *Guhanyu zhishi xiangjie cidian* 古漢語知識詳解辭典 [Leksykon wiedzy o starożytnym języku chińskim], Beijing: Zhonghua shuju 1996, s. 173.

Duchów” jest jak najbardziej realna. Sam Zhang Jingxuan utrzymuje też, że w jego posiadaniu znajdują się pewne teksty szkoły Guigu, lecz jak dotychczas jeszcze ich nie udostępnił. Wedle podanych przez niego informacji, Guiguzi, domniemany autor omawianego w naszej pracy traktatu, to piętnasty z kolei mistrz szkoły Guigu. Ugrupowanie to ma ponoć wywodzić się z terytoriów Zachodniego Zhou, a załączki jego powstały w Gui fang 鬼方, „krajnie duchów”, małym państewku o tej niezwyklej nazwie, które w okresie Walczących Królestw wchodziło w skład królestwa Chu 楚. W epoce Shang 商, był ten rejon zamieszkiwany przez ludy nie-chińskie. Jeśli zatem wierzyć Zhang Jingxuanowi, to związki szkoły Guigu z szamanizmem są jak najbardziej możliwe, fakt, który pozwala na doszukiwanie się jego śladów w samym tekście traktatu. Jednak wiarygodność pana Zhanga bywa poddawana w wątpliwość<sup>54</sup>, a dyskusja na temat autentyczności jego już opublikowanych zbiorów trwa po dziś dzień.

## 1.2. *Guiguzi* jako tekst: autentyczność i autorstwo

Choć ustalenie autentyczności tekstu, jego kształtu i rzeczywistego autora/autorów nie jest przedmiotem niniejszej rozprawy, temat ten nie może zostać pominięty ze względu na po dziś dzień panujące rozbieżności i kontrowersje<sup>55</sup>. Już na samym wstępie dyskusji o autentyczności natrafiamy na przeszkodę. Różnice zdań wśród badaczy na temat tego, co właściwie oznacza autentyczność i czy wszelkie próby ustalenia oryginalności tekstu, jego autorstwa (jako dowodu jego autentyczności) etc. w ogóle mają sens. Różnice te wynikają z przyjęcia odmiennych kryteriów „prawdziwości”.

Dla współczesnych badaczy chińskich kwestią nadal często podejmowaną i żywo dyskutowaną jest właśnie autorstwo jako jeden z głównych kryteriów autentyczności. Nadal powstają prace usiłujące rozstrzygnąć, czy autorem *Guiguzi* mógł być pan Guigu, jeśli tak, to czy całości tekstu czy tylko części, czy może ktoś inny, np. Su Qin

<sup>54</sup> Np. Wu Jiulong 吴九龙 w czasopiśmie *Xun gen* 寻根, nr. 1, 1997, w artykule *Sunzi bingfa ba shi er pian kaowei* 《孙武兵法》八十二篇考伪 [Studia nad autentycznością osiemdziesięciu dwóch rozdziałów „Sztuki wojny” Sunzi].

<sup>55</sup> Kwestią autentyczności tekstu oraz rekonstrukcji jego oryginalnego kształtu zajął się szczegółowo M. Broschat w swojej pracy doktorskiej *„Guiguzi: a Textual Study and Translation*, którą obronił na University of Washington w r. 1985. Na gruncie sinologii chińskiej najbardziej wyczerpujące prace w tym względzie to dwa *Badania nad Guiguzi*, Xu Fuhonga, obecnie profesora literatury chińskiej na uniwersytecie Nantong oraz Xiao Dengfu, (pod tymże samym tytułem), profesora chińskiej literatury klasycznej w Narodowym Instytucie Technologii Taichung na Tajwanie. W niniejszej rozprawie podstawę do przekładu i komentarza stanowi tekst z edycji Xu Fuhonga. Temat autentyczności traktatu był żywo dyskutowany już w dawnych Chinach, niespełna dwa wieki po tym jak tekst nagle „wypłynął” mniej więcej w VI w. Najwcześniejsza znana nam krytyka autentyczności Guiguzi pochodzi spod pióra uczonego żyjącego za Dynastii Tang Liu Zongyuan’a w piśmie *Guiguzi bian* 鬼谷子辨 (Argument o Guiguzi), gdzie sugeruje on, iż brak wzmianki o tym tekście w katalogu literatury zawartej w *Hanshu* 漢書 (Księga Hanów) (Zachodnia Dynastia Han) wskazuje na jego pochodzenie z okresu późniejszego niż ta dynastia, nie mówiąc już o czasach bardziej zamierzchłych jak okres Walczących Królestw, w którym tradycja pierwotnie umieszczała ten tekst i jego autora. W podobnie krytyczny sposób wątek ten podejmuje też np. Hu Yinglin (Dynastia Ming). Zgodnie z jego opinią, *Guiguzi* to tekst wprawdzie nie aż tak późny jak by na to wskazywała uwaga Liu Zongyuan’a, lecz ułożony nie przez Mistrza z Doliny Duchów (Guiguzi), a przez dwóch jego legendarnych uczniów, Zhang Yi i Su Qin’a, słynnych „perypatetycznych retorów” (jak nazywa ich J. Crump), najpierw przyjaciół, a później rywali, parających się strategiami sojuszków określanymi terminem *zongheng* (IV-III wiek p.n.e., Okres Walczących Królestw).

albo Zhang Yi, a jeśli ktokolwiek inny niż Pan Guigu, to traktat należy uznać za *wei* 偽, czyli falsyfikat. Przykładowo, Kang Xiaowei 康晓玮 poświęcił temu zagadnieniu pracę magisterską (2012), konkludując, że autorem kilku wyliczonych przez niego rozdziałów był na pewno Su Qin<sup>56</sup>. Kwestia autorstwa stanowi też jeden z głównych tematów wspomnianej powyżej obszernej monografii Xu Fuhonga, *Guiguzi yanjiu* (Badania nad „Guiguzi”). Ustalił on, że pierwsze sześć rozdziałów traktatu pochodzi bezpośrednio spod pióra Pana Guigu<sup>57</sup>.

Stanowisko sinologii europejskiej i amerykańskiej szczegółowo scharakteryzował Daniel Coyle<sup>58</sup>. Otóż podkreśla on, że tradycyjne standardy bibliograficzne narzucające niejako reżim hierarchizowania zachowanych tekstów z epok poprzedzających dynastię Qin w oparciu o kryteria tzw. *zhen wei* 真偽, autentyczności w odróżnieniu od falsyfikatu, zdają się ignorować fakt, że rzeczywiste autorstwo tych tekstów jest niezwykle trudne o ile w ogóle możliwe do ustalenia. Klasyczne teksty chińskie przez stulecia pozostawały w „stanie płynnym”, gdzie jedne wersje pojawiały się obok innych, często wzbogacane czy nadbudowywane przez zwolenników danej szkoły w postaci drobnych adnotacji, lapidarnych przypisów, w efekcie, między innymi ze względu na brak interpunkcji czy jakiegokolwiek przejrzystego systemu ich wprowadzania, tak zintegrowanych z tekstem pierwotnym, że niemal odeń nieodróżnialnych. Zanim więc doszło do krystalizacji tekstu w określony „kanoniczny” standard, wielokrotnie zmieniał on swój kształt w konsekwencji tak „liberalnych” praktyk „edytorskich”, tak iż autorstwo zbiorowe (composite authorship) jest tu właściwie regułą. Coyle powołuje się na znamienny w tym względzie werdykt Davida Nivisona, wg. którego „przed rokiem 221 p.n.e. (czyli przed założeniem dynastii Qin) nie ma takiego przypadku, w którym dało by się ustalić osobę konkretnego autora i konkretną datę powstania danego dzieła”<sup>59</sup>. Jeszcze przed nim A.C. Graham sugerował, że wysiłki badaczy powinny skupiać się raczej na analizie tzw. „internal evidence”, czyli „homogeniczności języka i myśli” (które jego zdaniem wcale nie muszą dowodzić istnienia jednego konkretnego autora) jako głównego kryterium oceny koherencji danego tekstu dla przyjęcia go jako jedną całość<sup>60</sup>. Coyle dostrzega w *Guiguzi* charakterystyczny casus dla przedstawionego powyżej zjawiska, i podkreśla, że o wiele ważniejsze dla badacza tego tekstu jest „quest for coherence”, skupienie wysiłków właśnie na ustaleniu immanentnej jednolitości tekstu raczej niż na mało owocnych, bo z góry skazanych na niepowodzenie dociekaniach jego autorstwa<sup>61</sup>.

### 1.3. Przegląd różnych stanowisk badaczy chińskich w kontekście historycznym

Obecnie w Chinach na ogół odrzuca się tezę, że *Guiguzi* to falsyfikat z którejś z epok po upadku dynastii Han a przed Song, choć są oczywiście wyjątki. Qian Mu 钱穆,

<sup>56</sup> Kang Xiaowei 康晓玮, *Guiguzi zhenwei kaolue* 《鬼谷子》真偽考略 [Badania nad autentycznością tekstu *Guiguzi*], praca magisterska, Zhengzhou University, s. 52.

<sup>57</sup> Zob. XFH, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 133.

<sup>58</sup> D. Coyle, *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion* (PhD dissertation 1999 obroniona w r. 1999 na wydziale filozofii University of Hawai'i), CreateSpace Independent Publishing Platform 2013, s. 144nn.

<sup>59</sup> Ibidem s. 146.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem s. 148.

autor obszernego opracowania *Xianqin zhuzi xi nian* 先秦諸子系年<sup>62</sup> (Kroniki mistrzów z epok przed dyn. Qin), zawierającego dorobek akademicki jego życia w postaci krytycznych przemyśleń na temat każdego z zachowanych dzieł literatury chińskiej okresu przed dyn. Qin, uważa, że *Guiguzi* to najprawdopodobniej traktat powstały po upadku lub pod koniec Wschodniej dyn. Han. Nie zgadza się on przy tym z opinią, że *Guiguzi* mógł by ewentualnie stanowić późniejszy tytuł zawartego w *Hanshu yiwenzhi* zbioru pism pod tytułem *Suzi* 蘇子, przypisywanych Su Qinowi. Wpisuje się on w tradycję wcześniejszych badaczy jak Yao Jiheng 姚际恒 (1647 – 1715), którego zdaniem tekst *Guiguzi* musiał powstać jakoś w czasach tzw. Sześciu Dynastii, czyli w okresie bardzo niekonkretnym bo między III i VI wiekiem, zaś autorem mógł być *haoshizhe* 好事者, jakiś „wichrzyciel”. W istocie, już w czasach Południowej dynastii Song (1127 – 1279), Chao Gong Wu 晁公武, znany kolekcjoner dawnych ksiąg, w którego prywatnej bibliotece znalazło się prawie 25 tys. zwojów starej i rzadkiej literatury, powątpiewa w autentyczność *Guiguzi*, uważając, że jeśli nie sposób ustalić autora, to najpewniej mamy do czynienia z falsyfikatem.

Są to jednak opinie stosunkowo skrajne. Od chwili, gdy tekst „wyłynął” i został wydany, większość komentatorów nie poddawała w wątpliwość jego historycznej autentyczności, różnice stanowisk dotyczyły głównie autorstwa: dla jednych twórcą traktatu był sam Pan Guigu, dla innych Su Qin lub Zhang Yi, a jeszcze inni uznali, że autorów jest wielu, choć jednym z nich jest niewątpliwie Pan Guigu. Sam tekst formalnie pojawia się w zasobach piśmiennictwa chińskiego w okr. Trzech Królestw (220 -280)<sup>63</sup>. Informuje nas o tym *Bibliografia historii dynastii Sui* (*Suishu jingjizhi* 隨書經籍誌) zredagowana przez Wei Zhenga (魏征 581-643), gdzie wspomniany jest traktat *Guiguzi* w trzech *juan* wydany i opatrzony przypisami przez Huang Fumi (皇甫謐)<sup>64</sup>. W późniejszych bibliografiach Historii dyn. Tang (*Xin Tang shu* 新唐書) oraz historii dyn. Song (*Song shi* 宋史) również pojawiają się wzmianki na temat *Guiguzi* w dwóch lub trzech *juan*, wydane i komentowane przez różnych autorów. O *Guiguzi* mówią również w swoich prywatnych bibliografiach znani kolekcjonerzy i bibliofile czasów południowej dynastii Song: Zhen Qiao (鄭樵 1104 – 1162)<sup>65</sup>, który jako pierwszy wymienia wydanie *Guiguzi* z przypisami Tao Hongjinga, jedyne zachowanego z czasów przed-nowożytnych komentarza do traktatu<sup>66</sup> stanowiącego podstawę współczesnych edycji tekstu oraz Chen Zhensun (陳振孫, 1183 – 1281),

<sup>62</sup> To bardzo obszerne, prawie 800-stronicowe wydanie ukazało się dopiero 11 lat po śmierci autora, w r. 2001.

<sup>63</sup> W pierwszej wielkiej *Bibliografii Księgi Hanów* Ban Gu ani słowem o tym tekście lub autorze nie wspomina, co późniejszym badaczom dało podstawy do uznania go za falsyfikat.

<sup>64</sup> Huang Fumi (215 – 282), wysoki urzędnik dworski, erudyta i uczonec, autor licznych dzieł historycznych, lekarz specjalista od chorób reumatycznych (na które sam cierpiał), autor traktatu o akupunkturze i termopunkturze.

<sup>65</sup> Zhen Qiao (1104 – 1162), autor *Tong zhi* 通誌, encyklopedii historycznej skomponowanej w formie krótkich monografii na tematy takie jak zoologia, botanika, geografia historyczna, archeologia i literatura; niedoceniony przez swoją epokę, odkryty na nowo pod koniec XVIII wieku (dyn. Qing) przez Zhang Xuechenga (章學成, 1738-1801), konserwatywnego historyka i filozofa sprzeciwiającego się nowemu trendowi swojej epoki, tzw. *kaozheng* 考證, czyli krytycznej interpretacji kanonicznych tekstów klasycznych, łącznie z kwestionowaniem ich autentyczności.

<sup>66</sup> Zachował się w całości komentarz Tao Hongjinga, lecz nie sam tekst, z którym pracował. Rozbieżności między tekstem, który mamy do dyspozycji obecnie i wersją, którą komentował Tao Hongjing, są stosunkowo niewielkie, co daje się ustalić dzięki licznym cytatom z *Guiguzi* w jego komentarzu.

który nadmienia, że współczesne mu wydania *Guiguzi* posiadają już tylko komentarz Tao Hongjinga, sugerując tym samym, że inne wymienione we wcześniejszych bibliografiach wydania w jego czasach już zaginęły. Jak jego poprzednik, Gao Sisun, wspomina też, że tekst noszący tytuł *Guiguzi* zaczyna pojawiać się w bibliografiach i katalogach dopiero od dyn. Sui (581 – 618). Nie zgadza się przy tym z opinią, jakoby traktat ten był autorstwa Su Qina<sup>67</sup>

Dalej w czasach dyn. Yuan, w swojej *Encyklopedii literatury* (*Wenxian tongkao* 文獻通考) Ma Duanlin (馬端臨, 1254 - 1323) również wymienia traktat *Guiguzi* w trzech *juan*. Uczony i pisarz dynastii Ming, Yang Shen (楊慎, 1484 – 1559), w *Zbiorze pism własnych* (*Sheng an ji* 升庵集) wyraża kontrowersyjny pogląd, że figurujący w katalogu *Hanshu yiwenzhi* tytuł *Gui Rong Qu* 鬼容區 w trzech *juan* odnosi się tak naprawdę do traktatu *Guiguzi*, odrzuca więc jako zupełnie bezpodstawne zarzuty krytyków, jakoby *Guiguzi* stanowił falsyfikat, ponieważ brak tego tytułu w słynnej bibliografii Ban Gu. Yang Shen pozostawił cenny komentarz do niektórych fragmentów *Guiguzi* i do przypisów Tao Hongjinga, który bywa niekiedy przywoływany w dzisiejszych edycjach tekstu (np. XFH czy WHW). Broschat sugeruje, że traktat mógł być pierwotnie przypisywany legendarnemu ministrowi Żółtego Cesarza (Huang Di). Wprawdzie znany był on pod imieniem 鬼與 (Gui Yu), lecz z zaprezentowanej przez Broschata, wspomnianej już rekonstrukcji fonetycznej grafemów 容 i 與 wynika, że w czasach Walczących Królestw wymowa obu znaków była niemal identyczna, tak iż z łatwością mogło dojść do przypadkowej zamiany 與 na 容<sup>68</sup>. Przy takiej jednak interpretacji związek między *Guiguzi*, o którym wspomina Sima Qian, mistrzem i mentorem dwóch wybitnych dyplomatów szkoły *zongheng*, i wymienionym w *Hanshu yiwenzhi* tytułem *Gui Rong qu*, zostaje zupełnie zerwany: autor *Zapisków...* wzmiankuje zarówno o mistrzu Guigu jak i ministrze Gui Yu, i są to dla niego dwie różne osoby należące do różnych okresów historycznych. Tak więc *Gui Rong qu* nie może być jednocześnie traktatem *Guiguzi* i dziełem przypisywanym Guiyu, tylko albo jakimś hipotetycznym *Gui Yu qu* (omyłkowo skatalogowany jako *Gui Rong qu*), albo istotnie *Guiguzi*, lecz bez jakiegokolwiek związku z ministrem Gui Yu. Analiza fonetyczna okazuje się tu mało pomocna.

Dynastia Qing przyniosła kilka wydań *Guiguzi* w druku z załączonym komentarzem Tao Hongjinga oraz wstępem i adnotacjami edytorów, z których za najważniejsze uważa się tzw. 乾隆刊本 (Qianlong kanben), wydanie drukiem dla cesarza Qian Longa. Autorem wydania jest Qin Enfu (秦恩复, 1760 – 1843). To właśnie jego edycja i tekst w kształcie przez niego ustalonym stał się podstawą do dalszych badań i wszystkich obecnych wydań *Guiguzi*. Sam Qin Enfu oparł się natomiast rękopisie z prywatnej kolekcji Qian Zenga 錢曾. Qian Zeng (1629 - 1701) to znany bibliofil żyjący w czasach dynastii Qing, w którego kolekcji znalazło się tysiące książek. Umieścił je w dwóch zbiorach, każdy złożony w oddzielnym budynku, rodzaju biblioteki, noszącym swoją nazwę: *shugutang* (述古堂) i *yeshiyuan* (也是園). W jego księgozbiórze znalazł się również odręcznie skopiowany tekst *Guiguzi*. Dziś już zaginiony rękopis znajdował się właśnie w *shugutang*. Tekst po raz pierwszy został wydrukowany „pierwszego dnia ósmego miesiąca w pięćdziesiątym czwartym roku panowania cesarza Qian Longa”, jak mówi nam sam autor w przedmowie, czyli anno

<sup>67</sup> Zob. CPQ *Guiguzi*, op.cit., s. 254.

<sup>68</sup> Zob. Broschat *Guiguzi*, op.cit., s. 23 -24.

domini 1787<sup>69</sup>. Drugie, poprawione wydanie, pojawiło się osiem lat później, i to ono dziś powszechnie uważa się za najbardziej autorytatywne i wiarygodne. Stanowi ono np. punkt wyjścia do ustalenia tekstu *Guiguzi* metodą „constituent analysis” jakiej podjął się Michael Broschat w swojej dysertacji oraz podstawę nowego angielskiego przekładu *Guiguzi Hui Wu*<sup>70</sup>. Równie ważną pozycję dla badaczy tekstu *Guiguzi* stanowi edycja opatrzona licznymi przypisami autorstwa pewnego Yu Yana 俞棣, o którym dane biograficzne są stosunkowo skąpe. Wiadomo jedynie, że pochodził z prowincji Guangdong, pracował dla pisma „Guoshibao” w Hongkongu, zajmował stanowiska dyrektora Biura Telegraficznego w Yingkou (Mandżuria) i konsultanta w Wydziale Kolei Państwowych w Pekinie. Był też członkiem Instytutu Historii i Kultury w Shanghaju publikującym wiele i na różne tematy, od historii myśli politycznej, po antyczną numizmatykę, inżynierię kolejową, i *Guiguzi*. Jego *Guiguzi xin zhu* 鬼谷子新註 (*Guiguzi – nowy komentarz*) ukazało się drukiem „w dwudziestym drugim roku Republiki”, czyli anno domini 1934. W przedmowie autora pojawia się zdanie, które pozwala przypuszczać, że mógł on posiadać dostęp do manuskryptu *Guiguzi* na deszczułkach bambusowych: „w traktacie *Guiguzi* znaleźć można złożone w mylnej kolejności deszczułki tekstu, lecz w większości przypadków można temu problemowi zaradzić odczytując tekst na bazie starożytnych zasad wersyfikacji opartej na rymach, rytmie i kadencji”<sup>71</sup>. Yu Yan, między innymi dzięki analizie stylistycznej, doszedł do przekonania, że tekst *Guiguzi* powstał w początkowej fazie okresu Walczących Królestw<sup>72</sup>. Po tym jak w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia odżyło w Chinach zainteresowanie *Guiguzi*, wśród badaczy specjalizujących się w literaturze *zhuzi* 諸子, czyli pismach filozoficznych okresu Walczących Królestw, wykrystalizował się pogląd, że *Guiguzi* wyszedł spod ręki wielu autorów, z których jednym był sam mistrz Guigu, pozostałymi zaś to prawdopodobnie jego uczniowie i późniejsi zwolennicy głoszonej przez niego nauki. Wśród apologetów autentyczności tekstu na czoło wysuwa się wspomniany wyżej Xu Fuhong, autor obszernej monografii i kilku krytycznych wydań tekstu. Oczywiście wydań *Guiguzi* w Chinach jest bardzo wiele, ale poza nielicznymi wyjątkami (tu przede wszystkim trzeba wymienić Xu Fuhonga, Xiao Dengfu i Chen Puqinga, jako autorów oryginalnych, opierających swoje opinie na konkretnych, dobrze udokumentowanych badaniach) ich wartość naukowa pozostawia wiele do życzenia.

#### 1.4. Synoptyczny przegląd głównych argumentów za i przeciw autentyczności *Guiguzi* wśród filologów chińskich.

Jednym z czołowych eksponentów tezy o autentyczności *Guiguzi* w latach dwudziestych był Zhang Shixin 張世欣. W opublikowanym w 1993 artykule *Guiguzi san bian* 鬼谷子三辯 (Trzy argumenty w sprawie *Guiguzi*)<sup>73</sup> zwięźle przedstawił zasadnicze powody dla których część badaczy może kwestionować autentyczność *Guiguzi*.

<sup>69</sup> Zob. CPQ *Guiguzi*, op.cit., s. 262.

<sup>70</sup> Hui Wu, C. Jan Swearingen, *Guiguzi: China's First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary*, Southern Illinois University Press 2016.

<sup>71</sup> Zob. CPQ *Guiguzi*, op. cit., s. 270.

<sup>72</sup> Ibidem, 余维战国初期作品.

<sup>73</sup> *Zhejiang shifan daxue bao* 浙江师大学报 (社会科学版) (Czasopismo akademickie Uniwersytetu Pedagogicznego prowincji Zhejiang: dział studiów socjologicznych), 1993, nr. 2, s. 51nn.

Po pierwsze, w *Hanshu yiwenzhi* brak takiego tytułu. To argument główny, znajdujący ponadto dodatkowe oparcie w fakcie, że autorzy tej bibliografii skatalogowali tytuł *Suzi*, zbioru pism w 31 rozdziałach przypisywanych Su Qinowi lub jemu oraz jego bratu Su Dajowi (苏代). Okoliczność ta skłania badaczy do upatrywania w *Guiguzi* jakiegos dzieła autorstwa Su Qina lub jego brata.

Po drugie, w bibliografii *Jiu Tang shu* (Dawna historia dynastii Tang), jako autor traktatu *Guiguzi* podany jest właśnie Su Qin, stąd teza, że *Guiguzi* to *Suzi* lub być może jakieś inne pismo autorstwa Su Qina.

Po trzecie, zarówno w *Strategiach Walczących Państw* jaki i w *Zapiskach historyka* wspomniana jest historia jak to Su Qin odprawiony z kwitkiem z dworu władcy państwa Qin i na skraju bankructwa, po tym jak nie zdołał przekonać go do przyjęcia swojego programu politycznego, wraca do rodzinnej osady by tam spędzić cały rok studiując strategię dyplomatyczną i sztukę perswazji (zapewne) z jakiegos ezoterycznego manuskryptu, który Su Qin nazywa *chuai mo* 揣摩. Tak się składa, że *chuai* i *mo* to dwa kluczowe terminy-pojęcia w teorii dyplomacji i perswazji w tekście *Guiguzi*, z których każdy stanowi tytuł osobnego rozdziału. Nasuwa się więc podejrzenie, że autorem tej terminologii jest sam Su Qin, i użył jej później w sfabrykowanym przez siebie traktacie o tytule *Guiguzi*.

I po czwarte, niektórzy są zdania, że język czy frazeologia *Guiguzi* w niektórych przypadkach nie da się pogodzić z realiami językowymi epoki, w której apologeci tekstu chcieli by go umieścić, tj. w epoce Walczących Królestw i częściowo wczesnej dynastii Han. Owe anachronizmy językowe mają stanowić dowód na stosunkowo późne pochodzenie tekstu, a więc na literacką fabrykację, falsyfikat.

Zhang Shixin broni swojego stanowiska argumentując, że w piśmiennictwie czasów obu dynastii Han historiografowie, erudyci i myśliciele konfucjańscy, np. Sima Qian, Liu Xiang, Yang Xiong, Wang Chong i inni wzmiankują osobę mistrza Guigu i cytują słowa „Guiguzi”. Zauważmy, że termin „Guiguzi” teoretycznie może odnosić się zarówno do osoby jak i do zbioru pism przypisywanego komuś znanemu pod imieniem „Guigu”, gdy zatem w *Shuoyuan* 說苑 Liu Xianga (powstałym ok. 100 lat przed *Hanshu yiwenzhi*) czytamy *Guiguzi yue* 鬼谷子曰, jedyne co odwołuje nas od przyjęcia tezy, że to „w tekście *Guiguzi* jest powiedziane” a nie że „mistrz Guigu mówi”, wynika właśnie z arbitralnego założenia, że jeśli w bibliografii *Historii dynastii Han* brak tytułu *Guiguzi*, to tekst taki musiał nie istnieć. Bezpośredni cytat z *Guiguzi* znajduje się już być może w *Zapiskach historyka*. Zhang Shixin informuje, że Sima Qian w autobiografii (*Taishi gong zi xu* 太史公自序) omawiając tzw. Sześć Szkół<sup>74</sup> cytuje pewien tekst, który jego potomek Sima Zhen w czasach dyn. Tang przypisuje właśnie *Guiguzi*. Sima Zhen to autor obszernej egzegezy *Zapisków...*, tzw. *Shiji suo yin* 世紀索隱, ceniony za rzetelność i skrupulatność, nie wolno nam więc, zdaniem Zhang Shixina, pochopnie negować jego opinii.

Co do ewentualnej anachroniczności języka i frazeologii, argument, z którym Zhang

<sup>74</sup> *Liu jia* 六家, sześć najważniejszych trendów filozoficznych przed dyn. Han, czyli szkoły *yin yang*, szkoły *ru*, czyli ruistów lub konfucjanistów, Mozi, szkoła imion, szkoły legistów i szkoły Dao.



Shixin nie dyskutuje, należy zauważyć, że nawet jeśli istotnie da się to potwierdzić, sam fakt pojawienia się pewnych leksykalnych anachronizmów nie powinien dziwić w przypadku tekstu niekanonicznego, który był zapewne kopiowany w mało formalnym kontekście niezliczoną ilość razy na przestrzeni wielu wieków. W istocie, anachronizmy językowe są stosunkowo trudne do wychwycenia, w *Guiguzi* jest ich też niewiele i przede wszystkim w późniejszych rozdziałach (od *Benjing qishu* począwszy), te jednak nie są przedmiotem niniejszej pracy. O wiele łatwiej jest w tekstach starożytnych zidentyfikować anachronizmy historyczne, a tych w *Guiguzi* trudno się doszukać.

Zhang Shixin najwyraźniej nie dotarł do pism Karlgrena, tam bowiem mógłby odnaleźć bardzo mocne podstawy teoretyczne na poparcie swojego „pro-guigucjańskiego” stanowiska. Karlgren wymienia aż 9 kryteriów autentyczności tekstu powszechnie akceptowanych jako miarodajne i często stosowanych przez filologów chińskich, i choć przyznaje, że niektóre z nich „przyniosły wartościowe wyniki”, to do wszystkich odnosi się z pewną dozą sceptycyzmu, kwestionując niekiedy ich zasadność i przede wszystkim przestrzegając przed ich bezkrytycznym, machinalnym zastosowaniem<sup>75</sup>. Wysuwa przykładowo tezę, że brak konsekwencji w zapisach bibliograficznych, gdy na przełomie wieków jakiś tekst w niektórych dynastycznych katalogach literatury się pojawia a w innych nie, nie musi bynajmniej dowodzić, że tekst ten został sfabrykowany. Jako przykład podaje Karlgren *Gongsun longzi* 公孫龍子. Zbiór pism pod tym tytułem pojawia się w *Hanshu yiwenzhi*, lecz nie znajdujemy go już w bibliografii historii dyn. Sui, *Suizhi*, po czym tekst ponownie wyłania się nagle w *Jiu Tang shu*. Zatem werdykt, że w związku z tym tekst ten to falsyfikat, opiera się na jego braku w tylko jednej z wielu innych bibliografii. To za mało by uznać ten ponownie pojawiający się po tymczasowym zniknięciu tekst za falsyfikat niewiele mający wspólnego z oryginałem wymienionym w bibliografii *Hanshu*. „There is nothing astonishing” - pisze Karlgren - “in the fact that, in the work of one man, among hundreds of other book titles one has been skipped”<sup>76</sup>. Podobne pomyłki i pominięcia się zdarzają. Badacz przytacza jako przykład korektury Wang Yinzhi do monumentalnej pracy leksykograficznej *Kangxi zidian* 康熙字典, wielkiego słownika znaków chińskich zredagowanego przez gremium najwybitniejszych uczonych epoki (dyn. Qing za cesarza Kangxi), które wypełniły aż siedem opasłych tomów. Podobną logikę możemy przecież przyjąć w przypadku *Guiguzi*: tekstu wprawdzie nie ma w *Hanshu yiwenzhi*, ale od czasów dyn. Sui pojawia się we wszystkich ważnych bibliografiach, tak więc negowanie jego autentyczności tylko na tej podstawie wydaje się bardzo arbitralne. W czasach wschodniej dyn. Han, gdy konsolidował się prymat ideologii konfucjańskiej, treści zawarte w *Guiguzi* niewątpliwie były interpretowane jako wywrotowe, niebezpieczne i wysoce niemoralne, czego wyrazem jest choćby identyfikowanie mistrza Guigu i dwóch jego uczniów, Su Qina i Zhang Yi, z mistrzostwem w *ning* 佞, anty-cnoty w kategoriach etyki konfucjańskiej, rozumianej jako wyrafinowana przebiegłość nastawiona wyłącznie na prywatne korzyści, przez Wang Chonga<sup>77</sup>. Tym mniej winno dziwić możliwe pominięcie *Guiguzi* w *Hanshu yiwenzhi*.

<sup>75</sup> Zob. B. Karlgren, *The Authenticity of Ancient Chinese Texts*, The Museum of Far-eastern Antiques, biuletyn nr. 1, Stockholm 1929, s. 165nn.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 168.

<sup>77</sup> Zob. *Lun-heng*, przeł. A. Forke, New York: Paragon Book Library 1966, s. 51 – 52.

## 1.5. Stanowisko sinologii europejskiej i amerykańskiej.

*Guiguzi* przez długi czas znajdował się poza centrum zainteresowania zachodniej sinologii. Wspominano o nim głównie na marginesie innych tekstów klasycznych, z którymi mógł być w taki czy w inny sposób powiązany. Wyjątek stanowił przekład Roberta van Gulika. Jak już wspomniano van Gulik, wybitny duński sinolog, już w r. 1939 wydał swoje bogato komentowane tłumaczenie *Guiguzi*<sup>78</sup>. Choć jest to wydanie niezwykle trudno dostępne, istnieją pewne przesłanki, by przypuszczać, że van Gulik podtrzymywał sceptyczną opinię o autorstwie *Guiguzi* zainicjowaną już w czasach dynastii Tang, mianowicie, że tekst ten jest jakąś kompilacją niektórych pism przypisywanych Su Qinowi. Otóż, gdy G. Haloun omawiając autentyczność *Guanzi* wspomina *Guiguzi* – bowiem rozdz. XII traktatu i rozdz. 55 *Guanzi*, *Jiushou* 九守 (Dziewięć zasad do przestrzegania), są prawie identyczne – nadmieniam zdawkowo, powołując się właśnie na van Gulika, że tekst *Guiguzi* to być może jakaś część wymienionego w bibliografii *Historii dyn. Han* zbioru pism opatrzonego tytułem *Suzi*<sup>79</sup>. A. C. Graham, jak Haloun, również nie poświęca oryginalności *Guiguzi* zbyt wiele miejsca. Jedynie przy okazji dyskusji nad tekstem filozoficznym *Heguanzi* dorzuca zupełnie marginalną uwagę, że to falsyfikat<sup>80</sup>. Zainteresowanie *Guiguzi* odżywa chwilowo w latach osiemdziesiątych wraz z dysertacją M. Broschata<sup>81</sup>. Nie próbuje on roztrząsać kwestii autorstwa tekstu, przyjmuje jednak, że powstał on mniej więcej w V wieku, co jest przecież jednoznaczne z odrzuceniem wszelkich teorii przypisujących *Guiguzi* owemu mistrzowi Guigu, z którym spotykamy się przelotnie u Sima Qiana, Liu Xianga, czy Wang Chonga (dyn. Han). Coyle stara się przede wszystkim wykazać koherentność tematyczną, historyczną, i pojęciową poszczególnych rozdziałów traktatu by ustalić które z nich mogły stanowić tekst pierwotny, i wnioskuje, że to rozdziały 1 – 11<sup>82</sup>. Uwaga, że „*Guiguzi* w obecnym kształcie wykazuje najprawdopodobniej bliskie podobieństwo to tekstów jakie były w obiegu w czasach dynastii Sui i Tang”<sup>83</sup>, zdaje się sugerować, że podobnie jak Broschat, Coyle datował by powstanie tekstu na mniej więcej V wiek.

Władimir Maliawin odrzuca tezę o rzekomym autorstwie Su Qina bądź Zhang Yi jako zupełnie bezzasadną, „bez oparcia na jakichkolwiek udokumentowanych podstawach”<sup>84</sup>. Jest on zdania, że szczegółowa analiza słownictwa i stylu traktatu stanowi istotny dowód na autentyczność tekstu, potwierdza bowiem tezę, że „powstał on w epoce Walczących Królestw w środkowej części ówczesnej chińskiej *oikumene*”<sup>85</sup>.

Pomimo swoistego renesansu *Guiguzi* w Chinach, tekst nadal jest marginalizowany w zachodnich środowiskach sinologicznych. Dla przykładu ani jednej wzmianki o *Guiguzi* nie znajdziemy w *Columbia History of Chinese Literature* (2001), gdzie,

<sup>78</sup> R. van Gulik: *Kuei-ku-tzu, The Philosopher of the Ghost Vale*, "China", XIII, nr. 2, maj 1939.

<sup>79</sup> Zob. G. Haloun, *Legalist Fragments: Part I; Kuan-tsi 55 and Related Texts*, Taylor's Foreign Press, 1951, s. 89nn.

<sup>80</sup> A.C. Graham, *Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-kuan-tzu*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 1989, zeszyt 52, nr. 3 (1989), s. 504.

<sup>81</sup> M. Broschat, *Guiguzi: A Textual Study and Translation*, praca doktorska obroniona na University of Washington w 1985.

<sup>82</sup> D. Coyle, *Guiguzi...*, op.cit., s. 149 – 150.

<sup>83</sup> Ibidem s. 155.

<sup>84</sup> W.W. Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 13.

<sup>85</sup> Ibidem.

---

wydawałoby się, jest przecież jego miejsce.

## Rozdz. 2 *Guiguzi* w kontekście historycznym i socjo-politycznym

W rozdziale IV *Guiguzi* przedstawia strategię *dixi* – „naprawiania pęknięć”, która dotyczy roli mędrca-perswadora na określonej scenie geopolitycznej:

[Mędrzec] czasem „naprawia” przywracając stan pierwotny, a czasem „naprawia” obalając władzę. Rządy Pięciu Cesarzy<sup>86</sup> opierały się na „naprawianiu” przez „łatanie”. Rządy Trzech Książąt<sup>87</sup> doszły do skutku przez „naprawianie” przejęciem władzy. Książęta używają wobec siebie nawzajem strategii „naprawiania”. Takich przypadków jest bez liku. W obecnych czasach można posługiwać się strategią „naprawiania” jako najbardziej odpowiednią. (4.3, s. 161)

W owym „naprawianiu” kryje się sens „blokowania”, zapobiegania powstawaniu coraz większych „pęknięć”, czyli utrzymywaniu takiego stanu rzeczy, w którym żadne księstwo nie staje się na tyle potężne, by zdominować pozostałe. Chodzi o stan utrzymania równowagi. Oto cecha charakterystyczna sytuacji politycznej epoki Walczących Królestw.

### 2.1. Uwarunkowania historyczne i społeczne

*Guiguzi*, bez względu na stanowisko jakie zajmujemy w kwestii jego autentyczności i autorstwa, to niewątpliwie tekst zakorzeniony głęboko w realiach epoki w historiografii chińskiej znanej jako *zhanguo* (戰國), a wśród sinologów albo jako okres Walczących Państw (tzw. „Warring States”, termin preferowany w anglojęzycznych kręgach naukowych) albo Walczących Królestw (termin, którym chętniej posługują się np. badacze francuskojęzyczni, tzw. „Royaumes Combattants”). Opracowania historyczne tradycyjnie datują okres Walczących Królestw na lata 481 – 221 p.n.e., czyli do dynastii Qin<sup>88</sup>.

Okres Walczących Królestw zajmuje w historii starożytnych Chin miejsce szczególne<sup>89</sup>. Zmiany polityczne i społeczne jakie wówczas nastąpiły, rozwój technologii, i atmosfera swobodnej wymiany poglądów przy różnorodności postaw ówczesnych myślicieli spowodowały zupełnie unikalne w historii kultury chińskiej zjawisko, tj. powstanie tzw. „Stu Szkół” (*baijia*). Były to lata bezprecedensowego rozkwitu myśli filozoficznej nie tylko dzięki różnorodności ośrodków kultury ale i mecenatowi oświeconych władców, jak choćby król Xuan państwa Qi (齊宣王 374 – 357 r. p.n.e.), który założył tzw. Akademię Jixia działającą z małymi przerwami przez

<sup>86</sup> Wyjaśnienie w komentarzu 4.3 [7] do przekładu *Guiguzi*, s. 161 - 162.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Wg. Gerneta, okres Walczących Królestw trwał od końca V wieku p.n.e. do r. 221, czyli założenia Pierwszego Cesarstwa przez Qin Shi Huanga (秦始皇). W r. 247 na tron w królestwie Qin wstąpił trzynastoletni król Cheng, który do r. 221 spacyfikował całe ówczesne Chiny i przyjął imię „Pierwszy Dostojny Władca” (Shi huangdi 始皇帝). W opracowaniach historycznych częściej natomiast znany jest pod imieniem Qin Shihuang, „Pierwszy Cesarz” (dosł. Pierwszy Dostojny Władca z Qin) (zob. Jacques Gernet, *Chinese Civilization*, Cambridge University Press 1999, s. 62; Marcel Granet, *Cywilizacja Chińska*, w przekładzie Mieczysława Künstlera, PWN 1973, s. 47).

<sup>89</sup> Wśród polskich opracowań znakomite wprowadzenie do tej epoki w kontekście działalności podróżujących uczonych *youshui* oparte na najnowszych źródłach zawiera rozdział „Przemiany społeczne i sztuka perswazji w okresie Walczących Państw” w książce M. Jacobiego *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2018, wydanie Kindle, 162-428.

niemal 150 lat, aż do upadku królestwa Qi. Król Xuan był zafascynowany wędrownymi myślicielami i oratorami usiłującymi propagować swoje idee polityczne i filozoficzne, tak iż u bram stolicy królestwa wybudował szereg pawilonów, w których początkowo umieścił 76 uczonych myślicieli, nadając im oficjalne tytuły urzędnicze, lecz bez obowiązków urzędniczych, i oferując pensję, w zamian za organizowanie filozoficznych debat, którym król Xuan z lubością się przysłuchiwał. Ponoć u szczytu popularności tej szczególnej instytucji, kwaterowało tam kilka tysięcy debatujących. Akademia była miejscem spotkań i debat myślicieli z różnych królestw<sup>90</sup>. Uczył tam np. Xunzi, a być może, jak zakłada Xu Fuhong, bywał tam też i sam Mistrz Guigu<sup>91</sup>. Należy jednak pamiętać, że owe owocne wymiany intelektualne odbywały się w tle społeczeństw zmilitaryzowanych, powszedniości ekspedycji wojennych, obumierania tradycyjnych wartości i hierarchii, chaosu i niepewności. To właśnie w tej atmosferze ciągłego konfliktu wyłoniły się siły oraz ideologie, które szczególnie sprzyjały działalności retorów-dyplomatów, i ostatecznie doprowadziły do powstania scentralizowanego imperium, którego władca zdołał zunifikować niemal wszystkie terytoria dawnej domeny Zhou.

Początek okresu Walczących Królestw wypada mniej więcej w połowie tzw. „Wiek Osiowego” (die Achsenzeit). Termin ten wprowadził niemiecki psycholog i filozof Karl Jaspers (1883 – 1969) w swojej pracy *O źródle i celu historii*<sup>92</sup> w odniesieniu do okresu między 800 a 200 r. p.n.e., kiedy to w kilku różnych ośrodkach cywilizacyjnych, świecie-grecko rzymskim, Persji, Indiach i Chinach, doszło do paralelnego rozkwitu nauki i myśli. Przykładowo, gdy w Chinach działali Konfucjusz i Laozi, w Grecji jednocześnie pojawili się Sokrates i Platon. Tak więc dla Gerneta epoka Walczących Królestw to właśnie „jeden z owych nadzwyczajnych okresów, gdy następujące po sobie a często i współistniejące zmiany, które wzajemnie się wywołują oraz intensyfikują, przyspieszają bieg historii i kompletnie przeobrażają

<sup>90</sup> Lewis podkreśla jednak, że „dokładny charakter tej instytucji nie jest zupełnie jasny i nie należy wyolbrzymiać jego skali. To zaledwie jeden z elementów szeroko rozpowszechnionej praktyki skupiania przy sobie dużej liczby tzw. 'klientów'. Niemniej, projekt ten to pierwszy odnotowany w historii Chin przykład państwowego patronatu nauki motywowanego przeświadczeniem, że albo na tym właśnie polega rola państwa, albo że jest to [skuteczny] środek zwiększenia prestiżu księcia” (Lewis, *Warring States: Political History*, w: *Cambridge History of Ancient China*, s. 643). Jak wspomina Peerenboom, projekt patronatu mógł być wynikiem pierwotnego pomysłu rodu Tian, który siłą przejął władzę w królestwie Qi, skupienia wokół siebie grupy wpływowych myślicieli, który stworzyli by ideologię legitymizującą ten akt uzurpacji. Jednym z najważniejszych owoców działania Akademii było powstanie tzw. szkoły Huanglao (zob. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China*, s. 224 – 225).

<sup>91</sup> Xu Fuhong potwierdza to wieloma przykładami (zob. rodz VII, *Guiguzi yanjiu*, s. 157–159). Pan Guigu mógł istotnie być związany z niektórymi przedstawicielami tzw. ‘Stu szkół’ (*zhuzi baijia* 諸子百家) – tym bowiem mianem określa się liczne szkoły filozoficzne okresu Walczących Królestw a pojawia się on po raz pierwszy w „Zapiskach historyka” Sima Qiana – choć w kanonie pozostawionych przez nich tekstów, których spis podaje nam Ban Gu (班固) w „Katalogu bibliograficznym Księgi Hanów” (*Hanshu yiwenzhi* 漢書藝文誌), nie sposób doszukać się ani jego imienia ani tytułu jego traktatu. Xu Fuhong podpira swą tezę również faktem, że jeden z rozdziałów w *Guanzi* jest prawie identyczny z tekstem rozdziału w *Guiguzi*, zaś *Guanzi* to zbiór tekstów różnych myślicieli partycypujących w Akademii Jixia. Tekst *Guanzi* jako zbiór myśli różnych anonimowych uczonych związanych z Jixia mógł przecież również zawierać fragmenty reprezentujące poglądy Pana Guigu zanim dojrzały one w pełny tekst *Guiguzi*. Tym tłumaczyłoby się zaskakujące podobieństwo obu utworów.

<sup>92</sup> K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. Józef Marzęcki, w serii: Biblioteka Europejska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006.

społeczeństwo, obyczaje, ekonomię i mentalność”<sup>93</sup>.

Podobnie jak w Grecji, gdzie rozgrywała się dramatyczna rywalizacja o hegemonię między Atenami i Spartą, której smutnym epilogiem stała się wyniszczająca półwysep wojna peloponeska (431 – 404 r. p.n.e.), w obszarze dawnego Zhou ścierały się siły siedmiu królestw, z których te najsilniejsze, jak Qin, dążyły do spacyfikowania i zdominowania reszty. Są to czasy dynamicznej ekspansji militarnej, „wewnętrznych konfliktów i zewnętrznych wojen”, a więc warunków, które siłą rzeczy doprowadziły do powstania państwa scentralizowanego. W rezultacie częstych wojen i podbojów ostatecznie na arenie politycznej wyłoniło się siedem państw: Han, Wei i Zhao powstały w wyniku częściowego rozczłonkowania Jin (stąd nazywane również „trzy Jin”); prastare zamożne królestwo Qi rządzone przez ród Tian; królestwo Yan w Hebei; wojownicze królestwo Qin w Shaanxi słynące z wyśmienitych koni; oraz królestwo Chu, rozciągające się w żyznych dolinach środkowego biegu rzek Yangci i Han. Małe państewka, w których zachowały się jeszcze pradawne tradycje, szybko zostały wchłonięte. Mniej więcej do połowy IV wieku p.n.e. ta siódemka podzieliła między siebie prawie całą domenę niegdyś należąca do Zhou. Ich władcy zaczęli się regularnie odwiedzać. Ustalono stosowną rutynę dyplomatyczną. Każde z tych państw opierało swoją siłę zbrojną na wielotysięcznej armii rekrutowanej nie jak w epoce Zhou z rodzin arystokracji i szlachty, lecz z prostego ludu, głównie chłopstwa. Ich organizację i dowodzenie zaczęto powierzać wyspecjalizowanym urzędnikom i oficerom powoływanym coraz częściej nie z tytułu szlacheckiego urodzenia, lecz konkretnych talentów i zasług<sup>94</sup>. To w tym właśnie czasie, jak mówi Lewis, ów „system oparty na państwie terytorialnym w ciągłym stanie kontrolowanego konfliktu zbrojnego przybrał swój klasyczny kształt. Głównym zajęciem tych państw stała się wojna.”<sup>95</sup> Słowami W. Rodzińskiego, epoka Walczących Królestw<sup>96</sup> „była okresem chyba najbardziej zaciętych wojen w dziejach Chin, z wyjątkiem XX w. [...] była to walka okrutna i brutalna, z nieustającymi podbojami i aktami agresji, w której tylko zachować mogli się najbardziej przydatni”. Czasy, w których prawdopodobnie żył domniemany autor większej części traktatu *Guiguzi*, niejaki Pan Guigu lub Mistrz z Doliny Duchów, codzienne realia, w których praktykowali dyplomację i perswazję jego dwaj legendarni uczniowie, Su Qin (zmarł w r. 317 p.n.e.) i Zhang Yi (zmarł w r. 310 p.n.e.) nosiły tak głębokie piętno wojny i konfliktu, że już sami uczestnicy ówczesnych wydarzeń określali swoją epokę mianem *zhanguo* 戰國 – Walczące Królestwa<sup>97</sup>. Choć do wojen dochodziło często i w okresie Wiosen i Jesieni, ich

<sup>93</sup> J. Gernet, *Chinese Civilization*, op.cit., s. 62.

<sup>94</sup> M.E. Lewis, *Warring States...*, op. cit., s. 597.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 619.

<sup>96</sup> Rodziński nazywa ten okres epoką „Wojujących Państw”. Wynika to z faktu, że odwołuje się on przede wszystkim do anglojęzycznej tradycji sinologicznej, gdzie najczęściej pojawiający się termin to „Warring States”. Osobiście preferuję tu tradycję francuską, gdzie *zhanguo* zwykle oddaje się przez „les Royaumes Combatantes”, Walczące Królestwa, co posiada tę zaletę, że pozwala na uniknięcie narzucania pojęcia państwowości (które siłą rzeczy kojarzy się z greckim *polis*), tam, gdzie ono nie istniało. Zob. W. Rodziński, *Historia Chin*, Warszawa: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 1974, s. 43.

<sup>97</sup> Zob. Xiong Xianguang 熊宪光, *Zonghengjia yanjiu 纵横家研究* [Studia nad Szkołą *zongheng*], Chongqing: Chongqing chubanshe 1998, s. 1-2. Już w *Zhanguo* (*Strategie walczących królestw*), zbiorze anegdot historycznych tej właśnie epoki skompilowanym przez Liu Xianga (dyn. Han) na podstawie dawniejszych materiałów, z których przynajmniej część pochodzić może z IV – III wieku p.n.e., można doszukać się właśnie złożenia *zhanguo*. Przykładowo, w księdze poświęconej państwu Qin (秦策) czytamy: „Na wschód od głównych masywów górskich królestw walczących (*zhanguo*) jest

charakter był odmienny. Po pierwsze odbywały się na o wiele mniejszą skalę, a po drugie stanowiły przede wszystkim zajęcie wytrenowanej w boju szlachty i arystokracji, która rygorystycznie przestrzegała wojennej etykiety. W bitwie chodziło głównie o zdobycie sławy przez wykazanie się odwagą w boju i honorowe potraktowanie pokonanego. W czasach Mistrza z Doliny Duchów armie rekrutowane były głównie z chłopstwa zaś administrowane przez nową klasę urzędniczą wywodzącą się spoza kręgu skoligaconej arystokracji<sup>98</sup>. Celem działań wojennych było totalne zwycięstwo za wszelką cenę oraz zdobycze terytorialne, zaś pokonanym niekiedy okazywano pobłażliwość, często, niestety, stosując zasadę *vae victis*<sup>99</sup>.

W rękę zachłannych, pozbawionych skrupułów monarchów, których Granet nazywa „tyranami”<sup>100</sup>, znajdowała się scentralizowana władza absolutna. Uświęcone tradycją dawnego Zhou cnoty arystokratyczne ustąpiły miejsca nowym zachowaniom nastawionym na maksimum korzyści za wszelką cenę. Granet charakteryzuje okres między V i III wiekiem p.n.e. jako czasy „anarchii i [...] wielkiego kryzysu moralnego” w których „podstęp i morderstwo stają się metodami politycznymi godnymi bohaterów”. W ogólnej atmosferze dezintegracji wartości moralnych „porządek społeczny przestaje opierać się na tradycji i na regułach protokolarnych. Książęta ograniczają się do kultuwowania jednej tylko cnoty [...] zabiegają [...] o korzyści materialne i wzrost siły”<sup>101</sup>. Realna polityka bezwzględnych suwerenów prowadzi do

---

szczęść” (山東戰國有六), a księga państwa Yan (*Yan ce* 燕策) podaje, że „w całej podniebnej domenie jest siedem królestw walczących (*zhanguo*), a najsłabszym wśród nich jest państwo Yan” (凡天下之戰國七, 而燕處弱焉). Termin ten uprawomocnił się i upowszechnił w czasach dyn. Han za sprawą Sima Qiana, a później Liu Xianga, rzeczywistego edytora i niejako „konstruktora” tekstu jaki obecnie znamy pod tytułem *Zhanguo*.

<sup>98</sup> Jacoby zwraca uwagę, że drogie rydwany bojowe, choć nie zniknęły, to ustąpiły miejsca licznej piechocie, a począwszy od państwa Zhao, zaczęto też wprowadzać konnicę (wzorując się na ludach „barbarzyńskich”), „co zrewolucjonizowało sposób prowadzenia bitew”, w których zaczynają brać udział formacje po kilkaset tysięcy żołnierzy. Takie starcia były naturalnie stosunkowo krwawe w porównaniu z potyczkami w okresie Wiosen i Jesieni, w których po każdej ze stron brało udział ledwo kilka tysięcy wojowników (zob. *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, wyd. Kindle, 194).

<sup>99</sup> Jako przykład takiego zachowania Granet odwołuje się do rady jakiej Fan Li udzielił Gou Jianowi, królowi państwa Yue, gdy ten pokonał państwo Wu, wahał się czy całkowicie je unicestwić wchłaniając je w skład swego terytorium czy pozostawić w spokoju (co byłoby zgodne ze wcześniejszym protokołem „wojny arystokratycznej”). Fan Li miał odpowiedzieć: „Gdy się nie przyjmuje tego, co dają Niebiosi, naraża się kraj swój na zgubę”. (zob. Granet, *Cywilizacja Chińska*, op.cit., s. 42). O wiele bardziej wstrząsający przykład bezwzględności to otwarta polityka eksterminacji skierowana przez królestwo Qin wobec rywalizujących z nim królestw i księstw. Jej autorem był jeden z głównodowodzących wojsk Qin, Fan Ju, który wprowadził zasadę „atakowania nie tylko ich terytorium, ale również ich ludu” (zob. Lewis, *Warring States: Political History*, w: *Cambridge History of Ancient China*, s. 639 - 640). Chodziło już nie tylko o ekspansję terytorialną, ale fizyczne unicestwienie całych armii, które przypomnijmy, rekrutowane były głównie z chłopstwa. Konsekwencje takiej polityki były absolutnie niewyobrażalne dla pokonanego państwa, które tym sposobem traciło nie tylko zdolność prowadzenia działań wojennych, ale i fundament ekonomiczny, którym było przede wszystkim rolnictwo, zwłaszcza że w sytuacjach szczególnego zagrożenia do służby w armii powoływano młodych mężczyzn nawet od 15 roku życia. W przypadku klęski wieś praktycznie pozostawała bez rąk do pracy. Taka właśnie tragedia przytrafiła się oblężonej armii królestwa Zhao po kapitulacji (tzw. bitwa pod Chang Ping, r. 260 p.n.e.). Wg. starożytnych źródeł (*Zapiski historyczne*) dowodzący wojskami Qin generał Bo Qi rozkazał wówczas pogrzebać żywcem ok. 400 tys. żołnierzy Zhao, tj. całą armię, która złożyła broń. Choć jest to być może cyfra przesadzona, nawet gdyby Sima Qian celowo ją zawyżył, to i tak z dzisiejszego punktu widzenia akt ten klasyfikował by się jako ludobójstwo. Qin jednak osiągnęło zamierzony cel, po klęsce królestwo Zhao nigdy się już nie podniosło, by ponownie stawić mu czoła (zob. *ibidem*).

<sup>100</sup> W odróżnieniu od „hegemonów” epoki Wiosen i Jesieni (722 – 481 p.n.e.)

<sup>101</sup> Granet, *Cywilizacja chińska*, op.cit., s. 41.

zupelnego zniknięcia małych państw lennych, a kryzys społeczeństwa arystokratycznego, arystokratycznych instytucji charakteryzujących okres poprzedni (Chunqiu 春秋, Wiosny i Jesienie, 722 – 481 p.n.e.), oraz systemu wierzeń arystokracji rodzi cynizm, wyrachowanie i obłudę, za czym idą wszelkiego rodzaju nadużycia. To „złoty wiek podwójnych agentów” w którym „szpiegowanie i podstępne zagrywki wraz z całym asortymentem oszustw, podstępów i forteli, a co za tym idzie, i wszechobecna zdrada, przenikają tak głęboko w tkanę życia społecznego, że praktycznie się instytucjonalizują.”<sup>102</sup>

Jak doszło do tak radykalnych przeobrażeń? Przyczyny były dość złożone. M.E. Lewis wyjaśnia, że władza polityczna próbowała zrzucić więzy narzucone przez pokrewieństwo i religię. Władcy dążyli do wyzwolenia się spod kurateli wysoko postawionych dygnitarzy rekrutujących się z wpływowych rodów. Z drugiej strony, nastął konflikt między tradycją i wymogami nowej epoki. Zwyczaje przodków okazywały się coraz częściej nie do pogodzenia z nowymi realiami geopolitycznymi. Wobec presji rosnących w siłę sąsiadów suweren, by utrzymać się na tronie, zmuszony był przejmować kontrolę nad coraz większą ilością zasobów, rozbudowywać siły zbrojne i otaczać się sztabem doradców politycznych i strategów bez obciążeń lojalnościowych charakteryzujących szlachtę rodową. Z konieczności więc zwracał się do zupełnie nowej grupy ekspertów, jednocześnie ograniczając wpływy rodów szlacheckich na dworze, których członkom tradycyjnie z tytułu pochodzenia przysługiwały określone przywileje i funkcje polityczne i administracyjne. Naturalnie, takie zachowanie postrzegane było przez arystokrację rodową jako niegodny szlachcica oportunizm i nielojalność wobec własnej klasy. Jednak pozytywnym efektem takiego łamania zasad protokolarnych było zwiększenie mobilności społecznej, stworzenie warunków, w których talent ceniony był ponad przywileje rodowe. Zmieniły się w związku z tym zasady nagradzania urzędników i funkcjonariuszy administracji książęcej. O ile wcześniej szlachta i arystokracja utrzymywała się głównie z własnych posiadłości, teraz powszechną praktyką stało się wypłacanie pensji w ziarnie w zamian za określone funkcje urzędowe i wedle rangi. Jednocześnie posiadłości lenne przestały być dziedziczne. Tak oto otwierały się wrota do błyskotliwej kariery dla wykształconych i inteligentnych plebejuszy, którzy, jak to ujął J. Levi, mogli teraz dzięki zdolnościom oratorskim i giętkości umysłu „wznieść się z rynsztoka ku atłasom pałacowych komnat”.<sup>103</sup> Nobilitacja i lenno z tytułu konkretnych zasług dla suwerena stały się realną perspektywą.

Wyłonienie się nowego typu państwowości było możliwe dzięki zastąpieniu wcześniejszego systemu opartego na rządzonych przez miejscową arystokrację i cieszących się dużą autonomią miastach przez państwo terytorialne. Ośrodki władzy, wcześniej rozsiane po poszczególnych lokalnych dworach arystokratycznych, przeniosły się całkowicie do stolicy państwa na dwór pojedynczego monarchy<sup>104</sup>. Tak więc z jednej strony był to efekt rozbudowania a z drugiej okrojenia dawnego modelu politycznego królestwa Zhou.

## 2.2. Sytuacja polityczna a wyłonienie się *zongheng*

<sup>102</sup> J. Levi, *Ma-Chine a trahir. Sophistes et delateurs*, w : *La trahison. Le Genre humain* 1988/1-2 (nr. 16-17), wyd. Le Seuil, s. 358.

<sup>103</sup> Ibidem s. 359

<sup>104</sup> Lewis, *Warring States...*, op. cit., s. 597nn.



Stulecie między 350 a 250 rokiem p.n.e. to okres, w którym rozwinęły się dwa typy przymierzy politycznych, znanych jako „horyzontalne” i „wertikalne” (wg. Rodzińskiego „sojusze poziome” i „sojusze pionowe”, w źródłach chińskojęzycznych znane jako *zongheng* 縱橫 lub odpowiednio *hezong* 合縱 i *lianheng* 連橫). Te pierwsze służyły interesom Qin, drugie miały na celu niedopuszczenie do jego dominacji. Sojusze horyzontalne formowały się na osi wschód-zachód, w układzie geopolitycznym, w którym Qin, znajdujące się na zachodnim krańcu osi, odgrywało rolę przywódczą. Głównym celem Qin było rozbijanie sojuszów zawieranych na osi północ-południe, czyli sojuszów „wertikalnych”, które jednoczyły słabsze królestwa przeciwko Qin pod egidą najsilniejszego w danym momencie rywala tego państwa. Lewis zwraca uwagę na fakt, że symetryczność sojuszów „horyzontalnych” i „wertikalnych” była w istocie iluzoryczna. „Gdy wertikalne sojusze” – wyjaśnia – „powstawały między państwami niezależnymi [...], w wersji horyzontalnej relacje opierały się na [całkowitej] dominacji [jednego]”<sup>105</sup>. Owo stulecie sojuszy można podzielić na trzy etapy odpowiadające trzem rywalizującym z Qin królestwom:

- 1) Pierwsza poł. IV wieku p.n.e., gdy doszło do konsolidacji terytorialnej Qin i osłabienia Wei.
- 2) Okres dominacji królestwa Qi, 301 – 284 r. p.n.e.
- 3) Okres dominacji Zhao, 284 – 260 r. p.n.e.

Kluczową rolę w formowaniu owych sojuszów odgrywali wspomniani wyżej retorzy-dyplomaci czy dyplomaci-peregrynanci znani od czasów wczesnej dynastii Han jak szkoła dyplomatów *zongheng*. Wyłonili się z większej grupy społecznej zwanej *youshui zhi shi* 遊說之士 – „wędrowni eksperci”<sup>106</sup>. W większości wywodzili się oni z nowej warstwy społecznej, tzw. *shi* 士, czyli składających się z ludzi dobrze wykształconych kadr urzędniczych i grup eksperckich<sup>107</sup>, których pojawienie się na

<sup>105</sup> Ibidem, s. 634.

<sup>106</sup> Wg. przekładu M. Jacoby, *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, wydanie Kindle, 314. Jacoby słusznie zaznacza, że „najważniejsi autorzy dzieł filozoficzno-etycznych epoki Walczących Królestw byli wędrownymi ekspertami *youshui*”, jedyny wyjątek stanowił tu chyba tylko Zhuangzi (ibidem, 220). Należy pamiętać, że tzw. *zonghengjia* odnosi się do owych ekspertów jedynie o tyle, o ile mowa o grupie, która była aktywnie zaangażowana w działania dyplomatyczne skupione na formowaniu przymierzy horyzontalnych i wertikalnych.

<sup>107</sup> Ibidem, 229-233. Coyle przestrzega, że *shi* jako termin może sprawiać pewne trudności interpretacyjne. Wynika to stąd, że jego znaczenie ewoluuje wraz z transformującymi strukturami społeczno-politycznymi w różnych okresach historycznych, a poza tym posiada różne konotacje i denotacje w zależności od tradycji intelektualnej, w kontekście której się pojawia. W czasach wczesnej dynastii Zhou *shi* odnosi się do drobnej szlachty niższej rangi, grupy, w której skład wchodzi rycerstwo, uczeni, i wykształceni urzędnicy, a także wielu innych, o ile nie byli plebejuszami i z ręcznie władali czy piórem, czy mieczem. Przykładowo, w *Księdze Pieśni* termin *shi* mógł oznaczać członka świty, sługę domu szlacheckiego, niższej rangi funkcjonariusza cywilnego w administracji feudalnej i o wiele rzadziej prawdopodobnie również wojownika czy „rycerza”. W *Analektach* Konfucjusza *shi* to warstwa społeczna, usytuowana między ministrami (*dafu*) i prostym ludem (*shuren*). Jednak element, który najbardziej wyróżnia i odróżnia konfucjańskiego *shi* od wcześniejszych jego konotacji to tendencja do kultywowania doskonałości moralnej raczej niż poszukiwanie ulotnych korzyści i zdobyczy politycznych czy militarnych. W idealnym modelu wychowawczym Konfucjusza *shi* to pierwszy etap na drodze do etyczno-pragmatycznej transformacji w konfucjańskiego *shengren*. W *Guiguzi* sens *shi* doskonale odzwierciedla konotacje społeczno-historyczne epoki Walczących Królestw, fakt, którego nie powinno się przeoczyć przy próbach datowania tekstu: z jednej strony odnosi się do wykształconego doradcy politycznego na dworze władcy feudalnego (rozd. IV: *shi wu ming zhu* 士无明主: „gdy mężowie zacni światłych panów nie znajdują”) a z drugiej do odważnego i walecznego śmiałka, który nie lęka się klęsk i niebezpieczeństw (rozd. X: 勇士輕難: „mężowi dzielnemu za nic

arenie historii było owocem radykalnych zmian społeczno-politycznych epoki. Jacoby zwraca uwagę na kilka istotnych przyczyn wyłonienia się tej grupy, z których najważniejszą było upowszechnienie dostępu do edukacji. Na tym polu największe zasługi położył Konfucjusz, który wprowadzając zasadę *you jiao wu lei* 有教無類 „utorował drogę zupełnie nowemu typowi kształcenia...prawdziwym szkołom, za niewielką opłatą przyjmującym każdego chętnego”<sup>108</sup>. W konsekwencji przywilej umiejętności pisania wyrwany został z rąk władców i ich krewnych, skrybów dworskich, kronikarzy i wróżbitów, otwierając drogi kariery i wpływów grupom wcześniej nieuprzywilejowanym<sup>109</sup>.

*Zongheng* jako grupa ekspertów dyplomacji i strategii oczywiście budzi niepokój wśród arystokracji dworskiej, w mniemaniu której ci nowi przybysze, często „cudzoziemcy” (pierwotnie mieszkańcy innych królestw), mają opinię sprzedajnych parweniuszy, identyfikowanych z rozkładem moralnym społeczeństwa. Stanowią jednak konkurencję, z którą nie można się nie liczyć. Su Qin i Zhang Yi, podróżujący po różnych królestwach, oferując dworom książęcym swoje usługi jako eksperci w dziedzinie dyplomacji, strategii wojennej, i perswazji politycznej, stają się emblematycznymi postaciami epoki Walczących Królestw.

Lewis mianuje właśnie wspomnianego wyżej Su Qina „archetypem krasomówcy”<sup>110</sup>. Su Qin wywodził się prawdopodobnie ze zubożałej szlachty dawnego królestwa Zhou<sup>111</sup>, które w jego czasach zredukowane już było do mało znaczącego księstwa. Dzięki przenikliwemu zmysłowi politycznemu i wybitnym zdolnościom perswazyjnym, pomimo żenujących porażek u samych początków kariery, ostatecznie doprowadził do rozbicia sojuszków „horyzontalnych” marginalizując Qin na kilkanaście lat. Pełnił wówczas funkcję ministra w sześciu królestwach jednocześnie<sup>112</sup>. Zanim wyzionął ducha w wyniku prowokacji zawistnej arystokracji państwa Qi, któremu wiernie służył, zdołał pouczyć króla jak pojmać swych zabójców. Monarcha ogłosił więc, że Su Qin to zdrajca na usługach państwa Wei, zaś ci, którzy go zgładzili, zostaną sowicie nagrodzeni. Gdy kilku członków szlachty odpowiedzialnych za zbrodnię zgłosiło się po nagrodę, pojmano ich i niezwłocznie poddano egzekucji<sup>113</sup>.

---

klęski z mora”). Brak w nim ponadto zabarwienia etyczno-moralnego.

<sup>108</sup> M. Jacoby, *ibidem*, wydanie Kindle, 234.

<sup>109</sup> *Shi*, wyjaśnia Rodziński, pochodzili przeważnie ze „zbankrutowanych rodzin arystokratycznych i urzędniczych”, które w wyniku wojen, ogólnego chaosu, czy krzywdzących reform, utraciły swój uprzywilejowany status (zob. Rodziński, *Historia Chin*, op.cit., s. 45).

<sup>110</sup> Lewis, *Warring States...*, op.cit., s. 633.

<sup>111</sup> Maspero nazywa go «*lettré pauvre, mais intelligent et éloquent* » (zob. Maspero, *La Chine antique*, wyd. 1927, format elektroniczny Kindle). Wywodził się zatem z ówczesnej inteligencji, a więc grupy, która posiadała dostateczne środki by nie utrzymywać się z mozolnej i czasochłonnej pracy na roli, co zapewniało możliwość studiów, prawdopodobnie więc ze zubożałej szlachty.

<sup>112</sup> Zjawisko pełnienia funkcji ministerialnych w kilku królestwach jednocześnie nie było wcale ewenementem w epoce Walczących Królestw, choć niewątpliwie nikt nie przewyższył w tym względzie Su Qina. Przykładowo, Li Yi, marszałek wojsk państwa Yan, służył w funkcji kanclerza zarówno w Yan jak i w królestwie Zhao, doprowadzając oba do zawarcia przymierza. Zhang Yi był zarówno ministrem Qin jak i Wei, które osłabione sukcesywnymi klęskami w konflikcie z Qin zmuszone zostało do przyjęcia sojuszu „horyzontalnego” w 322. Był to pierwszy taki sojusz w historii epoki Walczących Królestw (zob. Levi, *Ma-China à trahir*, op. cit., s. 363; Lewis, *Warring States...*, op.cit., s. 634)

<sup>113</sup> *Ibidem*.

### 2.3. Retorzy-peregrynanci *zongheng* a *Guiguzi*

W owym „złotym wieku podwójnych agentów”, „wirtuozi polityki i iluzji”, by posłużyć się tu finezyjną frazeologią Jeana Levi<sup>114</sup>, jak Su Qin, Zhang Yi, Gongsun Yang 公孫鞅, i wielu innych dyplomatów-peregrynantów, za credo obrali sobie bezwzględność w działaniu i, wydawałoby się, oportunistyczną lojalność jedynie wobec patrona, który działa skutecznie, konsekwentnie, i bezwzględnie. Z dość powszechnie przyjętą opinią podzielaną m.in. przez Levi, zaangażowani w praktyki dyplomatyczne *zongheng* retorzy-peregrynanci nie identyfikują się z żadną z głównych cnót konfucjańskich. Odzwierciedlenie takich tendencji uwidacznia się w rozdz. X *Guiguzi*:

Poczucie powinności (*zhong* 忠) i wiarygodności (*xin* 信), idealne relacje (*ren* 仁) i to, co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義)<sup>115</sup> same nie wystarczą. Dopiero wypośrodkowanie w tym, co prawe (*zhong zheng* 中正) dopełnia [listę]. (10.7, s. 259)

Rzeczywistość jest płynna a mędrzec nie usiłuje wstrzymać jej nurtu<sup>116</sup>, odpowiada na jej transformacje dopasowując swoje „koordynanty”, kontekstualizując i relatywizując swoją postawę stosownie do okoliczności. Wobec *yin* sytuuje się w *yang*, wobec *yang* w *yin*. Nie wartościuje i nie ocenia swoich działań w kategoriach skostniałych wzorców moralnych z zamierzchłych czasów lansowanych przez zwolenników Konfucjusza. Probierzem czy fundamentalną zasadą słuszności jest dla niego *zhong zheng* 中正:

Ten, kto pojął, że zasada ta wynikająca z Dao określa to, co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義), jest właściwą osobą do rozmowy. Kto jest w stanie [wszystko] to zrozumieć, zdolnym będzie pielęgnować, to co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義) daleko i blisko. (10.7, s. 259)

*Guiguzi* zwraca się tu do kogoś, kto nie odrzucając tradycyjnych wartości nie pozwala się jednocześnie wciągnąć w pułapkę ślepego dogmatyzmu, kto wraz z nim byłby zdolny i gotów zredefiniować *yi* – to, co słuszne. Czy kimś takim mógłby być Su Qin lub Zhang Yi? Czy *zhong zheng* w jakiś sposób sugeruje oportunizm i nielojalność czy jest być może symptomem nowej moralności, nowego modelu etyki albo bardzo starej tradycji etycznej, która poprzedzała wzorce moralne Zhou odziedziczone i na nowo zdefiniowane przez Konfucjusza<sup>117</sup>? W niewielu zachowanych tekstach źródłowych przypisywanych szkole *zongheng* brak na to dowodów.

<sup>114</sup> zob. Levi, *Ma-China à trahir*, op.cit., s. 359.

<sup>115</sup> Chodzi tu o *zhong* 忠, *xin* 信, *ren* 仁, oraz *yi* 義, tradycyjne atrybuty etyki konfucjańskiej, których cechą jest uwidacznianie się, czyli *yang* 陽, przeciwieństwo *yin* 陰. Przykładowo, *Daxue* cytuje słowa Zengzi, ucznia Konfucjusza: „uczciwość (wiarygodność) pochodzi z głębi serca, lecz jawi się na zewnątrz” (誠於中, 形於外). Fragment ten dowodzi, że *Guiguzi* bynajmniej tych atrybutów nie neguje, lecz odmiennie od tradycji konfucjańskiej, która widzi w nich cel sam w sobie, traktuje je instrumentalnie: są one przydatne tam tylko, gdzie służą „bezstronnemu wypośrodkowaniu” (*zhong zheng*), które w sferze działalności ludzkiej ucieleśnia mądrość Dao.

<sup>116</sup> Jak próbował by mówca głoszący konfucjańskie nauki moralne narzucając pewien dogmatyczny model etyczny jako jedynie słuszny.

<sup>117</sup> Wszak pierwszy rozdział *Guiguzi* rozpoczyna się frazy *yue ruo ji gu* 粵若稽古-„Gdyby tak zbadać przeszłość zamierzchłą”, co świadczyć może, że *Guiguzi* nawiązuje lub identyfikuje się z tradycją starszą aniżeli jakakolwiek inna w czasach mu współczesnych.

Wg. Levi, epoka Walczących Królestw to czasy, w których „same instytucje produkują nielojalność”<sup>118</sup>, gdzie eksperci dyplomacji muszą działać na dwa fronty, w świecie pełnym intryg, podstępów i pułapek, w obliczu władców kapryśnych i łatwo podatnych na plotki i oszczercze podszepty, byłoby to nie tylko nierozumne, ale i zgubne. Tak więc tradycyjne wzorce mądrości, hołubione przez amatorów antyku jak Konfucjusz metody postępowania i rozumowania, w nowych czasach nie zdają już egzaminu. Nawet dawna inteligencja strategiczna, w której celowali legendarni królowie-mędrce, nie jest w stanie sprostać wyzwaniom „złotego wieku podwójnych agentów”. Dyplomata-peregrynant, retor, mędrzec i strateg w jednej osobie, jest autentycznym tworem swoich czasów. Nosi w sobie piętno epoki, która go zrodziła, ale i w zamian odciska na niej swój własny nieścieralny ślad. Mistrz w „odkrywaniu tego co niezgłębione i ukryte”, ekspert w „sondowaniu myśli i uczuć” (*chuai qing* 揣情), staje się idealnym partnerem i jedynym adekwatnym oponentem władcy nowego typu. Echa tej rzeczywistości pobrzmiwają w *Guiguzi*:

Dlatego nawet gdybyś posiadał mądrość Dao pradawnych suwerenów, inteligencję w planowaniu godną prawdziwego mędrca, a zdolności „sondowania myśli i uczuć” (*chuai qing* 揣情) byś nie miał, nie było by jak dociekać tego, co niezgłębione i dobrze ukryte. Tu właśnie tkwi samo sedno sztuki obmyślenia planów i [na tym się opierają] reguły perswazji. (7.3, s. 192)

Natomiast odniesienie do warunkowej lojalności, która zależy od zmieniających się okoliczności, wydaje się wypływać w jednym z fragmentów rozdz. VI:

W dziejach nie ma czegokolwiek, co cieszyłoby się nieustannym uznaniem, a w zajmowaniu się sprawami nie ma wiecznie słusznego wzoru do naśladowania. Prawdziwy mędrzec nigdy na stałe nie stoi po czyjejś stronie, lecz nigdy [tak] się nie dzieje, żeby nie stał po czyjejś stronie. Nie ma kogoś, komu [na zawsze] jest posłuszny, lecz nigdy nie bywa, żeby kogoś nie słuchał. Gdy [mędrzec] osiąga [z kimś] efekty w relacjach i jednocześnie zgodny jest [z nim] w planach, nawiązuje [z nim] poufale stosunki jako [swoim] panem. (6.2, s. 178)

Czy jednak w istocie w wymiarze teoretycznym określonym przez *Guiguzi* mamy do czynienia z oportunizmem i brakiem lojalności? Nigdzie w całym traktacie nie pojawia się jednoznaczne odniesienie do krótkowzrocznego dążenia do własnych korzyści kosztem innych, czym przecież często charakteryzuje się oportunizm. Wprost przeciwnie, *Guiguzi* wydaje się dążyć do idealnej relacji opartej na podobnym czy pokrewnym *qing* obu zainteresowanych stron, bo jedynie w takim przypadku obie strony wspólnie mogą realizować nie konfliktujące ze sobą cele<sup>119</sup>. Kwestia interpretacji *li* 利 – korzyści, zysku, zostanie omówiona dalej w rozdz. „Pojęcie *li* 利 w *Guiguzi* a *yi* 義 i *de* 德” na s. 78. Cytowany tu fragment może po prostu oznaczać, że w różnych czasach prawdziwy mędrzec rozpoznaje właściwy trend wydarzeń i potrafi pojąć i określić słuszny sposób postępowania przynoszący najbardziej optymalne rozwiązania dla ogółu. Co więcej, również w rozdz. VI, *Guiguzi* mówi:

<sup>118</sup> J. Levi, *Ma-China à trahir*, op.cit., s. 364.

<sup>119</sup> Por. *Guiguzi*, 10.2.

W oferowaniu strategicznych porad nie ma podwójnej lojalności (*bu liang zhong* 不两忠). Nieuchronnie istnieje konflikt interesów. Gdy wracasz do jednego, odwracasz się od drugiego. Gdy odwracasz się od jednego, wracasz do drugiego. (6.2, s. 178)

Słowa te nie brzmią bynajmniej jak nawoływanie do nielojalności a raczej obiektywna konstatacja, że mędrzec-mówca wybierając jedną ze stron z natury rzeczy musi odwrócić się od drugiej, co może być uznane za złamanie *zhong* 忠, w istocie jednak jest jedynie nieuniknioną konsekwencją dokonania właściwego wyboru. Potwierdza to krótkie anegdotyczne nawiązanie w tymże rozdziale do Lü Shanga i Yi Yina (zob. 6.4, s. 180).

Levi wspomina, że w epoce Walczących Królestw utalentowani dyplomaci-peregrynanci ze względu na swoje zdolności perswazyjne oraz inteligencję polityczną z jednej strony stanowili cenny nabytek dworu a z drugiej potencjalne dla niego zagrożenie<sup>120</sup>. Ich życie naznaczone było niebezpiecznym paradoksem. W mniemaniu władców, którym służyli, ze względu na swoje często plebejskie korzenie lub po prostu obce pochodzenie mogli być postrzegani za najbardziej lojalnych w tym sensie, że nie posiadali żadnych zobowiązań wobec lokalnej arystokracji dworskiej, z którą nie łączyło ich żadne pokrewieństwo. Jeśli byli wierni, to wyłącznie władcy<sup>121</sup>. Z drugiej jednak strony, szczególny charakter ich działań, jak szpiegostwo, dłuższe pobyty na obcych dworach w celu przeforsowania określonych planów politycznych, zdolności krasomówcze, przebiegłość i paradoksalnie właśnie fakt ich obcości (a więc cecha, którą władcy skądinąd bardzo sobie cenili) z łatwością mogły wzbudzić podejrzenia ich patrona<sup>122</sup>. Dyplomate-peregrynanta można było po prostu zwolnić bez ściągnięcia na siebie zawiści klanów arystokracji – nie był jednym z nich. Często jednak, gdy okazał się zbędny, wzbudzał coraz więcej podejrzeń o nielojalność i zdradę czy po prostu był zbyt inteligentny, lepiej było go najzwyczajniej zgładzić, by nie oddawać jego talentu na usługi swoich rywali. Sima Qian w biografii Gongsun Yanga opowiada, że gdy służył on u kanclerza królestwa Gongshu Zuo jako młodszy pałacowy<sup>123</sup> ówże pełen był uznania dla jego zdolności a mimo to nie polecił go władcy. Pewnego dnia, gdy mocno podupadł na zdrowiu, król osobiście przybył w odwiedziny by okazać mu uszanowanie. Widząc jak zły był stan zdrowia kanclerza, zatroskany władca rzekł:

„Gongshu teraz tak ciężko zmożony chorobą, gdyby nie daj Bóg zdarzyło

<sup>120</sup> J. Levi, *Ma-China à trahir*, op.cit., s. 359 - 360.

<sup>121</sup> Takim rozumowaniem Li Si zdołał przekonać króla Qin by uwięzić Han Fei. Początkowo młody władca był zachwycony intelektem Han Fei, do momentu, gdy Li Si, czy to przez autentyczną troskę o królestwo czy z zazdrości, wytknął, że Han Fei jako członek rodu książęcego państwa Han ze względu na więzy krwi nigdy nie okaże szczerzej lojalności królowi Qin. Gdy Han Fei zamknięto w celi, Li Si pospiesznie kazał go otruć (zob. Burton Watson, *Hanfeizi*, Introduction, s. 3)

<sup>122</sup> Li Si, ambitny i cyniczny polityk, opuścił swoje podupadające rodzinne królestwo Wei i udał się na dwór władcy Qin, który dał się wówczas poznać jako gorliwy patron talentów politycznych. Jednak król Qin uległszy po pewnym czasie instygacjom wpływowej rodzimej szlachty i arystokracji, która postrzegano napływ obcego niezwiązanego z nimi rodzinnymi koligacjami i zobowiązaniami elementu jako zagrożenie dla własnych wpływów, wydał rozporządzenie wygnania z królestwa wszystkich cudzoziemców. Li Si będąc już w drodze do Wei przesłał królowi list, w którym udało mu się nakłonić monarchę do zmiany decyzji.

<sup>123</sup> Rodzaj asystenta nieślubnego potomstwa księcia, które rezydowało na dworze. Sam Gongsun Yang był synem księcia Wei z nieprawego łoża.

się najgorsze, cóż pocznie królestwo?” Gongshu, więc odrzekł: „Jest u mnie pewien młodszy pałacowy. Choć to człowiek młody, talent ma niezwykle. Może zechciał byś, Panie, powierzyć mu ster państwa i do rad jego ucho swe przychylić...” Król nic nie odpowiedział, a gdy miał już odejść, Gongshu oddalił wszystkich obecnych i poufnym tonem dodał jeszcze: „Gdyby Wasza Wysokość jednak nie życzył sobie przyjąć go na swoje usługi, trzeba go będzie zabić. Nie wolno mu opuścić królestwa”<sup>124</sup>.

Do podobnych okoliczności może nawiązywać rozdz. VI – *O sztuce aliansu przez dys-alians*, gdzie mowa m.in. o tym jak bezpiecznie wycofać się z relacji z władcą, który okazał się nie zasługiwać na wsparcie mądrego doradcy:

Dlatego tajemna mądrość [Dao] aliansu przez dys-alians polega na tym, by określić własne zdolności i możliwości, wiedzę i inteligencję, oszacować kto nam nie dorównuje pod względem słabych i mocnych stron, czy jest blisko czy daleko. (6.5, s. 182)

Dylematy z jakimi zmuszeni byli zmagać się doradcy polityczni w obliczu coraz bardziej wyrafinowanych, chimerycznych, i chorobliwie niekiedy podejrzliwych władców sformułował wyraziście Han Fei w eseju *Trudności z perswazją* (*shui nan* 說難). Han Fei (? – 233 p.n.e.), jedyny chyba filozof chiński wywodzący się z arystokracji książęcej, służył na dworze króla państwa Han 韓. Znakomity obserwator życia dworskiego i jego kuluarów, sam niestety marginalizowany przez jąkanie się – oddał się pisaniu. Esej *Trudności z perswazją* był na tyle ceniony już w antyku, że Sima Qian w *Biografii mistrza Han Fei*<sup>125</sup> nie tylko o nim wspomina, ale i przytacza w całości – niezwykle wyróżnienie, na które nie zasłużył sobie żaden inny autor epoki Walczących Królestw<sup>126</sup>. *Guiguzi* i *Trudności z perswazją* w pewnym sensie są komplementarne. Han Fei na samym wstępie informuje, że głównym wyzwaniem dla mówcy jest „znajomość serca (*xin* 心) człowieka, którego przekonujemy, i mówieniu tak, by słowa nasze mu odpowiadały”. Han Fei podejmuje szczegółową dyskusję nad drugim członem tego dylematu (choć wydaje się bardziej opisywać wynikające stąd trudności niż proponować konkretne rozwiązania), pierwszy człon pozostawiając bez odpowiedzi. Po przeczytaniu eseju nadal nie wiemy, w jaki sposób „poznać” (*zhi* 知), jak myśli i czuje interlokutor. To właśnie traktat *Guiguzi* rozwija kwestię rozpracowania psychologii interlokutora szczegółowo w dwóch rozdziałach (VII: *Sondowanie* i VIII: *Dogładzanie*) i nawiązuje do niej w różny sposób we wszystkich pozostałych. Już na samym wstępie traktat deklaruje jako jeden z głównych celów „dydaktycznych” *da ren xin zhi li* 達人心之理 – „pojąć konfiguracje serca człowieka” (rozdz. I, 1.1). Bliskie są mu dokładnie te same problemy, o których mówi Han Fei. Drastyczne konsekwencje niezdolności analizy psychologicznej u mówcy odmalowane są w barwnych powiastkach Han Fei. Na zakończenie tego rozdziału warto zacytować jedną z nich jako przykład porażki inteligencji analitycznej wobec inteligencji „metycznej” – wątek, który w bardziej teoretyczne i filozoficzne ramy

<sup>124</sup> 商君者[...]事魏相公叔座為中庶子。公叔座知其賢，未及進。會座病，魏惠王親往問病，曰：「公叔病有不可諱，將柰社稷何？」公叔曰：「座之中庶子公孫鞅，年雖少，有奇才，原王舉國而聽之。」王嘿然。王且去，座屏人言曰：「王即不聽用鞅，必殺之，無令出境。」 Cyt. wg. ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=商君者 [dostęp: 2022.6.10].

<sup>125</sup> 說難十餘萬言 (*Trudności z perswazją* [esej składający się] z ponad 10 tys. słów).

<sup>126</sup> Zob. M. Hunter, *The Difficulty with “The Difficulties of Persuasion”* (“Shuinan 說難”), w: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, red. Paul R. Goldin, Springer 2013, s. 170.

wkładu *Guiguzi*:

Kiedyś księżę Wu państwa Zheng zamierzał najechać państwo Hu. Najpierw wydał swoją córkę za króla tego państwa po to by zaczął myśleć o rozkoszach. Następnie zwrócił się do swoich ministrów z pytaniem - „Gdybym chciał wyprawić się na wojnę, które państwo prawdopodobnie bym najechał?” Wysokiej rangi minister o imieniu Guan Qisi odpowiedział - „Można by zaatakować Hu” - na co księżę Wu wpadł w furję i kazał go na miejscu zgładzić. Wykrzyknął przy tym - „Hu to kraj naszych braci! Cóż ty sobie wyobrażasz mówiąc, żeby ich najechać?!” Gdy wieść o tym doszła do uszu władcy państwa Hu, założył on, że państwo Zheng jest mu szczególnie przychylnie i dlatego nie czynił już żadnych przygotowań na wypadek ewentualnej wojny. Tylko że Zheng istotnie dokonawszy niespodziewanego ataku zajęło królestwo Hu<sup>127</sup>.

Z przedstawionej tu krótkiej analizy można wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze, poruszana w *Guiguzi* tematyka istotnie zdradza pewne związki z działalnością dyplomatów *zongheng* epoki Walczących Królestw, wydaje się bowiem w pewnym stopniu odzwierciedlać dylematy i trudności, jakim musieli stawiać czoła w praktyce obcowania i komunikowania się ze środowiskiem społeczno-politycznym swojej epoki. Po drugie, jeśli uznać za zasadną podzielaną przez większość uczonych konfucjańskich niechęć do *zongheng*, których oskarżano o nielojalność, podstęp, chciwość i oportunizm, trudno oprzeć się wrażeniu, że *Guiguzi* nie wydaje się ani zalecać, ani tolerować sposobów postępowania tradycyjnie przypisywanych *zongheng*. I po trzecie, jeśli bezpośredni związek wyrażonych w traktacie poglądów z praktyką polityczną i perswazyjną *zongheng* pozwala się poddać w wątpliwość, dlaczego mimo to *Guiguzi* padł ofiarą utrzymującego się aż do dziś ostracyzmu jako rzekoma kwintesencja ich praktyk? Próba odpowiedzi na to pytanie zostanie podjęta w rozdz. „Główne koncepcje *shengren* epoki Walczących Królestw a ideał mędrca-*shengren* w ujęciu *Guiguzi*” (s. 67) oraz „Wykluczenie *Guiguzi* z tradycji filozoficznej i literackiej” (s. 87).

<sup>127</sup> 昔者鄭武公欲伐胡，故先以其女妻胡君以娛其意。因問於群臣：「吾欲用兵，誰可伐者？」大夫關其思對曰：「胡可伐。」武公怒而戮之，曰：「胡，兄弟之國也，子言伐之何也？」胡君聞之，以鄭為親己，遂不備鄭，鄭人襲胡，取之。 Cyt. wg. [ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=昔者鄭武](http://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=昔者鄭武) [dostęp: 2022.5.12]. Tłumaczenie w oparciu o przekład Burtona Watsona z pewnymi modyfikacjami.

## Rozdz. 3 Strategia perswazji *Guiguzi* w świetle głównych pojęć filozoficznych traktatu

### 3.1. Problem Dao 道

Pojęciem równie fundamentalnym dla filozofii chińskiej jak prawda i byt dla filozofii greckiej (i klasycznej filozofii europejskiej w ogóle) jest Dao. Bez Dao i substancjalizujących jego oddziaływanie w świecie binarno-komplementarnych żywiołów *yin* i *yang* niezliczone zmiany i transformacje, procesy powstawania, rozkwitu, przemijania i zanikania, nie dały by się poukładać w struktury pojęciowe – związek między człowiekiem i rzeczami pozostałby bez podstaw teoretycznych, człowiek zdany na przypadkowość i nieprzewidywalność żył by w mrokach niepewności. Strategia perswazji *Guiguzi* wyrosła właśnie na gruncie Dao. W epoce Wiosen i Jesieni a zwłaszcza nieco później, w epoce Walczących Królestw, termin *dao* pojawia się w pismach niemal każdej szkoły myśli tamtych czasów w stopniu, który pozwala stwierdzić, że bez *dao* dyskurs filozoficzny tej epoki staje się po prostu niemożliwy. Każda ze szkół proponuje własną interpretację, wokół której oscylują jej doktryny. Najlepiej znany i najszerzej omówiony w literaturze specjalistycznej jest konflikt między Dao Laozi, myśliciela-nestora szkoły taoistycznej i *dao* szkoły konfucjańskiej. W przypadku *Guiguzi*, ewolucja *dao* okazała się na tyle subtelna, że w większości opracowań i wydań *Guiguzi* autorzy traktują *dao* pobieżnie i unikają jakichkolwiek zestawień, nie wgłębiając się w niuanse filozoficzne, jakby sens tego pojęcia był ogólnie znany i łatwy do uchwycenia. Stanowi to nie tylko powszechną praktykę w wydaniach chińskojęzycznych, lecz nawet w edycji Hui Wu analiza *dao* w *Guiguzi* zamyka się w stwierdzeniu, że „konkretyzuje on pojęcie *dao* w Laozi przez racjonalizację relacji między wolą, ciałem, *qi*, duchem, Niebem i Ziemią w odniesieniu do taktyki retorycznej”<sup>128</sup>. Brak jednak wyjaśnienia na czym właściwie owa konkretyzacja polega i jak przekłada się ona w *Guiguzi* na działalność strategiczno-perswazyjną.

Również Daniel Coyle dostrzega, że *Guiguzi* nie dokonuje zwykłego zapożyczenia, lecz interpretuje Dao w swój własny sposób. *Guiguzi* – wyjaśnia Coyle – „poszerza klasyczne ontologiczne znaczenie pary yin-yang przez posłużenie się wizerunkiem człowieka jako ‘interwału’ między Niebem i Ziemią. Ów ‘interwał’ (*jian* 間) oznacza rodzaj [onto-kosmologicznego] punktu zawieszenia, z którego wykonywane są [przez mędrców] działania kosmo- i psycho-lokucjonarne”. Coyle zwraca więc uwagę na związek pojęcia *dao* w *Guiguzi* z językiem, ale jak u Hui Wu brak u niego dogłębnej analizy istoty „guigucjańskiego” *dao* w kontekście kluczowych pojęć w traktacie, jak *li* 理, *shu* 數, czy *de* 德, przez pryzmat których łatwiej dostrzec nowatorstwo *Guiguzi* i uchwycić istotę „guigucjańskiej” strategii perswazyjnej.

#### 3.1.1. Dao Laozi a Dao *Guiguzi*

Dao w *Daodejing* przedstawione jest jako nienazwane, nieokreślone, wszechobecne, beczasowe. W odróżnieniu od ludzkiego *dao*, które stanowi przejaw określonych norm porządku społeczno-etycznego legitymizujących uświęcone tradycją hierarchie, podziały, i obowiązki, Laozi redefiniuje istniejące już pojęcie jako przejaw porządku i

<sup>128</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s 25.



regularności procesów cyklicznych przemian w świecie naturalnym, czy właściwie przecucie, że za tym porządkiem kryje się jakaś pierwotna konieczność i nieuchronność. Przecucie to nie pozwala się zrationalizować czy skonceptualizować, rodzi jednak intuicyjną pewność, że świat rzeczy i zjawisk w ich pierwotnym kształcie nieskażonym ludzką ingerencją, który Laozi nazywa *ziran* 自然, jest stanem idealnym oraz wzorem dla życia w mądrości i harmonii z otoczeniem. Laozi odwołuje się do bardzo starej pary pojęciowej *yin-yang*, by zaznaczyć, że dwufazowość wszelkich procesów naturalnych jest inherentnie wpisana w uniwersum bytu dając wyraz binarnemu i antytetycznemu porządkowi świata, za którym stoi Dao.

Dao to jeden z tych aspektów rzeczywistości, które wymykają się językowi – język nie potrafi wyrazić najgłębszej prawdy o rzeczywistości, a obfita elokwencja, wielomówstwo, zwłaszcza zaś sztuka argumentacji stanowią przeszkodę do osiągnięcia psychofizycznej harmonii i poczucia naturalnej więzi z uniwersum wszechrzeczy. Przekonanie to prowadzi Laozi i większość myślicieli taoistycznych do językowego sceptycyzmu, który znajduje swój najwyższy wyraz w Zhuangzi. Niewyraźność Dao, intuicyjna raczej niż logiczno-rozumowa droga do jego poznania przypomina dylemat Św. Augustyna, gdy rozważa istotę czasu: *quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio. Si quaerenti respondere velim, nescio*<sup>129</sup>. Augustyńskie „nescio” to po prostu „nie potrafię wyrazić w słowach”, brak bowiem pojęć, a czym więcej o tym mówię, tym mniej sam rozumiem, o czym właściwie mówię. Ów epistemologiczny irracjonalizm Laozi, niekiedy nazywany post-racjonalizmem, odróżnia jego filozofię od racjonalizmu Greków, a zwłaszcza Platona, dla którego *logos* (rozum) umożliwiający argumentację logiczną i dyskurs filozoficzny w ogóle, otwiera człowiekowi transcendentną drogę poznania prawdy – świata idei, które stanowią niematerialny substrat materialnego świata, w którym żyje człowiek.

Dao *Guiguzi* to pojęciowa odrośl Dao Laozi. Podobnie jak Laozi, *Guiguzi* odkrywa Dao przez obserwację świata naturalnego i zachodzących w nim transformacji i permutacji *yin* i *yang*<sup>130</sup>. Mędrzec w ujęciu *Guiguzi* „obserwuje otwieranie się *yang* i zamykanie *yin* [...] poznaje wrota bytowania i giniecia, szacuje i zgłębia początki i końce wszechbytu”. Z takich właśnie obserwacji wyłania się *wan wu zhi li* 萬物之理 – „zasada niezliczonych bytów”<sup>131</sup>, o której mówi *Zhuangzi*. *Guiguzi* nie zadowala się jednak bierną kontemplacją naturalnego piękna tych procesów i ich cudownej regularności układającej się w paradygmatyczne wzory czy konfiguracje (*li* 理), czemu w przypadku Laozi i Zhuangzi towarzyszy owo poczucie harmonii i więzi ze wszechświatem, w którym rozplywa się własne jestestwo. Uważa natomiast, że skoro już odkryliśmy *li* 理 – pewien wzór wszelkich przemian tłumaczący ich regularność i przewidywalność, który pozwala się ująć rozumowo, winniśmy wyciągnąć stąd epistemologiczne i ontologiczne konsekwencje i przekuć nasze poznanie na działanie. Dlatego właśnie jednym z głównym pojęć „guigucjańskiej” strategii perswazji staje *li* 理, a nie Dao, które zawsze pozostaje w cieniu *li*. Ten zwrot od post-racjonalistycznej,

<sup>129</sup> Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem. Lecz gdy chcę pytającemu odpowiedzieć, nie wiem.

<sup>130</sup> Rozdz. I, 1.1. Znajduje to wyraz w analogiczno-metaforycznym stylu *Guiguzi*, który posługuje się analogiami ze świata naturalnego, np. 8.5: „Kiedy chrustu nazbierasz i szybko w ogień rzucisz, suchy się pierwszy zapali. Gdy wodę rozlejesz na płaski grunt, miejsce mokre pierwsze wodą nasiąknie. To dlatego, że rzeczy tego samego rodzaju odpowiadają sobie wzajem”.

<sup>131</sup> *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. M. Jacoby, op.cit., s. 230.

estetycznej kontemplacji porządku wszechświata ku praktycznej kontemplacji afektywno-kognitywnej, częściowo rozumowej i częściowo wciąż jeszcze intuicyjnej, umieszcza *Guiguzi* gdzieś między Laozi i klasyczną myślą grecką, i bardzo zbliża go do presokratyków.

Tak więc *Guiguzi* z Dao uwagę przenosi przede wszystkim na *li* 理 i jego praktyczne zastosowanie, i tu kryje się istota różnicy między taoizmem *Guiguzi* i taoizmem Laozi. Yan Wenqiang 颜文强 słusznie zwraca uwagę, że o ile filarem teoretycznym *Daodejing* jest nienazwane, niepojęte Dao, a głównym wątkiem istota (*zhi* 質) rzeczywistości w ujęciu oscylującym ku metafizyczności (*xing er shang* 形而上), o tyle myśl *Guiguzi* posiada bardziej hipo-fizyczny (*xing er xia* 形而下) charakter, zasada się bowiem na poszukiwaniu sztuki trans-formowania rzeczywistości będącej przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Głównym wątkiem nie jest tu substancja lecz akcydent, nie istota a rzeczywistość zjawiskowa (*xing* 形), którą można kształtować, urabiać, dopasowywać, ujawniać lub kamuflować<sup>132</sup>. Yan Wenqiang nie dostrzega jednak związku bardziej „hipo-fizycznego” ujęcia Dao w *Guiguzi* już nie z estetyczną kontemplacją, lecz racjonalizującą analizą wszelkich zjawisk z perspektywy ich *li* 理. Konsekwencją takiej obserwacji rzeczy i zjawisk jest przyjęcie języka jako narzędzia porządkowania (kategoryzowania) świata<sup>133</sup> – o świecie można rozprawiać i myśleć w kategoriach pojęć i analogii, prawda o świecie staje się komunikowalna a niezliczoność zachodzących w nim przemian w pewnym stopniu przewidywalna. Tak więc dodatkowym efektem wyeksponowania *li* 理 jako czegoś na wzór ogólnej zasady rzeczywistości jest różnica w stosunku do języka i do wiedzy. O ile Laozi odmawia językowi istotnej roli w poznawaniu rzeczywistości, o tyle *Guiguzi* porządkuje rzeczywistość wg. określonego *li* 理 przez nazywanie zjawisk, a więc przez język. O ile Laozi odradza gromadzenie wyrafinowanej wiedzy proponując w zamian powrót do prostoty i swego rodzaju naturalnej naiwności, o tyle dla *Guiguzi* wiedza stanowi rękojmię władzy nad rzeczywistością.

Podsumowując, Dao, o którym mówi *Guiguzi*, w swoim znaczeniu często zbliża się do uniwersalnej zasady leżącej u podstaw wszelkich procesów onto-kosmologicznych, zasady zmian i permutacji *yin* i *yang*, jendnakże nie zasady metempirycznej, transreicznej, z jaką może kojarzyć się Dao u Laozi, lecz będącej w samych rzeczach, immanentnie obecnej w bycie, i dlatego, zdaniem *Guiguzi*, pozwalającej na twórczą, dynamiczną relację człowieka z bytem, w której rzeczy z woli ludzkiej są przetwarzane, transformowane. Dla Laozi Dao jest wielką tajemnicą, drogą, jaką przemierza każdy poszczególny byt i wszystkie byty jednocześnie. W ujęciu *Guiguzi*, Dao przeszło ewolucję zmieniając się w instrument porządkowania świata, stało się archetypem metody, nie „drogą”<sup>134</sup>, którą się po prostu idzie, lecz „drogą”, którą idzie

<sup>132</sup> Yan Wenqiang 颜文强, *Guiguzi yu Daodejing sixiang tongyi yanjiu* 《鬼谷子》与《道德经》思想同异研究 [Różnice i podobieństwa w myśli Laozi i Guiguzi], *Zongjiaoxue yanjiu*, 2013, 3 kwartał, s. 63.

<sup>133</sup> Por. rozdz. I, 1.1, w którym mowa o tym, jak mędrzec „obserwuje otwieranie się *yang* i zamykanie *yin*, i przez to nadaje nazwy rzeczom”.

<sup>134</sup> Grafem ten po raz pierwszy pojawia się w *Księdze Dokumentów* (*Shangshu* 尚書), gdzie oznacza kanał odprowadzający wodę z wezbranej rzeki by zapobiec powodzi. Inne częste znaczenia słowa Dao to „trakt”, „droga”, „ścieżka” lub czasownikowo „prowadzić” (zob. Roger Ames, David Hall, *Daodejing: Making this Life Significant – A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books 2010, s. 57). Ames proponuje neologizm dla oddania aktywnej konotacji tego słowa – „way-making”.

się w określony sposób w jakimś konkretnym celu. Choć samo Dao, jak u Laozi, nadal pozostaje niewysłowione, jego manifestacja w postaci *li* 理 oferuje mędrcom narzędzie kontroli nad rzeczywistością, tak więc o ile Laozi opowiada o Dao i jego De 德, a zatem tym, co Dao objawia nam o sobie, o tyle dla *Guiguzi* o wiele istotniejsze jest Dao i jego *li* 理 czyli to, co Dao objawia nam o otaczającym nas świecie<sup>135</sup>. Tak jak Dao Laozi legitymizuje określoną filozofię życia taoistycznego mędrca, tak też Dao *Guiguzi* wyposaża „gugucjańskiego” *shengren* w filozoficzne uzasadnienie jego działań i wytycza drogę, którą dąży.

### 3.2. Pojęcie *li* 理 a *Guiguzi*

#### 3.2.1. *Li* 理 procesów psychicznych – „pojęć konfiguracji serca człowieka”.

*Guiguzi* nie zatrzymuje się jednak na racjonalizowaniu przez *li* 理 zjawisk w świecie naturalnym. O wiele ważniejszym zadaniem i wyzwaniem zarazem jest zgłębienie natury ludzkiej, serca-umysłu *xin*, przez poznanie jego *li* 理. Wzorem *li* 理 serca-umysłu człowieka jest *li* 理 wszechbytu w uniwersum wszechrzeczy – konfiguracje permutacji *yin* i *yang* i wynikające z nich regularności w fizycznych przejawach rzeczywistości. Ponieważ procesy psychiczne podlegają określonym regułom (odznaczają się pewną „regularnością” w odpowiedzi na określone impulsy i stymulacje), również decyzje ludzkie i działania jako rezultat owych procesów kierują się określonym *li* 理. Np. gdy w rodz. IX, 9.3 *Guiguzi* mówi „kto się zwięść nie da mimo licznych zmian, ten wprawnym okiem dostrzeże, co najbardziej kluczowe i pojmuje rządzącą nimi (zmianami) logikę (*de li* 得理). Chodzi tu o nagłe i częste zmiany w rozmowie, czyli w sercu-umyśle *xin*<sup>136</sup>, które wyraża się przez język. Zmiany te mogą służyć interlokutorowi jako kamuflaż jego prawdziwych myśli i intencji (*qing*)<sup>137</sup> lub stanowić niezamierzony efekt reakcji psychicznej. *Guiguzi*

<sup>135</sup> *Guiguzi* w dwóch miejscach zestawia nawet *dao* 道 i *li* 理 jako *dao-li* 道理, co w tekście należy interpretować jako Dao i wynikające z niego *li* – czyli Dao i wynikające z niego zasady, konfiguracje, nawet logika. Por. 10.3: Człowiek rozumny [...] przejrzał jasno wszelkie logiczne prawidła (*li* 理), więc nieuczciwością zwięść go nie sposób, można mu jednak pokazać zasady wynikające z Dao (*dao-li* 道理); oraz 10.7: „Ten, kto pojął, że zasada ta wynikająca z Dao określa to, co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義), jest właściwą osobą do rozmowy”. W końcu *li* 理 jest też wyrazem myślenia o świecie w systemowy i zorganizowany sposób, sugeruje więc racjonalność procesu myślowego.

<sup>136</sup> Por. rozdz. I, 1.7: „Usta to wrota serca”.

<sup>137</sup> *Qing* obejmuje wyjątkowo szeroki zakres semantyczny. Christoph Harbsmeier, np., proponuje aż siedem obszarów znaczeniowych *qing* (zob. Harbsmeier, *The Semantics of Qing in Pre-Buddhist Chinese*, w: *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, wyd. Halvor Eifring, Leiden: Brill, 2004, s. 69–148). Curie Virag zauważa, że do IV wieku p.n.e. *qing* oznaczało głównie obiektywny stan otaczającego nas świata, okoliczności, sytuację, rzeczywistość, rzeczy takie jakimi są, jak się mają. Dopiero w IV wieku termin ten zaczął odnosić się to stanów afektywnych czy emocji (zob. *The Emotions in early Chinese Philosophy*, Introduction, s. 6). Wg. Schaberga *qing* odnosi się do trzech wariantów prawdy: pewnych wartości niezmiennych w formule ludzkiej psychologii (a zatem efektów przewidywalnych), leżących u podstaw psychicznych reakcji uwarunkowań naturalnych i społecznych, oraz osobistych reakcji na określone sytuacje [three varieties of truth: psychological constants, underlying social and natural dynamics, and personal responses to situations]. Ponadto *qing* zawsze implikuje stan ukryty, zamaskowany, wymagający określonej metody wydobycia *qing* z mrocznych zakamarków ludzkiego serca (zob. David Schaberg, *The Ruling Mind: Persuasion and the Origins of Chinese Psychology*, w: *The Rhetoric of Hiddenness in Traditional Chinese Culture*, SUNY Press, 2017, s. 33nn). W *Guiguzi* *qing* przede wszystkim posiada konotację psychologiczną w kontekście praktycznych działań „manipulacyjnych” służących osiągnięciu konkretnego celu perswazyjnego, tj.

uważa, że znajomość reguł *li*, według których funkcjonuje *xin*, czyni ów „retoryczny” kamuflaż nieskutecznym i pozwala ustalić, czy dany efekt jest zamierzony czy naturalny. Nie chodzi tu więc o logikę wypowiedzi w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz rozumienie, pewną konstrukcją myślową o tym, czym kieruje się *xin* rozmówcy, tak iż mówi on w określony sposób. *Li* 理 umożliwia zatem bardziej skuteczną komunikację i poprawia możliwość zbliżenia między rozmówcami.

### 3.2.2. *Li* 理 jako „zasada” powstawania ludzkiego *qing*

Psychologia *xin* (serca-umysłu) wynika z braku wyraźnej cezury we wczesnej myśli chińskiej między elementem czysto kognitywnym i czysto afektywnym, która charakteryzuje myśl grecką. W Chinach nie wykrystalizował się wyraźny podział na *logos* i *pathos* i ta holistyczna koncepcja „umysłu” będąca być może również projekcją holistycznej koncepcji świata, w której aspekty *yin* i *yang* warunkują się wzajemnie i współtworzą, kształtuje pojęcie *li* w *Guiguzi* jako paradygmatu procesów psychicznych. Mechanizm powstawania tych procesów i stanów określanych przez *Guiguzi* pojęciem *qing* uzależniony jest od bodźców zewnętrznych, za których recepcję odpowiadają zmysły, przede wszystkim słuchu (*er* 耳) i wzroku (*mu* 目). Człowiek internalizuje i przetwarza doświadczenia świata zewnętrznego w emocje i myśli, które jak *yin* i *yang* w uniwersum wszechrzeczy transformują w *xin*. *Guiguzi* zainteresowany jest przede wszystkim stymulacją *xin* przez usta *kou* – czyli rozmowę. Usłyszane słowa zawsze wywołują jakąś reakcję, zaś intensywność czy w ogóle zaistnienie jej zewnętrznej manifestacji (reakcja niekoniecznie musi się uwidocznić) zależy od rodzaju i intensywności bodźca, czyli od tego, o czym, jak i kiedy mówimy. *Guiguzi* nie zapomina, że sam mówiący również jest obserwowany przez interlokutora i słuchając go poddawany wpływowi jego słów. By zachować pełną kontrolę nad swoim *xin* i *kou*, wprawny mówca, a właściwie mędrzec-retor, musi dążyć do osiągnięcia stanu idealnej percepcji kognitywno-afektywnej i kontroli odpowiadającej zań siły nadprzyrodzonej, którą *Guiguzi* nazywa *shen* 神 (duchem). Kultuwanie i pielęgnacja *shen* rezydującego w *xin* daje mędrcewi przewagę nad każdym zwykłym człowiekiem, utrzymując go w stanie *ming* 明 – kompletnej otwartości wszystkich zmysłów, które idealnie współdziałając dają nieomylny obraz sytuacji. Jedynie taki stan świadomości, w którym wszystkie afekty i myśli znajdują się w doskonałym ekwilibrium, umożliwia uchwycenie *li* „niezliczonych bytów” i *li* serca-umysłu człowieka – jest to najwyższy poziom inteligencji i wiedzy<sup>138</sup>.

Wyposażony w tę niezwykłą zdolność mędrzec-retor przystąpić może do wpływania na interlokutora, tj. przetwarzania jego *qing*. Wzorując się na *li* świata naturalnego *Guiguzi* stwarza początkowo dwie kategorie prowadzenia rozmowy – *yin* i *yang*, którymi należy posługiwać się tak by element *yin* i element *yang* w mowie pozostawały w ciągłej naturalnej harmonii determinowanej przez rozwijającą się

---

jak ktoś naprawdę myśli i czuje. Niekiedy oznacza obiektywny stan rzeczy lub naturalną predyspozycję, instynktowny odruch, określone uwarunkowanie psychologiczne powodujące określoną reakcję w danej sytuacji, np. w rozdz. IX: 人之情，出言則欲聽，舉事則欲成 (Natura człowieka [jest taka], że gdy wypowiadamy słowa, chcemy by nas słuchano).

<sup>138</sup> Ów stan zupełnej otwartości zmysłów i kompletnej, swobodnej receptywności świadomości umożliwia czerpanie wiedzy jednocześnie z domeny celestialnej *tian* i tellurycznej *di*. *Xin* mędrca pozostaje niejako zawieszony między obiema domenami angażując poznanie racjonalne i intuicyjne, afektywne i kognitywne. By utrzymać ten stan, mędrzec musi zatroszczyć się, by *shen* i powstające dzięki niemu *ming* zawsze pozostawały w *xin*.

sytuację lokucyjną. „Gdy między *yin* i *yang* panuje harmonia – mówi *Guiguzi* - koniec i początek zachodzą, gdy powinny” (1.8, s. 110). Dalej tekst wyjaśnia proste zasady inicjowania procesu komunikacji i relacji międzyludzkich (*shi*). Relacje mają prowadzić do *mou* – deliberacji, dyskusji i stanowiącego jej owoc planu rozwiązania problemu. Tak więc najbardziej rudymenarnym warunkiem *mou* jest wstępne nawiązanie relacji (*shi*)<sup>139</sup>. Do tego nadaje się najlepiej sposób prowadzenia rozmowy w pozytywnym obszarze tematycznym w kategorii *yang*, np. gdy mówimy o „spokoju i radości, szczęściu i uznaniu, szacunku i dumie, świetności i sławie, zamiłowaniach czy bogactwie i korzyściach”. Mowa o rzeczach nieprzyjemnych i niemiłych, jak utrata życia, troski i nieszczęścia, nędza i niski stan, gorycz i poniżenie czy strata korzyści należy do kategorii *yin*. O pewnych sprawach trzeba milczeć by nakłonić kogoś do rozmowy. Jeżeli relacji nie uda się zainicjować, będzie to „końcem dla deliberacji (*zhong qi mou*)” bo nawet do niej nie dojdzie. Metoda ta wynika właśnie z *li* psychiki człowieka: chętniej słuchamy i rozmawiamy o tym, czego sobie życzymy, niż o tym, czego chcemy uniknąć. Tak jak całość zjawisk w uniwersum wszechrzeczy ująć można w binarną antytezę *yin-yang*, tak i niezgłębione tajemnice ludzkiego *xin* pozwalają się streścić w binarnej antytezie *yu-wu* 欲惡 lub *hao-wu* 好惡 – to czego pragniemy i to, przed czym się wzdragamy, czego nie chcemy. W sferze onto-kosmologicznej *wu* odpowiada *yin* a *yu/hao* - *yang* (1.8). Procesy manipulowania tą antytezą mają na celu wysondowanie *qing* interlokutora. To niezbywalny warunek do ustalenia czy mędrzec-retor może i powinien okazać mu pomoc dyplomatyczno-strategiczną – *mou*. Procesy te jak i same zasady inicjowania i rozwijania relacji (*shi*) podlegają prawidłom onto-kosmologicznej zasady *bai-he* – fundamentalnego pojęcia filozofii strategii perswazyjnej *Guiguzi*. W 1.8 *Guiguzi* poucza:

Rozwieranie” oznacza otwieranie, mówienie, oznacza *yang*. „Zwieranie” oznacza zamykanie, milczenie, oznacza *yin* (1.8, s. 110).

Dalej sugeruje też by według *bai-he* podzielić audytorium na dwa typy *yin* i *yang* i dostosować do nich odpowiednio tematykę i sposób wypowiedzi:

Dao „rozwierania” i „zwierania” [*bai-he*] trzeba się posługiwać zgodnie z *yin* i *yang*, dlatego, kto mówi z człowiekiem typu *yang*, mowę swą opiera na sprawach wzniosłych i godnych, a kto mówi do człowieka typu *yin*, opiera swą mowę na sprawach pospolitych i pomniejszych (*ibidem*).

Zaś cały pierwszy rozdział kończy się kardynalną konkluzją nadającą ton reszcie traktatu.

[*Bai-he*] jest Dao Niebios i Ziemi, *yin* i *yang*, i na nim wzorują się zasady perswazji (1.10, s. 113).

### 3.2.3. *Li* 理 jako zasada manifestacji ukrytego w widocznym

Procesy psychiczne, jak transformacje *yin* i *yang*, charakteryzuje ogromna zmienność, współzależność afektywno-kognitywna, współtworzenie, symultaniczność, i cykliczność. Regularność i paradygmatyczność, którą dostrzega *Guiguzi*, przejawia się przede wszystkim w roli, jaką w procesach psychicznych odgrywają upodobania i awersje oraz pragnienia i awersje. To one właśnie pozostają w ukryciu (w sercu

<sup>139</sup> Por. rozdz. X, 10.2: 事生謀 *shi sheng mou* – relacja (sprawy między ludźmi) rodzi deliberowanie.

człowieka) wyrażają się przez jakąś formę manifestacji zewnętrznej, np. jako gniew lub radość. W *Guiguzi* eksploatowanie tej zależności, którą można by określić jako jedną z reguł *li* ludzkiej psychiki, stanowi fundament strategii perswazyjnej i podlegającej jej strategii formowania relacji międzyludzkich. Mędrzec-retor musi zatem „śledzić upodobania i pragnienia innych by poznać ich skłonności i intencje” (rozd. I, 1.3). To właśnie pragnienia i awersje stanowią podstawowy instrument penetrowania *qing* drugiego człowieka:

Gdy sondujesz nastawienie (*qing*), musisz stopniowo wzmacniać jego pragnienia aż osiągną szczyt, właśnie gdy jest w bardzo dobrym nastroju. Jeśli jest coś, czego pożąda, nie będzie zdolny ukryć swych myśli i uczuć (*ling*). Koniecznym jest stopniowo wzmacniać jego awersje aż osiągną szczyt, właśnie gdy trawia go największe obawy. Jeśli jest coś, przed czym się wzdraga, nie będzie zdolny ukryć swoich myśli i uczuć (7.2, s. 191).

By posłużyć się zasadą binarności pragnień i awersji w strategii perswazyjnej wobec innych, mędrzec musi jednak najpierw nauczyć się panować nad własnym *qing* przez kontrolowanie własnych pragnień. Bowiem „gdy pragnień jest zbyt wiele, serce-umysł *xin* się rozprasza [...] wola słabnie [...], a myśli nie sięgają celu”<sup>140</sup>. W innym miejscu *Guiguzi* poucza, że „jego własne [mędrca] pragnienia muszą być w stanie równowagi i spokoju, by mógł wysłuchać, jak ktoś mówi, zbadać, co się u niego dzieje...” (rozd. II, 2.4).

Serce-umysł *xin*, czyli wszelkie stany kognitywno-afektywne, podkreśla *Guiguzi*, znajdując drogę wyrazu przez usta *kou*. Usta stanowią zatem mechanizm kontrolny, który potrafi regulować eksterioryzację tych stanów.

*Guiguzi* identyfikuje typy interlokutorów i rozmawia z każdym w sposób odpowiadający jego indywidualnemu *qing* – ogólnemu nastawieniu kognitywno-afektywnemu.

### 3.2.4. *Li* 理 jako zasada relacji międzyludzkich

*Li* jako zasada relacji międzyludzkich jest bezpośrednim derywatem *li* serca-umysłu (*xin*) i onto-kosmologicznego *li* uniwersum wszechrzeczy. *Guiguzi* przedstawia mechanizm powstawania relacji w oparciu o binarne pary pojęć *yin* i *yang*, *bai* i *he*, bliski i daleki, poufały i obcy, czy podobny i inny. Absolutnym *conditio sine qua non* budowania relacji jest określanie *qing* człowieka, z którym mędrzec podejmuje interakcję – *shi* 事. *Shi* nigdy nie są bezinteresowne, należy więc ustalić potrzeby drugiego człowieka, które stanowią główny komponent jego *qing*, by móc wyjść im naprzeciw. W rozdz. III (*Nei-jian*) *Guiguzi* omawia wstępną fazę formowania relacji i metody jej konsolidacji. „Każda interakcja – wyjaśnia *Guiguzi* - ma coś, co ją gruntownie konsoliduje (*neijian*). Zawsze istnieje jakiś pierwotny węzeł (*jie* 結) stanowiący początek”. Mogą nim być np. podzielane wartości moralno-etyczne albo wspólne interesy. Odpowiednio nawiązana, zacieśniona i konsolidowana relacja gwarantuje, że ani fizyczny dystans ani brak pokrewieństwa nie będą mieć wpływu na jej trwałość. Wynika to właśnie z *li* serca-umysłu, które tak uwarunkowuje człowieka, że naturalnie i spontanicznie dąży on do obcowania z odpowiadającym sobie *lei* –

<sup>140</sup> *Guiguzi*, rozdz. *Kultywowanie woli wzoruje się na świętym żółwiu*, w części *Benjing yin fu qi shu* [Klasyczna księga siedmiu sztuk mistycznych].

kategorią partnera. Zgodność kategorii<sup>141</sup> gwarantuje, że zostaniemy wysłuchani i zrozumiani:

Gdy się mówi, by być wysłuchanym, koniecznie trzeba się dopasować w myślach i uczuciach (*qing*). Powiadają przeto: „gdy uczucia i myśli (*qing*) są zgodne, jest się wysłuchanym.” Jest tak dlatego, że każdy byt łączy się do swojego rodzaju (*gu wu gui lei* 故物歸類). (8.5, s. 210)

Stąd też już wcześniej w rozdz. III *Guiguzi* napomina:

„Gdy (doradca) nie poznał jego kategorii (tj. kategorii adresata swoich poczynań strategiczno-perswazyjnych), lecz podejmuje działanie, napotka na opór” (3.5, s. 144).

I natychmiast dodaje:

„Gdy nie pojął jeszcze jego *qing*, lecz mimo to podejmuje perswazję, spotka się z odmową”. (ibidem)

Uwaga ta w kontekście pierwszej przestrogi wiedzie do wniosku, który *Guiguzi* szerzej rozwija w rozdz. X, mianowicie, że by relacja zaowocowała wspólnym działaniem uwieńczonym powodzeniem obu partnerów, podstawowym celem sondowania *qing* (tzw. *chuai qing*) jest ustalenie, czy moje *qing* i *qing* interlokutora są zgodne co do kategorii:

„Ci, których łączy wspólność myśli i intencji (*tong qing*), [obaj] wzajem są sobie drodzy, bo razem działają skutecznie”. (10.2, s. 240)

Zwiastun zagadnienia *tong qing* pojawia się już w rozdz. II:

„Gdy jednym mówicie głosem (*tong sheng* 同聲) zgodnie sobie wtórując (*xiang hu* 相呼), dzieło i idea wspólną pójdą drogą (*shi li tong gui* 實理同歸)”. (2.4, s. 127)<sup>142</sup>

Powraca tu jednocześnie wątek *li* serca-umysłu<sup>143</sup> w nowym znaczeniu: sposób rozumienia rzeczywistości przez człowieka. Jeżeli podobnie pojmujemy rzeczywistość, będziemy zgodni w realizacji przedsięwzięć.

*Li* relacji i interakcji międzyludzkich zakłada również, że z natury posiadają one charakter cykliczny i efemeryczny. Prawidłowość tę odzwierciedlającą regularność procesów transformacji *yin* i *yang* w uniwersum wszechrzeczy, czyli ontokosmologiczne *li*, podkreśla *Guiguzi* wielokrotnie, np. w rozdz. IV, gdy mówi, że tak

<sup>141</sup> Nie chodzi tu o tożsamość kategorii, lecz raczej ich komplementarność. Świadczą o tym analogie z natury, którymi posługuje się *Guiguzi*, by wyjaśnić, co ma na myśli przez *wu gui lei*: „Kiedy chrustu nabierasz i szybko w ogień rzucisz, suchy się pierwszy zapali. Gdy wodę rozlejesz na płaski grunt, miejsce mokre pierwsze wodą nasiąknie” (*Guiguzi*, 8.5). Ogień potrzebuje chrustu by zapłonąć a woda wilgotnej ziemi by szybciej wsiąknąć. Chodzi tu zatem i komplementarną korespondencję potrzeb i zdolności.

<sup>142</sup> 同聲相呼，實理同歸。

<sup>143</sup> *Ren xin zhi li*. Dwuznaczność tego sformułowania polega na tym, że oznaczać może zarówno „zasady” wg. których funkcjonuje ludzka psychika jak i „zasady” które ludzka psychika sama formułuje by zrozumieć świat.

jak „rzeczy posiadają swój stan naturalny, [tak] w sprawach [ludzkich] istnieje i zgodność, i rozbrat”, czy w rozdz. II, „sprawy (ludzkie) zmieniają swój kierunek a później znów wracają do punktu wyjścia”. Ostatecznie temat zostaje w pełni rozwinięty w rozdz. VI – *O sztuce aliansu przez dys-alians (wu he 忤合)*. Mędrzec stoi przed wyborem opowiedzenia się po stronie albo jednego, albo drugiego księcia, którzy w warunkach rozkładanego kryzysem państwa dążą do zmian, jeden chce władzę utrzymać, a drugi władzę przejąć i stworzyć nową dynastię. Mędrzec podejmuje więc próby rozpoznania sytuacji i ustalenia *qing* każdego z książąt. W rozdz. III, IV i V *Guiguzi* stopniowo wprowadza różne metody osiągnięcia pewności, który z kandydatów zasługuje na pomoc mędrca. Początek to perswazja wstępna i konsolidowanie wstępnej, świeżo nawiązanej relacji. Dalej kolekcjonowanie dodatkowych informacji o socjo-politycznych uwarunkowaniach w państwie i pogłębianie znajomości *qing* władcy. Chodzi o to, by ustalić czy danej dynastii należy pomóc, czy ją pogrożyć przez odwrócenie się od niej i sprzymierzenie ze wznoszącą się na horyzoncie historii nową gwiazdą dynastyczną, której sprzyja domena celestialna *tian*. Związane z tym strategie *Guiguzi* nazywa *di xi* – „naprawianie pęknięć”, i omawia je w rozdz. IV. W rozdz. VI, mędrzec nieustannie oscyluje między jednym a drugim dworem by zgromadzić dostatecznie dużo wiedzy i na tyle zgłębić prawdziwe uczucia, intencje i zamysły obu władców (metodą *chuai qing*) by podjąć słuszną decyzję. Oznacza to, że z każdym nawiązuje określoną osobistą relację, bo tylko dzięki niej zdoła poznać konieczną prawdę. W toku tego procesu, mędrzec na przemian to zwraca się to odwraca od raz jednego raz drugiego władcy (raz *wu* raz *he*). Jednocześnie obaj władcy starają się o jego względy, świadomi, że sami nie poradzą sobie w swoich planach (*Guiguzi* idealizuje mędrca). Ostateczna decyzja mędrca kończy ów spiralny, zataczający coraz mniejsze kręgi cykl rozchodzenia się schodzenia (*wu he*) w danym wycinku historii, w rzeczywistości bowiem cykl nadal trwa, kolejna dynastia będzie chylić się ku upadkowi, a archetypiczny mędrzec stanie przed tym samym dylematem.

### 3.3 *Bai-he* w *Guiguzi* jako fundament filozofii kosmo-twórczej inicjatywy

*Bai-he* przysparza spore kłopoty tłumaczom, większość stroni od komentowania jego filozoficznych konotacji arbitralnie przyjmując jego synonimiczność i równoważność z często występującymi w tekście traktatu *kai* 开 i *he* 合. Np. Coyle<sup>144</sup> oddaje sens *bai-he* przez otwieranie i zamykanie, dodając jedynie, że *bai-he* sugeruje jakąś „pół-naturalistyczną drogę”, którą kroczy mędrzec. Hui Wu<sup>145</sup> i Chen Puqing<sup>146</sup> tłumaczą podobnie bez jakiegokolwiek komentarza. ZJW<sup>147</sup> opierając się na komentarzu Yin Zhizhanga (尹知章) interpretuje *bai* jako działanie w jakiś sposób okazujące przyzwolenie i aprobatę, służące nakłonieniu rozmówcy do zaangażowania się w rozmowę, gdy sens *he* jest odwrotny, zawiera się w nim sygnał dezaprobaty, tak by rozmówca odczuł potrzebę zrewidowania swojego stanowiska. XFH dopatruje się w *bai-he* wyłącznie metod perswazyjnych stosowanych przez szkołę dyplomatów *zongheng*. *Bai* miałyby oznaczać, że wyrażamy przed interlokutorem swoje prawdziwe intencje, starając się w ten sposób wywołać w nim otwarcie się (*kai*) na

<sup>144</sup> Coyle, *Guiguzi*, op.cit., s. 28.

<sup>145</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, s. 40.

<sup>146</sup> CPQ, *Guiguzi*, s. 18.

<sup>147</sup> Zheng Jiwen 鄭傑文, *Guiguzi aoyi jieshuo 鬼谷子奧義解說* [Tajemna wiedza *Guiguzi* w objaśnieniach], Jinan: Shandong daxue chubanshe 1993, s. 30.



nasze słowa i ukrytą w nich propozycję. *He* polega natomiast na ukrywaniu własnych zamiarów przy jednoczesnych próbach nakłaniania interlokutora do szczerego wyjawienia własnych. Dopiero gdy uznamy, że nasze poglądy i intencje są zgodne, można podjąć dalsze kroki w celu rozwinięcia relacji. Autorzy ci z jednej strony zawężają znaczenie *bai-he* do komunikacji werbalnej i pojedynczych aktów perswazyjnych, gdy w *Guiguzi* działanie perswazyjne postrzegane jest raczej jako proces, a z drugiej nie zwracają uwagi na konotacje i konsekwencje filozoficzne wyboru znaków *bai* i *he* jako podstawy filozofii perswazji *Guiguzi*.

Termin *bai-he* jest tak istotny dla zrozumienia „guigucjańskiego” *Dao* perswazji, że Yin Zhizhang 尹知章 we wstępie do zaginionego już dzisiaj własnego wydania *Guiguzi* pierwsze dwanaście rozdziałów tekstu określa tytułem *baihe zhi shu* 捭闔之術 – „Sztuka *bai-he*”<sup>148</sup>, sugerując tym samym, że większa część traktatu to właściwie wykład na temat *bai-he* podobnie jak np. *Daodejing* to wykład na temat *Dao* i jego *De*. Rozdział pierwszy z jednej strony określa kluczowe pojęcia myśli „guigucjańskiej” a z drugiej zawiera załączki wszystkiego, o czym przyjdzie nam czytać w dalszych rozdziałach. *Bai* 捭 to wyjątkowo rzadki grafem. W korpusie tekstów z epoki pre-Qinowskiej i obu dynastii Han zawartym w „Chinese Text Project” (ctext.org) grafem ten pojawia tylko 23 razy, przy czym tylko 5 razy w tekstach innych niż *Guiguzi*. Kontekst w owych niezwiązanych z *Guiguzi* przypadkach wskazuje poza tym na warianty semantyczne znaku nie mające wiele wspólnego z użyciem *bai* w *Guiguzi*, jak choćby „pieczenie na gorącym kamieniu”<sup>149</sup>. W czasach dynastii Qing grafem *bai* musiał być przede wszystkim kojarzony właśnie z *Guiguzi* bowiem komentarz Duan Yucaia (段玉裁, 1735–1815) do *Shuowen jiezi* 說文解字<sup>150</sup>, by uzupełnić bardzo lakoniczne objaśnienie Xu Shena odwołuje się do tegoż właśnie tekstu, który ewidentnie stanowi dla niego główne źródło ustalenia znaczenia *bai* jako *kai*, „otwierać”. Jeśli *bai* znaczy po prostu *kai*, to jak wyjaśnić wybór autora czy autorów tekstu *Guiguzi*? Czy powodowały nimi przesłanki czysto stylistyczne, *licentia poetica*, pretensje do oryginalności przez wybór niezwykle rzadkiego słowa? Duan Yucai pogłębiając etymologiczną definicję *bai* Xu Shena wyjaśnia: „to znaczy, horyzontalnie rozłożyć ręce na prawo i na lewo uderzając po bokach”<sup>151</sup>. Jeśli więc *bai* znaczy „otwierać”, to chodzi tu o szczególny sposób otwierania: przez ingerencję ludzką, nie narzędziem, lecz rękami i otwieranie czegoś, co da się „rozewrzeć” na prawo i na lewo. Więc mowa tu bardziej o „rozwieraniu”. Rozwierać można, na przykład, *men* 門, drzwi dwuskrzydłowe, bramę, czy wrota<sup>152</sup>, składające się zwykle właśnie z dwóch skrzydeł, z których jedno trzeba pchnąć na prawo a drugie na lewo, by wrota się otwarły. W rozdziale *Bai-he* słowo *menhu* 門戶 jako synonim *men* 門

<sup>148</sup> „Su Qin i Zhang Yi poszli się uczyć u niego (tj. mistrza Guigu) i otrzymali dwanaście rozdziałów *Szutki bai-he*” (蘇秦、張儀往事之，受捭闔之術十有二章). Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, po.cit., s. 1.

<sup>149</sup> 夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚 („Początkowo rytuał polegał na jedzeniu i picciu. Prażyli proso na ogniu a mięso z prosięcia **przypiekali** na gorącym kamieniu”) (*Liji* 禮記, rozdz. *Li yun* 禮運). Cyt. wg. *Liji jijie* 禮記集解 [Księga rytuałów: kompendium wyjaśnień], opr. Sun Xidan 孫希旦, Chen Xiaohuan 沈嘯寰, i Wang Xingxian 王星賢, Beijing: Zhonghua shuju 1989, s. 586.

<sup>150</sup> Pierwszy chiński słownik etymologiczny wprowadzający klasyfikację znaków pisma chińskiego w oparciu o kryterium graficzne, autorstwa Xu Shena (許慎, ok. 55 to ok. 149).

<sup>151</sup> 謂左右兩手橫開旁擊. Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 1.

<sup>152</sup> Definicja wg. Kroll, *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, wyd. elektroniczne Pleco.

pojawia się trzykrotnie, każdorazowo w kontekście onto-kosmologicznym, jako alegoria momentu czy stanu, w którym żywioł *yin* osiągając punkt szczytowy permutacji transformuje w *yang*, podobnie jak *yang* w *yin*, gdy byt przechodzi w niebyt, niebyt w byt, określoność w nieokreśloność, forma w widmo, a widmo w formę. U owych wrót, powiada *Guiguzi*, stoi mędrzec *shengren*, który ich strzeże i je kontroluje (*shousi* 守司), i który, jak dowiadujemy się w toku lektury, jest mistrzem sztuki *bai-he* 捭闔, „rozwierania” i „zwierania”, a więc mistrzem w regulowaniu porządku kosmicznego *Dao* przez ingerowanie w permutacje *yin* i *yang*. W świetle analizy etymologicznej *bai* nasuwa się więc wniosek, że wybór tego słowa jest prawdopodobnie wynikiem głębokiego namysłu i wnikliwej analizy leksykalnej, że nie jest to po prostu synonim *kai* 開 czy *pi* 闔, lecz przemyślana modyfikacja o znaczeniu filozoficznym<sup>153</sup>.

THJ wyjaśniając sens tytułu rozdziału naświetla jedynie praktyczny sens *baihe*, pomijając jego wymiar metafizyczny i transcendentálny:

捭，撥動也；闔，閉藏也。凡與人言之道，或撥動之令有言，示其同也；或閉藏之令自言，示其異也。

*Bai* oznacza stymulować (lub otwierać na oścież) a *he* zamykać i ukrywać. Ogólna zasada komunikowania się z ludźmi jest taka: kiedy stymulujemy kogoś by się wypowiedział, okazujemy mu sympatię, a kiedy izolujemy (uciszamy?) kogoś byśmy sami mogli się wypowiedzieć, pokazujemy, że się z nim różnimy.

A przecież to właśnie pierwszy rozdział informuje, że *bai* manifestuje się przez *yang* i słowa (*yan* 言) a *he* przez *yin* i milczenie (*mo* 默). Tak więc mędrzec ingeruje i przeobraża rzeczywistość manipulując żywiołami czy energiami *yin* i *yang* przez interakcje z innymi, aktywne bądź pasywne, jawne bądź ukryte, mówiąc i milcząc, lub nakłaniając kogoś do mowy lub do milczenia. Innymi słowy, jego działanie w domenie ludzkiej niczym hologram manifestuje się równolegle w korelatywnym porządku kosmicznym domeny celestialnej (*tian*) i domeny tellurycznej (*di*).

*Baihe* wydaje się nawiązywać do najprawdopodobniej współczesnej sobie tradycji, mianowicie do *Xici* (Wielki komentarz do Księgi przemian)<sup>154</sup>. Z jednej strony świadczy to o poszukiwaniu w tym tekście inspiracji a z drugiej próbie modyfikacji lub nawet polemiki. Otóż *Xici* wprowadza pojęcia *he* 闔 i *pi* 闔 jako komplementarną parę onto-kosmologiczną:

闔戶謂之坤；闔戶謂之乾；一闔一闔謂之變；

Zamykanie skrzydła drzwi nazywa się *kun* (atrybut Ziemi), a otwieranie skrzydła drzwi to *qian* (atrybut Nieba). Pełen cykl zamknięcia i otwarcia nazywa się „zmiana”.

<sup>153</sup> Wśród współczesnych badaczy, Broschat wyczuwa pewien głębszy, ezoteryczny sens *bai*, lecz nie rozwódzi się nad tą kwestią (zob. Broschat, *Guiguzi*, s. 132, przypis 5, gdzie rozpoczynając omówienie terminu *bai-he* Broschat konstatuje: „but more is intended, or just *open* and *close* would have been used”).

<sup>154</sup> Bent Nielsen podaje, że chociaż *Xi ci* w obecnej formie niewątpliwie pochodzi z epoki dynastycznej Han (202 p.n.e. do 220 n.e.), to większa część tekstu powstała z pewnością w III wieku p.n.e. (zob. Nielsen, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology*, s. 258), a więc koincyduje z epoką, na którą datuje się większą część *Guiguzi*.

Podobnie jak *he* i *pi* (w tej właśnie kolejności) definiują zmianę w ogóle, *bai-he* określa zmianę *shui* 說 – perswazji<sup>155</sup>. *He* i *pi* symbolizują jednak procesy samoistne, wpisane przez *Dao* w schemat Natury, gdy *bai* i *he* odnosi się do procesów sterowanych czy stymulowanych wolą człowieka, inicjowanych przez człowieka. Kong Yingda wyjaśniając sens *he hu wei zhi kun* 闔戶謂之坤 stwierdza:

凡物先藏而后出，故先言坤而后言乾<sup>156</sup>。  
Ogólnie można powiedzieć, że rzeczy najpierw pozostają w ukryciu (*cang* 藏) zanim wyjdą na jaw (*chu* 出) dlatego najpierw wymienione jest *kun* a potem dopiero *qian*.

U *Guiguzi* nie chodzi o spontaniczne, samoistne wychodzenie rzeczy na jaw, lecz o powodowanie określonych stanów rzeczy, wychodzenie (*chu* 出) ku rzeczom by „wyszły” (*chu* 出) ku nam, by się ujawniły, dlatego kolejność pojęć jest tu odwrócona, nacisk położony na działanie. Chociaż więc *pi* 闢 i *bai* 擲 to grafemy etymologicznie pokrewne (zob. analizę Broschata<sup>157</sup>), posiadają zgoła odmienną konotację filozoficzną.

*Bai-he* jest powszechnie kojarzone z perswazją polityczną *youshui* Su Qina i Zhang Yi oraz strategią *zongheng* (np. XFH, XDF, CPQ) i być może to właśnie ta niefortunna (choć i słuszna po części) asocjacja przysłania często walory filozoficzne całego traktatu *Guiguzi*. Zdaniem autora *Guiguzi* to przede wszystkim traktat retoryczno-filozoficzny, który mógł dostarczyć pewnej inspiracji dla tzw. szkoły dyplomatów, ale nie został skomponowany wyłącznie z myślą o tej grupie.

### 3.3.1. *Bai-he* a koncepcja języka w *Guiguzi*

W konsekwencji przyjęcia zasady *bai-he Guiguzi* wysuwa trzy tezy o języku, mianowicie:

- 1) Każdy akt mowy jest czynnością psychosomatyczną.
- 2) Każdy akt mowy jest zmianą w sensie ontologicznym.
- 3) Każdy akt mowy jest bytem.

- **Akt mowy jako czynność psychosomatyczna.** Mówienie dokonuje się za pośrednictwem narzędzi mowy, które są fizyczne. Jednocześnie ma charakter psychiczny, bo słowo jest foniczną formą tego, co się myśli. *Guiguzi* zwraca uwagę na ten właśnie charakter aktu mowy:

Usta to wrota serca. Serce to gospodarz<sup>158</sup> ducha (lub ewentualnie

<sup>155</sup> Por. „Rozwieranie” i „zwieranie” [*bai-he*] to Wielka Transformacja *Dao*, to zmiany perswazji (1.7, s. 107).

<sup>156</sup> Zob. Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 421.

<sup>157</sup> Zob. Broschat, *Guiguzi*, s. 132 - 133, przypis 5.

<sup>158</sup> Tao Hongjing traktuje *zhu* 主 w sensie bardziej dosłownym: „‘Serce’ oznajmia się przez usta, dlatego też usta to wrota serca. Duch jest narzędziem ‘serca’ (lub służy sercu), dlatego też ‘serce’ jest panem/gospodarzem ducha” (心因口宣，故口者，心之門戶也。神為心用，故心者，神之主也)。Hui Wu w tym właśnie duchu tłumaczy ten passus: „Usta są bramą serca, ono zaś jest władcą ducha”, podobnie Władimir Maliawin: „Przeto usta to wrota serca, a serce – panem ducha”. Xu Fuhong jest innego zdania. Idąc za komentarzem Yin Tongyang’a (koniec Dynastii Qing, pocz. okresu Republiki),

---

mieszkanie, siedlisko ducha) (1.7, s. 107)<sup>159</sup>.

‘Serce’ jest tym, co czuje i myśli, tym, gdzie funkcjonuje racjonalność i nieracjonalność zarazem, miejscem, gdzie mieszkają i emocje i kielznający je rozum<sup>160</sup>. Starożytni Chińczycy, odmiennie niż Grecy, nie posiadali odrębnych terminów na ‘serce’, ‘umysł’, ‘rozum’, ‘mózg’. Chińskie *xin* 心, czyli ‘serce’, oddaje wszystkie te znaczenia jednocześnie<sup>161</sup>. Widać to zwłaszcza w piśmie chińskim i to już od najdawniejszych czasów, gdzie znaki oznaczające jakąś formę myślenia, działania rozumu na równi ze znakami wskazującymi na emocje jak radość, gniew czy miłość, konstruowane są w oparciu o ten sam pierwiastek *xin* (‘serce’). Co więcej, brak takiego rozróżnienia jest konsekwentnym odzwierciedleniem chińskiej koncepcji świata, wedle której pierwotne siły *yin* i *yang* współtworzą uniwersum wszechrzeczy, współtworzą siebie nawzajem, tak jak, powiedzmy, dźwięk tworzy ciszę, a cisza dźwięk. Tak jak początkiem słowa jest milczenie, a początkiem milczenia słowo. Są współzależne, współbytuujące, współ-się-warunkujące.

Usta (*kou*) to najbardziej rudymetarny organ głosowy, który zwierając się lub rozwierając (*bai-he* 捭闔) objawia słowem treść ‘serca’.

Zamierzenia (wola) i intencje, upodobania i pragnienia, myśli i rozważania, fortele i plany, wszystko to manifestuje się bądź interioryzuje przez wrota [serca]. (1.7, s. 107)<sup>162</sup>.

Tak oto *bai-he* ust staje się zarazem *bai-he* serca-umysłu *xin*.

- **Każdy akt mowy jest zmianą produkującą zmianę**<sup>163</sup>. Jeżeli, jak czytamy w *Guiguzi*, „rozwieranie i zwieranie jest tym, co porusza *yin* i *yang* do zmian” (*bai he zhe, yi bian dong yin yang* 捭闔者，以變動陰陽), i jest to zarazem to samo *baihe*, które definiuje akt lokucyjny, to ów akt również „porusza *yin* i *yang* do zmian”, jest jedną z kluczowych manifestacji *dao* Nieba i Ziemi (*tian di zhi dao* 天地之道). Innymi słowy akt lokucyjny, sam będąc zmianą, przez swą onto-kosmologiczną naturę zawsze i nieuchronnie powoduje jakąś zmianę (*bian*) w uniwersum wszech-zjawisk. Tak rozumiany akt mowy nie jest już jednostkową, wyabstrahowaną czynnością należącą wyłącznie do mówiącego czy nawet definiowaną szerszym kontekstem relacji międzyludzkich, ba, nie jest już sprawą czysto ludzką, lecz jednym z regulatywnych

---

uważa, że *zhu* 主 znaczy tu tyle co *zhu* 住. Nie wyjaśnia jednak, dlaczego się z tym komentarzem zgadza. Bierze się ten pogląd najprawdopodobniej stąd, że *shen wei* 神位 lub 神主 *shen zhu* (sic!) to znaki tradycyjnie napisane na tabliczce upamiętniającej przodka ustawianej w świątyni rodzinnej podczas uroczystości poświęconych przodkom. To przed nią składano ofiary, wierzono bowiem, że rezyduje w niej lub zasiada przy niej duch przodka podczas ceremonii (zob. H. Smith, *Chinese Concepts of the Soul*, „Numen”, t. 5, zeszyt 3, 1958, s. 165–179). Dodatkowa dyskusja dot. frazy *shen zhi zhu* 神之主 w kom. [3] do *Guiguzi*, 1.7, s. 108.

<sup>159</sup> 口者，心之门户也；心者，神之主也。

<sup>160</sup> Dokładniejsza dyskusja na temat pojęcia *xin* (serce) jako jednego z istotnych pojęć filozoficznych w tradycji chińskiej w komentarzu do rozdz. I *Guiguzi*.

<sup>161</sup> Por. „Serce oznacza ducha, myślenie, idee, uczucia” (精神，思想，意念，感情的通称) w: *Daojiao da ciadian* 道教大辞典 [Wielki Słownik Taoizmu], Beijing: Jixie gongye chubanshe 1994, s. 323.

<sup>162</sup> 志意、喜欲、思慮、智謀，皆由門戶出入。


<sup>163</sup> „*Baihe* jako najwyższa permutacja w Dao jest zmianą przez wpływanie słowem” (捭闔者，道之大化，說之變也)。

procesów meta-, i hipo-rzeczywistości (*xing er shang* 形而上, *xing er xia* 形而下).

- **Każdy akt mowy jest bytem**, jednym z miriadów bytów (*wan shi wan wu* 萬事萬物) w uniwersum wszechrzeczy, jak każdy inny byt posiadającym swój początek i koniec. Jest bytem definiowanym zjawiskiem mówienia (*yan* 言)<sup>164</sup> i milczenia (*mo* 默). Przekładając to na język onto-kosmologii, *yang* się „otwiera” by „począć” *yan* (mówienie) a *yin* się zamyka by „spełnić” proces, który rozpoczął się od *yan*, co wyraża się zamknięciem mówiącego (*mo*). Właściwy początek i właściwy koniec odzwierciedlają harmonię między *yin* i *yang*, otwarciem i zamknięciem (*ba-ihe*), i nie naruszają ani porządku ludzkiego ani harmonii w uniwersum wszechrzeczy (którego porządek ludzki naturalnie jest również integralną, nieodłączną, współ-stającą się i współzależną częścią).

„Rozwieranie” [*bai*] oznacza otwieranie, mówienie, oznacza *yang*. „Zwieranie” [*he*] oznacza zamykanie, milczenie, oznacza *yin*. Gdy między *yin* i *yang* panuje harmonia (*he* 和), koniec i początek zachodzą, gdy powinny (*yi* 義). (1.8, s. 110)<sup>165</sup>

Zatem wiedzieć, kiedy i jak mówić, czyli opanować charakter „kairyczny” wypowiedzi, jest równoznaczne z aktem onto-kosmologicznym współtworzącym całość bytu w jego bytowaniu, stawaniu się, ciągłym transformowaniu i permutowaniu. Mówić to kreować byt-zjawisko, na równi ze wszystkim, co zawiera się w pojęciu *wan shi wan wu*.

<sup>164</sup> Wielki Słownik Chińsko-Francuski, *Le Grand Ricci* (w skrócie GR), obecnie chyba najobszerniejsze i najbardziej autorytatywne dzieło leksykograficzne o języku chińskim w języku europejskim, jako pierwotne, znane z kości wróżebnych dynastii Shang znaczenie grafemu 言 (*yan*), podaje „górną część gardła wydająca dźwięki”. Istotnie, gdy przyjrzymy się archaicznej formie graficznej tego znaku, a wygląda ona mnie więcej tak, , usta w części dolnej i jakiś wydłużony element w górnej, symbolizujący być może gardło albo jego głoso-twórczą funkcję, takie znaczenie wydaje się bardzo prawdopodobne. Dalsze, archaiczne, tzw. rozszerzone znaczenia, to „wykonywać rytuał *yan*, zapowiedź rytualna albo bankiet rytualny” oraz „zapowiadać, mówić, poiwadamiać”. *Er ya* (爾雅), najstarsze chińskie dzieło leksykograficzne, rodzaj starożytnego leksykonu, który, jeśli wierzyć B. Karlgrenowi, można datować na mniej więcej III w. p.n.e. podaje, że pierwotne znaczenie 言 (*yan*) to „rodzaj dużego fletu bambusowego” - *da xiao wei zhi yan* 大簫謂之言 (cyt. wg. *Er ya zhengyi* 爾雅正義, kom. Shao Jinhan 邵晉涵 et al., Beijing: Zhonghua shuju, 2017, rozdz. *Shi gong* V 釋官第五, op. cit., s. 461). Rozsądnym wydaje się założyć, iż zważywszy na rytualny czy religijny kontekst, w jakim pojawia się pierwsze pismo chińskie (kości wróżebne), był to instrument rytualny, a więc służący do komunikacji między światem ludzkim i nadprzyrodzonym, a jego dźwięk formą języka, prostej, bezpośredniej komunikacji. *Shuowen* wyjaśnia że, „*yan* to mówić wprost” (*zhi yan yue yan* 直言曰言). Staje się więc jasne, że *yan* w pierwszym rzędzie to artykułowany głos mowy ludzkiej w najprostszej, najbardziej pierwotnej formie. Kiedy człowiek otwiera usta i wprawia w ruch aparat głosowy, to jest właśnie *yan*. Dlatego między innymi *Guiguzi* mówiąc o *yan*, nazywa je *bai* (捭) *yang* (陽) i *kai* (開) w znaczeniu „tego, co daje początek”. A zatem wg. terminologii Austina byłby to akt lokucyjny (“speaking the words with the meaning they have [...]. It’s what we might call saying something”). Zob. M. Morris, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 2007, s. 237.

<sup>165</sup> 捭之者，開也、言也、陽也；闔之者，閉也，默也，陰也。陰陽其和，終始其義。Tao Hongjing w odniesieniu do tego zdania podaje następujące wyjaśnienie: „Otwieranie się i zamykanie mają wyznaczony dla siebie czas, więc *yin* i *yang* są w harmonii. To co poprzedza i co następuje dzieje się jak powinno, bowiem kres i początek mają swoją uniwersalną zasadę.” (開閉有節，故陰陽和，先後合宜。故終始義) (XFH *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 18).

### 3.3.1.1. *Bai-he* a pojęcie „kairyczności”

Coyle bardzo trafnie dostrzegł związek między *bai-he* i działaniem we właściwym momencie we właściwy sposób, tak by zapewnić powodzenie określonego przedsięwzięcia<sup>166</sup>. Szkoda, że nie rozszerzył tematu o krótkie porównanie ze strategiczno-perswazyjną koncepcją *kairosu* w starożytnej Grecji.

*Kairos*, by posłużyć się możliwie jak najbardziej zwięzłą „retoryczną” definicją, to „principium, które rządzi wyborem struktury, środkami dowodzenia, stylem, w odpowiednim momencie interakcji mówcy i audytorium”<sup>167</sup>. Termin ten znany był już dawniejszym poetom lirycznym, Teognisowi, Bakchylidesowi i Pindarowi, lecz, jak podkreślają niektórzy badacze (Untersteiner, Dherbey, Sullivan), dopiero Gorgiasz podjął temat *kairosu* w swoich pismach, pojęcie to skonceptualizował i zintegrował z teorią retoryczną<sup>168</sup>. Zdaniem Dherbiego, Gorgiasz jako pierwszy traktuje pojęcie czasu w sensie zupełnie praktycznym, utylitarnym, co dowodzi pragmatycznej przenikliwości sofisty, który jest głęboko świadom, że „czas” z jakim mamy do czynienia w codziennym, doczesnym doświadczeniu ludzkim zawsze ma związek z jakimś działaniem, czymś, co się z nami dzieje, i ma dla nas określone znaczenie<sup>169</sup> - czas przeobraża się w *kairos*, gdy człowiek o nim myśli, bo ma coś wykonać. Dlatego też *kairos* w teorii Gorgiasza poza wymiarem estetyczno-retorycznym posiada także sens etyczny – właściwa czynność wykonana we właściwym czasie staje się dobrem<sup>170</sup>. Rostagni uważa jednak, że Gorgiasz oparł się na istniejących już

<sup>166</sup> Coyle, *Guiguzi...*, s. 50 i 203.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 83. Untersteiner na podstawie swoich studiów nad Gorgiaszem wzbogaca definicję *kairosu* o dodatkowe elementy. *Kairos* polega na umiejętności dostosowania dyskursu do „różnorodności i wieloaspektowości życia, do psychologii mówcy i jego audytorium”, wyzbywając się przy tym „bezwzględnej jednolitości tonu” a czyniąc użytek z „barwnej plastyczności formy” (*I Sofisti*, op. cit., s. 197). Zatem uwodzenie i prowadzenie duszy słuchacza wyznaczonym przez mówcę torem, czyli *psychagogia*, podlega i zależy od *kairosu*.

<sup>168</sup> Wg. Dionizosa z Halikarnasu (*De compositione verborum*), w czasach Gorgiasza „żaden retor ani filozof nie zdefiniowali umiejętności posługiwania się *kairose*m, nawet sam Gorgiasz, który jako pierwszy zajął się pojęciem *kairosu*, nic godnego wzmianki nie napisał” (καίρου δὲ οὔτε ῥήτωρ οὐδεὶς οὔτε φιλόσοφος εἰς τὸδε χρόνου τέχνην ὤρισεν οὐδ’ ὄσπερ πρῶτος ἐπεχείρησε περὶ αὐτοῦ γράφειν Γ. ὁ Λεοντίου οὐδ’ ὅτι λόγου ἄξιον ἔγραψεν). Jednak filolog włoski Mario Untersteiner przekonująco argumentuje, że cała sztuka retoryczna, estetyka, i etyka Gorgiasza opierała się właśnie na *kairosie* (zob. *I Sofisti*, Pearson Paravia Bruno Mondanari 2008, s. 263 – 306). Sullivan sugeruje, że w *Pochwale Heleny* uwidaczniają się wyraźnie trzy znaczenia *kairosu*: *kairos* poetycki, dzięki któremu powstają określone związki stylistyczne, a zatem *logos* o określonych cechach perswazyjnych; *kairos* jako moment niezdecydowania, gdy ścierają się ze sobą sprzeczne opinie; i *kairos* jako swego rodzaju irracjonalna siła, która umożliwia podjęcie decyzji. Sullivan pierwszy typ *kairosu* nazywa „kairosem inspiracji”, drugi „kairosem stazy”, a trzeci „kairosem siły” – *dynamis*. Pierwszy powstaje w umyśle mówcy, który kształtuje swoją mowę, lecz jeszcze jej nie wypowiada. Drugi należy do audytorium, które jeszcze nie usłyszało *logosu* mówcy. A trzeci powstaje w wyniku dynamiki sytuacji, którą powoduje prezentowana audytorium mowa retora (Dale L. Sullivan, *Kairos and the Rhetoric of Belief*, „Quarterly Journal of Speech” 1992, nr. 78, s. 317 –32). Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że Gorgiasz kiedykolwiek nauczał o *kairosie*. Wg. Diogenesa Laertiosa pierwszym sofistą, który z *kairosu* uczynił przedmiot wykładów był Protagoras: καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισεν καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο (był pierwszym który określił czasy gramatyczne i wykladał o przemożnej funkcji *kairosu*) (cyt. wg. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tom II, księgi 6-10, s. 464, Loeb Classical Library 1925)

<sup>169</sup> Zob. Dherbey, *Les Sophistes*, op.cit., s. 44.

<sup>170</sup> Por. *Peri dikaiou* (O sprawiedliwym) Pseudo-Platona, 375A - to właściwe okoliczności decydują o tym, czy coś jest sprawiedliwe czy nie. Bywa, że kłamstwo i oszustwo mogą być sprawiedliwe a uczciwość i prawdomówność nie. Przekład polski wg. L. Regnera, jako aneks w tomie *Protagoras*,

przemysleniach teoretycznych pitagorejczyków, o czym świadczyć ma fragment z *Żywotu Pitagorasa* Jamblicha<sup>171</sup>. Jamblich wyjaśnia tam sens pojęć *eukairon* i *akairon* – zgodny i niezgodny z *kairosem* - jak je pojmował Pitagoras:

W rozmowach i obcowaniu z ludźmi, jedni postępują zgodnie (*eukairon*) a inni niezgodnie (*akairon*) z *kairosem*. [„Kairyczność”] definiuje się różnicą wieku, poszanowania wśród ludzi, stopniem pokrewieństwa i stopniem przysługi, a także jakąkolwiek inną różnicą we wzajemnych relacjach między ludźmi. Istnieje bowiem określony sposób rozmowy i obcowania, który „kairycznym” się zdaje między młodszymi, ale nie między młodszym i starszym od siebie. Bowiem w relacji między młodszym i starszym przed wszelką formą gniewu, pogroźek czy arogancji trzeba się młodszemu wzdragać jako zupełnie „niekairyczną”. Nieładnie też ani nie w zgodzie z *kairosem*, aby człowiek, który nie osiągnął prawdziwego uznania za swoją szlachetność rozmawiał zbyt swobodnie albo tak, jak żeśmy właśnie powiedzieli, z człowiekiem, który uznaniem takim się cieszy<sup>172</sup>.

Rostagni zauważa też, że to właśnie Pitagorejczykom przypisuje Arystoteles pierwszą próbę zdefiniowania *kairosu*<sup>173</sup>. Sam Pitagoras miał być ponadto autorem takiego oto powiedzenia: „najlepszą rzeczą w każdym działaniu jest *kairos*”<sup>174</sup>. Jednakże przywoływany przez Rostagniego fragment nie wydaje się odnosić do *kairosu* w sensie temporalnym, a raczej jako harmonii między stylem, treścią i formą wypowiedzi a adresowanym przez mówcę audytorium.

Lektura *Guiguzi* wyłania przed nami *kairos* w kilku jego różnych aspektach:

- a) *kairos* jako moment zmiany determinujący harmonię kosmiczną
- b) *kairos* jako okazja, właściwy moment do podjęcia lub zaprzestania działania
- c) *kairos* jako moment krytyczny, punkt zwrotny, w którym działanie lub wycofanie się z działania jest bezwzględnie konieczne
- d) *kairos* retoryczny w sensie pitagorejskim (także gorgiańskim i izokratejskim), czyli harmonii między treścią, formą, i etosem autora wypowiedzi a jej adresatem

Teoria strategii perswazyjnej *Guiguzi*, która bierze za podstawę teoretyczną pojęcie Dao i transformacje żywiołów kosmicznych *yin* i *yang*, oparta jest przede wszystkim

PWN 2004, s. 95.

<sup>171</sup> Jamblich (245 – 325), filozof neoplatoński poch. z Chalkis w Syrii.

<sup>172</sup> εἶναι γὰρ κατὰ τὰς ὁμιλίας τὸν μὲν εὐκαιρον, τὸν δὲ ἄκαιρον, διαιρεῖσθαι δὲ ἡλικίας τε διαφορᾶ καὶ ἀξιώματος καὶ οἰκειότητος τῆς συγγενικῆς καὶ εὐεργεσίας, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους διαφοραῖς ὃν ὑπάρχει. ἔστι γὰρ τι ὁμιλίας εἶδος, ὃ φαίνεται νεωτέρῳ μὲν πρὸς νεώτερον οὐκ ἄκαιρον εἶναι, πρὸς δὲ τὸν πρεσβύτερον ἄκαιρον· οὔτε γὰρ ὀργῆς οὔτε ἀπειλῆς εἶδος πᾶν <ἄκαιρον> οὔτε θρασύτητος, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν τοιαύτην ἀκαιρίαν εὐλαβητέον εἶναι τῷ νεωτέρῳ πρὸς τὸν πρεσβύτερον. παραπλήσιον δὲ τινα εἶναι καὶ τὸν περὶ τοῦ ἀξιώματος λόγον· πρὸς γὰρ ἄνδρα ἐπὶ καλοκαγαθίας ἤκοντα ἀληθινὸν ἀξίωμα οὐτ' ἄνδρα ἐπὶ καλοκαγαθίας ἤκοντα ἀληθινὸν ἀξίωμα οὐτ' εὐσχημον οὐτ' εὐκαιρον εἶναι προσφέρειν οὔτε παρησιᾶν πάλιν οὔτε τὰ λοιπὰ τῶν ἀρτίως εἰρημένων. Cyt. wg. U. Klein, *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, Leipzig: Teubner, 1937.

<sup>173</sup> Zob. *Arystoteles Metafizyka*, tom II, opracow. M.A. Krapiec, A. Maryniarczuk, tłum. T. Żeleźniak, [1078b] s. 262-265. Pitagorejczycy pojmowali *kairos* jako jedno z praw rządzących kosmosem w kategoriach harmonii i proporcji.

<sup>174</sup> Zob. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, red. Philip Sipiora i James S. Baumlin, State University of New York Press 2002, s. 34.

na praktycznej koncepcji czasu, jedynej jaką znają starożytne Chiny – *shi* (時)<sup>175</sup>. Bowiem czas kosmiczny jest również czasem „kairycznym”. Procesy cyklicznych permutacji odbywają się nie w czasie, lecz albo na czas albo nie na czas, czyli „kairycznie” lub „akairycznie”, bo czas nie istnieje poza rzeczami, to nie kwantytatywny *chronos*, który, w słowach Newtona, „aequalibiter fluit” (płynie równomiernie), lecz właśnie kwalitatywny *kairos*. „Kairyczność” owych procesów gwarantuje harmonię w trzech domenach konstytuujących totalność rzeczywistości – domenie celestialnej *tian*, domenie tellurycznej *di*, i domenie antropicznej *ren*, harmonia ta zaś jest wyrazem Dao i manifestuje się w tych trzech domenach przez właściwy układ konstelacji gwiazd i planet, faz księżyca, normalnych cykli słonecznych w odpowiednich porach (w domenie *tian*), prawidłowych procesach biologicznych w świecie przyrody, obfitych zbiorach we właściwym czasie (w domenie *di*), zdrowych i produktywnych relacjach między ludźmi w kontekście hierarchii i struktury społecznej, zwłaszcza między władcą i ministrami, władzą i poddanymi (w domenie *ren*). W takim sensie, jak *kairos* u Pitagorejczyków i Gorgiasza, tak i *shi* 時 u *Guiguzi*, czy w ogóle w ujęciu myślicieli chińskich, posiada wymiar etyczny – ma związek z tym co dobre, słuszne, i pożyteczne.

Warto przyrzeć się kilku fragmentom, w których pojęcie *kairosu* pozwala się jasno zidentyfikować, choć nie w każdym pojawia się konkretne słowo oznaczające czas. Często to raczej kontekst dowodzi, że mowa o *kairosie*, jak w poniższym passusie:

„Rozwieranie” [*bai*] oznacza otwieranie, mówienie, oznacza *yang*. „Zwieranie” [*he*] oznacza zamykanie, milczenie, oznacza *yin*. Gdy między *yin* i *yang* panuje harmonia (*he* 和), koniec i początek zachodzą, gdy powinny (*yi* 義). (1.8, s. 110)

Procesy rozwierania i zwierania bram bytowania i ginięcia<sup>176</sup>, jak wyjaśnia starożytny komentator Tao Hongjing, odbywają się wedle określonego porządku (*you jie* 有節) i to dzięki temu właśnie żywioły kosmiczne *yin* i *yang* osiągają stan harmonii (*yin yang yin yang he* 陰陽和), w którym każdy moment ewolucji rzeczy następuje we właściwym czasie (*xian hou he yi* 先後合宜<sup>177</sup>). Zarówno koniec jak i początek wszelkiego zjawiska, wszelkiej rzeczy, wszelkiego działania posiada początek i koniec, „akairyczność” początku i końca powoduje zachwianie równowagi w „pluriversum” wszechrzeczy, a „kairyczność” owo ekwilibrium podtrzymuje. W cytowanym tu fragmencie sens ten wyrażony jest słowem *yi* (義), które najczęściej

<sup>175</sup> Pierwszym sinologiem, który podjął temat pojęcia czasu w starożytnych Chinach, był Marcel Granet. „Przestrzeni i czasu – powiada Granet – [w Chinach] nigdy nie pojmowano niezależnie od konkretnych działań, w które to czas i przestrzeń angażują się jako złożony konstrukt współzależnych symboli, niezależnie od działań, które można podejmować wypływając na nie za pośrednictwem symboli przywoływanych dla ich indywidualizacji. Termin *shi* odnosi się do całości trwania w czasie a *fang* do całości rozciągłości w przestrzeni, lecz zarówno jeden jak i drugi każdorazowo postrzegane są jako zjawisko partykularne (nie ogólne). Nie sugerują ani przestrzeni samej w sobie ani czasu samego w sobie” (*Le Temps et l'Espace ne sont jamais conçus indépendamment des actions concrètes qu'ils exercent en tant que complexes d'emblèmes solidaires, indépendamment des actions qu'on peut exercer sur eux au moyen d'emblèmes appelés à les singulariser. Les mots che et fang s'appliquent, le premier à toutes les portions de la durée, le second à toutes parties de l'étendue, mais envisagées, chaque fois, les unes comme les autres, sous un aspect singulier. Ces termes n'évoquent ni l'Espace en soi, ni le Temps en soi*). Cyt .wg. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel, 1968, s. 79.

<sup>176</sup> O których mowa w rozdz. I *Guiguzi*: *cun wang zhi men hu* 存亡之門戶.

<sup>177</sup> Tutaj słowo *yi* to ekwiwalent *kairosu*.



oznacza słuszość, sprawiedliwość, tutaj jednak posiada konotację temporalną - wszak istotą początku i końca jest to, że dzieje się w określonym wycinku czasu. W *yi* dochodzi więc do fuzji *kairosu* jako momentu kluczowego z *dikaion*, tj. słuszością tego, co się w danym momencie dzieje, bo dzieje się w momencie dla siebie i dla porządku świata właściwym.

W kontekście relacji międzyludzkich jednym z najpotężniejszych przejawów permutacji *yin* i *yang* jest mówienie i milczenie. Słowo wypowiedziane lub przemilczane w określonym momencie zdecydować może o losach nie tylko indywidualnej jednostki ludzkiej, lecz i całego królestwa. Mówca-mędrzec jako emisariusz dyplomatyczny, doradca, a niekiedy i osobisty mentor władcy, reguluje permutacje *yin* i *yang* przez podtrzymywanie przy życiu tego, co rozwija się właściwym, zgodnym z Dao torem, lub przyspieszanie upadku tego, czego czas się kończy. To na jego barkach spoczywa „demiurgiczna” i „kosmo-ontyczna” odpowiedzialność za nadawanie właściwego kierunku transformacjom we wciąż na nowo odradzającym się „pluriversum” wszechrzeczy, w którego centrum stoi człowiek i cała jego działalność. Zaś główną jego bronią jest perswazja i mądrość rozróżniania między „kairycznym” i „akairycznym”. Nie oznacza to, że mędrzec może jakimś bezpośrednim działaniem wpływać na ruchy planet i konstelacji, powstrzymywać zaćmienia słońca lub księżyca, anomalie klimatyczne, czy w cudowny sposób zapobiegać kataklizmom, przywracając w ten sposób równowagę w przemianach *yin* i *yang*. Lecz zdolny jest do tego pośrednio. Należy pamiętać, że starożytna umysłowość chińska postrzegała wszelkie kataklizmy i niezwykle zjawiska astronomiczne jako sygnał, że w domenie ludzkiej brak harmonii, zaś suweren swoim postępowaniem traci mandat Nieba uprawniający go do władania nad ludem. Tak więc mędrzec naprawiający świat ludzki przez działanie „kairyczne” naprawia też domeny Nieba i Ziemi, w których zarówno dobro jak i zło w świecie ludzkim odzywają się echem w postaci określonych zjawisk-znaków, wróżących klęski lub dobrobyt. I tak mędrzec-perswador ratując jedną dynastię, pogrążając drugą, wynosząc na tron jednego księcia, usuwając innego, ponieważ potrafi przejrzeć *tian ming* – wolę Nieba, przywracając pokój i równowagę w domenie ludzkiej, jednocześnie naprawia cały wszechświat.

Mędrzec „guigucjański” eksploatuje zatem czas praktyczny, okolicznościowy, czyli *kairos*, jako właściwą okazję do zainicjowania interakcji międzyludzkich – *shi* 事, i nieodłącznie towarzyszącej im perswazji – *shui* 說. „Słowa – poucza *Guiguzi* - muszą skoordynować się we właściwym czasie *shi* 時 z planowaniem i deliberowaniem (7.4, s. 193)”. W tym zdaniu *shi* 時 użyte jest czasownikowo i oznacza „robić coś we właściwym czasie” – postępować „kairycznie”. *Guiguzi* podkreśla tu związek między skutecznością działania i tym, co Grecy nazwali by *kairose*m. Mowa tu o tym, że treść i formę wypowiedzi perswazyjnej należy dostosować do określonych okoliczności (na tym polega planowanie) i do oczekiwań interlokutora (tym jest przedmiot deliberowania), bowiem „planowanie i prognozowanie - wyjaśnia Tao Hongjing – jest wynikiem z *qing* drugiego człowieka, koniecznym więc jest znać właściwą mu porę”<sup>178</sup>. *Qing* odnosi się tu do nastroju, nastawienia, ogólnej konstytucji psychicznej, a być może i obiektywnej sytuacji interlokutora. Dyskusja nie w porę, łamiąca zasady *kairosu*, nie poruszy duszy rozmówcy.

<sup>178</sup> 謀慮出於人情，必當知其時節. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 110.

Moment „kairyczny” całkowicie determinuje skuteczność działania. Szczególnie wyraźnie odwołuje się do *kairosu* jako właściwej chwili do podjęcia inicjatywy w dyskusji poniższy passus:

Jeśli *nei* objawia jakąś niezgodność<sup>179</sup>, nie da się powziąć działania. W takim razie sprawdź czy [wszystko] odpowiada właściwej chwili, następnie zaś działaj wedle dogodności, by osiągnąć [w rozmówcy] zmianę. (3.3, s. 141)

Pojęcie *kairosu* w sensie decydującej chwili pojawia się być może i w tym fragmencie, choć badacze proponują tu kilka różnych interpretacji:

W kategorii *yang* czynisz starania przez mowę jednoznaczną; w kategorii *yin* czynisz starania przez mowę dwuznaczną; i używasz tych dwóch rodzajów mowy zarówno w warunkach odpowiadających powszechnie przyjętej konwencji jak i sytuacji kluczowej i decydującej (*shuji* 樞機). (11.2, s. 264)

W wyrażeniu „to, co kluczowe” (*shu ji*) Chen Puqing dopatruje się „sprytnej, pomysłowej mowy” (*jiqiao de huayu* 機巧的話語)<sup>180</sup>, dla Broschata to „pivotal force”<sup>181</sup>, a dla Hui Wu „the pivot to opportunities”<sup>182</sup>. W sensie kosmologicznym *shuji* to „sworzeń Nieba”, tj. cykliczna konfiguracja *yin* i *yang* warunkująca moment powstawania i zanikania bytów, uwzględniając więc, że to właśnie przemiany *yin* i *yang* stanowią dla *Guiguzi* istotę rzeczywistości i paradygmat wszelkich działań, bardzo możliwe, że chodzi tu w istocie o moment kairyczny jako punkt zwrotny, krytyczny, w którym siły kosmiczne sprzyjają podjęciu skutecznego działania. Na taki sens *shuji* zwrócił uwagę np. Xu Fuhong oddając ten termin przez *guanjian shike* 關鍵時刻, „moment kluczowy”<sup>183</sup>. Element *ji* 機 terminu, który w epoce Walczących Królestw oznacza mechanizm zwalniający bełt z kuszy, spust, nie tylko wskazuje dodatkowo na charakter sprawczy *shuji* ale też znakomicie dramatyzuje tu sens *kairosu* jako chwili krytycznej, której przeoczenie doprowadzić może do nieobliczalnych konsekwencji, odmienić zupełnie los własny i zaangażowanych w daną sytuację osób.

*Guiguzi* umieszcza *kairos* w triadzie kardynalnych czynników warunkujących sukces wszelkich przedsięwzięć:

Powiadają więc, że „słuszna metoda i [wynikający z niej] obiektywny ogląd rzeczy (*shu* 數) muszą współgrać z odpowiednią chwilą (時 *shi*)”<sup>184</sup> (8.4, s. 208)

Tao Hongjing komentując ten fragment wyjaśnia, że „aby zamierzony plan się

<sup>179</sup> Tj., jeśli brak pozytywnego sygnału na wstępną perswazję. Jak wyjaśnia THJ: „Gdy proponowany plan nie zbiega się z potrzebami władcy, nie da się go wprowadzić w życie”.

<sup>180</sup> CPQ *Guiguzi*, op. cit., s. 93.

<sup>181</sup> Broschat, *Guiguzi*, op. cit., s. 183.

<sup>182</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s.82.

<sup>183</sup> Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi* 鬼谷子, Beijing: Zhonghua shuju 2012, s. 125.

<sup>184</sup>). Wielu tłumaczy tego fragmentu interpretuje *dao* i *shu* jako złożenie w sensie „taktyka”, „zasady działania”, „metody” (*daoshu*). W komentarzu do rozdz. VIII stawiam tezę, że najprawdopodobniej chodzi tu raczej o dwa oddzielne pojęcia, *dao* i *shu*, *dao* jako „słuszna metoda”, i *shu* jako „kalkulacje wróżebne”. Więcej szczegółów na poparcie tej tezy prezentuję w komentarzu do rozdz. VIII *Guiguzi*.

powiódł, trzeba najpierw koniecznie sprawdzić, czy zgadza się z „wróżbami”, bowiem właściwa metoda, „wróżby”, i odpowiednia pora - moment „kairyczny”, muszą dokładnie do siebie pasować. Tylko wówczas przedsięwzięcie nasze się powiedzie i możemy się wyróżnić przez nasze osiągnięcia. Chodzi tu prawdopodobnie o jakiś typ numerologicznych praktyk wróżebnych, arytmomancji, jak kalkulacje hemerologiczne, czy wróżby z *Księgi Przemian*<sup>185</sup> w połączeniu z wyliczeniami astrologicznymi. Lisa Raphals cytuje szereg materiałów doksograficznych, które poświadczają związek Pitagorasa, a po nim i zwolenników jego nauk, z wprowadzeniem i praktykowaniem arytmomancji w Grecji<sup>186</sup>, co w kontekście zainteresowania pitagorejczyków matematyką i „świętymi” liczbami nie jest zaskoczeniem. *Kairos* jako istota właściwej proporcji i harmonii w świecie pojmowanym w kategoriach liczb musi więc dla pitagorejczyków pozostawać w ścisłym związku z wróżeniem. To przecież odpowiednie proporcje między liczbami, właściwa miara, *kairos* „arytmetyczny” determinuje pomyślny wynik wróżby. Trudno sobie też wyobrazić, by arytmomancja, w której specjalizowali się właśnie pitagorejczycy, nie znalazła żadnego zastosowania w przewidywaniu czasu „kairycznego” dla podjęcia ważnych działań.

*Kairos* w kontekście relacji międzyludzkich i stosowności dyskursu, którego inwencję, jak wspomniano powyżej, Rostagni przypisuje Pitagorasowi, zaś szersze rozwinięcie w ramach praktyki retorycznej Gorgiaszowi i Izokratesowi, jest znany *Guiguzi*. Traktat ten w kilku miejscach podejmuje kwestię zgodności mowy i etosu mówcy z etosem, oczekiwaniami i nastawieniem psychologicznym audytorium. Temat ten został intuicyjnie poruszony już nieco wcześniej w partii poświęconej omówieniu psychagogii, gdzie dwa cytowane fragmenty z *Guiguzi* wyraźnie dają się interpretować również w kontekście *kairosu*. Warto przytoczyć tu jeszcze jeden ustęp ze względu na przejrzystą bezpośredniość stylu, z jaką tekst ten wyklada zdawałoby się zdroworozsądkowe, lecz jakże trudne do realizacji zasady konwersacji:

A więc, gdy się rozmawia z roztrępnym, oparciem jest znaczne odczytanie. Gdy z odczytanym, oparciem jest elokwencja. Gdy z elokwentnym, oparciem jest sedno sprawy. Gdy z człowiekiem szlachetnie urodzonym, oparciem jest [własny] prestiż. Gdy z zamożnym, oparciem jest wielkoduszność (lub: poszanowanie). Gdy z ubogim, oparciem jest korzyść. Gdy z nisko urodzonym, oparciem jest skromność. Gdy z męznym, oparciem jest odwaga. Gdy z prostakiem, oparciem jest bezpośredniość. Wszystkie [te metody perswazji] stanowią sztukę i zwykli ludzie często łamią [jej zasady].  
(9.5, s. 229)

Oczywiście mowa tu o stylu, formie i treści wypowiedzi, które mówca przygotowuje

<sup>185</sup> HDZ (s. 1580) jako jedno ze znaczeń *shu* 數 podaje *gudai zhanbu zhi shu* 古代占蔔之術, „metoda stawiania wróżb za pomocą łydy krwawnika, starożytna sztuka wróżenia”. Tak więc słownik ten wiąże *shu* konkretnie z wróżbiarstwem praktykowanym w oparciu o *Księgę przemian*. Związek z taką koncepcją *kairosu* może zatem mieć również pojęcie *shu* 數 w *Guiguzi*, pomimo swoich różnych odcieni znaczeniowych. Zob. „*Shu* 數 w *Guiguzi* jako ‘metoda’ odkodowania onto-kosmologicznego Dao, s. 73.

<sup>186</sup> L. Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge University Press 2013, s. 354-355. Bouché-Leclercq przyjmuje, że „zasady wróżenia matematycznego” zostały przeniesione na grunt grecki z Egiptu najprawdopodobniej właśnie przez Pitagorasa (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité: Introduction: Divination hellénique*, Paris: Ernest Leroux 1879, tom I, s. 258).

w zależności od typu rozmówcy. Innym tonem, na inny temat i stosując inną logikę rozmawiamy z różnymi ludźmi, zawsze mając na względzie charakter interlokutora, jego osobiste uwarunkowania materialne, społeczne, i intelektualne. Dopiero tak wprawionego w komunikacji retora można nazwać *polytropos* - wszechstronny – przymiot, który mówca ateński Antystenes przenosi z Odysuseusza na... Pitagorasa w kontekście sztuki perswazji (sic!):

Dlatego - powiada [Antystenes] - Odysuseusz homerowy w mądrości swej wielce był sposobny (*polytropos*), że umiał z ludźmi obcować na różne sposoby. Tak też i Pitagoras, mówią, gdy zamierzał przemawiać do dzieci, dziecięce dla nich układał przemowy, do kobiet dla kobiet dopasowane, do archontów, takie jak się archontom nadają, do młodzieńców zaś młodzieńcze. Mądrością jest bowiem wynaleźć dla każdego należyty sposób nauczania mądrości, głupotą zaś wobec tych, którzy się różnią, używać tego samego sposobu mówienia. Tym też odznacza się i medycyna w korygowaniu swej sztuki, ponieważ opieka nad chorymi wprawia się w zróżnicowanym traktowaniu chorych ze względu na różny ich stan. To chwiejność charakteru człowieka, jego zmienność i niestałość dyktuje właściwe nastawienie [mówcy]. Wielostronność (*to polytropon*) mowy i rozmaite sposoby posługiwania się słowem wobec różnorodnego audytorium [w istocie] sprowadzają się do jedności formy. Bo dla każdego jedno jest, co mu się z natury należy<sup>187</sup>.

Powodem, dla którego Pitagoras tak właśnie miał różnicować sposób wypowiedzi w zależności od charakteru audytorium, musiało być przede wszystkim wywołanie w słuchaczach chęci słuchania. Gdy audytorium może w jakiś sposób identyfikować się z mówcą, gdy brzmi on bardziej zrozumiale, bardziej „swojsko”, chętniej przyjmie i przemyśli jego słowa. Dać się usłyszeć to właśnie jedno z fundamentalnych założeń perswazji *Guiguzi*:

Gdy mówimy, aby kogoś przekonać, nie ma nic trudniejszego niż zostać całkowicie wysłuchanym. (8.4, s. 207)

Natura człowieka [jest taka], że gdy wypowiadamy słowa, chcemy by nas słuchano.  
(9.4, s. 227)

<sup>187</sup> [...]διὰ τοῦτο φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι. οὕτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιῶθεις ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς, καὶ πρὸς γυναικας γυναιξιν ἀρμοδίους, καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς, καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς· τὸν γὰρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἐξευρίσκειν σοφίας ἐστίν· ἀμαθίας δὲ εἶναι τὸ πρὸς τοὺς ἀνομοίως ἔχοντας τῷ τοῦ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ. ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορθώσει, ἡσκηκυίας τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικίλην σύστασιν. τρόπος μὲν οὖν τὸ παλίμβολον τὸ τοῦ ἥθους, τὸ πολυμετάβολον καὶ ἄστατον. λόγου δὲ πολυτροπία καὶ χρῆσις ποικίλη λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἐν γὰρ τὸ ἐκάστῳ οἰκείον. [Cyt. wg. F.D. Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966: fr. 51, s. 43-44] Powyższy fragment pochodzi ze scholiów (komentarza) Porfiriusza do *Odyssei* (*Scholia ad Odysseam*), gdzie cytuje on prawie dosłownie (zdaniem Rostagniego) słowa z niezachowanego pisma Antystenesa. Antystenes (ok. 455 - 360) był ateńskim erudytą, przyjacielem Sokratesa, obecnym podczas ostatniej z nim rozmowy zanim wypił cykutę. Był umysłem wszechstronnym, ugruntowanym w tradycji sofistycznej i sokratejskiej. Pisał na wiele tematów, jak etyka, polityka, filozofia, epistemologia, język, literatura i retoryka.

Gdy się mówi, by być wysłuchanym<sup>188</sup>, konieczne trzeba się dopasować w myślach i uczuciach (*qing*). Powiadają przeto: „gdy uczucia i myśli są zgodne, jest i posłuch.” Jest tak dlatego, że każdy byt łączy się do swojego rodzaju. Kiedy chrustu nazbierasz i szybko w ogień rzucisz, suchy się pierwszy zapali. Gdy wodę rozlejesz na płaski grunt, miejsce mokre pierwsze wodą nasiąknie. To dlatego, że rzeczy [te] zgadzają się co do rodzaju. Zdaje się, że tak samo jest w przypadku spraw między ludźmi. (8.5, s. 210)

Powyższe porównanie dowodzi jednak zasadniczej różnicy między greckim *kairosem* i „kairycznością” strategii perswazyjnej *Guiguzi*. Grecy nie dostrzegali w *kairosie* znaczenia filozoficznego, lecz raczej charakterystycznie praktyczny element umiejętności perswazyjnej, tzw. *techne*, czyli „sztuki”. Onto-kosmologiczny, kosmologiczny aspekt działania „kairycznego” był im obcy. *Guiguzi* natomiast postrzega moment „kairyczny” jako wspomniany przez Coyle’a „interwał” ontyczny, którego uchwycenie pozwala mędrcom *shengren* na kształtowanie rzeczywistości wg. zasad Dao przez stymulowanie permutacji *yin* i *yang*.

### 3.3.2. *Bai-he* a strategia prowadzenia rozmowy

*Bai* to *terminus technicus* posiadający w kontekście komunikacji werbalnej kilka znaczeń. Po pierwsze sugeruje początek aktu lokucyjnego, czyli dosłownie otwarcie ust, by przemówić. Po drugie, wskazuje na inicjatywę w rozmowie mającą na celu nakłonienie rozmówcy do otwarcia się – dobrowolnego przystąpienia do dialogu lub po prostu werbalnej reakcji, która ma coś o rozmówcy ujawnić. Np. w rozdz. I *Guiguzi* mówi:

Do tego, co mówi, odnieś się z ledwo dostrzegalną szczyptą dezaprobaty (*wei pai qi suo yan*) i przez *bai* odpowiedz im prowokująco [by skłonić ich do retorty] (*bai fan*), by dotrzeć do tego, co naprawdę myślą (*qiu qi shi*). (1.3, s. 96)<sup>189</sup>

Chodzi tu o wywołanie reakcji przez *bai*, a więc o taki ton i taką treść wypowiedzi, by rozmówca nie czując się urażonym i zniechęconym do dalszej rozmowy, uznał za konieczne odnieść się do naszej uwagi w słowach wyjawiających więcej o sobie, czy to o swoich poglądach czy o konkretnej osobistej sytuacji. Wyobraźmy sobie następującą hipotetyczną rozmowę między księciem i doradcą:

Z ust księcia padają słowa:

„Królestwo Qin ma najsilniejszą armię w całej podniebnej domenie. Jakiegokolwiek starcie z Qin grozi szybką klęską”.

Doradca nie wie, czy książę chce poddać się Qin czy poszukuje możliwości przeciwstawienia się Qin przez jakieś przymierze czy reformy w królestwie. Jego

<sup>188</sup> W oryginale dosł. „mówienie (說 *shuo/shui*) – słuchanie (聽 *ting*)” (說者聽 *shuo/shui zhe ting*), sytuacja, gdy z jednej strony się mówi, a z drugiej słucha, jeden mówi, drugi słucha; frazę tę można rozumieć właściwie tak: „przekonywanie [jest] słuchaniem”, w tym sensie, że aby móc kogoś przekonać, trzeba zostać wysłuchanym, ale trzeba też ze swojej strony umieć słuchać.

<sup>189</sup> 微排其所言而掉反之，以求其實。

*qing* jest jeszcze niejasne. Więc doradca odpowiada nieasertywnie i nieprovokująco, lecz tak by niechybnie wywołać reakcję:

„Najsilniejsza armia wcale nie gwarantuje zwycięstwa”.

Tu mówca stosuje *bai* – zabiera głos i wyraża opinię „z ledwo dostrzegalną szczyptą dezaprobaty” wobec wypowiedzi księcia (*pai qi suo yan*) tak, iż księżę nie może tu po prostu urwać rozmowę i zamilknąć lub nagle zmienić temat, więc reaguje pytaniem (*fan*):

„Tak? A co?”

Na co doradca odpowiada badając dalszy grunt:

„Miłość ludu dla prawego i wielkodusznego władcy i oddanie ojczyźnie, którą lud ukochał”.

I tu księżę czuje się zobowiązany jakoś zareagować. Może odpowiedzieć np. tak:

„Co powinienem uczynić by tak czuł mój lud?”

Tu mędrzec-retor otrzymuje pierwszy sygnał by rozważyć wsparcie strategiczne dla tego władcy, bo powoli ujawnia się jego *qing*.

Lub tak:

„Raczej lęk przed władcą i srogimi prawami. Gdy lud się boi, słucha i wypełnia rozkazy.”

W tym zaś przypadku mędrzec-retor dostrzega tyrana, który dla władzy sprzedał by swój lud i chętnie sprzymierzył się z Qin – istotny aspekt *qing* interlokutora.

Po trzecie, jak wspomniano wyżej, *bai* przedstawia również określony sposób prowadzenia rozmowy w określonym obszarze tematycznym – mowa *yang*. I na koniec, *bai* jako posługiwanie się mową jest jednocześnie tym samym *bai*, które stymuluje i modyfikuje procesy kosmo-twórcze permutacji *yin* i *yang* w uniwersum wszechrzeczy.

*He* w najbardziej dosłownym sensie oznacza zamknięcie ust i zamilknięcie, a więc zakończenie jednorazowego aktu lokucyjnego, lub przeciwny mowie *yang* zakres tematyczny – mowę *yin*. Najczęściej jednak odnosi się do stanu, który zachodzi jednocześnie z *bai*: gdy ktoś mówi, drugi milczy, nie pozostaje jednak bierny, zaangażowany jest bowiem w słuchanie i przygotowywanie odpowiedzi. Zatem *he* nie sugeruje bynajmniej pasywności, lecz jak *yin*, z którym jest asocjowane, działanie niejawne, które nie posiada uwidaczniających się zewnętrznie symptomów. *He* w najbardziej ogólnym sensie to po prostu stan receptywności i czujności w toku rozmowy i interakcji z drugim człowiekiem. W kontekście onto-kosmologicznym owa receptywność przekłada się na ontologiczną modalność *yin* jako stanu gromadzenia potencjału i energii (co *Guiguzi* nazywa *yin de* – „twórczy potencjał

nacechowany *yin*<sup>190</sup>), które zmanifestują się w postaci *yang* – jako widoczny pozytywny symptom lub nawet rezultat (*yang de* w terminologii *Guiguzi* – „pozytywny potencjał *yang*”<sup>191</sup>). Przez *bai* i *he* mówca wpływa na interlokutora wytwarzając w nim określony efekt czy reakcję. Między wszystkimi przejawami komunikacji, które *bai* i *he* symbolizują, podobnie jak między *yin* i *yang* musi istnieć równowaga lub ściślej właściwa proporcja. Przykładowo, gdy wsłuchujemy się w czyjeś słowa (*ci* 辭), *Guiguzi* zaleca by nasze własne pragnienia znajdowały się w stanie równowagi (*ping*) i nieporuszenia (*jing*)<sup>192</sup>. Już na początku traktatu w rozdz. I i II *Guiguzi* zaznacza związek między *he*, *yin* i *jing*:

„Zwieranie” (*he*) oznacza zamykanie, milczenie (*mo*), oznacza *yin*. (1.8, s. 110)

Gdy [drugi] człowiek mówi, to jest to oddziaływanie (*dong*), gdy ja sam milczę, to jest to nieoddziaływanie (*jing*). (2.2, s. 120)

Tak więc milczenie *mo* i nieoddziaływanie *jing* wymagają działania przez *he*. Wynika stąd, że najbardziej skuteczne słuchanie charakteryzuje się właśnie przez *he* – stan, w którym własne pragnienia pozostają niejako w hibernacji i w ukryciu, ani się nie manifestują ani nie aktywizują wewnętrznie.

Gdy nasze słuchanie jest nieskuteczne, nie udaje nam się bowiem „dosłyszeć” w formie wypowiedzi interlokutora ukrytych w aluzjach, intonacji, doborze słownictwa, czyli wszystkim tym, co charakteryzuje *ci* 辭, oznak i symptomów jego prawdziwego nastawienia i nastroju (*qing*), oznacza to, że proporcja między naszym *he* (milczymy, słuchamy) i wywołanym przez *bai* -naszą strategię „rozwierania” - stanu *kai* (otwarcia) u interlokutora (który, mówi, przekazuje) działa na naszą niekorzyść bo próbując zastosować *he* (idealną receptywność) element *yang* przeważa w nas nad elementem *yin*, czego wyrazem jest wewnętrzne poruszenie, emocje utrudniające kompletną receptywność naszego słuchania.

### 3.3.3. *Bai-he* a sztuka *chuai qing* – odkrywanie *qing* jako zasada strategii perswazyjnej

Rozmowa oparta na *baihe* – „rozwieraniu” i „zwieraniu” ma prowadzić do takiej transformacji stanu *xin* interlokutora, że jego *qing*, z natury ukryte, staje się widoczne. Szczególny nacisk w *Guiguzi* na poznanie *qing* wynika z charakterystycznego dla kultury chińskiej sposobu komunikacji, gdzie niedopowiedzenie, podtekst i kontekst, przemilczenie, analogia i metafora, oraz rozmaite sygnały pozajęzykowe współtworzą przekaz. W pewnym stopniu wynika to z hierarchicznej struktury społecznej, w której ostrożne posługiwanie się słowem gwarantuje własne bezpieczeństwo. Jednocześnie społecznie skontekstualizowane indywiduum musi dbać o harmonijne obcowanie z otoczeniem, od którego zależy jego egzystencja. *Guiguzi* chętnie więc przypomina, że już „dawnymi czasy mawiano: ‘usta nadają się do jedzenia a nie do mówienia’. W mówieniu jest wszak coś, czego się wystrzegać trzeba”. Spożywając posiłek swobodnie możemy najeść się do syta, jednak satysfakcja z mowy nie pochodzi z jej

<sup>190</sup> Zob. *Guiguzi*, 3.4.

<sup>191</sup> Zob. *Guiguzi*, 11.2.

<sup>192</sup> Zob. *Guiguzi*, 2.4: 己欲平靜以聽其辭 - „Jego własne pragnienia muszą być w stanie równowagi i spokoju, by mógł wysłuchać, jak ktoś mówi...”

obfitości, lecz z właściwej proporcji między wypowiedzianym i niewypowiedzianym. Taki sposób komunikacji odzwierciedla jednocześnie starożytną chińską koncepcję świata jako przestrzeni ciągłych zmian ujętych w antytetyczno-komplementarny schemat pary yin-yang – proces przekazu w toku komunikacji niejako *de natura* musi przeplatać w sobie ukryte (*yin*) z jawnym (*yang*), bezpośrednio (*yang*) z niebezpośrednim (*yin*), bowiem, jak ujmuje to *Guiguzi*, „gdy między *yin* i *yang* panuje harmonia, koniec i początek zachodzą, gdy powinny” (1.8, s. 110), czyli wówczas dopiero cały proces komunikacji przebiega prawidłowo.

Proces ten można jednak stymulować właśnie przez *bai-he* tak by pierwotnie ukryte *qing* interlokutora nie tyle się ujawniło (zawsze bowiem pozostaje w sercu-umyśle *xin*), co by dało się poznać przez jakieś zewnętrzne, widoczne symptomy, które pozwolą wydedukować jego treść. W założeniu *li* serca-umysłu każda reakcja *xin* na impuls zewnętrzny oznajmia coś o *qing*. Wywoływanie takich reakcji dzięki stosowaniu prawidłowych impulsów należy właśnie do domeny *chuai qing* – sondowania *qing*. To właśnie w strategicznej psychometrii *chuai qing*, mówi *Guiguzi*, „tkwi samo sedno sztuki obmyślania planów (*mou*) i [na niej opierają się] reguły perswazji (7.3, s. 193), bo „nawet gdybyś posiadał mądrość Dao pradawnych suwerenów, inteligencję w planowaniu godną prawdziwego mędrca, a zdolności ‘sondowania *qing*’ byś nie miał, nie było by jak dociekać tego, co niezgłębione i dobrze ukryte” (ibidem).

Już w rozdz. I, 1.5. *Guiguzi* zwraca uwagę, że działanie przez *bai* służy odgadywaniu (*liao* 料) *qing* interlokutora. Motyw ten pobrzmiewa w rozdz. VII – Sondowanie (*Chuai*) sztuka badania *qing* stanowi główny przedmiot rozważań. Tam *Guiguzi* sugeruje, że oddziaływanie przez *bai* oznacza taki sposób wpływania na adresata perswazji, stymulowania jego *xin*, że jego pragnienia, upodobania a zarazem i awersje zostają maksymalnie pobudzone. Moment intensywnego przeżywania afektywnego najbardziej sprzyja „rozwarciu się” *xin* interlokutora, tak iż „jeśli jest coś, czego pożąda, nie będzie zdolny ukryć swych myśli i uczuć (*qing*)”, tak jak i nie zdoła ukryć *qing* gdy „jest coś, przed czym się wzdraga” (*Guiguzi*, 7.2, s. 191). Są to działania skupione na spowodowaniu przejścia z tego, co niejawne, w to co jawne, należą zatem do kategorii *bai*.

Rozdział ten omawia metody dociekania *qing* w znaczeniu ogólnej sytuacji w państwie oraz w sensie osobistych myśli, odczuć, pragnień, ambicji, słowem ogólnego nastawienia i konstytucji psychicznej ludzkiego indywiduum, przede wszystkim władcy. Zdobywanie informacji o wewnętrznej sytuacji w państwie odbywa się przecież głównie przez osobistą komunikację z ludźmi, od których oczekujemy wyjawienia nam prawdy, co naturalnie wiąże się poznaniem ich indywidualnego *qing*, w którym prawda ta jest w jakiś sposób ukryta. Tak więc dla *Guiguzi* między *qing* państwa i *qing* człowieka istnieje bezpośredni, nierozzerwalny związek, bowiem bez wysondowania drugiego nie uda nam się w pełni ustalić pierwszego. Zatem priorytet zawsze stanowi indywidualne ludzkie *qing*.

*Chuai qing* wymaga więc bardzo ostrożnego posługiwania się językiem jako zarówno narzędziem inwestygacji jak i perswazji<sup>193</sup>. Prawdziwy mędrzec-perswador znając *li*

<sup>193</sup> W pewnym sensie *Guiguzi* odnosi się do języka z taką samą rezerwą jak Laozi, powodują nim jednak inne pobudki. Laozi nie ufa językowi jako nośnikowi prawdy o Dao, zaś *Guiguzi* docenia



permutacji *yin* i *yang* w uniwersum wszechrzeczy i będące jego derywatem *li* serca-umysłu *xin* potrafi przez *bai-he* (rozwieranie i zwiernie) „zarządzać” tym wszystkim, co *xin* wyraża przez usta – wrota serca, przez które „zamierzenia i intencje, upodobania i pragnienia, myśli i rozważania, fortele i plany ...manifestują się bądź interoryzują”. Potrafi on kontrolować (*guan* 爻) przez *bai-he* treści, które on sam wypowiada i które wypowiada interlokutor<sup>194</sup>. W praktyce zatem *bai-he* w kontekście *chuai qing* sprowadza się do strategii aktów komunikacyjnych nastawionych przede wszystkim na zdobycie poufnej informacji bez stwarzania zagrożenia dla samego siebie. Nic więc dziwnego, że w ostatnim passusie rozdz. VII *Guiguzi* konstatuje: „Sondowanie *qing* (*chuai qing*) jest najtrudniejsze do opanowania” (7.4, s. 193).

### 3.4. *Xiang* 象 i *bi* 比 w *Guiguzi*

Podstawowe narzędzia w „guigucjańskiej” strategii perswazji, które służą do „otwierania” *qing* to nierozłączny tandem *xiang* 象 i *bi* 比. „By *qing* stanęło otworem” – powiada *Guiguzi* – należy oddziaływać na interlokutora przez *xiang* i *bi* (*xiang er bi zhi* 象而比之) (2.4, s. 127). Posługując się *xiang* i *bi* mędrzec starannie bada formę jego wypowiedzi (*ci*) tak by śledząc każde jego słowo wsłuchać się w ukryty podtekst. Oba terminy doczekały się różnych interpretacji.

*Xiang* to kardynalne pojęcie w *Księdze Przemian* i jako takie zarazem fundamentalne pojęcie filozoficzne starożytnej myśli chińskiej, kluczowy termin klasycznej chińskiej proto-fenomenologii. *Wielki komentarz do Księgi*, tzw. *Xici*, wyjaśnia, że „prawdziwi mędrce ustanowili *xiang* by całkowicie wyrazić swoje myśli”. Bezpośredni sens *xiang* w *Księdze Przemian* to symbol, trygram lub heksagram. *Xici* tłumaczy: „*Księga Przemian* składa się ze znaków (*xiang*) (inny możliwy sens: transformacje wszechbytu wyrażają się przez symbole), znaki [owe] to pewien rodzaj imitacji (kalki?) [wszelkich zjawisk]”<sup>195</sup>. Kong Yingda w komentarzu do *Xici* wyjaśnia: „heksagramy (*gua*) to symbole (*xiang*) miriadów rzeczy, kopiuje je imitacje. Np. heksagram *qian* to symbol odsyłający do Nieba (*tian*)”<sup>196</sup>. A więc *xiang* to rodzaj wyobrazeniowego odwzorowania, stanowiącego kod do ukrytych warstw rzeczywistości, uchwycenia tajemnych mechanizmów rządzących procesami istnienia. Stanowi dodatkowe, pozajęzykowe narzędzie przekazywania wiedzy o świecie. Uczestnik procesu poznawczego przez *xiang* dochodzi do określonej wiedzy na drodze kontemplacji *xiang*, którą *xiang* niejako odkodowuje i która bez *xiang* pozostaje ukryta.

Jako pojęcie epistemologiczne *xiang* to pewien egzegetyczny i heurystyczny ogłąd rzeczy, który wiedzie obserwatora do poznania Dao. Każda rzecz może powiedzieć nam coś o Dao. Wg. interpretacji Wang Bi mechanizm epistemologii *xiang* polega na tym, że najpierw ustala się analogię między konkretnym obrazem przedmiotu i Dao - *li xiang* 立象, a następnie wyjaśnia *xiang*, czyli za pomocą języka docieka się znaczeń *xiang* adresując różne właściwości przedmiotów materialnych oraz ich korelacji z Dao - *ming xiang* 明象. Manifestacja Dao odbywa się przez *xiang*. *Xiang* sprzęga ze

---

przemozny wpływ języka na przeobrażanie rzeczywistości, na „istnienie i giniecie” miriadów bytów (*wan wu*).

<sup>194</sup> Por. rozdz. I, 1.7.

<sup>195</sup> 是故易者象也，象者像也， zob. Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 444.

<sup>196</sup> 謂卦為萬物象者，法像萬物，猶若乾卦之象法像於天也， ibidem, op.cit., s. 445.

sobą konkret i abstrakcję i pośredniczy między nimi, nadając rzeczom fizycznym znaczenie metafizyczne. *Xiang* jest taką formą myślenia, która wydobywa znaczenia z konkretnych rzeczy i zjawisk. To przez *xiang* człowiek kreuje swoją relację z rzeczami.

Broschat uważa, że *xiang* zyskuje w *Guiguzi* nowe znaczenie, odmienne od *xiang* w *Księdze Przemian*, usiłuje tu przy tym wydobyć jego głębszy sens filozoficzny:

„*Xiang* jako manifestacja słowa jest realnym wyrazem tego słowa, i samo w sobie poprzedza bycie wyrażonym i zawsze pozostaje nierzeczywiste jako konstrukt umysłu. Tak też i działania stanowią manifestacje abstrakcyjnego sensu „zdarzeń”.

Broschat zaznacza przy tym różnicę między *xiang* i *bi*:

Termin oznaczający tutaj manifestację zdarzenia *shi* 事 to *bi* 比, użyty być może w swoim znaczeniu pochodnym jako „odpowiednik” (counterpart). „Odpowiednikiem” jest świat rzeczywisty równoznaczny z ideą zdarzenia w domenie, w której zdarzenia istnieją, czym by ona nie była (tutaj prawdopodobnie w domenie umysłu)<sup>197</sup>.

Maliawin podaje, że *xiang* to „pewne pierwotne, pozbawione wyrazistości konfiguracje wewnętrznego doświadczenia (przeżycia psychicznego) określające zewnętrzne formy przedmiotów. Są one ucieleśnieniem archetypicznych przymiotów rzeczy, ich protoformami”<sup>198</sup>.

Według wyjaśnienia XDF, „w toku rozmowy uciekamy się do środków symbolicznych by wyrazić to, o czym mówimy, tak by nasza wypowiedź nabrała większej przejrzystości”<sup>199</sup>. Upatruje on zatem w *xiang* metafory lub analogii jako środka stylistycznego, a *bi* tłumaczy przez „wnioskować przez analogię” (*tuibi* 推比). CPQ skłania się ku podobnej opinii<sup>200</sup>.

Być może właściwym punktem wyjścia do interpretacji *xiang* jest *fan ting* 反聽 – sztuka słuchania „rewersem”, tj. zdolności odkodowywania w słowach tego, co jest ukryte pod wypowiedzianym<sup>201</sup>, mając jednocześnie na uwadze epistemologiczny wymiar *xiang* w *Księdze przemian*. Język posiada jakieś *xiang*<sup>202</sup>, które pozwalają dokonywać heurystycznej egzegezy jego odwrotnej, ukrytej strony, podobnie jak każda rzecz i zjawisko posiada jakieś *xiang*, dzięki któremu człowiek poznać może jej aspekt *yin* - niejawny, niewidoczny aspekt wiodący bezpośrednio do poznania Dao. Język jest tu pojmowany holistycznie i korelatywnie, tj. zarazem jako głos rozmówcy, fizycznie i bezpośrednio manifestujący się aspekt mowy, czyli *yang*, jak i odpowiadający mu, ukryty w sercu-umyśle *xin* stan afektywno-kognitywny, tj. *yin*, który przez głos rozmówcy się eksternalizuje. Tak jak każda rzecz powiedzieć nam coś może o Dao przez swoje *xiang*, tak i każde słowo mówi nam coś o *qing* rozmówcy przez jakieś *xiang*, bo jest w słowach *xiang* tego, co interlokutor naprawdę

<sup>197</sup> Zob. Broschat, *Guiguzi*, op.cit., s. 140, przypis.

<sup>198</sup> Maliwain, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 31, przyp. 34.

<sup>199</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 54.

<sup>200</sup> CPQ, *Guiguzi*, op.cit., s. 15.

<sup>201</sup> Szersze objaśnienie w komentarzu do przekładu, rozdz. 2.3, kom. [10], s. 125 – 126.

<sup>202</sup> 言有象 *yan you xiang*, *Guiguzi*, 2.2.

myśli. *Xiang* nie można zatem interpretować jako mentalny obraz czy zwykły konstrukt myślowy, który powstaje w wyniku tego, co słyszymy, bo może być on przecież zupełnie lub częściowo błędny, a poza tym taki konstrukt był by z natury interpretacją, gdy *xiang* jest tym, co my sami mamy interpretować, odkodować. *Xiang* nie może być też samym słowem, bo to, przez analogię do świata rzeczy, oznaczałoby, że rzecz czy byt może być swoim własnym *xiang*. Można raczej powiedzieć, że jest przeczcieniem znaczenia, które się nie ujawnia, lecz niewątpliwie istnieje. Przeczucie sensu jest właściwie myślą, która wymaga konkretyzacji, obrazem otwartym, który sygnalizuje tajemnicę. Jest odwzorowaniem znaczenia, które należy odkodować. By tego dokonać, informuje *Guiguzi*, potrzebne jest *shi* 事 - sprawa, czy właściwie pewien kontekst aktywności interlokutora, wiedza o tym, co robi, w co jest zaangażowany. Np. znaczenie słów „uwielbiam ryby” może być inne, w przypadku, gdy wypowiadają je kucharz i wędkarz, słowo ‘bóg’ zostanie inaczej zrozumiane i wywoła inną reakcję, tj. inaczej wpłynie na *qing* u ateisty i u wierzącego. *Shi* w rozszerzonym sensie to właściwie kontekst społeczny interlokutora, a więc porównawczy punkt odniesienia (*bi* 比) wobec treści jego słów (*ci* 辭). *Xiang* pozwala się odkodować dopiero w kontekście *shi*. Tym sposobem uzyskuje się pewność<sup>203</sup>. Tak więc gdy *Guiguzi* mówi *yan you xiang bi* 言有象比 - słowa posiadają *xiang* i *bi*, ma na myśli, że słysząc słowa rozmówcy uświadamiamy sobie istnienie ukrytego, niewypowiedzianego sensu, jednak by ów sens uchwycić i zinterpretować potrzebny jest nam kontekst *shi*. Tak jak epistemologiczne *xiang* zawsze posiada odniesienie do jakiejś rzeczy, zjawiska czy stanu, czyli rzeczywistości, tak i *xiang* w *Guiguzi* posiada odniesienie do jakiegoś *shi* - aspektu rzeczywistości, który leży w centrum zainteresowań traktatu. Cóż jednak począć, gdy ktoś nic nie mówi i w związku z tym nie sposób uczynić odniesienia między jego słowami (*ci*) i jego *shi*? *Guiguzi* proponuje „poruszyć (*dong*) go za pomocą *xiang*”. Ponieważ *dong* jest w traktacie kojarzone z mową, zapewne chodzi o nakłonienie milczącego rozmówcy do zabrania głosu. Tym razem chodzi jednak o *xiang* w umyśle rozmówcy, czyli poczucie, że w naszym przekazie jest coś ukrytego, niejasnego, co należy odkodować. To, o czym mówimy, wynika z naszej znajomości jego *shi*, tak jak nasza interpretacja jego *ci*. Rozmówca musi mieć poczucie, że treść naszych słów dotyczy go osobiście, ale tylko poczucie, nie pewność, by poszukując możliwości dopełnienia otwartego obrazu sensu dał się wciągnąć w rozmowę.

By skutecznie osiągnąć cele komunikacji, jakie stawia sobie mędrzec-perswador, potrzebne są często nieintruzywne sposoby wpływania na *qing* interlokutora, wśród których może oczywiście znaleźć się metafora, parabola, analogia<sup>204</sup>, czyli posługiwanie się językowym obrazowaniem – najczęściej proponowane interpretacje *xiang*. Widać jednak, że *xiang*, o którym mówi *Guiguzi*, odnosi się nie tyle do określonej praktyki retorycznej, ile do efektu języka na *xin* i *qing* własne oraz interlokutora, czyli o określony rodzaj zjawisk psychicznych, które należy uchwycić i odkodować bądź wywołać. Sam tekst fragmentu wprowadzającego *xiang* jest dwuznaczny i stwarza wrażenie, że *xiang* w rozumieniu *Guiguzi* może być i jednym, i drugim, czyli drugą stroną samego siebie, co w ramach myślenia analogicznego korelatywnego nie jest nie do pomyślenia. Jedno wydaje się pewne: *xiang* i *bi* nie

<sup>203</sup> „Gdy ty ze swej strony zwracasz się do niego, a on w odpowiedzi reaguje, znaczy to, że słowa posiadają odwzorowania i paralele, i według tego uzyskujesz pewność” (*Guiguzi*, 2.3).

<sup>204</sup> Temat ten szeroko opracował i doskonale udokumentował M. Jacoby w książce *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*.

mogą odnosić się do technik perswazyjno-argumentacyjnych, bo na tym etapie mędrzec wciąż odkrywa jeszcze *qing* interlokutora, a jak czytamy nieco dalej w rozdz. III:

„Gdy [człowiek] nie pojął jeszcze jego *qing*, lecz mimo to podejmuje perswazję (*shui*), spotka się z odmową (*fan*). Dopiero gdy posiadzie o nim prawdę, zastosować [może] odpowiednią metodę” (3.5, s. 137)

### 3.5. Główne koncepcje *shengren* epoki Walczących Królestw a ideał mędrca- *shengren* w ujęciu *Guiguzi*

Koncepcja *shengren* – prawdziwego mędrca – w tradycji myśli Chin epoki Walczących Królestw nie jest jednolita. Taoizm na bazie filozofii Laozi i *Zhuangzi* rozwinął ideał człowieka doskonałego – *shengren* – jako swego rodzaju inkarnacji Do. Taoistyczny mędrzec modeluje swoje postępowanie i sposób myślenia na *ziran* – pierwotnej samoistności bytu jako bezpośredniej manifestacji Do. Mędrzec nie ingeruje w naturalny bieg rzeczy kierując się zasadą *wuwei*, wychodząc z założenia, że manipulowanie rzeczywistością burzy naturalny, doskonały porządek transformacji i zmian w uniwersum, a może „pluriversum”<sup>205</sup> wszechrzeczy, które konstytuują istotę rzeczywistości. Kultywuje w sobie stan doskonałej harmonii, w którym zaciera się różnica między własnym indywidualnym istnieniem i istnieniem świata. Dążąc do wolności, mędrzec taoistyczny staje się duchowo samowystarczalny i niezależny, pozbawiony jest bowiem ambitnych celów i niespokojnych pragnień, które burzyły by niewzruszony stan spokoju jaki panuje w jego *xin* – umyśle/sercu, doskonale zestrojonym z naturalnym odwiecznym rytmem wszechświata. Wątpi on w moc a nawet sensowność języka i argumentacji, które nieuchronnie wiodą do sztucznej partykularyzacji wszelkich zjawisk i rzeczy stwarzając nienaturalne i niesłuszne podziały. Konsekwencją tego stanowiska jest kwestionowanie konwencjonalnych zasad moralnych, które są jego zdaniem właśnie wynikiem owych sztucznych podziałów i źródłem konfliktów międzyludzkich. Postrzega on siebie, zwłaszcza *shengren* w *Zhuangzi*, holistycznie jako byt pośród bytów, nie lepszy ani nie gorszy niż jakiegokolwiek inne istnienie. Mędrzec taki często żyje niczym eremita, nie angażując się w życie publiczne i politykę. Nie posiada poczucia misji przetwarzania i

<sup>205</sup> Universum kojarzy się z jakimś nadrzędnym elementem unifikującym wszystkie rzeczy i zjawiska w świecie, jakim mógłby być np. jedyny demiurg, jakiś bóg-stworzyciel, pojęcie, którego we wczesnej myśli chińskiej brak. Nawet Dao zdaje się nie spełniać takiego warunku (z wyjątkiem być może Dao *Zhuangzi*, którego najwyższym uosobieniem jest całkowite zatarcie różnicy między "ja" i światem rzeczy (*Qi wu lun*). Z drugiej strony, świat (rzeczywistość) jest rozumiany przez pryzmat wzajemnych relacji między tworzącymi go elementami, to właśnie te relacje określają czym coś/ktoś jest, rzeczywistość jest korelatywna, a istota rzeczy, jeśli w ogóle w takim schemacie ontologicznym można o niej mówić, emergentna i kontekstualna. Czy jednak w ujęciu wczesnej filozofii chińskiej znaczy to, że rzeczy (poszczególne, w swojej różnorodności) zwracają się (lat. *verti*, stąd też etymologicznie "versum") ku jakiemuś "unum" lub "unus", czy też "unum" zwraca się ku "pluralnej" (stąd "pluri-") rzeczywistości? Jeśli przyjąć, jak podkreśla wielu badaczy myśli chińskiej (nie tylko Roger Ames), że nie byt, istnienie, lecz stawanie się (*becoming*) jest jej istotą, że stanowi ona prototyp filozofii procesu, to świat nigdy nie daje się określić jako całość (*holos*, vide przymiotnik "holistyczny") i nigdy nie może dążyć ku jedyności (*unum*) w sensie ontologicznym, bowiem owa jedynność była by po prostu ostatecznym uwieńczeniem procesu, jego końcem. Proces to zmiana (*bian*), wszystko co istnieje, jest i jest czymś w wyniku zmiany. Zmiana gwarantuje, że świat nigdy nie tworzy "universum", przeciwnie, w jego naturze jest zawsze, niezmiennie być "pluriversum", a jedyne co w nim niezmiennie to sama zmiana. Tak więc w chińskiej wizji świata jako ciągłego stawania się, to raczej "unum" każdego poszczególnego bytu rozplywa się w samym procesie i obcowaniu z różnorodnością *wan shi wan wu*, a nie na odwrót.

korygowania świata, który w jego mniemaniu jest doskonały takim, jaki jest.

Koncepcja ta kontrastuje mocno z *shengren* konfucjańskim, w którym realizuje się najwyższa ludzka sublimacja cnót moralnych. Najważniejszą spośród cnót jest *ren* – idealna relacja<sup>206</sup>. W niej zawierają się też właściwie pozostałe cnoty konfucjańskie, tak iż to dopiero osiągnięcie mistrzostwa w *ren* zbliża człowieka do stanu doskonałości moralnej ucieleśnianej przez konfucjańskiego mędrca. Jako moralny idealista dąży on usilnie do zreformowania obyczajów i rytuałów *li* 禮, ufając, że tym sposobem powstanie nowy, doskonały porządek społeczny, zapanuje oparta na społecznie i zwyczajowo sankcjonowanej hierarchii harmonia międzyludzka, a władcy wzorem pradawnych królów-mędrców będą prowadzić lud/poddanych (*min*) sprawiedliwie i bezkonfliktowo. Zatem mędrzec konfucjański stawia sobie za zadanie przebudowę świata przez odnowę moralno-obyczajową domeny ludzkiej. Dlatego właśnie Konfucjusz, wszyscy jego uczniowie i późniejsi zwolennicy czynnie angażują się w politykę i edukację, wytrwale uprawiają *youshui* – „perypatetyczną” dyplomację i perswazję ideologiczną, poszukując władcy, który nakłonił by łaskawe ucho do ich nauk moralnych, skorygował swoje własne postępowanie osiągając ideał władcy-mędrca, i sam będąc wzorem poprawił obyczaje poddanych, którzy spoglądając ku niemu z nabożną czcią bez słowa poddają się jego dobrodusznej i przemądrej woli niczym kłosa traw kłaniające się tchnieniu wiatru<sup>207</sup>. To mężowie czynu, którzy, przynajmniej we wczesnym okresie epoki Walczących Królestw, swoją skutecznością i wpływami nie dorównują jednak innej grupie, od czasów dyn. Han nazywanej *zongheng*<sup>208</sup>.

To właśnie dla *zongheng* wzorem doskonałości staje się koncepcja *shengren* rozwinięta w *Guiguzi*. Owemu nowemu typowi mędrca przypisana zostaje rola demiurgiczna w onto-kosmologicznym schemacie rzeczywistości. To *shengren*, który ingeruje. U podstaw koncepcji *shengren* w *Guiguzi* leży bowiem teza, że człowiek posiada moc manipulowania permutacjami *yin* i *yang*, tak iż wraz z pierwotnymi żywiołami *tian* i *di* staje się aktywnym pierwiastkiem współtworzącym rzeczywistość<sup>209</sup>. Jest to pogląd antydeterministyczny, od czasów dyn. Han szeroko aprobowany przez myślicieli konfucjańskich. Konfucjanizm jak *Guiguzi* umieszcza

<sup>206</sup> Zob. K. Pejda, *Konfucjusz: Analekta*, s. 237. Pejda słusznie podkreśla, że jest to pojęcie złożone, praktycznie bez jednego konkretnego ekwiwalentu semantycznego w j. polskim. „Jądem *ren* – wyjaśnia Pejda – jest empatia, która wzbudza w człowieku powinności”. *Ren* zawiera w sobie cechy „miękkie, pożądane społecznie, zwłaszcza zaś „skłonność do kompromisu, ustępliwość czy łagodność” (ibidem). Pei-jung Fu określa *ren* mianem „summum bonum of moral cultivation” i podkreśla, że *ren* osiągnąć można jedynie poprzez sumienne wypełnianie swoich obowiązków moralnych (zob. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge 2003, op.cit., s. 697).

<sup>207</sup> „Cnota moralna, którą posiada człowiek moralnie doskonały, jest jak wiatr, zaś cnota moralna prostych ludzi jest jak trawa. Gdy wiatr powieje, trawa musi się ugiąć” (K. Pejda, *Konfucjusz: Analekta*, rozdz. 19, op.cit., s. 132).

<sup>208</sup> Zaangażowanie polityczne i sukces na tym polu nie były w jednakowym stopniu istotne dla wszystkich głównych myślicieli konfucjańskich. Przykładowo, dla Mencjusza mędrcom może stać się każdy człowiek, niekoniecznie władca lub wpływowy minister, jednak Xunzi kojarzy już mądrość doskonałą przede wszystkim z osiągnięciami w sferze działalności politycznej (zob. *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, s. 698).

<sup>209</sup> *Guiguzi* wpisuje korelację *yin* – *yang* w schemat stosunków społeczno-politycznych. Yin - yang to paradygmat konstrukcji świata ludzkiego wyjaśniający genezę i sens relacji międzyludzkich. Koncepcja ta jest stosunkowo charakterystyczna dla szkoły Huanglao. Jednak u podstaw teorii *Guiguzi* leży teza, że człowiek posiada moc manipulowania permutacjami *yin* i *yang*, tak iż wraz z pierwotnymi żywiołami *tian* i *di* staje się aktywnym pierwiastkiem współtworzącym rzeczywistość.

człowieka między domeną Nieba i Ziemi jako istotę twórczą i tworzącą. Różnica polega przede wszystkim na tym, że projekt filozoficzny *Guiguzi* nie skłania się ku żadnemu stanowisku moralnemu, „guigucjański” *shengren* nie pretenduje do wzoru etyczno-moralnego, nie jest niemoralny, lecz amoralny lub dokładniej, meta-moralny. Ani Nieba ani Ziemi nie postrzega jako pierwotne paradygmaty postępowania etycznego, lecz raczej jako wzory działania skutecznego służącego utrzymaniu ładu kosmicznego w trium Niebo-Człowiek-Ziemia. To wzór doskonałości nie etycznej a „metycznej”, lecz w przeciwieństwie do tradycji greckiego antyku, gdzie scenerią inteligencji „metycznej” jest wymiar immanentnie ludzki<sup>210</sup>, „praktyczny rozum” mędrca *shengren* transcenduje się jako aktywna siła w procesach ontokosmologicznych w uniwersum wszechrzeczy. *Shengren* osiąga ten cel przez ingerencję w sprawy ludzkie, porządek polityczno-społeczny, słowem, całość zdarzeń historiotwórczych, tym samym manipulując proporcjami permutacji *yin* i *yang* tak by zagwarantować kreatywne ekwilibrium w tymże trium.

Pozostaje do rozstrzygnięcia istotne pytanie: czy ideał *shengren* w ujęciu *Guiguzi* to ujmujący błyskotliwą elokwencją arcymistrz przebiegłej gry słownej, zonglujący swobodnie argumentami, którym nie sposób się oprzeć. Coyle przychyliła się do poglądu, że *Guiguzi* reprezentuje w jakimś stopniu tradycję ideologiczną i perswazyjną już w czasach samego Konfucjusza rywalizującą z doktrynami głoszonymi przez mistrza. Sugeruje za Liu Yangmengiem, że wskazują na to wzmianki o „wygadanych jadaczkach” (*li kou* 利口) i „przebiegłej elokwencji” (*ning* 佞) w *Analektach*<sup>211</sup>. Liu uważa, że za życia Konfucjusza doszło do rozłamu między klasą *ru* 儒 – uczonych w sześciu sztukach rytualistów, na *junzi ru* 君子儒 i *xiaoren ru* 小人儒, czyli tych autentycznych i szlachetnych oraz tych pozornych i pospolitych a dowodem tego jest sam tekst *Analektów*<sup>212</sup>. *Xiaoren ru* mieliby stanowić wpływową grupę rywalizującą doktrynalnie z Konfucjuszem, której cechą emblematyczną była właśnie elokwencja. Zdaniem Liu byli oni nie tylko mistrzami dyskursu, ale też „na tyle przekonujący i potężni, by w Konfucjuszu wywoływać niepokój”<sup>213</sup>. Coyle sugeruje, z pewnym wahaniem wprawdzie, że jedynym zachowanym śladem tej nieznannej lepiej tradycji może być właśnie *Guiguzi*, dzięki któremu można w pewnym stopniu zrekonstruować ich doktryny<sup>214</sup>. To czy ma rację, zasadza się na słuszności założenia, że *Guiguzi* w istocie uczy przebiegłej elokwencji charakteryzującej *ning* i ciętej riposty typowej dla *li kou*. Wiele świadczy przeciw takiej tezie. *Guiguzi* nie

<sup>210</sup> Szczegółowe porównanie inteligencji „metycznej” i praktycznej mądrości mędrca *shengren* u Lisy Raphals: *Knowing Words...* Pojęcie inteligencji „metycznej” (*metis* intelligence) zostało po raz pierwszy wprowadzone przez M. Détienna i J. P. Vernanta (*Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion 1974) jako typ inteligencji różnej zarówno od *phronesis* - inteligencji praktycznej, jak i *episteme* - wiedzy naukowej związanej z inteligencją logiczno-analityczną, którą moglibyśmy tu nazwać epistemiczną. Raphals wyjaśnia, że *metis* jak *phronesis* to rodzaj inteligencji praktycznej, jednak o ile praktyczność *phronesis* opiera się na bezpośrednim i prostoliniowym stosunku do rzeczywistości i języka, o tyle *metis* objawia się przede wszystkim w umiejętności manipulowania sytuacją przez fortele, wybiegi, i przebiegłość. Osoby obdarzone *metis* potrafią w każdej sytuacji znaleźć wyjście, sprytny sposób na uniknięcie kłopotów. W literaturze greckiej paradygmatyczną postacią „metyczną” jest Odyseusz, *aner polytropos*, mąż zaradny, przedsiębiorczy i pomysłowy, który wielokrotnie wymknął się śmierci pomimo kłopotów mu bogów (zob. Raphals, Introduction, s. 5 – 6).

<sup>211</sup> Coyle, *Guiguzi...*, s. 17.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>213</sup> Ibidem.

<sup>214</sup> Ibidem, s. 19 i nn.

tylko ostrzega przed nadużywaniem języka (rozdz. IX), ale jak wykazano powyżej, o wiele mniej miejsca poświęca samej strategii wypowiedzi niż strategii poznania rozmówcy, zgłębienia jego psychologii. Termin *ning* pojawia się w traktacie jeden tylko raz i to raczej w kontekście pouczenia, jak zidentyfikować rozmówcę typu *ning* nie zaś jako praktyczna rekomendacja (rozdz. IX). *Bian* 辯 charakteryzujące osobę zdolną do błyskotliwej i logicznej argumentacji czyli *li kou* nie pojawia się w ogóle, znajdujemy natomiast *bian* 辨, które choć może być synonimiczne z *bian* 辯, tutaj oznacza raczej człowieka zdolnego do krytycznego myślenia<sup>215</sup>. *Li* 利 w odniesieniu do sposobu posługiwania się mową występuje raz we frazie *ying dui zhe li ci ye* 應對者，利辭也<sup>216</sup> i drugi we frazie wyjaśniającej, na czym *li ci* polega, *li ci qing lun ye* 利辭者，輕論也<sup>217</sup>. Jeśli przyjmiemy za adekwatne wyjaśnienie THJ, nie chodzi tu raczej o *li kou*, o którym mówi Konfucjusz:

Gdy rozmówca ma jakieś pytanie, należy od razu zareagować i odpowiedzieć, tylko że należy przy tym odpowiadać w słowach gładkich i stosownych do okoliczności (*bian li ci* 便利辭). Słowa bezwzględnie muszą być gładkie i stosowne do okoliczności. Dlatego właśnie w toku dyskusji owa gładka i stosowna do okoliczności odpowiedź jest naturalnie przeciwieństwem bezpośredniego i otwartego wysławiania się.

Rezerwa, z jaką *Guiguzi* odnosi się do języka jako środka komunikacji, ogromne znaczenie sztuki słuchania i rekonesansu psychologicznego rozmówcy wiodą raczej ku konkluzji, że więcej łączy niż dzieli *Guiguzi* z mędrcom konfucjańskim. Sam fakt, że Konfucjusz w inny sposób odpowiada na podobne lub te same pytania innym uczniom świadczy, że doskonale rozumie ich indywidualne *qing* i dzięki temu jest w stanie tak skonstruować odpowiedź, by była jak najlepiej przyswajalna w każdym indywidualnym przypadku.

### 3.5.1. Zestawienie wybranych aspektów koncepcji mędrca w *Guiguzi* i w *Daodejing*

Mędrca „guigucjańskiego” i mędrca taoistycznego w ujęciu Laozi łączą pewne cechy wspólne. Z perspektywy Laozi, mądrość człowieka przejawia się m.in. w tym, że gdy zabiera głos, „nie popełnia gaf, które mogły by ściągnąć naganę” (*Daodejing*, rozdz. 27)<sup>218</sup>. Podobnie *Guiguzi* przestrzega przed zgubnym użyciem języka:

„W mówieniu jest coś, czego się wystrzegać trzeba”. (9.3, s. 223)

Ów zachowawczo-asekuracywny stosunek do języka pobrzmiewa jeszcze głośniejszym echem u Laozi, gdy mówi: „wielosłowie szybko wyczerpuje siły/ wróży niepowodzenie” (*Daodejing*, rozdz. 5). Komentarz Heshangonga wyjaśnia, że „gdy mówi się zbyt wiele, szkodzi się własnemu jestestwu. Gdy usta są otwarte, a język

<sup>215</sup> Zob. *Guiguzi*, 9.5.

<sup>216</sup> Dosł. kto stosownie odpowiada, czyni słowa swojej odpowiedzi *li*.

<sup>217</sup> Dosł. czynić słowa swojej odpowiedzi *li* oznacza, że czynimy dyskusję lekką.

<sup>218</sup> Wg. przekładu Ames, *Daodejing*, s. 118. Komentarz Wang Bi wyjaśnia: „[mędrzec] podąża za naturą rzeczy, nie czyni różnicy i nie analizuje, toteż, gdy nie ma gafy i nagany, każdy (z rozmówców) uzyskuje należyte mu miejsce” (tłum. wg. angielskiego przekładu Paula J. Lin, *A Translation of Lao-tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, Center for Chinese Studies, the University of Michigan, Ann Arbor 1977, s. 49). Wszystkie tłumaczenia *Daodejing* w tym podrozdziale są odautorskie, lecz uwzględniają przekłady tekstu Laozi T. Żbikowskiego, R. Ames, Paula J. Lin i W. Maliawina.

wznosi się ku podniebieniu, nieuchronnie przyjdą nieszczęścia i troski”<sup>219</sup>.

*Guiguzi* podkreśla też wpływ mowy na formowanie relacji międzyludzkich, gdy radzi, by z określonym typem człowieka prowadzić rozmowę w określony, dobrze dopasowany sposób, oczywiście z myślą, by nie popełniać „gaf, które mogły by ściągnąć naganę” lub niechęć, a raczej przez unikanie wszelkiej niestosowności stworzyć żyzny grunt pod formowanie relacji:

Gdy się rozmawia z roztropnym, oparciem jest znaczne czytanie. Gdy z czytany, oparciem jest zdolność krytycznego myślenia. Gdy z człowiekiem zdolnym do krytycznego myślenia, oparciem jest mówienie na temat [...]. (9.5, s. 229)

W 9.1 *Guiguzi* podkreśla, że perswazja *shui* służy wspieraniu innych, udzielaniu pomocy przez mądre doradzanie. Laozi charakteryzuje mędrca jako człowieka, który „zawsze potrafi wspomóc innych i nigdy nikogo nie odrzuca”. Mędrzec taki, tłumaczy dalej Laozi, „jest nauczycielem niekompetentnego (*bu shan ren zhi shi* 不善人之師)”, zaś niekompetentny staje się jego „narzędziem”<sup>220</sup> (*Daodejing*, rozdz. 27). W schemacie strategii formowania relacji międzyludzkich i efektywnego działania człowiek prosty czy nieumiejętny zajmuje szczególne miejsce: jest narzędziem/wsparciem mędrca w realizowaniu jego planów. Podobny, aczkolwiek inaczej sformułowany akcent, pobrzmiewa u *Guiguzi*:

Toteż człowiek roztropny (*zhi zhe* 智者) raczej posłuży się mocną stroną głupca (*yu ren* 愚人)<sup>221</sup> niż swoją słabą stroną. Raczej wykorzysta praktyczną zdolność głupca niż własną nieudolność. (9.4, s. 227)

Wyraźniej niż podobieństwa rysują się jednak różnice między mędrcom „guigucjańskim” i taoistycznym, jak portretuje go Laozi. Jedną z istotnych rozbieżności przejawia się w pojmowaniu wolności w obu traktatach. O ile mędrzec taoistyczny w ujęciu Laozi wydaje się skupiać przede wszystkim na wolności duchowej jako rękojmi wolności w ogóle, *Guiguzi* zwraca szczególną uwagę na rolę *li* 利 (pożytku, korzyści) w formowaniu i pielęgnowaniu relacji międzyludzkich i spraw między ludźmi (*shi* 事), uwzględnia zatem aspekt materialny wolności. Podstawą tej wolności jest utrzymywanie kontroli nad innymi:

Gdy działasz w jakiejś sprawie, najważniejsze to kontrolować innych (*zhi*

<sup>219</sup> Tłum. komentarza Heshangonga na podstawie [cext.org/pre-qin-and-han?searchu=多言数穷](http://cext.org/pre-qin-and-han?searchu=多言数穷) [dostęp: 14.08.2022].

<sup>220</sup> Lub wg. innych tłumaczy „wsparciem kompetentnego”. *Shan ren* i *bu shan ren* można również interpretować jako „dobry” i „nieдобry”, np. Maliawin: „dobry jest nauczycielem niedobrego, a niedobry narzędziem dobrego” (zob. W. Maliawin, *Laozi: kniga o puti i žizni Daodejing s komentariami i ilustracijami*, wyd. AST, Moskwa 2020, s. 100). Heshangong wyjaśnia, że człowiek, który odznacza się przymiotem *shan*, posługuje się człowiekiem, który nie posiada *shan* (zob. [cext.org/pre-qin-and-han?searchu=善人之資](http://cext.org/pre-qin-and-han?searchu=善人之資) [dostęp: 14.08.2022]). Jeśli przyjmujemy sens *shan* jako „dobry”, powinniśmy może uwzględnić interpretację R. Ames: „Wg. światopoglądu taoistycznego zło jest przeciwieństwem skuteczności. To porażka wyobraźni, niezdolność maksymalnego wykorzystania sytuacji, utracona szansa. To porażka w dostrzeżeniu i uznaniu wartości ludzi i rzeczy, i w efekcie błędne posługiwanie się nimi” (Ames, *Daodejing*, s. 119). W tym ujęciu *bu shan ren* to po prostu człowiek, który ignorując Dao nie potrafi działać skutecznie.

<sup>221</sup> *Yu ren* 愚人 jako przeciwieństwo *zhi zhe* 智者 to właśnie osoba pozbawiona w działaniach skuteczności.



*ren* 制人), a nie być przez innych kontrolowanym. Kto innymi jest kontrolowany, tego los jest w ręku innych. (10.6, s. 257)

*Guiguzi* i Laozi dzieli również sposób postrzegania rozwoju cywilizacyjno-społecznego. Dla Laozi cywilizacja jest degradacją pierwotnej naturalnej doskonałości, przejawem uwstecznienia człowieczeństwa, regresji ku bezprawiu i złu. Odstępstwo od Dao rodzi postawy ekstremalne:

Gdy odrzucono zasady Wielkiego Tao, wówczas powstały (konfucjańskie cnoty) ludzkość i sprawiedliwość na świecie). Gdy pojawiły się mądrość i wiedza, wówczas powstała „wielka Sztuczność”. Gdy między krewnymi sześciu stopni zapanowała niezgoda, wówczas powstały (konfucjańskie cnoty) „synowskiej powinności” i „ojcowskiej miłości”. Gdy w państwie zaczął się szerzyć wielki zamęt, wówczas to pojawili się wierni słudzy (i lojalni ministrowie). (*Daodejing*, rozdz. 18)

A w rozdz. 19 *Daodejing* Laozi nie tylko nawołuje wprost do odżegnania się od etyki konfucjańskiej i cenionych walorów konfucjańskiego wychowania, lecz odrzuca wszelkie działania motywowane korzyścią materialną:

Odrzućcie mądrość (*sheng* 聖), usuńcie wiedzę (*zhi* 智)<sup>222</sup>, a naród skorzysta na tym stokrotnie. Odrzućcie ludzkość (*ren* 仁), usuńcie sprawiedliwość (*yi* 義), a u ludzi ponownie (pojawią się wrodzone) uczucia ojcowskie i synowskie. Odrzućcie przemyślność, usuńcie (chęć zdobycia) korzyści (*li* 利), a znikną zbójcy i złodzieje. (*Daodejing*, rozdz. 19)

*Guiguzi* nie próbuje rewolucjonizować porządku społeczno-moralnego, nie proponuje odrzucenie tradycyjnych wartości jak *ren* czy *yi*, a tym bardziej nie piętnuje *li* – korzyści jako źródła wszelkiego zła i występku.

Laozi postrzega fundamentalną cnotę konfucjańską *ren* jako sztuczny, szkodliwy element nauki sprzeczny z *dao* Nieba:

Mędrzec nie wchodzi w idealne relacje *ren* z ludźmi. (*Daodejing*, rozdz. 4)

*Ren* to relacje oparte na łaskawości i kurtuazji. Relacje te posiadają charakter hierarchiczny i rytualizowany, a wg. Pejdy odnoszą się często do członków rodziny i krewnych<sup>223</sup>. Peimin Ni wyjaśnia, że termin *ren* pierwotnie, w użyciu przedkonfucjańskim, używany był przez arystokrację, która w ten sposób chciała się odróżnić od pospólstwa – *min* 民<sup>224</sup>, sugerując własny wyższy poziom ucywilizowania, najprawdopodobniej przejawiający się w określonej etykietce i rytuale, czyli *li* 禮. O związku *li* i *ren* często wspomina Konfucjusz, np. w Księdze III, 3: „jeśli człowiek nie praktykuje relacji *ren*, to po cóż mu normy obyczajowe (*li*)?”<sup>225</sup>

Dla mędrca w ujęciu Laozi sposób odnoszenia się do ludzi nie jest determinowany ich pozycją i rangą w hierarchicznej strukturze społecznej. Tak jak w obliczu Nieba

<sup>222</sup> Duyvendak uważa, że pojęcia *sheng* i *zhi* odnoszą się tu do mędrca i mądrości konfucjańskiej. Zob. J. J. L. Duyvendak, *Tao tō king: Le livre de la voie et de la vertus*, s. 45, wyd. elektroniczne w formacie PDF dostępne na stronie: <http://classiques.uqac.ca>.

<sup>223</sup> Zob. Pejda, *Analekta*, s. 23.

<sup>224</sup> Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius*, s. 33.

<sup>225</sup> Tłum. Pejda, *Analekta*, s. 37.

wszyscy są sobie równi, tak i mędrzec nikogo nie faworyzuje, do wszystkich odnosi się jednakowo (choć życzliwie), nie różnicując na bazie ich statusu czy pokrewieństwa. Dla *Guiguzi* natomiast nierówności społeczne jako nieuchronnie wpisane w relacje *shi* 事 określają strategię komunikacyjną i sposób odnoszenia się do interlokutora. *Guiguzi* daleki jest od kwestionowania relacji hierarchicznych leżących u podstaw ustalonego porządku społecznego, przyjmuje jednak wspólny fundament formowania relacji międzyludzkich, który w pewnym sensie zrównuje wszystkich bez względu na status, pochodzenie, talent czy inteligencję - to pragnienia *yu* 欲 i awersje *wu* 惡.

Laozi sugeruje, że pragnienia i ambicje szkodzą porządkowi społecznemu, a tym samym i jednostce ludzkiej, zaleca więc utrzymywanie ich w granicach określonych przez naturalny porządek Dao. Nie potępia on pragnień jako samoistnie złych, przeciwnie, uważa on, że pragnienia umożliwiają człowiekowi poznawanie i badanie świata bytów zjawiskowych, dostępnych zmysłom, lecz muszą to być pragnienia niejako zmodyfikowane mądrością Dao, które Ames nazywa „pragnieniami bezprzedmiotowym” (objectless desires)<sup>226</sup> – w języku Laozi to *wu yu* 無欲.

Pojęcie to jest konsekwencją postrzegania świata jako holistycznego organizmu, jedności, w której indywidualne przymioty bytów jako zewnętrzna otoczka ich istoty zatracają znaczenie i swój powab, tak iż konkretyzujące się w określonym przedmiocie pragnienie po prostu traci rację bytu. Tak więc, jak konstatuje Ames, *wu yu* to w istocie pragnienie oparte na *wu wei* 無為 – niewymuszonej, nie narzucającej nic relacji ze światem (noncoercive relationship)<sup>227</sup>, to pragnienie pozbawione żądzy posiadania, kontrolowania czy konsumowania, nastawione po prostu na czystą radość doświadczania. W świecie zdarzeń i procesów – wyjaśnia Ames - w którym wszelkie rozróżnienia postrzegane są jako konwencjonalne i tymczasowe, pragnienie określa się przez zdolność „odpuszczenia” (let go) swego przedmiotu w każdej danej chwili<sup>228</sup>. Zatem *wu yu* to właściwie pragnienia nie skutkujące w skonkretyzowanych, indywidualnych dążeniach i ambicjach<sup>229</sup>.

Wydaje się, że dla Laozi posiadanie pragnień stanowi integralny element ludzkiej natury, a celowe ich tłumienie byłoby przejawem *wei* 為, czyli działaniem wbrew Dao. Chodzi mu raczej o niedopuszczenie, by pragnienia rozwinęły się w *zhi* 志 – ambicje, intencjonalne dążenia nastawione na konkretny przedmiot, które skłaniają do podjęcia działania. Tak więc dla Laozi kwestią kardynalną nie jest posiadanie lub nieposiadanie pragnień, lecz ich właściwa natura.

*Guiguzi* stawia podobne wymagania własnej wersji mędrca, z tą różnicą, że nie odrzuca zupełnie *zhi* o ile funkcjonuje ono w granicach wytyczonych przez Dao, a więc gdy nie zaburza harmonijnych permutacji *yin* i *yang*, i nie czyni szkody witalnemu *qi* 氣 i pierwotnemu pierwiastkowi celestialnemu *shen* 神, który odpowiada za zdolności percepcyjno-poznawcze i inteligencję. Tak więc *Guiguzi* w odróżnieniu od Laozi niekoniecznie dostrzega w *zhi* negatywną konsekwencję

<sup>226</sup> Ames, *Daodejing*, s. 41.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>228</sup> Ibidem.

<sup>229</sup> Por. też uwagę Amesa: „...we must have desires, while at the same time be resolutely ‘objectless’ in these desires” (s. 77).

zobiektywizowanych i skonkretyzowanych pragnień *yu* 欲. Skłania się raczej ku założeniu, że *zhi*, które wiąże się integralnie z *li* 利 – pożytkiem i korzyścią, do których dąży każde indywiduum ludzkie, stanowi konieczny grunt relacji międzyludzkich, naturalną siłę, która zbliża ludzi ku sobie, skłaniając ich do współdziałania. Laozi tymczasem podąża w przeciwnym kierunku:

Dlatego, gdy rządy mędrzec w kraju sprawuje, opróżnia serca ludzi a napełnia ich żołądki, osłabia ich dążenia i ambicje (*zhi* 志), a wzmacnia ich kości (i mięśnie). Nieustannie prowadzi do tego, by lud nie miał wiedzy ani pragnień (*wu zhi wu yu* 無知無欲). Prowadzi również do tego, by ci, którzy wiedzę posiadli, nie mieli odwagi (z niej robić użytku) i działać. (*Daodejing*, rozdz. 3)

Gdy Laozi proponuje kultywowanie bezprzedmiotowych pragnień wśród zwykłych ludzi, *Guiguzi* eksploatuje pragnienia i ambicje u innych a jednocześnie zaleca by sam mędrzec im nie ulegał, był na nie odporny. Wznosi w ten sposób barierę, która w istocie separuje mędrca od reszty rodzaju ludzkiego nobilitując go jako najdoskonalszy produkt swojego gatunku w rzeczywistości społecznej zdominowanej przez pragnienia i ambicje.

W szerszej perspektywie, „guigucjańskie” ujęcie pragnień i indywidualnych dążeń ludzkich (*yu* i *zhi*) wydaje się wynikać z przekonania, że samo istnienie określonej struktury społecznej i porządku społecznego wyrasta właśnie bezpośrednio z celowości ludzkich intencji, czyli *zhi*. W takim ujęciu *zhi* staje się swoistym *conditio sine qua non* dla zaistnienia cywilizacji jako takiej, i to dzięki ludzkim *zhi* mędrzec „guigucjański” okazuje się potrzebny i pomocny. Tak więc o ile dla Laozi tylko pragnienia *yu* są czymś naturalnym, zwyczajnym, i nieuniknionym, o tyle w mniemaniu *Guiguzi* nie tylko ludzkie *yu* ale też i *zhi* jako uprzedmiotowione i skonkretyzowane pragnienia wpływające na wolę nie są same przez się niczym nagannym i destruktywnym, wymagają tylko odpowiedniej troski i kultywacji, by spełnić rolę istotnego czynnika cywilizacyjnego jako niezbędny katalizator rozwoju społecznego.

Z perspektywy Laozi *zhi* 知, czyli wiedza, jest konsekwencją *xue* 學, nauki, jest więc stanem umysłu i sposobem pojmowania świata na bazie antytez i przeciwieństw, wykluczeń i rozróżnień. Takiej wiedzy Laozi nie tylko nie zaleca, lecz nie uważa jej w ogóle za autentyczną wiedzę, z czego wynika też jego dążenie mędrca, „by lud nie miał wiedzy”. Jednak *Guiguzi* już na początku pierwszego rozdziału mówi o nadawaniu nazw rzeczom i zjawiskom, o zasadach czy zasadzie *li* 理, która określa funkcjonowanie ich istnienia. *Guiguzi* partykularyzuje w ten sposób rzeczywistość by uczynić ją bardziej przejrzystą dla umysłu i w pewnym stopniu podporządkowaną człowiekowi. *Li* staje się głównym narzędziem mędrca w kreowaniu rzeczywistości.

Laozi zdaje się wyróżniać dwa aspekty rzeczywistości: powierzchniowy, zjawiskowy, poznawalny zmysłowo świat „sensibiliów”, który jawi się dzięki istnieniu pragnień przedmiotowych i konkretnych *yu* 欲, oraz świat tajemny, ukryty pod naskórkiem „sensibiliów”, który poznać można jedynie w stanie *wu yu* 無欲, pragnień bezprzedmiotowych, w którym objawia się istota Dao, a uniwersum wszechrzeczy w

swej wielości i różnorodności jawi się jako pierwotna jedność<sup>230</sup>. U *Guiguzi* wyczuwalna jest próba syntezy obu tych aspektów w formułę praktycznych rozwiązań umożliwiających konceptualizację i rozumowe poznanie rzeczywistości zjawiskowej. Istotnym efektem tej syntezy jest *li* 理, które wyrasta bezpośrednio z rzeczywistości ukrytej, i które staje się rodzajem pomostu między światem fenomenalnym i światem niejawnych prawd Dao, kluczem, który pozwala mędrcom balansującemu między dwoma światami zawsze sytuować się w takiej konfiguracji bytów, która umożliwia najwyższy poziom skuteczności w działaniu. Konsekwencją wyłonienia się owego *li* jest partykularyzacja i kategoryzacja świata zjawiskowego, która najdobitniej przejawia się w nadawaniu nazw rzeczom i zjawiskom, by przez medium języka wpływać na ich rozwój, dzierżąc nad nimi opiekuńczą kontrolę.

### 3.5.2. Mędrzec *shengren*, *li* 理 a rola języka w *Guiguzi*

„Mędrzec” obserwuje, nazywa, poznaje, planuje, przewiduje i ostatecznie, kontroluje. Jest tu najwyraźniej wskazany związek między cyklem permutacji *yin* i *yang*, osobą mędrca i nadawaniem nazw bytom w „pluriversum” wszechrzeczy, a więc tworzeniu słów, kodu fonicznego jako fundamentu komunikacji w świecie ludzkim. Relacja między procesami „otwierania” i „zwierania” (*kaihe* 開闢) żywiołów kosmicznych *yin-yang* i nadawaniem rzeczom „imion” (*ming*) wymaga wyjaśnienia. Wspomniany wcześniej komentarz do *Księgi Przemian*, *Xici*, z jednej strony wskazuje na związek między cyklicznością permutacji *yin-yang* oraz Dao, a z drugiej między „rozwieraniem” (otwieraniem) i „zwieraniem” oraz zmianą (*bian* 變). Związek ten, jak wyjaśnia Zhu Xi 朱熹, wszechstronnie wykształcony erudyta konfucjański żyjący w czasach dynastii Song (r. 1130 – 1200), polega na tym, że Dao jest „czymś, dzięki czemu po jednym pełnym cyklu *yin* następuje jeden pełen cykl *yang*, periodycznie i bez końca”<sup>231</sup>. Zhu Xi obrazuje to przykładem – „Chłody się skończyły i nadeszły upały. Upały się skończyły i znów nadeszły chłody. Ta zasada (*daoli* 道理) – powiada - to po prostu cykle, które nigdy nie ustają”<sup>232</sup>. Jednocześnie proces od jednego kompletnego „zwarcia” (*he* 闔) do jednego kompletnego „rozwarcia” (*pi* 闢) powtarzający się nieustannie w periodycznych cyklach definiuje się jako zmiana *bian*<sup>233</sup>. *He* oznacza potencjalny, niejawny stan istnienia, *pi* zaś objawianie się owego potencjału w bytach. Przykładowo, ziarno zimujące w ziemi jest potencjalnym stanem istnienia rośliny, w którą z nadejściem wiosny się rozwinię. Roślina zaś jest potencjalnym stanem istnienia ziarna. *Bian* to całość procesów transformacyjnych, w toku których z ziarna rozwija się dojrzała roślina zdolna by wyprodukować nowe

<sup>230</sup> Zob. *Daodejing*, rozdz. 1: „Gdy bezustannie posiadasz konkretne pragnienie, dostrzegasz ich (rzeczy) granice (bądź zarysy, kontury), a gdy posiadasz pragnienie bezprzedmiotowe, poznasz ich tajemną naturę”.

<sup>231</sup> Zhu Xi wyjaśnia: „一陰一陽之謂道”. 陰陽氣也，其所以一陰一陽循環而不已者，乃道也 – “Raz *yin*, raz *yang*, oto co zwie się Dao” (frazą z *Xici*): *yin* i *yang* to witalna moc *qi*. To, przez co raz jest *yin*, raz jest *yang* i tak bez końca, to właśnie jest Dao (zob. *Zhuzi yulei* 朱子語類, red. Li Jingde 黎靖德. Beijing: Zhonghua shuju 1986, s. 2438). W innym miejscu mówi: *Yin* i *yang* to nie Dao. Dao jest tym, przez co powstają *yin* i *yang* (蓋陰陽非道，所以陰陽者道也) (ibidem, tom 74, s. 1896). I dalej: Gdyby zdanie brzmiało „陰陽之謂道” (*yin yang zhi wei Dao*), wówczas oznaczałoby, że *yin* i *yang* to Dao. Tak samo też należy interpretować zdanie „raz zwanie i raz rozwarcie, oto co zwie się zmianą” (*bian* 變) (若只言「陰陽之謂道」，則陰陽是道。[...]「一闔一闢謂之變」，亦然) (ibidem).

<sup>232</sup> 寒了又暑，暑了又寒，這道理只循環不已 (ibidem, tom 77, s. 1970).

<sup>233</sup> 闔闢，非變也；「一闔一闢」，則是變也 – Zwierania i rozwierania to nie „zmiana”. Dopiero rozwarcie raz i zwanie raz to zmiana (*bian*) (ibidem, tom 74, s. 1896)

ziarno. Przyjmując tradycyjną interpretację, którą dostrzegamy również u *Guiguzi*, że przez *he* wyraża się żywioł onto-kosmologiczny *yin* a przez *pi* (u *Guiguzi bai*) żywioł *yang*, Dao na poziomie empirycznym można rozumieć jako przebieg (Droga) transformacji, zaś na poziomie metempirycznym jako coś, dzięki czemu transformacje te odbywają się w uporządkowany i przewidywalny sposób. To dlatego zapewne Zhu Xi nazywa Dao *li* 理 – zasadą<sup>234</sup>, czymś, przez co ujawnia się sens (poszczególnych) bytów, ale i przyczyną tego sensu. Dao, jak tłumaczy dalej Zhu Xi, implikuje, dlaczego nasze władze poznawcze przyjmują, że określony obiekt jest tym a nie czym innym:

Dao nigdy nie może obyć się bez obiektu fizycznego. Stanowi ono też [poza innymi znaczeniami<sup>235</sup>] po prostu *li* danego obiektu fizycznego. Przykładowo, składane krzesło z oparciem to pewien obiekt. Fakt, że można na nim siedzieć to właśnie *li* krzesła. Istota ludzka to także pewien obiekt. To, że mówi i zdolna jest do określonych ruchów i działań stanowi *li* ludzkiej istoty. *Li* jest nadrzędne wobec obiektu fizycznego, lecz *li* i obiekt fizyczny pozostają na zawsze zupełnie nierozdzielne. O to właśnie chodzi w sentencji „Raz *yin*, raz *yang*, oto co zwie się Dao”<sup>236</sup>.

Tak oto wyłania się z powyższej szarady związek między nazywaniem „rzeczy” (*ming ming wu* 名命物) oraz „otwieraniem *yang* i zwieraniem *yin*” (*yin yang zhi kai he* 陰陽之開闔), który suponuje *Guiguzi*. Mędrzec-*shengren* nadaje nazwy „rzeczom” *wu* 物 (przedmioty, zjawiska i zdarzenia) w oparciu o ich *li*, które poznaje dzięki zdolności obserwacji cyklicznych przemian zdradzających ich istotę – to co czyni z każdej „rzeczy” to czym jawi się ona w odróżnieniu od innych „rzeczy” i przez co wykazuje pokrewieństwo z innymi rzeczami. *Li* nie indywidualizuje poszczególnych przedmiotów lecz pozwala je grupować, kategoryzować na bazie różnic i podobieństw co do „rodzaju” *lei* 類<sup>237</sup>. Tak więc imiona (*ming* 名), jak pojmuje ich sens mędrzec-*shengren*, wypływają bezpośrednio z *li* „rzeczy”, są foniczną manifestacją *li*, a więc również, w derywatywnym sensie, manifestacją samego Dao. Wynika stąd również, że *ming* to nazwy sugerujące jakieś pokrewieństwo rzeczy i zjawisk pozwalające je grupować i porządkować w określone zbiory wg. ich

<sup>234</sup> Ziporyn słusznie zwraca uwagę, że termin „zasada” (w przekładach angielskich to „principle”) nieuchronnie posiada pewne konotacje metafizyczne jak pojęcie *arche* u Arystotelesa, stąd też może wprowadzać czytelnika w błąd. Wachlarz znaczeń *li* jest stosunkowo szeroki. W swoim najbardziej archaicznym sensie to „rozdzielić coś tak by było wartościowe i użyteczne”. Stąd pojawił się szereg znaczeń derywatywnych jak zestaw wskazówek do skutecznego działania, spójność, sposób, w jaki rzeczy do siebie pasują, sensowność rzeczy czy zasadność istnienia rzeczy - poznać *li* danej rzeczy to zrozumieć jak i dlaczego owa rzecz istnieje. Przykładowo, *li* kawałka nefrytu to naturalne linie według których kamień ów można sprawnie pociąć tak by nie popękał. *Li* ma charakter normatywny – to naturalna cecha materiału lub zjawiska, która nadaje właściwy kierunek lub sens związanemu z nimi działaniu (Zob. „Glossary of Essential Terms” [w:] Brook Siporin, *Zhuangzi: The Essential Writings: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Classics 2009, s. 213)

<sup>235</sup> 亦 *cyi*, dosł. „również”.

<sup>236</sup> 道未嘗離乎器，道亦只是器之理。如這交椅是器，可坐便是交椅之理；人身是器，語言動作便是人之理。理只在器上，理與器未嘗相離，所以『一陰一陽之謂道。Zob. *Zhuzi yulei*, op. cit., s. 1970.

<sup>237</sup> Harbsmeier wyjaśnia, że jedno ze wczesnych znaczeń *lei* to grupa definiowana w oparciu o wspólnego przodka (por. greckie *genos* (rodzaj), które pierwotnie także oznaczało plemię, ród). Np. wyrażenie *feilei* 非類 nie oznacza „różny”, „niejednakowy”, lecz „pochodzący nie od tego samego przodka”, „nie posiadający tego samego nazwiska”, czyli z innego klanu. (zob. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, tom VII, cz. 1: *Language and Logic in Traditional China* (Christoph Harbsmeier), Cambridge University Press 1998, s. 219).

„rodzaju”.

Interpretacja Tao Hongjinga <sup>238</sup> prezentuje nieco odmienną perspektywę, lecz prowadzi do podobnych wniosków – mędrzec-*shengren* śledząc permutacje *yin* i *yang* poznaje istotę bytów/rzeczy, nadaje im imiona, po czym porządkuje je i sortuje w określonych hierarchiach by im „rozkazywać”. W „imionach”, których używa mędrzec-*shengren*, kryje się klucz do istoty rzeczy, bo odzwierciedlają one ich genezę i dojrzałą formę, w której ujawnia się ich natura:

*Yang* się otwiera (*kai* 開) by począć byt (*sheng wu* 生物), a *yin* się zwiiera (*he* 合) by ów byt spełnić” (*cheng wu* 成物)<sup>239</sup>.

I dalej:

gdy poczęcie (*sheng*) i spełnienie (*cheng*) jawią się już wyraźnie, trzeba (*xu* 須) ustanowić nazwę/imię (*li ming* 立名) by nim rzecz nazwać (lub: by komenderować rzeczą)<sup>240</sup>.

*Sheng* (poczęcie) i *cheng* (spełnienie, kompletność) to fundamentalne pojęcia ontologiczne starożytnej filozofii chińskiej. Źródłem cennych wskazówek, które pozwala odpowiedzieć na pytanie jaki jest ich sens i co ma na myśli komentator, mówiący, że gdy „jawią się wyraźnie”, koniecznym jest (*xu* 須) rzeczy nadać nazwę, okazuje się *Xi Ci*, wspomniany powyżej komentarz do *Księgi Przemian*. Tam dowiadujemy się m.in., że punktem kulminacyjnym jednego kompletnego cyklu permutacji *yin* i *yang* jest wyłonienie się *xing* 性 – natury czy istoty (poszczególnych) rzeczy<sup>241</sup>. Co więcej, dodatkowy fragment z *Xi Ci* klaryfikuje nie tylko sens *sheng* i *cheng*, ale i usytuowanie przez *Guiguzi* mędrca-*shengren* między Niebem i Ziemią w ontologicznym paradygmacie świata:

Mądrość (*zhi* 知) Qian jest wielkim początkiem, a działanie Kun to powstawanie rzeczy (*cheng wu* 成物)<sup>242</sup>.

<sup>238</sup> Tao Hongjing, mistrz taoistyczny, erudyta, żyjący w czasach Dynastii południowych i północnych (pocz. V do końca VI w.). Choć jego autorstwo bywa niekiedy kwestionowane (np. CPQ *Guiguzi*, op.cit., s. 165), to jednak większość wydań cytuje komentarz powołując się na Tao Hongjinga.

<sup>239</sup> 陽開以生物，陰合以成物。Zob. XFH, *Zbiór Komentarzy*, op.cit., s. 4.

<sup>240</sup> 生成既著，須立名以命之也。Ibidem.

<sup>241</sup> 一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。To co doprowadza rzeczy do dojrzałej formy (成之 *cheng zhi*) to ich natura 性 *xing*. Cyt.wg. Cyt. wg. Wang Bi 王弼, Han Kangbo 韓康伯, Kong Yingda 孔穎達, *Songben Zhouyi zhushu* 宋本周易注疏 [Komentarz egzegetyczny do tekstu Księgi przemian z czasów dyn. Song], Beijing: Zhonghua shuju 2018, s. 392.

<sup>242</sup> 乾知大始，坤作成物。Zob. Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 379. W tłumaczeniu W. Józwiaka (za przekładem niemieckim R. Wilhelma): „Twórczość (Qian=Niebo, Element męski) zna wielkie początki, Biorczość (Kun=Ziemia, Element żeński) dopełnia rzeczy gotowe”. Wilhelm komentuje ten fragment następująco: „Twórczość tworzy niewidzialne zaczątki każdego rozwoju. Zarodki te są początkowo czysto abstrakcyjne, dlatego nie jest możliwe żadne działanie ani z ich strony ani wobec nich, natomiast ich poznanie ma działanie twórcze. O ile Twórczość działa w sferze niewidzialnej, na polu ducha i czasu, to Bierność oddziałuje na materię rozłożoną w przestrzeni i doprowadza rzeczy przestrzenne do ich pełni. Dotykamy tutaj procesu zapłodnienia i narodzin w samej jego metafizycznej głębi” (R. Wilhelm, *I-Cing*, w przekładzie W. Józwiaka, M. Baranowicz i K. Ostasa. wyd. Latawiec 1994, s. 248). A zatem również w świetle interpretacji tego wersu przez Wilhelma, *sheng wu* 生物 w komentarzu Tao Hong Jinga winno odnosić się do kreacji w sferze pojęciowej, do zarodków rzeczy, które, jak wyjaśnia Wilhelm, „są początkowo czysto abstrakcyjne” (ibidem).

*Qian* ('Element męski – Niebo') jest paralelne do *Yang*, które komentarz wiąże z *sheng*. Znamienna wydaje się tu również komplementarna opozycja między *zhi* ('mądrością, zamysłem'), atrybutem Nieba, i *zuo* ('działaniem demiurgicznym'), atrybutem Ziemi. Możliwe więc, że gdy komentator mówi – „*yang* się otwiera (*kai* 開) by *począć* byt” (*sheng wu* 生物), ma na względzie proces *sheng* ('powstawania') odbywający się w sferze pojęciowej<sup>243</sup> i stanowiący domenę *Qian* (*Yang* – Element męski – Niebo), w której „rodzi się” (*sheng* 生) idea/koncepcja rzeczy, podczas gdy *Kun* (*Yin* – 'Element żeński – Ziemia') posiadając właściwości demiurgiczne konstytuuje rzeczy w sferze fizycznej (w domenie *physis* – 'natury', wszystkiego co się „rodzi”). W takim ujęciu, mędrzec *shengren* uprzywilejowany w swojej centralnej pozycji między Niebem i Ziemią partycypuje w obu domenach jednocześnie tak z jednej strony poznając 'zamyślenie' (*zhi*) Nieba (*Qian*) a z drugiej obserwując realizację tego zamysłu (*zuo*) przez Ziemię (*Kun*). Niebo wie (*zhi*) czym i jaki ma być określony byt, lecz to Ziemia nadaje mu kształt i formę stanowiącą gwarant poznania zmysłowego. Jednakże nazwa/imię danego bytu nie może opierać się wyłącznie na percepcji jego formy (*xing* 形)<sup>244</sup>. Bowiem w każdej formie jest coś więcej aniżeli ona sama, jest 'zamyślenie' Nieba, który dał jej początek. Lub inaczej, mędrzec-*shengren* obserwując „otwieranie *yang* i zamykanie *yin*” widzi nie tylko formę bytu w różnych stadiach jego 'bytowania' ale i 'zamyślenie' Nieba względem tego bytu, i dopiero na bazie tak kompletnej wiedzy ustala „imiona”.

### 3.5.3. Mędrzec *shengren* w *Guiguzi* a *wuwei* 無為<sup>245</sup>

*Wuwei* mędrca w ujęciu *Guiguzi* przejawia się dwojako: po pierwsze jako strategia

<sup>243</sup> Pojęcie, inaczej koncept, w grecko-rzymskim obszarze kulturowym wywodzi się od łacińskiego *conceptio*, które oznacza z jednej strony „poczęcie w łonie” a z drugiej „poczęcie” myśli, idee, pomysł, pojęcie. Trudno nie dostrzec tutaj korelacji z *sheng* w kosmo-ontologii taoistycznej.

<sup>244</sup> Por. *Guanzi*: 物固有形，形固有名 - „gdy byt jest substancjalny/trwały, to ma formę, gdy forma jest substancjalna/trwała, to ma nazwę” (por. *Guanzi duben* 管子读本 [Florilegium *Guanzi*], tłum. i kom. Yang Xiaochun 汤孝纯, Taipei: Sanmin shuju 2018, s. 504, 411. *Guanzi* przedstawia tu pogląd Song Geng'a, wpływowego myśliciela taoistycznego okresu Walczących Królestw, znanego z kręgu Akademii Jixia. Trwałość i substancjalność stanowią podstawę poznania zmysłowego. Forma bezustannie transformująca, a więc pozbawiona atrybutu *gu* 固, wymyka się percepcji zmysłowej i co za tym idzie staje się nieuchwytna językowo. *Shuowen jiezi* tłumaczy znak *gu* jako „zamknięty ze wszystkich stron”, a więc w pewnym sensie taki, który już nie może się zmienić, więc „trwały”, „niezmienny” (por. GR).

<sup>245</sup> *Wuwei* posiada wiele różnych wariantów translacyjnych. Dla Edwarda Slingerlanda to „effortless action”; Benjamin Schwartz zasugerował „non-purposive action”. R. Ames w swoim przekładzie *Daodejing* tłumaczy zaś ten termin jako „non-coercive action”. Nylan zdecydowanie odrzuca tradycyjne przekłady *wuwei* jako „inaction” lub „nonaction” (np. J. Legge) (zob. M. Nylan, „Academic Silos or What I wish Philosophers knew about Early History in China”, [w:] *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, red. Sor Hoon Tan, Bloomsbury Academic 2018, s. 98). *Wuwei* można też rozumieć jak Pei Minni jako „niedziałanie-działanie” lub „działanie przez niedziałanie” (zob. Pei Minni, *Understanding the Analects*, s. 53-54]. Należy również zwrócić uwagę na przekład Broschata, który oddaje *wuwei* przez „non-initiation”, niepodejmowanie inicjatywy. Broschat słusznie przy tym zauważa, że najpoważniejsze wyzwanie dla analizy znaczenia *wuwei* to różnorodność samych tekstów, „kiedy, przez kogo i dla kogo zostały napisane” (zob. Broschat, *Guiguzi*, op. cit., s. 134). W języku polskim można pokusić się o „działanie bezdzielne” jako przekład *wuwei*. *Słownik języka polskiego* Jana Karłowicza, tom I, (Warszawa 1900) podaje przymiotnik „bezdzielny” w znaczeniu „niedziałający, nieczynny, bierny”. Choć to archaizm, który dawno już wyszedł z użycia współczesnej polszczyzny, stanowi to słowo nad wyraz adekwatny ekwiwalent sensu jaki chcemy tu wyrazić, zgrabnie ujmując paradoksalny charakter *wuwei*.

budowania i „manipulowania” relacji międzyludzkich za pomocą określonych taktyk komunikacyjnych, a po drugie jako strategia bezpośredniego wpływu na losy podniebnej domeny *tianxia*.

W kontekście komunikacji międzyludzkiej przykładem *wuwei* 無為, więc braku określonej formy działania sugerującej jakiś cel, może być milczenie. Z potocznej zdroworozsądkowej perspektywy milczenie jawi się jako niedziałanie. Czy jednak nieokreśloność milczenia jako nieobecności mowy istotnie kwalifikuje je jako niedziałanie? Jeśli tak, to jak wyjaśnić rezultat milczenia w postaci konkretnego działania podjętego przez człowieka, wobec którego jest adresowane? Z punktu widzenia przyczynowości, jeśli milczenie coś powoduje, musi być czymś, a jeśli powoduje działanie, samo musi być działaniem. W takim ujęciu jest więc milczenie działaniem przez niedziałanie, działaniem bez działania, swoistym paradoksem dynamiki raczej niż stanem inercji spoczywającej w sobie samej bez kontekstu, w którym mogła by się zdynamizować.

Co więcej, milczenie w toku rozmowy zwykle sygnalizuje słuchanie, które u *Guiguzi* przeobraża się w rodzaj najwyższej sztuki graniczącej niemal z magią. Chodzi o wymienione w rozdz. II traktatu *fanting* 反聽, słuchanie od drugiej strony, słuchanie rewersem<sup>246</sup>:

„Dlatego też ci, którzy znają się dobrze na strategii słuchania rewersem (*fanting* 反聽), niczym demony i duchy poznają zamysły i sprawy drugich”. (2.3, s. 123)

Tao Hongjing uważa, że zdolność słuchania „rewersem” zasadza się na tym, by przysłuchiwać się mowie człowieka „siedząc jak w medytacji (opróżniwszy umysł z racjonalnych roztrząsań i wszelkich pragnień) i porzuciwszy wszelkie utrwalone szablony myślowe, nie zastanawiać się a poznawać samą głębią duszy”<sup>247</sup>. Powyższy tekst można odczytać jako opis tego, co właściwie z punktu widzenia medytującego dzieje się podczas medytacji – dochodzi do transformacji, podczas której medytujący „*bian gui shen*”, fraza, którą być może należy tu odczytywać w sensie dosłownym, mianowicie „zmienia się w demony i duchy”. Owa zmiana (*bian*) polega na tym, że w toku medytowania dochodzi do komunikacji z siłami nadprzyrodzonymi, duchami (*gui*) i demonami (*shen*), zaś jej wynikiem jest uzyskanie kompletnej wiedzy o *qing* interlokutora przez usłyszenie *fan*, drugiej strony, tego, co na rewersie. *Fan* oznacza tu być może to, co „mówią” *gui* i *shen* (rezydujące w *xin*), dzisiaj powiedzielibyśmy, głęboka psychika interlokutora, może nawet jego podświadomość, w odróżnieniu od tego, co mówią tylko jego usta. Tak więc *fanting* implikuje właściwie słuchanie przez rodzaj mistycznej „introwersji” w toku której komunikują się *shen* i *gui* mówcy i interlokutora. Umiejętność wsłuchiwanie się w „duszę” (tj. w *gui* i *shen*) interlokutora odzwierciedla różnicę między perswazją greckiego sofisty, jak Gorgiasz, i mówcy-mędrca w ujęciu *Guiguzi*. Pierwszy podkreśla przede wszystkim rolę audytorium jako elementu słuchającego, argument jest z góry przygotowany z pewnym miejscem na improwizację, oczywiście z uwzględnieniem indywidualnych uwarunkowań audytorium, które jednak przede wszystkim słucha, gdy dla *Guiguzi* perswazja oznacza sytuację rozwijającą się w ciągłej interakcji z przekonywanym, jest

<sup>246</sup> Zob. przyp. 201.

<sup>247</sup> 乃坐忘遺鑒，不思玄覽，XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 33.



doraźnym odkrywaniem *qing* interlokutora i dopasowywaniem strategii perswazyjnej *impromptu* do tych nowych odkryć. Przekonywać to nie tylko umieć mówić, lecz i umieć słuchać.

*Wuwei* mędrca „guigucjańskiego” posiada również wymiar bardziej uniwersalny, globalny. Według myśli Huanglao, której wpływ uwidacznia się w *Guiguzi*, mędrzec nie podejmuje „działania” *wei* (tj. pozostaje *wuwei*) w tym sensie, że każde jego działanie nie jest „re-akcją” na stawanie się, aktualizowanie się rzeczywistości, lecz „kon-formizowaniem” się z nią, co wyraża się często powtarzającymi się w traktacie terminami *yin* 因 i *shun* 順 – działać zgodnie z, dopasowywać się. Można więc powiedzieć, że mądrość Huanglao, a zatem i mądrość „guigucjańskiego” *shengren*, nie polega na re-formowaniu, lecz współ-formowaniu świata wg. rządzących nim immanentnych praw wyrażających się w Dao. *Wuwei* w tym sensie odnosi się także do mówcy. Tak więc np. gdy *Lüshi Chunqiu* wylicza zalety *shan shui zhe* 善说者 – mistrza perswazji – mówi, że „nie nadaje on niczemu stałej formy i wizerunku, ‘rozwija się’ wraz z tym, co się dzieje”<sup>248</sup>, czyli bezustannie dopasowuje się do ewoluujących warunków by, jak ujmuje to *Guiguzi*, „według optymalnej konfiguracji jego możliwości pomóc mu osiągnąć sukces” (10.4, s. 249). Na tym właśnie polega *wuwei* retora-dyplomaty *youshui*. Konsekwencją tej doktryny jest pewien rodzaj ‘fatalizmu’: rzeczy objawiające immanentną inklinację ku upadkowi (*wang* 亡), jak np. królestwo pod berłem chciwego, rozpustnego i okrutnego władcy, nie zasługują na pomoc, bo wszelkie działanie na ich korzyść z góry skazane jest na porażkę. Mędrzec-retor może „pomóc” naturalnemu porządkowi świata odchodząc i nic nie robiąc, a więc wybierając *wuwei* w sensie najbardziej dosłownym, lub potajemnie oferując swoje usługi prawemu księciu, który z jego pomocą obali tyrana ostatniej dynastii i założy nową. W tym przypadku podejmuje on „działanie” (*you wei*) w wymiarze ludzkim, lecz w wymiarze onto-kosmologicznego „planu” Nieba *tian* pozostaje on *wuwei*.

### 3.6. *Shu* 數 w *Guiguzi* jako ‘metoda’ odkodowania onto-kosmologicznego Dao

*Shu* 數 w starożytnych tekstach chińskich zwykle odnosi się do onto-kosmologicznych zasad określających powstawanie i ginięcie bytów, w tym także istot ludzkich, w uniwersum wszechrzeczy. *Shu* można rozumieć jako system kosmicznych koordynantów, które pozwalają zorientować się w trajektorii, po której przebiega istnienie danej rzeczy lub istoty od jej narodzin aż do śmierci, stąd w przekładzie można je oddać przez los, przeznaczenie, lub być może dokładniej, tendencje ontyczne. *Shu* występuje często w złożeniu *shushu* 數術, dosł. sztuka *shu*, czyli zbiór metod umożliwiających mędrcowi ustalenie owych tendencji ontycznych danej rzeczy, osoby lub zjawiska. Zatem *shu* posiada pierwotnie konotacje filozoficzne. By wyrażniej je uwydatnić i lepiej zrozumieć, warto przyrzeć się ich źródłom.

*Shu* najwcześniej pojawia się w kontekście starożytnych praktyk wróżebnych znanych jako *shi* 筮, czyli wróżenia z łodyg krwawnika, nazywanego również achillomancją (od łacińskiej nazwy rośliny - achillea alpina), drugiej obok plastromancji (wróżenia z kości brzusznych żółwi) popularnej metody wróżebnej w czasach dynastii Shang

<sup>248</sup> 不設形象，與生俱長，*Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü]..., op.cit., s. 413.

(XVII – XI w. p.n.e.) oraz najstarszej, na poły legendarnej dynastii Xia. Gdy w rozdz. 11 *Guiguzi* wspomina, jak to *xian wang*, dawni królowie, by rozwiązać wszelkie wątpliwości przy decydowaniu w sprawach państwowych najwyższej wagi, odwoływali się właśnie do tych dwóch metod wróżebnych, ma prawdopodobnie na myśli owe prastare dynastie. W czasach dynastii Zhou pojawiają się zręby *Księgi Przemian*, która staje się filozoficzno-teoretyczną podstawą od dawna praktykowanej achillomancji. Jednym z kluczowych pojęć *Księgi Przemian* staje się właśnie *shu* 數. Dzieło to zainspirowało Konfucjusza i Laozi. Ten pierwszy sporządził nawet własny komentarz do *Księgi*, które ostatecznie razem włączono do kanonu konfucjańskiego. Interpretacje tych myślicieli wywarły wielki wpływ na światopogląd uczonych okresu Walczących Królestw, dostrzegalne również w *Guiguzi*, gdzie wśród wielu innych pojęć związanych z *Księgą Przemian* pojawia się też *shu*.

W *Księdze Przemian shu* odnosi się do wartości numerycznych pierwiastków *yin* i *yang* (*yin* kojarzone z liczbami parzystymi a *yang* z nieparzystymi) i asocjowanych z nimi cech i zjawisk, a także do wartościujących proporcji numerycznych między *yin* i *yang*, i stanowi punkt wyjścia do starożytnej chińskiej numerologii. Świat postrzegany w kategoriach liczb staje się jakby bardziej uporządkowany a zachodzące w nim procesy bardziej przewidywalne. Podkreślając istotę *shu* w *Księdze przemian* Needham powołuje się na M. Oursela, który wyjaśnia, że „*Księga przemian* jakby tłumaczy wszystkie zjawiska naturalne na język matematyczny za pomocą zbioru określonych symboli graficznych, które stanowią załączki tego, co Leibniz nazwałby ‘charakterem uniwersalnym’, i ustanawia w ten sposób słownik pozwalający człowiekowi czytać Naturę niczym otwartą księgę, czy to mając na względzie cele praktyczne czy abstrakcyjne potrzeby intelektu”<sup>249</sup>.

*Shu* w *Guiguzi* pojawia się aż dwanaście razy w dwunastu krótkich rozdziałach i posiada różne znaczenia w zależności od kontekstu, w których ujawnia się ewolucja sensu tego pojęcia. Tak wysoka frekwencja sugerować może pewną fascynację tym pojęciem w *Guiguzi*. Potomni na bazie legend i tradycji doksograficznych przyjmowali, że *Guiguzi* był mistrzem *shushu* 術數. Wg. XDF najbardziej wpływowy ekspert sztuki wróżbiarskiej w czasach dynastii Tang, Li Xuzhong, przypisywał wynalezienie metody *shushu* mistrzowi Guigu, domniemanemu autorowi *Guiguzi*<sup>250</sup>.

W traktacie *Guiguzi shu* odnosi się do manifestacji Dao, które pozwalają wyrazić się w kategoriach proporcji jakościowo-ilościowej, czasami znaczeniowo zbliżając się do pojęcia przeznaczenia (np. we frazie *duo shu* 度數, gdzie *duo* odnosi się do ustalania obiektywnych możliwości a *shu* do kalkulacji wróżebnych), gdzie indziej dynamicznej proporcji (np. *you wu zhi shu* 有無之數 – proporcja między tym, co się ma i czego się nie ma), czy metody racjonalizacji Dao w zjawiskach (np. *zhi zhe da yu shu* 智者達于數 – człowiek rozumny posiadał wiedzę wszelkich kalkulacji, czyli Dao). *Shu* w *Guiguzi* przejawia wyraźny związek z Dao, czasami wręcz zastępuje Dao, gdy mowa o rozumowym odkodowaniu działania Dao w życiu człowieka. Nieuchwytnie Dao zawsze występuje wraz ze swoim *shu* – swoją mierzalną i pojmovalną manifestacją - quasi-matematycznym kluczem do jego odkodowania, stąd też słowa *dao* i *shu* często stoją obok siebie, *dao* zawsze poprzedzając *shu*, bo jest pierwsze w hierarchii ontologicznej i epistemologicznej. Gdy w *Guiguzi shu* pojawia się nie w

<sup>249</sup> J. Needham, *Science and Civilisation in China*, tom. II, op.cit., s. 326.

<sup>250</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, s. 6.

parze z *dao*, lecz indywidualnie, gdzieś w tle zawsze wyczuwalne jest Dao, stąd prosty przekład jako „metoda”, choć usprawiedliwiony skądinąd brakiem ekwiwalentu pojęciowego w języku polskim, nie spełnia niestety rygorystycznych kryteriów translacyjnych i wymaga komentarza.

Podobną fascynację liczbą widać w greckiej filozofii przedplatońskiej. Liczba, jej proporcje i metafizyczna symbolika zaczęły odgrywać istotną rolę w filozofii pitagorejskiej. Wg. pitagorejczyków liczby są wszechobecne, wszystkie rzeczy i zjawiska w naturze, np. figury geometryczne, przestrzeń, dźwięki, pozwalają się sprowadzić do liczb i wyrazić w kategoriach proporcji numerycznych. Liczby miałyby odzwierciedlać harmonię kosmosu i właściwie stanowić *arche*, tj. pierwszą zasadę bytu. Pitagorejczycy zwykli mówić, że wszystkie rzeczy w kosmosie to liczby, mając na myśli, że wszelki przedmiot składa się z punktów albo z segmentów przestrzeni, które stanowią określoną liczbę. Cały świat skonstruowany jest z niepoliczonej wielości takich segmentów przypominających punkty geometryczne. Święta figura pitagorejczyków, tzw. tetraktys, opiera się na proporcjach liczbowych i reprezentuje doskonałą liczbę 10, a każda z liczb od 1 do 10 symbolizuje parę przeciwieństw reprezentujących dualistyczną naturę świata<sup>251</sup>.

### 3.7. Pojęcie *de* 德 a *Guiguzi*

Liu Yutang pisząc swoje słynne wprowadzenie do kultury Chin, *My Country and my people*, zauważył, że „u niewielu narodów tzw. charakter<sup>252</sup> posiada tak znaczące miejsce dla ideału edukacji i męstwa jak wśród Chińczyków. Można odnieść wrażenie, że są oni nim do tego stopnia zaabsorbowani, że cała ich filozofia wydaje się bez niego zupełnie nie do pomyślenia”. Konotacje semantyczne *de* są jednak o wiele szersze niż mogło by wyrazić słowo „charakter” w języku polskim. Zawiera w sobie odniesienia do siły, mocy, potencjału, doskonałości, uczciwości, natury, charyzmy, dobroci i dobroduszości, hojności, i poczucia wdzięczności. *De* posiada określone odpowiedniki w kulturze greckiej i łacińskiej, z jednej strony przypominając zakresem znaczeniowym *arete*, z drugiej rzymskie *virtus*, z jednej zbliżając się do greckiego *ethos*, *charis*, *kalokagathia*, *dynamis*, *eunoia* czy *chrestotes*, a z drugiej przypominając łacińską *binitas*, *bonum*, *indoles* czy *mores*<sup>253</sup>. W niektórych kontekstach istotnie *de* i wymienione tu pojęcia tworzą kulturowe paralele, nie sposób jednak znaleźć jednego konkretnego terminu, którym można by konsekwentnie zastępować w przekładzie wszystkie *de* w danym tekście czy u jednego autora. *De* wymyka się jednoznacznej interpretacji.

*De* potrafi wywoływać zmiany w istotach żywych. Władcy mogą korzystać z *de* by wprowadzić pokój czy pozyskać sobie przychylność poddanych. Przez swoje *de* może on oświecić lud wskazując mu właściwą drogę postępowania. Choć w większości przypadków *de* stanowi atrybut ludzki, w literaturze starożytnej pojawiają się fragmenty, w których mowa o *de* Nieba i *de* Ziemi, *de* całego rodu, *de* władzy, *de* pór roku, *de* krwawnika, którego łodyg używano do wróżb z *Księgi przemian*, *de* koguta,

<sup>251</sup> Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, tom I, s. 220-225.

<sup>252</sup> Autor ma na myśli właśnie pojęcie *de* 德, często oddawane w przekładach angielskich słowem „character”.

<sup>253</sup> Scott A. Barnwell, “The Evolution of the Concept of De 德 in Early China” w: *Sino-Platonic Papers*, s. 235, marzec 2013.

*de* wierzchowca, *de* nefrytu a nawet *de* alkoholu<sup>254</sup>.

Ewolucja pojęcia *de* przypomina, jak przeobrażał się sens *virtus* w świecie kultury łacińskiej. Oba terminy pierwotnie odnosiły się cech wojowniczych, jak odwaga czy męskość. Łacińskie *virtus* etymologicznie wiąże się ze słowem *vir* – mąż, mężczyzna, *de* natomiast z jakąś pozytywną, cieszącą się ogólnym uznaniem cechą męskiego przodka rodu. Z czasem, gdy wojny zaczęły odrywać mniejszą rolę, zwłaszcza zaś porachunki wojenne między arystokracją poszczególnych księstw, mężność i odwaga na polu bitwy ustąpiły wewnętrznej, duchowej mężności i odwadze, czy jakiejś wewnętrznej sile i mocy, przejawiającej się zwłaszcza w przestrzeganiu moralnych zasad postępowania. I tak np. *daode* szkoły konfucjańskiej można dosłownie interpretować jako dzielność *de* w bezkompromisowym postępowaniu wg. zasad konfucjańskiego kodeksu moralnego, tj. konfucjańskiego *dao*.

### 3.7.1. *De* 德 Konfucjusza a *de* 德 *Guiguzi*

Tzw. *literati* (uczni urzędnicy) epoki Walczących Królestw podzielali przekonanie, że *de* doskonałość moralna, autorytet moralny oraz pewna charyzma kulturowa i etyczna sama wystarczy by zjednoczyć wszystkie cywilizowane ludy podniebnej domeny *tianxia*. Przykładowo, w *Analektach* Konfucjusz odpowiadając na rozterki Ranqiu 冉求, którego pan będący głową rodu Ji zamierza najechać księstwo wasalne dla poszerzenia swojego terytorium, przekonuje ucznia by wpłynął na zmianę decyzji władcy. Jeśli pragnie on, by ziemie wasalne weszły w skład własnego księstwa, musi osiągnąć to przez *wen de* 文德. Konfucjusz napomina:

„Jeśli ci, którzy [mieszkają] daleko, nie chcą służyć [władcy], [władca] doskonali swą ogładę (*wen* 文) oraz cnotę moralną (*de* 德) po to, aby [ci, którzy mieszkają daleko] przyłączyli się do niego. A kiedy już przyłączą [się do niego], [on zapewni im życie] bez trosk”<sup>255</sup>.

Niestety, niewielu władców tej epoki postąpiło by zgodnie z idealistyczną radą Konfucjusza, która być może przyniosła by wymierne i trwałe efekty, lecz w czasie i przy wysiłku, na które większość władców nie chciała bądź nie mogła sobie pozwolić. Nawet Mencjusz skłonny był usprawiedliwiać wojenne ekspedycje karne podejmowane ze szlachetnych pobudek moralnych.

Koncepcja *de* w *Guiguzi* stanowi konsekwencję jego ujęcia *shengren* - doskonałego mędrca w roli demiurgicznego pośrednika między kosmo-twórczymi domenami Nieba *tian* i Ziemi *di*, który posługując się po mistrzowsku strategią *bai-he* i znając *li* 理 wszystkich rzeczy kształtuje ludzkie decyzje, tworzy lub niszczy ludzkie relacje i tym sposobem wpływa na losy podniebnej domeny *tianxia*. Mędrzec w hierarchii onto-kosmologicznej i etyczno-moralnej stoi ponad władcą, bez niego władca nie zdoła zaprowadzić porządku i pokoju w całej *tianxia*, innymi słowy, *tianming* – mandat Nieba, który konfucjaniści uważają za niekwestionowaną legitymizację władzy książęcej, i który ostatecznie samego władcę umieszcza jako ogniwo pomiędzy *tian* i *di*, presuponuje konieczność istnienia mędrca-*shengren*, który swą mądrością wyniesie właściwego kandydata na potężnego suwerena świata. To

<sup>254</sup> Ibidem, s. 2 i 246.

<sup>255</sup> *Konfucjusz – Analekta*, w przekł. K. Pejdy, op.cit., s. 175.

mędrzec-*shengren* a nie zdolny książę potrafi rozpoznać *tianming* i zagwarantować jego spełnienie. Dlatego też owym ogniwem wg. *Guiguzi* jest sam mędrzec.

De owego mędrca to doskonała skuteczność działania zaś jego *dao* to ontokosmologiczna pra-zasada wszelkiego istnienia. *Guiguzi* nie odrzuca jednak tradycyjnie moralnego aspektu *de* lecz tak jak *dao* konfucjańskie to nie *chang dao* 常道 Laozi – wieczne Dao transcendujące rzeczywistość, tak dla *Guiguzi* *de* zredukowane do etycznie pojmowanych atrybutów ludzkich nie jest kompletnym *de*, bowiem doskonałe, wszechogarniające *de* musi być idealnie skuteczne tak jak idealnie skuteczna w swoich naturalnych procesach jest sama Natura, czyli w języku filozofii chińskiej permutacje *yin-yang*. Połączenie moralności ze skutecznością u *Guiguzi* wynika zapewne z obserwacji świata zjawisk naturalnych i wynikającego z tych obserwacji *li* 理, które *Guiguzi* przenosi na grunt działań ludzkich.

### 3.8. Pojęcie *li* 利 w *Guiguzi* a *yi* 義 i *de* 德

U Konfucjusza *li* 利 najczęściej ma wydźwięk pejoratywny jako prywatna korzyść materialna przeciwstawiana cnocie *yi* 義, tj. czynieniu tego, co słuszne<sup>256</sup>. *Li* kojarzone jest z małodusznością prostego człowieka zaś *yi* z autorytetem i doskonałością *junzi* – ludzkiego ideału etyki i mądrości konfucjańskiej. Umysł *junzi* – mówi Konfucjusz – „zaprzęta to, co słuszne”, i to właśnie o *yi* myśli *junzi* „w obliczu korzyści”<sup>257</sup>. Mencjusz dziedziczy podział na *li* i *yi* od Konfucjusza jednak inaczej niż sam mistrz już nie przeciwstawia sobie tych pojęć tak radykalnie, przyznaje tylko, że *yi* jest o wiele ważniejsze od *li*. Podobnie postrzega *li* Xunzi, który przyznając pierwszeństwo *yi* nie neguje tym samym *li*<sup>258</sup>. Mozi natomiast zrównuje *li* z *ren* i *yi*:

„W naszych czasach mężowie prawdziwie szlachetni naprawdę pragną *li* przez dążenie do tego, by zapanował dobrobyt w całej podniebnej domenie i usuwają przy tym nieszczęścia tego świata. A jeśli opowiadają o jakimś *ming*<sup>259</sup>, należy się temu z całych sił sprzeciwić. Mędrzec powiada: *ming* to wymysł despotów, powiastka na ustach próżniaków, nie jest to mowa ludzi, którzy naprawdę kierują się *ren*. Ci, którzy w naszych czasach naprawdę postępują wg. *ren* i czynią, to co słuszne (*yi*), muszą się temu z całych sił sprzeciwić”<sup>260</sup>.

<sup>256</sup> Konfucjusz – *Analekta*, tłum. K. Pejda, s. 237.

<sup>257</sup> Ibidem, Księga IV, rozdz. 16, op.cit., s. 51. *Li* w starszych tekstach epoki Wiosen i Jesieni, np. *Zuozhuan*, niekoniecznie ma wydźwięk negatywny, może się bowiem odnosić do korzyści całego państwa, dobra całej wspólnoty państwowej. *Zuozhuan* odnotowuje, jak to współczesny Konfucjuszowi mąż stanu Zi Chan 子產 mówi: „jeśli ma to przynieść korzyść (*li*) państwu, warto i życie poświęcić” (rozdz. 宣公十三年 *Xuan gong shi san nian* [Trzynasty rok panowania Księcia Xuan], cyt. wg. ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=苟利社稷 [dostęp: 6.10.2022]).

<sup>258</sup> Por. Xunzi, rozdz. *Rong ru* 榮辱 (O honorze i hańbie): 先義而後利者榮, 先利而後義者辱 - Przedkładanie tego, co słuszne, nad osobistą korzyść przynosi honor, a osobistej korzyści nad to, co słuszne, hańbę. Cyt. wg. ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=先义而后利 [dostęp: 6.10.2022].

<sup>259</sup> Konieczności losowej zesłanej przez *tian* – pojęcie przypominające greckie *ananke*.

<sup>260</sup> U Mozi cnota *ren* posiada nieco inne znaczenie niż „idealne relacje” u Konfucjusza, zbliża się raczej do miłości altruistycznej i płynącej z niej dobroci i woli sprawiedliwości dla wszystkich. Cyt. wg. Mozi, rozdz. *Fei ming* II 非命下 [Przeciw fatalizmowi]: 今天下之士君子, 中實將欲求興天下之利, 除天下之害, 當若有命者之言, 不可不強非也。曰: 命者暴王所作, 窮人所述, 非仁者之言也。今之為仁義者, 將不可不察而強非者此也。 Źródło: ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=, 中實將欲求興天下之利 [dostęp: 6.10.2022].

*Guiguzi*, którego myśl jest trwale osadzona na gruncie taoizmu, wydaje się reprezentować naturalizm etyczny. Mechanizm ludzkiego serca-umysłu *xin* funkcjonuje w oparciu o te same zasady, co świat naturalny, ogół *wan wu* – miriadów bytów. Dążenie do korzyści *li* i unikanie szkody *hai* jest wpisane w naturę człowieka tak samo jak permutacje *yin-yang* w naturę wszechrzeczy. Negowanie *li* byłoby przeto niegodnym prawdziwego mędrca-*shengren* odrzucaniem wielkiego onto-kosmologicznego Dao, łamaniem fundamentalnego prawa natury, ingerowaniem w naturalny porządek rzeczy a przez to burzeniem ładu wszechświata. Na poziomie praktycznych relacji międzyludzkich negowanie *li* przekłada się po prostu na ciąg niepowodzeń w ich kreowaniu i na skrajną nieskuteczność strategii perswazji. Nie oznacza to bynajmniej, że *Guiguzi* lansuje prywatę i oportunizm. Wszak w rozdz. IV, *Dixi*, opis kryzysu w królestwie wśród podstawowych symptomów wylicza *tan li* 貪利 i idące z nim w parze *zha wei* 詐偽, czyli niepohamowaną żądzę korzyści osobistych i wynikającą stąd nieuczciwość i hipokryzję:

Gdy świat w beładzie i rozsypce [...] mężowie talentu i cnoty nie znajdują uznania, a mędrzec idzie na pustelnię, chciwcy łakomi zysków (*li*), łgarze i szalbierze wiodą prym [...]. (4.3, s. 160)

By podniebna domena *tianxia* nie stoczyła w stan tak głębokiego rozkładu, mędrzec może i powinien zastosować strategię „naprawiania szczelin”, czyli rozwiązania kryzysu już w załączku, zanim jeszcze rozpanoszą się owi „chciwcy łakomi zysków, łgarze i szalbierze”.

*Guiguzi* jest w pełni świadom, że *li* samo w sobie nie poddaje się ocenie moralnej, to stopień i cel dążenia do korzyści determinuje czy *li* jest słuszne czy nie. *Guiguzi* rozumie, że skoro każdy byt dąży do swojego *li* unikając przy tym *hai*, globalne *li* wspólnoty zależy od utrzymania ekwilibrium między indywidualnym *li* oraz *li* państwa. Państwo jak uniwersum wszechrzeczy to organizm, w którym każda jego cząstka, każdy żyjący w nim człowiek, posiada określone potrzeby, które powinny zostać zaspokojone, by cały organiczny byt społeczny mógł cieszyć się dobrym zdrowiem. Wydaje się, że zaspokojenie takich potrzeb w wymiarze pozwalającym na utrzymanie człowieka w stanie *an* 安 definiuje właśnie idealne *li* w *Guiguzi*:

[Mędrzec] gromadzi *de*, a oto lud bezpieczny i trosk wyzbyty nie wie skąd mu przychodzi pożytek. (8.2, s. 204)

Utrzymanie organizmu społecznego w dobrym zdrowiu to wielka i szlachetna misja „guigucjańskiego” mędrca, w wypełnieniu której pomaga mu jego *de* – niezawodna skuteczność w czynieniu tego, co słuszne, czyli *yi*. Więc gdy tylko dostrzeże on najmniejsze oznaki nadchodzącej dolegliwości, wychodzi z ukrycia poddaje *tianxia* terapii o ile tylko jest w stanie. Nic powinno więc dziwić, gdy *Guiguzi* doradza, że podstawą rozmowy z człowiekiem ubogim powinno być *li* – korzyść materialna jest bowiem tym, czego najbardziej potrzebuje, czym można go przekonać. Sam mędrzec „guigucjański” nie postrzega korzyści materialnych, własnej sławy i chwały jako motywacji do podjęcia działania. Nawet kiedy działa, pozostaje w cieniu władcy, a kiedy światu udaje się przywrócić porządek, usuwa się ze sceny przechodząc na kulisy aż któregoś dnia znów będzie potrzebny. Dlatego też w *Guiguzi* antytetyczny dualizm *li* i *yi* właściwie znika – czynienie tego, co słuszne, czyli *yi*, jest nie do

pomyślenia bez *li*, choć nie w każdym *li* zawiera się to, co słuszne. Ogromna waga, jaką *Guiguzi* przykładła do bezpieczeństwa i zachowania życia, wynika z wielkiego szacunku traktatu do Dao i Natury, która przede wszystkim dąży do przetrwania. Toteż obca jest mu idea moralna Mencjusza *she sheng er qu yi* 舍生而取義 – dla tego, co słuszne (*yi*), poświęca się życie<sup>261</sup>. Mędrzec „guigucjański” nie rzuci lekkomyślnie własnego istnienia na szalę czy to dla władcy, czy dla jakiejś zasady, tj. by dowieść słuszności własnych zasad moralnych. Raczej rozpoznając zawczasu zagrożenie, wycofa się w porę pozostawiając sprawy własnemu biegowi.

### 3.9. Etyka retoryki Arystotelesa a *de* 德 strategii perswazji *Guiguzi*

*Guiguzi* bardzo wyraźnie daje do zrozumienia, że misją „prawdziwego mędrca” jest naprawianie *tianxia* – podniebnej domeny, epoki Walczących Królestw (zob. rozdz. IV *Guiguzi*). To wcale nie wyklucza realizowania prywatnych celów, bowiem służba u właściwego władcy, popieranie właściwej dynastii, nierozzerwalnie łączy się z bogactwem, szacunkiem i sławą. Jednak w ręku mędrca korzyści te nie mają wartości same przez się i same dla siebie, lecz przede wszystkim jako instrument wpływów, którym można się posłużyć regulując *ordo rerum* w podniebnej domenie. Nie tego też władcę, podkreśla *Guiguzi*, można nazwać właściwym, który chętnie oferuje bogactwa i przywileje, lecz z którym „osiąga efekty w relacjach i jednocześnie zgodny jest [z nim] w planach (6.2, s. 170) służącej dobru królestwa, tj. jego sile militarnej i ekonomicznej, i utrzymaniu pokoju. Rolą „guigucjańskiego” mędrca-perswadora jest wynoszenie na tron tych, którzy przez swoją mądrość i skuteczność w działaniu na to zasługują, wspieraniu tych, którzy godni są by tron utrzymać, i detronizowaniu tych, którzy utracili mandat Nieba – niegodni już są by władać. Tak realizuje się wyższy plan „moralny” działań mędrca-perswadora.

Gdy mędrzec widzi pierwsze załączki rozdarcia, znajduje i stosuje określone metody [*fa* 法]. Gdy dynastia może rządzić, mędrzec zapobiega problemom przez ich „zatykanie” [*sai* 塞]. Gdy zaś nie jest zdolna do rządzenia, zapobiega problemom przez przejęcie władzy [*de* 得]. Czasem zapobiega w ten sposób a czasem w drugi. Czasem „naprawia” przywracając stan pierwotny, a czasem „naprawia” obalając władzę. (4.3, s. 161)

„Guigucjański” model „hiper-antropicznej” moralności, która, jak wspomniano wcześniej, traktuje instrumentalnie, utylitarnie i eklektycznie moralność ludzką, służy więc osiągnięciu harmonii w chińskiej *oikumene*, modelowanej na logice wiecznych procesów transformacji *yin-yang* – by powstało coś nowego, coś musi zginąć. Wydaje się zatem, że na płaszczyźnie pojęciowo-teoretycznej cele, jakie Arystoteles rezerwuje dla retoryki zbliżone są do tych, które *Guiguzi* przewiduje dla swojej strategii perswazji. Arystoteles, jak zauważył Podbielski, włącza retorykę w orszak dyscyplin podporządkowanych polityce, której celem bezpośrednim, jak podkreśla filozof w *Etyce nikomachejskiej*, jest *eupraksia* – dobre postępowanie prowadzące do szczęścia całego *polis*. Jeśli tak, to *eupraksia* musi też pośrednio stanowić cel samej retoryki. Tak więc jeśli retoryka, podkreśla Podbielski, będąc podporządkowaną polityce, „pośrednio służy realizacji jej nadrzędnego celu, dostarczając środków przekonywania, ważne są też w odniesieniu do niej wartości moralne i etyczne[...]<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> Cyt. wg. [ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=舍生](http://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=舍生) [dostęp: 2022.5.11].

<sup>262</sup> Arystoteles, Arystoteles, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka, przeł., wstępem i

*Guiguzi* również traktuje swoją strategię perswazji jako środek do osiągnięcia celów „politycznych”, które uważa za przynoszące ogólne dobro. Jego „retoryka”, tak jak retoryka w ujęciu Arystotelesa, podporządkowana jest swego rodzaju *eupraksii*. Różnica wynika stąd, że niekoniecznie to samo jest dobrem w greckiej *oikumene* Arystotelesa co jawi się nim w chińskiej *oikumene* *Guiguzi*. Dla Arystotelesa, *eupraksia* to mające na względzie dobro i szczęście wszystkich współobywateli w *polis*, w tym własne, odpowiedzialne działanie i zachowanie członka społeczności. *Guiguzi* widzi główne zadanie strategii perswazji z jednej strony jako sztuki odkrywania właściwego człowieka - księcia czy monarchy - któremu „prawdziwy mędrzec” mógłby zaoferować swoją mądrość i lojalność, a z drugiej jako dyplomatyczne narzędzie realizowania polityki, którą tenże mędrzec wraz z wybranym przez siebie właściwym kandydatem realizuje konsekwentnie i bezwzględnie. Tak więc przez to, że celem „guigucjańskiej” strategii perswazji jest dobro i szczęście wybranego przez siebie władcy i jego rodu, w istocie przede wszystkim jest nim dobro poddanych, czyli całej społeczności królestwa, bowiem ich dobrobyt jest ściśle powiązany z rozważną polityką wewnętrzną i zagraniczną rodu rządzącego, nad czym dzięki swym umiejętnościom dyplomatycznym i perswazyjnym czuwa właśnie „guigucjański” *shengren*.

### 3.10. Wykluczenie *Guiguzi* z tradycji filozoficznej i literackiej

Większość badaczy zakłada, że ostracyzm, jaki dotknął *Guiguzi*, gdy zakończył się okres Walczących Królestw, a zwłaszcza od późnej dynastii Han, ma bezpośredni związek z postrzeganiem treści traktatu jako niezgodnych z *dao* i *de* szkoły konfucjańskiej oraz kojarzeniem traktatu ze szkołą dyplomatów *zongheng*. Pogląd taki forsuje przede wszystkim Hui Wu, starając się jednocześnie wykazać, że dyskryminowanie *Guiguzi* stanowi efekt powielanego przez stulecia błędu postrzegania traktatu jako „księgi o strategii wojennej” szkoły *zongheng* nauczającej podstęp i manipulacji<sup>263</sup>. Podkreśla, że to właśnie „sukces perswadorów szkoły *zongheng* oraz prawdopodobieństwo, że pobierali nauki u mistrza Guigu dało podstawy do dyskryminowania nie tylko samej szkoły, ale też ich nauczyciela i jego księgi”<sup>264</sup>. Tu można jednak postawić pytanie, dlaczego nadal czytano *Zhanguo ce*, zbiór opowieści historycznych przedstawiających perypetie mistrzów szkoły dyplomatów, w których dwóch najważniejszych protagonistów to Su Qin i Zhang Yi, domniemani uczniowie mistrza Guigu? Gdyby zazdrość szkoły konfucjańskiej o sukces swoich dawnych konkurentów, by tak rzec, na rynku pracy stanowiła główny powód ostracyzmu, to tym bardziej *Zhanguo ce* winno stać się obiektem cenzury.

Hui Wu podkreśla jeszcze, że teoria retoryki w *Guiguzi* prócz wpływów filozofii taoistycznej Laozi zdominowana jest również przez doktryny moralne<sup>265</sup>. Jeśli tak, to czym różniły się owe doktryny od etycznych poglądów konfucjańskich by spowodować wykluczenie i krytykę? Tego pytania Hui Wu w ogóle nie stawia. Wskazując na teoretyczne pokrewieństwo *Guiguzi* z Laozi Hui Wu wydaje się wprawdzie sugerować, że może jej chodzić o taoistyczne doktryny moralne, nigdzie jednak nie uściśla, co się na nie składa.

komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa: PWN 2004, op.cit., s. 27.

<sup>263</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 16.

<sup>264</sup> Ibidem, op.cit., s. 19.

<sup>265</sup> Ibidem, s. 20.



Trudno było by doszukać się w *Guiguzi* negowania wartości konfucjańskich lub ich otwartej krytyki. Jeśli domniemana niemoralność *Guiguzi* stanowi główny powód wykluczenia traktatu z wczesnych bibliografii i otwartą krytykę lub kwestionowanie jego autentyczności w czasach późniejszych, warto by zapytać, dlaczego podobny los nie spotkał pism Mozi, który nie szczędził bardzo ostrej a nawet uszczypliwej krytyki współczesnej sobie szkoły konfucjańskiej. Można się ponadto zastanowić, dlaczego pisma szkoły strategów *bingjia* nie oburzały myślicieli konfucjańskich w równym stopniu co *Guiguzi*, skoro u podstaw taktyki wojennej leżą właśnie podstęp i manipulacja. Jeśli natomiast to związki z doktryną taoistyczną miały by odpowiadać za odrzucenie *Guiguzi*, to dlaczego podobnej dyskryminacji nie doświadczył Laozi? Zhao Kuifu zauważa, że *Guiguzi* odzwierciedlał ambicje osób niskiego pochodzenia dążących do błyskotliwej kariery politycznej i zapewne wzbogacenia się, a przy tym przedkładających własne interesy nad lojalność władcy, co mogło budzić niechęć szkoły konfucjańskiej<sup>266</sup>. Jednak zwolennicy Mozi a może i on sam również często wywodzili się z dołów społecznych, a poza tym nie wszyscy przedstawiciele konfucjanizmu byli pochodzenia szlacheckiego.

Coyle bardzo trafnie sugeruje, że jedną z przyczyn zniknięcia *Guiguzi* mógł być ezoteryczny charakter traktatu, który dla niewtajemniczonego czytelnika wydawał się mało zrozumiały, nieczytelny, i na pierwszy rzut oka na wskroś niemoralny. Zwłaszcza czytelnik wychowany w mocno już ugruntowanej kulturze konfucjańskiej mógł czytając *Guiguzi* dopuścić się nawet podświadomie wypaczenia sensu traktatu na zasadzie tego samego mechanizmu psychologicznego co katolik czytający Talmud, który ani godziny w swoim życiu nie spędził w jeszywie. Podejrzenia Coyla potwierdzają wnioski Martina Kerna na temat interpretacji chińskich tekstów starożytnych. Badając tekst powinniśmy przede wszystkim mieć na względzie, że gdyby starożytni edytorzy czy kompilatorzy chcieli przekazać nam przejrzystą i łatwo zrozumiałą narrację, niewątpliwie potrafili by to uczynić, i by zrozumieć tekst, musimy starać się wytłumaczyć, dlaczego tak nie postąpili<sup>267</sup>. Jeśli tekst ma charakter eliptyczny lub enigmatyczny, podkreśla Kern, a *Guiguzi* niewątpliwie należy do tej kategorii, to wiążą się z tym trzy możliwości: albo tekst jest uszkodzony i jego pierwotna forma jest bezpowrotnie utracona; albo jest celowo niejasny, po to by zaabsorbować odbiorcę w głębszą analizę hermeneutyczną; albo też może być niekompletny w tym sensie, że w swojej pierwotnej postaci był zaopatrzonej w spisane lub ustne objaśnienia, być może w formie wykładu nauczyciela lub potocznego dyskursu w kręgach ludzi wykształconych, którzy tekst ten znali i przerabiali<sup>268</sup>. W przypadku *Guiguzi* najpewniej mamy do czynienia z drugą i/lub trzecią możliwością

Coyle podkreśla ponadto, że kojarzenie *Guiguzi* z intrygą polityczną opiera się na bardzo wątpliwych przesłankach źródłowych i nie wynika bynajmniej z treści samego traktatu<sup>269</sup>. Uprzedzenie to mogło się dalej pogłębiać przez selektywne cytowanie *Guiguzi*, które mogło wynikać z fragmentarycznej znajomości tekstu wśród krytycznych komentatorów lub intencji skupienia się na tych dwuznacznych treściach, które można było interpretować dla wsparcia swoich krytycznych tez. Przypomnijmy,

<sup>266</sup> Zob. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, s. 14.

<sup>267</sup> Martin Kern, *Quotation, Memory, and Performance: Actualizations of Voices Past in Zuozhuan*, nieopublikowany esej dystrybuowany podczas konferencji, Renmin University, styczeń 2020, s. 11.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Coyle, *Guiguzi...*, s. 13.

---

że *Guiguzi* stawia mędrca *shengren* ponad władcą, gdy doktryna konfucjańska umieszcza samego władcę między *tian* i *di*, oczekując, że osiągnie on ideał *nei sheng wai wang* 内圣外王 – prawdziwego mędrca i godnego króla zarazem. Taki układ burzy uporządkowaną przez ściśle ustaloną hierarchię społeczno-moralną konstrukcję świata w pewnym stopniu deklasując władcę z „syna Niebios” do partnera wspierającego go mędrca, na którym musi polegać, gdyż relacja hierarchiczna między nimi staje się tylko umowna i tytułarna, określając dwie równorzędne i równoważne funkcje raczej niż relację suweren – poddany. Z tej koncepcji mędrca w *Guiguzi* wynikają też niektóre istotne wybory translatorskie w dysertacji, np. *shi* częściej tłumaczy się przez „relacje” lub „interakcje” i ich derywaty niż tradycyjne „służyć”.

Na koniec, istotną przyczyną wykluczenia *Guiguzi* mógł być po prostu brak koniunktury historycznej – czasy się zmieniły, doszło do centralizacji władzy, któremu sprzyjała doktryna konfucjańska, zniknęły więc warunki, w których mędrzec „guigucjański” mógłby wyjść ze swojej przysłowiowej pustelni by „naprawiać” podniebną domenę. Zainteresowanie *Guiguzi* powraca w czasach dyn. Południowych i Wschodnich (r. 420 – 589), czyli w warunkach geopolitycznych w dużym stopniu przypominających epokę Walczących Królestw.

---

## **Część II**

### ***Guiguzi* – chiński tekst klasyczny z przekładem i komentarzem**

## Rozdz. I *Bai-he* 捭闔 (*Rozwieranie i Zwieranie*)

### Wprowadzenie

Rozdział I *Guiguzi* wprowadza główne pojęcia, które w całym traktacie funkcjonują jako filozoficzna wykładnia teorii perswazji strategicznej. Najważniejszym z nich jest *bai-he*<sup>270</sup>, stąd i tytuł rozdziału, które wiąże opartą na transformacjach i permutacjach *yin-yang* taoistyczną onto-kosmologię z kreatywną i niezależną rolą człowieka-mędrca w organizowaniu zgodnego z Dao porządku świata. Drugim nie mniej fundamentalnym jest trudne do oddania w przekładzie *li* 理. Oba zostały szczegółowo omówione na s. 41-44. W rozdziale tym znajdują się załączki głównych wątków omawianych w dalszych rozdziałach traktatu. To właśnie tu już na samym wstępie *Guiguzi* sygnalizuje, że istotą jego analizy będzie ludzkie serce-umysł *xin* w kontekście oddziaływania przez język i formowania relacji międzyludzkich. *Guiguzi* konstruuje rodzaj strategii psychologiczno-perswazyjnej, której naczelną zasadą jest *bai-he* podobnie jak dla strategii wojennej podstawą wszelkich działań jest *yin-yang*.

### Tekst i komentarz

1.1. 粵若稽古，聖人之在天地間也[1]，為衆生之先[2]。觀陰陽之開闔以名命物[3]，知存亡之門戶[4]，籌策萬類之終始，達人心之理，見變化之朕焉[5]，而守司其門戶[6]。故聖人之在天下也，自古及今，其道一也[7]。

**Gdyby tak zbadać przeszłość zamierzchłą, to mędrzec pośrednikiem jest między Niebem i Ziemią, wszystkiemu, co żyje, przewodnikiem. Obserwuje otwieranie się *yang* i zamykanie *yin*, i przez to nadaje nazwy rzeczom<sup>271</sup>, poznaje wrota istnienia i ginięcia, szacuje i zgłębia początki i końce wszechbytu, pojmuje konfiguracje serca człowieka (*li* 理) dostrzega oznaki zmian i permutacji, i tak strzeże tych wrót. Dlatego też mędrzec na świecie od przeszłości zamierzchłej aż po dziś dzień jedno i to samo ma Dao.**

[1] Traktat *Guiguzi*, ten bardzo niezwykle owoc starożytnej myśli chińskiej, rozpoczyna bardzo niezwykle słowo: 粵 [yuè]. Kroll wyjaśnia, że to rodzaj przedklasycznej partykuły przeważnie pojawiającej się na samym początku zdania, która nadaje wypowiedzi ton uroczysty, powściągliwy, doniosły, służy archaizacji tekstu,

<sup>270</sup> Szersze omówienie *bai-he* s. 47-64.

<sup>271</sup> Lub: „przez imiona komenderuje *rzeczami*”. Nazywanie to właściwie proces nadawania *rzeczom* określonego sensu i pozycji w hierarchii bytu, przypisywania im określonej roli w strukturze świata, to proces porządkowania świata po ludzku. Co jednak oznacza tu właściwie *wu* 物? We wstępie do swojego przekładu *Daodejing*, R. Ames proponuje, by *wu* rozumieć “not as static “things,” but as processes, and the always transitory punctuation of these processes as consummatory events” (s. 67). Tak więc tzw. *rzeczy* w kontekście filozoficznym, a z takim właśnie mamy tu do czynienia, to nie tyle indywidualne, konkretne byty co „dziejące się bycia” oraz ich efemeryczne i płynne w swej naturze aktualizacje. Odnośnie pojęcia *ming ming* 命名 w klasycznej filozofii chińskiej Ames wyjaśnia: „nazywać to kontrolować. Gdy jesteśmy w posiadaniu „imienia” jakiejś *rzeczy*, to nie tylko ją znamy, ale też możemy ją posiadać i całkowicie podporządkować swojej woli” (komentarz do rodz. 37 *Daodejing*, s. 134). Filozof czyni też uwagę, którą bardzo trafnie można by odnieść do twórczej roli mędrca *shengren* u *Guiguzi*: „w świecie składającym się z procesów, w którym wszystko jest w ciągłej budowie, zdolność nazwania jakiejś *rzeczy* równoznaczna jest ze zdolnością określenia jej konkretnej relacji wobec nas samych i wobec świata, i na tej podstawie zareagować wobec niej produktywnie” (ibidem, s. 45).

odzywając się do czytelnika (czy audytorium) głosem odległych przodków, niosąc posmak czasów zamierzchłych (*Student's Dictionary of Classical Chinese*). Widać ją przede wszystkim we frazie *yue ruo ji gu* 粵若稽古. Tak pisało się traktaty historyczne, stąd napotykaamy *yue* w *Shangshu* i w *Shiji*, choć w innym wariantcie graficznym - jako 曰<sup>272</sup>. Jednak *Guiguzi* to nie dzieło historyczne – jedyny znany udokumentowany przykład *yue ruo ji gu* 粵(曰)若稽古 w tekście, wydawałoby się, zupełnie niehistorycznym. Ale czy zupełnie? Czy chronologiczna prezentacja *res gestae* tego czy innego suwerena, kanclerza albo ministra to jedyny sposób pisania historii? Dla *Guiguzi* historia to nie tyle zdarzenia, czyny i dokonania ludzi wybitnych, ile „filozofia” leżąca u ich podłoża i jej ukryty protagonista – „guigucjański” *shengren*. Historia to nie przeszłość, lecz proces, w którym archetypiczny *shengren* zawsze się uobecnia, „pośrednik między Niebem i Ziemią”, „emisariusz między Niebem i Ziemią” (rozd. *Dixi* 抵巇, 4.4), w którym celestialne i telluryczne tworzą potężną miksturę, czyniąc z niego prawdziwego alchemika historii. *Guiguzi* to oczywiście nie praca historyczna, lecz w pewnym sensie jest to traktat o historii jako analiza umysłowości mędrca-*shengren*, który w ujęciu *Guiguzi* jest jej prawdziwym autorem.

THJ wyjaśnia, że *shengren* obserwując ludzi „ustanawia właściwą naukę” (觀人設教) lecz „czyniąc to musi stosownie do sytuacji badać starożytne drogi mądrości” (必順考古道而為之).

稽 *ji*: w sensie *kao* 考, „badać”;

THJ komentuje:

聖人作而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」  
Mędrzec *shengren* działa i tworzy a uniwersum wszechbytu (cały świat zjawisk i bytów) się przygląda. To co ma podstawę w sferze celestialnej *tian* spogląda ku górze; to co ma podstawę w sferze tellurycznej *di* patrzy ku dołowi. Tak więc każde podąża za swoim rodzajem.

聖人 *shengren*: W chińskich tekstach starożytnych termin *shengren* zwykle tłumaczy się jako „mędrzec”. W tekście *Guiguzi* kontekst może niekiedy wskazywać na znaczenie bardziej złożone, wręcz hybrydowe, gdzie *shengren* (mędrzec) posiada pewne zdolności na ogół przypisywane szamanowi lub magowi. Przykładowo, w rozdziale drugim, *Wewnętrzne ryglowania*, dowiadujemy się, że *shengren* „sprawia, by duchy i bóstwa dostosowywały się do *yin* i *yang*”, lub w drugim możliwym przekładzie, „jest emisariuszem do duchów i bóstw, [działania jego] zgodne są z [permutacjami] *yin* i *yang*”<sup>273</sup>. Wydaje się, że chodzi tu o działanie mające związek z jakąś formą magii, a więc stanowiące domenę szamanizmu. To właśnie szaman jest medium między światem ludzkim i nadprzyrodzonym. Taki „szamanistyczny” *shengren* w swoim znaczeniu bliski jest Pięciu Legendarnym Cesarzom (wg. „Zapisków historyka” byli to Huangdi 皇帝, jego wnuk Zhuanxu 顓頊, jego prawnuk Di Ku 帝嚳, młodszy syn Di Ku, Tang Yao 唐堯, oraz Yu Shun 虞舜), którzy posiadali cechy i zdolności szamanistyczne, choć w tradycji nikt nie nazwałby ich *wu*,

<sup>272</sup> Zob. komentarz XDF w: WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 28.

<sup>273</sup> 使鬼神合於陰陽而牧人民, XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 39.

czyli ‘szamanem’(wu 巫:)<sup>274</sup>. „Guigucjański” *shengren* wydaje się posiadać pewne atrybuty szamana, jendak szamanem z pewnością nie jest. Uwidacznia się w tym pojęciu zarówno element mistyczo-magiczny jak i czysto racjonalny, analityczno-pragmatyczny. Być może *shengren* w ujęciu *Guiguzi* świadczy po prostu o pewnym stadium ewolucji tego pojęcia lub celowej jego archaizacji dla osiągnięcia określonego efektu perswazyjnego. Ze względu na powszechnie przyjętą konwencję, oddaję tu termin *shengren* przez „mędrzec”. Należy jednak mieć na uwadze, że nie jest to przekład w zupełności adekwatny. Słowo „mędrzec” konotacyjnie zanadto zbliża się do greckiego *sophos*, lub nawet *philosophos* by objąć złożoność pojęcia *shengren* w tekście *Guiguzi*, chyba że za punkt odniesienia przyjmujemy Pitagorasa, który miał pierwszy nazwać się *philosophos* i nadać nowe znaczenie temu słowu<sup>275</sup>. Bowiem z powodzeniem można nazwać go myślicielem „mistycznym” i mędrce w znaczeniu wykraczającym poza ujęcie logiczno-racjonalne (jak *Guiguzi*, jest legendarnym cudotwórcą)<sup>276</sup>.

聖人之在天地間也 *shengren zhi zai tian di jian ye*: dokładnie tę samą frazę odnajdujemy w *Liu Tao*, rozdz. *Shou guo* (守國 [O ochronie państwa]).

[2] THJ komentuje:

首出萬物，以前人用先知覺後知，先覺覺後覺，故為衆生先。  
Najpierw, gdy powstały miriady rzeczy, kierując się zdolnością przewidywania [mędrzy *shengren*] przeczuwali przed innymi co miało nastąpić. Przecuciem wyczuwali z wyprzedzeniem to, co inni wyczuwali zbyt późno.

[3] THJ komentuje:

陽開以生物，陰闔以成物。生成既著，須立名以命之也。  
*Yang* otwiera dając początek rzeczy, *yin* zamyka aktualizując rzecz. Gdy pierwotna natura rzeczy i jej aktualizacja są już jasne, wówczas należy ustalić dla niej imię by ją „nazwać”.

[4] THJ komentuje:

不忘亡者存，有其存者亡。能知吉凶之先見者，其唯知幾者乎？  
Kto nie zapomina o potencjalnej ruinie, pozostaje przy życiu. Kto ma coś do przechowania, straci. Kto z wyprzedzeniem umie przewidzieć szczęście i nieszczęście, czyż nie czyni tak przez poznanie subtelnych oznak (*ji*)?

Jedynie prawdziwy mędrzec (*shengren*) posiada zdolność dostrzegania i odkodowywania owych „subtelnych oznak” (*ji*). Mogą temu służyć zarówno metody empiryczne jak i quasi-magiczne (wróżbiarstwo).

Podobna frazeologia w *Xici*, komentarzu do *Księgi przemian* (*Zhouyi*):

<sup>274</sup> Zob. Tong Enzheng (童恩正), *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China*, „Journal of East Asian Archaeology” 4 (1–4), 2002, s. 27–73.

<sup>275</sup> [...] *proton philosophon heauton prosagoreusai, ou kainou monon onomatos hyparksas, alla...*[...], zob. *Die Vorsokratiker*, Band I, tom 1, wybór i tłumaczenie fragmentów greckich i łacińskich przez M. Laurę Gemelli Marciano, Artemis u. Winkler, 2007, s. 104.

<sup>276</sup> Dokładne omówienie pojęcia *shengren* w *Guiguzi* na s. 67-80.

君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂；是以身安而國家可保也<sup>277</sup>。

Mąż szlachetny nawet w spokoju nie zapomina o zagrożeniu, choć byt swój zachował, nie zapomina o tym, co zgubne. Choć zaprowadził porządek, nie zapomina o chaosie. Dzięki temu właśnie sam jest bezpieczny i bezpieczne królestwo.

Ponadprzeciętna czujność i świadomość zasady zmienności rzeczywistości, w której nic nie jest stałe i wieczne, stanowi jeden z głównych przymiotów mędrca w ujęciu *Guiguzi*.

[5] THJ komentuje:

萬類之終始，人心之理，變化之朕，莫不朗然玄悟而無幽不測。故能籌策遠見焉。朕，迹也。

Początki i końce niezliczonych kategorii rzeczy, reguły według których działa ludzkie serce, subtelne oznaki zmian i permutacji, wszystko to pojął w swej cudownej mądrości [mędrzec] i nic nie jest tak niezgłębione, by go nie przeniknął. Może przeto kalkulować i szacować dalekosiężnie. Znak 朕 *zhen* znaczy tu 'ślad' (zewnątrzna manifestacja).

Pojęcie to pojawia się następnie w rozdz. IV jako symptom „pęknięcia” xi 巇, tj. załączków kryzysu, zanim stają się one widoczne, to jedna z owych „subtelnych oznak zmian”. Początek każdego zjawiska tkwi w jego załączku dostrzegalnym tylko dla wnikliwego umysłu mędrca.

心 *xin*: w filozoficznych przekładach klasycznej literatury chińskiej przyjęło się tłumaczyć *xin* jako „heart-mind” (np. R. Ames), ewentualnie „thinking-and-feeling” (Wen Haiming). Polscy sinolodzy *xin* zwykle oddają różnymi słowami kierując się kontekstem. We wstępie do pierwszego polskiego przekładu *Zhuangzi*<sup>278</sup>, tłumacze wyjaśniają:

Siedzibą umysłu jest serce, *xin*, komunikujące się ze światem za pomocą pięciu zmysłów. Tłumaczenie *xin* sprawia kłopoty, gdyż zależnie od kontekstu znaczy może: „serce”, „umysł”, „chęć”, „myśl”.

Istotnie, *xin* posiada zdolności kognitywne i afektywne zarazem. W klasycznej myśli chińskiej brak podziału na czysty, obiektywny rozum poszukujący abstrakcyjnych prawd (jak grecki *logos*), i subiektywne emocje (*pathemata*), nie oznacza to jednak, że chińscy myśliciele nie rozpoznawali różnicy między obiektywną rzeczywistością i subiektywnym doświadczeniem<sup>279</sup>. Należałoby raczej powiedzieć, że emocje

<sup>277</sup> Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 450.

<sup>278</sup> *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. Jabłoński et alia, zob. Wstęp, wydanie Kindle, op.cit.

<sup>279</sup> Studia neuro-kognitywistyczne dowiodły, że trudno jest wyabstrahować emocje z procesu kognitywnego. Przełomem w tej dziedzinie okazała się praca Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: Putnam 1994). Amerykański filozof Robert Solomon (1942-2007), jeden z pionierów tzw. filozofii emocji, wspierając się osiągnięciami neuro-kognitywistyki, propagował pogląd, że ponieważ w emocje zaangażowane są procesy zwykle przypisywane myśleniu, rozumowaniu, osądzeniu i ocenianiu, między emocjami i intelektem brak właściwie wyraźnej cezur, zaś Martha Nussbaum stanęła na bardziej jeszcze radykalnym stanowisku, twierdząc, że emocje to właściwie akty poznawcze. Tak więc intuicja starożytnych myślicieli chińskich

stanowiły dla nich również wartościowe źródło poznania świata<sup>280</sup>. Dla *Guiguzi xin* to obszar emotywno-kognitywny, który można „rozpracować” dzięki sztuce *bai-he*. *Xin* posiada swoje *li* 理, reguły, przewidywalną strukturę, która funkcjonuje podobnie jak permutacje *yin* i *yang*. Tak jak w kosmicznym schemacie miriadów rzeczy *yin* i *yang* współtworzą się i współdziałają, tak też uczucia i myśli współtworzą się i współdziałają w afektywno-kognitywnym schemacie *xin*.

[6] THJ komentuje:

司，主守也。門戶，即上存亡之門戶也。聖人既達物理之終始，知存亡之門戶，故能守而司之，令其背亡而趣存也。

Znak *si* oznacza tu „być głównym strażnikiem” (mieć pieczę, strzec jako główna powinność). Wrota te odnoszą się do wspomnianych wyżej wrót istnienia i ginięcia. Mędrzec *shengren* to ten, który pojął dogłębnie prawa rządzące całością procesów bytu od początku do końca, kto poznał wrota trwania i ginięcia, dlatego też strzec ich umie, sprawia, że rzeczy od ruiny się odwracają a dążą ku zachowaniu bytu.

Z interpretacji THJ wyłania się sens głęboko moralny: wg. *Guiguzi* na mędrca ciąży zatem odpowiedzialność za podtrzymanie istnienia świata przez utrzymanie właściwych proporcji między trwaniem i ginięciem.

[7] THJ komentuje:

莫不背亡而趣存，故曰其道一也。

Wszyscy zgodnie przeciwdziałają ruinie a dążą do przetrwania. To dlatego tekst mówi „jedno i to samo ma *Dao*”.

Ponownie, *Dao* mędrca „guigucjańskiego” to *Dao* życia. Życie postrzegane jest tu jako fundamentalna zasada onto-kosmologiczna.

1.2. 變化無窮，各有所歸[1]。或陰或陽，或柔或剛；或開或閉，或弛或張。是故聖人一守司其門戶，審察其所先後[2]，度權量能，校其伎巧短長[3]。

Zmiany i permutacje nie mają kresu, lecz każda ma swój przeznaczony cel. Czasami to *yin*<sup>281</sup>, a czasami *yang*, czasami miękkość, czasami twardość, czasami otwartość, czasami zamknięcie, czasami wiotkość, czasami sztywność. Dlatego też mędrzec zawsze tak samo strzeże i dogląda owych wrót<sup>282</sup>, dokładnie bada ich<sup>283</sup> zwiastuny i następstwa, szacuje moc i wymierza potencjał, porównuje ich nabyte zdolności i ich słabe i mocne strony.

[1] THJ komentuje:

其道雖一，所行不同，故曰變化無窮。然有條而不紊，故曰各有所歸。

---

nie pozwalająca na kategoryczny dualizm *logos/pathos* okazała się słuszna. Zob. Robert C. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice* (New York: Oxford University Press 2003) i Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).

<sup>280</sup> Zob. Virág, *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, Introduction, op.cit., s. 3 – 4.

<sup>281</sup> Ewentualnie „czasami jest to *yin*, czasami *yang*”.

<sup>282</sup> Są to wrota transformacji rzeczy i zjawisk, które podlegają ciągłej zmianie.

<sup>283</sup> Tj. dziejących się rzeczy, zachodzących zjawisk, w tym i człowieka.



Choć *Dao* ich jest jedno, różne są sposoby jego realizowania. Dlatego też tekst mówi „zmiany i permutacje nie mają kresu”. Jest jednak w tych zmianach i permutacjach określony porządek. Dlatego też tekst mówi „każda [zmiana] ma swój przeznaczony cel”.

[2] THJ komentuje:

政教雖殊，至於守司門戶則一。故審察其所宜先者先行；所宜後者後行之也。

Choć różne są doktryny zarządzania państwem, co się tyczy „strzeżenia wrót”, idea jest tylko jedna. Tak że trzeba skrupulatnie rozpatrywać co należy czynić w pierwszej kolejności i najpierw to realizować, a to co później czynić należy, realizować później.

[4] THJ komentuje:

權，謂權謀；能，謂才能；伎巧，謂百工之役。言聖人之用人，必量度其謀能之優劣，校考其伎巧之長短，然後因材而任之也。

Słowo *quan* znaczy tu stosowne do rozwijających się okoliczności plany działania; słowo *neng* znaczy praktyczne zdolności; *jiqiao* odnosi się do wszelkiego rodzaju umiejętności robotników najemnych. Mowa tu o tym, że gdy prawdziwy mędrzec *shengren* zatrudnia dla siebie innych, na pewno ocenia ich słabe i mocne strony w teoretycznym planowaniu i praktycznych zdolnościach, wypróbowuje i weryfikuje ich techniczne umiejętności, gdzie mają braki a gdzie są bardzo skuteczni, i wtedy dopiero wedle ich potencjału porucza im obowiązki.

1.3. 夫賢不肖、智愚、勇怯有差，乃可擗，乃可闔；乃可進，乃可退；乃可賤，乃可貴，無爲以牧之[1]。審定有無與其實虛，隨其嗜欲以見其志意[2]。微排其所言而擗反之，以求其實，貴得其指；闔而擗之，以求其利[3]。

**Człowiek godny i niegodny, mędrzec i głupiec, mąż dzielny i człek łekliwy, każdy [z nich] jest inny [wedle pewnej hierarchii], tak więc można [działać wobec nich] przez rozwieranie *bai*, można i przez zwieranie *he*, można przez natarcie, można i przez wycofanie się, można go poniżyć, można i wywyżzyć. Pokieruj nim zgodnie z zasadą *wuwei*. Dokładnie upewnij się co do [ich] rzeczywistych<sup>284</sup> i pozornych możliwości<sup>285</sup>. Śledząc ich upodobania i pragnienia, poznaj ich skłonności i intencje<sup>286</sup>. Do tego, co mówi, odnieś się z ledwo dostrzegalną szczyptą dezaprobaty i przez *bai* odpowiedz im prowokująco [by skłonić ich do retorty], by dotrzeć do tego, co naprawdę myślą. Najważniejsze, by poznać ich zamiary. Działaj przez *he* i *bai*, by tak starać się o pożytek dla drugiego.**

[1] THJ wyjaśnia, że wszystkie te kategorie, jest ich sześć, różnią się zdolnościami i naturą i w związku z tym powinny również i rangą:

言賢不肖、智愚、勇怯，材性不同，各有差品。賢者可擗而同之，不肖者可闔而異之；智之與勇可進而貴之，愚之與怯可退而賤之。賢愚各當其分，股肱各盡其力。但恭己無爲牧之而已矣。

Wymienione tu kategorie, „człowiek godny i niegodny, mędrzec i głupiec, mąż dzielny i człek łekliwy”, odnoszą się do różnic talentu i charakteru, i

<sup>284</sup> Dosł. „co jest, czego nie ma”, „co się ma i czego się nie ma”.

<sup>285</sup> Wg. Maliwina to „kiedy jest szczerzy, a kiedy nie”.

<sup>286</sup> Lub ambicje i myśli.

że różnią się przez to rangą. Co się tyczy człowieka szlachetnego<sup>287</sup>, można się z nim sprzymierzyć przez *bai*. Z człowiekiem niegodnym można się poróżnić przez *he*. Człowieka inteligentnego i męża dzielnego można awansować udzielając mu poparcia. Głupca i człowieka lękliwego można zdegradować odsuwając go. Tak człowiek godny jak i głupiec winien działać wedle swojej pozycji, a noga i ramię wedle wszystkich swoich sił. Chodzi tylko o to, by przewodzić [*mu* 牧] komuś własnym przykładem moralnym [*gong ji* 恭己] nic mu nie narzucając [*wuwei* 無爲].

Celem takiego stratyfikowania jest stworzenie warunków sprzyjających powstaniu rządów merytokracji. W hierarchii struktur politycznych człowiek godny, człowiek inteligentny i człowiek dzielny to kandydaci na stanowiska kluczowe. By nakłonić do współpracy szlachetnego, trzeba pozwolić mu odczuć, że sami jesteśmy szlachetni (*tong zhi* 同之). W przypadku inteligentnego i dzielnego, należy umieć ich docenić (*gui* 貴) tak by zaspokoić ich dumę. Nieszlachetnego i głupca należy nauczyć pokory i pokazać właściwe mu miejsce (*jian* 賤).

牧 *mu* sugeruje, że kierujemy kogoś tam gdzie chcemy, że jest przez nas prowadzony.

無爲 *wuwei*: zob. wyjaśnienie na s. 78 -80 na temat *shengren* i *wuwei* oraz przyp. 245.

Yang Shen proponuje takie oto wyjaśnienie frazy *wu wei yi mu zhi* „無爲以牧之”:

智愚、賢不肖有差者，虛實之衡先定也。乃可擿，乃可闔云者，始得開闔以查人之情實也。於是賢智進之、貴之，愚不肖退之、藏之，此無爲以牧之道也。

To czy ktoś jest człowiekiem inteligentnym czy mało rozgarniętym, szlachetnym czy niegodnym, ustalić się pozwala przez porównanie fikcji i faktu. Gdy tekst mówi „można przez rozwieranie *bai*, można i przez zwieranie *he*”, chodzi o to, że należy rozpocząć od zbadania rzeczywistej sytuacji danej osoby posługując się techniką *bai* i *he*, i wtedy dopiero awansować szlachetnego i inteligentnego, doceniając obu, a mało pojętne i niegodnego oddalić, lecz trzymać w rezerwie. Na tym właśnie polega sztuka kierowania kimś przez *wuwei* (działanie bezdzielne)<sup>288</sup>.

[2] THJ komentuje:

言任賢之道，必審定其材術之有無，性行之虛實，然後隨其嗜欲而任之，以見其志意之真偽也。

Mowa tu o tym, jak rekrutować człowieka szlachetnego. Należy przede wszystkim szczegółowo ustalić faktyczny stan jego uzdolnień i umiejętności, w jakim stopniu jego postępowanie odpowiada jego naturze, i potem dopiero zatrudnić go mając na względzie zaspokojenie jego upodobań i pragnień, by w ten sposób przekonać się czy intencje jego są szczerze.

有無 *youwu*: dosł. „czy posiada czy nie” lub „czy istnieje czy nie”, faktyczny stan

<sup>287</sup> Wielkiego talentu i nieposzlakowanej moralności.

<sup>288</sup> *Słownik języka polskiego* Jana Karłowicza, tom I, (Warszawa 1900) podaje przymiotnik „bezdzielny” w znaczeniu „niedziałający, nieczynny, bierny”. Choć to archaizm, który dawno już wyszedł z użycia współczesnej polszczyzny, stanowi to słowo nad wyraz adekwatny ekwiwalent sensu jaki chcemy tu wyrazić, zgrabnie ujmując paradoksalny charakter *wuwei*.

posiadania. W pierwszym sensie fraza ta pojawia np. w traktacie *Weiliaozi* 尉繚子, rozdz. *Yuan guan* 原官: „知國有無之數，用其功也” (znajomość faktycznego stanu posiadania danego państwa umożliwia wykorzystanie jego nadwyżek)<sup>289</sup>. Powtarza ją w prawie niezmienionej formie *Guiguzi* w rozdz. *Fei qian* 飛箝; w drugim wraz z czasownikiem *ding* 定, jak w omawianym tu fragmencie, w *Xunzi* (rozdz. *Jie bi* 解蔽: *Rozpraszanie mroków ślepoty*):

瞽者仰視而不見星，人不以定有無：用精惑也<sup>290</sup>。  
Słpiec wznosi wzrok i spogląda ku górze, lecz gwiazd nie dojrzy, więc inni nie każą mu ustalać, **czy gwiazdy są czy ich nie ma**, bo wzrok ma upośledzony.

Binarna natura tej jak i poniższej frazy świetnie ilustruje sposób postrzegania i konceptualizowania zjawisk u starożytnych Chińczyków. Być to posiadać (*you*), przede wszystkim posiadać określoną formę, co implikuje nieposiadanie (*wu*) innej. Bycie *you* jest zawsze byciem czymś a przez to i niebyciem (*wu*) czymś innym, byciem w kontekście tego czym się nie jest, nigdy zaś byciem jako substancją samą w sobie, która nie potrzebuje kontekstu poza samą sobą by być, czyli „substancją” (*substantia*) czy *quidditas*.

實虛: podobnie jak *xushi* 虛實 to co istnieje faktycznie i to co jest pozorne. Filozoficznie, *xu* nie jest „pustką”, „niczym”, a raczej stanem niewidocznym, czymś co jest, ale nie jest obserwatorowi znane. Jest to rodzaj subtelnej, mikroskopijnej, niewidocznej i niepoznawalnej zmysłami materii, składającej się na pierwotne Qi (元氣) i witalne Qi (精氣) (por. *Guanzi: xu zhe wan wu zhi shi ye* 虛者，萬物之始也)<sup>291</sup>. Wg. *Zhongguo zhaxue da cidian* 中國哲學大辭典 (Wielki leksykon filozofii chińskiej), gdy antytetyczna para 虛實 pojawia w *Sunzi bingfa*, znaczy „słaba strona” i „mocna strona” w kontekście wojskowym: 兵之形避實而擊虛, „wojna polega na unikaniu konfrontacji z siłą i atakowaniu punktów newralgicznych (tam, gdzie wróg jest słaby)”<sup>292</sup>. Być może *Guiguzi* umyślnie bawi się tu słowami, gdzie *xushi* może znaczyć i jedno, i drugie, pozór vs. stan rzeczywisty, jak również słabe i mocne punkty adwersarza. W każdym razie kryje się w tej frazeologii sugestia, że interlokutor chce nas zwiścić jakimiś pozorami podobnie jak wróg podczas działań wojennych, który usiłuje ukryć punkty newralgiczne swoich sił pozorując, że to właśnie one są najtrudniejsze do zdobycia. Bardzo podobną frazę odnajdujemy w traktacie *Liu Tao*, rozdz. *Lei xu* 壘虛 (Słabe punkty fortyfikacji): 望其壘，即知其虛實 (obserwując jego fortyfikacje poznasz jego słabe i mocne punkty).

[3] THJ komentuje:

<sup>289</sup> *Traktat mistrza Wei Liao*, jeden z tzw. „Siedmiu klasyków strategii wojennej” (*wu jing qi shu* 武經七書), datowany na koniec epoki Walczących Królestw (poł. III w. p.n.e.). Cyt. wg. *Weiliaozi yizhu* 尉繚子譯註 [Weiliaozi: tłumaczenie i komentarz], kom. i tłum. Li Jiemin 李解民, Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe 1992, s. 82.

<sup>290</sup> *Xunzi jianshi*, op.cit., s. 303.

<sup>291</sup> *Guanzi duben*, op.cit., s. 511.

<sup>292</sup> *Sunzi bingfa xinzhuzhu* 孫子兵法新注 [Sztuka wojny Sunzi: nowy komentarz], opr. zbiorowe, Beijing: Zhonghua shuju 2005, s. 46.

凡臣言事者，君則微排抑其所言，撥動而反難之，以求其實情；實情既得又自閉藏而撥動彼，以求其所言之利何如耳。

Za każdym razem, gdy minister przed władcą zdaje sprawę, władca odnosi się do jego słów ze szczyptą dezaprobaty i jakby lekceważąco, „podpuszcza” go, a potem jakby oponuje, by w ten sposób ustalić co ten naprawdę myśli. Gdy zaś prawda jest już znana, zachowuje ją dla siebie, a sam niczym się nie zdradza, i dalej jeszcze go „podpuszcza” by dociec czy to, co mówi, przynieść może jakąś korzyść.

THJ redukuje sens tego fragmentu to relacji między władcą i ministrem podczas gdy w tekście *Guiguzi* brak takiej jednoznaczności. Dlaczego nie przyjąć, że wprowadzona tu przez *Guiguzi* niejednoznaczność jest zamierzona by osiągnąć efekt uniwersalizacji określonej zasady? Należy tu zauważyć, że cała dalsza interpretacja *Guiguzi* proponowana przez THJ bazuje na tej właśnie perspektywie.

Opinia autora różni się też od innych badaczy w kwestii interpretacji frazy *qiu qi li* 求其利. Większość tłumaczy dopatruje się tu własnej korzyści mówiącego, gdy *qi* powinno raczej odnosić się do korzyści kogoś innego niż sam autor wypowiedzi, korzyści drugiej osoby<sup>293</sup>.

1.4. 或開而示之，或闔而閉之。開而示之者，同其情也；闔而閉之者，異其誠也[1]。可與不可，審明其計謀，以原其同異[2]。離合有守，先從其志[3]。即欲擗之貴周，即欲闔之貴密。周密之貴微，而與道相追[4]。

**Czasami jasno sygnalizujesz otwartość, czasami bezpośrednio zamknięcie. Sygnalizowanie otwartości sugeruje, że uważa się czyjeś *qing*<sup>294</sup> za podobne [do własnego]. Bezpośrednie sygnalizowanie zamknięcia sugeruje, że uważa się czyjeś *cheng* za niezgodne [z własnym]<sup>295</sup>. Da się tak czy też nie [zależy od tego czy] zbadasz i jasno pojmiesz jego zamysły i plany, by dogłębnie zrozumieć waszą zgodność i różnicę<sup>296</sup>. Gdy wycofanie i zawarcie współpracy mają jakieś solidne oparcie<sup>297</sup>, przede wszystkim dostosuj się do jego woli. Jeśli chcesz działać przez „rozwieranie” [*bai*], najważniejsze to być gotowym na każdą okoliczność. Jeśli chcesz działać przez „zwieranie” [*he*], najważniejsze to nie dać się przejrzeć<sup>298</sup>. A by być gotowym na każdą okoliczność i nie dać się przejrzeć, najważniejsza jest niejawność<sup>299</sup>, i muszą one [tj. kompleksowa gotowość i nieprzewidywalność, nieprzejrzaność] podążać za Dao.**

<sup>293</sup> Np. XFH, *Guiguzi*, s. 31, ZJW, *Guiguzi...*, s. 35, Swearingen, Hui Wu, *Guiguzi...*, s. 40. Tylko CPQ jest tutaj zgodny z autorem, s. 4.

<sup>294</sup> Myśli i uczucia, ale być może i ogólne położenie, prawda o kimś.

<sup>295</sup> Hui Wu: „determine if they are sincere” (gdy jest wobec ciebie nieszczerzy, dosł. czyni swoją szczerą niezgodną z twoją). Jednak *cheng* to nie potocznie rozumiana szczerą jako chęć nieukrywania prawdy. Zob. wyjaśnienie *cheng*, s. 100 - 101.

<sup>296</sup> Gdzie się zgadzacie a gdzie różnicie.

<sup>297</sup> Hui Wu, s. 40, „hold footing against different opinions”. CPQ, s. 9, „uchwycić czyjeś myśli”. XFH, s. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 10, uważa, że 守 należy rozumieć jako 等待, czekać: „czy chcemy się oddalić czy sprzymierzyć wymaga cierpliwego oczekiwania na właściwy moment. Zanim sami podejmiemy działanie we właściwym czasie, podporządkujemy się woli drugiego by wyczerpał swoje możliwości”. Być może o to właśnie chodzi, albo też w sensie bardziej ogólnym o jakąkolwiek formę asekuracji, zapewnienie sobie bezpieczeństwa.

<sup>298</sup> Być zamkniętym i milczącym. Por. HDC: 密: 幽深; 闭, 塞; 周密; 细致.

<sup>299</sup> Tak tłumaczy XFH. Maliawin inaczej: „najbardziej drobiazgową szczegółowość”.

[1] THJ komentuje:

開而同之，所以盡其情；闔而異之，所以知其誠也。

Przez otwarcie *kai* pozwalamy komuś odczuć, że jesteśmy podobni. Jest to sposób na całkowite poznanie jego uczuć i myśli. Zaś przez zamknięcie *he* dajemy komuś odczuć, że się różnimy. Jest to sposób na poznanie jego *cheng*.

YTY wyjaśnia, że „gdy myślimy i odczuwamy podobnie jak rozmówca, nie musimy się z tym ukrywać, gdy istnieją jednak między nami znaczące różnice w sprawach zasadniczych, nie wolno nam ich ujawnić”<sup>300</sup>.

誠*cheng*: *Cheng* nie jest jednym z kluczowych terminów w filozofii *Guiguzi*, jednak uchwycenie jego właściwego sensu stanowi niezbędny warunek dokładnego zrozumienia przesłania traktatu.

O ile dla Sokratesa, Platona czy Arystotelesa zasadą świata i najbardziej substancjalną cechą ludzką jest racjonalność (*logos*), o tyle w filozofii konfucjańskiej rolę pierwotnej zasady wszechrzeczy i istoty człowieczeństwa pełni właśnie *cheng*. W myśli chińskiej *cheng* posiada zatem konotację kosmologiczną jako pierwotny atrybut rzeczy (w tym i człowieka), który w każdym bycie gwarantuje jego wewnętrzną harmonię i koherencję. Jest tym, przez co każdy poszczególny byt nabiera określonych cech indywidualnych, które jednocześnie są niejako sprzężone z *dao* Nieba. Jako atrybut indywiduum ludzkiego *cheng* sugeruje zdolność do refleksji nad sobą i wynikającą stąd samoświadomość, a co ważniejsze immanentną konsekwentność i koherencję myśli i czynów, która w kontekście społecznym objawia się przez zupełną zgodność słów i działań. Dlatego też dla Konfucjusza jedną z głównych zalet *junzi* – człowieka szlachetnego – jest zdolność wglądu we własną duszę czy serce, niejako przeświecenie i poznanie swej najgłębszej istoty. A jest to możliwe wyłącznie dzięki *cheng*, które trzeba starannie pielęgnować, będąc autentycznym *vis-a-vis* samego siebie jak konsekwentnym w słowach i czynach wobec innych.

Choć zewnętrzną emanacją immanentnego *cheng* jest spolegliwość, wiarygodność (*xin*), to jednak tak uzewnętrznione *cheng* niekoniecznie równa się uczciwości, a bycie uczciwym nie musi być równoznaczne *cheng*. Różnica między *cheng* i *xin* polega głównie na tym, że pierwszy z tych przymiotów przejawia się w wewnętrznej autorefleksji i uczciwości przed samym sobą, zaś drugi realizuje się w relacjach międzyludzkich, w kontekście społecznym, wynika z opinii drugih o nas samych.

*Guiguzi* nie wyraża zainteresowania wymiarem etyczno-moralnym charakteryzującym *cheng* w myśli konfucjańskiej. *Cheng* stanowi tu raczej praktyczny probierz w asortymencie bogatego instrumentarium perswadora służący ustaleniu określonej koherencji w zachowaniu i charakterze interlokutora. I tak, gdy koherencja ta wydaje wątpliwa, *Guiguzi* zaleca posłużenie się metodą *he*, która może przejawiać się w słowach dezaprobaty, wymijających odpowiedziach, czy celowo nieudolnie zwerbalizowanej wypowiedzi a nawet jej unikanie. Służy to do

<sup>300</sup> 情同則可開示之而不諱。又曰：實異則當闔閉之，而毋令人知，XFH *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 9.

sprovokowania interlokutora na otwarcie się. Gdy między rzeczywistym nastawieniem i zachowaniem interlokutora nie ma rozziwu, oznacza to, że udało nam się odnaleźć właściwą ścieżkę do jego serca. Dopiero wówczas da się ustalić, czy istnieją jakieś realne podstawy do budowania relacji i współpracy. Do tego stadium rozpracowywania interlokutora, podobnie jak wcześniej, *Guiguzi* również posługuje się metodą *he*. Ostatecznie, trzeci etap formowania relacji także opiera się na *he*, gdy decydujemy czy się z kimś ostatecznie sprzymierzyć, przyjąć propozycję, czy też się wycofać.

[2] THJ komentuje:

凡臣所言，有可有不可，必明審其計謀以原其同異。

Z reguły jest tak, że w słowach ministra są rzeczy, na które można lub nie można przystać. Musimy uzyskać całkowitą jasność co do jego planów i zamysłów, czy zasadniczo zgadzają się czy różnią z tym co sami zamysłamy.

Zdaniem Broschata mowa tu prawdopodobnie o tym, jak zachowywać własne poglądy bez ryzyka ujawnienia ich przed tymi, którzy ich nie podzielają<sup>301</sup>.

[3] THJ komentuje:

謂其計謀，雖離合不同，但能有所執守，則先從其志以盡之，以知成敗之歸也。

Mowa tu o właściwej strategii. Choć wycofanie się i zawarcie współpracy różnią się od siebie, to gdy możemy uzyskać pewne solidne oparcie (czego się pochwycić i trzymać), kierujmy się najpierw jego wolą by całkowicie go przeniknąć, dzięki czemu poznamy potencjał powodzenia i porażki.

[4] THJ komentuje:

言撥動之，貴其周遍；閉藏之，貴其隱密。而此二者，皆須微妙合於道之理，然後為得也。

Gdy się subtelnie prowokuje, najważniejsze, by robić to z każdej strony. Gdy się przed kimś chowamy, najważniejsza jest tajemnica. I jedno i drugie musi odbywać się niepostrzeżenie i harmonizować się w zasadach tajemnego Dao. Wówczas dopiero przynosi pożądaný efekt.

Yang Shen wyjaśnia, że efektem „podążania za Dao” jest absolutna niewykrywalność naszych działań, nie pozostawiamy bowiem żadnych śladów lub poszlak zauważalnych dla innych<sup>302</sup>. Właśnie na ukrytym charakterze owych mechanizmów, ich niewyczuwalnym oddziaływaniu, polega sztuka władania światem, czy, jak ujmuje ten sens Gao Jinti, *Guiguzi* „prawa świata doczesnego podporządkowuje prawom Dao”<sup>303</sup>.

**1.5. 揜之者，料其情也；闔之者，結其誠也[1]。皆見其權衡輕重，乃為之度數 (shu)<sup>304</sup>。聖人因而為之慮[2]。其不中權衡度數，聖人因而自為之慮[3]。**

<sup>301</sup> Broschat, *Guiguzi*, op. cit., s. 134.

<sup>302</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 10, 與道相追者，無端而不可尋.

<sup>303</sup> Ibidem, s. 9, 以道法御世法

<sup>304</sup> *Shu* to prawie to samo co los, zawiera się w *dao* i z niego wynika, dająca się wyliczyć manifestacja *dao*. Zob. wyjaśnienie, s. 80-82.

„Rozwieranie” kogoś polega na odgadywaniu jego [prawdziwych] myśli i intencji [qing]. „Zwieranie” kogoś polega na „związywaniu” jego cheng<sup>305</sup>. Dopiero wtedy odmierzasz dla niego i wyliczasz<sup>306</sup> gdy wszystko to<sup>307</sup> ujawni (xian) właściwe ekwilibrium między tym, co [dla niego] mniej i bardziej ważne. Mędrzec stosownie do okoliczności [wraz z innymi] plany obmyśla. Jeśli wypośrodkowanie i wymiarkowanie możliwości chybia celu, mędrzec stosownie do okoliczności sam plany obmyśla.

[1] THJ tłumaczy liao 料 przez „sprawdzać i selekcjonować” a jie 結 przez „wiązać trwałym węzłem, pętać” (xishu 系束). „Myśli i uczucia mogą być autentyczne lub fingowane, dlatego konieczne jest sprawdzanie i selekcja (między prawdziwymi i udawanym). Bywa też, że szczerze intencje nie są trwale ugruntowane. Wówczas trzeba je ugruntować (dosł. spętać węzłem)<sup>308</sup>.

權衡 quan heng: chodzi tu o przyrząd przypominający bezmian (wagę rzymską), wciąż w powszechnym użyciu w Chinach, zwłaszcza na targach wiejskich. Quan 權 to odważnik a heng 衡 to drążek lub pręt z miarką.

[2] THJ wyjaśnia, że plan musi być dostosowany do określonych warunków i preferencji danej osoby, które oczywiście najpierw trzeba dokładnie oszacować i, co ważniejsze, negocjować by i plan i oczekiwania petenta osiągnęły funkcjonalne ekwilibrium<sup>309</sup>.

YTY dostrzega tu analogię do praktycznej zasady w realizowaniu projektów jaką podaje Xunzi:

凡知說有益於理者，爲之；無益於理者，舍之。夫是之謂中說。  
Ogólna zasada jest taka: gdy wiedza i teoria są korzystne dla danego porządku, zastosuj je, a gdy nie, odrzuć je. Oto co nazwać można „teorią wypośrodkowaną” (zgodną z tym co pośrodku)<sup>310</sup>.

[3] 中權衡 zhong quan heng: wypośrodkować na wadze, tzn. znaleźć taki punkt na miarce, w którym ważone i ważące osiągnęły ekwilibrium. Zhong quanheng metaforycznie oznacza stan zgodności między zamysłami i intencjami rozmówców, czyli podstawę do zawarcia współpracy.

THJ komentuje:

<sup>305</sup> Czyli zaaprobowaniu jego cheng jako podstawy do zainicjowania relacji. Zob. wyjaśnienie cheng 誠, s. 100 - 101.

<sup>306</sup> Tj. tymi dwoma sposobami określ prawdopodobieństwo jego szans na powodzenie w danym przedsięwzięciu. Duo 度 dotyczy konkretnych właściwości, które są jawne i oczywiste, jak talent czy majątek, a więc mierzalne, a shu 數 odnosi się do „wyliczenia” tego co niewidzialne i niepewne, np. losu.

<sup>307</sup> Tzn. kiedy w procesie „rozwierania” i „zwierania” ujawni się odpowiednie ekwilibrium między jego qing i cheng.

<sup>308</sup> 情有真偽，故須簡擇；誠或無終，故須系束也。

<sup>309</sup> 權衡既陳，輕重自分。然後爲之度數，以制其輕重，輕重得所，因而爲設謀慮，使之遵行也。

<sup>310</sup> Wg. przekładu J. Knoblocka, Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, Stanford University Press 1990, tom II, s. 72. Cyt. wg. XFH, Zbiór komentarzy, op.cit., s. 12.

調輕重不合於斤兩，長短不充於度數，便爲廢物，何所施哉？聖人因是自爲謀慮，更求其反也。

Jeśli wynik ważenia nie harmonizuje z rzeczywistą wagą, a mierzenia z rzeczywistym rozmiarem, lepiej sprawę zaniechać, bo i cóż można zrobić? Tak więc mędrzec *shengren* tym się właśnie kierując sam sobie planuje i od nowa szuka dalszych możliwości.

聖人因而爲之慮 [...] 自爲之慮: *wei zhi lü* jest tu powtórzone. Zarówno pierwsze jak i drugie 之 odnosi się do wyniku ustaleń i kalkulacji mędrca, tak więc 爲之慮 znaczyło by tu „w świetle tego (tj. takiego a takiego wyniku oszacowania możliwości i ogólnych warunków danej osoby) snuje plany”<sup>311</sup>. W takim ujęciu *zi* 自 w kontekście *zhi* 之 należałoby rozumieć nie jako „sam dla siebie”, lecz „sam w pojedynkę”<sup>312</sup>.

YTY w oparciu o fragment z *Huainanzi*, w którym mowa o *zi xing zhe* 自行者 „działać przez wzgląd na samego siebie” *wei ren xing zhe* 爲人行者, „działać przez wzgląd na innych”, wyjaśnia, że pierwsza z tych fraz odpowiada znaczeniu *zi wei zhi lü* 自爲之慮 zaś druga *wei zhi lü* 爲之慮 (ibidem).

1.6. 故捭者，或捭而出之，或捭而內之[1]。闔者，或闔而取之，或闔而去之[2]。捭闔者，天地之道[3]。捭闔者，以變動陰陽，四時開閉，以化萬物，縱橫反出、反覆反忤，必由此矣[4]。

Tak więc „rozwieranie” niekiedy polega na tym, by „rozwieraniem” sprawić, by wyszedł naprzeciw, a niekiedy na tym, by „rozwieraniem” sprawić, by [nas] wpuścił<sup>313</sup>. „Zwieranie” niekiedy polega na tym, by „zwieraniem” przyjmować, a niekiedy, by „zwieraniem” oddalać<sup>314</sup>. „Zwieranie” i „rozwieranie” - oto Dao Nieba i Ziemi. Co do „rozwierania” i „zwierania”, to właśnie przez [nie] [odbywa się] stymulowanie zmian *yin* i *yang* [tak jak] przez cztery pory roku, które „otwierają się” i „zamykają”<sup>315</sup>, permutują miriady rzeczy. Tak i fakt, że *zong* i *heng*<sup>316</sup> na przemian się manifestują, na przemian jedno przechodzi w drugie, na

<sup>311</sup> Wszystkie inne interpretacje pomijają taką możliwość, choć jest ona jak najbardziej logiczna. Por. Swearingen, Hui Wu, *Guiguzi...*, s. 41, XFH, *Guiguzi*, s. 34, CPQ, *Guiguzi*, s. 5, ZJW, *Guiguzi*, s. 37.

<sup>312</sup> Wszystkie inne interpretacje pomijają taką możliwość, choć jest ona jak najbardziej logiczna.

<sup>313</sup> Por. rozdz. *Nei jian*, 3.2: 內者，進說辭也 – „*Nei* oznacza wprowadzenie mowy perswazyjnej”. A więc *nei zhi* powinno oznaczać „spowodować, że przyjmie moją mowę perswazyjną”. Cały proces można zobrazować otwieraniem (*bai*) i zmykaniem (*he*) drzwi. Ktoś otwiera drzwi swojego domu, by wyjść nam naprzeciw (*chu*) lub by zaprosić nas do środka czy po prostu umożliwić nam wejście (*nei*) gdy sam pozostaje wewnątrz. W pierwszym przypadku chodzi o to, że wyjawia swoje myśli, intencje, inklinacje, swoją sytuację, czyli swoje *qing* 情. W drugim, że aprobeuje nasze stanowisko, pozwala nam wejść w swój świat. Tutaj nikt poza XFH (*Guiguzi*, s. 35) nie dostrzega tej logiki. Interpretuje on *chu zhi* 出之 przez „prawda wychodzi na jaw i przyjmuję ją do wiadomości” a *nei zhi* 內之 jako fakt przyjmowania mojej opinii przez rozmówcę. Np. CPQ (p. 9) uważa, że *chu zhi* oznacza „przyjąć i zastosować właściwą strategię” a *nei zhi* „przyjąć niewłaściwą strategię do wiadomości, lecz z niej nie skorzystać”. Wg. ZJW (s. 38) to „kazać rozmówcy wyjawić przed nami swój plan, i ów plan przyjąć”.

<sup>314</sup> *Qu* 取 i *qu* 去 są równie kontrowersyjne. CPQ uważa, że pierwsze dotyczy aktu zaaprobowania kogoś ze względu na jego szczerość, a drugie do odrzucenia go. Wg. ZJW pierwsze *qu* oznacza, że przyjmujemy kogoś na określone stanowisko, a drugie, że odmawiamy. XHF proponuje, że albo przez osiągnięcie porozumienia z kimś sami coś zyskujemy (*you suo huo qu* 有所獲取) albo przez odsunięcie się od niego unikamy kłopotów (*duo guo huo hai* 躲過禍害). Hui Wu (s. 39) mówi o akceptacji i odmowie, lecz nigdzie nie wyjaśnia kto może być podmiotem i co przedmiotem tych czynności.

<sup>315</sup> Tj. zaczynają się i kończą.

<sup>316</sup> Zob. dyskusję na temat terminu *zongheng* w komentarzu, punkt [4].



**przemian jedno zachodzi na drugie<sup>317</sup>, właśnie w „rozwieraniu” i „zwieraniu” ma swoją przyczynę.**

[1] XFH jest zdania, że *bai* w relacji z *chu* oznacza proces perswazyjny, w toku którego nakłaniamy interlokutora do odkrycia swoich uczuć i myśli, zaś w relacji z *nei (na)* odnosi się do nakłonienia interlokutora by przyjął nasz punkt widzenia<sup>318</sup>. XFH nie zauważa jednak symetrii między *chu* i *nei (na)*, są to bowiem dwie strony tego samego procesu, istota *nei (na)* nie ogranicza się zatem do przyjęcia przez rozmówcę naszego punktu widzenia, lecz, na zasadzie symetrycznej korealacji, naszych myśli i uczuć.

[2] THJ wyjaśnia:

誠者，闔而取之；不誠者，闔而去之。

Gdy ktoś jest *cheng*, przyjmij go przez „zwieranie”, a gdy nie, oddal go przez „rozwieranie”<sup>319</sup>.

Jednak o ile wg. *Guiguzi* przyjęcie współpracy czy służby jest uzależnione od *cheng*, o tyle brak jest takiej zależności między *cheng* i odmową współpracy. Fundamentem nawiązania relacji są ostatecznie obiektywne możliwości stworzenia planu działania opartego na „rozumieniu właściwego ekwilibrium między tym, co [dla niego] mniej i bardziej ważne” (1.5.). Innymi słowy, to nie *bu cheng* (brak *cheng*) stanowi podstawowy warunek odmowy współpracy. Nawet jeśli warunek *cheng* jest spełniony, „jeśli wypośrodkowanie i wymiarkowanie możliwości chybia celu, mędrzec stosownie do okoliczności sam plany obmyśla” (1.5.), a więc nie angażuje się we współpracę.

Według YTY *he er qu zhi* 闔而取之 odpowiada frazie *jie qi cheng* 結其誠 a *he er qu zhi* 闔而去之 frazie *yi qi cheng* 異其誠 we wcześniejszym paragrafie. W takim ujęciu 闔 można interpretować jedynie jako pojęcie abstrakcyjne, które zawiera w sobie samą czystą ideę zwierania skrzydeł drzwi bez klaryfikującego kontekstu. Przyjmujemy kogoś do siebie „zamykając za nim drzwi” jako znaczący gest zaufania mający na celu ugruntowanie jego *cheng*. „Zamykamy za kimś drzwi” (lub przed kimś), gdy każemy mu odejść w geście wyalienowania jego *cheng*. Tak rozumiane *he* wydaje się posiadać ogólny sens zakończenia jakiegokolwiek procesu (jak w cytowanym wyżej passusie z komentarza do *Księgi przemian*) bez waloryzowania jego efektów: *he* może być zarówno dobre jak i złe, korzystne lub niekorzystne, a decyduje o tym perspektywa i kontekst.

[3] THJ interpretuje:

闔戶謂之坤，闔戶謂之乾。故謂天地之道。

Zwieranie skrzydeł drzwi można [metaforycznie] rozumieć jako *kun*, zaś rozwieranie skrzydeł drzwi jako *qian*. Dlatego też tekst mówi „Dao Nieba i Ziemi.

<sup>317</sup> Por. HDZ, op.cit., s. 2437: 忤 [wǔ]: 陰陽陰散忤[...]忤，錯也，krzyżować się, zachodzić na siebie.

<sup>318</sup> Ibidem.

<sup>319</sup> Alegorycznie, w pierwszym przypadku „zamknij drzwi za nim” a w drugim „przed nim”.

THJ cytuje tu bezpośrednio z części pierwszej komentarza do *Księgi przemian*, *Xici*<sup>320</sup>. Możliwa inspiracja w *Xici* dla powstania terminu *bai-he* została omówiona na s. 46. *Kun* symbolizuje całość zjawisk i walorów kojarzonych z żywiołem tellurycznym, to istota „ziemskości”. *Qian* konceptualizuje całość zjawisk i walorów żywiołu celestialnego, to istota niebiańskości. *Kun* ucieleśnia twórczy żywioł *yin* a *Qian* twórczy żywioł *yang*.

W *Suwen* 素問, księdze *Kanonu medycyny Żółtego Cesarza*, odnajdujemy bardzo podobne wyrażenie, z tą tylko różnicą, że zamiast *ba-ihe* figuruje tam *yin-yang*:

陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀[...].  
*Yin* i *yang*, oto Dao Nieba i Ziemi, pierwotne prawo dla uniwersum wszechrzeczy[...]<sup>321</sup>.

Między domeną celestialną *tian* i telluryczną *di*, tj. w Naturze, *Dao* manifestuje się przez permutacje *yin* i *yang* w formie procesualnych cykli zmian w przyrodzie: rankiem słońce wschodzi, ogrzewa ziemię, wieczorem znika za horyzontem, nastaje noc przynosząca chłód; po lecie przychodzi jesień, po jesieni zima, owoce dojrzewają, przejrzejają i umierają ulegając rozkładowi, użyźniając ziemię, z której odrodzą się wiosną; człowiek żegna się z młodością, a po wieku dojrzałym przychodzi starość i śmierć. Takie są nieubłagane i niezmiennie prawa Natury, takie jest *Dao* Nieba i Ziemi. *Guiguzi* nie mówi jednak „*Yin* i *yang* - oto Dao Nieba i Ziemi”, lecz „Zwieranie i rozwieranie (*bai-he*) - oto Dao Nieba i Ziemi”. O ile *yin yang* to spontaniczne, samoistne zjawisko całkowicie niezależne od istnienia człowieka, o tyle *bai he* to już określony sposób działania *yin yang*, któremu człowiek – *shengren* – nie tylko się przygląda, lecz w którym też czynnie i twórczo uczestniczy.

[4] THJ wyjaśnia, że transformacje *yin* i *yang* oraz otwieranie i zamykanie wrót ożywiania i zamierania wszelkiego bytu w ciągu czterech pór roku to manifestacja naturalnych procesów *bai* i *he*<sup>322</sup>. Struktura gramatyczna i stylistyczna tego fragmentu może jednak sugerować zgoła inną interpretację. Sądzę, że *yi bian dong yin yang* 以變動陰陽 i *yi hua wan wu* 以化萬物 są tu paralelne *bai he zhe* 捭闔者 oraz *si shi kai bi* 四時開閉. Byłoby to to kolejne potwierdzenie tekstualne, że *bai-he* odnosić się może do zmian w jakiś sposób inicjowanych czy stymulowanych zewnętrznie, przez człowieka.

縱橫 *zong heng*: YTY i Xie Chuanyuan 皆川願 dopatrują się tu bezpośredniego związku z tzw. Szkołą *zongheng*, grupą dyplomatów i strategów działających w epoce Walczących Królestw. Grupa ta dzieliła się na dwa rywalizujące ze sobą obozy dyplomatyczne tzw. *hezong* 合縱 i *lianheng* 連橫. Pierwszy to tzw. Liga północno-południowa dążąca do osłabienia królestwa Qin. Drugi to tzw. Przymierze wschodnio-zachodnie pod przywództwem Qin usiłujące osłabić potężne królestwo Chu i rozbić Ligę, której przewodziło<sup>323</sup>. Choć związek *Guiguzi* z *zongheng* nie stanowi kwestii

<sup>320</sup> 闔戶謂之坤；闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op. cit., s. 420.

<sup>321</sup> Cyt. wg. Zhang Jinwu 張金吾, Li Yu 李豫, *Jin wen zui* 金文最, rozdz. 36, Beijing: Zhonghua shuju 1990, s. 525.

<sup>322</sup> 陰陽變動，四時開閉，皆捭闔之道也。

<sup>323</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit. s. 14.

spornej dla większości sinologów (wyjątkiem jest Hui Wu)<sup>324</sup>, nie ma pewności, czy w analizowanym paragrafie termin *zongheng* odnosi się właśnie do ideologii owej szkoły dyplomatów czy też posiada zgoła zupełnie inny sens. Nie ma w każdym razie wątpliwości, że THJ odczytuje tu *zongheng* w sensie filozoficznym w odniesieniu do kosmicznych procesów ontologicznych:

縱橫調廢起萬物，或開以起之，或闔而廢之。  
*zong* i *heng* oznacza odrzucanie [*fei* 廢] lub zapoczątkowywanie [*qi* 起] miaradów rzeczy. Albo otwieramy, by coś zapoczątkować, albo „zwieramy” by coś odrzucić.

Taka perspektywa porusza wyobraźnię. Jak bowiem skojarzyć *zong*, wertykalny i *heng*, horyzontalny, z sugerowanym przez THJ znaczeniem? Jest to możliwe. Otóż jedno z podstawowych znaczeń *heng* wg. HDZ<sup>325</sup> to bariera, zasuwka, rygiel. Zasunięcie rygla z łatwością pozwala się skojarzyć z „zawarciem” *he* 闔, to jest zamknięciem drzwi, które z kolei funkcjonuje tu jako metafora zakończenia określonego procesu (zob. YTY powyżej). Rygiel zasuwany jest też zwykle horyzontalnie (stąd *heng* posiada i taki sens). *Zong* natomiast poza wertykalnością czasownikowo znaczyć może „poluzować”, „zwolnić”. Każdy z tych sensów nietrudno odnieść do prostopadłej pozycji rygla po otwarciu bramy lub drzwi (składających się z dwóch skrzydeł zamykanych pośrodku), czy właściwie ich rozwarciu *bai* 擗. Tak więc *zong* można chyba też interpretować jako symbol inicjacji, zapoczątkowania określonego działania, przez jego relację do *bai*. Wydaje się, że THJ na bazie takich właśnie skojarzeń rozwija tu swoją analogię:

或開以起之，或闔而廢之。  
 Albo otwieramy by coś zapoczątkować, albo „zwieramy” by coś odrzucić.

Zatem *kai* (*bai*) zostaje przez THJ włączone w bezpośrednią relację z *zong* a *he* z *heng*, manewr, który wprowadzie nadaje *zongheng* jakiś sens filozoficzny, lecz bynajmniej tego sensu nie klaryfikuje. CPQ odczytuje *zongheng* w znaczeniu wszelkiego rodzaju zmiany<sup>326</sup>, lecz takiego sensu nie da się potwierdzić w innych źródłach. Wg. Xiong Xianguanga *zong* i *heng* pierwotnie odnosiło się do dzielenia

<sup>324</sup> Zob. Hui Wu, wstęp do *Guiguzi*, op.cit., s. 19-20, gdzie autorka utrzymuje, że powszechnie przyjęte założenie, iż *Guiguzi* reprezentuje szkołę *zongheng* może stanowić najpoważniejszą przeszkodę w „ocenie akademickich, etycznych i społecznych wartości” tego bogatego filozoficznie tekstu. Stawia ona kontrowersyjną tezę, że *Guiguzi* „w ogóle nie dotyczy *zongheng*, ponieważ cały traktat nie opracowuje prawie żadnych pojęć czy terminów bezpośrednio związanych ze strategiami wojennymi tej szkoły” (ibidem). Radykalna postawa Hui Wu wynika z głębokiej chęci zrehabilitowania *Guiguzi* jako tekstu, który zyskał sobie niepochlebny opinię przez, jak uważa autorka, asocjację ze szkołą *zongheng*. Jednak niewielka częstotliwość słów *zong* i *heng* w traktacie wcale nie musi dowodzić braku takiego związku. Tekst mógł przecież powstać w czasach, gdy strategia *zongheng* dopiero się formowała, i sam może być pierwotnym źródłem tego terminu raczej niż owocem wcześniejszego istnienia samej szkoły i jej doktryny. Zagadnienia poruszane w traktacie jak perswazja strategiczna, doradztwo polityczne i problemy polityczne, oraz aluzje historyczne, zdają się raczej wskazywać, że związek między *Guiguzi* i *zongheng* na pewno istnieje. Być może, by zrehabilitować *Guiguzi*, należałoby raczej najpierw zrehabilitować *zongheng* zamiast negować jakikolwiek związek traktatu z tą szkołą, jej niektórymi praktykami i czasami historycznymi, w których rozkwitała jej działalność. Można też obalić mit niemoralności *Guiguzi* na bazie doktryny filozoficznej, która tworzy podstawę teoretyczną traktatu.

<sup>325</sup> Zob. HDZ, op.cit., s. 1365.

<sup>326</sup> CPQ, *Guiguzi*, przyp. 10, s. 5.

poła uprawnego wzdłuż i wszerz, przy czym *heng* oznaczało orkę ze wschodu na zachód a *zong* z południa na północ<sup>327</sup>. Jednak w epoce Walczących Królestw *zong* i *heng* przeobraziło się w termin strategiczno-polityczny (o czym mowa powyżej). W takim znaczeniu *zong* i *heng* pojawiają się wielokrotnie w *Zhanguoce* i u autorów tej epoki odnoszących się z dezaprobatą do tych praktyk dyplomatycznych, jak Xunzi czy Han Fei. Nic dziwnego, że większość tłumaczy, jak XDF, CPQ czy XFH, przyjmuje taką właśnie interpretację, która może być słuszna, lecz nie rozwiewa wszystkich wątpliwości. Niepewność co do sensu *zong* i *heng* w *Guiguzi* bierze się między innymi stąd, że w kontekście tzw. dyplomacji *zongheng* przeważnie mowa o *hezong* 合从 i *lianheng* 连横<sup>328</sup>, czyli po pierwsze są to złożenia z *he* 合 i *lian* 连, a po drugie w źródłach poprzedzających dynastię Han *hezong* zapisywane jest wyłącznie przez wariant graficzny 从. Poza tym treść samego traktatu przede wszystkim skupia się na metodach perswazji politycznej, sposobach analizy psychologicznej interlokutora, zawiązywaniu i rozwiązywaniu relacji międzyludzkich, i skuteczności w działaniu. *Guiguzi* niewątpliwie poucza, jak wkupić się w łaski władcy i rozpocząć karierę dyplomatyczną, lecz nigdzie nie sugeruje, kto z kim winien zawierać przymierza i jaką formować ligę. Przykładowo, przy lekturze *Daodejing* 道德经 czytelnik nie ma wątpliwości, że niekwestionowanymi protagonistami tekstu są pojęcia *Dao* i *De*. Grafem 道 pojawia się aż 75 razy a 德 44 w osiemdziesięciu bardzo krótkich rozdziałach. Dla porównania, w *Guiguzi* *zong* pojawia się zaledwie 6 razy i to jedynie trzykrotnie w kontekście *heng*, gdzie można podejrzewać jakiś związek ze strategią polityczno-dyplomatyczną *zongheng*. O wiele częściej, bo 16 razy, przez tekst przewija się *bai* 捭, a *he* 闔 można zobaczyć 17 razy, przy czym 16 razy w komplementarnej parze lub kontekście *bai*. W świetle wszystkich tych ustaleń może więc budzić się podejrzenie, że choć w kilku miejscach *Guiguzi* istotnie zdaje się nawiązywać do *zongheng*, to założenie, że jakiegokolwiek z owych nader nielicznych w *Guiguzi* „*zong*” i „*heng*” koniecznie i bezpośrednio odnosi się do strategii *zongheng* okresu Walczących Królestw wydaje mieć raczej chwiejne podstawy.

1.7. 捭闔者，道之大化，說之變也，必豫審其變化[1]。吉凶大命繫焉[2]。口者，心之門戶也；心者，神之主也[3]。志意、喜欲、思慮、智謀，皆由門戶出入[4]。故關之以捭闔，制之以出入[5]。

**„Rozwieranie” i „zwieranie” [bai-he] to Wielka Transformacja Dao, to zmiany perswazji. Trzeba z wyprzedzeniem jasno rozpoznać te zmiany i permutacje, szczęście i nieszczęście, Mandat Niebios są z nimi ściśle powiązane. Usta to wrota serca. Serce to gospodarz Ducha (shen)<sup>329</sup>. Zamierzenia i intencje, upodobania i pragnienia, myśli i rozważania, fortele i plany, wszystko to manifestuje się bądź**

<sup>327</sup> Zob. Xiong Xianguang 熊先光, *Zonghengjia yanjiu*, op.cit., s. 3 – 4.

<sup>328</sup> Np. w *Zhanguoce* *hezong* pojawia się 22 razy, a *zong* w tym znaczeniu tylko 9 razy.

<sup>329</sup> Lub jego siedlisko. Choć wedle dawnych wierzeń termin *shen* odnosi się do tej części duszy, która po śmierci powraca do domeny celestialnej *tian*, wydaje się, że tutaj mamy jednak do czynienia z innym znaczeniem. W części *Guiguzi* znanej jako *Ben jing qi shu* *shen* przedstawiony jest jako jakiś byt nadprzyrodzony, który odpowiada za najwyższe zdolności kognitywne jak i osiągnięcie stanu absolutnego psychofizycznego równowagi, w którym *xin* (serce-umysł) osiąga tzw. *yi*, czyli Jednię, gdy człowiek wewnętrznym okiem (*nei shen*) „rozumie transformacje miriadów rzeczy” i „widzi całość procesów *yin* i *yang*”. *Shen* może swobodnie domówić się lub opuszczać swojego „gospodarza” – *xin*, dlatego też mędrzec musi opanować sztukę utrzymywania *shen* w *xin*. Nieobecność *shen* objawia się przez roztargnienie, brak woli, niepewność, rozproszenie *qi* – życiodajnych energii (jest ich pięć) rezydujących w *xin*.

interioryzuje przez [te] wrota<sup>330</sup>. Dlatego też kontroluj [*guan* 関] je [te wrota] przez „rozwieranie” i „zwieranie” [*bai-he*] i zarządzaj nimi przez manifestacje i interioryzacje<sup>331</sup>.

[1] THJ komentuje:

言事無開闔則大道不化，言說無變。故開閉者，所以化大道，變言說。事雖大，莫不成之於變化。故必豫審之。

Jeśli *shi*<sup>332</sup> nie otwierają się i zwierają, to Dostojne Dao<sup>333</sup> nie transformuje, a mowa się nie zmienia. Toteż zamykanie i otwieranie jest tym, co powoduje transformację Dostojnego Dao i co zmienia to, jak mówimy. Sprawa, choćby największa, nie dochodzi do skutku bez zmian i transformacji. Dlatego właśnie [tekst mówi, że] owe zmiany i transformacje koniecznie trzeba „z wyprzedzeniem jasno rozpoznać”.

[2] 大命 to 天命, mandat Niebios. THJ wyjaśnia:

天命，謂聖人稟天命王天下，然此亦因變化而起。故曰：吉凶大命繫焉。

Prawdziwy mędrzec *shengren* dzierży w ręku mandat Niebios (*tian ming*) i tak króluje nad całą podniebną domeną. A więc i ten mandat Niebios powstaje przez zmiany i transformacje. To dlatego [tekst] mówi „szczęście i nieszczęście, mandat Niebios (*da ming*) ściśle są powiązane [ze zmianami i transformacjami].

[3] THJ tłumaczy, że „serce oznajmia się przez usta więc usta to wrota serca, a duch jest na usługach serca, więc serce jest panem ducha”<sup>334</sup>.

Tak też interpretują tę frazę niektórzy sinolodzy (w przekładzie Hui Wu i Broschata to „the master of the spirit”). YTY wyjaśnia jednak, że grafem 主 figuruje tu w sensie grafemu *zhu* 住, „mieszkanie” lub w rozszerzonym znaczeniu „miejsce składania ofiar”, miejsce w świątyni poświęcone duchowi przodka, czy jak tłumaczy GR, tabliczka z imieniem przodka umieszczona w świątyni, przed którą składa się ofiary. Członkowie rodu wierzą, że przebywa tam podczas ceremonii ofiarnej duch przodka - *shen* 神, z którym komunikują się przez rytuał ofiarny. *Shen zhi zhu* 神之主 w takim właśnie sensie pojawia się w *Mozi* w drugiej części traktatu *Fei gong* 非攻 (Przeciw wojnie ofensywnej):

夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王。

Ludzie są mordowani, niszczą miejsca ofiarne duchów i bóstw (*gui shen zhi zhu*), a haniebnie depczą cześć dawnych królów.

<sup>330</sup> Tj. przez usta.

<sup>331</sup> Ujawnianie i ukrywanie.

<sup>332</sup> 事 *shi* to celowy, ukierunkowany proces na który składają się ludzkie wysiłki osadzone w interakcjach i korelacjach z drugimi.

<sup>333</sup> O Dostojnym Dao (*da dao*) wzmiankuje zarówno filozofia konfucjańska jak i taoistyczna. Dla konfucjanistów *da dao* posiada przede wszystkim wymiar moralno-etyczny, to wysublimowana i wyidealizowana mądrość władania światem ucieleśniona w legendarnych postaciach królów-mędrców jak Yao czy Shun. Myśliciele taoiści określają tym terminem Dao, o którym opowiada Laozi w *Daodejing*, jako onto-kosmologiczną meta-zasadę wszelkich naturalnych procesów konstytuujących wszystkie formy istnienia w niekończących się transformacjach *yin* i *yang*.

<sup>334</sup> 心因口宣，故曰“口者，心之門戶也”；神為心用，故曰“心者，神之主”

Ponadto z *Kanonu medycyny Żółtego Cesarza* dowiadujemy się, że „serce to repozytorium ducha (心藏神) (Księga *Suwen* 素問)<sup>335</sup>. Hui Wu, która przyjmuje bezkrytycznie interpretację THJ, powołuje się nawet na jedną (nie tłumaczoną w niniejszej pracy) z „taoistycznych” (nieretorycznych) ksiąg *Guiguzi*, *Ben jing yin fu qi shu* 本經陰符七術 (Klasyczna księga siedmiu sztuk mistycznych)<sup>336</sup> na poparcie swojego przekładu 神之主, co trudno zrozumieć bowiem zawarta tam treść dowodzi czegoś wręcz przeciwnego<sup>337</sup>. Serce, niczym świątynna relikwia w postaci tabliczki, to miejsce, gdzie duch *shen* przebywa i tylko dzięki odpowiedniej trosce tam pozostanie. W przypadku świątynnej tabliczki wyrazem owej troski są ofiary i modlitwy, w przypadku serca, pielęgnowanie pięciu *qi* – witalnych energii – przez kultywowanie woli, *yang zhi* 養志 (zob. rozdz. *yang zhi fa linggui* 養志法靈鬼 w księdze *Ben jing yin fu qi shu*).

心之門戶 *xin zhi menhu*: „wrota serca”, zarówno wrota, przez które serce oznajmia swoje *qing*, jak i wrota do serca, przez które mówca, perswador, wpływa na *qing* interlokutora. Gramatycznie i logicznie oba sensy są tu dopuszczalne.

[4] Interpunkcja w dzisiejszych wydaniach błędnie sugeruje, że są to cztery terminy dwu-grafemowe. Istotnie, wg. HDC już w klasycznym chińskim każda z tych par może funkcjonować jako niezależna jednostka semantyczna, np. 志意 można tłumaczyć przez myśl, wolę, zamiar lub intencję<sup>338</sup>. THJ jako starożytny komentator już w jego czasach (VI wiek n.e.) starożytnego tekstu komentuje jednak 凡此八者, „tych wszystkich osiem [stanów afektywno-kognitywnych]”<sup>339</sup>, traktuje więc każdy z tych grafemów jako niezależny leksem. THJ tłumaczy, że ich komunikowanie odbywa się przez usta (往來於口中), a ponieważ tekst nazywa usta wrotami (*menhu*), mówi też, że wymienione tu stany ducha przez owe wrota wychodzą i wchodzą (*churu*), co w istocie oznacza, że albo się manifestują albo nie. Owe fenomeny afektywno-kognitywne powstają w tzw. „sercu”, *xin*, które jako organ fizyczny stanowi jednocześnie centrum życia psychologicznego jednostki ludzkiej – nim czujemy i myślimy.

[5] THJ komentuje:

言上八者，若無開閉，事或不節。故關之以捭闔者，所以制其出入。 Mowa tu o tym, że jeśli osiem wyżej wspomnianych stanów afektywno-kognitywnych nie angażuje się w procesy „otwierania” i „zamykania”, być może interakcja złamała jakieś zasady. Dlatego kontrolowanie interlokutora<sup>340</sup> przez „rozwieranie” i „zwieranie” [*bai-he*] odbywa się przez kontrolowanie tego, co się manifestuje i dysymuluje.

Zdaniem XFH mowa tu o tym, by wypowiadać się we właściwym momencie i

<sup>335</sup> Por. tekst 黃帝內經: 素問: <https://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=心藏神> [dostęp: 08.02.2021]

<sup>336</sup> ZJW powołuje się na tę samą księgę *Guiguzi* dla zilustrowania tezy, że „心主思，而神主心” - serce rządzi myślą a duch sercem (zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 40).

<sup>337</sup> Zob. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 91.

<sup>338</sup> Zob. HDC, tom VII, op.cit., s. 401.

<sup>339</sup> 凡此八者，皆往來於口中。故曰皆由門戶出入也。

<sup>340</sup> Lub procesu komunikacji z interlokutorem.

kontrolować nasz podstawowy aparat mowy jakim są usta<sup>341</sup>.

1.8. 捭之者，開也，言也，陽也；闔之者，閉也，默也，陰也[1]。陰陽其和，終始其義[2]。故言長生、安樂、富貴、尊榮、顯名、愛好、財利、得意、喜欲，為“陽”，曰始。故言死亡、憂患、貧賤、苦辱、棄損、亡利、失意、有害、刑戮、誅罰，為“陰”，曰終[3]。諸言法陽之類者，皆曰始，言善以始其事。諸言法陰之類者，皆曰終，言惡以終其謀[4]。

„Rozwieranie” oznacza otwieranie, mówienie, oznacza *yang*. „Zwieranie” oznacza zamykanie, milczenie, oznacza *yin*. Gdy między *yin* i *yang* panuje harmonia, koniec i początek zachodzą, gdy powinny. Tak więc kiedy mowa o długim życiu, spokoju i radości, szczęściu i uznaniu, szacunku i dumie, świętości sławie, zamilowaniach, bogactwie i korzyściach, zadowoleniu czy upodobaniach i pragnieniach, to jest to *yang*, a zwie się „początek”. Gdy zaś mowa o utracie życia, troskach i nieszczęściach, nędzy i niskim stanie, gorczy i poniżeniu, stracie korzyści, chybionych zamiarach, krzywdzie, srogiej lub śmiertelnej karze, to jest to *yin*, a zwie się „koniec”. Wszelka mowa w kategorii *yang* zwie się „początek”, mówi o rzeczach dobrych, by początkiem być dla sprawy [*shi* 事]. Wszelka mowa w kategorii *yin* zwie się „koniec”, mówi o rzeczach złych, by końcem być dla planu [*mou* 謀].

[1] THJ wyjaśnia, że *yang* odnosi się do inicjatywy w podjęciu rozmowy, tzn. uzewnętrznieniu określonego stanu afektywno-kognitywnego, a *yin* do zachowania prawdziwych uczuć i myśli dla siebie<sup>342</sup>.

[2] THJ wyjaśnia, że procesy otwierania i zamykania (rozwierania i zwierania) bram powstawania i ginięcia odbywają się wedle określonego porządku (*you jie* 有節) i to dzięki temu właśnie żywioły kosmiczne *yin* i *yang* osiągają stan harmonii (*yin yang he* 陰陽和), w którym każdy etap rozwoju rzeczy następuje we właściwym czasie (*xian hou he yi* 先後合宜). Tak rozumiane *bai-he* to mechanizm regulujący prawidłowość permutacji *yin* i *yang*, którym operuje „guigucjański” *shengren*, na którego barkach spoczywa „demiurgiczna” i „kosmo-ontyczna” odpowiedzialność za nadawanie właściwego kierunku transformacjom we wciąż na nowo odradzającym się uniwersum wszechrzeczy, w którego centrum stoi człowiek i cała jego działalność.

Yang Shen pozostawił tu następujący komentarz:

一陰一陽則道體現，一捭一闔則事機成。終始其義，終事始事，以捭闔之意行之。

*Dao* manifestuje się w formie fizycznej przez kompletny cykl permutacji *yin* i *yang*, a właściwy moment do działania przez kompletny cykl permutacji *bai* i *he*. Zdanie „koniec i początek zachodzą, gdy powinny” oznacza, że zarówno zakończenie sprawy jak i jej rozpoczęcie dokonuje się wedle „intencji” *bai* i *he*<sup>343</sup>.

W ujęciu Yang Shena *bai-he* determinuje więc „kairyczność” działania, „wrota” się otwierają stwarzając możliwość realizacji intencji.

<sup>341</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 17.

<sup>342</sup> 開言于外，故曰陽也；閉情於內，故曰陰也。

<sup>343</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 18.

[3] THJ komentuje, że wszelkie zjawiska pozytywne epitomizujące życie związane są z żywiołem *yang* i symbolizują „początek”<sup>344</sup>, zaś niepożądane pozostają w relacji z żywiołem *yin* i „końcem”<sup>345</sup>. W szerszym sensie, w kontekście działalności perswazyjno-dyplomatycznej, „początek” oznacza warunki sprzyjające podjęciu inicjatywy a „koniec” odstąpienie od niej.

[4] XDF tłumaczy, że *yan shan* 言善 charakteryzuje mowę, która motywuje i zachęca a *yan e* 言惡 jej przeciwieństwo, którego celem jest zniechęcenie audytorium do realizacji wcześniej powziętych zamiarów. Przykładem pierwszej, „pozytywnej” dyplomacji mogą być metody perswazyjne Su Qina, które przede wszystkim polegają na wychwalaniu władcy i jego królestwa, wywołaniu lub wzmocnieniu w nim przekonania, że w koalicji z innymi państwami z powiedzeniem może stawić czoła zakusom państwa Qin. Jako przykład dyplomacji „negatywnej” XDF podaje działania Zhang Yi, który natrętnie zniechęca do przystąpienia do anty-Qinowskiego przymierza przez naświetlanie nieracjonalności takiego postępowania, które może zakończyć się wyłącznie wielką szkodą dla władcy i jego domeny, a nawet kompletnym unicestwieniem.

1.9. 捭闔之道，以陰陽試之[1]。故與陽言者，依崇高；與陰言者，依卑小[2]。以下求小，以高求大。由此言之，無所不出，無所不入，無所不可[3]。可以說人，可以說家，可以說國，可以說天下。爲小無內，爲大無外[4]。益損、去就、倍反，皆以陰陽御其事[5]。

**Dao „rozwierania” i „zwierania” [bai-he] trzeba się posługiwać zgodnie z *yin* i *yang*, dlatego, kto mówi z człowiekiem typu *yang*, mowę swą opiera na sprawach wzniosłych i godnych, a kto mówi do człowieka typu *yin*, opiera swą mowę na sprawach pospolitych i pomniejszych. Z człowiekiem o niskiej pozycji mów o małych sprawach, a z wysoko postawionym sprawy wielkie poruszaj. Gdy tak mówić będziesz, nigdy się nie zdarzy, że ktoś nie odpowie, nigdy się nie zdarzy, że ktoś nie posłucha, nigdy się nie zdarzy, że się wzbraniać będzie. [Tak] możesz przekonać jednego człowieka, tak i ród szlachetny, tak i poszczególne państwa i całą podniebną domenę<sup>346</sup>, i małości i wielkości nie masz końca ni granicy. Sprawy jak korzyść i uszczerbek, rezygnacja i osiągnięcie celu, zerwanie więzi i ponowne jej nawiązanie są w gestii *yin* i *yang*.**

[1] 試 *shi* posiada tu sens 用 *yong*, używać, posługiwać się<sup>347</sup>.

ZJW wyjaśnia, że należy się dobrze zorientować czy audytorium „lubi *yang*” (*xi yang*

<sup>344</sup> 凡此皆欲人之生，故曰陽曰始。

<sup>345</sup> 凡此皆欲人之死，故曰陰曰終。

<sup>346</sup> Istnieją różne warianty translatorskie. Broschat (s. 137): „people,... families,... states...,... the world” ; Hui Wu (s. 25): „a person..., a lord..., a king..., the whole world” ; XDF (s. 153): inni ludzie, najwyższej rangi minister, książę wasalny, władca całej podniebnej domeny – cesarz. *Shui* nie oznacza tu być może prostego aktu perswazyjnego, lecz określoną praktykę wywierania wpływu przez perswazję i wszelkie związane z nią czynności, niekoniecznie językowe czy werbalne. Można ową praktykę zastosować do indywidualnych osób, całych rodów, księstw i całej podniebnej domeny (por. rozdz. IX, 9.1, sposób, w jaki *Guiguzi* interpretuje *shui*).

<sup>347</sup> Por. Wang Hongwu 王宏武, *Guiguzi huijie* 鬼谷子滙解 [Guiguzi: Zbiór komentarzy i objaśnień], (Beijing: Jiefangjun chubanshe, 2012), s. 42. W dalszej części pracy cytowane jako WHW, *Zbiór komentarzy*. Zob. też XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 19.



喜陽) czy też „lubi yin” (*xi yin* 喜陰) czyli jest bardziej podatne na perswazję „pozytywną” czy „negatywną”, działanie przez zachętę czy zastraszenie. Cały ten fragment podkreśla, jak istotne jest dopasowanie treści i formy perswazji do kategorii interlokutora w oparciu o znajomość jego sytuacji oraz jego charakteru.

[2] THJ interpretuje tu *yang* 陽 i *yin* 陰 jako osobę, której sytuacja i ogólne warunki albo definiują się przez atrybuty *yang* albo przez atrybuty *yin* (zob. powyżej 1.8.: „Tak więc kiedy mowa o długim życiu, spokoju i radości, szczęściu i uznaniu, szacunku i dumie [...] to jest to *yang*... etc.”). Wg. Yu Yana chodzi tu po prostu o naturę i usposobienie interlokutora<sup>348</sup>. Z drugiej jednak strony *yu* 與 w znaczeniu *yong* 用 nie jest bez precedensu w korpusie literatury pre-Qinowskiej. W takiej konstrukcji składniowej *yang yan zhe* 陽言者 wyłania się już w innym znaczeniu, mianowicie „słowa lub mowa o charakterystyce *yang*”, a więc 與陽言者 należałoby przełożyć jako „kto posługuje się mową *yang*”.

[3] 出...入 *chu...ru* naturalnie nie oznacza wychodzenia i wchodzenia w sensie dosłownym, i niewątpliwie pozostaje w relacji do *menhu*, terminu, który z jednej strony stanowi metaforę mechanizmu kontrolującego permutacje *yin* i *yang*, a więc procesy determinujące manifestacje i zanikanie zjawisk w spektrum rzeczywistości; a z drugiej metaforę ust *kou* jako mechanizmu kontrolującego permutacje zjawisk w sferze afektywno-kognitywnej przez akty lokucyjne. *Chu-ru* w klasycznym chińskim może po prostu oznaczać relacje, stosunki międzyludzkie (GR) i omawianą tu frazę można ewentualnie interpretować jako „wszelkie relacje są możliwe”, jednak takie uproszczenie spłyca chyba sens wypowiedzi. W kontekście komunikacji językowej i perswazji *chu* jako działanie charakteryzujące *yang* powinno oznaczać zabranie głosu, odezwanie się, a *ru* kojarzone z *yin* milczenie receptywne, czyli właściwie słuchanie.

[4] 爲小無內，爲大無外 *wei xiao wu wei, wei da wu wai*: „i małości i wielkości nie masz końca ni granicy”. Małość nie ma wewnętrznej granicy, a wielkość zewnętrznej. Brak zewnętrznej granicy w kontekście władzy kojarzony był, o czym świadczą już tak wczesne źródła piśmiennicze jak *Zuozhuan* (*Komentarz Pana Zuo do Kroniki Wiosen i Jesieni*), z Synem Niebios *tianzi* bądź wszechwładnym suwerenem *wang*, panującymi z inwestytury Nieba *tian* na całym *tianxia* – podniebną domeną. W takim właśnie sensie interpretuje się zwykle występującą w *Zuozhuan* frazę *tianzi wu wai* 天子無外 oraz częściej *wang zhe wu wai* 王者無外, która, jak podają dawne komentarze<sup>349</sup>, że *tianzi* (Syn Niebios, prawowity spadkobierca mandatu Niebios nad całą podniebną domeną *tianxia*) lub suweren *wang* to wszechwładny hegemon, który cały świat uważa za swoje domostwo (*jia* 家) – dla władzy jego nie ma granic.

W takim ujęciu *wei da wu wai* 爲大無外 pozwala się interpretować jako działanie (dyplomatyczno-perswazyjne) w sprawach wielkiej wagi dotyczących całej podniebnej domeny, czyli w sprawach samego suwerena, zaś *wei xiao wu nei* 爲小無內 w sprawach mniej ważnych, nawet znikomych, dotyczących zwykłych ludzi.

Holistyczna mądrość mędrca *shengren* nie ogranicza się ani do *yin* ani do *yang*, lecz

<sup>348</sup> *Xing qing* 性情, zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 42.

<sup>349</sup> Np. He Xiu 何休, zob. HDC, tom VII, op.cit., s. 106.

obejmuje całość procesów transformujących rzeczywistość, musi zatem zawierać w sobie zarówno działanie w sferze *wunei* jak i *wuwai*, tego co najmniejsze i tego co największe. W schemacie guigucjańskiej sztuki perswazji politycznej sprawy wielkiej wagi idą w parze z większą złożonością, a więc większą ilością detali, drobiazgow, często niewidocznych, a interakcja z wybitnymi osobistościami o wielkiej inteligencji i wpływach nieodłącznie wiąże się ze wzmożoną czujnością i skrupulatnością w zachowaniu i sposobie prowadzenia rozmowy. Tak więc *wunei* rośnie proporcjonalnie do *wuwai* i na odwrót, lub czym coś jest większe, tym mniejsze staje się małe w proporcji do zwiększającego się większego.

[5] THJ komentuje:

以道相成曰益，以事相賊曰損。義乖曰去，志同曰就。去而遂絕曰倍，去而覆闢來曰反。凡此不出陰陽之情。故曰：皆以陰陽御其事也。  
Realizować się wzajemnie przez Dao to *yi*. Wzajemnie się krzywdzić w prowadzeniu spraw to *sun*. Sprzeniewierzenie się zasadom słuszności to *qu*. Gdy wola i zamiary są takie same to wyraża się to słowem *jiu*. Gdy po sprzeniewierzeniu następuje całkowite zerwanie stosunków, to jest to *bei* (odwrócenie się od kogoś, zdrada). Sprzeniewierzyć się i znowu otworzyć się na komunikację nazywa się *fan*. Każdy z tych przypadków nie wykracza poza domenę *yin* i *yang*. To dlatego [tekst] mówi „wszystkie te sprawy są w gestii *yin* i *yang*”.

YTY określa *bei* 倍 i *fan* 反 terminem *duiyan* „对言”, który w klasycznej egzegezie tekstu wskazuje na słowa lub frazy semantycznie antytetyczne, lecz jednocześnie w jakimś sensie komplementarne, posiadające jakiś inherentnie wiążący je element, dzięki czemu mogą zostać skomponowane w jeden, logicznie czytelny tekst. Bardziej być może oczywistym przykładem *duiyan* jest np. *dongjing* 动静. YTY wnioskuje więc, że *fan* 反 figuruje tu w sensie *he* 合, łączyć się, jednoczyć się, a więc chodzi tu w istocie o grafem 返 [fǎn] w znaczeniu „powracać, ponownie wchodzić w z kimś a jakiś układ”. Dodatkowo, YTY podaje, że tekst od słów „捭闔之道” do „陰極反陽” (zob. ustęp poniżej) stanowi elaborację sensu wprowadzonej w pierwszym paragrafie rozdziału frazy „達人心之理”.

**1.10.** 陽動而行，陰止而藏，陽動而出，陰隱而入。陽還終陰，陰極反陽[1]。以陽動者，德相生也；以陰靜者，形相成也。以陽求陰，苞以德也；以陰結陽，施以力也[2]。陰陽相求，由捭闔也。此天地陰陽之道，而說人之法也[3]。為萬事之先，是謂圓方之門戶[4]。

Gdy *yang* staje się aktywne i działa, *yin* ustaje i zbiera siły. Gdy *yang* manifestuje się przez działanie, *yin* zamyka się w ukryciu. *Yang* osiąga swój kres i znów przechodzi w *yin*. *Yin* osiąga swoje optimum i z kolei przechodzi w *yang*. Ruch przez *yang* oznacza, że rodzi się potencjał. Bezruch przez *yin* oznacza, że powstaje forma. Przez *yang* dążyć do *yin* i tak zgromadzić potencjał. Przez *yin* zadzierzgnij *yang*, a tak daj wyraz sile. *Yin* i *yang* szukają się wzajem, a przyczyną jest „rozwieranie” i „zwieranie” [*bai-he*]. To jest Dao Niebios i Ziemi, *yin* i *yang*, i na nim wzorują się zasady perswazji. Być przewodnikiem dla wszelkich spraw ludzkich, oto co zwie się „wrota okręgu i kwadratu”.

[1] Yu Yan dostrzega tu nawiązanie do fragmentu z *Xici*: 其靜也翕，其動也闔 (gdym)

spoczywa, zwiera się w sobie; gdy działa, rozwiera się)<sup>350</sup>. Mowa tu o naturze żywiołu tellurycznego *kun* 坤. Kong Yingda wyjaśnia znaczenie owego zwierania się i rozwierania:

坤是阴柔，闭藏翕敛，故“其静也翕”；动则开生万物，故“其动也辟”<sup>351</sup>.

*Kun* to *yin* i elastyczność. Zamyka się i chowa, i zbiera się w sobie. Dlatego [tekst mówi], że „gdy spoczywa, zwiera się w sobie”. Z drugiej strony, gdy działa, inicjuje i rodzi uniwersum wszechrzeczy. Dlatego [tekst mówi], że „gdy działa, rozwiera się”.

Grafem 翕 [xī], jak poucza GR, posiada interesujący aspekt semantyczny, który pozwala nam na odsłonięcie głębszej warstwy znaczeniowej tekstu. [xī] w najbardziej pierwotnym sensie to „złożyć skrzydła przed rozpostarciem ich do lotu”. Chodzi więc o „zwarcie” jako przygotowanie do „rozwarcia”, jako konserwowanie energii w celu nabrania mocy. W spokoju zwartych skrzydeł kryje się motywna tensja, cisza przed burzą. Taki niuans [xī] narzuca interpretację 闢 [pì] jako „zwierania” w celu „rozwarcia” a nie zamknięcia jako celu samego w sobie. Z podobną konstrukcją logiczną mamy do czynienia w *Guiguzi*, gdy mowa o *bai-he* 捭闢.

Jeśli więc perswazja polityczna wzoruje się na *Dao*, to można ją rozumieć jako wymianę energii twórczych *yin* i *yang*, jako szczególny aspekt aktualizacji czy konkretyzacji mocy demiurgicznych żywiołu celestialnego *qian* i żywiołu tellurycznego *kun*. Dalej, pewne elementy procesu perswazyjnego odzwierciedlają oddziaływanie *tian* zaś inne w korelacji z nimi reakcję *di*. Tzn. mówca może działać według *tian* i *yang*, by niczym ciepło wiosennego słońca wydobywające z ziaren ukrytych w Ziemi *di* młode pędy wydobyć z interlokutora cokolwiek kryje się w głębi jego duszy by „wykiełkowało” (*chu*) w jakąś konkretną reakcję, zapewne jeden ze stanów afektywno-kognitywnych, o których tekst wspomina wcześniej. Gdy mówca działa według *di* i *yin*, niczym uspiona zimą Ziemia konserwuje potencjał, jak Ziemia czekająca na wiosenne słońce, wywołuje reakcję interlokutora samym czekaniem, cierpliwością, uległością. Jak Ziemia zimą przy słabącym *yang* Nieba usypia życie w swoim łonie, tak też i mówca, gdy interlokutor nie objawia inicjatywy, przyjmuje postawę pasywną, receptywną, milknie, ulega, i jak Ziemia wyczekująca wiosny, gdy *yang* Nieba się intensyfikuje, wypatruje właściwej chwili, gdy dojrzeje potrzeba interlokutora do podjęcia komunikacji.

陰極反陽 *yin ji fan yang*: z podobną myślą po raz pierwszy spotykamy się w zbiorze tekstów historycznych z okresu Walczących Królestw, *Guoyu* 國語 (Opowieści o państwach). W partii poświęconej państwu Yue, Fan Li 范蠡 objaśniając strategię wojenną królowi Gou Jianowi 句踐 mówi:

陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。後則用陰，先則用陽；近則用柔，遠則用剛<sup>352</sup>。  
Gdy *yang* osiągnie swoje optimum, przechodzi w *yin*, a gdy *yin* dojdzie do swojego optimum, przechodzi w *yang*. Gdy słońce zajdzie to i znowu

<sup>350</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 43.

<sup>351</sup> Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 399.

<sup>352</sup> *Guoyu jijie* 國語集解 [Opowieści o państwach: zbiór komentarzy], kom. Xu Yuangao 徐元誥, Beijing: Zhonghua shuju 2002, s. 584, rozdz. Yueyu 越語.

wzędzie. Gdy księżyc osiągnie pełnię, to zacznie się zmniejszać. W starożytności najlepsi stratedzy w prowadzeniu działań wojennych kierowali się zwykłą praktyką Nieba i Ziemi. Przy działaniach defensywnych, posiłkuj się *yin* a przy ofensywnych, *yang*. Gdy wróg się zbliży, okazuj miękkość (wpuść go w zasadzkę); gdy jest daleko, okazuj siłę i wytrwałość (niech widząc twoją siłę waha się atakować).

Tak jak w toku działań wojennych wzorem dla strategii jest Dao Nieba i Ziemi, tak też i to samo Dao stanowi źródło inspiracji dla strategii perswazyjnej Guiguzi.

[2] 德 *de*: zob. wyjaśnienia s. 82 – 87.

[3] THJ wyjaśnia, że zasady perswazji nie różnią się właściwie od naturalnych procesów, przez które żywioły Nieba i Ziemi komunikują się wzajemnie i współtworzą świat. Komunikacja między tymi dwoma żywiołami odwzorowuje permutacje *yin* i *yang*. Jeśli podobnym zasadom podporządkujemy akty perswazyjne, przyniosą one pożądany skutek<sup>353</sup>.

[4] 圓方之門戶 *yaun fang zhi menhu*: „wrota okręgu (*yaun*) i kwadratu (*fang*)”. *Yuan* 圓 to atrybut Nieba, a *fang* 方 to atrybut Ziemi. HDC wyjaśnia, że w starożytnych tekstach chińskich złożenie *yaunfang* po prostu oznacza parę Niebo i Ziemia - *tian di* 天地, bowiem w starożytności Chińczycy uważali, że Niebo jest okrągłe a ziemia kwadratowa<sup>354</sup>. Zdaniem THJ *Guiguzi* ma tu na myśli relację czy sposób obcowania, współistnienia między władcą i ministrem, dla którego wzorem ma być relacja ontokosmologiczna między domeną *tian* i domeną *di*, gdzie atrybut władcy, którego mandat pochodzi od Niebia *tian*, to *yaun* (okrąg), a ministra to *fang* (kwadrat).

XFH wytyka komentarzowi THJ błędną interpretację terminu *yaunfang*. Odwołując się do fragmentu z *Ben jing yinfu qi shu* 本经阴符七篇, jednego z późniejszych nieretorycznych rozdziałów *Guiguzi*, sugeruje, że „*yaun* i *fang* dotyczą raczej dwóch różnych komplementarnych sposobów interakcji retora-dyplomaty z władcą”<sup>355</sup>. Istotnie, w rozdziale tym *Guiguzi* zdaje się wyjaśniać, co *yaun* i *fang* mają znaczyć w nadanym im przez niego kontekście:

圓者所以合語，方者所以錯事。

*Yuan* jest środkiem dopasowania się w mowie (*he yu* 合語). *Fang* jest środkiem rozporządzania sprawami.

Podobnie w rozdziale II traktatu, *Fan ying* 反應, tekst rozwija wątek *yaunfang*:

未見形，圓以道之；既見形，方以事之。

Gdy kształt się jeszcze nie wyłonił bądź jak krąg by wskazać mu właściwą drogę. Gdy kształt już się wyłonił bądź jak kwadrat by nadać bieg jego sprawie.

Interpretacja XFH z pewnością wydaje się bliższa duchowi oryginału. *Menhu* 門戶

<sup>353</sup> 言既體天地，象陰陽，故其法可以說人也。

<sup>354</sup> Zob. HDC tom III, op.cit., s. 655.

<sup>355</sup> 圓与方是说客进行游说之二术, zob. XFH, “Guiguzi jiaoshi zhaji” 鬼谷子校释札记, *Guji zhengli yanjiuxuekan* 古籍整理研究学刊, maj 2011, nr. 3.

niewątpliwie sugeruje komunikację i w jej wyniku dokonującą się zmianę (*chu ru* 出入), zaś *yuan* i *fang* to dwa paradygmaty tej komunikacji i symptomy samej zmiany. Ponieważ każda komunikacja dotyczy jakiegoś *shi* 事 rozumianego jako celowy, ukierunkowany proces, na który składają się konkretne ludzkie intencje i wysiłki<sup>356</sup>, nieodzownie zawiera w sobie element, który *Guiguzi* nazywa *heyu* 合語, osiągnięciem zgodności w dyskusji, czyli w istocie negocjowaniem. *Yuan* symbolizuje też harmonię i zgodność zaś *fang* określone zasady, metody, konkretny kierunek. Warunkiem do podjęcia się sprawy (*shi*) jest zawarcie swego rodzaju kontraktu z interlokutorem wynikającego ze zgodności poglądów i interesów (*heyu*), tak więc *yuan* warunkuje *fang*. Z drugiej strony ów kontrakt może zaistnieć jedynie, gdy obie strony motywują się jakimś *shi*, tak że *fang* również warunkuje *yuan*.

Interpretację tę można jeszcze pogłębić. W percepcji starożytnych Chińczyków *yuan*, okrąg, nie pozwalał się definiować jako określony kształt, lecz jako kształt nieokreślony, w odróżnieniu od kwadratu *fang*. Można ustalić, gdzie rozpoczyna się kwadrat – od punktu, w którym linia łamie się w kąt prosty, lecz nie sposób określić, gdzie jest początek okręgu – może być w każdym punkcie linii okręgu. Dlatego właśnie cytowany wyżej fragment *Wenzi* wyjaśnia, że mądrość posiadająca atrybut *yuan* „終始無端”, „nie ma ani określonego końca ani początku”. Tak więc *yuan* to także nieokreśloność, nieograniczoność, a *fang* określoność i ograniczoność. Sądzę, że da się tu dodatkowo przeprowadzić następujące rozumowanie:

Wrota *menhu* metonimiczne oznaczają interakcję, komunikację i moment transformacji. Tak jak na początku rozdziału wrota symbolizują cykle, w toku których istnienie przechodzi w nieistnienie a nieistnienie w istnienie (*cun wang zhi menhu* 存亡之門戶), tutaj chodzi o interakcję, komunikację i transformację *yuan* i *fang*, a więc o procesy przechodzenia nieokreśloności (*yuan*) w określoność (*fang*) i określoności w nieokreśloność, słowa (*yu* 語) w działanie (*shi* 事) i działania w słowo, projektu w aktualizację i aktualizacji w dalszy projekt, w kontekście negocjacyjno-perswazyjnym *youshui*. *Shuiren zhi fa* 說人之法 polega właśnie na konkretyzacji niekonkretnego i dekonkretyzacji konkretnego, ciągłym manipulowaniu między *yuan* i *fang*, konstrukcji i dekonstrukcji.

Omawiany tu paragraf dowodzi, że *Guiguzi* wpisuje korelację *yin* – *yang* w schemat stosunków społeczno-politycznych. *Yin-yang* to paradygmat konstrukcji świata ludzkiego wyjaśniający genezę i sens relacji międzyludzkich. Koncepcja ta jest stosunkowo charakterystyczna dla szkoły Huanglao.

<sup>356</sup> Zob. definicję *shi* 事 w: Haiming Wen, *Confucian Pragmatism as Art of Contextualizing Personal Experience in the World*, Lexington Books 2009, s. 67. Zwróćmy uwagę, że *Guiguzi* nie mówi tu *wanwu* 萬物 lecz *wanshi* 萬事, co uściśla pole interpretacyjne. Wen Haiming zaznacza, że między *shi* i *wu* istnieje zasadnicza różnica: *shi* to „purposive processes which involve human efforts”, a *wu* to „actualized purposes or intentions”.

## Rozdz. II *Fan-ying* 反應 (*Reflektywność i Reakcja*)

### Wprowadzenie

Po długim rozdziale I, w którym przedstawiona jest zasada *bai-he* jako ontologiczna podstawa teorii perswazji w ujęciu *Guiguzi*, traktat od razu przechodzi do omówienia pierwszej z kluczowych technik komunikacyjnych, tzw. *fanyingshu* (反應術), sztuki reflektywności i reakcji. Komentarze proponują tu różne rozwiązania interpretacyjne. Najstarszy z nich, THJ, sugeruje, że gdy próby osiągnięcia porozumienia z interlokutorem zawodzą (*you bu he* 有不合), należy wciąż na nowo „niepokoić go” (*nan zhi* 難之) słowem, gestem czy zachowaniem, aż w odpowiedzi na nasze uparte zabiegi zmieni zdanie (*geng si* 更思) i ulegnie (*ying* 應)<sup>357</sup>. Chodzi więc o rodzaj wyważonej natrętności, która jest na tyle nieintruzywna, że nie wywołuje niechęci a przeciwnie zaintryguje, a nawet pogłębi zaufanie. Współczesny badacz Fang Lizhong dostrzega tu zgoła inny sens: „informacje wydobyte od rozmówcy przez sprowokowanie go do odpowiedzi”<sup>358</sup>. Yu Yan dostrzega tu natomiast analogię z użyciem *fan* na początku rozdz. 40 *Daodejing*: 反者道之動也，弱者道之用也。天下萬物生於有，有生於無 – powracanie (ku swemu przeciwieństwu) jest podstawową zasadą Dao. Słabość jest zaś sposobem działania Dao. Wszystkie rzeczy na świecie rodzą się z *you*, a *you* rodzi się z *wu*<sup>359</sup>. Tak więc w tym ujęciu *fan* należałoby rozumieć jako reprezentację zasady *wu ji bi fan* 物極必反 – gdy coś osiągnie swój punkt kulminacyjny, wraca do swojej antytezy, tak jak *you* wraca do *wu* by znów stać się *you*. Ames tak oto komentuje powyższy passus *Daodejing*:

Podobnie jak narodziny przepowiadają niechybną śmierć, wszelkie zjawisko albo zdarzenie już na samym początku swojej drogi ku spełnieniu bierze kurs ku swemu źródłu. Od momentu swego poczęcia rozpoczyna swój powrót. Jego optymalna moc sprawcza nie zawiera się wszakże w dokonaniu się, lecz w samej chwili powstania, od której rozpoczyna ono swą wędrówkę po równi pochyłej<sup>360</sup>.

W odniesieniu do frazy *fan ying*, *fan* implikuje więc, że mędrzec wiedząc, iż każde zdarzenie i działanie z samej natury swego zaistnienia dąży do swej odwrotności, a jego optymalny potencjał manifestuje się na samym początku, zdolny jest przewidzieć i wpłynąć na jego przebieg i ostateczny rezultat reagując jak i kiedy należy.

Dodatkowe światło na sens *fan ying* rzuca również technika interpretacji heksagramów w *Księdze Przemian*. Otóż *ying* opisuje określony układ binarny dwóch *yao* (lini heksagramu) w bezpośrednim sąsiedztwie, który jest pomyślny, gdy dwa *yao* znajdują się w konfiguracji *yi yin yi yang* 一陰一陽 – jedno *yin*/jedno *yang*, a

<sup>357</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 51.

<sup>358</sup> 從對方返回的信息, ibidem.

<sup>359</sup> Tłum. wg. przekładu R. Amesa, zob. R. Ames, D. Hall, *Daodejing...*, op. cit., s. 139. W przekładzie T. Żbikowskiego: Dążenie ku swemu przeciwieństwu jest (przejawem) ruchu (wynikającego z zasad) tao. Słabość jest (główną cechą, na której opiera się) wykorzystanie (zasad) tao. Dziesięć tysięcy istot (i rzeczy na świecie) pod niebem zrodziło się z bytu. A byt powstał z niebytu (*Lao-Tsy...*, op.cit., s. 3—72). Pytanie czy *wu* w *Daodejing* oznacza niebyt zaś *you* byt pozostawiamy tu bez definitywnej odpowiedzi. Wydaje się, że w traktacie Laozi istnieją pewne przesłanki ku odrzuceniu takiej interpretacji *you* i *wu*.

<sup>360</sup> Ibidem.

zwłaszcza kiedy linia *yang* znajduje się nad linią *yin*. Należy zwrócić uwagę, że relacja między *yin* i *yang* to właśnie *fan* – gdy jedno osiąga apogeum, zaczyna stopniowo przeobrażać się w drugie. *Fan ying* w kontekście omawianego tu rozdziału wskazuje więc dodatkowo na binarny charakter skutecznego działania – działanie w kategorii *yin* musi harmonijnie korespondować z działaniem w kategorii *yang*, czy to w zachowaniu czy w rozmowie. Kwestię tę porusza już rozdział I wprowadzając klasyfikację sposobów mówienia, tematów, i interlokutora właśnie na bazie komplementarno-antytetycznej ontologicznej pary *yin-yang*. Tak więc *fan ying* bezpośrednio nawiązuje do *bai-he*.

### Tekst i komentarz

2.1.古之大化者[1]，乃與無形俱生[2]。反以觀往，覆以驗來[3]；反以知古[4]，覆以知今；反以知彼，覆以知己。動靜虛實之理[5]，不合於今，反古而求之。事有反而得覆者[6]，聖人之意也，不可不察。

**Wielcy transformatorzy u zarania dziejów stawali się wraz z tym, co bezforemne. Z jednej strony przyglądasz się bacznie przeszłości, z drugiej sprawdzasz [jak precedensy przystają do] tego, co właśnie nadchodzi; z jednej strony poznajesz dawne czasy, a z drugiej pojmujesz co dzieje się obecnie; z jednej strony poznajesz drugiego, a z drugiej poznajesz siebie. Jeśli logiczny związek między ruchem i bezruchem, tym, co niedostrzegalne, i tym, co dostrzegalne<sup>361</sup>, nie przystaje do terażniejszości, zwróć się ku starożytności i tam szukaj przyczyn. Sprawy zmieniają swój kierunek a później znów wracają do punktu wyjścia: na tym właśnie polega rozumowanie prawdziwego mędrca. Warto się nad tym zastanowić.**

[1] THJ komentuje:

大化者，謂古之聖人，以大道化物。

Wielcy transformatorzy to mędrzy pradawnych czasów, którzy znając Wielkie Dao przeobrażali rzeczywistość (rzeczy i ludzkie sprawy).

YTY zauważa, że „mędrzy-*shengren*” posługując się wielką tajemną sztuką Dao (czy też Najwyższym Dao *zhi dao* 至道, jak komentuje XDF) transformują byt (rzeczywistość) (以大道化物)<sup>362</sup>. Z drugiej jednak strony, ustęp z rozdz. I dowodzi, że *da hua* odnosić się może do *bai-he* 捭闔<sup>363</sup>. Jest to więc być może innowacja terminologiczna *Guiguzi*.

[2] THJ mówi, że „bezforemne” to Dao (*wu xing zhe, dao ye* 無形者，道也). Wielcy mędrzy „stawali się” wraz z Dao, oznacza, jak wyjaśnia dalej THJ, że ich działania, ich życie, zgodne były z Dao (*dong bi you dao* 動必由道, dosł. działając, absolutnie kierowali się Dao).

[3] 驗來 *yan lai*: GR: comprendre clairement (Maliawin: знать). HDC (tom XII, s.

<sup>361</sup> Tj. między pozorem i faktem, lub jako termin wojskowy w *Sunzi bingfa*, słabym i mocnym punktem wroga.

<sup>362</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 52.

<sup>363</sup> Por. rozdz. I, 1.7: 捭闔者，道之大化 - „Rozwieranie” i „zwieranie” [*bai-he*] to Wielka Transformacja Dao.

911nn) i HDZ (s. 4878): sprawdzić, uwierzytelnić, zweryfikować to, co właśnie nadchodzi, lecz jeszcze się nie wydarzyło. Chwila obecna niesie w sobie jej załączki, subtelne sygnały, które nie umkną wnikliwej uwadze mędrca, a dobrze przemyślane i przeanalizowane lub wciąż analizowane na nowo, bo terażniejszość wciąż się staje, odsłaniają zarysy tego, co się zbliża, przyszłego.

[4] THJ tak wyjaśnia *fan yi zhi gu* 反以知古:

言大化聖人，稽眾舍己，舉事重慎，反覆詳驗。欲以知來，先以觀往；欲以知今，先以考古；欲以知彼，先度於己。故能舉無遺策，動必成功。

Mowa tu o tym, że prawdziwi mędracy, ci wielcy transformatorzy, wyrzekając się swych osobistych ambicji szli zgodnie za ludem. W przedsięwzięciu spraw wielce też byli ostrożni, z każdej strony i pod każdym względem dokładnie (wszystko) sprawdzali. Gdy chcesz zrozumieć to, co nadchodzi, najpierw przyjrzyj się dokładnie temu, co już przeszło. Jeśli chcesz pojąć to, co dzieje się teraz, najpierw sprawdź dawną historię. Jeśli chcesz poznać drugiego, najpierw siebie weź za miarę. Działanie twoje powiedzie się niechybnie dlatego właśnie, że potrafisz powziąć idealny plan.

[5] 虛實: por. 1.3, kom. [2].

[6] 事有反...*shi you fan*...: chodzi tu o ogólną prawdę ontologiczną *wu ji bi fan* 物極必反 charakteryzującą filozofię *yin yang*, „gdy coś osiągnie swoje apogeum, wraca do swoich pierwocin”. Jej źródłem jest *Księga Przemian* i myśl taoistyczna (zwłaszcza Huanglao) a popularność jej była tak wielka, że przeniknęła i utrwaliła się nawet w późniejszej tradycji konfucjańskiej. Oto dwa przykłady z literatury okr. Walczących Królestw:

全則必缺，極則必反<sup>364</sup>.

Gdy coś osiąga pełnię, musi się umniejszyć. Gdy coś osiąga apogeum, musi przejść w regres. (Rozdz. *Bo zhi* 博誌 w zbiorze pism *Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü*)

物極則反，命曰環流<sup>365</sup>.

Kiedy rzecz sięgnie szczytu, zawraca. Los to płynny cykl. (Rozdz. *Huan liu* 環流 w tekście *Heguanzi*)

Na takiej właśnie logice opiera się przezorność mędrca i jego zdolność do z jednej strony dostosowywania się a z drugiej do manipulowania rozwojem sytuacji.

**2.2. 人言者，動也；己默者，靜也[1]。因其言，聽其辭<sup>366</sup>。言有不合者[2]，反**

<sup>364</sup> *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü], red. Fang Yong 方勇, tłum. i kom. Liu Shengliang 劉生良, Beijing: Shangwu yinshuaguan 2015, s. 766.

<sup>365</sup> *Heguanzi jiaozhu* 鶡冠子校注[Heguanzi: komentarze i edycja tekstu], red. Huang Huaixin 黃懷信, Beijing: Zhonghua shuju 2014, s. 82 – 83.

<sup>366</sup> 辭 *ci* nigdy nie sugeruje wypowiedzi prostej i spontanicznej jak w przypadku *yan* 言. To przeważnie wypowiedź dobrze przemyślana i starannie przygotowana, żeby coś świadomie ukryć i przekazać tylko to, co sami chcemy by interlokutor usłyszał. Stąd właśnie wynikają znaczenia derywatywne ci jak oskarżenie, wymówka, odmowa czy przeprosiny. *Guiguzi* chodzi o wsłuchanie się w podtekst słów interlokutora, by usłyszeć to, czego być może nie chce powiedzieć w ogóle lub powiedzieć



而求之[3]，其應必出。言有象，事有比[4]，其有象比，以觀其次。象者象其事，比者比其辭也。以無形求有聲[5]。其鈞語合事[6]，得人實也。其猶張罟網而取獸也[7]。多張其會而司之，道合其事，彼自出之，此鈞人之網也[8]。

Gdy [drugi] człowiek mówi, to jest to oddziaływanie, gdy ja sam milczę, to jest to nieoddziaływanie. Wedle tego co mówi, wysłuchaj, jak się wypowiada. Jeśli jego słowa nie przystają [do stanu faktycznego], zawróć<sup>367</sup> i szukaj przyczyny, a zmanifestuje się jego odpowiedź. Mowa ma swoje odwzorowanie<sup>368</sup>, a to, co się dzieje<sup>369</sup> ma coś, z czym można je zestawić paralelnie. Jeśli coś ma swoje odwzorowanie i pozwala się zestawić paralelnie, to można dostrzec jego następstwo<sup>370</sup>. Odwzorowanie to coś, co wyobraża rzecz, a zestawienie paralelne to zestawianie w paralele tego, jak się ktoś wypowiada<sup>371</sup>. Przez to, co bezforemne dąż do stanu, w którym zabrzmiał głos, zwabiaj rozmową, [by sprawdzić] czy słowa przystają do tego, co się dzieje<sup>372</sup>, [i tak] dowiesz się o drugim człowieku całej prawdy. Tak jakbyś szeroko sieci rozciągnął, by zwierza dzikiego chwycić, dużo ich rozciągnij, gdzie zwierzyzna siedzi, i czekaj cierpliwie. Gdy logika słów i poglądy (道) przystają do jego sprawy, sam zacznij mówić. Na tym polega zarzucanie sieci, by kogoś „złowić”.

[1] THJ komentuje:

以靜觀動，則所見審；因言聽辭，則所得明。

Gdy się w bezruchu ruchowi przyglądać, wszystko widać jasno. Gdy słuchać mowy według prawdziwego znaczenia słów, wszystko słycać wyraźnie.

人言者...*ren yan zhe*...: wewnętrzny spokój jako wielką moc postrzega również Laozi. W rozdziale 26 *Daodejing* czytamy: 靜為躁君 - „(Bezruch) i spokój sprawują władzę nad poruszeniem”<sup>373</sup>. Kryje się tu również przestroga, że gadatliwość i wielomówstwo (tutaj wyrażone słowem *ci* 辭) jako samo przeciwieństwo *jing* 靜 nieuchronnie wiodą ku utracie kontroli, przynoszą szkodę. Podobnym tonem pobrzmiwają też słowa w rozdz. 5: 多言數窮 - „Nadmiar słów pomnaża niedostatek”. Charakterystyczny dla Laozi prymat statyczności nad dynamicznością, działania nieasertywnego (*wuwei*) nad asertywnym (*wei*) zostaje tu wpisany w schemat ludzkich aktów komunikacyjnych. To, że mowa to ruch, a milczenie to bezruch, z jednej strony obciążone jest konsekwencjami ontologicznymi, gdzie to pierwsze kojarzone jest z żywiołem *yang*, drugie zaś z *yin*, a z drugiej prowadzi do postrzegania mowy w komplementarnej opozycji do milczenia, gdzie to drugie symbolizuje receptywność i skrytość objawiającą się w uważnym, lecz nie zwracającym na siebie uwagi (nie-intruzywnym) słuchaniu, a to pierwsze w inicjatywie, jawności, która wychodzi owemu słuchaniu naprzeciw. Yu Yan słusznie zauważa, że cały ten fragment wyłuszcza samą istotę *fanying zhi shu* 反應之術, sztuki

bezpośrednio.

<sup>367</sup> Być może „zretortuj”.

<sup>368</sup> W wyobraźni, w umyśle, ideę.

<sup>369</sup> Sprawa, zdarzenie.

<sup>370</sup> Lub hierarchię.

<sup>371</sup> Jego argumentów.

<sup>372</sup> Lub „do twojego zamierzenia, twojej sprawy”.

<sup>373</sup> Przekład T. Żbikowskiego, *Lao-Tsy...*, op.cit., s. 3—72. Zawadzki tłumaczy przez „Spokój włada zamieszaniem” (*Wielka Księga Tao*, IBUK, s. 49).

*fanying*<sup>374</sup>.

Co więc oznacza pojęcie “sztuka *fanying*”? Yu Yan odwołuje się do dwóch cytatów z chińskich klasyków epoki Walczących Królestw, *Kroniki Wiosen i Jesieni Pana Lü* (*Lüshi chunqiu*) oraz *Hanfeizi*, by wyjaśnić sens sztuki *fanying*. Przytaczamy je poniżej:

人主出聲應容，不可不審。凡主有識，言不欲先。人唱我和，人先我隨。以其出為之入 [...] 而人主之所執其要矣。<sup>375</sup>

Gdy władca zabiera głos, sposób w jaki odpowiada, i jaka jego słowom towarzyszy postawa, to temat, którego nie wolno ignorować. Każdy władca cechujący się rozeznaniem nie odzywa się pierwszy. Inni śpiewają a ja się dostrajam, inni idą przodem a ja podążam. Co wychodzi od innego, temu czynię wejście (to przyjmuję), [...] dla władcy jest to sposób by dzierżyć w rękę wszystkie karty.

凡聽之道，以其所出，反以為之入。故審名以定位，明分以辯類。聽言之道，溶若甚醉。脣乎齒乎，吾不為始乎，齒乎脣乎，愈昏昏乎。彼自離之，吾因以知之。<sup>376</sup>

Wielka mądrość słuchania polega na tym, by temu co wychodzi od drugiego wyjść naprzeciw i wejście uczynić. Przeto przezornie nadawaj rangi by ustanowić swą pozycję, jasno rozdzielać powinności by się od siebie odróżniały. Wielka mądrość słuchania mowy innych polega na tym, by czuć się swobodnie jak przy winie. Niech kłapią, zęby szczerzą, ja najpierw nic nie mówię. Niech zęby szczerzą, kłapią, a ja tym bardziej (jakby) przyćmiony. Oni sami się rozmówią, a ja stąd poznam co naprawdę sądzą. (*Hanfeizi*, rozdz. *Yangquan* 揚權 – „Dzierżenie władzy”)

*Fanying* to coś więcej niż zdolność słuchania rozmówcy. To sztuka tworzenia określonych warunków, kiedy rozmówca czuje się niejako zachęcony do otwartej wypowiedzi. Powinien mieć poczucie, że to on sam wie pierwsze skrzypce w rozmowie. Czym więcej mówi, tym lepiej, bo tym łatwiej uchwycić to, co w jego słowach i poza nimi dla nas najistotniejsze. *Fanying* to zdolność kontekstualizowania aktu komunikacyjnego w taki sposób, by mówiący w odpowiedzi czy reakcji na określony kontekst (i wywodzący się z niego impuls) bezwolnie i nieświadomie wszedł przez specjalnie dla niego uchyloną zasłonę w sferę kontroli interlokutora (słuchającego), który przemówi wówczas dopiero (jeśli w ogóle), gdy dla mówiącego nie ma już drogi odwrotu<sup>377</sup>.

[2]言有不合者 *yan you bu he zhe*: THJ wyjaśnia, że chodzi tu o mowę, która nie zgadza się z logiką wypowiedzi czy okoliczności (*bu he yu li* 不合於理). Maliawin tłumaczy: „gdy słowa są mało sensowne, doszukaj się przyczyny”<sup>378</sup>.

<sup>374</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, s. 53.

<sup>375</sup> *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü]..., op.cit., s. 526. Rozdz. *Shenyng* 審應 – Dobrze przemyślane odpowiedzi.

<sup>376</sup> Cyt. wg. *Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 47.

<sup>377</sup> Jak wyjaśnia jeden z dawnych komentarzy (dyn. Qing), chodzi tu o rodzaj swoistej gry, w której władca udaje naiwność i prostotę, niewiele mówi, nie wydaje się też szczególnie uważnie słuchać, podczas gdy ministrowie w jego obecności sami dyskutują, debatują, on zaś przysłuchując się poznaje ich prawdziwe opinie.

<sup>378</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 31.

[3]反 *fan*: zatrzymać się i wrócić do punktu wyjścia, ruszyć wstecz, tam skąd się wyszło.

[4]言有象，事有比 *yan you xiang, shi you bi*: CPQ uważa, że w przypadku *xiang* chodzi o wyrażanie się za pomocą symboli<sup>379</sup>. *Bi* dotyczy natomiast porównywania precedensów. Zdaniem XFH *xiang* oznacza język figuratywny, obrazowanie, zaś *bi* to podobne sformułowania, które pozwalają się zestawić<sup>380</sup>. ZJW proponuje, że *xiang* to forma zewnętrzna, fenomen, gdy *bi* to kategorie rzeczy dające się mentalnie zestawić<sup>381</sup>. Dla Hui Wu *xiang* to po prostu obrazy a *bi* porównania<sup>382</sup>.

象 *xiang*: szersze omówienie pojęcia na s. 64 – 67.

比 *bi* może nawiązywać do praktyki paralelnego zestawiania faktów historycznych, o czym wspomina *Liji*<sup>383</sup>. Dokładniej wyjaśnia charakterystykę tej narracji komentarz Kong Ying Da 孔穎達 (574-648): 比次褒貶之事，是比事也 – „porównać rangę, chwalać albo ganiać jakąś sprawę, to jest właśnie *bishi*” - czyli chodzi o zestawianie paralelne, wartościowanie paralelne. Sugeruje wartościowanie, ewaluację kwalitatywną, merytoryczną, tego, co zasługuje na pochwałę, a co na naganę.

[5]無形 *wu xing*: HDC (tom VII, s. 112): *bu luo xingji* 不露形跡，nie pozostawiający widocznych śladów. Prawdopodobnie termin strategiczny zapożyczony od Sunzi. W *Sunzi bingfa* (Sztuka wojny Mistrza Suna) w rozdziale *Xu shi* 虛實 czytamy: 故形兵之極，至於無形。無形，則深間不能窺，智者不能謀<sup>384</sup> (przeto najwyższy poziom formowania działań wojennych to bezforemność. Jeśli jesteś bezforemny, ni szpieg, ni zwiadowca ni mądry planów twych przejrzyć nie zdoła). Mei Yaochen 梅堯臣 wyjaśnia: 兵本有形，虛實不露，是以無形，此極致也<sup>385</sup>: armia z natury jest czymś foremnym (więc widocznym, postrzegalnym, pojmowalnym), więc jeśli nie zdradza swojej rzeczywistej słabości lub siły, to dzieje się to przez stawianie się bezforemnym (niewidocznym, niepostrzegalnym, niepojmowalnym. Na tym polega najwyższy artyzm prowadzenia wojny). Thomas Cleary parafrazując komentarz Zhangyu do *Sztuki wojny* tak wyjaśnia istotę *wu xing* 無形: „First you use emptiness and fullness (虛實) to induce the enemy to adopt a specific formation while remaining unfathomable to the enemy, so that ultimately you reach formlessness. Once you have no perceptible form, you leave no traces to follow, so spies cannot find any chinks to see through and those in charge of intelligence cannot put any plans into operation”<sup>386</sup>. *Yi wu xing qiu you sheng* 以無形求有聲 antycypuje *kong wang er shi lai* 空往而實來 w rozdziale V *Guiguzi*: „przychodzić pusto a zyskać konkret”, tj. mówca sam nie wyjawia o sobie nic konkretnego, lecz interlokutor obnaża swoje prawdziwe myśli. Tak więc właściwe posłużenie się bezforemnością *wuxing* ma służyć temu by

<sup>379</sup> CPQ, *Guiguzi*, s. 20.

<sup>380</sup> XFH, *Guiguzi*, s. 50.

<sup>381</sup> ZJW, *Guiguzi...*, s. 53-54.

<sup>382</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, s. 44.

<sup>383</sup> 禮記：經解：屬辭比事，《春秋》教也：„styl narracji (historycznej) opartej na zestawianiu faktów, oto jak prezentowane są nauki w *Chunqiu* (Kroniki Wiosen i Jesieni)”.

<sup>384</sup> *Sunzi bingfa xinzhuzhu* 孫子兵法新注, op.cit., s. 45.

<sup>385</sup> Qian Jibo 錢基博, *Sunzi zhangju xunyi* 孫子章句訓義 [Sunzi: komentarz do poszczególnych rozdziałów i zdań], Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe 2011, s. 246.

<sup>386</sup> T. Cleary, *The Art of War: Complete Text and Commentaries*, Shambala 2011, s. 87

interlokutor zajął określone stanowisko, wypowiedział się, sadząc, że zna nasze, choć w rzeczywistości nie jest świadom naszych intencji, zamiarów i celów. Chodzi jednocześnie o to, byśmy my sami nie zajmowali sprecyzowanego stanowiska. Podobnie podczas działań wojennych nie powinniśmy ustawiać się w określoną formację, stosować przejrzystych dla wroga strategii. Powinniśmy działać tak, by wróg poczuł się zmuszony podjąć działania, podczas gdy nam samym pozostaje swoboda i przestrzeń działania, której wróg już nie posiada.

[6] 釣 *diao*: Łowić ryby na przynętę i haczyk, wabić, zdobywać podstępnie (HDZ, s. 4491). Tutaj: *diao yu* 釣語 w sensie „rzucić słowa na przynętę” tak by nastąpił odzew. Interlokutor reaguje gdy słowa przystają do tego, co leży mu na sercu, do jego sprawy (*he shi* 合事). Wg. Yu Yue, chodzi o to, by „stosując właściwą sztukę komunikacji ‘wyłowić’ z kogoś słowa, które skrywa w głębi serca nic nie mówiąc”<sup>387</sup>.

[7] 出 *chu* jak zwykle w tekstach o proveniencji taoistycznej sugeruje wychodzenie na jaw, ukazywanie się, obnażenie, jako akt dobrowolny, lub poddawanie się kontroli drugiego, w przeciwieństwie do 入, które symbolizuje skrytość, przejście w obszar niewidoczny dla innych, wymknięcie się spod czyjejś kontroli<sup>388</sup>.

置(*jū*) 網: sieci do chwytania dzikiej zwierzyny

[8] 釣人: Chodzi raczej o pozyskanie względów władcy przez mówcę, paradygmat, który świetnie wpisywałby się w praktyki *youshui* a nie, jak uważa THJ, o kaptowanie talentów.

2.3. 常持其網驅之，其不言無比，乃爲之變[1]。以象動之[2]，以報其心[3]，見其情[4]，隨而牧之[5]。已反往，彼覆來[6]，言有象比[7]，因而定基。重之襲之[8]，反之覆之，萬事不失其辭。聖人所誘愚智[9]，事皆不疑。故善反聽者[10]，乃變鬼神以得其情[11]。其變當也，而牧之審也[12]。牧之不審，得情不明，得情不明，定基不審[13]。

Stale trzymaj sieć w dłoni i napędzaj w nią zwierzynę. Gdy [rozmówca nic] nie mówi i brak jakiegokolwiek wzajemnego odniesienia, trzeba wówczas coś w tej kwestii zmienić, poruszyć go odwzorowaniem<sup>389</sup>, by wyjawil, co ma w sercu. Gdy już poznasz<sup>390</sup> jego uczucia i myśli, będziesz mógł nim pokierować. Gdy ty ze swej strony zwracasz się do niego, a on w odpowiedzi reaguje, znaczy to, że słowa posiadają odwzorowania i paralele, i według tego uzyskujesz pewność. I znów, jak on tak to ty tak, i tak na nowo. Niech w żadnej sprawie żadne jego słowo ci nie umknie<sup>391</sup>. Przez to, jak mędrzec kieruje (*you* 誘) i głupcem i człowiekiem rozumnym, żadna sprawa nie pozostaje niepewna (*yi* 疑). Dlatego też ci, którzy znają się dobrze na strategii słuchania rewersem (*fanting* 反聽), niczym demony i duchy<sup>392</sup> poznają zamysły i sprawy drugich. Zmiany [ich taktyki] są adekwatne,

<sup>387</sup> 釣語謂人所隱藏不出之言，以術釣而出之，WHW, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 55.

<sup>388</sup> Por. YTY: 出則無隱，WHW, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 56.

<sup>389</sup> Albo być może metafory, alegorie, obrazy językowe, które przemówią do jego uczuć i umysłu.

<sup>390</sup> Lub „uczyn jawnym”.

<sup>391</sup> Wszystko usłyszysz i zrozumiesz.

<sup>392</sup> Lub dosł. „zmieniając się w demony i duchy”, fraza, którą być może należy tu odczytywać w takim właśnie dosłownym sensie. Jeśli przyjmujemy wyjaśnienie THJ (zob. 11, 12), to prawdopodobnie mowa

**a obserwacja drobiazgowa i dokładna. Gdyby obserwacja dokładną nie była, nie uzyskaliby jasnego rozeznania w sytuacji, a bez jasnego rozeznania, ugruntowanie taktyki miałyby wątle podstawy.**

[1] Wg. THJ chodzi tu o to, by „działać niekonwencjonalnie i przemieniać sieci (變常易網). W zależności od rozwoju sytuacji hic et nunc należy ad hoc czynić poprawki, nowe przymiarki, dopasowania, tak by interlokutor w końcu odczuł, że w naszych słowach lub gestach jest jakieś *by* 比, zatem coś, z czym może się identyfikować, co jest mu bliskie, co go poruszy.

[2] 以象動之...*yi xiang dong zhi*...: *Xiang* 象, jak sugerowano powyżej, to pojęcie stosunkowo złożone, nieograniczające się do symboliki ludzkiej mowy. W pierwszej księdze *Wielkiego komentarza do Księgi Przemian* (*Xici shang* 系辭上) autorzy przywołują znamienne słowa Konfucjusza: *yan bu jin yi* 言不盡意 (mowa nie jest w stanie wyczerpać sensu ludzkich myśli). Tak więc wielcy mędrcy w zamierzchłej historii stworzyli *xiang*, „znaki-symboly”, by przekazać treści słowami nieprzekazywalne, tkwiące w załączkach rzeczywistości i o niej informujące. Choć *xiang* może po prostu oznaczać określoną semantykę opartą na metaforze i aluzji, i choć nie oznacza tu zapewne symboli *Księgi Przemian*, to w ujęciu *Guiguzi* dziedziczy to pojęcie ów pozawerbalny, pierwotny, przedjęzykowy aspekt komunikacji, do którego nawiązuje właśnie *Xici*. Może to być gest, mimika, chód, a nawet cisza czy wymowna pauza w toku mowy. Cel jest jeden: zostać wysłuchanym tak by nastąpiła reakcja. Przykład takiej właśnie retoryki posługującej się *xiang* w rozszerzonym poza obszar ekspresji werbalnej sensie omówił J. Gentz w artykule „Rhetoric as the Art of Listening: Concepts...” (De Gruyter, Asia 2014; 68(4): 1001-1019) prezentując swoją interpretację dobrze znanej w tradycji chińskiej, zaczerpniętej z *Zhanguoce* (StrategieWalczących Państw) rozmowie ministra Chu Longa z Królową Matką Zhao (*Chu Long shui Zhao taihou* 觸龍說趙太后). Przekład Broschata niestety nie uwzględnia tego aspektu *xiang*: „stimulate them with your words so they announce what is in their hearts”<sup>393</sup>.

[3] 報 *bao* : THJ uważa, że posiada sens *he* 合, być zgodnym, zharmonizowanym. Broschat (w cytacie powyżej) tłumaczy dosłownie, „oznajmić”.

[4] 見: można czytać jako *xian*, czyli „pokazywać”, „objawiać”. Najwyraźniej tak odczytuje też grafem 見 komentarz Yang Shena (楊慎): 彼不得不見其情而我乃得而牧之: on chcąc nie chcąc wyjawia swoje *qing* a ja w końcu mogę go „poprowadzić”<sup>394</sup>.

[5] 牧之 *mu zhi*: THJ tłumaczy tak: 隨其情慕而牧養之 (podążając śladem jego ukrytych uczuć i myśli, tego, o czym rozmyśla z czułością, „pasterzować” mu i urabiać go sobie). „Zająć się” rozmówcą niczym pasterz trzodą, jak mądry władca

---

tu o głębokiej medytacji, w toku której dochodzi do komunikacji z siłami nadprzyrodzonymi, duchami (*gui*) i daimonami (*shen*), zaś jej wynikiem jest uzyskanie wiedzy o *qing* interlokutora przez usłyszenie *fan*, drugiej strony, tego, co na rewersie. *Fan* oznacza być może to, co „mówią” *gui* i *shen* (rezydujące w *xin*), dzisiaj powiedzielibyśmy głęboka psychika interlokutora, może nawet jego podświadomość, w odróżnieniu od tego, co mówią tylko jego usta.

<sup>393</sup> Broschat, *Guiguzi*, op. cit., s 140-141.

<sup>394</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 56.

poddanymi. Najlepszy władca to ten, który rządzi tak, że lud nawet nie czuje się rządzony. Mistrz perswazji to ktoś, za kim obiekt perswazji podąża dobrowolnie, nieprzymuszony, niemal naturalnie, jak trzoda za pasterzem.

[6] 己反往, 彼覆來 *ji fan wang, bi fu lai*: Metaforycznie *ji* 己 to pasterz a *bi* 彼 to trzoda. Pasterz idzie naprzód (*wang* 往) odwracając się (*fan* 反) niekiedy ku trzodzie a trzoda to przystaje to podąża za nim (*fu lai* 覆來). Chodzi tu o uchwycenie nieustannej, ciągle dziejącej się interakcji między pasterzem i trzodą, który nie może ot tak sobie spacerować przodem, lecz musi być z trzodą „zaangażowany”. W taki sam sposób mówca musi się w każdej chwili wciąż na nowo angażować z interlokutorem by ten mu się nie wymknął, musi się o niego na swój sposób „troszczyć” (*yang* 養).

[7] 比 *bi*: Dla YTY znaczy tyle co *leibi* 类比, wnioskować analogicznie, posługiwać się analogią. Być może chodzi jednak o jakieś paralele myślowe, dzięki którym możliwy jest dialog między perswadorem i adresatem perswazji.

象比 *xiang bi*: Pewne wyobrażenia, idee, które dają się zestawić w parę, pogodzić ze sobą, czyli stworzyć pewną „wspólnotę” duchową między mówcą i interlokutorem, czego efektem będzie jego odzew, otwarcie się.

[8] 重之襲之... *chong zhi xi zhi*...: THJ wyjaśnia, że wszystkie te słowa znaczą „wiele razy dokładnie sprawdzić” (皆謂再三詳審). Podobnie inni tłumacze.

[9] 誘 *you*: nie „zwodzić” a raczej „kierować”, „pouczać”, „wieść za sobą” (jak pasterz trzodę).

[10] 反聽 *fan ting*: Termin *fan ting* można rozumieć jako „słuchać na wstak”, „wrocic do słuchania”, lub „odwrócić słuchanie na drugą stronę”. Sądzę, że fakt umieszczenia pojęcia *fan ting* w ścisłym związku z *bian gui shen* i odkrywaniem ukrytych intencji (*qing*) interlokutora pozwala najlepiej wyjaśnić *fan ting* w połączeniu z ostatnim z wymienionych właśnie znaczeń, tj. „odwrócić słuchanie na drugą stronę” (słuchać rewersem). Cóż jest bowiem po drugiej stronie słuchania jak nie to, czego nie da się bezpośrednio uchem usłyszeć, co mówią nie usta rozmówcy, lecz rezydujące w jego sercu (*xin*) *gui* i *shen*, a więc głęboka psychika, może nawet podświadomość? Dlatego też „guigucjański” mędrzec „niczym demony i duchy (lub dosł. „zmieniając się [*bian*] w demony i duchy”) poznaje zamysły i sprawy drugich”. Owa zmiana (*bian*) polega na tym, że wsłuchwanie się w słowa interlokutora przeobraża się w rodzaj medytowania, w toku którego dochodzi do komunikacji z duchami (*gui*) i daimonami (*shen*), zaś jej wynikiem jest uzyskanie kompletnej wiedzy o *qing* interlokutora przez usłyszenie *fan*, drugiej strony, tego, co „na rewersie”, a więc tego wszystkiego, co nie zostało zakomunikowane werbalnie. Tak więc *fan ting* implikuje właściwie słuchanie przez rodzaj mistycznej „introwersji” w toku której komunikują się *shen* i *gui* mówcy i interlokutora. Nie chodzi tu bynajmniej o to, że traktujemy interlokutora jako przedmiot beznamiętnej analizy, lecz niejako stajemy się nim samym, wnikamy w niego niczym duch lub demon, tak że bez słów, intuicyjnie zdolni jesteśmy przejrzeć najbardziej skryte zakamarki jego duszy (故能變鬼神以得其情，洞幽微而冥會). Wydaje się wręcz, że mamy tu do czynienia z jakąś przedteoretyczną, nie

sformułowaną jeszcze w kategoriach naukowych, lecz niezupełnie już intuicyjną, bo wynikająca z pewnego doświadczenia i wyłaniających się zeń pierwotnych prawideł formą intersubiektywności<sup>395</sup>.

[12] 變鬼神...*bian gui shen*...: współcześni komentatorzy (np. XFH, XDF i inni) dopatrują się tu metafory: nie tyle zmienić się w *gui* i *shen*, ile być nieuchwytnym i zmiennym niczym *gui* i *shen* (duchy i demony). Nie jest to wszakże jedyna możliwość. THJ traktuje *bian* 變 raczej w sensie bardziej dosłownym. Jednakże ta dosłowność Tao Hongjinga z perspektywy współczesnych badań staje się mało zrozumiała, a to dlatego, że klasyczne źródła na ogół wyjaśniają *gui* 鬼 jako pewną formę żywiołu *qi*, który pozostaje po śmierci człowieka, po rozpadzie formy fizycznej. Niekiedy termin ten odnosi się po prostu do stanu śmierci gdy ciało i kości (*xing hai* 形骸) wracają (*gui* 歸) do Ziemi a nieśmiertelny pierwiastek boski (*jingshen* 精神) do Nieba<sup>396</sup>. Tak czy owak termin ma charakter chtoniczny i eschatologiczny. Jakże więc mędrzec miałby stać się *gui* 鬼 w sensie dosłownym nie pożegnawszy się uprzednio z życiem? Możliwe jednak, że THJ traktuje tu *gui* 鬼 metaforycznie lecz nie tak jak sugerują współczesne komentarze. Jeśli, jak podaje *Zheng zi tong* 正字通 (rozdzaj słownika znaków pisma chińskiego z epoki Ming), „*ren si hunpo wei gui*” (人死魂魄為鬼), to fakt czy duszę nazywamy *hunpo* czy *gui* jest jedynie kwestią nomenklatury, esencjonalnie chodzi bowiem o tę samą duszę, z tą tylko różnicą, że nazywamy ją *hunpo* gdy jest w żywym ciele, a *gui* gdy ciało umiera. Nie można więc wykluczyć, że dla THJ różnica między *gui* i *hunpo* jest mało istotna, bo chodzi tu po prostu o metaforę: „zmienić” się w czyjaś „duszę” (ziemską *gui* i „niebieską” *shen*) to do głębi spenetrować *qing* drugiego człowieka. Ponieważ celem *bian gui shen* 變鬼神 jest *de qi qing* 得其情, poznać prawdziwe myśli i uczucia drugiego (*qing*), te zaś powstają w procesach interakcji między *hun, po*, i rezydującym w „sercu” (*xin* 心) *shen*, w reakcji na wszelkiego rodzaju bodźce zewnętrzne (zob. Yan Jianhua), teoretycznie jedynym sposobem by poznać *qing* to „być jak duch i dusza (drugiego)”, tj. komunikować się w obszarze „duchowym”, „intuicyjnie” (*minghui* 冥會), by posłużyć się frazeologią THJ. Ten typ rozumowania byłby zresztą zgodny z tradycyjną logiką „tożsamości rodzajów (kategorii)”, *tonglei* 同類, wedle której kreatywna interakcja, w tym głęboka komunikacja, możliwa jest wyłącznie między fenomenami tego samego rodzaju, które *de natura* oscylują ku sobie<sup>397</sup>.

[13] 牧之審 *mu zhi shen*: tutaj logika kontekstu zdaje się wskazywać na takie znaczenia jak „sprawdzać”, „badać”, lub „dogłądać” (zob. powyżej wyjaśnienie [5] do *mu zhi* 牧之).

<sup>395</sup> W uproszczonym sensie jako przekonanie, że możemy wniknąć w świadomość i podświadomość drugiego człowieka i poznać jego umysł.

<sup>396</sup> Por. *Zhongguo zhexue da cidian* 中國哲學大辭典 [Wielki leksykon filozofii chińskiej], lub bardziej szczegółowe omówienie sensu 鬼 w artykule Yan Jianhua 烟建华 w kontekście pojęcia 神 w tradycyjnej medycynie chińskiej: *Neijing shen gainian yanjiu* 《內經》“神”概念研究, Henan Traditional Chinese Medicine, zeszyt 26, nr. 1, styczeń 2006.

<sup>397</sup> Zob. *Guiguzi* rozdz. VIII, por. też *Zhuangzi*, w rozdz. *Stary rybak* (漁夫): 同類相從, 同聲相應, 固天之理也: „rzeczy tego samego rodzaju (kategorii) podążają razem, jednobrzmiące echem wzajem pobrzmiwa. Takie jest bowiem odwieczne prawo Nieba”. Lub jeszcze: 物固以類相召也: „rzeczy przeto wzajem ku sobie dążą dzięki kategoriom [do których należą]”, w rozdz. 同類相動 (Podobne porusza podobne) w *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Złote myśli annałów Wiosen i Jesieni).

[14]基: ZJW uważa, że chodzi tu o istotę intencji interlokutora<sup>398</sup>. XFH i CPQ wyjaśniają, że *ji* to podstawa jakiegoś planu strategicznego<sup>399</sup>. Wg. *Er ya* 爾雅, *ji* 基 może też znaczyć *mou* 謀, „plan, strategia, fortel”.

2.4. 變象比，必有反辭[1]，以還聽之。欲聞其聲反默，欲張反斂，欲高反下，欲取反與[2]。欲開情者，象而比之[3]，以牧其辭 [4]。同聲相呼，實理同歸[5]。或因此，或因彼，或以事上，或以牧下。此聽真偽，知同異，得其情詐也[6]。動作言默，與此出入，喜怒由此以見其式[7]。皆以先定爲之法則。以反求覆，觀其所託，故用此者。己欲平靜以聽其辭[8]，察其事，論萬物，別雄雌[。雖非其事，見微知類[9]。若探人而居其內，量其能射其意，符<sup>400</sup>應不失，如騰蛇之所指[10]，若羿之引矢[11]。

**Zmiana w obrazowanie i analogizowanie nieuchronnie wywoła odzew i odpowiedź. Wtedy na powrót w słuch się obróć. Jeśli chcesz usłyszeć, co ma do powiedzenia, twoja kolej, by milczeć. [Tak jak], gdy chcesz coś rozkurczyć, wpierw skurczyć musisz, gdy chcesz wspiąć się wzwyż, wpierw musisz zejść na dół. Gdy chcesz coś zabrać, wpierw dać musisz. By serce i umysł stanęły otworem, działaj obrazowaniem i analogizowaniem, by badać, jak się wypowiada<sup>401</sup>. Gdy jednym mówicie głosem, zgodnie sobie wtórując, dzieło i idea wspólną pójdą drogą. Raz tak a raz inaczej, raz słyszysz temu, kto nad tobą, raz pasterzujesz temu, kto niżej od ciebie. To tutaj [to, o czym tu mówię, ta strategia] to wsłuchać się w fałsz i prawdę, poznać zgodność i niezgodność, dowiedzieć się, co ktoś myśli naprawdę a co udaje. To, co motywuje, samo działanie, mowa i milczenie tym sposobem powstają i znikają. Radość i gniew przez to mogą ujawnić rządzące nimi schematy, ale wszystko to zależy od tego, czy przyjmiesz za główną zasadę „najpierw pewność i spokój” (*xian ding* 先定). Odwrotnością szukaj odwrotności, i obserwuj to, na czym się opiera. Tak więc kto się tym posługuje, jego własne pragnienia muszą być w stanie równowagi i spokoju, by mógł wysłuchać, jak ktoś mówi, zbadać, co się u niego dzieje, dyskutować o wszystkim, rozróżnić między „żeńskim” i „męskim”<sup>402</sup>. Choć nie przyznaje, że coś robi, widząc to, co**

<sup>398</sup> ZJW, *Guiguzi...*, s. 55.

<sup>399</sup> XFH, *Guiguzi*, s. 55, CPQ, *Guiguzi...*, s. 17.

<sup>400</sup> 符 *fu* pierwotnie oznacza przedmiot bambusowy, drewniany, lub z brązu w dwóch idealnie dopasowanych częściach, które potwierdzają autentyczność autora przekazywanej poufnej informacji (ustnej) i jej adresata, z których każdy posiada jedną część. 符 symbolizuje najwyższy poziom szczerości i otwartości. Przykładowo, Chińczycy w 中孚 *zhong fu*, jednym z 64 heksagramów *Księgi przemian*, dopatrują się kształtu 符 (dwie części przełamanej pośrodku całości, które idelanie do siebie pasują). Ma Hengjun wyjaśnia: „中可讲成内心，中孚是内心诚信”，„środek (tego heksagramu) oznacza najgłębsze myśli i uczucia wypowiedziane wprost, a sam heksagram *zhong fu* symbolizuje uczciwość i spolegliwość” (Ma Hengjun, *Zhouyi zhengzong*, op. cit., s. 465).

<sup>401</sup> Lub jak pasterz trzodę poprowadzić jego słowa.

<sup>402</sup> *Xiong ci* 雄雌: „męskie” i „żeńskie”: mocne i słabe strony lub to, w czym jest nieustępliwy a w czym uległy. Element męski i żeński najczęściej posiada następujące kategorie interpretacyjne: zwycięzca i przegrany, silny i słaby, usytuowany w hierarchii wysoko i nisko, lub harmonijne relacje między małżonkami lub zwierzchnikiem i podwładnym. Tutaj oznacza słabe i mocne strony lub aspekty sytuacji albo osoby rozmówcy, które wymagają mowy *yin* (*yin yan*) lub mowy *yang* (*yang yan*). Hui Wu (s. 47) wyjaśnia, że *ci xiong* odnosi się do kategorii rzeczy czy cech gatunkowych bez wskazywania na określoną płęć. ZJW (s. 61) uważa, że chodzi tu o substancjalne atrybuty rzeczy, a XFH (s. 58) że mowa tu o tym, co dobre i co złe. Problem w tym, że *ci xiong* w tekstach tej epoki nie pojawia się w żadnym z tych znaczeń. Jedynie CPQ (s. 18) interpretuje poprawnie.



niejawne, potrafisz wyciągnąć stąd wnioski<sup>403</sup>. Gdy zgłębiasz drugiego człowieka by posiadać myśli jego serca, oszacuj jego potencjał i „wstrzel się” w jego intencje<sup>404</sup>. Gdy połowy pieczęci pasują do siebie, nie będzie omyłki, tak jak z wróżbą proroczego smoka, tak jak ze strzałą z cięciwy Wielkiego Łuczника Houyi.

[1]反辭 *fan ci* : jakakolwiek zmiana musi wywołać reakcję. Zmiana w sposobie komunikacji (przez obrazowanie i analogizowanie) sprowokuje jakąś odpowiedź ze strony adresata perswazji.

[2]欲聞...反與 *yu wen...fan yu*: to wyraźny ślad filozofii Laozi. Przypomnijmy znamieny fragment z rozdz. 36 *Daodejing*:

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；  
將欲奪之，必固與之。  
Jeśli coś chcesz skurczyć, to musisz je wydłużyć. Jeśli chcesz coś osłabić, mocnym je czyn. Jeśli chcesz w niwecz obrócić, niech rozkwita. Jeśli chcesz pozbawić, dawaj mu.<sup>405</sup>

反默 *fan mo*: *fan* 反 bo milczenie jest binarną antytezą głosu, dźwięku (*sheng* 聲). Dźwięk można w pełni usłyszeć jedynie na tle ciszy, głos na tle milczenia. Na kardynalną rolę milczenia w procesie komunikacji zwraca szczególną uwagę Xunzi (rozdz. *Fei shi er zi*):

言而當知也，默而當亦知也。故知默由<sup>406</sup>知言也<sup>407</sup>.  
Mówić we właściwym czasie i co trzeba, to mądrość. Milczeć we właściwym czasie i jak trzeba, to także mądrość. Tak więc mądre milczenie równoznaczne jest mądrej mowie.

[3]象而...*xiang er...*: wg. ZJW chodzi o to, by „opisać jakieś zjawisko a następnie posłużyć się jakimś jego podobieństwem i oba zestawić tak by natchnąć kogoś do reakcji”<sup>408</sup>.

[4]牧其辭 *mu qi ci*: tutaj być może w sensie *si cha* 伺察 (YTY), „wybadać”, „wyśledzić”, „wyszpiewować”. Maliawin tłumaczy *mu* 牧 przez „ośmielić, pchnąć ku czemuś”<sup>409</sup>, w czym można dostrzec rozszerzony sens „prowadzić (jak trzodę)”. Problem w tym, że w *ci* najważniejszy jest podtekst, to, czego nie powiedziano, co zatem należy „wybadać”.

[5]同聲...*tong sheng*: powraca motyw „podobne dąży ku podobnemu”, powszechny

<sup>403</sup> Dosł. „rozumiesz jego kategorię”.

<sup>404</sup> Spenetruj jego intencje.

<sup>405</sup> Tłum. własne. J.

<sup>406</sup> 由 znaczy tu „taki sam”, „być jak”. Oto przykład z *Mozi* (兼愛下: *O altruizmie* cz. II): 為彼者由為己也 - traktuj innych tak jak traktujesz siebie. Cyt. wg. *Mozi jiangou* 墨子閒詁, opr. Sun Yirang 孫詒讓, Sun Qizhi 孫啓治, Beijing: Zhonghua shuju 2001, s. 114.

<sup>407</sup> *Xunzi jijie* 荀子集解 [Xunzi: zbiór komentarzy], opr. Wang Xianqian 王先謙 i Chen Xiaohuan 沈嘯寰, Beijing: Zhonghua shuju 1988, s. 97.

<sup>408</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 57.

<sup>409</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 32.

w literaturze okresu Walczących Królestw i dynastii Han. Przykładowo, w zbiorze tekstów *Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü* (吕氏春秋) filozofii tej poświęcony jest cały rozdział w księdze *Rozważania o początkach* (有始覽):

類固相召，氣同則合，聲比則應<sup>410</sup>.

Rzeczy pokrewne (tego samego rodzaju) przywołują się wzajem. Gdy moce kosmicznego Qi są sobie pokrewne, łączą się w jedno. Gdy dźwięki są sobie podobne, echem sobie odpowiadają. (rozd. *Tong ying* 同應: *O reagowaniu rzeczy sobie pokrewnych*)

實理同歸 *shi li tong gui*: chodzi o zgodność poglądów. *Li* 理 to *ren xin zhi li* 人心之理 – „konfiguracje serca człowieka” (por. 1.1) a *shi* 實 to ich konkretna manifestacja, stąd XFH tłumaczy przez *kanfa yizhi* (看法一致) – „poglądy są identyczne”. Broschat proponuje „substance and principle come together”<sup>411</sup>. Hui Wu tłumaczy: „the same reasons are derived from the same truths”<sup>412</sup>. Taki przekład nic nie wyjaśnia. *Guiguzi* chodzi raczej o sytuację, gdy perswador i jego rozmówca wydają się zgodni w zamysłach, odczuciach i ich konkretnych przejawach.

[6]情詐 *qing zha*: to, co ktoś naprawdę myśli, w odróżnieniu od tego co mówi, co może być albo nieprawdą albo prawdą niekompletną: obie okoliczności pozwalają się umieścić w kategorii *zha* 詐 (pierwiastkiem grafemu *zha* jest, jak by nie było, *yan* 言).

[7] THJ komentuje:

謂動作言默莫不由情，與之出入。至於或喜或怒，亦由此情以見其式也。

Co się tyczy „zachowania, słów i milczenia”, u ich podłoża zawsze jest *qing*. Wraz z nim (*qing*) powstają i znikają. Co się tyczy zadowolenia albo gniewu, to również przez to właśnie *qing* można poznać określone zasady ich powstawania.

To *qing* decyduje jak i czy działamy i mówimy. *Qing* wyjaśnia również jak i dlaczego powstają określone przejawy emocji

動作 *dong zuo* : dwa odrębne pojęcia. Gdy THJ mówi „謂上六者，皆以先定於情”, „sześć wymienionych powyżej [pojęć, stanów] pierwotnie opiera się na *qing*”, ma na myśli właśnie 動, 作, 默, 言, 喜, i 怒, każde oddzielnie. „Motion and action” w przekładzie Hui Wu sugeruje sposób poruszania się, gesty (podobnie Broschat: one’s movements and actions)<sup>413</sup>. Należy raczej interpretować *dong* 動 jako wewnętrzne poruszenie, lub to, co motywuje do działania, a *zuo* 作 jako wynikające stąd działanie.

[8]已欲平靜...*ji yu ping jing*...: tymi słowy *Guiguzi* krystalizuje zasadę, którą THJ nazywa *ting yan zhi dao* (聽言之道) a Yu Yan *ting yan zhi shu* (聽言之術) - „sztuka słuchania słów”, a THJ „Dao słuchania”. Jest nią absolutny spokój wewnętrzny, harmonia z otaczającym nas światem. By wydobyć z *ci* ukryty sens, należy się w *ci* uważnie wsłuchać, a jest to możliwe jedynie, gdy własne pragnienia i oczekiwania są

<sup>410</sup> *Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü]..., op.cit., s. 307.

<sup>411</sup> Broschat, *Guiguzi*..., op.cit., s. 142.

<sup>412</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op.cit., s. 47.

<sup>413</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op.cit., s. 47. Broschat, *Guiguzi*..., op.cit., s. 142.

w stanie kompletnego spokoju i równowagi. Tylko wówczas usłyszymy nie to, to chcemy usłyszeć, lecz to, co istotnie niesie w sobie wypowiedź rozmówcy.

[9] 見微知類 *jian wei zhi lei*: anegdota z *Hanfeizi: Las perswazji I* (韓非子: 說林上) obrazuje ten sposób rozumowania indukcyjnego (od szczegółu do ogółu):

紂為象箸而箕子怖，以為象箸必不盛羹於土簋，則必犀玉之杯，玉杯象箸必不盛菽藿，則必旄象豹胎，旄象豹胎必不衣短褐，而舍茅茨之下，則必錦衣九重，高臺廣室也。稱此以求，則天下不足矣。聖人見微以知萌，見端以知末，故見象箸而怖，知天下不足也<sup>414</sup>。

Gdy król Zhou<sup>415</sup> zrobił sobie pałeczki do posiłku z kości słoniowej, Jizi aż zadrżał z przerażenia. Jeśli ma pałeczki z kości słoniowej – pomyślał – to na pewno nie będzie już chciał zupy z glinianego garnka a z pucharka z rogu i nefrytu! Mając takie pałeczki i taki pucharek, na pewno nie będzie już chciał bobu i fasoli a zażyczy sobie pożywnej placenty ze słonicy, drymy (krowy jaka) albo dzikiej pantery. Przy tych zachciankach na pewno nie będzie się już odziewać w siermiężne koszule i opuści swą strzechą krytą chatę. Na pewno nosić będzie szaty ciężkie od brokatów i zamieszka w przestronnych salonach z wysokim tarasem. Sądząc po jego ambicjach, nie dość mu będzie i całej podniebnej domeny! Prawdziwy mędrzec **widząc to, co niejawne, wie, co z niego wykielkuje**, widząc początek, zna już koniec. Dlatego właśnie [Jizi] przeraził się ujrzawszy pałeczki z kości słoniowej. Uświadomił sobie bowiem, że chciwość króla Zhou nie zna granic.

Przez obserwację na pozór nieistotnych szczegółów można ustalić kategorię (*lei* 類) danego zjawiska lub rzeczy i przewidzieć kierunek ich ewolucji.

[10] 騰蛇 *teng she*: mityczny latający smok zawsze unoszący się pośród obłoków i posiadający zdolności profetyczne.

[11] 后羿: Hou Yi to legendarny łucznik, który miał żyć w czasach suwerena Yao. Gdy nad ziemią pojawiło się 10 słońc, nastąpiła straszliwa susza. Głód i śmierć zapanowały wśród ludzi. Hou Yi „zestrzelił” dziewięć słońc, dzięki czemu na Ziemi wróciło życie i dobrobyt. Najdawniejszym zachowanym źródłem, w którym znajduje się wzmianka na temat Houyi, jest *Huainanzi*.

2.5. 故知之始己，自知而後知人也[1]。其相知也，若比目之魚；其見形也，若光之與影[2]。其察言也不失，若磁石之取鍼，如舌之取燔骨[3]。其與人也微，其見情也疾[4]，如陰與陽，如圓與方[5]。未見形，圓以道之；既見形，方以事之。進退左右，以是司之。己不先定，牧人不正。事用不巧，是謂忘情失道[6]。己先審定以牧人，策而無形容，莫見其門[7]，是謂天神。

**Tak więc poznanie drugiej osoby zaczyna się od poznania samego siebie. Najpierw poznaj siebie samego, a później dopiero innych. Takie wzajemne poznanie jest niczym dwie flądry jednookie. Takie przybieranie kształtu jest**

<sup>414</sup> Wg. *Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 179.

<sup>415</sup> król Zhou (紂王) to Di Xin (帝辛), ostatni władca dynastii Shang (商), który przeszedł do historii jako przysłowiowy tyran. Jizi (箕子) pełniąc funkcję ministra próbował edukować władcę, ten jednak rady jego puszczał mimo uszu a ostatecznie i uwięził. Uwolniony przez króla Wu (武王), który obalił dynastię Shang zakładając własną dynastię Zhou (周), nie chcąc służyć uzurpatorowi, zabrawszy ze sobą 5000 wiernych mu poddanych, udał się na dobrowolne wygnanie na tereny dzisiejszej Korei.

niczym światło i towarzyszący mu cień. Gdy tak się bada słowa, jest się nieomylnym, jak magnes, który przyciąga metalową igłę [kompasu], lub język wylizujący pieczeń z kości. Wtedy obcowanie z drugim jest ledwo dostrzegalne<sup>416</sup>, wtedy rozumie się jego myśli i uczucia w mig. To jak interakcja między *yin* i *yang*, jak krąg i kwadrat. Gdy coś jeszcze nie uzyskało formy, nadaj mu właściwy kierunek kręgiem. A gdy już ma formę, kwadratem określ jego funkcję. Ruszaj naprzód, cofaj się, ruszaj w prawo i w lewo<sup>417</sup>: tak właśnie zachowujesz kontrolę. Gdy sam nie ustalisz najpierw określonych zasad<sup>418</sup>, „pasterzowanie” ludźmi<sup>419</sup> nie odbywa się sprawiedliwie. Gdy nie umiesz się sprawnie w sprawach rozeznąć, to się nazywa „pomylić się co do myśli i uczuć i zagubić mądrość Dao”. Sam najpierw starannie ugruntuj swoje stanowisko<sup>420</sup> byś mógł „pasterzować” innymi. Plan swój obmyślaj tak by żaden widoczny ślad nie pozostał<sup>421</sup>, tak że nikt nie dojrzy wrót [twojego planu]. To się nazywa „Niebo i duchy”.

[1] THJ komentuje:

知人者智，自知者明。智從明生，明能生智。故欲知人，先須自知也。  
„Ten, kto zna innych ludzi, posiada tylko wiedzę, ten kto zna siebie samego, jest człowiekiem oświeconym” (cytat z Laozi, rozdz. 33)<sup>422</sup>. Posiadanie wiedzy wywodzi się z jasności widzenia. Jasność widzenia rodzi wiedzę. Dlatego jeśli chcesz zrozumieć ludzi, najpierw musisz samego siebie zrozumieć.

Komentarz Heshang Gongga tak wyjaśnia sens słów „zna innych ludzi” i „zna siebie samego”:

知人者智，能知人好惡，是為智。自知者明，人能自知賢與不肖，是為反聽無聲，內視無形，故為明也。  
[Gdy Laozi mówi] „kto zna innych ludzi, posiada tylko wiedzę”, [ma na myśli, że] posiadać wiedzę to umieć poznać to, w czym drugi człowiek znajduje upodobanie i co mu niemiłe. [Słowa] „kto zna samego siebie, jest człowiekiem oświeconym”, [znaczą, że] człowiek sam [z siebie] potrafi poznać własne szlachetne zalety i nieczne usterki, to jest umie refleksywnie dosłyszeć, o czym się nie mówi, i wejrzeć w głąb tego, co jest bez formy (czyli nieuchwytnie dla zmysłów), dlatego widzi jasno.

Można więc powiedzieć, że poznanie innych polega po prostu na znajomości ich *qing*, zaś poznanie samego siebie to pewien typ samoświadomości, głęboka znajomość własnych wad i zalet, mocnych i słabych stron charakteru, oraz własnych kompetencji<sup>423</sup>. Do samopoznania jasno nawiązuje rozdz. VI (6.5):

[...] 自度材能知睿，量長短 [...].

<sup>416</sup> Nieuchwytnie dla obserwatora, bo naturalne jak *yin* i *yang* i samo Dao. Cechuje je niepretensjonalna spontaniczność.

<sup>417</sup> Posiadaj swobodę manewru we wszystkie strony.

<sup>418</sup> Lub własnej pozycji, sytuacji.

<sup>419</sup> Władanie nad ludźmi.

<sup>420</sup> Pogląd na sprawę.

<sup>421</sup> Dośł. bez kształtu i wyglądu.

<sup>422</sup> Przekład T. Żbikowskiego, *Lao-Tsy...*, op.cit., s. 3—72.

<sup>423</sup> Świadczy o tym dodatkowo komentarz Heshang Gongga do rozdz. 72 *Daodejing*, który wyjaśnia, że *zi zhi* 自知 to „samemu (z siebie) znać własne możliwości (potencjał) powodzenia i porażki [lub to, co może nam dopomóc (*de* 得) i zaszkodzić (*shi* 失)]”.

[...] samemu określić własne zdolności i możliwości, wiedzę i inteligencję, oszacować kto nam nie dorównuje pod względem zalet i wad [...].

[2] THJ pozostawił następujący komentarz:

我能知彼，彼須我知，必兩得之，然後聖賢道合。故若比目之魚，聖賢合則理自彰，猶光生而影見也。

Jeśli ja potrafię zrozumieć drugiego, drugi też musi i mnie rozumieć. Koniecznym jest by obie strony zdołały się wzajem zrozumieć, wtedy dopiero drogi mędrca i człowieka szlachetnego schodzą się w jednym Dao. To dlatego [tekst mówi] „jak dwie flądry jednookie”. Gdy mędrzec i człowiek szlachetny wspólnie i zgodnie działają, piękny wzór sam się uwidacznia, jak wtedy, gdy powstaje blask, jawi się i cień.

Zatem najważniejszym celem poznania siebie i poznania drugiego jest upewnienie się, czy możliwa jest wspólna wizja świata jako podstawa współdziałania.

Analogię „jednookiej flądry” wyjaśnia również fragment w księdze państwa Yan w *Strategiach Walczących Państw*:

比目之魚，不相得則不能行，故古之人稱之，以其合兩而如一也。

Jednooka flądra może pływać wtedy dopiero gdy połączy się z drugą w parę. Starożytni wychwalali te ryby właśnie za to, że potrafiły łączyć się w pary jak gdyby stanowiły jedną (niepodzielną) całość.

W *Strategiach Walczących Królestw* „jednooka flądra” to alegoria bardzo spójnego i mocnego przymierza słabszych państw solidarnie zjednoczonych przeciw agresywnej, ekspansywnej polityce Qin.

[3] THJ podaje swoją interpretację:

以聖察賢，復何所失。故若磁石之取針，舌之取燔骨也。

Jeśli mędrzec bada człowieka szlachetnego i utalentowanego, czyż może dojść do błędu? Dlatego [tekst mówi] „jak magnes co przyciąga igłę lub język wylizujący pieczeń z kości”.

Por. passus z rozdziału *Fei xiang* 非相 (Przeciw fizjonomikom) w zbiorze pism *Xunzi*:

Mędrzec sam siebie bierze za miarę (innych ludzi i rzeczy), człowieka mierzy człowiekiem, usposobienie usposobieniem, rodzaj rodzajem...etc.  
聖人者以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類 [...] <sup>424</sup>

Nieomyślność mędrca wynika z jego znajomości samego siebie. Wówczas sam siebie (*ji* 己) ustanawia jako probierz, jako określoną kategorię lub nawet, w sensie epistemologicznym, jednostkę miary dla człowieczeństwa (*ren* 人), usposobienia czy nastawienia (*qing* 情), rodzaju (*lei* 類), zdolności i zasług obiektu swojej oceny. „Maż talentu i cnoty” oraz „mędrzec” należą do tej samej kategorii (*lei* 類) czy typu, w sensie najbardziej ogólnym ponieważ obaj są ludźmi, a w bardziej konkretnym ponieważ należą do tego samego typu (*lei* 類) ludzi: łączy ich podobne *qing* 情, czyli myślą i czują podobnie, zbliżają ich do siebie podobne dążenia, ideały, pragnienia,

<sup>424</sup> *Xunzi jianshi*, op.cit., s. 54.

cele. W takich warunkach *cha yan ye bu shi* 察言也不失 – „gdy się bada słowa (interlokutora), jest się nieomylnym”, pojęcie ich sensu przychodzi natychmiast, jakkolwiek subtelna i aluzyjna byłaby owa werbalna forma przekazu (*yan* 言).

爠(fán)骨: XFH tłumaczy, że chodzi tu o czynność „objadania językiem do czysta upieczonego na kości mięsa” (用舌頭從烤肉中褪出骨頭). XDF bardziej jeszcze obrazowo wyjaśnia, że mowa tu o pieczeniu przypominającej chińskie żeberka z rusztu – *shao paigu* 燒排骨<sup>425</sup>. Metafora ta zdaje się służyć wyrażeniu łatwości, z jaką mędrzec przenika w myśli rozmówcy przysłuchując się jego słowom.

[4] THJ komentuje:

聖賢相與，其道甚微，不移寸陰，見情甚疾。  
Gdy prawdziwy mędrzec i człowiek szlachetny a wysoce uzdolniony obcuje ze sobą, sposób ich obcowania jest w najwyższym stopniu nieuchwytny. W mgnieniu oka pojmują swoje myśli i uczucia.

XFH wyjaśnia, że gdy poznamy już samych siebie, sami ze swojej strony oferując niewiele możemy bardzo szybko liczyć na hojne odwzajemnienie. Wyrażenie *yu ren* 與人 sugeruje, że dzielimy się z kimś jakąś informacją. XFH rozumie *wei* 微 w sensie „mało”, „niewiele”<sup>426</sup>. Zdaje się, że dopatruje się tu jakiegoś nieczystej gry, emocjonalnej manipulacji interlokutorem: prowadzimy rozmowę tak, że odkrywając bardzo niewiele prowokujemy interlokutora do wylewnej szczerości, przez którą obnaża swoją psychikę, myśli, emocje, nastawienie, swoje autentyczne ja, czyli *qing*. Osobiście skłaniam się raczej ku interpretacji

Relacje czy komunikację charakteryzującą się *wei* wymownie przedstawia fragment z *Hanshi wai zhuan* 韓詩外傳:

客有見周公者，應之於門曰：「何以道且也？」客曰：「在外即言外，在內即言內，入乎？將毋？」周公曰：「請入。」客曰：「立即言義，坐即言仁，坐乎？將毋？」周公曰：「請坐。」客曰：「疾言則翕翕，徐言則不聞，言乎？將毋？」周公唯唯，且也喻。明日興師而誅管蔡。故客善以不言之說，周公善聽不言之說，若周公可謂能聽微言矣。故君子之告人也微，其救人之急也婉。《詩》曰：「豈敢憚行？畏不能趨。」<sup>427</sup>

Pewien gość domu książęcego przybył na spotkanie z księciem Zhou. Ten wyszedł mu naprzeciw czekając w drzwiach i zapytał: „Czemu to zawdzięczam Pańską wizytę?” „Na zewnątrz nie mówi się o sprawach dotyczących domu” – odrzekł gość – „O tych, co domu dotyczą, mówi się wewnątrz. Czy mógłbym więc wejść? Czy może nie?” „Wejść proszę” – rzekł książę. Gość [gdy był już w środku] powiedział: „O tym, co słuszne w danej sytuacji<sup>428</sup> mówi się stojąc a o cnocie *ren* (idealnych relacjach)<sup>429</sup> siedząc. Mam więc usiąść, czy może nie?” „Usiądź proszę” – odrzekł książę. Wtedy gość powiedział: „Głośna i zapalczywa mowa (o czymś nie cierpiącym zwłoki) gromadzi tłumnych słuchaczy, a mowa spokojna i

<sup>425</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 163.

<sup>426</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 30.

<sup>427</sup> *Hanshi waizhuan yizhu* 韓詩外傳譯註 (red., tłum Wei dachun 魏达纯), Changchun: Dongbei shifan daxue chubanshe 1993, s. 157 – 158.

<sup>428</sup> Wg. interpretacji *yi* 義 K. Pejdy, ibidem, s. 240.

<sup>429</sup> Wg. interpretacji *ren* 仁 K. Pejdy, zob. *Konfucjusz Analekta*, s. 237.

cicha ledwo da się dosłyszeć. Czy mam mówić?” Książę zniżonym głosem, pełnym uprzejmości i szacunku, odrzekł: „Dan (to imię księcia) rozumie”. Następnego dnia ruszył z armią i zlikwidował dwóch zbuntowanych wujów, Guana i Caju. Tak więc gość ów wykazał się szczególnym talentem w przekonywaniu bez słów a książę Zhou w pojmowaniu perswazji bez słów. Właśnie kogoś takiego jak książę Zhou nazwać można człowiekiem zdolnym pojąć subtelną i dyskretną mowę! Toteż mąż szlachetny oznajmia innym [swoje intencje] w sposób bardzo subtelny i dyskretny, a gdy ratuje człowieka w krytycznym momencie, czyni to taktownie i delikatnie [...].

Tak więc wyrafinowana sugestywność, mistrzowskie operowanie aluzją, niedopowiedzeniem z jednej strony, z drugiej zaś zdolność wychwytywania w lot skrętnie zawołanych treści, z których żadna nie jest wypowiedziana wprost, definiują komunikację w stylu *wei* 微.

[5]THJ komentuje:

君臣之道，取類股肱比之一體，其來尚矣。故其相成也，如陰與陽；其相形也，猶圓與方。

Sposób obcowania władcy i ministra, by posłużyć się metaforą, jest jak nogi i ramiona tworzące razem jedno ciało, to praktyka uświęcona długą tradycją. Dlatego wzajemnie jeden drugiego realizuje tak jak [w relacji między] *yin* i *yang*. *Yin* i *yang* wzajemnie się materializują, tak jak krąg i kwadrat.

W starożytnej myśli chińskiej krąg i kwadrat posiadają symbolikę onto-kosmologiczną, gdzie krąg oznacza Niebo a kwadrat Ziemię, dzięki czemu kwadrat kojarzony jest z *yin* a okrąg *yang*. Relacja między władcą jako *yang* i ministrem jako może więc być ujęta w kategoriach kręgu i kwadratu.

Warto jednak zauważyć, że w jednym z późniejszych rozdziałów *Guiguzi*, *Ben jing yin fu qi shu* 本經陰符七術 (*Klasyczna księga siedmiu sztuk mistycznych*), znajduje się passus wyjaśniający metaforyczne znaczenie „kręgu” i „kwadratu” konkretnie w kontekście perswazji oraz interakcji międzyludzkich:

圓者，所以合語，方者，所以錯事。

Być jak krąg to sposób by w rozmowie być zgodnym. Być jak kwadrat to sposób by radzić sobie w sprawach (interakcjach międzyludzkich).

Może chodzi tu więc raczej o formę komunikacji.

[6]忘 [wáng, wàng]: XFH przymuje, że chodzi tu po prostu o [wàng] – „zapomnieć”, „zaniedbać”<sup>430</sup>. Tak samo tłumaczy Hui Wu. Słowa komentarza Tao Hongjinga sugerują jednak, że *wang* 忘 oznacza tu *shi* 失 – „pomylić się”: 情道兩失 (mylimy się zarówno co do *qing* jak i właściwego *dao*)<sup>431</sup>.

[7] 莫見其門 *mo jian qi men*: w *Guiguzi* fraza ta posiada zamierzoną funkcję stylistyczną: ufilozoficznia tekst przenosząc mądrość władania ludźmi w sferę równie

<sup>430</sup> 忘記規則，違背規律 (zapomnieć o zasadach, złamać reguły): XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 42.

<sup>431</sup> Por. HDC, tom VII, op.cit., s. 402: 忘, 失也.

---

tajemną, nieprzejrzaną i niepojętą jak początki samego bytu. Ezoteryczny charakter planowania interakcji międzyludzkich intensyfikują dodatkowo dwa ostatnie słowa rozdziału: *tian shen* 天神: chodzi tu o działanie tak tajemne i niezrozumiałe dla zwykłego człowieka jak widmo pojawiającego się ducha i znaki Niebieskie, które coś zwiastują, a sens ich przeniknąć potrafi jedynie umysł prawdziwego mędrca – *shengren*.



## Rozdz. III *Nei* – *Jian* 内撻 (Perswazja wstępna i jej konsolidacja lub wewnętrzne konsolidacje)

### Wprowadzenie

*Guiguzi* w rozdziale trzecim omawia kwestię pozyskania sympatii i przychylności adresata perswazji jako swego rodzaju preludium do dalszych poczynań perswazyjnych. THJ tak oto wyjaśnia właściwy sens tytułu rozdziału:

撻者，持之令固也。言君臣之際，上下之交，必内情相得，然後結固而不離。

*Jian* to wytrwale konsolidować (czynić stabilnym i trwałym). Mowa tu o tym, że w relacjach między władcą i ministrem, zwierzchnikiem i podwładnym, obie strony muszą osiągnąć zgodność w myślach i odczuciach tak aby relacja utrwaliła się i skonsolidowała a minister (podwładny) stał się niezbędny.

Fraza *nei jian* 内撻 znana jest z tekstu *Zhuangzi* gdzie *jian* 撻 interpretowane jest czasownikowo w znaczeniu „zamykać”, „zatykać”, „blokować”, jak w tłumaczeniu Burtona Watsona: 夫外獲者不可繁而捉，將内撻 (When outside things trip you up and you can't snare and seize them, then **bar the inside gate**)<sup>432</sup>. W polskim tłumaczeniu M. Jacoby również oddaje *nei jian* 内撻 czasownikowo: „Jeśli wewnętrznego splątania nie da się związać i schwycić, **trzeba je zablokować od zewnątrz**”<sup>433</sup>. Widać tu kreatywną interakcję *Guiguzi* z istniejącą już frazeologią, którą się wprowadzić posiłkuje, lecz ewidentnie zmienia jej sens.

XFH odwołując się do ogólnego zbioru dawnych komentarzy do *Zhuangzi* informuje, że *jian* 撻 to otwór (oczko) służące do zamykania. Zaznacza przy tym, że istniały trzy rodzaje *jian*, z których każdemu odpowiadał inny grafem: *jian* 撻 to zamykanie czymś drewnianym, *jian* 鍵 czymś metalowym, a *jian* 撻 ręką (木塞謂之撻. 金塞謂之鍵, 手塞謂之撻也)<sup>434</sup>. Większość przyjętych wersji tekstu podaje trzeci wariant. Czy kryje się tu jakiś głębszy sens? Być może *Guiguzi* chce tym sposobem podkreślić sprawczy, dynamiczny sens *jian*, ludzki a nie mechaniczny aspekt działania, podobnie jak w przypadku *bai* 捩. Być może też kryje się tu sugestia, że w odróżnieniu od innych grafemów, *jian* 撻 jako „klucz” do określonej sytuacji perswazyjnej nie posiada uniwersalnej, jednolitej formy, lecz musi być wciąż kształtowany i manipulowany na nowo zależnie od okoliczności, stąd w grafemie tym pierwiastkiem jest ręka *shou* 手 jako symbol twórczego zaangażowania mówcy – „klucz” powstaje wraz z rozwijającą się sytuacją.

*Guiguzi* w 3.2 sam wyjaśnia znaczenie *nei* 内: *nei zhe, jin shuici ye* 内者，進說辭也: „*Nei* polega na wprowadzaniu mowy perswazyjnej”. *Nei* należy więc traktować czasownikowo. Yu Yue uważa, że grafem ten należy rozumieć jako [nà] 納, w sensie „wejść”, „nawiązać znajomość”, „połączyć się więzami przyjaźni”<sup>435</sup>. XDF wyjaśnia, że *nei* polega na oddziaływaniu na audytorium (tu władcę) przez przekonujące słowa

<sup>432</sup> *The Complete Works of Zhuangzi*, przeł. Burton Watson, Columbia University Press 2013, s. 214.

<sup>433</sup> M. Jacoby, *Zhuangzi...*, op.cit., s. 245. Cyt. chiński wg. *Zhuangzi duben*, op. cit., s. 316..

<sup>434</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 45.

<sup>435</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 78.

w celu „zadzierzgnięcia” węzła przychylności (*yi yan ci ru jie yu jun* 以言辭入結於君), natomiast *jian* 捷 do jej skonsolidowania. *Jian* 捷 to prawdopodobnie wariant graficzny 捷<sup>436</sup>. Jak podaje XDF, grafem ten wg. dawnych komentarzy (np. komentarz Fan Ying Yuana 範應元 do Laozi z czasów dyn. Song) oznacza jakiś mechanizm regulujący zamykanie i otwieranie drzwi (*jumenmu* 拒門木), być może rodzaj rygla lub prymitywnego drewnianego klucza, zaś czasownikowo pojawia się w sensie „zamykać”, „zacieśniać”, „konsolidować” (*guanbi* 關閉, *jiehe* 結合). O ile *nei* 內 sugeruje tu jedynie wywołanie przychylności audytorium, zapewnienie sobie chęci do wysłuchania proponenta, o tyle *jian* 捷 odnosi się do osadzenia tej przychylności na trwałym i pewnym podłożu dzięki przedłożeniu jakiejś oferty, planu działania, który akurat idealnie wpasowuje się w *nei qing* 內情 władcy - jego najskrytsze oczekiwania i potrzeby. Tak więc *nei* 內 zasadza się na zdolnościach retorycznych, krasomówczych, sile słowa (*ci* 辭), a *jian* 捷 na kompetencjach dyplomatyczno-strategicznych, praktycznej inteligencji politycznej (*mou* 謀)<sup>437</sup>.

Zdaniem ZJW *jian* 捷 sugeruje kompletną i faktyczną kontrolę nad władcą, czego przejawem jest powierzanie głównych problemów politycznych ministrowi, tak że to jego gestii leżą de facto losy królestwa i dynastii<sup>438</sup>. Figuratywnie powiedzieć by można, że minister dzierży w ręku ów *jian* 捷, rygiel czy klucz jako symbol kontroli nad władcą i jego domeną. Z drugiej strony *nei* 內 w ujęciu ZJW to niekoniecznie *neiqing* 內情 władcy, czyli jego myśli, ambicje, oczekiwania, którym minister musi wychodzić naprzeciw. *Nei* 內 tłumaczy on przez *ru nei qu chong* 入內取寵, co może oznaczać „przeniknąć w wewnętrzny krąg najbardziej zaufanych doradców króla i pozyskać sobie u niego szczególne względy (zdobyć sobie status faworyta)”<sup>439</sup>.

## Tłumaczenie i komentarz

3.1. 君臣上下之事，有遠而親，近而疏[1]，就之不用，去之反求。日進前而不御，遙聞聲而相思[2]。事皆有內捷，素結本始[3]。或結以道德，或結以黨友，或結以財貨，或結以采色[4]。用其意，欲入則入，欲出則出；欲親則親，欲疏則疏；欲去則去，欲求則求，欲思則思。若蚌母之從子也，出無間，入無朕，獨往獨來，莫之能止[5]。

**W relacjach między władcą i ministrem, zwierzchnikiem i podwładnym, bywa, że choć są oddaleni, są sobie bliscy, choć są blisko siebie, są sobie obcy<sup>440</sup>. Jednego nie zatrudni choć już jest na miejscu, o innego zabiega, choć ten już wyjechał. Jeden choć co dzień wizytuje władcę, ten go „zaprząć” nie chce, od innego wieści dochodzą z daleka, lecz myśli o nim i to z wzajemnością. Każda interakcja ma coś, co ją gruntownie konsoliduje (*neijian*). Zawsze istnieje jakiś pierwotny węzeł stanowiący początek<sup>441</sup>. Bywa, że jest to węzeł na bazie zasad moralnych, bywa,**

<sup>436</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>437</sup> Ibidem.

<sup>438</sup> Ibidem.

<sup>439</sup> Ibidem.

<sup>440</sup> Oddaleni...bliscy: XFH (67) uważa, że chodzi tu o stopień wzajemnego zaufania, zaś CPQ (25) *jin/yuan* (bliski/daleki) interpretuje w sensie stopni relacji pokrewieństwa.

<sup>441</sup> Inna interpretacja: „proste, nieskomplikowane, bezpośrednie relacje”, np. Broschat (s. 145, przyp. 24): „connections that are ‘plain’, without complications, direct”. Podobnie Hui Wu (s. 50): „basic relationships”. XFH (67) uważa, że chodzi tu o budowanie relacji z władcą od podstaw, czyli na bazie

że węzeł ów jest przez wspólne interesy i znajomość. Bywa, że jest oparty na bogactwie, i bywa, że przez rozkosze zmysłowe<sup>442</sup>. Uczyni użytek z jego intencji, a kiedy chcesz wejść, wejdiesz, a wyjść, to wyjdiesz<sup>443</sup>. Jeśli zechcesz być w zażyłych stosunkach, to będziesz, a gdy zechcesz się zdystansować, to się zdystansujesz. Gdy zechcesz się zbliżyć, zbliżysz się, a gdy odejść, odejdiesz. Gdy zechcesz o coś się wystarać, wystarasz się. Jak chcesz, żeby o tobie myślał, to będzie o tobie myślał<sup>444</sup>. Jak samiczka chrząszcza pływaka, która podąża za swym potomstwem<sup>445</sup>. Gdy wychodzi, nic nie stoi na przeszkodzie. Gdy wchodzi, nie zostawia śladu. Odchodzi i przychodzi jak chce. Nic nie może jej zatrzymać.

Fragment ten wydaje się przestrzegać przed pozornymi kapryśkami władcy, u którego dyplomata-retor starać się może o stanowisko doradcy, lub zwierzchnika, którego stara się pozyskać dla swojej sprawy. Kaprysy te są pozorne bowiem w istocie zawsze istnieje coś, czego władca oczekuje, jakaś intencja, nastawienie (w tekście oddane chińskim słowem *yi* 意) i to stanowi punkt wyjścia dla wewnętrznych konsolidacji, o których mowa w tytule rozdziału, dla zacieśnienia relacji między władcą i ministrem czy doradcą. Gdy owe relacje się zadzierzgną i zacieśnią, minister uzyska ogromną swobodę działania, i żadna jego prośba nie spotka się z odmową.

[1] THJ wyjaśnia, że powodem dla którego czasami „choć są oddaleni, są sobie bliscy” jest *dao he* 道合, fakt, że „idą tą samą drogą”, czyli są jednomyślni. W sytuacji przeciwnej przyczyną problemu jest *qing guai* 情乖, myślą i odczuwają w sposób skrajnie ze sobą sprzeczny. W pierwszym przypadku poglądy mówcy zgodne są z tym, jak władca postrzega pewne istotne dla niego sprawy. W drugim mówca z istoty neguje i odrzuca sposób myślenia władcy, jego ambicje czy zamiary, *fei qi yi* 非其意.

[2] 御 *yu*: XDF i inni tłumaczą przez „zatrudniać”. Sądzę jednak, że nie chodzi tu o prosty synonim *yong* 用<sup>446</sup>. *Yu* 御 pierwotnie oznacza przecieź „powozić rydwanem”, zwłaszcza zaś być woźnicą rydwanu władcy. Możliwe więc, że *yu* 御 sugeruje przyjęcie na kluczowe stanowisko administracyjne, gdzie retor-dyplomata jest osobistym i najbardziej zaufanym doradcą władcy, któremu powierzane są najważniejsze sprawy królestwa, niczym woźnica rydwanu królewskiego od którego kompetencji zależy bezpieczeństwo i rydwanu i zasiadającego w nim króla.

[3] 事皆有内捷...*shi jie you neijian*...: THJ wyjaśnia sens *neijian* przez *you neihe* *xiangdai* 由内合相持, „wzajemnie się wspierają dzięki wewnętrznej zgodności.”

Yu Yan komentuje, że „sztuka *neijian*” polega na ścisłej współzależności między

---

szczerości. W tym punkcie tekst jeszcze nie instruuje, jak inicjować relacje, informuje jedynie, że w każdym przypadku istnieje jakiś czynnik aktywujący, o czym szczegółowo traktuje dalszy partia fragmentu.

<sup>442</sup> Inna możliwość interpretacji: „Czasami te związki zacieśniają się przez zalety moralne, czasami przez wspólne zainteresowania i spędzanie czasu, innym razem przez pieniądze i bogactwo, a jeszcze kiedy indziej przez rozkosze zmysłowe”. XFH (s. 68) i Hui Wu (s. 65) podkreślają, że chodzi tu nie tylko o kobiece wdzięki (tak CPQ, s. 34), lecz o wszelkiego rodzaju przyjemności dla oka i ucha jak taniec i muzyka, które w starożytności często były wykonywane przez piękne dziewczęta.

<sup>443</sup> Tzn. niczym nie będziesz skrępowany, będziesz mieć kompletną swobodę ruchów.

<sup>444</sup> Tj. uzyskasz to.

<sup>445</sup> Albo „jak pajęczycza, która podąża za swoim potomstwem”.

<sup>446</sup> Np. XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 167, Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., s. 65.

władcą i ministrem, gdzie jeden nie może się obejść bez drugiego, i by lepiej zobrazować tę współzależność cytuje fragment z *Lüshi chunqiu*:

以其所能，託其所不能，若舟之與車。  
Jak łódź i wóz, jedno powierza drugiemu to, czego nie potrafi<sup>447</sup>.

Łódź i wóz to dwa główne środki transportu w antyku, lądowy i wodny, które się wzajemnie uzupełniają. Zdaniem Yu Yana na tym właśnie polega *neijian*<sup>448</sup>.

[4] 結以道德...*jie yi dao de*: THJ wyróżnia trzy typy władców. Każdego z nich można pozyskać sobie w inny sposób. *Di* 帝 czyli cesarza, władcę całej podniebnej domeny, którego wspiera Niebo, wszystkie bóstwa i duchy, można ująć przez *daode* 道德, zgodną z Dao doskonałością moralną. *wang* 王 czyli króla, władcę udzielnego państwa, można sobie pozyskać przez kamraderię, braterstwo (*dangyou* 黨友), a władcę uzurpatora mandatu Nieba jak *Jie* (桀)<sup>449</sup> i *Zhou* (紂) przez bogactwo (*caihuo* 財貨) i kobiece wdzięki (*caise* 采色). Można jednak przypuszczać, że chodzi tu o zasadę bardziej uniwersalną: obiektem działania nie musi być przecież jedynie władca, lecz ogólnie określony typ człowieka.

[5] 蛭母 [fū mǔ]: prawdopodobnie jakiś gatunek chrząszcza wodnego z rodziny *Dytiscidae*, być może *Cybister chinensis*. W tradycyjnych przekazach mówi się, że samiczka nigdy nie opuszcza swego potomstwa (Kroll) lub że zawsze może je odnaleźć (GR). Istniał popularny przesąd, że jeśli krwią samiczki posmaruje się monety nanizane na sznurek, zaś jej zgniecionymi jajeczkami węzeł zabezpieczający te monety, zawsze się odnajdą, w takim sensie, że wydane pieniądze „wróca” do nas z nawiązką, pomnażając nasz majątek (GR). Wg. komentarza THJ to 螻蛄 [diédāng], (wg. GR, *Latouchia davidi*), przypominający z wyglądu pająka. Mieszka w małej jamce w ziemi wejście do której starannie przykrywa. Gdy samiczka ma małe, za każdym razem, gdy wychodzi i wchodzi, bardzo szczelnie zamyka otwór wejściowy do jamki<sup>450</sup>.

3.2. 內者，進說辭也；撻者，撻所謀也[1]。欲說者，務隱度；計事者，務循順。陰慮可否，明言得失，以御其志[2]。方來應時，以合其謀[3]。詳思來撻，往應時當也[4]<sup>451</sup>。

<sup>447</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 47 – 48.

<sup>448</sup> Ibidem.

<sup>449</sup> *Jie* (桀) to ostatni władca dynastii Xia (夏), który zapisał się na kartach historii jako uosobienie okrucieństwa i tyranii. *Zhou* (紂) to ostatni władca dynastii Shang (商) znany z rozpusty i brutalności. Są uzurpatorami nie w tym sensie, że siłą przejęli tron po swoim poprzedniku, lecz dlatego, że utraciwszy mandat Nieba w konsekwencji swoich niemoralnych i destruktywnych działań nie oddali tronu godniejszemu kandydatowi.

<sup>450</sup> Maliawin tłumaczy jako „землеройка”, ryjówka, sorex, czyli rodzaj myszy, ale to chyba pod wpływem weny literackiej. Żadne źródła nie sugerują takiego sensu słowa *fu* 蛭 (*Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 34).

<sup>451</sup> Można też czytać za Broschatem: 詳思來撻往，應時當也 (zmiana przecinka): „if you think carefully of the future and block the past, your adaptations will be on the mark” (Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 147). W większości współczesnych wydań tekstu edytorzy stawiają jednak przecinek po 撻. W edycji tekstu Yu Yana interpunkcja wygląda jeszcze inaczej, pozostawiając 時當也 jako niezależną frazę po przecinku, a 來撻往應 postrzega jako logiczną i semantyczną całość, której sens prawdopodobnie jest mniej więcej taki: „wobec tego, co nadchodzi konsolidować/fortyfikować (swoją

***Nei* polega na wprowadzeniu mowy perswazyjnej. *Jian* polega na uczynieniu kluczem<sup>452</sup> swoje doradzenie<sup>453</sup>. Kto chce przekonywać, musi sam<sup>454</sup> dokonywać ocen, kto kalkuluje sprawę<sup>455</sup>, musi być ugodowy<sup>456</sup>. Skrycie rozważa, co można a czego nie można, mówi jasno o tym, co jest korzystne a co niekorzystne, by władać nad czyimiś intencjami. Właśnie w momencie, gdy jest wezwany, reaguje stosownie na okazję, tak by idealnie wpasował się w to, co drugi obmyśla. Obmyśla w szczególności *jian* na najbliższą przyszłość, a gdy pójdzie [na audiencję], reagowanie na okoliczności chwili będzie, jak należy.**

[1] THJ następująco tłumaczy tu sens terminu 捷 *jian*:

度情爲謀, 君不持而不舍。

Na miarę określonej sytuacji (lub myśli i uczuć władcy) obmyślać strategię działania, a władca nie będzie mógł się oprzeć ani odmówić.

Mowa tu o wykoncypowaniu takiego planu działania, który odpowiadać będzie aktualnej potrzebie władcy rozwiązania określonego problemu polityczno-strategicznego: może nim być przejście terytorium sąsiada, uniknięcie konfrontacji z silniejszym a łasym na kąsek terytorialny królestwem, lub nawet rozwiązanie wewnętrznych kłopotów z uzurpującymi sobie coraz większe wpływy krewnymi.

[2] 御其志 *yu qi zhi*: bardzo obrazowa, poetycka metafora o głębokiej wymowie: kontrolować wolę władcy tak jak woźnica powożący rydwanem kontroluje jego kurs.

[3] 方來應時 *fang lai ying shi*: Kroll podaje sens *fang*, który wydaje się doskonale odpowiadać kontekstowi, mianowicie „właśnie gdy”, np. *fang tian zhi xiu* 方天之休 – „właśnie w czasie gdy Niebo sprzyjało”. *Lai* 來 może oznaczać „wezwać”, „kazać przybyć”. Tłumaczenie Broschata, który traktuje *fanglai* jako jedno słowo w

---

pozycję) a wobec tego co właśnie przeszło dopasować się ugodnie” (Yu Yan, *Guiguzi xinyi* 鬼谷子新譯, Shangwu yinshuaguan 商务印书馆, 1937, s. 8). To, co przeminęło, jest znane, jest faktem, na który można odpowiednio zareagować. To, co nadchodzi, stanowi niewiadomą, pozwala tylko domniemywać i na podstawie przypuszczeń czynić stosowne przygotowania. Yu Yan proponuje, że całe to zdanie to prawdopodobnie stary, być może pochodzący z czasów Walczących Królestw komentarz do oryginalnego tekstu Guiguzi. XFH podważa tę opinię w oparciu o istniejący właśnie do tego zdania komentarz THJ, co dowodzi istnienia tego zdania w manuskrypcie, z którego THJ korzystał. W rękopisie na którym opiera swoje wydanie Guiguzi Yu Yan bezpośrednio po komentowanym tu zdaniu następują słowa „言往者, 先順辭也。說來者, 以變言也”. Podejrzewa on jednak, że nie należą one do tekstu właściwego, lecz stanowią później dodany komentarz (ibidem). W wydaniu Qin Enfu i innych współczesnych edycjach biorących je za archetyp fragment ten włączony jest w tekst nieco dalej (zob. poniżej), co, jak powyżej, znajduje swoje uzasadnienie w zachowanym do niego komentarzu THJ.

<sup>452</sup> Lub zaworem.

<sup>453</sup> Wg. XFH chodzi tu o to, jak posłużyć się przemyślnym fortem by przełamać barierę (dosł. zrobić sobie przejście, 計謀如何打通阻塞), czyli zyskać zaufanie i stać się niezbędnym atutem w grze politycznej władcy (*Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 50). Problem w tym, że sens taki nie wynika ani z komentarza THJ ani z tekstu *Guiguzi*. Wg. interpretacji CPQ (s. 26) mędrzec czyni wysiłki, by jego własny plan i plan władcy były zgodne. Ale czy władca koniecznie ma jakiś plan? Wg. ZJW (s. 69) chodzi natomiast o to, by skłonić władcę do całkowitego powierzenia nam swojego planu.

<sup>454</sup> Dosł. w ukryciu, w tajemnicy przed innymi.

<sup>455</sup> Lub „obmyśla plan”.

<sup>456</sup> Lub „musi działać stosownie do okoliczności”, tj. orientować się w złożoności każdej sytuacji, dostrzegać i rozumieć jej kontekst, i dzięki temu odpowiednio reagować.

znaczeniu „in the future”, jest raczej błędne<sup>457</sup>, byłby to bowiem anachronizm. HDC (tom VI, s. 1559) podaje, że takie złożenie w znaczeniu „w przyszłości” pojawia się dopiero w I wieku n.e. w tekście Yuan Kanga (袁康) *Yue jiang shu* 越絕書, powieści historycznej, której fabułę autor umieszcza w okresie Wiosen i Jesieni. To mniej więcej trzysta lat po Guiguzi. XFH uważa, że *fang* 方 znaczy tu *jimou* 計謀, plan, fortel, podstęp, czyli „gdy nadarza się właściwy plan, odpowiedz na sprzyjające okoliczności”<sup>458</sup>. Problem w tym, że plan nie jest czymś przypadkowym, co się po prostu nadarza (*lai* 來).

應時 *ying shi*: *Guiguzi*, podobnie jak retorzy greccy, podkreśla kairyczną naturę sukcesu: właściwy moment by działać, by przemówić, zdolność jego rozpoznania przez mówcę, determinuje porażkę lub sukces aktu perswazyjnego.

[4] 詳思 *xiang si*...: THJ komentuje:

詳思，計慮來進於君，可以自固；然後往應時宜，必當君心也。  
Rozważa szczegółowo, tj. dokładnie obmyśla, jak uzyskać audiencję u władcy. Wtedy może skonsolidować swoją pozycję. Następnie działa według najlepszej nadarzającej się okazji tak że niechybnie trafia wprost do serca władcy.

3.3. 夫內有不合者，不可施行也[1]。乃揣切時宜，從便所爲，以求其變[2]。以變求內者，若管取捷[3]。言往者，先順辭也；說來者，以變言也[4]。善變者，審知地勢，乃通於天；以化四時，使鬼神；合于陰陽，而牧人民[5]。見其謀事，知其志意。事有不合者，有所未知也。合而不結者，陽親而陰疏。事有不合者，聖人不爲謀也[6]。

**Jeśli *nei* objawia jakąś niezgodność, nie da się powziąć działania. W takim razie sprawdź czy [wszystko] odpowiada właściwej chwili<sup>459</sup>, następnie zaś działaj wedle dogodności<sup>460</sup>, by osiągnąć [w rozmówcy] zmianę. Osiągnięcie wnętrza [jego serca] przez zmianę<sup>461</sup>, jest jak [okoliczność, kiedy] klucz pasuje do zasuwki. Gdy się mówi o przeszłości, najważniejsze, aby dostosować się do słów rozmówcy. Gdy mówi się o przyszłości, niech mowa będzie nieuchwytna jak nieustająca zmiana. Kto celuje w nieuchwytną zmienności, ten zna dokładnie warunki geopolityczne, to znaczy komunikuje się z niebem by cztery pory roku zmieniały się [jak należy], jest emisariuszem do duchów i bóstw, [działania jego] zgodne są z [permutacjami] *yin* i *yang*, i dopiero tak może pasterzować ludowi<sup>462</sup>. Jeśli przejrzymy czyjąś sekretną taktykę, poznamy wówczas jego wolę i jego**

<sup>457</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>458</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 39.

<sup>459</sup> Dosł. wysonduj i dopasuj się do czasu w którym należy działać.

<sup>460</sup> Dosł. „udogodnij” swoje działanie.

<sup>461</sup> Tj. ciągle dopasowywanie się.

<sup>462</sup> Por. komentarz *wenyan* do heksagramu *qian* 乾 o roli mędrca: 夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！ - „Mąż znamienity z Niebem i Ziemią łączy swój czysty potencjał, z blaskiem słońca i księżyca łączy światło swoich myśli, z czterema porami łączy swoją codzienną rutynę, z duchami i bóstwami łączy swój dobry i zły los. Gdy idzie przed Niebem, Niebo mu się nie sprzeciwia. Gdy idzie za Niebem, z szacunkiem przyjmuje pory, które Niebo daje. Jeśli Niebo się mu nie sprzeciwia, to czyż sprzeciwią się mu ludzie? Czyż staną mu na drodze duchy i bóstwa?” (cyt. wg. Ma Hengjun, *Zhouyi zhengzong*, op. cit., s. 54. Tłum. własne).

**intencje. Gdy w negocjacjach coś z czymś nie przystaje, przyczyną tego jest jakaś niewiadoma. Gdy wszystko się zgadza a węzła ufności zadzierzgnąć nie sposób, otwarcie się brata a skrycie jest obcy. Gdy w negocjacjach coś z czymś nie przystaje, prawdziwy mędrzec nie zatrudni się w charakterze stratega-doradcy.**

[1] 內有不合者 *nei you bu he zhe*: THJ wyjaśnia:

計謀不合於君，則不可施行也。

Gdy proponowany plan nie zbiega się z potrzebami władcy, nie da się go wprowadzić w życie.

[2] 揣切 *chuai qie*: wydaje się, że by uniknąć anachronizmu nie powinniśmy się tu dopatrywać słowa złożonego, lecz każdy z grafemów potraktować oddzielnie. *Chuaiqie* 揣切 jako jedno słowo pojawia się w piśmiennictwie chińskim dopiero począwszy od dynastii Ming<sup>463</sup>. Tak więc sens dosłowny byłby mniej więcej „odmierzyć i przyciąć na miarę”, „oszacować tak by się zgadzało”. Według THJ chodzi o to by „oszacować (*chuailiang* 揣量) nadarzającą się w danym czasie sprzyjającą okoliczność i być na nią doskonale przygotowanym” (揣量切摩當時所爲之便，以求所以變計也). Rozdział VII nosi tytuł 揣篇 *Chuai pian*: Sondowanie (probierzowanie).

[3] 若管...*ruo guan*...: THJ komentuje:

以管取鍵，鍵必離；以變求內，內必合。

Gdy klucz wchodzi w zasuwkę i pasuje, zasuwka musi ustąpić (otworzyć się).

[4] 言往者... *yan wang zhe*...: THJ komentuje:

往事已著，故言之貴順辭；來事未形，故說之貴通變也。

Sprawy przeszłe są już jasne, dlatego tekst używa słowa *yan* 言, mówić, i podkreśla by słowa [mówcy] szły z prądem mowy interlokutora. Sprawy przyszłe nie posiadają żadnej formy (nie są niczym konkretnym, nic konkretnego zatem nie da się o nich „powiedzieć”, czynność, która wyrażona byłaby słowem *yan*), dlatego tekst używa słowa *shui* i podkreśla, że najważniejsza jest tu inteligencja reagowania na ciągłą zmienność (*tong bian* 通變).

Możliwe jednak, że *bian* 變 nie znaczy *tong bian* 通變. Inny materiał źródłowy epoki podpowiada, że *bian* ewentualnie można odczytać jako wariant graficzny *bian* 辯, „argumentować”, „debatować”, „dyskutować”. I tak *Guang ya* 廣雅<sup>464</sup> podaje, że „變, 辯也”. GR potwierdza to znaczenie. Możliwe więc, że *Guiguzi* wprowadza nowy *terminus technicus*, *bian yan* 辯言, mowa za pomocą argumentów. Więc zamiast zmieniać *yan ci* 言辭, sposób mówienia, słowa, jak rozumie ów fragment XFH, *Guiguzi* chce być może powiedzieć „używać *bian yan* 辯言”, mowy argumentacyjnej. Nie wykluczone, że autor celowo czyni użytek z polisemiczności znaku/słowa *bian* 變,

<sup>463</sup> Por. HDC, tom VI, op.cit., s. 760.

<sup>464</sup> Starożytny glosariusz encyklopedyczny skompilowany w okresie Trzech Królestw (*san guo* 三國) przez Zhangyi 張揖 w królestwie Wei 魏, prawdopodobnie ok. 230 r.

które oznacza zarówno zmianę jak i argument, by w ten sposób określić w najbardziej lakoniczny i ezoteryczny zarazem sposób naturę argumentacji, której istotą jest przecież zmiana, po pierwsze zmiana stanowiska argumentującego wobec stanowiska interlokutora (co dzieje się w samym akcie mowy, gdy nagle się z kimś nie zgadzamy), a po drugie cel samego argumentu, którym jest zmiana stanowiska interlokutora, zmiana jego opinii.

[5] 地勢 *di shi*: Znajomość topografii w kontekście politycznym to po prostu znajomość warunków geopolitycznych.

*Shi* 使 w literaturze okresu Walczących Królestw posiada znaczenie przechodnie (wysyłać na misję, nakazywać, komenderować) i nieprzechodnie (być emisariuszem). Mędrzec może być więc emisariuszem do duchów i bóstwa, kimś, kto komunikuje się (通) z Niebem (天: sferą bytów nadprzyrodzonych) przez duchy i bóstwa (鬼神) jako emisariusz (使) Ziemi (地) (por. rozdz. I, 聖人之在天地間也...etc.). Ewentualnie można przełożyć jako „zawiadywać/nakazywać duchom i bóstwom”, czyli być tym, który im zleca „misje” (使).

[6] 聖人不爲謀也 *shengren bu wei mou ye*: Broschat: „it has not been the Sage who has made the plans”<sup>465</sup>. Takie tłumaczenie wprowadza błędne wrażenie, że plany już zostały powzięte lecz pomiędzy wspólnie planującymi brak autentycznej zgodności (*shi you bu he* 事有不合) gdy chodzi raczej o to, że w sytuacji kiedy istnieje jakakolwiek niejasność co do prawdziwych intencji władcy, mędrzec nie oferuje swych usług, nie zatrudnia się jako *moushi* 謀士 strateg-dyplomata (*wei mou* 爲謀).

3.4. 故遠而親者，有陰德也；近而疏者，志不合也[1]。就而不用者，策不得也；去而反求者，事中來也[2]。日進前而不御者，施不合也；遙聞聲而相思者<sup>466</sup>，合於謀以待決事也[3]。

Dlatego też, gdy są daleko od siebie, lecz mimo to są sobie bliscy, to jest [między nimi] twórczy potencjał nacechowany *yin*<sup>467</sup>. A gdy są blisko siebie, lecz są wzajemnie wyobcowani, [to rzecz w tym, że] ich ambicje nie są jednorodne. Gdy przybędzie, lecz nie znajdzie zatrudnienia, [kwestia w tym, że] plan był nieprzydatny. Jeśli odchodzi, lecz znowu go przywołują, [znaczy to, że] jego usługi (*shi* 事)<sup>468</sup> przydadzą się w sprawach, które właśnie nadchodzą (*zhong lai* 中來). Jeden choć co dzień wizytuje władcę, ten go „zaprzac” nie chce. Znaczy to, że ich metody są rozbieżne. Od innego wieści dochodzą z daleka, lecz myśli o nim i to z wzajemnością. To znaczy, że zgodne są ich plany by wspólnie sprawy rozstrzygać.

[1] 陰德: THJ wyjaśnia:

<sup>465</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 147 – 148.

<sup>466</sup> Fragment od słów „事有不合者” w 3.3 do „相思者” w 3.4 bardzo przypomina passus rozdziału *Wu hou* 無厚 (O braku szczodrości) z *Dengxizi*. Oba teksty albo korzystały ze wspólnego źródła albo jeden czerpał z drugiego, lecz zważywszy na trudności z ustaleniem dat ich kompilacji, nie sposób ustalić który mógł być wzorem dla drugiego. Zob. *Dengxizi xinyi*, s. 53. W przekładach XFH (s. 74) i ZJW (s. 72) sens de 德 po prostu znika.

<sup>467</sup> Propozycja translatorska Hui Wu (s. 50) wydaje się mało uzasadniona: „some amicable character”.

<sup>468</sup> Tak też tłumaczy Broschat: „his service will better fit the future” (s. 148).



謂陰私相得之德。

Chodzi o twórczy potencjał (*de* 德) płynący z ukrytej świadomości (*yin* 陰), że (minister i władca) odpowiadają sobie wzajemnie (wiedzą, że ich myśli są zgodne, i we właściwym czasie wspólnie mogą wiele dokonać).

[2] 事中来 *shi zhong lai*: THJ komentuje:

謂所言當時未合，事過始驗[...]

To, o czym mówił, nie zgadzało się z zamysłami władcy. Dopiero gdy sprawa, w której oferował swoje usługi, już minęła, okazało się, że miał rację.

事 *shi*: w podanym tu kontekście to sprawa, w której ubiegający się o pozycję ministra-doradcy „perypatetyczny dyplomata” może okazać się przydatny, czyli w rozszerzonym sensie - jego usługi.

来 *lai*: Hui Wu opiera się na glossie YTY, według której sens 来 to 利, „korzyść”, a 中 to „w międzyczasie” (初不以為利而中利之, „władca początkowo nie widział w radzie retora żadnej korzyści lecz w międzyczasie korzyść dostrzegł”) <sup>469</sup>. XFH tłumaczy: „sprawa, której nadejście przewidywał, spełniła się, gdy był już w drodze” <sup>470</sup>. Być może jednak *lai* 来 oznacza po prostu to, co nadchodzi, (domyślnie) jakieś zbliżające się zagrożenie, zaś *zhong* 中 to czasownik w sensie „trafić w sedno”, „dokładnie pasować”: władca przywołuje na powrót petenta o urząd bowiem jego usługi przydać się mogą „w sprawach, które właśnie nadchodzą”.

[3] 合於謀... *he yu mou*...: THJ komentuje:

謂彼所行合於己謀，待之以決其事。故遙聞聲而相思也。

Jego (władcy) polityka przystaje do naszego własnego planu działania, więc czekamy na okazję by zaoferować mu rozwiązanie jakiejś ważnej dla niego kwestii. Tak więc [tekst mówi] „choć wieści dochodzą z daleka, myślą o sobie wzajemnie”.

3.5. 故曰：不見其類而爲之者，見逆；不得其情而說之者，見非[1]。得其情，乃制其術[2]。此用可出可入，可撻可開[3]。故聖人立事，以此先知而撻萬物。Przeto powiedziane jest: „Gdy się nie dobrali <sup>471</sup>, lecz podejmuje działanie, napotka na opór. Gdy nie pojął jeszcze jego *qing* <sup>472</sup>, lecz mimo to podejmuje perswazję, spotka się z odmową. Dopiero gdy posiędzie o nim prawdę, zastosować [może] odpowiednią metodę”. Tym sposobem można zainicjować lub zakończyć, „zamknąć” (*jian* 撻) lub otworzyć. Przeto gdy mędrzec ustala podstawy interakcji, tym właśnie sposobem wie z wyprzedzeniem jak się „zamykać rygłem” uniwersum wszechrzeczy <sup>473</sup>.

<sup>469</sup> Por. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op.cit., s. 51; YTY: 来, 利也, w: WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 82.

<sup>470</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 54.

<sup>471</sup> Dosł. gdy nie poznał jego kategorii, rodzaju.

<sup>472</sup> Tj. myśli i intencji, całej prawdy o nim.

<sup>473</sup> Lub „dzięki tej właśnie zdobytej uprzednio wiedzy jest ‘klucznikiem’ wszechbytu”. Wg. XDF, „podporządkować sobie wszystkie rzeczy”, ale to dość daleko idąca interpretacja a nie bezpośredni sens (WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 84).

[1] 故曰 *gu yue* wprowadza słowa, które nie należą do autora, jakąś sentencję, porzekadło, cytat. Świadczą o tym liczne przykłady np. w korpusie tekstów klasycznych w Thesaurus Linguae Sericae Harbsmeiera (tls.uni-hd.de/) lub ctext.org. Kogo autor tutaj cytuje, na czyje słowa się powołuje, tego na razie nie wiemy. Czy źródło tych słów znane było ówczesnemu czytelnikowi? Czy może jest to dowód, iż tekst został w istocie spisany nie przez mistrza Guigu lecz przez jego uczniów już po jego śmierci, i tam, gdzie pojawia się ta fraza, chodzi o słowa samego mistrza?

Komentując słowa „gdy nie pojął jeszcze jego *qing*, lecz mimo to podejmuje perswazję” THJ podaje jako przykład niepowodzenie, jakiego zaznał usiłując pozyskać sobie serce władcy Chen Zhen u króla Huia państwa Qin:

言不得其情類而爲說者，若北轅適楚，陳軫遊秦，所以見非逆也。  
Gdy ktoś stara się przez perswazję pozyskać przychylność władcy, lecz nie rozpoznał typu jego psychiki, to postępuje niczym człowiek, który chce dotrzeć do państwa Chu a jedzie na północ<sup>474</sup>, jak Chen Zhen gdy szukał kariery w państwie Qin. Oto dlaczego spotyka się z negacją i oporem.

Chen Zhen ubiegał się o względy króla państwa Qin, Huia. Jakiś czas spędził na dworze Qin, gdzie cieszył się pewnym zaufaniem i szacunkiem władcy pomimo oszczerstw rywalizującego z nim Zhang Yi. Urok Zhang Yi okazał się jednak zbyt wielki, i to on a nie Chen Zhen ostatecznie uzyskał pozycję *cheng xiang* – kanclerza (najwyższego ministra) dworu. W tak niekorzystnej dla siebie sytuacji Chen Zhen mógł jedynie opuścić Qin. Poza przegraną w grze o wpływy na dworze Qin, jego najpoważniejszą porażką dyplomatyczną okazało się niezapobieżenie zniszczeniu państwa Chu przez Qin. Nie wiemy dokładnie co ostatecznie zdecydowało, że Chen Zhen zraził do siebie króla Huia, jednak pewne cechy charakterystyczne tego mówcy, które przeważały na jego niekorzyść, wyłaniają się z jego działań na rzecz państwa Chu, gdy starał się uchronić je przed zagładą zagrażającą mu od Qin, lecz nie zdołał przekonać króla Chu, który dał wiarę Zhang Yi, wpadając w zastawione przez niego sidła. Wang Xuan (王璇) wyjaśnia, że jedyną dewizą Chen Zhena jest lojalna szczerść i konkretność<sup>475</sup>. Gra w otwarte karty, bezpośrednie konfrontowanie władcy z suchymi, niczym nieokraszonymi faktami, podanymi, by tak rzec, na surowo, to terapia szokowa, którą każdy dumny władca z gruntu odrzuci. Chen Zhen nie rozpracowuje psychiki interlokutora, ignoruje jego mentalność, postępuje łamiąc proponowaną w *Guiguzi* zasadę *chuai qing* 揣情, wysondowania jego uczuć i myśli, bez przygotowania gruntu przechodzi do bezpośredniej konfrontacji. Władca państwa Chu jest dumny i chciwy, przemawia do niego język pochlebstw i czczych obietnic łechtających jego próżność. Król Hui państwa Qin, choć również chciwy, to nie ślepo zachłanny, docenia inteligencję, przenikliwość, i odwagę Chen Zhena, rozumie jednak, że polityka ekspansji, którą prowadzi, potrzebuje człowieka pokroju Zhang Yi, który, jak to ujmuje Wang Xuan, „奸詐而見利忘義”, „jest zdradliwy i podstępny, a tam gdzie wyczuje korzyść, nie liczy się z prawością”. Tak więc Chen Zhen rywalizując z Zhang Yi o pozycję kanclerza na dworze Qin albo nie zorientował się, czego naprawdę oczekuje władca, albo, co biorąc pod uwagę jego inteligencję bardziej

<sup>474</sup> Chu jest na południu.

<sup>475</sup> 忠 *zhong*, tradycyjnie tłumaczone jako „lojalność”, w istocie niekiedy kryje w sobie bardziej archaiczny sens „bycia szczerym wobec siebie w obcowaniu z innymi”, czyli po prostu otwartego wypowiedzenia tego, co się ma myśli, zob. Goldin, “When *zhong* 忠 does not mean ‘loyalty’”, s. 169.

prawdopodobne, zdecydował nie odstąpić od swoich zasad i (w swoim mniemaniu) zniżyć się do poziomu Zhang Yi. Taka interpretacja pozwala nam dostrzec w omawianym tu fragmencie *Guiguzi* nieco odmienny sens 得 *de*: problem nie w tym, że Chen Zhen nie zrozumiał (得) *qing* władcy, lecz że nie spożytkował jego *qing* na własną korzyść (w sensie kauzatywnym czasownik 得 *de* może znaczyć „traktować, postrzegać jako korzyść”). 忠 *zhong* jest kwestią wyboru a nie ignorancji.

[2] 制 *zhi*: Kroll: “cut to measure, as in tailoring”, dosł. “przyciąć na miarę”, a więc dostosować swoją „sztukę”, strategię, metodę „na miarę” obiektu perswazji.

術 *shu* oznacza też wyliczenia wróżbiarskie, sztukę wróżenia, lub nawet los (GR, Kroll), czyli *zhi qi shu* 制其術 można by ewentualnie rozumieć jako „kontrolować czyjś los, przeznaczenie”.

[3] 此用 *ci yong*=用此 *yong ci*, zob. uwaga XDF<sup>476</sup>.

Wg. THJ 出 *chu* i 入 *ru* sugeruje, że mędrzec-mówca „posiada swobodę wstąpić i wystąpić, wedle swej własnej woli zamknąć się i otworzyć”, tzn. może postępować jak mu się tylko podoba.

可 撻...*ke jian*...: *jian* czasownikowo może znaczyć „zamykać”. Interesujące jak *Guiguzi* kontekstualizuje synonimiczność w zależności od użytej metafory. W rozdziale pierwszym widzimy *he* 闔, które odnosi się do „zamykania” jako finalnego stadium onto-kosmologicznego procesu cyklicznych transformacji *yin* i *yang* – *yin yang zhi kai he* 陰陽之開闔. Etymologia *he* 闔 sugeruje inherentną harmonię transformacji, w której skrywa się metafora dokładnie i spójnie domykających się skrzydeł drewnianych drzwi, szczelnie do siebie dopasowanych. Schuessler umieszcza *he* 闔 w etymologicznym związku z 合 *he*, łączyć się harmonijnie, dobrze do siebie pasować<sup>477</sup>. *Jian* 撻 nie dotyczy już zwierania skrzydeł drzwi by je domknąć lecz zamknięcia ich jakąś dopasowaną do zamka zasówką czy rygielkiem, i to zamknięcia po wejściu do środka (*nei-jian* 內撻 sugeruje przecież zamknięcie od środka). O ile w pierwszym przypadku bezpośrednim tłem jest onto-kosmologia *yin yang*, o tyle w przypadku *jian* 撻 w kulisach wyłania się świat psychiczny, *nei qing* 內情 interlokutora. Tak więc gdy *he* 闔 symbolizuje koniec procesu stawania się wpisany w naturę każdej rzeczy, obiektywną prawdę efemeryczności każdego istnienia, *jian* 撻 sugeruje metodę, a więc możliwość ingerencji i kontroli.

**3.6.** 由夫道德、仁義、禮樂、忠信、計謀[1]，先取詩書，混說損益，議論去就[2]。欲合者用內，欲去者用外，外內者必明道數[3]。揣策來事，見疑決之[4]。策而無失計，立功建德。治名入產業，曰：撻而內合[5]。上暗不治，下亂不寤，撻而反之[6]。內自得而外不留，說而飛之[7]。若命自來<sup>478</sup>，已迎而御之[8]；若

<sup>476</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 84.

<sup>477</sup> A. Schuessler, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawaii Press 2007, s. zob. komentarz Schuesslera na temat 合 i 盍, s. 274 – 275.

<sup>478</sup> Broschat mylnie tłumaczy przez „if fate brings on something of itself, you welcome and take it over” (Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 149.). Po pierwsze wynika albo ze świadomego odrzucenia interpretacji THJ (zob. kom. [8]) albo przypadkowego jej pominięcia. Po drugie, jeśli Broschat świadomie tę

欲去之，因危與之[9]。環轉因化，莫知所爲，退爲大儀[10]。

Opierając się na zasadach owej doskonałej moralności, idealnych reakcji<sup>479</sup> i tego, co słuszne w danej sytuacji<sup>480</sup>, etykiety i muzyki, poczucia powinności<sup>481</sup> i wiarygodności planuj swoją polityczną strategię. Najpierw zaczerpnij z *Księgi Pieśni* i *Księgi Dokumentów*, wplatając tu i ówdzie słowa o stratach i korzyściach, dyskutując i rozważając, co odrzucić a co przyjąć. Gdy chcesz się spoufalić, zastosuj *nei*. Gdy się chcesz oddalić, zastosuj *wai*. Czy stosujesz *nei*, czy *wai*, trzeba mieć umysł rozjaśniony przez Dao i wynikający z niego ogólny obiektywny ogląd rzeczy (*shu* 數)<sup>482</sup>. Wysądź<sup>483</sup> nadchodzące sprawy, a gdy pojawi się wątpliwość, rozwiążesz ją<sup>484</sup>. Gdy wszystko przewidziane, żaden plan nie zawiedzie. Czynem szlachetnym zasłużyć na pochwałę. Trzymaj kontrolę nad statusami<sup>485</sup> i ściągaj podatki od własności<sup>486</sup>. To nazywa się „przez ryglowanie się odśrodkowo pozostać w harmonii”<sup>487</sup>. Gdy góra<sup>488</sup> jest nieorientowana i nie rządzi, a dół niesubordynowany i nieświadom załączków chaosu, działaj wywrotowo jednocześnie „się ryglując” (*jian* 撻). Gdy zadowala się tym, co ma u siebie<sup>489</sup> a nie dba o [głosy z] zewnątrz, przekonaj go słowami, co unoszą jego dumę. Gdy jesteś wezwany<sup>490</sup>, przyjmij [ofertę] i przejmij ster<sup>491</sup>. Jeśli zechcesz odejść, postępuj z nim stosownie do rozwijającego się zagrożenia<sup>492</sup>. Gdy jesteś obrotny i nieuchwytny i zmieniasz się stosownie do zmian, gdy nikt nie wie co się dzieje<sup>493</sup>, wycofanie się to naczelna zasada.

interpretację kwestionuje, winien jest nam wyjaśnienie, którego niestety nie podaje. Po trzecie, fraza „something of itself” suponuje utratę kontroli nad 命, „losem”. Takie założenie stałoby jednak w sprzeczności z rozdz. X, gdzie czytamy „制人者，握權也；見制於人者，制命也” – „Kto innych kontroluje, władzę w rękę dzierży. Kto innymi jest kontrolowany, tego los jest w rękę innych” (dosł. tego losem jest być pod kontrolą innych). Najwyższym atrybutem mędrca jest dzierżyć swój los (jak i los innych) we własnym rękę.

<sup>479</sup> Wg. interpretacji *ren* 仁 K. Pejdy, zob. *Konfucjusz Analekta*, s. 237.

<sup>480</sup> Wg. interpretacji *yi* 義 K. Pejdy, ibidem, s. 240.

<sup>481</sup> Wg. interpretacji *xin* 信 K. Pejdy, ibidem, s. 239.

<sup>482</sup> Który może opierać się na kalkulacjach wróżebnych. Ich wynikiem jest ustalenie zbioru obiektywnych uwarunkowań, które stanowią pewien constans w życiu człowieka determinujący jego przyszłość. Stąd *shu* można niekiedy interpretować jako los, z tą różnicą, że *shu* nie jest kwestią przypadku a jego poznanie kwestią jasnowidzenia, lecz rozumowania w oparciu o określony zbiór danych. Zatem *shu* znamionuje właściwie stan pewności, wokół którego można snuć określone plany, jest w istocie podstawą wszelkich planów.

<sup>483</sup> Być może wróżenie z łądyg krwawnika? 策 *ce* może wskazywać na praktyki wróżebne.

<sup>484</sup> Lub: gdy ujrzyś wątpliwość, rozwiąż ją.

<sup>485</sup> Tj. zawiaduj polityką dworu. Wg. przekładu *ming* 名 K. Pejdy, ibidem, s. 240.

<sup>486</sup> Wg. wyjaśnienia XDF, zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 88.

<sup>487</sup> Tj. skonsolidować znaczenie swojej osoby w oczach władcy.

<sup>488</sup> Władca, władza, zwierzchnictwo.

<sup>489</sup> Tzn. co sam myśli, ma w sercu lub toleruje doradców tylko ze swojego najbliższego otoczenia lub swojego królestwa.

<sup>490</sup> Tj. gdy przychodzi od niego rozkaz.

<sup>491</sup> Wg. przekładu Maliawina: „Władca może zawezwać mnie do siebie, zaś ja zaskarbiwszy sobie jego sympatię, zdolny jestem uzyskać nad nim władzę [御之]” (Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 36). Xiong Xianguang 熊憲光 uważa natomiast, że mowa tu o tym by dyplomata chętnie przyjął zleczone mu zadanie i wykonał je dokładnie wedle oczekiwań władcy, czyli dał sobą pokierować – 御 (Xiong Xianguang 熊憲光, *Zonghengjia yanjiu*, op.cit., s. 132).

<sup>492</sup> Lub „stosownie do sytuacji posłuż się fortelem”, jeśli przyjąć, że *wei* 危 stanowi tu wariant

graficzny 詭 [guǐ],

<sup>493</sup> Lub „co robisz”.

[1] 由夫...*you fu*: w przekładzie Broschata: „scheming (*ji mou* 計謀) by means of (*you fu* 由夫)”<sup>494</sup>; Huiwu: „accordingly (*you fu* 由夫), follow the doctrines .... for plans and strategies (*ji mou* 計謀)”<sup>495</sup>; XFH tłumaczy: „w doradzaniu władcy należy przemawiać według zasad doskonałości moralnej .... i strategicznego planowania”. Maliawin: „we wszystkich sprawach trzeba wziąć za punkt wyjścia prawość (праведность *dao* 道) i doskonałość (совершенство *de* 德)...plany i kalkulacje (*ji mou* 計謀)”<sup>496</sup>. Tłumaczenia te różnią się co do funkcji *ji mou* 計謀 w tym w zdaniu i pomijają sens *fu* 夫. Huiwu zaznacza, że *you fu* 由夫 może być synonimiczne z *you ci* 由此<sup>497</sup>, gramatycznie możliwe, ale wydaje się, że *fu* 夫 *po you* 由 posiada głównie funkcję atrybutywną, jako zaimek wskazujący wymaga następującego po nim rzeczownika (taki wniosek nasuwa się przynajmniej po skonsultowaniu thesaurus linguae sericae online i elektroniczny korpus tekstów klasycznych ctext.org). Za *you fu* 由夫 w sensie *you ci* 由此 (dlatego, przeto, według tego co już powiedziano, wedle powyższego etc.) przemawia jednak komentarz THJ, który powtarza *you fu* 由夫 ewidentnie w takim właśnie sensie (由夫得情，故能行其道德仁義以下事也 – tym sposobem/dzięki temu poznawszy jak władca myśli (jak się sprawy mają naprawdę) może postępować według zasad *daode*, dobroci i prawości i tego o czym mowa poniżej).

Co do funkcji i interpretacji *ji mou* 計謀, przychyliam się do wersji MB, po pierwsze dlatego, że pojęcie to wylamuje się ze skądinąd bardzo spójnego bloku wyliczonych tu głównych terminów moralno-etycznych szkoły konfucjańskiej: doskonałej moralności, idealnych reakcji, tego, co słuszne w danej sytuacji, etykiety i muzyki, poczucia powinności i wiarygodności. Wypada raczej przyjąć, że mędrzec postrzega je jako narzędzie w planowaniu strategii politycznej, tak więc *ji mou* 計謀 po prostu podsumowuje czym dla mędrca jest ludzkie Dao, które ucieleśnia się właśnie przez wartości konfucjańskie: jedynie narzędziem do osiągnięcia wyższych celów. Po drugie, *Księga Pieśni* i *Księga dokumentów* to bynajmniej nie źródła, z których można by pełną garścią czerpać cytaty obrazujące zasadność naszej strategii, sprzeczność, z którą musielibyśmy się jakoś pogodzić (jak np. XFH) jeśli mimo wszelkich wahań nie oddzielimy *ji mou* 計謀 od powyższej czwórki. Po trzecie, nie można wykluczyć możliwości, że *fu* 夫 istotnie jest gramatycznie zależne od następującego po nim ciągu rzeczowników wprowadzając tu nawet pewną dozę ironii, subtelną krytykę reprezentowanych przez te pojęcia wartości: „posługując się zasadami [tej] (nie wspomnianej wyżej, lecz o której wszędzie aż do znudzenia się słyszy) konfucjańskiej moralnej doskonałości ...etc. planuj swoją strategię polityczno-dyplomatyczną”.

[2] 詩書 *shi shu*: Chodzi o *Shijing* 詩經 i *Shangshu* 尚書 (*Księgę pieśni* i *Księgę dokumentów*) jako popularne źródła toposów (*loci communes*) i egzemplów (*paradeigmata*) na określony typ argumentu i *ethos* audytorium. To są właśnie owe „klucze” do serca audytorium ceniącego sobie wysokie ideały etyczno-moralne, dobroduszość, sprawiedliwość etc. Jak jednak ma się ta wskazówka do praktyki oratorskiej dyplomatów *zongheng*? Jeśli wziąć za punkt odniesienia materiały zachowane w *Strategiach Walczących Państw*, w *Zapiskach historyka* i w tekstach

<sup>494</sup> Broschat. *Guiguzi...*, op.cit., s. 148.

<sup>495</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 51.

<sup>496</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 35.

<sup>497</sup> Zob. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, przyp. 75, op.cit., s. 51.

*zongheng* odkrytych w Mawangdui, aluzje literackie bądź bezpośrednie cytaty z *Shijing* i *Shangshu* wyraźnie tracą na popularności w porównaniu np. z *Zuo zhuan*, coraz częściej napotykamy mówców wplatających we właściwym miejscu w swój wywód słowa *Księgi Przemian*, *Laozi*, czy popularnych wówczas maksym i porzekadeł. Były to czasy, jak wyjaśnia J. Levi<sup>498</sup>, gdy zwolennicy doktryny konfucjańskiej coraz częściej spotykali się z dezaprobatą. Zarzucano im brak skuteczności i propagowanie skostniałych, negujących nowe realia kanonów moralnych i idei politycznych. Nic więc dziwnego, że ich ulubione źródła literackie, z których czerpali liczne cytaty dla zilustrowania swoich tez, tj. właśnie *Księga pieśni* i *Księga dokumentów*, zaczęły powoli ustępować literaturze bardziej odpowiadającej duchowi epoki, jak choćby *Księżdzę Przemian*. Trend ten da się zauważyć nawet u ówczesnych myślicieli konfucjańskich, np. u Xunzi (tylko kilka takich odniesień), podczas gdy w prozie *zonghengjia* z tych źródeł cytuje się już masowo<sup>499</sup>. Jacoby podkreśla, że źródła te zaczęła wypierać opowiadka alegoryczna jako „specyficzny rodzaj narracji o funkcji perswazyjnej”. Zaważyło na tym wiele przyczyn, choćby fakt, że, jak mówi Jacoby, łatwiej było w ten sposób „błysnąć erudycją i popisać się umiejętnościami retorycznymi... demonstrując swobodę poruszania się w wiedzy o świecie i dziejach różnych państw chińskich”<sup>500</sup>. Ten format komunikacji po prostu okazał się bardziej skuteczny w tych nowych czasach. Skoro jednak *Guiguzi* uznaje *Księgę pieśni* i *Księgę dokumentów* za na tyle ważne źródła środków perswazji by umieścić wzmiankę o nich właśnie w rozdziale *Wewnętrzne konsolidacje*, być może tekst ten (a przynajmniej tekst tego rozdziału) pochodzi ze stosunkowo wczesnego okresu działalności *zongheng*, gdy wzorce i postawy moralne utrwalone w tej tradycyjnej literaturze odgrywały jeszcze stosunkowo ważną rolę w dyskursie politycznym, a więc nie, jak się często przypuszcza, z końcowego okresu Walczących Królestw, lecz wcześniej. Taka interpretacja pozwoliłaby również łatwiej zrozumieć ironizujący wydzźwięk 夫 w poprzednim zdaniu.

混說 *hun shuo*: THJ wyjaśnia, że *hun* oznacza tu mniej więcej to samo co grafem 同: „przede wszystkim sprawdzić stosowne maksymy (słowa) w *Księżdzę pieśni* i *Księżdzę dokumentów*, tak by były identyczne z własnym dictum perswazyjnym (*tong ji shuo* 同己說), a następnie przedstawić zdarzenia aktualne to jako niekorzystne to jako korzystne (lub tu dodawać a tam ujmować ze zdarzeń aktualnych), i dyskutować czy odejść czy zostać”<sup>501</sup>

Wg. komentarza YTY termin *hun shuo* odnosi się do doktryn różnych szkół filozoficznych okresu Walczących Królestw (tzw. *baijia*, czyli „stu szkół”)<sup>502</sup>. Tak więc sens zdania byłby mniej więcej taki: „najpierw wybierz z *Księgi pieśni* i *Księgi dokumentów*, z doktryn znanych myślicieli (*hun shuo* 混說) w mniejszym lub większym stopniu (*sun yi* 損益), bądź krytyczny wobec właściwego wyboru”.

[3] 道數 *dao shu*: Większość komentarzy wyjaśnia, że *daoshu* 道數 jako jedno słowo

<sup>498</sup> J. Levi, *L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants* (Ve-IIIe siècles avant J.-C.), w : „Extrême-Orient, Extrême-Occident Année”, 1992, nr. 14, s. 68-69.

<sup>499</sup> J. Levi, ibidem: „envahissent massivement la prose des politiciens et des diplomates de l'école des ligues”.

<sup>500</sup> Jacoby, *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach*, wyd. Kindle, op.cit., 364.

<sup>501</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 57.

<sup>502</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 85.

to po prostu „zasady”, „reguły”, np. MB, „the principles by which to proceed”, HW: „the principles of the Dao”. Maliawin tłumaczy jako “miara zgodna z Dao”. XFH podkreśla, że termin *daoshu* należy tu specyficznie rozumieć jako proponowane przez *Guiguzi* „daoshu”, czyli w sensie najbardziej ogólnym sztukę przewidywania nadchodzących zdarzeń tak iż nic nas nie zaskoczy<sup>503</sup>. Trudno wyobrazić sobie, by w antycznej cywilizacji Chin taka zdolność odżegnywała się od powszechnego wówczas „strategicznego” wróżbiarstwa, którego głównym medium była właśnie *Księga przemian* i wróżenie z łodyg krwawnika. *Daoshu* to po prostu sztuka obserwacji świata według istoty *Dao* (w kadrze interrelacji i permutacji komplementarno-antytetycznej pary żywiołów kosmicznych *yin* i *yang*) oraz według *shu*, numerologicznych antycypacji na bazie technik wróżebnych. Dlatego właśnie THJ tłumaczy:

既能明道數，故策無失計。策無失計，乃立功建德也。  
Skoro już potrafi jasno pojąć *daoshu*, strategia jego będzie bezbłędna.

Bezbłędna (dosł. nie będzie w jej planowaniu żadnego miejsca na pomyłkę) bo całość sytuacji, to co kontroluje ją od wewnątrz (*nei*) i od zewnątrz (*wai*), jest znane mędrcom. Być może więc *shu* 數 ma związek z *wai* 外, tego co się manifestuje, może być zracjonalizowane i ujęte w jakieś reguły, podczas gdy *dao* 道 dotyczy *nei* 內, czyli tego, co ukryte, ukrytych praw, których treść można wydedukować przez obserwację *wai* 外.

用內...用外 *yong nei...yong wai*: *nei* i *wai* to terminy bardzo ogólne, w których zawiera się cały możliwy asortyment metod i sposobów by albo zbliżyć się do władcy albo bezpiecznie od niego odsunąć<sup>504</sup>. *Nei* może np. oznaczać władcę i osoby z jego osobistego kręgu, czyli kontakty wewnętrzne, a *wai* osoby spoza dworu, a nawet z innych państw, kontakty zewnętrzne. Tak więc gdy aspirujący dyplomata *youshui* stara się o względy władcy (*yu he* 欲合), zwłaszcza w najbardziej wstępnym stadium, gdy jeszcze nie uzyskał przywileju osobistej audiencji, lub nawet możliwości pozostania na dworze w charakterze gościa oczekującego na audiencję, zdobywszy sobie wpierw uznanie kogoś z jego najbliższego kręgu, może liczyć na rekomendację (*yong wai* 用外). Tak też i często rozpoczynała się kariera mówcy: podobno Zhangyi zarekomendował Su Qina przed władcą państwa Qin; w *Zapiskach historyka* czytamy zaś jak Fan Ju przez rekomendację Wang Ji, internuncjusza króla Qin do państwa Wei, gdzie Fan Ju przebywał<sup>505</sup>. Gdy jednak pełniąc już określoną funkcję w administracji książęcej dyplomata chce porzucić swojego patrona (*yu he* 欲去) w sposób dla siebie bezpieczny, musi uciec się do kontaktów zewnętrznych (*yong wai* 用外), ludzi, którzy z jednej strony zarekomendują go być może gdzie indziej (w innym królestwie, u innego suwerena), lub przynajmniej umożliwią mu potajemnie wyjechać. Gdy dyplomata dowiódł swego talentu, władca może przecież uniemożliwić mu wyjazd do

<sup>503</sup> 这里指给我鬼谷大学说, zob. XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 57.

<sup>504</sup> Taka też jest interpretacja CPQ (s. 28), aczkolwiek brak u niego przykładów. Wszyscy inni tłumacze mówią tylko, że chodzi o jakąś „zewnętrzność” i „wewnętrzność” bez dalszych objaśnień. Hui Wu (s. 52) uważa, że *nei* i *wai* dotyczy „internal feelings and feelings about the external”. Trudno ustalić, co właściwie ma na myśli.

<sup>505</sup> Zob. *Fan Ju Cai Ze liezhuan* 範雎蔡澤列傳 [Biografia Fan Ju i Cai Ze], w: *Shiji quanzhu quanyi* 史記全註全譯 [Zapiski historyka: pełny komentarz i tłumaczenie], Tianjin: Tianjin guji chubanshe 1995, tom 3, s. 2317 – 2336.

sąsiedniego, dajmy na to, państwa w obawie, że na służbie u rywala zwróci ostrze swego intelektu przeciw jego interesom, co w najlepszym razie oznacza internowanie, a w najgorszym fizyczną likwidację.

[4] 揣策 *chuai ce*: XFH uważa, że *chuai ce* 揣策 to „rozważyć jak w przyszłości dana sprawa się rozwinie i poczynić stosowne plany”<sup>506</sup>. Yu Yan ilustruje sens frazy „wysądź nadchodzące sprawy (*chuai ce lai shi* 揣測來事) cytując fragment ze zbioru esejów filozoficznych Liu Xianga, *Shuoyuan* (說苑):

夫知者舉事也，滿則慮溢，平則慮險，安則慮危，曲則慮直。由重其豫，惟恐不及，是以百舉而不陷也<sup>507</sup>。

Gdy człowiek inteligentny [i zaradny] podejmuje się działania, przy pełnym antycypuje przepełnione, przy płaskim strome, przy bezpiecznym niebezpieczne, przy krzywym proste. Przez to, że tak wielką wagę przykładą do prewencji, żadna trwoga go nie dotknie. Tak więc gdyby i po stokroć czymś się zajął, nigdy w tarapaty nie popadnie<sup>508</sup>.

Zatem *chuaice* to określona umiejętność charakteryzująca osobę inteligentną i przezorną, która przewiduje rozwój nadchodzących zdarzeń (*lai shi* 來事) przez obserwację tych już zaistniałych i obecnie zachodzących.

見疑 *jian yi*: Albo narazić się na podejrzenia ze strony władcy, co w tym kontekście z trudem pozwala się poprzeć logiczną argumentacją, albo dosł. zobaczyć, ujrzyć „wątpliwość”, „problem”, może „przewidzieć”.

治名 *zhi ming*: dosł. „mieć kontrolę nad nazwami/statusami”, czyli faktycznie doprowadzić do ładu politykę na dworze władcy, tak by każdy urzędnik (minister) administracji książęcej należycie wykonywał swoje obowiązki. Uwidacznia się tu być może wpływ szkoły legistów na tekst *Guiguzi*.

[5] 入產業 *ru chan ye*: XDF wyjaśnia, że chodzi tu o opodatkowanie poddanych, ustalenie podatków<sup>509</sup> czyli *de facto* egzekwowanie władzy nad ludem. Można również tłumaczyć jako „wprowadzać produkcję i przemysł” lub „wprowadzać własność prywatną”. Chodzi w każdym razie o reformy gospodarcze<sup>510</sup>.

By przypodobać się władcy i pozyskać sobie jego uznanie i ufność (*nei he* 內合), propozycja dyplomaty-klienta musi w sposób przekonujący i wymowny adresować kwestię uporządkowania statusów i gospodarki.

[6] 上暗...*shang an*...: THJ komentuje:

上暗不治其任，下亂不寤其萌。如此天下無邦，域中曠主。兼味者，可行其事；侮亡者，由是而興。故曰撻而反之。

Zwierzchnictwo żyjąc w mroku utraciło kompetencję nad swoimi powinnościami, a podwładni popadłszy w chaos nie uświadamiają sobie

<sup>506</sup> XFH, *Guiguzi*, op. cit., s. 44, przyp. 5.

<sup>507</sup> Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan* 說苑 [Ogród opowieści], kom. i obj. Cheng Xiang 程翔, Beijing: Shangwu yinshuaguan 2018, s. 576.

<sup>508</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 57

<sup>509</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*: „厘定稅收”, op.cit., s. 58.

<sup>510</sup> ZJW (s. 77) bardzo niejasno tłumaczy przez „władać nad ludem”.



jego załączków. W takiej sytuacji cała podniebna domena (cesarstwo) nie posiada już znamion jednego państwa, brakuje władcy nad całym terytorium. Wtedy ci, co połykają terytoria rządzone przez głupców, mają pole do popisu, a ci, co chcą zadać ostatni cios państwu stojącemu nad przepaścią, dzięki temu rosną w siłę. Dlatego [tekst] mówi „konsolidując swoją pozycję odwróć się od niego (tj. zaślepionego władcy, który obraca w niwecz swoje królestwo).

反之 *fan zhi*: dosł. iść na wspak, sugeruje właściwie zdradę. THJ wyraźnie to właśnie ma na myśli, gdy mówi *yu zhong kuang zhu* 域中曠主, „w krainie brak prawdziwego władcy”, kraj już nie jest krajem (*wu bang* 無邦). Wskazuje więc chyba na potrzebę bardziej radykalnej zmiany niż restaurowanie ginącej dynastii, czyli po prostu zmianę władzy. Mamy tu więc być może przedsmak wyłożonej w następnym rozdziale (抵巇 *Di xi*) zasady „可抵而得”: „można ingerować i przejąć władzę”. Tak interpretuje XFH<sup>511</sup>. Broschat raczej się myli proponując sens zbyt ogólny: „fortify and reverse the situation”<sup>512</sup>. Podobnie interpretuje tekst Huiwu: „fortify approaches to effect changes”<sup>513</sup>. Od wyjaśnienia THJ najbardziej oddala się Maliawin: „w takiej sytuacji wszelka próba działania spotka się ze sprzeciwem”<sup>514</sup>.

[7] 内自得...說而飛之 *nei zi de ... shui er fei zhi*: THJ komentuje:

言自賢之主，自以所行爲得，而外不留賢者之說。如此者，則爲作聲譽而飛揚之，以釣其歡心也。

Mowa tu o władcy, który sam się uważa za wielki talent i sądzi, że sposób w jaki postępuje przyniesie mu korzyść, i nie dopuszcza do siebie słów zdolnych doradców z zewnątrz (innych państw). Gdy mamy do czynienia z takim władcą, wtedy, by pozyskać sobie jego przychyłność, trzeba przemawiać górnolotnie by uniósł się dumą i tak „złować” jego przychyłność.

Czy chodzi tu o proste schlebienie władcy czy też o zastosowanie subtelnej ironii by podsyć jego zainteresowanie? *Wei zuo* 爲作 (fabrykować) sugeruje niezupełnie szczerą pochwałę, ale do takich pochwał władca niewątpliwie już przywykł i nie dostrzega w nich nic frapującego. W pochwalie musi ukrywać się jakiś głębszy sens, jakiś „haczyk”, „przynęta”, której władca nie zdoła się oprzeć. Zwykła, choćby najbardziej stylistycznie oszlifowana pochwała, nie zdałaby tu egzaminu. *Fei* 飛 może niekiedy oznaczać „przybyć nagle, niespodziewanie” (GR). *Fei mie* 飛滅 tłumaczy się przez „nagle nieszczęście”, *fei huo* 飛禍 “nagłą katastrofę”. Być może więc analogicznie chodzi tu o perswazję (*shui* 說) która przychodzi „nagle”, zadziwia, budzi więc zainteresowanie, w sensie „mową swoją zaskocz go jak wiatr, unieś jak lecący ptak etc.” (*fei zhi* 飛之). Większość komentarzy wskazuje, że użyte tu słownictwo jest prawdopodobnie zapowiedzią rozdziału IV, *Fei qian* 飛箝 (Lotne kleszcze) i w tym właśnie kontekście należy odczytywać jego sens.

*Nei* 内 może ewentualnie oznaczać tu po prostu „swoich” i chodzi o sytuację jakiej

<sup>511</sup> XFH, *Guiguzi*, s. 78.

<sup>512</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op. cit., s. 149.

<sup>513</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s. 50.

<sup>514</sup> „В таком случае любой план действий натолкнется на отпор”, Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op. cit., s. 36.

doświadczył Li Si na dworze króla Qin (o czym mowa w *Zapiskach historyka: biografia Li Si*). Lisi, ambitny i cyniczny polityk, opuścił swoje podupadające rodzinne królestwo Wei i udał się na dwór władcy Qin, który dał się początkowo poznać jako gorliwy patron talentów politycznych. Jednak uległszy po pewnym czasie instygacjom wpływowej rodzimej szlachty i arystokracji, która postrzegła napływ obcego niezwiązanego z nimi żadnymi koligacjami i zobowiązaniami elementu jako zagrożenie dla własnych wpływów, władca Qin wydał rozporządzenie wygnania z królestwa wszystkich cudzoziemców (zwłaszcza zaś doradców-klientów). Lisi już w drodze napisał list do króla by nakłonić go do odwołania swej decyzji. Argument swój skonstruował tak wybornie, że król Qin zmienił zdanie<sup>515</sup>. List Li Si to przykład retoryki przemawiającej „górnolotnie” (korelacja z *fei* 飛) by władca „uniósł się dumą”<sup>516</sup>.

[8] 若命自來...*ruo min gzi lai*...: THJ wyjaśnia, że „gdy władca już w sercu się zgodził, na pewno sam wyda polecenie by go (dyplomatę) zawezwać”<sup>517</sup>. *Ji* 己 odnosi się do samego mędrca czy retora-dyplomaty.

[9] 若欲去之...*ruo yu qu zhi*...: Yu Yan zwraca uwagę, że w pismach antycznych *wei* 危 pojawia się jako wariant graficzny 詭 [guǐ], „być podstępny, przebiegły, udawać”<sup>518</sup>. Przy tej interpretacji tłumaczylibyśmy „stosownie do sytuacji posłuż się fortelem wobec niego (*yu zhi* 與之)”. Maliawin wyjaśnia, że w sytuacji, kiedy chce się opuścić swego pana, tj. władcę, „lepiej poczekać aż na dworze rozgorzeją kłótnie i spory, i wtedy dopiero złożyć rezygnację”<sup>519</sup>. Wzoruje się na ZJW<sup>520</sup>. Ren Siyuan 任思源 proponuje, że chodzi tu odwrócenie uwagi władcy ku jakiemuś bezpośredniemu zagrożeniu, być może zupełnie fikcyjnemu, by wymknąć się korzystając z zaistniałego w związku z tym zamieszania<sup>521</sup>. Interpretacja XFH wydaje się mało prawdopodobna: „jeśli chcemy opuścić władcę, należy go przekonać, że nasz dalszy pobyt na jego dworze przyniesie mu szkodę”<sup>522</sup>. Hui Wu powtarza przekład XFH: „excuse yourself by pointing to potential jeopardy”<sup>523</sup>. Ale jak mamy go przekonać, że nasz wyjazd nie przyniesie korzyści jego rywalom poza granicami królestwa, czyli że sama nasza osoba nie stanowi potencjalnego zagrożenia?

[10] 環轉因化...*huan zhuan yin hua*...: THJ komentuje:

去就之際，反覆量宜，如圓環之轉，因彼變化。雖優者莫知其所為，如是而退。可謂全身大儀[...]。  
Gdy czynisz wybór (czy zostać, czy odejść), raz za razem oceniaj, jak należy postąpić, niczym obracający się okrągły pierścień, zmieniaj się i dopasowuj według tego jak on się zmienia, a nikt, choćby najwyśmienitszy,

<sup>515</sup> Bardziej szczegółowa analiza argumentu w artykule J. Levi, *L'art de la persuasion*. ...

<sup>516</sup> Ibidem, s. 55-57.

<sup>517</sup> 君心既善己，必自有命來召己，wg. interpunkcji CPQ. Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 60.

<sup>518</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, s. 51.

<sup>519</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, s. 36.

<sup>520</sup> ZJW, *Guiguzi*..., s. 71.

<sup>521</sup> Zob. Ren Siyuan 任思源, *Guiguzi tujie xiangxi* 鬼谷子圖解詳析 [Guiguzi w ilustracjach i szczegółowymi objaśnieniami], Beijing: Changning yinshua 2018, s. 112.

<sup>522</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 46, przyp. 5.

<sup>523</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op. cit., s. 52.

---

nie zrozumie twego działania. Jeśli w ten sposób stworzysz sobie drogę odwrotu, można to będzie nazwać „pierwszym prawem asekuracji”.

## Rozdz. IV *Dixi* 抵巇 (Naprawianie pęknięć)

### Wprowadzenie

*Di Xi* 抵巇 jest jednym z pięciu rozdziałów *Guiguzi*, których treść bardzo wyraźnie oscyluje wokół wątku *bai-he* 捭闔 jako pierwotnej onto-kosmologicznej zasady wszechbytu. Poza *Di Xi* i oczywiście rozdziału I, do grupy tej należą jeszcze rozdziały II, III, V i VI (odpowiednio w tej kolejności: *Fan ying* 反應, *Nei jian* 內撻, *Fei qian* 飛箝 i *Wu he* 忤合).

Istnieje kilka różnych interpretacji znaczenia grafemów *di* 抵 i *xi* 巇. Wg. THJ *xi* 巇 to „szczelina”, „pęknięcie”. Źródła z okresu Zachodniej dynastii Han (206 p.n.e. do 24 n.e.) odnotowują dwa znaczenia: 1. Wysoko położone, trudno dostępne miejsce w górach (*Wen xuan*: *Wang bao* „*Dong xiao fu*” 文選·王褒〈洞箫賦〉 oraz *Chu Ci* 楚辭 *Qu Yuana*, ok.340–278 p.n.e.); 2. Luka, okazja (法言·重黎)<sup>524</sup>. Są to czasy stosunkowo bliskie *Guiguzi*, więc *xi* 巇 w tytule prawdopodobnie posiada jedno z tych znaczeń albo i oba jednocześnie.

YTY uważa, że *di* 抵 oznacza tu „zatykać”. Komentarz THJ mówi: „Jeśli ściana zaczyna się walić z powodu szczelin, a naczynie psuje się z powodu pęknięć, tu wyrównaj szczeliny a tam pęknięcia, tj. uderz w miejsca strategiczne, a ani ściana, ani naczynie nie przyniosą ci szkody. Jeśli jednak nie da się ich ocalić, pozbadź się ich stosownie, a będziesz mieć więcej miejsca na zainstalowanie [innych rzeczy]. Tak też jest i w sprawach ludzkich”<sup>525</sup>. Treść rozdziału zdaje się wskazywać, że w tytule kryją się oba te znaczenia, uderzać z flanki na lukę w szyku i naprawiać lukę zarazem. Taka gra na wieloznaczności słów wynikająca z bogatej polisemii j. chińskiego stanowi niezwykle wyzwanie dla tłumacza.

*Di Xi*, mówi nam ZJW, to sztuka „obcowania z otaczającym nas światem” (*chu shi shu* 處世術) opierająca się na dwóch kategoriach operowania w i oddziaływania na otaczające nas środowisko<sup>526</sup>:

- 1) stosowaniu strategii prewencyjnych by nie dopuścić do sytuacji krytycznej, gdy dany status quo nie pozwala się już utrzymać. Polega ta metoda na „wypełnianiu szczelin” (彌補縫隙 ZJW), u której podstaw znajduje się niezwykle zdolność obserwacji, dzięki której dają się dostrzec owe „szczeliny” czy „rysy”, potencjał kryzysu, jego stan embrionalny, nierozpoznawalny dla niewprawnego oka czy nie dość przenikliwego umysłu, oczywistego jednak dla prawdziwego mędrca *shengren*. Do tej metody odnosi się termin 抵 (zatykanie pęknięć).
- 2) Gdy sytuacja sama z siebie osiągnęła punkt krytyczny a zatem status quo jest już nie do utrzymania, dostosować się biegu rzeczy, i poczynić przygotowania by w momencie krytycznym przejąć kontrolę wchodząc w nowy status quo.

<sup>524</sup> Zob. HDC, tom VI, op.cit., s. 874.

<sup>525</sup> Tekst oryginału: 牆崩因隙，器壞因釁，方其釁隙而擊實之，則牆器不敗，若不可救，因而除之，更有所營置，人事亦猶是也。

<sup>526</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 94.

Tę metodę nazywa Guiguzi 巖 (pogłębianie pęknięć)<sup>527</sup>.

Wg. XDF, do pierwszej kategorii należą dalej wymienione w tym rozdziale cztery z pięciu wariantów działania: 可抵而塞, 可抵而却, 可抵而息, i 可抵而匿. Ostatni, piąty, 可抵而得, to wariant ostateczny, należący do kategorii drugiej (dokładniejsze omówienie w komentarzu).

To interesująca teoria, jednak, jak uda nam się dostrzec w toku lektury rozdziału, *Guiguzi* chodzi raczej o kilka różnych metod, z których każda jest określana terminem *di* – zatykaniem, łataniem, reperowaniem. *Xi* natomiast funkcjonuje w tekście tylko rzeczownikowo jako dopełnienie bliższe czasownika *di*.

Sama frazeologia tytułu rozdziału stała się przedmiotem licznych komentarzy, częściowo w wyniku pewnej niekonsekwencji w grafii tytułu cytowanego tu i ówdzie u różnych dawnych autorów, a po części pewnego niezdecydowania komentatorów i tłumaczy, czy traktować 抵巖 w relacji „czasownik-rzeczownik”, czy jako binarny tandem korelatywnych pojęć, w więc zupełnie w duchu filozofii *yin yang*. Przykładowo, Broschat przyjmuje pierwszy wariant i tłumaczy „Pushing into Crevices” gdy Hui Wu wybiera drugi i oddaje tytuł przez „Mend-Break”. Jak informuje XDF, prócz 抵巖 napotykamy też 抵戲 lub 抵隄 ([guǐ], niszczyć) nie w istniejących wydaniach tekstów, co prawda, a u autorów komentujących inne teksty klasyczne i czyniących odniesienia do *Guiguzi*, lecz może to, o ile nie założymy tu zwykłej pomyłki, świadczyć o istnieniu takiej tradycji zapisywania *Di Xi* w pewnym okresie historycznym<sup>528</sup>. Poza tym, nawet jeśli autor omyłkowo zapisał 戲 zamiast 巖, może to sugerować określony sposób, w jaki rozumiał on tekst w momencie kopiowania czy (zwłaszcza) cytowania z pamięci. Grafem 隄, jak podaje XDF, zdaniem niektórych winien być wymawiany jako [xì], co zupełnie zmienia jego sens: stromy, niebezpieczny (GR)<sup>529</sup>. XFH postrzega takie odczytanie tytułu jako dowód, że cały rozdział poświęcony jest wyłącznie kwestii *xi qi weixian zhi chu* 擊其危險之處, „atakowaniu czyichś słabych punktów”, sens, który wyraźnie nie wyczerpuje jego wieloaspektowości<sup>530</sup>. Obecne edycje tekstu *Guiguzi* opierają się, jak zauważono już w pierwszej części niniejszej dysertacji, na XIX-wiecznym wydaniu Qin Enfu i komentarzu THJ. Ten starożytny egzegeta tekstu *Guiguzi* tłumaczy, że grafem 抵 to 擊實 (*ji shi*, ubijać na twardo, tak by zatkać dziurę), a grafem 巖 to 罅隙 (*xin xi*), które, jak wynika z jego komentarza, traktuje w sensie „pęknięcie (rysa) w ścianie” i „pęknięcie (rysa) na naczyniu”<sup>531</sup>. Tak więc dla THJ 抵巖 to właśnie „zatykanie szczelin” w pękającymi murze lub naczyniu.

<sup>527</sup> Mędrzec *shengren* przez nie podjęcie działania prewencyjnego może „dopomóc” danej sytuacji przyjąć destruktywny kierunek, gdy uzna, że nie jest ona warta poprawy, albo pozostając pasywnym, albo przechodząc na stronę rywala. Temat ten porusza *Guiguzi* w rozdz. VI, *He wu* 合忤. Fundamentalną zasadą tej taktyki nie jest więc kreowanie załączków kryzysu, te bowiem wynikają z samej natury rzeczy czy porządku świata (物有自然, 事有合離). Gdy sytuacja polityczna jest idealna, *shengren* nie jest nikomu potrzebny, pozostaje w cieniu.

<sup>528</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 94.

<sup>529</sup> Ibidem.

<sup>530</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 63.

<sup>531</sup> 墙崩因隙, 器壞因罅, ibidem.

## Tekst i komentarz

4.1.物有自然，事有合離[1]。有近而不可見，有遠而可知。近而不可見者，不察其辭也，遠而可知者，反往以驗來也[2]。巘者，罅也。罅者，罅也。罅者，成隙也[3]。巘始有罅[4]，可抵而塞，可抵而卻，可抵而息，可抵而匿，可抵而得[5]。此謂抵巘之理也。

Rzeczy posiadają swój stan naturalny<sup>532</sup>, [a] w sprawach [ludzkich] istnieje i zgodność, i rozbrat. Bywa, że coś jest blisko a nie da się dostrzec, coś jest daleko, a da się poznać. Gdy coś jest blisko a nie da się dostrzec, to znaczy, że nie badasz, jak się ktoś wypowiada<sup>533</sup>. Gdy coś jest daleko a da się poznać, to znaczy, że zwracasz się ku odchodzącemu by weryfikować to, co właśnie nadchodzi. Pęknięcie może stać się małym rozszczepieniem jak na naczyniu, to rozszczepienie szczeliną, a szczelina w końcu zmieni się w wielką wyrwę. Pęknięcie najpierw ujawnia pewne znamiona. Można mu zaradzić przez załatanie, można przez zawrócenie [jej dalszego rozwoju], można przez stłumienie, można przez ukrycie. [W końcu] można zaradzić przez opanowanie. To się nazywa zasada naprawiania pęknięć.

[1]自然 *ziran*: THJ komentuje:

此言合離者，乃自然之理。

Mowa tu o tym, że integracja i rozpad to fundamentalne prawo Natury.

*Ziran* to samoistnie taki jaki jest, tj. powstały bez jakiegokolwiek ingerencji człowieka, pierwotny. *Guiguzi* sugeruje, że relacje ludzkie podlegają tym samym prawom co wszelki byt w naturze<sup>534</sup>. Harmonia i rozbrat to przejaw spontanicznych (naturalnych) procesów poza sferą kontroli człowieka.

[2] THJ komentuje:

察辭觀行則近情可見，反往驗來則遠事可知。古猶今也。故反考往古則可驗來今 [...].

Gdy sprawdzasz to, co ludzie twierdzą, i bacznie obserwujesz, jak postępują, zrozumieć zdołasz niedawne okoliczności (obecną sytuację). Gdy zwracasz się ku przeszłości jako precedensowi przyszłości (tego, co nadchodzi), poznać możesz tajniki spraw przyszłych. Dawne czasy są jak czasy, w których żyjemy. Dlatego ciągle badając to, co dawno już przeszło, możesz wyciągnąć (słuszne, dające się potwierdzić) wnioski o tym, co dziś nadchodzi [...].

Yu Yan stara się wyjaśnić na czym polega proces weryfikacji *yan* 驗 przytaczając słowa Yang Xionga:

君子之言，幽必有驗乎明；遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗

<sup>532</sup> Coś, co jest samo z siebie.

<sup>533</sup> 辭 *ci* nigdy nie sugeruje wypowiedzi prostej i spontanicznej jak w przypadku *yan* 言. To przeważnie wypowiedź dobrze przemyślana i starannie przygotowana, żeby coś świadomie ukryć i przekazać tylko to, co sami chcemy by interlokutor usłyszał. Stąd właśnie wynikają znaczenia derywatywne *ci* jak oskarżenie, wymówka, odmowa czy przeprosiny.

<sup>534</sup> XFH, *Zbiór Komentarzy*, op.cit., s. 65.

乎著，無驗而言之謂妄<sup>535</sup>.

Co do mowy męża szlachetnego, gdy słowa jego są niejasne, muszą się sprawdzić w tym co jasne jak pod słońcem; gdy są dalekosiężne, muszą się sprawdzić w tym, co blisko pod ręką; gdy są zbyt ogólne, muszą się sprawdzić w tym, co szczegółowe; gdy są zbyt subtelne, muszą się sprawdzić w tym, co dla wszystkich oczywiste. Głosić opinie bez pokrycia to przejaw braku rozważli.

[3] THJ komentuje:

隙大則崩毀將至，故宜有以抵之也。

Gdy szczelina jest wielka, [ściana] wkrótce runie. Tak więc trzeba mieć ją czym we właściwym czasie załatać.

Komentarz THJ wywołuje pewne zakłopotanie bowiem *Guiguzi* wyraźnie sugeruje stosowanie metody *di*, gdy tylko pojawiają się pierwsze przejawy „pęknięcia”. Uwaga THJ wydaje się dotyczyć zastosowania *di* w sytuacji już krytycznej. Trudno przyjąć, że tak wnikliwy komentator mylnie odczytał przesłanie oryginału. Należałoby raczej zastanowić się, czy tekst komentarza nie uległ jakiemś zniekształceniu lub czy jego autor korzystał z innej edycji *Guiguzi*.

[4] To nawiązanie do rozdziału I, gdzie *zhen* pojawia się poraz pierwszy, oraz II, zob. „見微知末”. YTY, by lepiej zobrazować zastosowaną tu frazeologię, powołuje się na dawny komentarz do *Księgi rytuałów Zhou* (*Zhouli* 周禮):

舟之縫理曰朕，故紮續之縫也曰朕。

*Zhen* to bardzo wąska szpara między deskami łodzi. Tak też i szpara między bambusowymi listewkami zwoju nazywa się *zhen*.<sup>536</sup>

Chodzi więc o mikroskopijne rozszczepienie, na które zwykle nie zwracamy uwagi, bo zawsze jest tam, gdzie jest, więc przywykliśmy do niego, stanowi bowiem integralną cechę pewnych przedmiotów. W takim ujęciu *zhen* 朕 to nie tyle „symptom”, ile „punkt newralgiczny”, coś, w czym skoncentrowany jest najwyższy potencjał nie istniejącego jeszcze problemu.

[5] 抵 *di* wg. YTY jest etymologicznie związane z *di* 坻, które definiuje on jako „mała wysepka, usypisko kamienne w środku rzeki, które tamuje nurt. Stąd sens *di* 抵 to „tamować”, „zatykać”<sup>537</sup>.

Wg. THJ, *Guiguzi* mówi tutaj o pięciu rodzajach „pęknięć”, czyli znamion kryzysu, z których każdy wymaga innego podejścia. Pierwszy to *zi zhong cheng zhe* 自中成者, kryzys pochodzący z samego centrum, czyli członków rodu (klanu) lub najbliższych, zaufanych ministrów. Można mu zaradzić przez „zatkanie (*ke di er sai* 可抵而塞). Drugi to *zi wai lai zhe* 自外来者, kryzys, którego źródła pochodzą z zewnątrz. Można się z nim uporać przez „usunięcie” wpływów zewnętrznych (*ke di er que* 可抵而却). Trzeci to *zi xia sheng zhe* 自下生者, kryzys, którego załóżki tkwią wśród podwładnych, zwłaszcza ministrów i urzędników. Można do niego niedopuszczyć przez

<sup>535</sup> Przekład wg. Yang Xiong, *Exemplary Figures* (Fayan), tłum. Michael Nylan, University of Washington Press 2013. Cytat chiński wg. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 95.

<sup>536</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 96.

<sup>537</sup> Ibidem.

„stłumienie” (*ke di er xi* 可抵而息). Czwarty to *qi meng wei zhe* 其萌微者, kryzys, którego załóżki są jeszcze w stanie embrionalnym (ukrytym). Należy sprawić, by w takim stanie pozostały (*ke di er ni* 可抵而匿). Piąty, ostatni, to *dou buk e zhi zhe* 都不可治者, stan nieodwracalnej zapaści, „nieuleczalny”. Wówczas pozostaje jedynie *ke di er de zhe* 可抵而得, przejąć władzę.

4.2. 事之危也，聖人知之，獨保其身[1]。因化說事，通達計謀[2]，以識細微。經起秋毫之末[3]，揮之於太山之本。其施外[4]，兆萌芽繫之謀[5]，皆由抵巇。抵巇之隙，為道術用[6]。

Gdy sprawy mają się źle, mędrzec o tym wie i sam jeden zachować umie swą prawdziwą tożsamość<sup>538</sup>. Stosownie do następujących zmian omawia daną sprawę, opanowawszy plan i strategię, znając najsubtelniejszy szczegół. Niezmienną jest zasada, że od koniuszka pióra jesiennego ptaka wielka góra Taishan zatrząść się może u podstaw. Gdy podejmujemy już jawne działanie, wszelka strategia przeciw kielkującym zagrożeniom musi opierać się na naprawianiu pęknięć. Naprawianie rozszczepeń z pęknięć stanowi narzędzie „sztuki Dao”.

[1] THJ komentuje:

形而上者，謂之聖人。故危兆才形，朗然先覺，既明且哲，故獨保其身也。

Kto umie wznieść się ponad formę, ten zwie się „mędrzec”. Jest tak dlatego, że zanim jeszcze wszelkie oznaki zagrożenia się ujawnią (dosł. „zyskają formę”, a więc staną się widoczne, poznawalne zmysłowo), już je w duchu jasno dojrzał (覺), tzn. pojął i rozeznał. Dlatego też [tekst mówi], „sam jeden zachować umie swą prawdziwą tożsamość”.

[2] 通达 *tongda*: znać mistrzowsko w ogólnym kontekście wszelkich istniejących okoliczności.

[3] XFH na podstawie *Zhuzi huihan* 諸子彙函 (Kompedium literatury filozoficznej okr. Walczących Królestw) cytuje komentarz nieznanego bliżej autora (Feng Shuji 馮叔吉), który na swój sposób wyjaśnia analogię między „koniuszkiem puchu jesiennego ptaka” i górą Taishan<sup>539</sup>:

上秋毫、太山用來恰妙。自古國家土崩之解，禍如丘山，其始不過一隙之微，使能抵之於早，識其細微而圖之，又何危亂之有。

Wierzchni puch jesiennego ptaka i góra Taishan są tu nader trafnie zestawione. Od najdawniejszych czasów, gdy kraj się rozpadał, można

<sup>538</sup> Błędem byłoby tu oddanie oryginału przez „sam siebie ratuje” (XFH, *Guiguzi*, s. 88), mędrzec *shengren* nie salwuje się ucieczką z tonącego okrętu, lecz usuwa się w cień, gdy nic już nie może ani dla królestwa, ani dla domu panującego zrobić, by siebie samego doskonalić i być użytecznym na przyszłość. W rozdz. *Mengzi, Jinxin II* (盡心上) znajduje się bardzo podobne sformułowanie: *du shan qi shen* 獨善其身, które, z wyjątkiem nacisku na typowo konfucjański aspekt etyczno-moralny samodoskonalenia, posiada dokładnie taki właśnie sens. Wątek ten podjęty jest ponownie pod koniec rozdziału w 4.4. w słowach „[mędrzec] pozostaje głęboko w ukryciu i czeka na odpowiednią chwilę”. CPQ (s. 34) tłumaczy przez „sam jeden zachowuje trzeźwy umysł”, a Hui Wu (s. 56) uważa, że fraza ta oznacza „independantly guard their (mędrców) practice”. ZJW, *Guiguzi...*, s. 85, podobnie oddaje sens tego fragmentu.

<sup>539</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 67.



było takie nieszczęście porównać do góry, gdy jego początki były niczym ledwo widoczna szczelinka. Jeśli się ową szczelinę udało zatkać dość wcześniej, rozpoznać załączki kryzysu we wszystkich szczegółach i obmyśleć jak mu zaradzić, to zagrożenia nawet by było.

經 *jing*: XFH rozumie ten grafem jako „na początku” lub „zaczynać”, wzorując się na komentarzu THJ. Być może jednak chodzi o inne znaczenie, jak „reguła”, „niezmienna zasada”, potwierdzone np. w *Yijing* czy w *Hanfeizi*. Przemawiać za tym może fakt, że w przeciwnym razie *jing* 經 i *qi* 起 byłyby synonimiczne. Nie ma takiej potrzeby. Poza tym takie znaczenie *jing* 經 stanowiłoby *hapax legomenon*, poświadczony wyłącznie w komentarzu THJ do *Guiguzi*<sup>540</sup>.

[4] 施外 *shi wai*: XDF uważa, że mowa tu o ministrach zaniedbujących sprawy dworu i królestwa, kierujących swoją uwagę „zagranicę”<sup>541</sup>. Nic w tekście *Guiguzi* nie świadczy jednak, że w takiej sytuacji z reguły kryją się załączki kryzysu. Broschat uważa, że *shi wai* 施外 znaczy „things give out indications”<sup>542</sup>, co w ogólnym znaczeniu jest do przyjęcia. Maliawin tłumacząc „mędrzec roztacza swoją mądrość” raczej się myli.

[5] Frazę *zhao meng ya nie* 兆萌芽孽 należy po prostu rozumieć jako „pierwsze oznaki zaczątków rzeczy”<sup>543</sup>.

孽 [niè]: wg. zbioru komentarzy do *Guangya* (廣雅)<sup>544</sup> *nie* oznacza „koniuszek pędu wyrastającego z czubka drzewa” lub „dopiero co wyrastający młody pęd wielkiego drzewa”<sup>545</sup>.

[6] 道術 *dao shu*: „sztuka Dao”: umiejętność, u której podstaw leży rozumienie Dao i działanie wg. Dao, sztuka, której uczymy się od Dao jak od mistrza jakiegoś kunsztu.

4.3. 天下紛錯[1], 士無明主, 公侯無道德, 則小人讒賊; 賢人不用, 聖人竄匿, 貪利詐僞者作; 君臣相惑, 土崩瓦解而相伐射[2]; 父子離散, 乖亂反目[3], 是謂萌芽蠱罅。聖人見萌芽蠱罅, 則抵之以法[4]。世可以治則抵而塞之, 不可治則抵而得之[5]。或抵如此, 或抵如彼。或抵反之, 或抵覆之[6]。五帝之政, 抵而塞之, 三王之事[7], 抵而得之。諸侯相抵[8], 不可勝數。當此之時, 能抵爲右。

**Gdy świat w bezładzie i rozsypaności, mąż uczony nie ma światłego pana, a książęta nie kroczą drogą prawości i cnoty, to znaczy, że małoduszni szerzą oszczerstwa i knują zdradę. Gdy mężowie talentu i cnoty nie znajdują uznania, a mędrzec idzie na pustelnię, chciwcy łakomi zysków, łgarze i szalbierze wiodą prym.**

<sup>540</sup> Zob. HDZ, op.cit., s. 3628, wyjaśnienie 8.

<sup>541</sup> 驚外事不顧內政, zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 98.

<sup>542</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 151.

<sup>543</sup> 事物起始之征兆, zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 98.

<sup>544</sup> Ważna praca leksykograficzna skimpilowana przez Zhang Yi (张揖) ok. 230 roku w epoce Trzech Królestw. Autor wzorował się na dawnym glosariuszu *Er ya*. W *Guangya* znalazło się ponad 18 tys. znaków.

<sup>545</sup> *Guangya shuyi* 廣雅疏義 [Guangya: zebrane komentarze i objaśnienia znaczeń], red. i kom. Qian Dazhao 錢大昭, Huang Jianzhong 黃建中, Li Fashun 李發舜, Beijing: Zhonghua shuju 2016, tom I (rozdz. Shigu I 釋詁), s. 4.

Władca i minister podejrzewają się nawzajem, domostwa leżą w gruzach, a [państwa] najeżdżają jedno na drugie. Ojciec i syn w rozłące, wśród nich krnąbrność, swary i niezgoda. Gdy mędrzec widzi pierwsze załamki rozdarcia, zaradza im za pomocą określonych zasad [*fa* 法]. Gdy dynastia może rządzić, mędrzec zapobiega problemom przez ich „zatykanie” [*sai* 塞]. Gdy zaś nie jest zdolna do rządzenia, zapobiega problemom przez przejęcie władzy [*de* 得]. Czasem zapobiega w ten sposób a czasem w drugi. Czasem „naprawia” przywracając stan pierwotny, a czasem „naprawia” obalając władzę. Rządy Pięciu Cesarzy opierały się na „naprawianiu” przez „łatanie”. Rządy Trzech Książąt doszły do skutku przez „naprawianie” przejęciem władzy. Książęta używają wobec siebie nawzajem strategii „naprawiania”. Takich przypadków jest bez liku. W obecnych czasach<sup>546</sup> można posługiwać się strategią „naprawiania” jako najbardziej odpowiednią.

Opisane tu „symptomy” charakteryzują dość trafnie ogólną sytuację w okr. Walczących Królestw, w której proponowany przez *Guiguzi* typ strategicznej dyplomacji i perswazji mógł doskonale prosperować.

[1] THJ komentuje:

此謂亂政萌芽，為國之巖罅。

Zalążkami kryzysu w państwie są problemy administracyjne.

[2] 伐射 *fa she*: THJ tłumaczy:

謂相攻伐而激射也。

Chodzi o to, że wzajemnie się najeżdżają i zapalczywie atakują.

[3] 反目 *fan mu*: oznacza, że obie strony są nieustępliwe u patrzą na siebie z wyrzutem i wzdargą, rodzina jest skłócona.

[4] 法 *fa* posiada oczywiście szeroką gamę znaczeń. Na ogół przyjmuje się, że kontekstowi najbardziej odpowiada tu sens „metoda”, gdzie *fa* odnosi się tu do wymienionych niżej pięciu metod rozprawiania się z kryzysem ujętych w dwie kategorie. (zob. wprowadzenie oraz komentarz do pierwszego fragmentu rozdziału).

[5] 得 *de*: przejąć, zaanektować<sup>547</sup>.

[6] 反之...覆之 *fan zhi...fu zhi...*: XDF wyjaśnia, że chodzi tu o wariant graficzny 返 *fan*, „powrócić do stanu pierwotnego” lub w znaczeniu przechodnim kauzatywnym, „przywrócić do stanu pierwotnego, „dopomóc władcy pchnąć państwo znowu na właściwe tory praworządności” zaś *fu* 覆 to „obalić”, „unicestwić państwo i doprowadzić do jego aneksji przez inne”<sup>548</sup>.

[7] 五帝...三王 *wu di...san wang*: rządy Pięciu Cesarzy ...i Trzech Książąt. THJ

<sup>546</sup> Frazę tą często wskazuje się jako dowód, że rozdział ten bez wątpienia powstał w epoce Walczących Królestw.

<sup>547</sup> Zob. uwagę YTY w: XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 71.

<sup>548</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 100.

komentuje:

五帝之政，世猶可理，故曰抵而塞之，是以有禪讓之事。三王之事，世不可理，故曰抵而得之，是以有征伐之事。

Kiedy władzę sprawowało Pięciu Cesarzy, były to czasy, gdy świat można było urządzać pokojowo, dlatego istniał system dobrowolnej abdykacji na rzecz godniejszego kandydata (*shan* 禪). W czasach Trzech Książąt, świat nie mógł być już tak regulowany, dlatego [tekst mówi] „naprawianie przejściem władzy”, stąd też były i wojny.

Źródła rozmaicie interpretują, do kogo odnosi się termin „Pięciu Cesarzy”. XFH powołując się na różne materiały od starożytnych po współczesne podaje kilka wariantów:

- 1) Fuxi 伏羲, Shennong 神農, Huangdi 黃帝, Yao 堯, Shun 舜;
- 2) Huangdi 黃帝, Zhuanxu 顓頊, Diku 帝嚳, Yao 堯, Shun 舜 (wg. *Zapisków historyka Sima Qiana: Genealogie Pięciu Cesarzy*);
- 3) Shaohao 少昊, Zhushu 顓頊, Gaoxin 高辛, Yao 堯, Shun 舜;
- 4) Taihao 太昊, Yandi 炎帝, Huangdi 黃帝, Shaohao 少昊, Zhuanxu 顓頊 (*Hanshu*);

Są to w każdym razie raczej postacie legendarne. Natomiast tożsamość Trzech Książąt pozostawia o wiele mniej wątpliwości. Wszyscy są założycielami nowych dynastii, którzy władzę przejęli siłą: Yu (禹), pierwszy władca dynastii Xia (夏); Tang (湯), pierwszy władca dynastii Shang (商); oraz król Wen (文王) lub król Wu (武王), pierwszy władca dynastii Zhou (周).

Odniesienie startegii *di* do legendarnych czasów przypisywanych królom-mędrcom świadczy o przekonaniu *Guiguzi*, że misją mędrca-retora jest ustanowienie porządku i pokoju na świecie, w którym zwykli ludzie (*min* 民) żyją bezpiecznie i dostatnio. Idea ta jeszcze wyraźniej powraca w rozdz. VIII, 8.2. W takim ujęciu „guigucjański” mędrzec to nie, jak wyobrażała sobie późniejsza szkoła konfucjańska, pozbawiony skrupułów oportunisto-karierowicz, lecz budowniczy lepszej rzeczywistości dla całej *tianxia* – podniebnej domeny.

[8] Chodzi o czasy od osłabienia i powolnego rozkładu dynastii Zhou aż po czasy współczesne *Guiguzi* (okr. Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw).

4.4. 自天地之合離[1]、終始，必有罅隙，不可不察也。察之以捭闔[2]，能用此道，聖人也。聖人者，天地之使也[3]。世無可抵，則深隱而待時；時有可抵，則爲之謀。此道可以上合，可以檢下[4]。能因能循[5]，爲天地守神[6]。

**Odkąd Niebo i Ziemia były połączone i się rozdzieliły, jest koniec i początek, i musi istnieć pęknięcie i szczelina, i temu bacznie się trzeba przyglądać. Kto te sprawy bada uważnie przez „rozwieranie i zwieranie”, i umie posługiwać się tą metodą, ten jest mędrce. Mędrzec to emisariusz między Niebem i Ziemią. Jeśli nastaly czasy, w których nic nie ma do „naprawy”, [mędrzec] zamyka się w swojej pustelni i czeka na odpowiednią chwilę. Gdy nadejdzie czas, kiedy można [coś] „naprawić”, wtedy czyni ku temu plany. Dzięki tej metodzie [mędrzec]**

**może działać wspólnie z władcą, może też kontrolować rządzonych<sup>549</sup>. Jeśli [ktoś] umie działać według zasad *yin* i *yang*<sup>550</sup>, to zawiaduje duchami Nieba i Ziemi<sup>551</sup>.**

[1] Rekapitulacja wątku z pierwszego fragmentu rozdziału (*shi you he li* 事有合離) przy ponownym podkreśleniu onto-kosmologicznych źródeł tego prawa naturalnego. Powstanie świata w tradycji starożytnych Chin to ani historia creatio ex nihilo ani integracji dwóch lub więcej żywiołów w jeden, lecz właśnie historia podziału, o której opowiada mit *tian di pi kai* 天地劈开: „Niebo i Ziemia pękają na dwoje”. Winowajcą tego rozszczepienia miał być Pangu 盘古, pół-bóstwo, pół-człowiek (proto-człowiek), który z przyczyn nigdzie nie wyjaśnionych zaczął rosnać wzwyż w kosmicznym jajku, które pod naporem tego rozrostu pękło na dwoje, i tak jego dolna połowa stała się Ziemią a górna Niebem, zaś pomiędzy nimi stał Pangu<sup>552</sup>.

[2] 捭闔 *bai-he*: bezpośrednie nawiązanie do rozdz. I. „察之以捭闔” przestrzega czytelnika, że omawiane w tym rozdziale metody stają się zrozumiałe (i prawomocne być może) jedynie w świetle filozofii „otwierania i zamykania”.

[3] 天地之使也 *tian di zhi shi ye*: jako „emisariusz między Niebem i Ziemią mędrzec działa zgodnie z kosmicznym Dao i zapewnia dobrobyt państwu. Por. rozdz. I, 1.1: „mędrzec pośrednikiem jest między Niebem i ziemią, wszystkiemu, co żyje (przede wszystkim człowiekowi), przewodnikiem”; oraz rozdz. III, 3.3: „Kto celuje w nieuchwytną zmienności, ten zna dokładnie warunki geopolityczne, to znaczy komunikuje się z niebem by cztery pory roku zmieniały się [jak należy], jest emisariuszem do duchów i bóstw, [działania jego] zgodne są z [permutacjami] *yin* i *yang*, i dopiero tak może pasterzować ludowi”.

[4] 檢 *jian*: XFH proponuje dwie możliwe interpretacje: podporządkować sobie, zmuszać podwładnych do posłuszeństwa strachem, czyli trzymać w ryzach lub nakładać ograniczenia, utrzymywać dyscyplinę<sup>553</sup>.

[5] 能因能循 *neng yin neng xun*: wciąż na nowo powracający w *Guiguzi* motyw znamionujący wpływ myśli Huanglao: mędrzec nie ingeruje w sposób asertywny. Posiadając niezwykle zdolności obserwacji i oceny sytuacji, włącza się w nurt zdarzeń w kluczowym momencie, gdy wyłania się „okazja”, nie w sensie przypadku, szczęśliwego trafu, lecz, by tak rzec, koincydencji potencjałów w punkcie maksymalnej realizowalności planu, ku któremu zdarzenia dążą niejako siłą inercji własnej natury.<sup>554</sup>

<sup>549</sup> Lub: przez to Dao można działać w zgodzie z władcą, można też zorganizować rządzonych [przeciwko władcy].

<sup>550</sup> Lub tego Dao.

<sup>551</sup> Lub: jest jak duch opiekuńczy Nieba i Ziemi.

<sup>552</sup> Por. 中国文化习俗辞典 *Zhongguo wenhua xisu cidian* [Słownik kultury i obyczajów chińskich], wydanie elektroniczne w: cnki.net [dostęp: 10.06.2020].

<sup>553</sup> Cyt. wg. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 73. Por. *Mencjusz: Król Hui państwa Liang*, cz. II: 孟子梁惠王上: 狗彘食人食而不知檢: Pańskie psy i świnie ludzkim jadłem się żywią żadnymi ograniczeń nie znając (zob. *Mengzi zhengyi* 孟子正義 [Mengzi: komentarz tradycyjny], opr. Jiao Xun 焦循 i Chen Wenzhuo 沈文倬, Beijing: Zhonghua shuju 1987, op.cit., s. 60).

<sup>554</sup> XFH zwraca tu uwagę jedynie na aspekt pragmatyczny, pomija aspekt filozoficzny: 根據客觀實際做出相應的行動 (podjąć stosowne działania w świetle obiektywnych faktów) (XFH, *Zbiór*

---

[6] 守神 *shou shen*: THJ wyjaśnia, że mędrzec „jest w stanie stać na straży tajemnych transformacji Nieba i Ziemi (*wei tian di shou qi shen hua* 能為天地守其神化)”. Zhang Zai 张载 (1020-1077) omawia tematykę *shen hua* 神化 w traktacie *Zhengmeng* (正蒙), Jeden z rozdziałów wyjaśnia, że *shen* to demiurgiczny potencjał Nieba, a *hua* to prawa przez które potencjał ten się realizuje (*shen* 神, *tiande* 天德; *hua* 化, *tiandao* 天道). W takim ujęciu „stać na straży tajemnych transformacji Nieba i Ziemi” to starać się by demiurgiczny potencjał Nieba realizował się według Dao Nieba, w harmonii z prawami Nieba<sup>555</sup>.

---

komentarzy, op. cit., s. 74). Co się tyczy różnych propozycji przekładu frazy *neng yin neng xun* 能因能循, XFH (s. 92) tłumaczy przez „umie podążać za Dao”, ZJW (s. 90); Hui Wu (s. 55), i CPQ (s. 37), że chodzi tu o podążanie nie za Dao lecz dostosowywanie się do metody *dixi*.

<sup>555</sup> XFH (s. 92), CPQ (s. 37) interpretują *wei tian di shou shen* jako „pojmuje zasady transformacji Nieba i Ziemi i wszystkich ich istot. W przekładzie Hui Wu (s. 55) to „guard the divinity oh Heaven and Earth”. Wg. ZJW (s. 91) fraza na oznacza natomiast, że mędrzec “wyniesiony jest na stanowisko władcy nad całym światem”.

## Rozdz. V *Fei-qian* 飛箝 (*Uskrzydlenie i zakleszczanie*)

### Wprowadzenie

W rozdziale tym przedstawiona zostaje kwestia pozyskiwania na swoje usługi ludzi o określonych talentach i umiejętnościach. Adresatem tekstu mógł być sam władca szukający idealnych kandydatów na stanowiska w administracji państwa i dworu, minister pomagający władcy w osiągnięciu tego celu, lub po prostu aspirujący na wysokie stanowisko dyplomata-retora poszukujący układów i przymierzy pomocnych w realizacji jego politycznych i profesjonalnych ambicji. Owa niejasność co do typu audytorium, do którego tekst przemawia, stanowi jedną z głównych trudności interpretacyjnych charakterystycznych dla *Guiguzi*. Komentarze, nawet te uznane za najbardziej kanoniczne i autorytatywne, jak THJ, nie zawsze oferują w tym względzie dostateczne lub dość przekonujące wyjaśnienia, a bywa też, że okazują się błędne. *Feiqian*, w naszym przekładzie metoda „uskrzydlenia i zakleszczania”, odnosi się do szeregu działań opartych na rozpracowaniu psychologicznym audytorium, które ma ostatecznie doprowadzić do psychologicznego uzależnienia audytorium od siebie, tak że, np. w przypadku dyplomaty-retora proponującego przed władcą określony plan działania w danej sprawie, nie będzie on już odczuwać potrzeby stosowania przemyślnych i subtelnych argumentów by władcę przekonać. Chodzi o to by ostatecznie zupełnie wyeliminować element retoryczno-perswazyjny z relacji minister-władca, by ten po prostu zapatrzony w swojego faworyta wierzył każdemu słowu padającemu z jego ust. W tym sensie „retoryka” *Guiguzi* jest właściwie, jak zauważa Jullien, „antyretoryką”<sup>556</sup>, bowiem jej ostatecznym celem na polu perswazji jest wygranie wojny bez bitwy, przekonanie bez przekonywania. Dwa podstawowe narzędzia sztuki *feiqian* to mowa „haków i kleszczy” (*gou qian zhi ci* 鉤箝之辭) i mowa „lotnych kleszczy” (*fei qian zhi ci* 飛箝之辭). Ich rola i różnica między nimi zostaną przedstawione w komentarzu do tekstu.

### Tekst i komentarz

5.1. 凡度權量能，所以征遠來近[1]。立勢而制事[2]，必先察同異，別是非之語[3]，見內外之辭[4]，知有無之數[5]，決安危之計，定親疏之事。然後乃權量之，其有隱括，乃可征，乃可求，乃可用[6]。引鉤箝之辭，飛而箝之[7]；鉤箝之語，其說辭也，乍同乍異[8]。其不可善者[9]，或先征之而後重累；或先重以累而後毀之。或以重累為毀，或以毀為重累[10]。其用或稱財貨、琦瑋、珠玉、璧帛、采色以事之[11]，或量能立勢以鉤之[12]，或伺候見罅而箝之，其事用抵巇[13]。 Gdy oceniasz ogólny potencjał i szacujesz zdolności, możesz przywołać tych daleko i tych blisko. Ustalenie dla siebie najbardziej sprzyjających warunków polega na [umiejętności] kontroli nad relacjami, lecz trzeba najpierw sprawdzić wspólne podobieństwa i różnice, odróżnić sprzeczne punkty widzenia, przejrzeć aprobatę i dezaprobatę zawoalowaną w słowach<sup>557</sup>, poznać perspektywę pomyślności, ustalić plan na okoliczności bezpieczne i niebezpieczne, i określić [z kim] relacje są zażyłe i chłodne. Dopiero wówczas [można] wyważyć [we

<sup>556</sup> F. Jullien, *Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*, University of Hawaii Press 2004, s. 155.

<sup>557</sup> Dosł. starannie spreparowane słowa *nei* i *wai*, czyli ukryta w słowach intencja albo przychylności, możliwej chęci przyjęcia nas, albo nieprzychylności, możliwej odmowy. Por. wyjaśnienie *nei* i *wai* w rozdz. III, 3.6, kom. [3].

wszystkich powyższych warunkach], a jeśli jest coś do skorygowania, można [go] zawezwać, zabiegać [o radę], zatrudnić. Jak na luk cięciwę nałóż wykwinną mowę „haków i kleszczy” (*gou qian* 鉤箝), unieś go [pochwałami] i go zakleszcz. Rozmowa „haków i kleszczy” to perswazja i argumenty,<sup>558</sup> w których nagle się zgadzamy a nagle nie. Kogo nie sposób przekonać, najpierw go zawezwij<sup>559</sup> i obsypuj go wielkimi godnościami, albo najpierw okaż mu wielkie godności, żeby go obarczyć, a potem go poniż<sup>560</sup>. [To znaczy] albo posłuż się obsypywaniem go wielkimi godnościami jako [sposobem] ponizenia go [wytknięcia jego niedostatków], albo posłuż się ponizeniem go jako sposobem na obsypanie go wielkimi godnościami. Gdy używasz tej metody [obsypywania wielkimi godnościami], czasem zachwalaj [mu] dobra materialne i pieniądze, rzadkie i cenne ozdoby z nefrytu, perły i klejnoty, zdobione jedwabie [czy] rozkosze zmysłowe by zaspokoić jego potrzeby. Kiedy indziej wedle możliwości ustanów najbardziej sprzyjające warunki by go usidlić [słowami „haków”]. A czasem też czekaj czujnie aż ujrzysz „szczelinę” i [tam] go „zakleszcz”. W takich interakcjach posługuj się metodą „naprawiania pęknięć” (*dixi* 抵巇).

[1] Komentarz THJ wyjaśnia:

凡度其權略，量其材能，為作聲譽者，所以征遠而來近也。調賢者所在，或遠或近，以此征來[...].

Każdy, kto szacuje swoje możliwości strategiczno-dyplomatyczne i ocenia środki jakie ma do dyspozycji, głosi o tym w szerokim świecie jako sposób werbowania tych, którzy są daleko, przez przywoływanie do siebie tych, którzy są pod ręką. Człowiek wielkiego talentu (którego władca chce zwerbować na swoje usługi) może być albo gdzieś daleko albo gdzieś blisko. Trzeba go przywołać tym właśnie sposobem (jak mówi tekst) [...].

Strategię działania, jaką proponuje tu *Guiguzi*, można zreasumować tak:

Władca szczegółowo analizuje swoją sytuację by ustalić jakich „specjalistów” powinien zwerbować by rozwiązać problemy królestwa. Następnie przywołuje do siebie „eksperta”, którego ma pod ręką (*lai jian* 來近). Kolejny krok, to zaoferowanie mu uprzywilejowanej pozycji, warunków zatrudnienia i traktowania, które zwrócą uwagę tych, którzy są daleko (*yuan* 遠), czyli w innych państwach. Teraz wystarczy już tylko, by wieść się rozniosła po całej podniebnej domenie (wszystkich państewkach i królestwach). Władca werbuje zatem dyplomatów-ekspertów z innych państw (*zheng yuan* 征遠) reklamując się (*wei zuo sheng yu* 為作聲譽) dzięki człowiekowi z własnego kręgu (*jin* 近).

[2] 立勢 *li shi*: *shi* to najbardziej sprzyjająca konfiguracja okoliczności i uwarunkowań, dzięki której pojawia się szansa na *zhi shi* 制事, ścisłe kontrolowanie spraw w państwie, podejmowanie decyzji politycznych.

[3] 是非 *shi fei*: sprzeczne punkty widzenia. Taki jest sens tego złożenia w rozdziale *Zhuangzi* „O jedności bytów”. Np. 有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是 –

<sup>558</sup> Tj. słowa *fei qian*.

<sup>559</sup> Lub zbesztaj. Zob. analiza semantyczno-stylistyczna, kom. [13].

<sup>560</sup> Tj. zniszcz jego wysokie mniemanie o sobie.

„Między konfucjanistami i motystami istnieją różnice poglądów. Jedna strona uznaje za słuszne to, co druga za nie słuszne, a za niesłuszne, co druga za słuszne”. Powyżej mowa o *tong yi*, podobieństwach i różnicach, czego egzemplifikacją jest bezpośrednio po nich następujące *shi fei* jako podobieństwa i różnice w poglądach. Wydaje się więc, że pozostałe interpretacje<sup>561</sup>, które dopatrują się tu sensu „prawda i fałsz”, czy „słuszność i niesłuszność” mijają się z intencją oryginału.

同異 *tong yi*, 是非 *shi fei*, 内外 *nei wai* to trzy binarne antytetyczne pary, które wzajemnie się określają: ogólne podobieństwo (*tong* 同), które dalej może przejawiać się w zgodności poglądów (*shi* 是) i słów aprobaty (*nei* 内). W taki sam sposób można dostrzec „symetryczną” korelację między *yi* 異 (ogólne różnice), *fei* 非 (różnice poglądów), i *wai* 外 (dezaprobata). THJ wyjaśnia, że *wai* 外 to *xuwu* 虚无 (wymysły, nieprawda), a *nei* 内 to *qingshi* 情实 (autentyczne myśli, prawda ukryta w sercu).

[4] 見内外之辭 *jian nei wai zhi ci*: autorzy przekładów różnią się tu dość zasadniczo w swoich interpretacjach. Maliawin przekłada tak: „rozeznąć się w tym, co się mówi swoim a co obcym”<sup>562</sup>. CPQ w swoim przekładzie zbliża się do tego znaczenia: „słowa utrafiające w istotę i słowa powierzchowne”<sup>563</sup>. Hui Wu tłumaczy podobnie: „odróżnić to, co w mowie istotne od tego, co ją jedynie zdobi”<sup>564</sup>. ZJW idzie w zupełnie innym kierunku, tłumacząc „słowa zgodne ze szczerą intencją i słowa nieszczerze”<sup>565</sup>. Jednak użycie *nei* i *wai* w innych partiach traktatu wydaje się wskazywać raczej na proponowane przez autora znaczenie: zawoalowana w słowach, ukryta aprobata lub dezaprobata, tj. „dyplomatyczna” mowa nie wprost wyrażająca prawdziwe intencje w podtekście. Zob. użycie i sens *nei* i *wai* w rozdz. III, 3.6.

[5] 有無之數 *you wu zhi shu*: THJ komentuje:

有無謂道術能否[...]知其能否之數。

*You wu* odnosi się to tego, czy potrafimy posługiwać się sztuką Dao... do znajomości „proporcji” w możliwości i niemożności.

Chodzi tu o „proporcje” możliwości wynikających z onto-kosmologicznych uwarunkowań, które manifestują się przez Dao w „kalkulacjach” (*shu* 數), czyli właściwie o zdolność przewidywania<sup>566</sup> dzięki wnikliwemu oglądowi rzeczywistości zgodnemu z Dao. Tak więc warto rozważyć „perspektywy pomyślności” jako możliwą interpretację. Na taki sens wskazuje m.in. wyjaśnienie przez THJ tego

<sup>561</sup> CPQ (s. 74), XFH (s. 97), Hui Wu (s. 56) i ZJW (s. 98) tłumaczą *shi fei* jako prawda i/lub fałsz, słuszność i/lub niesłuszność.

<sup>562</sup> Maliawin, *Tajny kanon Kitaja*, op.cit., s. 39.

<sup>563</sup> CPQ, *Guiguzi...*, op.cit., s. 74.

<sup>564</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 56.

<sup>565</sup> ZJW, *Guiguzi...*, op.cit., s. 98.

<sup>566</sup> To właśnie niezwykła zdolność przewidywania odróżnia mędrca od zwykłego człowieka. Nie jest on jednak jakimś natchnionym wieszczkiem, który poznaje prawdę w wizjach zesłanych przez bóstwa, w odróżnieniu np. od presokratyka Parmenidesa, który opisuje swoją drogę ku prawdzie jako mistyczną podróż na boskim rydwanie pod kuratelą muz. Mędrzec posługuje się „metodami” opartymi na Dao, które określa właśnie słowo *shu*, i które wynikają z obserwacji rzeczywistości i przeniknięcia w istotę rządzących nią uwarunkowań i praw. *Shu* stanowi więc wyraz stosunkowo racjonalnego raczej niż mistycznego oglądu świata, w którym regularność określonych zjawisk da się ująć w teorię czyniącą podejmowanie właściwych decyzji bardziej skutecznym i niezawodnym.



terminu przez odniesienie do *dao shu* - „sztuki dao”.

Żaden z tłumaczy nie zauważa konsekwencji w użyciu określonych terminów w *Guiguzi*. Powtarzają się one wszak nieprzypadkowo. Choć wszyscy opierają swoje interpretacje na komentarzu THJ, umyka im, jak w tym przypadku, ich filozoficzno-religijny charakter<sup>567</sup>.

[6] 其有隱括 *qi you yin gua*: XFH wyjaśnia, że pierwotnie oznacza narzędzie służące do prostowania obiektów bambusowych. W piśmiennictwie chińskim pojawia się dodatkowo w trzech wariantach graficznych: 隳括, 隳栝, oraz 隳楛. Fragment ze *Xunzi* (rozdz. *Xing e* [Natura ludzka jest zła]) wyjaśnia: Przeto zakrzywione drewno poddać trzeba obróbce za pomocą *yingua* po nagrzeniu gorącą parą. Wtedy dopiero się wyprostuje<sup>568</sup>. Tutaj w sensie „coś do skorygowania”<sup>569</sup>.

[7] THJ komentuje:

鉤謂誘致其情，言人之材性，各有差品，故鉤箝之辭(*gouqian*)，亦有等級。故內感而得其情曰鉤；外譽而得其情曰飛。得情則箝持之，令不得脫移，故曰鉤箝。故曰飛箝(*fei qian*)。

Słowo „gou” („zahaczanie” lub być może „łowienie na haczyk”) oznacza, że wabimy kogoś by ujawnił swoje *qing*. Mowa tu o tym, że wrodzone predyspozycje i skłonności człowieka różnią się jakościowo, tak że argumenty służące wydobyciu *qing* i „zakleszczeniu” (*qian*) kogoś również są różnej rangi. Stąd też poruszyć kogoś w głębi serca i tak poznać jego *qing* nazywa się „gou”, a poznać jego *qing* przez szerzenie dobrej reputacji określa się słowem „fei”.

Tak więc *gouqian* służy wyłowieniu prawdziwych myśli i intencji interlokutora, jego *qing*, a *fei qian* eksploataowaniu poznanego już *qing* rozmówcy.

Yu Yan uważa, że *fei* 飛 oznacza *feiyan* 飛言 („lotne słowa”), termin, który w zachowanych źródłach sprzed dyn. Qin pojawia się tylko jeden raz, mianowicie w zbiorze *Jiaoshi yilin* 焦氏易林<sup>570</sup>, tak więc sensu jego pozostaje nam jedynie się

<sup>567</sup> CPQ (s. 70) interpretuje sens tego wyrażenia jako „ustalić, czy własna metoda i strategia są wykonalne”. XFH (s. 97) tłumaczy przez „w jakim stopniu interlokutor wyjawia przed nami swoje prawdziwe myśli zamiary”. ZJW (s. 98): czy interlokutor posiada jakiś genialny plan działania”. Hui Wu (s. 75) uważa, że chodzi tu o stopień zamożności: „the principles of the haves and have-nots”. U Maliawina (s. 39) to „gdzie można działać a gdzie nie”.

<sup>568</sup> 故枸木必將待隳栝烝矯然後直, zob. *Xunzi xuanzhu* 荀子選註 [Xunzi: wybór z komentarzem] (red. Xun Kuang 荀況), Tianjin: Tianjin renmin chubanshe 1975, op.cit., s. 77.

<sup>569</sup> XFH (s. 98) i Hui Wu (s. 58) uważają, że *qi* 其 odnosi się do retora-dyplomaty, którego władca chce zatrudnić, zaś *yin gua* do jego zdolności skorygowania sytuacji. CPQ (s. 70) i ZJW (s. 98) interpretują podobnie. Należy jednak rozważyć, że *qi* może przecież odnosić się, jak poprzedzające je *zhi* 之, do omówionych wyżej we fragmencie uwarunkowań, wśród których jeśli „jest coś do skorygowania”, władca wzywa (*zheng* 征) kandydata na doradcę, zasięga jego rady (*qiu* 求), i ewentualnie go zatrudnia (*yong* 用). W przykładach XFH (*Guiguzi*, s. 98) i Hui Wu (s. 57) *zheng* to „zrekrutować”, „zatrudnić osobę utalentowaną”. Wydaje się jednak, że *zheng* to zaledwie pierwszy etap procesu rekrutacyjnego, najpierw kandydata na doradcę trzeba zawezwać i poddać próbie. Jeśli przejdzie przez nią pomyślnie, można mu powierzyć stanowisko (*yong*). Niewątpliwie taki jest sens *zheng* w dalszej części paragrafu we frazie *xian zheng zhi* 先征之.

<sup>570</sup> *Yilin* (Las Zhouyi), to dzieło uczonego taoistycznego Jiao Gana 焦贛, który żył w czasach

domyślać na bazie zawartego tam pojedynczego zdania, a brzmi ono tak:

多虛少實，語不可覆，樽虛無酒，飛言如雨<sup>571</sup>。

Wiele niczego, konkretno mało, słowa bez pokrycia, jak kubek na wino a bez wina, słowa ulotne (*fei yan*) niczym krople deszczu.

Tak więc *feiyan* odnosiło by się do czezej, ulotnej mowy, w której bardzo niewiele pokrywa się z prawdą. Chodzi być może o typ retoryki, który unosi słuchacza, porywa go za sobą, niczym przemówienie demagoga, którego elokwencją i charyzmą upaja się audytorium. W tym ujęciu *fei* 飛 to niekoniecznie pochwały i pochlebstwa a raczej mowa budująca, górnolotna, przenosząca słuchacza w świat miłych mu wyobrażeń, w stan rozmarzenia, tak iż jego racjonalne więzy z rzeczywistością wątleją na tyle, by można go było „zakleszczyć” (*qian* 箝) i w owym stanie odurzenia utrzymać dopóty aż da się poprowadzić w wytyczonym przez nas kierunku.

[8] 乍[zhà]: nagle, niespodziewanie.

[9] 善 *shan*: tutaj jako czasownik przechodni: sprawiać, że ktoś wyraża aprobatę, przystaje na coś. W klasycznym chińskim *shan* 善 często pojawia się w dialogach jako odpowiedź afirmatywna, wyrażająca zgodę, przyjęcie czyjejś sugestii<sup>572</sup>. THJ wyjaśnia, że fraza *bu ke shan* 不可善 sugeruje, iż „wykwintna mowa haków i kleszczy” (*gou qian zhi ci* 鉤箝之辭) nie odniosła oczekiwanego efektu.

[10] 重累: THJ komentuje:

或有狀其所有，其短自形，此以重累為毀也；或有曆說其短，材術便著，此以毀為重累也。為其人難動，故或重累之，或訾毀之，所以驅誘之，令從化也。

Czasami bywa, że uwydatniamy przed nim wszystko, co posiada (wszystkie jego ograniczone zdolności), a wówczas jego niedostatki same się ujawniają, i na tym właśnie polega „poniżenie przez okazywanie wielkich względów”. Czasami wyliczamy przed nim jego niedostatki a jego talent i mistrzostwo stają się widoczne. Na tym właśnie polega „okazywanie wielkich względów przez poniżenie”. Ponieważ trudno jest tego typu ludzi skłonić do reakcji, czasami okazujemy mu wielkie względy, a czasami poniżamy słowem jako sposób na to, by ich zmotywować, ukształtować w nich właściwy charakter wg. naszych potrzeb.

THJ ma tu na myśli dwa rodzaje osobowości, człowieka wyniosłego i pewnego siebie, którego należy utemperować przez strącenie go z piedestału własnych, fałszywych wyobrażeń o swoich umiejętnościach i zaletach, oraz człowieka zbyt skromnego, niezupełnie świadomego swych zalet, któremu warto pomóc w odkryciu własnych unikalnych talentów. Obie metody *Guiguzi* służą więc pozytywnemu celowi udoskonalenia charakteru człowieka, ukształtowania w nim pozytywnych cech umożliwiających realizację jego pełnego potencjału. Człowiek zbyt skromny łatwo popada w samozwątlenie, a zbyt dumny, łatwo popełnia błędy<sup>573</sup>.

Zachodniej dyn. Han. Autor wyjaśnia w nim 64 heksagramy *Księgi Przemian*.

<sup>571</sup> Cyt. wg: [cextext.org/pre-qin-and-han?searchu=飛言如雨](http://cextext.org/pre-qin-and-han?searchu=飛言如雨) [dostęp: 2.05. 2020].

<sup>572</sup> Zob. HDC, tom IX, op.cit., s. 439 lub GR.

<sup>573</sup> Żaden z autorów nie zwraca uwagi na istotę opisanych przez *zhong lei* i *hui* praktyk, która wg. THJ służy szlachetnemu celowi, nie zaś, jak wynikałoby z ich przekładów, pognębieniu drugiego człowieka

CPQ zauważa, że dwa grafemy 重累 można też czytać jako [chóngleǐ] (zamiast *zhong lei*), „lectio”, z którego wyłania się nowy sens: wciąż na nowo zwodzić interlokutora, manipulować nim by w końcu wyjawiał swoje prawdziwe myśli i uczucia<sup>574</sup>.

[11] THJ komentuje:

其用謂人能從化，將欲用之，必先知其性行好惡，動以財貨采色者，欲知其人貪廉也。

Fraza *qi yong* (zastosowanie wyżej wymienionych metod) oznacza, że dana osoba jest w stanie odpowiednio się zmienić. Jeśli chcemy tę osobę zatrudnić, najpierw winniśmy poznać jej wrodzone predylekcje, co się jej podoba, a co ją zniechęca. Jeśli motywujemy kogoś przepychem i urokami życia, to dlatego, że chcemy się dowiedzieć, czy jest przekupny czy uczciwy.

Przekupność niekoniecznie dyskwalifikuje, o czym świadczy fragment w rozdz. *Nei jian*, 3.1: „Bywa, że jest to związek na bazie zasad moralnych, bywa, że związek jest przez wspólne interesy i znajomość. Bywa, że jest oparty na bogactwie, i bywa, że przez kobiece wdzięki”. Tak więc *Guiguzi* nie odrzuca bynajmniej inicjowania relacji na bazie chciwości.

稱 *cheng*: najbardziej bliski właściwemu sensowi *cheng* jest Maliawin: „obdarować”<sup>575</sup>. Lepiej być może „zachwalać” lub „rekomendować”<sup>576</sup>.

事 *shi*: XFH podaje, że ma tu sens *shi* 使, „powierzyć misję”, czyli zatrudnić jako urzędnika-dyplomatę, choć jedno z charakterystycznych znaczeń tego grafemu, „służyć”, w użyciu przechodnim kauzatywnym również dobrze odpowiada kontekstowi.

[12] THJ komentuje:

量其能之優劣，然後立去就之勢，以鉤其情，以知其智謀也。

Oceń zalety i wady jego możliwości a następnie ustal na jakich warunkach najprawdopodobniej albo odejdzie, albo pozostanie by „whaczyć się” w jego wewnętrzne motywacje (*qing*) i tak poznać do czego zdolna jest jego inteligencja i zapobiegawczość.

Broschat tłumaczy: „ustanawiaj atrakcyjne warunki jako wabik”<sup>577</sup>. Jeśli wziąć

---

w bliżej nieokreślonym celu. Przykładowo, CPQ (s. 71) i ZJW (s. 98) wyjaśniają *zhong lei* przez powierzanie ważnych zadań a *hui* przez obnażanie czyichś słabości. Hui Wu, (s. 57) uważa, że *zhong lei* musi odnosić się do „encumbering with responsibilities” a XFH (s. 99), że do ciągłego powtarzania pochlebstw i wydumanych pochwał pod adresem kandydata by następnie obciążyć go trudnymi do wypełnieniami obowiązkami w celu spowodowania jego porażki (*hui* 毀). Jednak uwadytnianie czyichś *suo you* (wszystkich cech i atrybutów, tak THJ) nie może przecież odnosić się tylko do wymienianych przez tych autorów sytuacji, a raczej do ogólnych i szerzej pojętych zabiegów „okazywania względów” na wiele różnych sposobów, czy to przez powierzanie ważnych zadań, czy wychwalanie, czy oferowanie wszelkiego rodzaju cennych darów.

<sup>574</sup> Zob. CPQ, *Guiguzi*, op.cit., s. 43.

<sup>575</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit. s. 39.

<sup>576</sup> Hui Wu (s. 58), XFH (s. 100), CPQ (s. 71) i ZJW (s. 98) proponują tłumaczyć przez „oszacuj (稱) jego nastawienie do ...etc.” – interpretacja także możliwa.

<sup>577</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s.155.

komentarz THJ jako podstawę interpretacyjną, to przekład Broschata wydaje się najtrafniejszy<sup>578</sup>.

[13] 伺候 *tong hou*: czekać na właściwy moment jak myśliwy na poderwanie sieci czy rybak na poderwanie wędki<sup>579</sup>.

THJ komentuje:

謂伺彼行事，見其峯隙而箝持之，以知其勇怯也。  
Chodzi tu o to, by czekać aż ten drugi zacznie działać, by wówczas dostrzec jakąś lukę i tam go „zakleszczyć”, po to by poznać na ile jest odważny.

Widać tu jasno bezpośrednie odniesienie do rozdziału IV *Di Xi* 抵巇 (*Naprawianie Rozszczepień*).

5.2. 將欲用之於天下，必度權量能，見天時之盛衰，制地形之廣狹，咀嶮之難易，人民貨財之多少，諸侯之交孰親孰疏，孰愛孰憎[1]。心意之慮懷，審其意，知其所好惡，乃就說其所重，以飛箝之辭，鉤其所好，(乃)以箝求之[2]。

**Jeśli chcesz użyć [tej metody] w odniesieniu do całego królestwa<sup>580</sup>, musisz oszacować autorytet i zmierzyć siły, dostrzec, kiedy pory Niebios są w swojej pełni, a kiedy w nowiu, osądzić, gdzie teren otwarty i szeroki a gdzie wąsko, gdzie łatwo a gdzie trudno [przejść] górkami traktami; ile mienia i pieniędzy posiadają poddani, a co się tyczy książąt wasalnych, z kim jest [władca] spowinowacony<sup>581</sup> a dla kogo obcy<sup>582</sup>, co mu się podoba, co mu nie w smak. Co się tyczy trosk serca jego, zbadaj je dokładnie, poznaj co mu się podoba, a co mierzi. Dopiero wówczas uda ci się mówić (*shuo* 說) o tym, co [dla władcy] najważniejsze; słowami „lotnych kleszczy”<sup>583</sup>, wyławiaj jak na haczyk to, co [mu] się podoba i [wtedy dopiero] „zakleszczając” pozyskaj go sobie.**

[1] Tekst egzemplifikuje tu wcześniej proponowaną zasadę „bez jasnego rozeznania, ugruntowanie taktyki ma wątle podstawy”, rozdz. II, 2.3.

THJ komentuje:

將用之於天下，謂用飛箝之術，輔於帝王；“度權量能”，欲知帝王材能可輔成否，天時盛衰，地形廣狹，人民多少，又欲知天時、地利、人和合其泰否，諸侯之交，親疏愛憎，又欲知從否之衆寡。  
Gdy tekst mówi „jeśli chcesz użyć tej metody w odniesieniu do *tianxia*”,

<sup>578</sup> Sinolodzy nie podzielają jednolitej opinii co do znaczenia tego passusu *Guiguzi*. Zdaniem Maliawina (s. 39) mowa tu o tym, że trzeba „panować nad sytuacją tak by przywizać do siebie drugich”. Hui Wu (s. 58) uważa, że chodzi tu o udzielanie komuś szerokich pełnomocnictw by jego umiejętności poddać próbie i sobie go podporządkować. XFH (*Guiguzi*, s. 101) i CPQ (*Guiguzi*, s. 75) są zdania, że chodzi tu o ocenianie ich (kandydatów na doradców władcy) zdolności i opowaznianie ich do reprezentowania władcy.

<sup>579</sup> Por. XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 82.

<sup>580</sup> Lub samego władcy.

<sup>581</sup> Lub w zażyłych stosunkach.

<sup>582</sup> Lub w oziębłych stosunkach.

<sup>583</sup> Posługując się argumentami metody 飛箝 *fei qian*.

chodzi tu o udzielenie wsparcia samemu władcy. Gdy tekst mówi „oszacować autorytet i zmierzyć siły”, rzecz w tym, że trzeba poznać możliwości władcy, szanse na powodzenie udzielenia pomocy, na co składają się uwarunkowania klimatyczne, ukształtowanie terenu, populacja, rozeznać się czy klimat, geografia, nastroje społeczne sprzyjają, jak układają się jego związki z książętami wasalnymi, z kim pozostaje w zażyłych a z kim w oziębłych stosunkach, w czym ma upodobanie a co mu wstrętne, a jeszcze i jak wielu jest za nim a ilu przeciw niemu.

Wg. THJ *tianxia* odnosi się więc do władcy (*diwang* 帝王). Taką też interpretację przyjmuje wielu badaczy tekstu<sup>584</sup>. By wesprzeć jego tron, dyplomata-retor musi doskonale orientować się zarówno w ogólnej sytuacji w państwie jak i osobistych i formalnych relacjach władcy z członkami rodu i wysokimi rangą dygnitarzami królewskimi. Fragment ten to skondensowany inwentarz podstawowej wiedzy jaką musi mistrzowsko opanować aspirujący retor-dyplomata<sup>585</sup>. YTY tłumaczy nieco inaczej, uważając, że *tianxia* to po prostu cała „podniebna domena”, zaś sztuka *fei qian* ma służyć zjednoczeniu *tianxia* pod berłem jednego człowieka<sup>586</sup>.

天時: *Tian shi* 天時 w takich tekstach jak *Zhoushu* czy *Hanshu* może oznaczać *tian ming* 天命, zrządzenia mocy nadprzyrodzonych, mandat Nieba, los który przychodzi na człowieka w wyznaczonym czasie zgodnie ze sprawiedliwym Dao Nieba<sup>587</sup>.

CPQ sugeruje inny niż na ogół przyjmowany tu sens, mianowicie *tianming* 天命, *tianyun* 天運, czy *qishu* 氣數, trzy słowa, które należy rozumieć jako „określone inklinacje (tendencje), według których rozwija się sytuacja danego państwa”<sup>588</sup>. Tak samo interpretują *tian shi* ZJW i XFH<sup>589</sup>.

[2] THJ komentuje:

既審其慮懷，又知其好惡，然後就其所最重者而說之；又以飛箝之辭，鉤其所好，既知其所好，乃箝而求之，所好不逮，則何說而不行哉！  
Z jednej strony zbadaj dokładnie co mu leży na sercu, a z drugiej poznaj, w czym ma upodobanie a przed czym się wzdraga i wtedy dopiero spróbuj go przekonywać mówiąc o tym, co dla niego najważniejsze. To znaczy, wyławiaj niczym na haczyk jego upodobania mową „lotnych kleszczy”, a kiedy już poznasz co mu się podoba, zakleszcz go i pozyskaj. Jeśli nie wiesz czego chciałby słuchać, jakbyś go nie namawiał, sprawa się nie powiedzie.

Czym w takim razie różni się *fei qian zhi ci* 飛箝之辭 od wspomnianego w pierwszym fragmencie rozdziału bardzo podobnego terminu *gou qian zhi ci* 鉤箝之辭? XDF wyjaśnia, że mowa „haczących kleszczy” ma na celu wykrycie tych aspektów psychologii interlokutora, które najbardziej charakteryzują jego *qing*: upodobania i awersje. Stanowi ona preludeum do mowy „lotnych kleszczy” bowiem by się nią

<sup>584</sup> Np. XDF, zob. jego objaśnienia w: WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 116.

<sup>585</sup> Por. uwagę Gao Jinti: 說士長伎，盡於此矣，w: XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 84.

<sup>586</sup> Ibidem.

<sup>587</sup> Zob. HDC, tom II, op.cit., s. 1420.

<sup>588</sup> CPQ, *Guiguzi*, op.cit., s. 72

<sup>589</sup> ZJW, *Guiguzi*..., s. 101, XFH, *Guiguzi*, s. 102.

należycie posłużyć musimy wiedzieć co interlokutor chce usłyszeć<sup>590</sup>. Ostatecznym celem naszych zabiegów jest uzyskanie kontroli nad wolą interlokutora i dokonuje się to właśnie przez „zakleszczanie” go „lotnymi” słowami, które niosą go na skrzydłach wyobraźni tam gdzie go umyślnie kierujemy. Tak więc 飛箝之辭 to niezbędny retoryczny element sztuki „uskrzydlenia i zakleszczania”.

XFH wyjaśnia, że termin „słowa *fei qian*” (*fei qian zhi ci* 飛箝之辭) odnosi się do określonej techniki perswazyjnej, którą charakteryzuje między innymi niezwykła adaptowalność do ewoluującego kontekstu perswazyjnego<sup>591</sup>.

5.3. 用之於人，則量智能、權材力，料氣勢，爲之樞機。以迎之隨之，以箝和之，以意宣之，此飛箝之綴也[1]。用之於人，則空往而實來，綴而不失，以究其辭[2]。可箝而從，可箝而橫[3]；可引而東，可引而西；可引而南，可引而北；可引而反，可引而覆。雖覆能復，不失其度[4]。

**Gdy używasz [tej metody] wobec jednostek ludzkich, oceń ich inteligencję (*zhineng* 智能), wyważ ich bogactwo i wpływy, oszacuj ich siłę charakteru i prestiż. Uczyń [na tej podstawie] mechanizm kontrolny (*shuji* 樞機). Wyszedszy naprzeciw [oczekiwaniom drugiego] podążaj za nim, a zakleszczając go, spraw niech będzie [z tobą] zgodny. Jeśli użyjesz tej metody wobec indywidualnej osoby, pójdziesz pusto a wrócisz zasobnie. Zacieśnisz [z nim) więź<sup>592</sup> tak że nic nie umknie, by szczegółowo zbadać jego słowa. Możesz „zakleszczać” wertykalnie (*zong* 從) i możesz „zakleszczać” horyzontalnie (*heng* 橫). Możesz iść na wschód i tam się sprzymierzać, możesz i na zachód, możesz na południe i tam się sprzymierzać, możesz i na północ. Możesz się sprzymierzać raz tak, a raz inaczej. Choć się raz tak sprzymierzysz, to znów możesz inaczej. [Grunt to] nie pomylić się w stosownych szacunkach.**

[1] THJ komentuje:

用之於人，謂用飛箝之術於諸侯之國也，量智能料氣勢者，亦欲知其智謀能否也，樞所以主門之動靜，機所以主弩之放發，言既知其諸侯智謀能否，然後立法鎮其動靜，制其放發，猶樞之於門，機之於弩，或先而迎之，或後而隨之，皆箝其情以和之，用其意以宣之，如此則諸侯之權可得而執，己之恩信可得而固，故曰飛箝之綴也，謂用飛箝之術連於人也。

Gdy tekst mówi „gdy używasz [tej metody] wobec innych ludzi”, chodzi tu o używanie sztuki *fei qian* (lotnych kleszczy) wobec książąt wasalnych i ich państw. Kto ocenia czyjeś możliwości i zaradność, przewiduje potencjał danej sytuacji, powinien też zorientować się na ile zdać się może czyjaś pomysłowość i spryt. *Shu* to mechanizm, na którym opiera się ruch głównych drzwi (zawias?), a *ji* to mechanizm zwalniający bełt w kuszy (spust). Mowa tu o tym, że poznawszy stopień w jakim książęta wasalni mogą posłużyć się przebiegłością i sprytem, należy ustanowić obowiązujące reguły i ograniczać ich możliwości manewru, kontrolować ich swobodę, tak jak zawias działa w drzwiach a spust w kuszy. Czasem trzeba być o krok przed nimi a czasem o krok za nimi. W każdym przypadku należy „zakleszczyć” ich *qing* by działali w zgodzie z nami (lub dotrzymywać im kroku), posłużyć się tym co mają w sercu by otwarcie

<sup>590</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>591</sup> 根據情勢而要千變萬化, zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit. s. 80.

<sup>592</sup> Jak byście byli zszyci nicią.

oznajmili swoje intencje. Dopiero wówczas można sobie podporządkować ich wpływy i władzę, zapewnić sobie ich wdzięczność i oddanie. Dlatego właśnie tekst mówi „zacieśnienie więzi przez *feiqian* (lotne kleszcze)”, tzn. utrzymywanie z kimś więzi dyplomatycznych przez sztukę *feiqian* (lotnych kleszczy).

Na czym polega działanie „mechanizmu kontrolnego” (*shuji* 樞機)? XDF sugeruje, że chodzi tu o to, by korzystając z dogodnej sytuacji urabiać sobie drugiego człowieka i zupełnie go zdominować<sup>593</sup>.

Yang Shen wyjaśnia, że *chuo* (綴) znaczy „połączyć się bliskimi więzami”<sup>594</sup>. Wg. XDF fraza *fei qian zhi chuo* 飛箝之綴 oznacza „ująć kogoś i przywiązać do siebie dzięki sztuce *feiqian*”<sup>595</sup>.

[2] Komentarz THJ oferuje następujące wyjaśnienie frazy „pójdiesz pusto a wrócisz zasobnie”:

用之於人”，謂以飛箝之術任使人也。但以聲譽飛揚之，故曰“空往”。彼則開心露情，歸附於己，故曰“實來”。既得其情，必綴而勿失 [...]. Wynosisz go pod niebiosa tylko pustą górnolotną mową<sup>596</sup> więc tekst mówi „pójdiesz pusto”. Wtedy ten drugi się otworzy i obnaży swoje prawdziwe myśli i uczucia (*qing*), i tak nam zupełnie ulegnie. Dlatego tekst mówi „a wrócisz zasobnie”. Skoro już pozyskałeś go sobie (*de qi qing* 得其情), musisz więzy zacieśnić jakbyś niemi pozszywał a luki najmniejszej nie zostaw.

Oferując niewiele i nic konkretnego zbieramy realne owoce naszych wysiłków perswazyjnych, gdy interlokutor się otwiera i ujawnia prawdziwe oblicze swoich myśli. Z poziomu czysto formalnych relacji przenosimy się na poziom relacji bardziej osobistych, bardziej obligujących, bardziej intymnych.

以究其辭 *yi jiu qi ci*: dokładnie badać, penetrować myślą czyjeś słowa. *Ci* 辭 sugeruje słowa w odpowiedzi na jakieś dictum, często na zarzut, lub w sytuacji gdy czujemy, że musimy usprawiedliwić nasze postępowanie lub opinię. To słowa z góry przemyślane i nastawione na określony efekt. *Jiu* 究 to „aller jusqu’au fond des choses”, sięgnąć samych podstaw, samego sedna rzeczy (GR), a zatem zbadać to co ukryte. Tak więc w słowach *ci* 辭 daje się wyczuć coś, czego interlokutor nie chce nam powiedzieć lub przynajmniej wyrazić wprost, treści, które niemniej musimy poznać by uzyskać nad nim całkowitą kontrolę.

[3] Grafemy *zong* 縱 i *heng* 衡 oraz *cong* 從 i 衡 *heng* w tekstach epoki Walczących Królestw albo odnoszą się do kierunków geograficznych, *heng* jako wschód-zachód, a *zong/cong* północ-południe, albo ogólnie do strategii, która pozwala działać we wszystkich kierunkach, całkowicie swobodnie, bez ograniczeń. W tekście *Guiguzi*, jak i w innych tekstach epoki, grafemy 縱 i cong 從 są używane naprzemiennie bez jednej konsekwentnej grafii. Sam fakt pojawienia się *zong* i *heng* w *Guiguzi* może,

<sup>593</sup> Ibidem.

<sup>594</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>595</sup> Ibidem, s. 116.

<sup>596</sup> Maliawin mówi wprost, że chodzi tu o „puste słowa”.

aczkolwiek wcale nie musi, wskazywać na bezpośredni związek traktatu ze Szkołą strategów (*zonghengjia*). Niska frekwencja tych dwóch pojęć w traktacie jak i kontekst ich użycia wydają się raczej przeczyć tezie, że istnieje tu jakiś bezpośredni związek. Nie wyklucza to jednak możliwości, że *Guiguzi* zainspirował pewne grupy retorów-peregrynantów, którzy ostatecznie mogli przyjąć niektóre zawarte w nim tezy jako własne. Należy przy tym pamiętać, że retorzy-peregrynanci to przecież wszyscy ci, którzy praktykowali *youshui*, bez względu na swoje przekonania i głoszone doktryny. Fakty biograficzne o Konfucjuszu świadczą, że sam założyciel szkoły konfucjańskiej był w jakimś sensie retorem-peregrynantem, jak i zapewne wielu jego uczniów i zwolenników. Przykładowo, Mencjusz tułał się przez dwanaście lat, szukając władcy, który przyjąłby go jako nauczyciela i powiernika swoich spraw. Hui Wu może więc mieć rację dystansując się od tradycyjnego kojarzenia *Guiguzi* z fundamentalnym credo Szkoły dyplomatów, której główni przedstawiciele Su Qin i Zhang Yi, pomimo nauk pobranych u Mistrza Guigu, mogli przecież „rozwinąć swoje własne strategie i teorie”<sup>597</sup>.

[4] THJ komentuje:

雖有覆，敗必能復振；不失其節度，此筭之終也。  
Choć zmienisz strony i przyniesie ci to szkodę, na pewno ponownie może się to odwrócić na korzyść. Nie tracić właściwej miary, oto na czym polega ostateczny cel „zakleszczania”.

不失其度 *bu shi qi jiedu*: w sensie „nie przeliczyć się, błędnie osądzić”. Pojęcie *du* 度 konsekwentnie pojawia się w wielu innych miejscach traktatu, gdzie sugeruje upewnianie się co do właściwej decyzji przez obiektywną ocenę („oszacowanie”) warunków<sup>598</sup>. Trafnie uchwycił to znacznie tylko Broschat: „if you have not mistaken your evaluations”<sup>599</sup>..

<sup>597</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 59. Nie ma jednak podstaw tekstualnych by przyjąć interpretację grafemu 從 jako *cong* (czasownikowo „iść za”) proponowaną przez Hui Wu. Styl *Guiguzi*, który odznacza się szczególnym upodobaniem do paralel i antytez, świadczyłby raczej na korzyść *cong* – wertykalny, na linii północ-południe, jako antytetyczną paralelę do *heng*.

<sup>598</sup> CPQ (s. 76) i XFH (s. 104) tłumaczą przez „nie tracić kontroli nad drugim”. ZJW (s. 102) uważa, że chodzi tu o pomyłkę w zastosowaniu określonej zasady postępowania. Hui Wu (s. 59) dostrzega w *du* 度 znacznie „reputacja”, „dobre imię”, nie potwierdzone w tekstach epoki.

<sup>599</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 156.



## Rozdz. VI Wu-he 忤合 (*O sztuce aliansu przez dys-alians*)

### Wprowadzenie

*Wu* 忤 i *he* 合 to antonimy. Słowniki podają, że pierwsze znaczy „sprzeciwiać się”, „działać wbrew komuś lub czemuś”, „być nieposłusznym” etc., a drugie „działać zgodnie”, „łączyć się”, „jednać się”, „dobrze pasować”, „sprzymierzać się”, etc. (por. HDC, Kroll, GR). W rozdziale tym złożenie *wu he* 忤合 pojawia się tylko dwa razy: raz w zwrocie *wu he zhi di* 忤合之地 i drugi w *wu he zhi dao* 忤合之道. Poza *Guiguzi* *wu* 忤 i *he* 合 jako spolaryzowane pojęcia w jednej idiomatycznej frazie pojawiają się również w innych tekstach epoki Walczących Królestw i wczesnej dynastii Han, np. w *Huainanzi* (większość przypadków), *Qian Fu Lun*, czy *Yan tie lun*, i wszędzie tam przyjmuje ona następującą, zdaje się przysłowiową formę: 先忤而後合<sup>600</sup>. W tej przysłowiowio utrwalonej formie *wu* 忤 i *he* 合 mają znaczenie metaforyczne: *wu* 忤 wydaje się sugerować „przeciwności” czy „niepowodzenia”, może nawet działania sprzeczne z tzw. zdrowym rozsądkiem, a *he* 合 pozytywny, korzystny efekt akceptacji niepowodzeń, które ostatecznie wbrew prostej logice zwykłego człowieka obracają się na naszą korzyść.

Jednak *Guiguzi* chodzi tu raczej o prostą zasadę, jak zresztą podkreślają współczesne komentarze<sup>601</sup>: gdy z kimś się sprzymierzamy (*he* 合), w konsekwencji nieuchronnie odwracamy się od kogoś innego (*wu* 忤). Nie sposób ofiarować swoją lojalność dwóm panom. Taka jest natura rzeczy. Pewien ślad metaforycznego znaczenia *wu* 忤 i *he* 合 w *Guiguzi* pozwala się jednak dostrzec we fragmencie, w którym mowa o Yi Yinie<sup>602</sup> i Lü Shangu<sup>603</sup> gdzie *bu neng you suo ming* 不能有所明 może ewentualnie oznaczać „nikt nie mógł zrozumieć jego”, tj. Yi Yina, a w drugim zdaniu Lü Shanga, „postępowania” bo wydawało się być może zgruntu niekorzystne, lecz on sam jako prawdziwy mędrzec wiedział, że ostateczny wynik będzie pozytywny. Niewykluczone, że, jak w przypadku Dao, *Guiguzi* „flirtuje” tutaj z dwuznacznością języka próbując połączyć sens dosłowny i alegoryczny *wu* 忤 i *he* 合. *Wuhe* 忤合 to także jeden z aspektów onto-kosmologicznej zasady *bai-he* 捭闔 która stanowi ośnowę całego traktatu. Zupełny wyjątek stanowi dość niezwykła interpretacja Wang Dehua 王德华, który twierdzi, że *wu* 忤 i *he* 合 są tu praktycznie synonimiczne<sup>604</sup>.

### Tekst i komentarz

6.1. 凡趨合倍反，計有適合。化轉環屬，各有形勢。反覆相求，因事爲制。是以聖人居天地之間，立身、御世、施教、揚聲、明名也，必因事物之會，觀天時之宜，因知所多所少，以此先知之，與之轉化[1]。

<sup>600</sup> Por.: ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=先忤而後合 [dostęp: 30.05. 2020]. Wg. wyszukiwania w tej bazie tekstów, w korpusie tekstów do dynastii Han (włącznie) fraza ta pojawia się wyłącznie w *Huainanzi*, i to jedynie trzy razy.

<sup>601</sup> Np. XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 187.

<sup>602</sup> Minister i mentor legendarnego założyciela danastii Shang (1765 – 1121 p.n.e.), Cheng Tanga (成湯), słynący z wielkiej mądrości.

<sup>603</sup> Minister i osobisty doradca dwóch pierwszych władców dynastii Zhou, króla Wena i króla Wu, któremu przypisuje się niekiedy autorstwo *Liu Tao* 六韜.

<sup>604</sup> Zob. *Guiguzi xinyi*, op.cit., s. 48.

Wszystko posiada naturalną tendencję by się łączyć i następnie rozpadać. Istnieją odpowiednie strategie by temu zaradzić. Zmiany zachodzą cyklicznie jak obracający się pierścień. Każda zmiana zyskuje formę i optymalną konfigurację sił. Ciągłe na nowo jedno dąży ku drugiemu. Idąc za naturalnym tokiem spraw ustanawiaj mechanizmy kontroli. Dlatego prawdziwy mędrzec przebywając między Niebem i Ziemią, ustanawia swoją pozycję, włada światem<sup>605</sup>, naucza i instruuje, głosi swoją naukę, nazwom (statusom) nadaje przejrzystość. Musi [on] działać według tego jak sprawy i rzeczy koincydują we właściwym czasie, bacznie się przyglądać temu, co i kiedy sprawiedliwie zsyła Niebo, i na tej podstawie wiedzieć, gdzie dodać, gdzie ująć<sup>606</sup>. To dzięki temu posiada [mędrzec] zdolność przewidywania i włącza się w cykliczne transformacje rzeczy.

[1] Por. rozdz. I, 1.1: „Mędrzec pośrednikiem jest między Niebem i Ziemią, wszystkiemu, co żyje, przewodnikiem”. Władanie światem (*yu shi* 御世), nauczanie i instruowanie (*shi jiao* 施教) etc. w gruncie rzeczy zawierają się w pojęciu bycia „przewodnikiem”, stanowią jego określone przejawy.

名 *ming* jak w literaturze konfucjańskiej i legistycznej odnosi się najpewniej do nazw statusów i ról społecznych, nie zaś, jak chcieliby niektórzy tłumacze, do pojęcia *ming* w Szkole nazw (*mingjia*) lub własnej sławy<sup>607</sup>. Na ten aspekt *ming* w tym fragmencie *Guiguzi* zwraca uwagę jedynie Hui Wu<sup>608</sup>.

會 *hui* zawsze sugeruje jakąś formę schodzenia się razem, spotkania, zetknięcia się, interakcji. Zarówno sprawy jak i rzeczy nie powstają w próżni, lecz właśnie przez interakcje, powiedzielibyśmy, że „koincydują”.

天時之宜 *tian shi zhi yi*: w całym korpusie tekstów klasycznych z okresu przedcesarskiego wyrażenie to pojawia się wyłącznie w tekście *Guiguzi*. Z pewnością nie chodzi tu o warunki klimatyczno-pogodowe. XFH i CPQ uważają, że mowa tu o tendencjach i trendach w ogólnej sytuacji danego państwa<sup>609</sup>, i w pewnym sensie o to tu chodzi. Sądzę jednak, że fraza ta brzemienista jest tu w określony podtekst filozoficzno-religijny. Połączenie *tian shi* 天時 z *yi* 宜 zdaje się jeszcze bardziej kierować ku takiej interpretacji. Frazę tę można przecież rozbić semantycznie na dwie: *tian yi* 天宜 oraz *shi yi* 時宜, czyli to, co zgadza się z Dao Nieba, i to co przychodzi we właściwym czasie, a więc *tian ming* 天命. Ponadto poniżej w tymże rozdziale dowiadujemy się przecież, że mądrość *wu he* 忤合, skuteczniana słusznego aliansu i dys-aliansu, przejawia się między innymi w rozpoznaniu *tian ming* 天命.

<sup>605</sup> Lub królestwem.

<sup>606</sup> Dosł. gdzie dużo, gdzie mało.

<sup>607</sup> CPQ (s. 79) uważa, że chodzi tu o *ming* jako ogólną kategorię nazywania rzeczy. XFH (s. 110) i ZJW (s. 105) są zdania, że *ming* odnosi się do prestiżu czy reputacji mędrca *shengren*. Cechą mędrca w ujęciu *Guiguzi* nie jest jednak poszukiwanie sławy a przeciwnie, działanie za kulisami, w cieniu władcy, a nawet pewna anonimowość. Z drugiej strony, ponieważ celem jego działalności jest kierowanie światem *yu shi* 御世, a więc utrzymanie porządku społeczno-politycznego opartego na Dao i zasadach permutacji *yin* i *yang*, trudno byłoby przyjąć, że *ming* dotyczy teorii języka reprezentowanych przez Szkołę nazw. Mędrcom, o którym mówi *Guiguzi*, nie chodzi przecież o uczynienie języka bardziej logicznym i zdolnym do dyskursu dialektycznego, lecz o skuteczne praktyki władani państwem i prowadzenia polityki.

<sup>608</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, s. 60. W przekładzie Hui Wu to „practice intelligent naming”.

<sup>609</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 69: “社會發展的狀況與趨勢”. CPQ, *Guiguzi...*, s. 83.

THJ tak wyjaśnia ten fragment:

所多所少，謂政教所宜多所宜少也。既知多少所宜，然後為之增減。故曰：以此先知，謂用倍反之理，知之也[...]  
 „Gdzie dużo, gdzie mało” dotyczy tego, gdzie w polityce i indoktrynacji powinno być „dużo” a gdzie powinno być „mało”, tzn. znać należyte proporcje, i wtedy dopiero dodawać lub ujmować odpowiednio. Dlatego jest powiedziane: „to właśnie dzięki temu mędrzec posiada zdolność przewidywania”, tj. zdolność posługiwania się zasadą łączenia się i rozpadania (*bei fan zhi li*) polega na znajomości wymienionych tu rzeczy [...].

6.2. 世無常貴，事無常師[1]。聖人無常與，無不與；無所聽，無不聽[2]。成於事而合於計謀，與之為主[3]。合於彼而離於此，計謀不兩忠，必有反忤[4]。反於此，忤於彼；忤于此，反於彼。

**W dziejach nie ma czegokolwiek, co cieszyłoby się nieustannym uznaniem, a w zajmowaniu się sprawami nie ma wiecznie słusznego wzoru do naśladowania. Prawdziwy mędrzec nigdy na stałe nie stoi po czyjejś stronie, lecz nigdy [tak] się nie dzieje, żeby nie stał po czyjejś stronie. Nie ma kogoś, komu [na zawsze] jest posłuszny, lecz nigdy nie bywa, żeby kogoś nie słuchał. Gdy [mędrzec] osiąga [z kimś] efekty w relacjach i jednocześnie zgodny jest [z nim] w planach, nawiązuje [z nim] poufale stosunki jako [swoim] panem. Zgodność z jednym to rozbrat z drugim. W oferowaniu strategicznych porad nie ma podwójnej lojalności. Nieuchronnie istnieje konflikt interesów. Gdy wracasz do jednego, odwracasz się od drugiego<sup>610</sup>. Gdy odwracasz się od jednego, wracasz do drugiego.**

[1] Pobrzmiwa tu pewnym echem opinia Han Feia, że mędrzec (i władca oświecony) powinien iść z duchem czasów, porzucić powielanie starych wzorców na rzecz nowych, lepiej korespondujących z uwarunkowaniami współczesnej epoki<sup>611</sup>. Ów ideał praktycznego realizmu przewija się też w *Strategiach Walczących Państw (Zhanguoce)*<sup>612</sup>.

[2] Podobne znaczenie *chang yu* 常与 w Laozi (*Daodejing*): „Tao nieba (traktuje wszystkich ludzi jednakowo) i nie ma wśród ludzi osób bliskich i krewnych. Zawsze wspiera ludzi dobrych (podporządkowujących się zasadom tao)”<sup>613</sup>. Dao Nieba nigdy nikogo nie faworyzuje, lecz zawsze staje po stronie (*chang yu* 常与) dobrego człowieka. Mędrzec postępuje właśnie według Dao Nieba. Zawsze staje po czyjejś stronie (tutaj chodzi o władcę, który posiada mandat Nieba, jest więc *shan* 善: dobry),

<sup>610</sup> Stosując metodę *wu* 忤.

<sup>611</sup> Por. *Hanfeizi*, rozdz. *Pięć plag (wu du 五蠹)*: 世異則事異... 事異則備變 – „Jak inne czasy, to i natura spraw inna... Jak inna natura spraw, to trzeba być gotowym na zmiany”. Cyt. chiński wg. *Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 442. Tłum. własne.

<sup>612</sup> Np. w opowieści o królu Wu Lingu państwa Zhao, który przeprowadzając reformy zmienił swój własny tradycyjny strój oraz strój kawalerii (czyli rycerstwa) na wzór plemion „barbarzyńskich” *hu fu* 胡服 (tj. strój cudzoziemców), wywołując tym samym sprzeciw u swego wuja, Gongzi Chenga, który jedynie z wielkim trudem w obliczu groźby zgodził się przyjąć nowy obyczaj (zob. *Chan-Kuo Ts'e*, tłum. J.I. Crump, op.cit., s. 296: *The king of Chao discusses the advantages of barbarian dress* [武靈王平晝間居]).

<sup>613</sup> 天道無親，常與善人, zob. *Lao-Tsy...*, tłum. T. Żbikowski, op.cit., s. 3—72.

lecz nigdy na zawsze, bowiem „世無常貴，事無常師” – „W dziejach nie ma czegokolwiek, co cieszyłoby się nieustannym uznaniem, a w zajmowaniu się sprawami nie ma wiecznie słusznego wzoru do naśladowania”.

[3] THJ wyjaśnia:

於事必成，於謀必合。如此者，與眾立之，推以為主也。

Musi się być skutecznym w relacjach i zgodnym w planowaniu. Gdy te warunki są spełnione, możemy wraz z ludem ustanowić go przywódcą i uszanować jako pana.

Trudno ustalić z całą pewnością, kto jest podmiotem pierwszej części komentowanego tu przez THJ fragmentu. Może nim być władca, któremu mędrzec chce zaoferować swoje usługi, lub sam mędrzec. To nie zdecyduje o sensie całej wypowiedzi. Nie wolno jednak błędzić w kwestii znaczenia grafemu *zhu* 主. Nie ma wątpliwości, że dla THJ *zhu* odnosi się do władcy czy to w sensie suwerena czy to wybranego dla siebie przez mędrca „pana”. Trudno zrozumieć, na jakiej podstawie niektórzy współcześni tłumacze odchodzą od interpretacji THJ<sup>614</sup>. Przecież nieco dalej mowa o tym, jak rozważny doradca wybierając służbę u jednego władcy musi odsunąć się od drugiego, gdy Lü Shang pomaga królowi Wenowi w pokonaniu dynastii Shang i założeniu nowej, Zhou (zob. 6.4.). A poza tym, czyż cały ten rozdział nie dotyczy właśnie umiejętności zbliżenia się do (*yu* 與) i wspierania właściwego kandydata na władzę *tianxia*?

[4] Komentarz THJ wyjaśnia tutaj sztukę *wu he* 忤合:

既忠不兩施，故宜行反忤之術。反忤者，意欲反合於此，必行忤於彼；忤者，設疑似之事，令昧者不知覺其事也。

Lojalności nie oferuje się dwóm panom (jest niepodzielna). Dlatego właśnie winno się zastosować sztukę *fan wu* 反忤. Polega ona na tym, że gdy mamy zamiar przyłączyć się do jednego, musimy zastosować metodę *wu* 忤 u drugiego. Metoda *wu* 忤 polega na tym, że stwarzamy sytuację ambiwalentną, gdzie rzeczy wydają się innymi niż są w rzeczywistości, i tak sprawiamy, że druga strona porusza się w mroku, zupełnie nie zdając sobie sprawy z tego, co się dzieje.

6.3. 其術也，用之於天下，必量天下而與之；用之于國，必量國而與之；用之於家，必量家而與之；用之於身，必量身材能氣勢而與之。大小進退，其用一也 [1]。必先謀慮計定，而後行之以飛箝之術[2]。

Co się tyczy tej sztuki, jeśli z niej czynisz użytek względem całej podniebnej domeny<sup>615</sup>, koniecznym jest dopasować ją na miarę podniebnej domeny. Jeśli z niej czynisz użytek względem państwa, koniecznym jest dopasować ją na miarę państwa. Jeśli z niej czynisz użytek względem domu wysokiego rangą dygnitarza, koniecznym jest dopasować ją na miarę tego domu. Jeśli czynisz z niej pożytek względem osoby prywatnej, koniecznym jest dopasować ją na miarę osoby prywatnej. Czy celem działania jest coś wielkiego czy małego, pozostanie na stanowisku czy rezygnacja, zastosowanie [tej sztuki] ma być konsekwentne.

<sup>614</sup> Przekładowo, w przekładzie Hui Wu (s. 61) to “focus”. Podobnie XFH (s. 112). Maliawin uważa, że mowa tu o tym, iż lud wybiera mędrca na władcę (*zhu* 主).

<sup>615</sup> Królestwa lub władcy.

**Koniecznym jest najpierw obmyśleć strategię i ustalić plan działania, a potem dopiero opierając się na sztuce „lotnych kleszczy” (*fei qian* 飛箝) plan ów przeprowadzić.**

[1] 其術 *qi shu*: Chodzi sztukę *wu-he* 忤合 – pozyskiwania sobie jednej strony (*he* 合) przez jednoczesne alienowanie się od drugiej (*wu* 忤). By jednak skutecznie i bezpiecznie ową metodą się posłużyć, należy utrzymywać drugą stronę w nieświadomości. THJ pozostawił do tego fragmentu następujący komentarz:

用之者，謂用反忤之術；量者，謂量其事業有無；與，謂與之親。凡行忤者必稱其事業所有而親媚之，則暗主無從而覺，故得行其術也。

*Zhi* (之) odnosi się do sztuki *fan wu*. Słowo „mierzyć” (量) dotyczy szacowania rzeczywistych warunków w jego (tj. władcy) domenie. Słowo *yu* (与) znaczy tu „nawiązać osobiste, poufale stosunki”. W każdym przypadku, gdy stosuje się metodę *wu*, należy wychwalać całą jego domenę i politykę, pozostają blisko niego i mu schlebując. Wówczas omamiony władca zupełnie nie ma jak się przebudzić (uświadomić sobie, że jest manipulowany), dlatego właśnie jest szansa by zastosować tę sztukę.

[2] Metodzie *fei qian* 飛箝 poświęca *Guiguzi* rozdz. V.

**6.4. 古之善背向者，乃協四海，包諸侯，忤合之地而化轉之，然後求合[1]。故伊尹五就湯，五就桀，而不能有所明，然後合于湯；呂尚三就文王，三入殷，而不能有所明，然後合于文王[2]。此知天命之箝。故歸之不疑也[3]。**

**W dawnych czasach dopiero ludzie wprawieni w sztukę zwracania się to ku jednej to ku drugiej stronie umieli współdziałać z ziemiami między czterema morzami<sup>616</sup>, przygarniać wielkich feudalów, tj. ziemie, gdzie praktykowano alians i dys-alians<sup>617</sup>, i stopniowo transformowali je aż chciały się przyłączyć. I tak Yi Yin<sup>618</sup> pięciokrotnie przybywał do króla Tanga i do króla Jie pięciokrotnie, aż się [ostatecznie] przyłączył do Tanga, gdy [u Jie] nie zdołał znaleźć jasnego środka wyrazu<sup>619</sup>. Lü Shang<sup>620</sup> trzykrotnie przybywał do króla Wena i na dwór Yin trzykrotnie aż się przyłączył do Wena, gdy [na dworze Yin] nie zdołał uzyskać prominentnej pozycji. Działo się tak dlatego, że zrozumieli [oni] zakleszczenie woli Nieba, więc poddali się bez wahania.**

<sup>616</sup> Metafora oznaczająca cały świat.

<sup>617</sup> W przekładzie Hui Wu (s. 62) *wu he zhi di* 忤合之地 to “create space to practice resist-reconcile”. Nie chodzi tu jednak o tworzenie jakiegś przestrzeni a raczej o radzenie sobie z różnymi władcami feudalnymi i ich domenami, gdzie bezustannie dochodziło do aliansów i dys-aliansów uniemożliwiających stabilizację. Wg. Broschata to “grounds for contradiction or agreement”. Zdaniem XFH (s. 72-73) mowa tu o tym, jak prawdziwi mędrcy (*shengren* 聖人) potrafili posługując się sztuką *wu he* 忤合 uzyskać wpływ i kontrolę nad suwerenami, sprawić by zmienili swoje nastawienie według oczekiwań mędrców, którzy dopiero wtedy się do nich przyłączyli. Nie jest jasne, jak dokładnie rozumie grafem *di* w *wu he zhi di*. ZJW (s. 112) również ignoruje *di*.

<sup>618</sup> Yi Yin był bliskim doradcą i mentorem króla Tanga, założyciela dyn. Shang.

<sup>619</sup> Maliawin (s. 36): „nikt nie mógł pojąć, dlaczego tak postąpił”. Broschat (s. 159): „but was unable to be understood”. Chodzi o to, że z jednej strony język to niedostateczny środek przekazu, a z drugiej budowanie relacji wymaga czasu. Właśnie w owym procesie tworzenia więzi między mędrcem i władcą wyłania się wzajemne zrozumienie i akceptacja, którą ostatecznie potwierdzić może wyrok Nieba. Hui Wu (s. 62) tłumacząc “[Lü Shang] was unable to see his destiny” i ZJW (s. 110) interpretując jako „nie pojął woli Nieba” raczej się mylą. Zob. kom. [2].

<sup>620</sup> Lü Shang był ministrem króla Wena, króremu pomógł założyć dynastię Zhou.

[1] THJ komentuje:

言古之深識背向之理者，乃合同四海，兼並諸侯，驅置忤合之地，然後設法變化而轉移之。眾心既從，乃求其真王而與之合也。

Ci, którzy w dawnych czasach dogłębnie pojęli zasady zwracania się to ku jednej to ku drugiej stronie, połączyli wszystkie ziemie pośród czterech mórz wprowadzając harmonię, zaanektowali domeny feudałów, ustabilizowali ziemie, gdzie praktykowano alians i dys-alians, aż różnymi sposobami zmienili ich nastawienie i skaptowali dla siebie. Gdy serca i umysły ludu były już posłuszne, wtedy dopiero szukali kontaktu z ich idealnym królem i z nim się łączyli.

[2] 不能有所明 *bu neng you suo ming*: Jeśli przyjąć, że 9.1<sup>621</sup> wyjaśnia sens *ming* w kontekście komunikacji międzyludzkiej, to fraza ta powinna po prostu oznaczać „nie zdołał osiągnąć sytuacji *cheng yi*”, czyli nie przyznano mu słuszności, nie zgodzono się na to, co przedstawiał jako słuszne, nie przyjęto jego *yi* 義.

*Hanshu* 漢書 znajduje się rozdział *Biografia Zhao Guanghana, Yin Wengguia, Han Yanshou, Zhang Shanga, Wang Zuna i Wang Zhanga (Zhao Yin Han Zhang liang wang zhuan 趙尹韓張兩王傳)*, w którym pojawia się prawie identycznie sformułowana wzmianka o Yi Yinie. Kontekst zdaje się oferować pewną wskazówkę interpretacyjną:

夫心之精微口不能言也，言之微眇書不能文也，故伊尹五就桀，五就湯，蕭相國薦淮陰累歲乃得通 [...]

Subtelnej istoty myśli usta słowami wyrazić nie mogą, a pismem nie sposób przekazać nieuchwytniej finezyjności żywej mowy. Dlatego Yi Yin pięciokrotnie przybywał do króla Jie i do króla Tanga pięciokrotnie, a kanclerz Xiao lat wiele rekomendował markiza Huai Yina<sup>622</sup>, aż mu się udało [...] <sup>623</sup>.

Ani mowa, ani pismo nie stanowią adekwatnego medium wyrazu dla głębi sensu myśli mędrca. Yi Yin nie potrafił wyrazić się jasno (*you suo ming* 有所明, dosł. „posiadać jasny środek wyrazu”) bo ani słowo żywe ani utrwalone pismem nie potrafi wyczerpująco oddać „subtelnej istoty myśli”. Nie wiemy w jaki sposób Yi Yin ostatecznie przekonał króla Tanga, nie wspomina o tym dalej ani Ban Gu, ani żaden z zachowanych tekstów lub fragmentów w korpusie chińskiej literatury klasycznej. Można tylko domniemywać w świetle cytowanego wyżej passusu, że musiał pewnie uciec się do „kontekstualnych” nie-werbalnych form perswazji, być może gestów-symboli, wyrafinowane aluzyjnych, i to właśnie król Tang pojął ich głęboki sens, dzięki czemu dowiódł, że Niebo jest po jego stronie.

[3] 天命之箝 *tianming zhi qian*: „zakleszczenie” woli Nieba. Termin *qian* wcześniej pojawia się w rozdziale *Feiqian*. *Qian* to słowo wyjątkowo rzadkie w tekstach epoki Walczących Królestw, a w związku leksykalnym z „wolą Nieba” pojawia się wyłącznie w *Guiguzi* i wyłącznie w tym miejscu. W kontekście 6.3 kryje się tu sugestia, że Yi Yin i Lü Shang posługiwali się metodą *feiqian* by „zakleszczyć”

<sup>621</sup> *Cheng yi zhe, ming zhi ye* 成義者，明之也。-”Przyznanie kompletnej słuszności oznacza, że wywołuje on w kimś zupełne zrozumienie (*ming zhi*)”.

<sup>622</sup> Chodzi o generała Han Xina (韓信), kluczowej postaci w wyniesieniu Liu Banga (劉邦) na tron jako pierwszego władcy dynastii Han, tzw. Cesarza Gaozu (高祖).

<sup>623</sup> Cyt. wg.: [ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=伊尹五就桀](http://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=伊尹五就桀) [dostęp: 5.05.2021]. Tłum. własne.

władcę. Proces „zakleszczania” władcy jest jednocześnie procesem „zakleszczania woli Nieba” bo *zhen wang* 真王, idealny król, o którym mówi w komentarzu THJ (6.2, kom. [1]), definiuje się właśnie przez inwestyturę Nieba, która jest wyrazem woli Nieba - *tianming*. Innymi słowy, mędrzec dzięki metodzie *feiqian* poznaje, kto jest idealnym władcą, a przez to poznaje też *tianming*, i to właśnie nazywa Guiguzi *zhi tianming zhi qian* 知天命之筮 – rozumieniem zakleszczania woli Nieba. Podany w tym fragmencie przykład Yi Yina i Lü Shanga stanowi jednocześnie aluzję do rozdz. IV, *Di Xi* (Naprawianie pęknięć), bowiem obaj mędrzy muszą wybrać między naprawianiem świata (*di* 抵) albo przez utrzymanie starej dynastii albo założenie nowej<sup>624</sup>: Jie to ostatni władcy dynastii Xia, po której ustanowiona zostaje Shang, a Wen to pierwszy władca dynastii Zhou, ustanowionej po upadku Shang (w tekście nazwanej Yin).

6.5. 非至聖達奧，不能御世；非勞心苦思，不能原事；不悉心見情，不能成名；材質不惠，不能用兵；忠實無真，不能知人[1]。故忤合之道，己必自度材能知睿，量長短遠近孰不如[2]。乃可以進，乃可以退，乃可以縱，乃可以橫[3]。

**Jeśli nie jesteś prawdziwym mędrce, nie przejrzałeś na wskroś najgłębszych tajemnic świata, to nie zdołasz władać światem. Bez trudów umysłu i serca, mozolnych rozmyślań, nie zdołasz wejrzeć w źródło ludzkich relacji<sup>625</sup>. Jeśli nie zbadałeś ludzkiego umysłu i nie przejrzałeś ludzkich skłonności i uwarunkowań, nie zdołasz udoskonalić statusów<sup>626</sup>. Gdy posiada się określone zdolności, lecz brak nam bystrości umysłu, nie można używać wojska. Gdy jest się szczerym<sup>627</sup> i konkretnym, lecz brak nam naturalnej autentyczności<sup>628</sup>, nie sposób poznać drugiego człowieka. Dlatego tajemna mądrość [Dao] aliansu przez dys-alians polega na tym, by określić własne zdolności i możliwości, wiedzę i inteligencję, oszacować kto nam nie dorównuje pod względem słabych i mocnych stron, czy jest blisko czy daleko. Dopiero wówczas można przeć naprzód. Dopiero wówczas można się cofnąć. Dopiero wówczas można horyzontalnie. Dopiero wówczas można wertykalnie.**

[1] 至聖 *zhi sheng* pojawia się przede wszystkim w tekstach konfucjańskich tego okresu i odnosi się albo do osoby ucieleśniającej najwyższy poziom doskonałości maralno-etycznej albo do królów-mędrców, założycieli wielowiekowych dynastii, jak król Tang, który ustanowił dynastię Shang, czy król Wen, pierwszy władca dynastii Zhou. Tak więc termin ten wiąże to zdanie bezpośrednio z powyższą wypowiedzią o Lü Shangu i Yi Yinie, którzy ostatecznie na trwałe wiążą swoje losy z władcą, który pojął wolę Niebios i postępuje według najwyższego Dao.

惠 *hui*: komentarze na ogół przyjmują za Yu Yue, że 惠 stanowi tu wariant grafemu 慧,

<sup>624</sup> Por. 4.3: „Gdy dynastia może rządzić, mędrzec zapobiega problemom przez ich „zatykanie” [*sai* 塞]. Gdy zaś nie jest zdolna do rządzenia, zapobiega problemom przez przejęcie władzy [*de* 得]”.

<sup>625</sup> Tj. spraw ludzkich.

<sup>626</sup> Lub: nie zdołasz udoskonalić imion.

<sup>627</sup> Lub lojalności.

<sup>628</sup> CPQ (s. 84) z pewnością się myli: „bez prawdziwej wiedzy i rozeznania”. Podobnie Hui Wu: „without understanding reality”. XFH (*Guiguzi*, s. 116) tłumaczy jako „bez szczerego, uczciwego nastawienia”. ZJW (s. 113) zmienia tekst by dopasować sens do własnej interpretacji. Uważa, że *wu* 無 to wariant *wu* 务 – „musi”, „powinien”, stad w jego przykładzie mędrzec musi być lojalny i uczciwy by mógł poznać drugiego człowieka. Zob. wyjaśnienie *zhen* w [1].

który znaczy „inteligentny”, „przenikliwy”<sup>629</sup>.

真 *zhen*: „prawdziwy” w sensie ontologicznym, czyli zgodny ze swoją przyrodzoną naturą, taki, jakim jest sam z siebie, autentyczny w swej immanentnej istocie. Yan Shigu (顏師古, 581 – 645) komentując Zhuangzi wyjaśnia *zhen* jako *zi ran zhi dao* 自然之道 – *dao* bycia czymś i jakimś z samego siebie<sup>630</sup>. Bywa, że w tekstach taoistycznych epoki Walczących Królestw *zhen* i *Dao* są synonimiczne. Można powiedzieć, że *zhen* sugeruje *wuwei*, bowiem jedynie przez *wuwei* (czyli „non-coercive action”, jak tłumaczy ten termin Ames<sup>631</sup>, lub, jak wyjaśnia Kroll, „no consciously directed actions”) wyłania się i manifestuje immanentna naturalność, w której nic nie jest wymuszone, udawane, warunkowe i warunkowane. Jako antonim *zhen* 真 pojawia się często w źródłach literackich epoki *wei* 偽, grafem, którego etymologia wskazuje przez pierwiastek *ren* 人 na działanie specyficznie ludzkie, niejako dodane do tego, co dzieje się już samo z siebie, w sposób naturalny, w czym kryje się właśnie taoistyczna genealogia grafemu *wei* 偽. Wang Chong w swoim traktacie *Lunheng* tak właśnie określa ontologiczną różnicę między *zhen* 真 i *wei* 偽:

天道有真偽，真者固自與天相應，偽者人加知巧，亦與真者無以異也<sup>632</sup>.

Dao Nieba rozróżnia między *zhen* i *wei*. *Zhen* oznacza, że coś samo z siebie zgodne jest z naturą Nieba, a *wei* jest tym, co człowiek (do tej natury) dodaje inteligencją i sprytem, tak że nie daje się odróżnić od *zhen* (dosł. nie ma jak dostrzec, że jest inne [od *zhen*]).

*Guiguzi* stawia tu więc wielkie wyzwanie: by naprawdę poznać innego człowieka, szczerść, uczciwość, oddanie i lojalność nie mogą spowodować utraty danej nam z natury autentyczności charakteru - *zhen* 真. Zalety te muszą być absolutnie autentyczne i naturalne, „zgodne z naturą Nieba”, tj. nie mogą pochodzić z poczucia powinności uwarunkowanej hierarchią społeczną (mocny akcent anty-konfucjański), lecz z wewnętrznej naturalnej potrzeby.

<sup>629</sup> Przykłady takiego użycia *hui* 惠 można skonsultować w komentarzu XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 98.

<sup>630</sup> 自然 *ziran* to jeden z kluczowych terminów w filozofii chińskiej, podobnie jak *Dao* czy *wuwei* stanowiący wyzwanie dla tłumacza. Przykładowo, Waley tłumaczy *ziran* przez „unconditioned” (niczym nie uwarunkowany) i „what is so of itself” (to, co jest jakieś samo z siebie). Dla Needhama *ziran* oznacza „spontaniczny”, „samo-się-inicjujący”, i „naturalny” (spontaneous, self-originating, natural). Ivanhoe i Graham oddają *ziran* przez „spontaniczny”, albo „taki (a nie inny) sam z siebie” (spontaneous, so-of-itself). Ames i Hall przez stworzenie gerundialnych neologizmów by opisać *ziran*, „self-so-ing” i „self-deriving”, wskazują na aktywną, procesualną, autopojetyczną i samoistną konotację *ziran* (zob. Wen Haiming, *Confucian Pragmatism as the Art of Contextualizing Personal Experience and the World*, Lexington Books 2009, s. 166). Co więcej, element *zi* w tym terminie, jak podkreśla Ames, niesie ze sobą pojęcie „jestestwa-w-kontekście” (self-in-context), gdzie „jestestwo” odnosi się do określonych ról i relacji „transakcyjnych”, które określają miejsce człowieka w świecie i które predysponują go do działania. Tak więc *ziran* sugeruje spontaniczność, przez którą jestestwo kreuje się poprzez współkreowanie kontekstu, w którym funkcjonuje. Istota *ziran*, mówi Ames, zasadza się na faktie, że stanowi ono alternatywę do pojęcia „początków” (*shi*). *Ziran* to spontaniczne wyłanianie się czegoś nowego manifestujące się w określonej inklinacji rzeczy jako „drzwi wahadłowych” ciągle stającej się doczesności. Zaś początki mają bardziej embrionalny niż prymordialny character. Zob. R. Ames, D. Hall, *Daodejing*...., op.cit., s. 67.

<sup>631</sup> Ibidem.

<sup>632</sup> Cyt. wg. Wang Chong 王充, *Lunheng jiaoshi*, op.cit., s. 75.



知人 *zhi ren*: *Guiguzi* nawiązuje tu do rozdziału II, 2.5, w którym mowa o sztuce *zhi ren* 知人, poznania drugiego człowieka, ujętej w formułę *zi zhi er hou zhi ren* 自知而後知人 - „najpierw poznaj siebie samego, a później dopiero innych”. Na poznanie samego siebie składa się „określenie własnych zdolności i możliwości, wiedzy i inteligencji” etc. (zob. poniżej). Tak więc pośrednio „tajemna mądrość aliansu przez dys-alians” zależy od zdolności poznania samego siebie. Nie znając samego siebie trudno jest też spełnić postulowany tu warunek *zhongshi* 忠實 - lojalności czy szczerości, i konkretności. Atrybuty te zakładają brak wahania, absolutną pewność wyboru. Pewność taką uzyskujemy, gdy wiemy co jest dla nas dobre, a nie znając siebie wiedzieć tego nie możemy.

Skąd prowadzi jednak droga do samopoznania? Przez innych. Poznajemy samych siebie w zwierciadle drugiego (por. *Guiguzi* rozdz. II). Proces ten dokonuje się przez kontekstualizację „ja” w „polu ostrości” (focus field, wg. Ames)<sup>633</sup>, zaludnionym przez inne indywidua pozostające w różnych hierarchiach relacji z nami. Oparty jest nie na introspekcji, lecz intra-spekcji, oglądzie wewnątrzno-zewnętrzny, dwukierunkowym i symultanicznym<sup>634</sup>. Dla *Guiguzi* znać siebie to znać swoje miejsce i rolę w nieustannie ewoluującym układzie ludzkich i kosmicznych interrelacji. Nawet nie tyle znać, co wciąż na nowo poznawać. W takim układzie poznawczym i etyczno-estetycznym szczerość czy lojalność *zhong* 忠 nie może stanowić wyabstrahowanej wartości absolutnej, lecz staje się relatywna względem punktów odniesienia jakie ja, inni, i dziejące się zdarzenia w całym układzie konstytuują. W zależności od tych relacji, *zhong* 忠 zawsze manifestuje się przez konkretne działanie wobec konkretnego podmiotu (stąd grafem ten często występuje w połączeniu z *shi* 實, z natury komplementarnym, które sugeruje, że nieskonkretyzowane *zhong* 忠 to właściwie *ex definitione* nie *zhong* 忠). *Guiguzi* zaznacza ścisły związek między *zhong* 忠 i *zhi ren* 知人, wprowadzając tym samym pojęcie etyczne w obszar epistemologii – poznanie drugiego człowieka możliwe jest przez skonkretyzowane *zhong* 忠, o ile zostanie spełniony dodatkowy warunek: „skonkretyzowana lojalność” musi opierać się na *zhen* 真. Wydaje się, że *Guiguzi* nie czyni tutaj rozróżnienia między prawdziwą i fałszywą lojalnością w sensie potocznym. Chodzi mu raczej z jednej strony o lojalność *de principio*, wynikającą z określonych uwarunkowań społeczno-kulturowych czy etyczno-moralnych, jak choćby pewna forma lojalności konfucjańskiej w dobie epoki przedcesarskiej, a z drugiej o lojalność *de natura*, która, by posłużyć się cytowanymi już wyżej słowami Wang Chonga, „że coś samo z siebie zgodne jest z naturą Nieba”, wypływa wprost z naturalnego usposobienia człowieka, z jego czystej istoty i łączności z Dao Nieba. Tendencja do tworzenia binarnych i antyetycznych pojęć jaką charakteryzuje się najdawniejsza już myśl chińska, pozwala przypuszczać, że *Guiguzi* postrzega lojalność *de principio* w kategorii *wei* 偽. Jedynie lojalność zgodna z *tian zhen* 天道 spełnia warunki ontologicznej autentyczności *zhen* 真. Tak rozumiana lojalność realizować się może tylko przez zupełną jednomyślność, harmonię woli i intencji, co w języku *Guiguzi* wyraża się terminem *tong qing* 同情, oraz poufałość i przyjaźń *xiang qin* 相親 (por. rozdz. X, 10.2). Nie są one sztucznym

<sup>633</sup> Zob. R. Ames, „Daode as focus-field holography: Getting past the Inner/Outer Dualism”, w: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, red. Sor Hoon Tan, Bloomsbury Academic 2018, s. 48-50.

<sup>634</sup> Ibidem.

konstruktem określonych uwarunkowań (co umieszczało by je w kategorii *wei* 偽), lecz odkrywane są w toku wzajemnego poznawania się jako w pewnym stopniu istniejące *a priori* predyspozycje i potencjalności, które można kultywować. Brak ontologicznie autentycznej, konkretyzującej się lojalności świadczy o tym, że w relacji międzyludzkiej brak właśnie *tong qing* 同情 i *xiang qin* 相親. A zatem, choć jesteśmy lojalni i przekłada się to na pewne działania dowodzące naszej lojalności, to możemy być lojalni jedynie *de principio*, i w tym sensie brakuje naszej lojalności *zhen* 真. Brakuje też szczerego uznania i zrozumienia ze strony jej adresata, co przejawia się w skrywaniu jego *qing* 情 i skierowanej wobec nas samej manipulacji. Jeśli nie jesteśmy w stanie poznać *qing* 情 człowieka, oznacza to *de facto*, że nie jesteśmy w stanie poznać człowieka.

[2] THJ tak wyjaśnia “tajemną mądrość [Dao] aliansu przez dys-alians”:

夫忤合之道，不能行於勝己，而必用之於不我若，故知誰不如，然後行之也。

Tajemna mądrość aliansu przez dys-alians nie daje się zastosować wobec kogoś, kto nas samych przewyższa. Koniecznie trzeba się nią posługiwać względem tych, którzy nam nie dorównują. Dlatego właśnie dopiero gdy wiemy, kto nam nie dorównuje, możemy ową sztukę praktykować.

[3] THJ komentuje:

既行忤合之道於不如己者，則進退縱橫，唯吾所欲耳。

Gdy stosujemy ową tajemną mądrość aliansu przez dys-alians wobec kogoś, kto nam nie dorównuje, mamy absolutną swobodę manewru<sup>635</sup>, i możemy robić, co nam się tylko podoba.

Wg. niektórych komentarzy *zong* 縱 i *heng* 橫 mogą się tu ewentualnie odnosić do dwóch rodzajów strategii dyplomatycznych epoki Walczących Królestw.

<sup>635</sup> Dosł. Możemy przeć naprzód lub się cofać, działać wzdłuż i wszerz.

## Rozdz. VII *Chuai qing* 揣篇 (Sondowanie *qing*)

### Wprowadzenie

Jak każdy z tytułów do poszczególnych rozdziałów *Guiguzi*, i ten nie jest łatwy do przełożenia. THJ wyjaśnia sens *chuai* 揣 przez *ce er shen zhi ye* 測而探之也, tj. zbadać dogłębnie, wysondować i wybadać coś, co pozostaje niewidoczne, w ukryciu. Wg. Fang Lizhonga (房立中) *chuai* 揣 to *chuaidu* 揣度, wysondować, spenetrować głębinę, tak jak np. sonduje się głębokość studni<sup>636</sup>. Widać tu, że *chuai* z reguły odnosi się do określania „wymiarów” czegoś, co nie jest bezpośrednio widoczne. Takie kryteria spełnia zwłaszcza *qing*, czy to w sensie osobistych myśli i uczuć interlokutora, czy w znaczeniu bardziej ogólnym, sytuacji w danym państwie, szczególnie zaś kulis toczących się tam gier politycznych. W *Taiping yulan* 太平禦覽 [Wielka antologia na użytek wyłączny cesarza ery Taiping]<sup>637</sup>, starożytnej encyklopedii i antologii tekstów skompilowanej w czasach dyn. Song (era Taiping, 976 – 983), tytuł tego rozdziału *Guiguzi* brzmi *chuai qing* 揣情, nie pozostawiając najmniejszych wątpliwości co do kontekstu *chuai* 揣.

Rozdział VII instruuje jak obiektywnie ustalić rzeczywisty stan relacji i wpływów w ówczesnym świecie (okr. Walczących Królestw) między poszczególnymi państwami, rozpoznać ich słabe i mocne strony, ich konkretne i realne możliwości polityczne i militarne. To niezwykle trudne zadanie, które nie może się obejść bez spenetrowania ich polityki wewnętrznej, często zakulisowej, zwłaszcza zaś bez odkrycia faktów najbardziej tajnych, znanych wyłącznie samemu księciu lub jego najbardziej zaufanym ministrom. Stąd też wyłania się w rozdziale ścisła współzależność między *liang quan* 量權, tj. oceną sytuacji politycznej, relacji sił i możliwości manipulowania nimi, i *chuai qing* 揣情 - wysondowaniem starannie kamuflowanej prawdy o dworze i trudnościach czy konfliktach wewnętrznych, co często sprowadza się do wglądu w osobistą sytuację księcia i jego najbliższego otoczenia<sup>638</sup>. Owa nietransparentność niejako wymusza na dyplomacie-retorze stosowanie niekonwencjonalnych środków perswazji opartych na strategii psychologicznej, rozpracowaniu interlokutora, by określić podstawy i możliwości budowania relacji. By to osiągnąć, trzeba poznać jego pragnienia, upodobania, awersje i obawy, trzeba też wiedzieć w jakiej chwili, w jakiej atmosferze, najstosowniej (i najbezpieczniej dla siebie) jest sondować jego *qing*.

Rozdział ten przypomina nam, że *Guiguzi* to traktat nie tylko o *dao* perswazji, ale przede wszystkim o sztuce dyplomacji na miarę czasów, w których powstał. Duch pragmatyzmu dominującego w kulturze Chin od jej zarania aż po dziś pozostawił

<sup>636</sup> Zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 136.

<sup>637</sup> To tytuł stosunkowo trudny do przełożenia. Wilkinson polemizuje z dwoma często przyjmowanymi przekładami „*Taiping yulan*” obrazując jak „simple titles can lure the unwary into careless mistakes”. Termin *yulan* wskazuje na fakt, że był to zbiór tekstów na lekturę przeznaczoną wyłącznie dla władcy. Z drugiej strony, w przekładach tytułu, jakie podaje, a są to uznane, autorytatywne wydania *Taiping yulan*, kryje się sugestia, jakoby był to zbiór tekstów z ery Taiping gdy w istocie cytowane w encyklopedii materiały pochodzą z okresów wcześniejszych, głównie, choć nie tylko, z dynastii Tang. Brakuje w *Taiping yulan* jakichkolwiek materiałów z dynastii Song i samej ery Taiping. Więc jeśli już zdecydujemy się na tłumaczenie, trzeba w nim podać, że jest to „Encyklopedia i antologia dla cesarza ery Taiping” (zob. E. Wilkinson, *Chinese History: A New Manual*, 2018, wyd. elektroniczne, Pleco Ebook, s. 57).

<sup>638</sup> Zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 138.

niewiele miejsca na praktyki krasomówcze w charakterze retorycznych *paignia* w starożytnej Grecji<sup>639</sup>. Mamy tu do czynienia o wiele częściej nie z *ars pro arte*, lecz z *ars functionalis*, i „retoryka” *Guiguzi* nie stanowi tu wyjątku, służy konkretnym celom praktycznym realizowania, jak powiedzielibyśmy dziś, określonych programów politycznych, realizacji celów dyplomacji państwowej, której jest merytorycznie podporządkowana.

## Tekst i komentarz

7.1. 古之善用天下者，必量天下之權而揣諸侯之情[1]。量權不審，不知強弱輕重之稱；揣情不審，不知隱匿變化之動靜。何謂量權？曰：度于大小，謀於衆寡，稱貨財有無之數，料人民多少，饒乏有餘不足幾何[2]；辨地形之險易，孰利孰害；謀慮孰長孰短；揆君臣之親疏，孰賢孰不肖；與賓客之智慧，孰少孰多；觀天時之禍福，孰吉孰凶；諸侯之交，孰用孰不用；百姓之心，去就變化，孰安孰危，孰好孰憎，反側孰辯[3]。能知此者，是謂量權。

Dawnymi czasy ludzie umiejętni w rozporządzaniu podniebną domeną<sup>640</sup> musieli bezwarunkowo umieć wyważać siły podniebną domeną rządzące a przy tym sondować *nastawienie* (*qing*) wielkich książąt feudalnych. Jeśli wyważanie sił nie jest dokładne, nie znasz proporcji między tym, kto słaby i mocny, co nieważne i co ważne. Gdy sondowanie intencji i myśli nie jest dokładne, nie wiadomo, co stymuluje i hamuje ukryte i niewidoczne zmiany i transformacje. Co znaczy „wyważać siły”? Odpowiedź: mierzenie dotyczy relacji między wielkim i małym a planowanie między licznym i nielicznym. Szacuje się liczbę dóbr i majątku, ocenia się, ile mniej więcej jest ludności, jakie są proporcje między tym, czego jest pod dostatkiem i czego brakuje, czego jest nadmiar i czego niedostatek. Ustala się ukształtowanie terenu, gdzie jest trudno a gdzie łatwo dostępny. Kto planując i deliberując wykazuje talent i komu go brakuje. Wymiarkowuje się poufałe i niepoufałe relacje między władcą i ministrami. Kto ma talent i charakter a kto nie. Wśród gości i obcych przybyszów na dworze ilu jest mądrych i inteligentnych. Obserwuje się znaki na niebie wróżące nieszczęście i szczęście. Kiedy Niebo sprzyja, a kiedy się sroży<sup>641</sup>. W kwestii relacji z feudalami, kim się posłużyć a kim nie. Co lud myśli, jak się zmienia jego *nastawienie*, kiedy czuje się bezpieczny, a kiedy zagrożony, co się [ludowi] podoba a czego nie znosi<sup>642</sup>. [A gdy] dąży do przewrotu<sup>643</sup>, kto rozstrzygnąć umie [po czyjej stronie stanąć]. Kto się umie na tym wszystkim wyznaczyć, ten posiadał zdolność „wyważania sił”<sup>644</sup>.

[1] 用天下 *yong tianxia*: być może zastąpienie bardziej popularnej frazy *zhi tianxia* 治天下 nie jest tu jedynie kwestią przypadku bądź smaku literackiego<sup>645</sup>. Wydaje się,

<sup>639</sup> *Paignon*, dosł. zabawka, igraszka, odnosi się do żartobliwych przemówień retorów służących rozbawieniu słuchaczy. Przykładem może tu być *Pochwała Heleny* Gorgiasza jako rodzaj retorycznej humoreski.

<sup>640</sup> Tj. światem.

<sup>641</sup> Tj. kiedy można działać pomyślnie, a kiedy wróżby są złe.

<sup>642</sup> Lub kogo faworyzuje a kogo nie znosi.

<sup>643</sup> Dosł. zmienia strony.

<sup>644</sup> Lub: umiejętność poznania tego wszystkiego jest tym właśnie, co nazywamy „wyważaniem/szacowaniem sił.

<sup>645</sup> Przy wyszukiwaniu obu fraz w elektronicznej bazie tekstów ctext.org 治天下 daje 22 strony wyników wobec tylko 3 stron dla *yong tianxia* 用天下 w korpusie literatury przed Qin po wczesną

że chodzi tu o „władanie” podniebną domeną w odmiennym sensie niż sugeruje *zhi tianxia* 治天下, ale i o coś więcej niż „pożytkowanie zasobów podniebnej domeny” - znaczenie proponowane np. przez Huiwu, Broschata czy CPQ<sup>646</sup>. Fragment *Xunzi* zdaje się ujawniać interesujący niuans semantyczny tego terminu. Otóż *Xunzi* opowiada w rozdziale *Zheng lun* 正论 (Słuszne osądy) jak to w okolicznościach gdy syn Nieba *tian zi* sprzeniewierza swój boski mandat udzielający mu przywileju władania nad całą podniebną domeną (światem książąt, księstw i królestw zjednoczonych pod jego berłem) na pierwszy plan może wysunąć się jeden z książąt, teoretycznie poddanych tegoż „syna Nieba”, predestynowany do przejęcia władzy jako człowiek cieszący się poparciem ludu (książąt), bowiem „cnoty jego (*de*) lśnią w wielkim majestacie jego zasług, a lud wśród czterech mórz jak jeden mąż spogląda ku niemu życzliwie jako panu i mentorowi swemu”<sup>647</sup>. Gdy ktoś taki, mówi nam *Xunzi*, unicestwi niechcianego tyrana (choć to i potomek prawowitego władcy), to czyn jego nie kwalifikuje się jako *regicidium* bo ówże dawno już utracił prawo władania nad podniebną domeną. Ktoś taki właśnie, konstatuje *Xunzi*, to człowiek, o którym można powiedzieć, że potrafi *yong tianxia* 用天下, ktoś taki właśnie godny jest miana *wang wang*, prawowitego władcy podniebnej domeny z inwestytury Nieba<sup>648</sup>. Tak więc *yong tianxia* 用天下 sugeruje dobrowolne przyzwolenie wszystkich *zhuhou* 诸侯 na wymianę „syna Nieba”, przyjęcie nowego suwerena, pod którego berłem się zjednoczą. Dla *Xunzi* gwarancją uzyskania *tianming* jest, jak widać, przede wszystkim wizerunek moralno-etyczny kandydata i jego autorytet. Jednak *Guiguzi* całkowicie pomija ten aspekt, a skupia się raczej na praktycznej znajomości ogólnych warunków socjo-politycznych i perswazji opartej na doskonałej znajomości konstytucji psychicznej poszczególnych *zhuhou* 诸侯 bowiem to z nimi przede wszystkim trzeba się „układać”. Nadal kluczowym pozostaje element dobrowolnego przyzwolenia, choć pojęcie dobrowolności można by tu ostrożnie ująć w cudzysłów, jest ona bowiem owocem starannej kalkulacji raczej niż jakiejś olśniewającej cnoty moralnej ucieleśniającej wolę Niebios. Ten swoisty rodzaj instrumentalizacji *tianxia* sugeruje, że władanie jest sztuką, umiejętnością manipulowania instrumentem lub nawet całym instrumentarium. Jest właściwie bardzo wyrafinowaną formą rozporządzania owym instrumentarium jakim jest *tianxia*, tak by każdy „instrument” dobrowolnie pełnił przydaną mu z natury funkcję w ustalonym tradycją i prawem „naturalnym” (*tian*) porządku rzeczy.

THJ komentuje:

天下之情，必見於權也，善於量權，其情可得而知之；知其情而用之者，何適而不可哉。

Rzeczywisty stan wszystkich ziem pod Niebem niechybnie ujawnia się w relacji sił. Gdy ktoś umiejętnie porównuje relacje sił i wpływów, zdolny będzie zrozumieć prawdziwy stan rzeczy. Gdy poznawszy już prawdę umie się nią posłużyć, na przeszkodzie już nic mu stanie.

Owo „porównywanie” ma na celu umiejętne balansowanie między mocnymi i słabymi królestwami.

---

dynastię Han.

<sup>646</sup> Np. Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s. 63.

<sup>647</sup> [...] 能德明威積，海內之民莫不願得以為君師. Cyt. wg. *Xunzi xuanzhu*, op.cit., s. 353.

<sup>648</sup> Ibidem.

Radość i niepokój/chęć i niechęć, jak podkreśla YTY, należą do tzw. siedmiu afektów (*qi qing* 七情)<sup>649</sup>, o których mowa już w jednym z najdawniejszych dzieł kanonicznych tradycji konfucjańskiej, *Liji* 禮記. Są to mianowicie *xi* 喜, *nu* 怒, *ai* 哀, *ju* 懼, *ai* 愛, *wu* 惡, *yu* 欲<sup>650</sup>, czyli (według interpretacji proponowanej w GR) radość, złość (gniew), smutek, niepokój, miłość, niechęć, chęć. Afekty te stanowią integralną składową natury człowieka, pierwotny jej pierwiastek dany przez *tian*, domenę Nieba i taki ich charakter czyni z nich właśnie klucz do poznania tej natury i odkrycia *qing*. W czasach późniejszych (od dyn. Tang) niektórzy wiążą pochodzenie siedmiu afektów nie z Niebem, lecz ze światem materialnym, twierdząc, że nie są wrodzone, lecz powstają wskutek kontaktu człowieka z przedmiotami/rzeczami świata materialnego<sup>651</sup>. W pismach Xunzi, znajdujemy interesującą uwagę gdzie *qing* określone zostaje „mianem samej istoty *xing* 性”, czyli danej człowiekowi przez domenę Nieba „natury”, zaś *yu* 欲 zostaje scharakteryzowane jako „to, czemu echem wtóruje *qing*”. Xunzi mówi dalej, „dążenie do pragnienia, które uważamy za możliwe do realizacji, jest zdeterminowane koniecznością *qing*”. Tak więc *qing* manifestuje się przez pragnienia, nie powinno więc dziwić, że *Guiguzi* poświęca im tyle miejsca<sup>652</sup>.

揣 *chuai* wg. Gao You 高誘 sugeruje dążenie do uzyskania pewności (*ding* 定), dotarcia do konkretnej informacji (揣, 定也)<sup>653</sup>, a w uwzględnionym tu kontekście upewnienia się, że władcy sześciu królestw połączą się w koalicję przeciwko państwu Qin. Naturalnie, by ten cel osiągnąć, nie obędzie się bez rozpracowania ich psychologii metodą *chuai qing* 揣情, do której niezbędnym preludium jest metoda *mo* 摩, tej zaś poświęcony jest cały rozdział VI (nieprzypadkowo zapewne bezpośrednio poprzedzający rozdz. VII).

[2] 大小...衆寡 *da xiao...zhong gua*: pierwsze odnosi się do siły militarnej i politycznej danego państwa, drugie do liczebności jego populacji<sup>654</sup>.

幾何 *jihe*: sugeruje proporcje między dwoma wartościami, czyli nie tylko ustalenie, że czegoś jest więcej a czegoś mniej, lecz w jakim stopniu nadmiar w jednej sferze może mieć wpływ na niedostatek w drugiej.

<sup>649</sup> XDF, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 105.

<sup>650</sup> Zob. HDC, tom I, op.cit., s. 167.

<sup>651</sup> 情也者, 接於物而生也, zob. *Zhongguo zhexue da cidian* 中國哲學大辭典, op. cit., s. 14.

<sup>652</sup> 性者, 天之就也; 情者, 性之質也; 欲者, 情之應也。以所欲爲可得而求之, 情之所必不免也 (*Xunzi*, rozdz. 正名: *O korygowaniu imion*). Cyt. wg. *Xunzi xuanzhu*, op. cit., s. 67. Kwestią wartą pewnej uwagi jest sposób przekładu *xing*. Na ogół przyjmuje się jako ekwiwalent *xing* w językach europejskich słowo „natura”, choć złożoność sensów jakie termin ów w sobie niesie skłania niektórych (np. Dan Robins, zob. *The Warring States Concept of Xing* 性), podobnie jak w przypadku *qing*, do rezygnacji z przekładu na rzecz zachowania słowa w jego transkrypcji fonetycznej *xing*. Zaś co do znaczenia *xing*, zacytujmy tu Robinsa: „proponuję, że w epoce Walczących Królestw *xing* jakiejś rzeczy oznacza posiadanie pewnej cechy charakterystycznej o tyle o ile jest ona cechą tej rzeczy w sposób naturalny, i że *xing* jakiejś rzeczy oznacza określony typ zachowania, lecz jedynie wówczas gdy jest ono zupełnie spontaniczne. Cecha określona tu jako naturalna oznacza albo cechę wrodzoną albo nabytą w efekcie spontanicznego rozwoju (*sheng* 生). Rozwój albo typ zachowania możemy natomiast nazwać spontanicznym, gdy powstaje on sam z siebie (*zi ran* 自然) bez jakiegokolwiek ingerencji” (Robins, *The Warring States Concept of Xing*, s. 32).

<sup>653</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 139.

<sup>654</sup> XDF w: WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 139.

[3] 反側孰辯 *fan ce shu bian*: XFH przywołując precedensy leksykalne z *Księgi Pieśni* i *Chuci* 楚辭 Qu Yuana interpretuje *fance* 反側 w sensie *fan fu wu chang* 反復無常, „zmienny”, „nieprzewidywalny”. YTY w swojej interpretacji posuwa się dalej, sugerując, że *fance* odnosi się do sytuacji, gdy „lud sąsiedniego państwa przeciw własnemu państwu się obraca i przechodzi na naszą stronę”<sup>655</sup>, tak więc w tym ujęciu *fance* to zmieniać stronę w konflikcie. Zważywszy na realia polityczne epoki Walczących Królestw i charakterystykę zabiegów dyplomatycznych *zongheng*, bardzo możliwe, że mamy tu do czynienia z takim właśnie znaczeniem. Taki sens potwierdzają niektóre teksty źródłowe epoki, np. *fance* pojawia się kilka razy w *Xunzi*, i wg. komentarza Wang Xianqiana (王先謙)<sup>656</sup> chodzi tu o sytuację, gdy „lud jest niespokojny (skłonny jest do buntu)”<sup>657</sup>. Tej interpretacji trzyma się Hui Wu, tłumacząc zdanie przez „if there is any sign of rebellion”. Broschat wybiera znaczenie bardziej dosłowne, sugerowane np. przez XFH<sup>658</sup>. Wydaje się jednak, że dość wyraźnie mamy tu do czynienia z pewną progresywną gradacją osiągającą swoje ekstremum właśnie we frazie *fan ce* 反側, w duchu taoistycznej zasady *wu ji bi fan* 物極必反 (gdy coś osiąga swoje ekstremum, musi nastąpić zwrot), na której zresztą bazuje cała filozofia *Księgi Przemian*<sup>659</sup>. Upodobania poddanych zmieniają się w zależności od tego, który z możliwych ksiąg daje im poczucie bezpieczeństwa (*an* 安), a którego postrzegają jako zagrożenie (*wei* 危). Wobec pierwszego odczuwać będą naturalną, spontaniczną sympatię (*hao* 好), wobec drugiego równie naturalną niechęć, wręcz zawiść (*zeng* 憎). W efekcie „zmienia strony” (*fance* 反側), obierając nowego władcę, bowiem to on właśnie, jak w przywołanym powyżej przykładzie w *Xunzi*, potrafi *yong tianxia* 用天下, czyli władać poddanymi nie naruszając uświęconej tradycją i naturalnym porządkiem rzeczy funkcji i roli każdego.

Jak zatem w tym kontekście rozumieć *shu bian* 孰辯? XFH uważa, że *shu* 孰 to ekwiwalent *shu* 熟 (być świetnie obeznanym, doskonale się w czymś orientować), zaś *bian* 辯 oznacza 辨明, 辨別 (jasno odróżniać), a ponadto, że podmiotem domyślnym zdania jest mędrzec<sup>660</sup>. Szkoda, że nie uzasadnia swojej interpretacji. Nie wiecie do niej przynajmniej komentarz THJ. Sądzę, że o ile przyjmujemy powyższą interpretację, *shu bian* 孰辯 należałoby rozumieć jako „kto rozróżnia jasno po czyjej stronie” gdy sytuacja dojrzewa do przewrotu. Oczywiście należy stanąć po właściwej stronie, po stronie rokującej największe szanse wygranej, tam, gdzie wyczuwamy *tianming*, mandat Niebios i nowego „syna Nieba”. O tym przecież mowa w rozdziale VI (*Wu he* „O sztuce aliansu przez dys-alians”), gdy tekst wspomina o Lü Shangu i Yi Yinie. Do takiej właśnie sytuacji nawiązuje też rozdz. IV (*Di Xi* - „Naprawianie rozszczepień”) proponując *ke di er de* 可抵而得, czyli przejęcie władzy, jako wariant ostateczny strategii *di xi*.

<sup>655</sup> 鄰國民背其本國而歸我，曰反側，zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 103.

<sup>656</sup> Uczony mandaryn żyjący w czasach późnej dynastii Qing (1824 – 1917), znany komentator tekstów klasycznych.

<sup>657</sup> 反側，不安之民也，zob. HDC, tom II, op.cit., s. 864.

<sup>658</sup> Zob. Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 162, gdzie w przyp. 47 szczegółowo wyjaśnia, dlaczego tłumaczy *fance* przez „constant fluctuation”.

<sup>659</sup> Uważa się, że większość heksagramów wyewoluowała z dwunastu podstawowych heksagramów, tzw. 十二消息卦 (*shi er xiaoxigua*), których ewolucja jasno reprezentuje właśnie zasadę 物極必反.

<sup>660</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 78.

7.2. 揣情者，必以其甚喜之時[1]，往而極其欲也，其有欲也，不能隱其情；必以其甚懼之時，往而極其惡也，其有惡也，不能隱其情，情欲必出其變[2]。感動而不知其變者，乃且錯其人，勿與語而更問其所親，知其所安[3]。夫情變於內者，形見於外。故常必以其見者，而知其隱者[4]。此所以謂測深揣情[5]。揣情者，必以其甚喜之時，往而極其欲也；

Gdy sondujesz nastawienie (*qing*), musisz stopniowo wzmacniać jego pragnienia aż osiągną szczyt właśnie gdy jest w bardzo dobrym nastroju. Jeśli jest coś, czego pożąda, nie będzie zdolny ukryć swych myśli i uczuć. Koniecznym jest stopniowo wzmacniać jego awersje aż osiągną szczyt właśnie gdy trawia go największe obawy. Jeśli jest coś, przed czym się wzdraga, nie będzie zdolny ukryć swoich myśli i uczuć. Uczucia i pragnienia niechybnie wywołają widoczną zmianę. Gdy go wzruszasz, lecz nie okazuje widocznej zmiany, wtedy zostaw tego człowieka, nie rozmawiaj z nim, lecz raczej stopniowo wypytaj jego bliskich i przyjaciół. Dowiedz się co jest powodem jego spokoju<sup>661</sup>. Gdy nastawienie (*qing*) transformuje w sercu, jawią się w pewnej formie na zewnątrz. Tak więc zawsze koniecznym jest rozpoznać, co ktoś w sercu skrywa, przez to, co czyni widocznym. Oto właśnie, co się zwie „badać głębinę, sondować myśli i intencje”. Sondowanie nastawienia (*qing*) musi odbywać się w chwili, gdy ktoś jest nadmiernie uradowany. Wówczas trzeba udać się do niego i maksymalnie zintensyfikować jego pragnienia.

[1] 甚喜 *shen xi*: „nadmiernie uradowany”. *Xi* 喜 sugeruje radość okazywaną fizycznie, zewnętrznie, gdy ktoś nie może się pohamować, gdy hamulce konwenansów i ostrożności zostają zerwane spontanicznym, niekontrolowanym strumieniem emocji. *Xi* 喜 należy do tzw. siedmiu afektów, o których mowa wyżej, emocji prymarnych, można by rzec, z którymi się rodzimy, i które spontanicznie wyrażamy zanim jeszcze ujawni się w nas wpływ wychowania, obyczajów i etykiety.

[2] THJ komentuje:

夫人之性(情), 甚喜則所欲著; 甚懼則所惡彰。故因其彰著而往極之, 惡欲既極, 則其情不隱; 是以情欲因喜懼之變而生也。  
Naturalna dyspozycja ludzka jest taka, że gdy odczuwamy nadmierną radość, nasze pragnienia stają się jasne, a gdy okazujemy nadmierny lęk, uwidacznia się to, przed czym się najbardziej wzdragamy. Gdy niechęć i chęć osiągną szczyt, nasze *qing* jest nie do ukrycia. Dlatego właśnie uczucie, że czegoś się pragnie, powstaje w wyniku fluktuacji między spontaniczną radością i lękiem.

[3] THJ komentuje:

雖因喜懼之時, 以欲惡感動而尚不知其變, 如此者, 乃且置其人, 無與之語。徐徐更問, 斯人之所親, 則其情欲所安可知也。  
Jeśli interlokutor w chwili radości lub lęku nie okazuje żadnej widocznej zmiany, mimo iż jego pragnienia i awersje zostały poruszone, należy w takiej sytuacji zaniechać z nim rozmowy i mile i taktownie wypytywać jego bliskich i przyjaciół. Wtedy dowiesz się, skąd bierze się jego niewzruszony spokój w obliczu pragnienia.

<sup>661</sup> Tj. nieokazywania zmiany w obliczu stymulacji emocjonalnej.



知其所安 *zhi qi suo an*: Broschat tłumaczy przez „what calms him down”<sup>662</sup>. Huiwu traktuje *an* 安 w sensie lokatywnym: „where their feelings reside”<sup>663</sup>. W rozdz. II *Analektów* znajdujemy podobne wyrażenie, *cha qi suo an* 察其所安<sup>664</sup>, dokładnie w takim sensie jak w przekładzie Broschata. Interpretacja Hui Wu ma pewien posmak tautologii bowiem dla wykształconego czytelnika epoki, z którą wiążemy *Guiguzi*, tym gdzie „feelings reside” jest najpewniej *xin* 心 (serce). Łatwiej zrozumieć i uzasadnić przekład Broschata.

[4] 見 [xiàn]: jawić się, ukazywać się.

[5] THJ komentuje:

夫情貌不差，內變者必外見，故常以其外見而知其內隱；觀色而知情者，必用此道。此所謂測深揣情也。

Wewnętrzna dyspozycja i wyraz twarzy odpowiadają sobie wzajem. Zmiana w sercu niechybnie się uwidoczni. Dlatego obserwując, jak ktoś jawi się na zewnątrz (mimikę, gesty) poznać można, co skrywa w sercu. Obserwuj uważnie czyjaś ekspresję a poznasz jego [ukryte] uczucia i myśli. Na tym polega tzw. technika „badania głębi i sondowania *qing*”.

„Badać głębinę, sondować myśli i uczucia” to tłumaczenie raczej dosłowne. Zestawienie *ce shen* 測深 z *chuai qing* 揣情 to właściwie rodzaj porównania-metafory, która sugeruje, że sondowanie ludzkich myśli i uczuć jest równie trudne jak mierzenie czy badanie głębokości.

Mamy tu do czynienia z charakterystycznym wnioskowaniem przez analogię: na bazie tego co jawne można deliberować o tym co ukryte, bowiem jedno jest tylko inną stroną drugiego.

7.3. 故計國事者，則當審權量；說人主，則當審揣情；謀慮情欲必出於此[1]。乃可貴，乃可賤；乃可重，乃可輕；乃可利，乃可害；乃可成，乃可敗。其數一也[2]。故雖有先王之道、聖智之謀，非揣情，隱匿無可索之[3]。此謀之大本也，而說之法也。

**Tak więc gdy planujesz sprawy państwowe, powinieneś dokładnie zbadać relacje sił [w państwie]. Przekonując władcę powinniśmy dokładnie sondować nastawienie (*qing*)<sup>665</sup>. Jego plany, refleksje, odczucia i pragnienia przez to właśnie niechybnie się ujawnią<sup>666</sup>. Dopiero wówczas będzie wiadomo czy można go szanować, czy deprecjonować, czy poważać, czy lekceważyć, czy przynieść mu korzyści, czy mu zaszkodzić, czy pomóc mu skutecznie plany, czy pociągnąć ku klęsce. Metoda przewidywania [tego wszystkiego] jest wszechogarniająca<sup>667</sup>. Dlatego nawet gdybyś posiadał mądrość Dao pradawnych suwerenów, inteligencję w planowaniu godną prawdziwego mędrca, a zdolności „sondowania myśli i**

<sup>662</sup> Ibidem.

<sup>663</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s. 64.

<sup>664</sup> Zob. Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius...*, op.cit., s. 102.

<sup>665</sup> Drugie *qing* w kolejnym zdaniu ma węższe znaczenie, odnosi się konkretnie do odczuć, o czym świadczy włączenie *qing* w tym przypadku w kontekst pojęć pokrewnych: plany, refleksje i pragnienia.

<sup>666</sup> Tj. dzięki metodzie *chuai qing* – sondowaniu myśli i uczuć.

<sup>667</sup> Dosł. wszechjednocząca, tj. obejmuje wszystko do tego stopnia, że wszystko jawi się jednym, tak jak z perspektywy Dao wszystko jawi się jednym. Taki sens *yi* 一 wynika z kom. THJ, [2].

uczyć” byś nie miał, nie było by jak dociekać tego, co niezgłębione i dobrze ukryte. Tu właśnie tkwi samo sedno sztuki obmyślenia planów i [na tym się opierają] reguły perswazji.

[1] THJ komentuje:

審權量則國事可計，審揣情則人主可說。至於謀慮情欲皆揣而後行。故曰謀慮情欲必出於此也。

Dokładnie oceń relacje sił i wpływów a sprawy państwowe będzie można planować. Dokładnie wysonduj myśli i uczucia władców, a zdołasz ich przekonać. Co się tyczy rozpracowania nastawienia i pragnień [adresata perswazji], dopiero gdy wszystko dokładnie wysondujesz, podjąć możesz działanie. Toteż [tekst mówi]: „Jego plany, refleksje, odczucia i pragnienia przez to właśnie niechybnie się ujawnią”.

[2] THJ komentuje:

言審於揣術，則貴賤成敗，惟己所制，無非揣術所為。故曰其數一也。Mowa tu tym, że ze sztuką „sondowania” należy postępować nader skrupulatnie. Wówczas czy kogoś docenisz, czy upokorzysz, czy pomożesz uskutečnić plany, czy pociągnąć ku kłęsce, tylko od ciebie samego zależy. Bez sztuki „sondowania” niczego nie da się osiągnąć. Dlatego właśnie [tekst] mówi: „metoda przewidywania tego wszystkiego jest wszechogarniająca”.

[3] THJ podkreśla również, że królowie-mędrzy (legendarni protoplaści cywilizacji chińskiej, jak Yao lub Shun) przy niepojętej mądrości swojej nic by nie wskórali, gdyby zarazem nie posługiwali się „sztuką sondowania myśli i uczuć” (*chuai qing zhi shu* 揣情之術), no bo jakże inaczej mieli by wybadać co kryje się w sercu innych. Tak więc to właśnie owa sztuka leży w samym sercu prawdziwej strategii i stanowi główną zasadę sztuki perswazji<sup>668</sup>.

7.4. 常有事于人，人莫能先，先事而生，此最難為[1]。故曰揣情最難守司，言必時其謀慮[2]。故觀蜎飛蠕動，無不有利害，可以生事美。生事者，幾之勢也[3]。此揣情飾言成文章，而後論之也[4]。

U ludzi zawsze dzieją się jakieś rzeczy, lecz żaden [zwykły człowiek] nie umie ich przewidzieć. Przewidzieć sprawę zanim się zdarzy, to najtrudniejsze do wykonania. Dlatego można powiedzieć: „Sondowanie nastawienia (*qing*) jest najtrudniejsze do opanowania”. Słowa muszą skoordynować się we właściwym czasie z planowaniem i deliberowaniem. Dlatego gdy obserwujesz drobne owady i żyjątko jak fruują i pelzają wijąc się, wszędzie widać, jak czerpią pożytek lub doznają krzywdy. Możesz [w oparciu o tę obserwację] zainicjować sprawy i to wspaniale<sup>669</sup>. Sprawy są kwestią bardzo subtelnych konfiguracji okoliczności. Gdy tak wysondujesz myśli i uczucia, mowę pięknie ozdobioną zapisz, i wtedy dopiero rozmawiaj<sup>670</sup>.

[1] THJ komentuje:

<sup>668</sup> Parafraza oryginału komentarza THJ: 先王之道，聖智之謀，雖宏曠元妙，若不兼揣情之術，則彼之隱匿從何而索之？然則揣情者，誠謀之大本而說之法則也。

<sup>669</sup> Lub: wielką obfitość spraw.

<sup>670</sup> Tj. rozpocznij perswazję.

挾揣情之術者，必包獨見之明，故有事於人，人莫能先也。又能窮幾應變，故先事而生，自非體元極妙，則莫能為此矣。故曰此最難為也。 Kto posilkuje się sztuką *chuaiqing*, musi bezwzględnie posiadać jasne rozeznanie dzięki osobistej indagacji, dlatego [tekst mówi] „angażuje się w sprawy u ludzi, ni jednemu wszakże nie udaje się w czymkolwiek go uprzedzić”. Ponadto dokładnie bada najmniejsze drobiazgi i adaptuje się do zmian, dlatego [tekst mówi] „przewiduje sprawy nim się zdarzą”. Jeśli ktoś sam nie pojął całym swym jestestwem pierwotnego elementu w cudownym splendorze jego subtelności, nie zdoła tego uczynić. Dlatego [tekst mówi] „to najtrudniejsze do wykonania”.

Sinolodzy chińscy (XFH, XDF, WHW) tłumacząc ten fragment biorą za wzór ten właśnie komentarz, uznając, że podmiotem zdania jest tu mędrzec. Nie widzę jednak żadnych przesłanek leksykalnych, gramatycznych czy kontekstualnych, by rozumieć *chang you shi yu ren* 常有事於人 jako „jeśli ktoś posługuje się sztuką wyważania sił (*liang quan*) i sondowania myśli i uczuć (*chuai qing*), to nikt go nie prześcignie”<sup>671</sup>. Hui Wu tłumaczy, jakby miała przed sobą zupełnie inny tekst: „Thoughts often occur to people...”<sup>672</sup>. Wydaje się, że w klasycznych tekstach chińskich *shi* 事 nie posiada takiego znaczenia. Broschat nie sugeruje się już komentarzem THJ<sup>673</sup>. Nie sugeruje się nim również Maliawin, i to właśnie jego przekład wydaje się najbardziej sensowny: „ludzie zazwyczaj nie potrafią przewidzieć rzeczy, które się dzieją wokół nich”<sup>674</sup>.

生 *sheng*: sędzę, że *sheng* 生 pojawia się tu w sensie *fasheng* 發生, “zdarzać się, zachodzić”, tak więc *xian* 先 odnosi się do całości zwartej frazy [*shi er sheng* 事而生]. W literackiej prozie chińskiej jeszcze i dziś można napotkać złożenie *shengshi* 生事 w znaczeniu „wywoływać zamieszanie, niepokój”. Niektóre wydania *Guiguzi* w miejsce *sheng* 生 drukują *zhi* 至<sup>675</sup> („przybyć”, np. WHW, CPQ), co bynajmniej nie zmienia sensu całej frazy, a dodatkowo uwydatnia negatywny sens *shi* 事 już nie jako jakiegokolwiek interakcji międzyludzkiej a tej nacechowanej potencjalnym zaburzeniem istniejącego porządku.

[2] THJ komentuje:

人情險於山川，難於知天。今欲揣度而守司之，不亦難乎！故曰揣情最難守司，謀慮出於人情，必當知其時節。此其所以為最難也。  
Myśli i uczucia człowieka bardziej są groźne i nieprzystępne niż góry i rzeki, i bardziej niepojęte niż samo Niebo. Jeśli chcesz je spenetrować i nad nimi „stróżować” (*sishou* 守司), czyż nie jest to jedną z największych trudności? Tak więc [tekst mówi] „Sondowanie ludzkich uczuć jest najtrudniejsze do opanowania (tak by się nie wymknęło spod kontroli)”. Planowanie i prognozowanie wynika z ludzkich myśli i uczuć, koniecznym

<sup>671</sup> 對人實施“揣情”和“量權”之術，沒有人能夠與之爭先...，XFH, *Guiguzi*, op. cit., s. 83.

<sup>672</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op. cit., s. 65.

<sup>673</sup> Zob. Broschat, *Guiguzi*..., op.cit., s. 164.

<sup>674</sup> Zob. Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 44.

<sup>675</sup> W wydaniu tekstu z biblioteki cesarza Qian Longa (乾隆, dyn. Qing, 1736 - 1795), tzw. Qian long ben 乾隆本, oraz wydaniu opartym na *Kanonie Taoistycznym* (道藏本) pojawia się właśnie 至. Jednak tekst, na którym bazuje komentarz THJ musiał posiadać 生. Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 110.

jest więc znać właściwą mu porę. Oto co czyni je najtrudniejszym.

守司 *shou si*: XDF zauważa, że złożenie to pojawia się w *Guiguzi* tylko dwa razy: w omawianym tu fragmencie oraz w rozdziale I, 1.1<sup>676</sup>:

觀陰陽之開闔以名命物，知存亡之門戶，籌策萬類之終始，達人心之理，見變化之朕焉，而守司其門戶。

[Mędrzec *shengren*] obserwuje otwieranie *yang* i zamykanie *yin*, by nadać imiona rzeczom, poznać wrota powstawania i ginięcia, szacować i zgłębiać początki i końce wszechbytu, pojąć konfiguracje serca człowieka, dostrzegać oznaki zmian i permutacji, i tak **strzec** tych wrót.

Choć XDF z uwagi tej nie wyciąga żadnych dalszych wniosków, porównanie obu fragmentów zadaje się przecież uzasadniać określoną interpretację passusu z rozdz. I, mianowicie że poznanie wrót „powstawania i ginięcia” polega na opanowaniu trzech zdolności: 1) szacowania i zgłębiania początków i końców wszechbytu (co najprawdopodobniej odnosi się m.in. do umiejętności wróżenia z *Księgi Przemian*), 2) zgłębiania tajników ludzkiego serca (przy czym *li* 理 sugeruje przewidywalność ludzkiej psychiki, która działa według pewnych reguł), oraz 3) identyfikowaniu wynikających z 1), 2) i własnych obserwacji oznak (*zhen* 朕) możliwych ścieżek rozwoju danej sytuacji, załączków określonych tendencji ukrytych w dziejącej się rzeczywistości. Jednak dopiero w rozdz. VII autor mówi nam wprost, że to właśnie spenetrowanie umysłu i serca drugiego człowieka (*da ren xinzhi li* 達人心之理) wśród tych trzech zdolności stawia największe wyzwanie. Być może też umieszczenie tej umiejętności w samym centrum triady nie jest zupełnie akcydentalne, lecz wynika z uznania jej centralnej roli w onto-kosmologicznym porządku świata proponowanym przez *Guiguzi*. Konstrukcja tej triady zdradza poza tym związek z konfucjańskim (lub przed-konfucjańskim a później „skonfucjanizowanym”) pojęciem *san cai* 三才<sup>677</sup>, „trzech budulców (lub elementów)”, tj. Nieba, Ziemi i Człowieka w centrum pomiędzy nimi. Jednak o ile myśliciele konfucjańscy „kosmologizują” sferę moralno-etyczną działalności ludzkiej, o tyle *Guiguzi* „kosmologizuje” psychologię człowieka jako i źródło, i zwierciadło zmian w świecie.

時 *shi* użyte czasownikowo oznacza „robić we właściwym czasie”. *Guiguzi* podkreśla tu związek między skutecznością działania i jego „kairycznością”. Podobny koncept znajdujemy w starożytnej tradycji greckiej.

<sup>676</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 149.

<sup>677</sup> Choć koncepcja ta odegrała szczególną rolę w filozofii konfucjańskiej, jeśli wierzyć starożytnej chińskiej tradycji, niewątpliwie posiada przed-konfucjańskie korzenie. Pierwsza znana wzmianka o *san cai* pochodzi z *Księgi Przemian*, której autorstwo przypisuje się czterem wielkim mędrcom: Fuxi 伏羲, który miał ustanowić instytucję małżeństwa; królowi Wenowi 文王 (ok. 1110–1050 p.n.e.), założycielowi dyn. Zhou (1056–256 p.n.e.); księciu Zhou (Zhou Gong 周公, ok. 1090–1032 p.n.e.), który był synem króla Wena, władcą światłym i utalentowanym, któremu udało się skonsolidować władzę nowej dynastii; oraz Konfucjuszowi (551–479 p.n.e.). Chodzi więc o pismo, którego pierwsze zręby powstały na długo przed Konfucjuszem i jeszcze dłużej przed wyłonieniem się konfucjanizmu jako głównej ideologii państwowej. Ma Hengjun (马恒君) wyjaśnia, że wyłonienie się ośmiu głównych trygramów z czterech dygramów reprezentujących podstawowe relacje żywiołów *yin* i *yang* odzwierciedla właśnie koncepcję *san cai*, gdzie linia dolna symbolizuje Ziemię, górna Niebo, a środkowa Człowieka. Podobnie interpretuje się strukturę heksagramów, w których dwie dolne linie to pozycja należąca do Ziemi, dwie linie nad nimi to pozycja domeny Człowieka, a piąta i szósta to pozycja Nieba (zob. Ma Hengjun, *Zhouyi zhengzong*, op.cit., s. 4–5).

[3] THJ komentuje:

蝸飛蠕動，微蟲耳，亦猶懷利害之心。故順之則喜說，逆之則勃怒，況於人乎，況於鬼神乎，是以利害者，理所不能無順逆者，事之所必行，然則順之招利，逆之致害，理之常也。故觀此可以成生事之美 [...]。

Drobne latające i pełzające stworzonka, małe insekty/owady też jakby posiadały intencję dawania pożytku i szkodzenia. Gdy coś jest po ich myśli, cieszą się i radują, a gdy wbrew ich woli, gniewem pałają. O ileż bardziej tak właśnie jest i wśród ludzi! O ileż bardziej tak jest i z duchami, z i bóstwami! Tak więc czy ktoś pożytek niesie czy szkodzi, zawsze ma ku temu przyczynę. Czy po myśli, czy wbrew woli, rzecz dokonać się musi. Tak więc, gdy po myśli, korzyść niesie, a gdy nie, szkodę. Taka jest zwykła sprawa logika. Rozumiejąc, że tak się właśnie sprawy mają, osiągnąć można wspaniałe dzieło tworzenia rzeczy.

美 *mei*: grafem problematyczny. By ułatwić zrozumienie tekstu Yu Yue sugeruje, że w starej grafii znaki *mei* 美 i *bian* 變 są do siebie bardzo podobne, zatem w toku licznego kopiowania tekstu mogło dojść do omyłkowej zamiany *bian* na *mei*. W jego wydaniu *Guiguzi* fragment ten ze względu na przesuniętą interpunkcję wygląda nieco inaczej: [*ke yi sheng shi mei. Sheng shi zhe, ji zhi shi ye*] 可以生事美。生事者，幾之勢也，co wg. Yu Yue oznacza, że „fakt, iż wszędzie jest jakaś korzyść i jakaś szkoda jest załączkiem zmiany w interakcjach”<sup>678</sup>. Wątpliwości nasuwają się, gdy przejrzymy różne grafie *bian* i *mei*, nasuwa się wtedy bowiem wniosek, że podobieństwo graficzne obu znaków jest dość znikome, chyba że przyjmiemy, iż *Guiguzi* był kopiowany wyłącznie w tzw. *xing shu* 行書 (kursywie). XFH bez żadnych wyjaśnień podaje tylko, że *mei* 美 znaczy tu *da* 大<sup>679</sup>, jednak takiego sensu *mei* nie poświadczają ogólnie przyjęte źródła jak choćby HDC<sup>680</sup>. Jeśli ma on na myśli (co jest tylko moim domniemaniem w konsekwencji braku jakichkolwiek wyjaśnień autora), że jakimś sposobem doszło do zamiany *da* 大 na *mei* 美, to kształt obu grafemów wydaje się wskazywać na proces wręcz odwrotny: w starym rękopisie mogła się zatrzeć, ulec zadrapaniu i stać się nieczytelną górna część *mei* 美 pozostawiając tylko *da* 大. Łatwiej byłoby chyba założyć, że w oryginale po prostu od początku było *mei* 美 a nie żadne *bian* 變 czy *da* 大. Z komentarza THJ wynika, że manuskrypt, z którego korzystał, posiadał właśnie znak *mei* 美 (zob. powyżej). Tak więc tekst, na którym się opierał, wyglądał zapewne dokładnie tak jak go prezentuje Yu Yue, gdzie *sheng shi mei* 生事美 stanowi nierozdzielny całość. Możemy przecież przyjąć, że *sheng shi mei* 生事美 posiada tu taki sens jak we fragmencie *Guanzi*, tj. „récolte abondante”, jak podaje GR<sup>681</sup>, w nieco metaforycznym znaczeniu: „obfitość”.

幾之勢 *ji zhi shi*: XFH uważa, że *ji* 幾 to „minimalne oznaki rzeczy”, i tak też oddaje

<sup>678</sup> 無不有利害可以生事變也, zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 149.

<sup>679</sup> Zob. XHF *Guiguzi*, op.cit., s. 82.

<sup>680</sup> Por. HDC, tom IX, op.cit., s. 158.

<sup>681</sup> Por. *Guanzi: Guoxu* 管子, rozdz. 國蓄: 歲適美則市糴無予, 而狗彘食人食 – choć roczne plony obfite, na targu sprzedajesz a kupców nie ma, tak że świnie jedzą ludzkie jedło. Cyt. wg. *Guanzi xuanzhu* 管子选注 [Guanzi: wybór z komentarzem], Changchun: Jilin renmin chubanshe 1975, s. 148. Komentarz wyjaśnia tam sens „歲適美” jako „遇到好的年成” – gdy się rocze plony obfite udały.

całą frazę we współczesnym chińskim przekładzie<sup>682</sup>. XFH gubi jednak w ten sposób sens *shi* 勢, który nie umknął w przekładzie Broschata, gdzie czytamy „the tiny opportunities of the affair”<sup>683</sup>. U Hui Wu pozostaje już tylko „signs”<sup>684</sup>. Proponowany tu przekład uwzględnia interpretację *shi* 勢 F. Julliena, które oddaje on francuskim słowem „propension” i wyjaśnia, że termin ten odnosi się do „samej ewolucji pewnej sytuacji i jej dynamicznej natury w bezustannie odnawiającym się procesie”<sup>685</sup>. Ewolucja oczywiście odbywa się w określonym kierunku lub kierunkach, ku którym coś spontanicznie „ciąży” w wyniku określonych warunków, odpowiednio skonfigurowanych okoliczności. W tych konfiguracjach tkwią załączki ewolucji rzeczy, *ji* 幾. W interpretacji Julliena *ji* 幾 to „une «amorce» de transformation”<sup>686</sup>, „początek przemiany” jako jej pierwotny impuls, coś, co wprawia rzeczy w ruch, konfiguruje ich bieg. Jullien bierze „amorce” w cudzysłów by pozostawić czytelnikowi też pewien ślad jego pierwotnego sensu wabika lub przynęty: w określonych warunkach rzeczy niejako „chcą” ewoluować w określony sposób „zwabione” tymi warunkami.

[4] THJ wyjaśnia, że treść naszej werbalnej perswazji najpierw trzeba starannie spisać i doszlifować, lecz nie wcześniej niż zostanie zakończony proces *chuaiqing*<sup>687</sup>. Wzorem greckich sofistów i praktykujących na ateńskiej agorze mówców, dyplomatarretor przygotowuje wypolerowany tekst jako narzędzie perswazji zanim do perswazji jako takiej przystąpi. Różnica polega na tym, że chiński mówca musi dla indywidualnego i bardzo wyrafinowanego audytorium stworzyć o wiele większe pozory naturalności i spontaniczności niż przemawiający przed zgromadzeniem ludowym ateńczyk.

<sup>682</sup> 事物微小的徵兆, XFH, *Guiguzi*, op. cit., s. 82.

<sup>683</sup> Broschat, *Guiguzi*..., op. cit., s. 164.

<sup>684</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op. cit., s. 66.

<sup>685</sup> l'évolution même de la situation et son dynamisme en renouvellement (F. Jullien, *De l'Être au Vivre: lexique euro-chinoise de la pensée*, Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard 2015, s. 20) .

<sup>686</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>687</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, s. 111.

## Rozdz. VIII *Mo 摩 (Dogładzanie)*

### Wprowadzenie

Rozdział VIII jest rozwinięciem i jednocześnie uzupełnieniem wątku sztuki sondowania myśli i uczuć *chuaiqing* 揣情, przy czym temat zostaje tu przeniesiony na bardziej zaawansowany poziom strategii diagnozowania i wykorzystywania psychologii potencjalnego obiektu perswazji, z którym wiąże się trudny i często niebezpieczny do zrealizowania cel psychicznego i emocjonalnego uzależnienia od siebie drugiego człowieka w historycznych realiach, o których tu mowa, przede wszystkim samego władcy. Prawdziwi wirtuozi dyplomacji *youshui* dążą „nie tylko do przekonania interlokutora dobrze obmyślanymi argumentami, ale chcą go urzec, zafascynować”<sup>688</sup>. Nie można jednak takich taktyk psychologicznych zredukować do prostego wyrachowania i pozbawionej skrupułów manipulacji, choć niewątpliwie są one w całym tym procesie perswazyjnego rekonansu i samej perswazji werbalnej w mniejszym lub większym stopniu obecne. Galvany bardzo trafnie wskazuje, że o ile greccy sofisci (którym często zresztą powierzano funkcje dyplomatyczne<sup>689</sup>), by osiągnąć cel, musieli przekonać jedynie większość, o tyle retorzy-dyplomaci okresu Walczących Królestw mierzyli się z o wiele trudniejszym zadaniem: jednostkowym audytorium posiadającym niczym nieograniczone uprawnienia<sup>690</sup>. To zasadnicza różnica, bowiem indywiduum nie można przekonywać na zasadzie uzyskania większości głosów, wynik perswazji musi mieć tu charakter totalny: ktoś albo jest przekonany albo nie, nie zaś częściowo przekonany, a częściowo nie. Stąd też *ex necessitate* afektywne taktyki perswazyjne wysuwają się w guigucjańskim *Dao* perswazji na czoło. Pytanie bowiem czy można kogokolwiek całkowicie przekonać bez zaangażowania czynników emocjonalnych? Nawet Grecy, po których odziedziczyliśmy schizmę między rozumem-logosem i afektami, przyznawali emocjom kluczową rolę w procesie perswazyjnym, czego najgłębszy wyraz dał sam Arystoteles w swojej *Retoryce*<sup>691</sup>. W prezentowanym tu rozdziale mowa o kolejnej z takich taktyk, którą *Guiguzi* określa terminem *mo 摩*. Choć wielu współczesnych tłumaczy dopatruje się tu takich znaczeń jak „sondować” (Broschat), „szacować”, „odmierzać” (Huiwu), czy „przypodobać się” (Maliawin), przy bliższej analizie tego grafemu w kontekście komentarza THJ wyłania się zgoła inny sens. THJ mówi nam:

*Mo* to głąskać z włosiem (a nie pod włos). Przez owo „głąskanie” pozyskujesz sobie jego szczerą przychylność (*de qi qing* 得其情), i tak „głąskanie” [go] z włosiem służy skutecznieniu swoich spraw<sup>692</sup>.

Nakai Sekitoku, japoński uczony konfucjański i komentator licznych chińskich tekstów klasycznych, żyjący w późnym okresie szogunatu Tokugawa (zmarł w r. 1816), w przypisach do *Biografii Su Qina* w *Zapiskach historyka* utrzymuje, że

<sup>688</sup> A. Galvany, *Sly Mouths and Silver Tongues: the Dynamics of Psychological Persuasion in Ancient China*, “Extrême-Orient Extrême-Occident”, 2012, nr. 34, *Political Rhetoric in Early China/Rhetorique politique en Chine ancienne* (2012), s. 21.

<sup>689</sup> Przykładem może być choćby Gorgiasz, którego rodzinne Leontinum wysłało z misją dyplomatyczną do Aten w r. 427 p.n.e. by zapewnić sobie wsparcie Ateńczyków w przypadku wojny z Syrakuzami (zob. Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, op.cit., s. 32)

<sup>690</sup> Galvany, *Sly Mouths...*, op.cit., s. 24.

<sup>691</sup> Zwłaszcza w ks. II *Retoryki*, gdzie filozof omawia szczegółowo rolę afektów w procesie perswazyjnym (zob. Arystoteles, *Retoryka...*, tłum. H. Podbielski, op.cit., s. 105nn).

<sup>692</sup> 摩者，順而撫之也。摩得其情，則順而撫之以成其事。

taktyka *mo* służy „urabianiu” sobie interlokutora czy manipulowaniu jego afektami, gdy już poznaliśmy jego *qing*, tak by stał się bezwolną igraszką naszych osobistych ambicji<sup>693</sup>. XDF przypomina, że *Guangya* wyjaśnia *mo* właśnie przez grafem 順, a jeden z dawnych komentarzy do *Zhanguo*ce widzi w nim związek z 合 (być dopasowanym, zgodnym)<sup>694</sup>. *Mo* 摩 w znaczeniu słownikowym posiada dwa podstawowe wyjaśnienia: „gładzić” „szlifować”, oraz „lekką dotykać”, „głaskać”<sup>695</sup>. Już w *Huangdi neijing* [Kanon medycyny Żółtego Cesarza] pojawia się w sensie „masować”<sup>696</sup>. Każde z tych znaczeń wskazuje na taki rodzaj działania, który przynosi pewną dozę przyjemności, zadowolenia, lub nawet ulgi. Staje się więc jasnym, że propozycje Broschata i Huiwu nie znajdują potwierdzenia w tradycji egzegetycznej *Guiguzi* i fragmentów związanych z perswazją *zongheng*, i można je ponadto zakwestionować na bazie leksykograficznej.

Oprócz *mo* rozdział ten wprowadza również bardzo szczególny termin: *nei fu* 內符<sup>697</sup>. Nigdzie indziej w całym korpusie klasycznej literatury chińskiej nie napotkamy tego niezwykle złożenia, choć źródła związane z osobą jednego z wybitnych alumnów Mistrza Guigu, Su Qina, wspominają, że wszedł on w posiadanie jakichś pism noszących tytuł *Yinfu* 陰符 [Talizman yin lub Sekretny talizman]. *Zhanguo*ce podaje, że chodzi o *Taigong yinfu* 太公陰符, a od Sima Qiana dowiadujemy się, że była to jakaś część *Zhoushu* 周书, niezachowanej do naszych czasów historii dynastii Zhou. Zwykle przyjmuje się, że w obu źródłach chodzi o ten sam traktat przypisywany Lü Shangowi (呂尚), legendarnemu ministrowi i osobistemu mentorowi założyciela dynastii Zhou, króla Wena (周文王). Zachował się ponadto traktat strategiczny *Liu Tao* 六韜, którego domniemanym autorem miałby być właśnie ów legendarny minister, a w którym jeden z rozdziałów nosi tytuł *Yinfu* 陰符. Tam jednak mowa o „sekretnym talizmanie” w kontekście działań wojennych, w sensie bardzo dosłownym, jako rodzaju specjalnego kodu, którym dowództwo armii komunikuje się z samym władcą. *Yinfu*, które czytał Su Qin, musiało jednak mieć pewien związek z perswazją, a więc był to jakiś inny, niezachowany dziś tekst. Kilka głównych atrybutów *yin* jak ukrytość, niejasność, mrok, z łatwością daje się skojarzyć z „wewnętrznością” „talizmanu” *nei fu*, wszak to, co wewnątrz, może być i ukryte, i mroczne. Czy wprowadzając *nei fu* jako zupełnie nowy termin *Guiguzi* mógł się inspirować *yin fu*? Mając na względzie w jak wielkim stopniu psychologiczna strategia perswazji *Guiguzi* zakorzeniona jest konceptualnie i leksykalnie w tradycji strategii wojennej<sup>698</sup>, nie możemy wykluczyć takiej możliwości.

Jeśli interpretować *mo* przez analogię do masowania, to tak jakby masując trafić na dokładnie to miejsce, któremu masaż przynosi największą ulgę. To miejsce to *nei* (jest wewnętrzne, niewidoczne), zaś reakcja pacjenta to *fu*, potwierdzenie, że to właściwe miejsce, a więc uzewnętrznienie *nei*, które idealnie mu odpowiada.

<sup>693</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 114.

<sup>694</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 114.

<sup>695</sup> Zob. Kroll, *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, op.cit.

<sup>696</sup> HDC, tom VI, op.cit., s. 822.

<sup>697</sup> Dodatkowe wyjaśnienie 符 *fu* w przyp. 400 do 2.4. *Nei fu* można rozumieć jako wewnętrzną zgodność ponad wszelką wątpliwość, idealne dopasowywanie *nei*. Chodzi o podanie rozmówcy dokładnie tego, czego pragnie, co idealnie odpowiada jego *suo yu* 所欲.

<sup>698</sup> Por. Galvany, *Sly mouths...*, op.cit., s. 23, gdzie autor zwraca uwagę na ścisłą korelację między sztuką prowadzenia wojny i taktykami psychologicznymi w dyplomacji *youshui*.



## Tekst i komentarz

8.1. 摩者，揣之術也。內符者，揣之主也[1]。用之有道，其道必隱[2]。微摩之，以其所欲，測而探之，內符必應[3]。其所應也，必有爲之。故微而去之，是謂塞窮、匿端、隱貌、逃情，而人不知，故能成其事而無患[4]。摩之在此，符應在彼，從而用之，事無不可。

**Mo to sztuka potrzebna przy sondowaniu. Nei fu (wewnętrzny fu) to główna zasada sondowania. Istnieje określona metoda jego należytego zastosowania, lecz metoda ta wymaga najwyższej dyskrecji. Mo stosuj niepostrzeżenie w oparciu o to, czego ktoś pragnie. Gdy w głąb zapuszczasz sondę, nei fu (wewnętrzny fu) niechybnie przyniesie zgodność. Gdy doszukasz się zgodności, niechybnie nastąpi działanie. Dlatego [wtedy właśnie] odstęp niepostrzeżony<sup>699</sup>. To właśnie nosi miano „wypełniania jamy ziemią, by zaciemnić poszlaki, skrywania oblicza, by prawdziwe myśli i uczucia pozostały nieuchwytny.” W efekcie nikt nie pozna [twoich prawdziwych działań lub motywów], tak iż zdołasz sprawę skutecznie bez groźnych konsekwencji. Gdy w jednym miejscu stosujesz mo, w innym fu doskonale się wpasuje<sup>700</sup>. Tak działając stosuj tę metodę, a żadna sprawa nie okaże się niemożliwa.**

[1] THJ komentuje:

謂揣知其情，然後以其所欲切摩之，故摩爲揣之術。內符者，謂情欲動于內而符驗見於外。揣者見外，符而知內情。故內符爲揣之主也。Chodzi o to, że dopiero gdy poznasz myśli i uczucia drugiego człowieka metodą *chuai* możesz z nim rozprawić (lub obcować) na bazie tego, czego pragnie. To dlatego właśnie *mo* nazwane jest sztuką (należącą do) metody *chuai*. W przypadku *nei fu* (wewnętrznego *fu*) mowa o tym, że wprowadzie emocje i pragnienia to procesy wewnętrzne (zatem niewidoczne), ale przystają dokładnie do czegoś, co ujawnia się na zewnątrz i (dlatego) można je sprawdzić. Metoda *chuai* polega na poznaniu tego, co zewnętrzne, a przez *fu* poznajemy to, co ktoś skrywa w głębi serca. Dlatego też *nei fu* (wewnętrzny *fu*) to główna zasada metody *chuai*.

Tekst kieruje uwagę na psychosomatyczną naturę afektów. Autorzy *Guiguzi* świadomi są, że konkretne emocje uzewnętrzniają się w konkretny, rozpoznawalny sposób, i sugerują jak tę wiedzę wykorzystać. Starożytni Grecy poświęcili temu tematowi dużo uwagi, lecz głównie w kontekście medycyny. Arystoteles przyznaje wprawdzie, że afekty w procesie perswazyjnym odgrywają znaczącą rolę, lecz temat korelacji między aktami psychicznymi i ich fizyczną manifestacją znajduje się poza ramami jego dyskusji. Wynika to zapewne z innej interakcji z audytorium w realiach greckiego *polis* (np. słuchacz grupowy czy brak fizycznej bliskości ze słuchaczem). Zainteresowanie fizjonomią i fizjonomiką<sup>701</sup> ma oczywiście w Grecji antycznej długą tradycję. Ponoć już w erze peryklejskiej żył niejaki Zopyrus praktykujący fizjonomikę<sup>702</sup>. Aulus Gellius w *Nocach Attyckich* opowiada jak to Pitagoras, mianowany przez Greków „ojcem” fizjonomiki, miał zwyczaj „fizjonomizowania”, tj.

<sup>699</sup> Lub subtelnie.

<sup>700</sup> W jednym miejscu, tu, oznacza od zewnątrz. W drugim miejscu to w głębi serca człowieka.

<sup>701</sup> „Sztuka” określania charakteru człowieka na podstawie jego cech fizycznych, jak wyraz twarzy, sposób poruszania się, gesty, rozmiary i kształt różnych części ciała, jak głowa, twarz, ramiona etc.

<sup>702</sup> Elizabeth C. Evans, *Physiognomics in the ancient World*, Transactions of the American Philosophical Society, zeszyt 59, nr. 5 (1969), s. 6.

określania charakteru kandydata, zanim podjął decyzję o jego przyjęciu do swojej szkoły<sup>703</sup>. Arystoteles wspomina o fizjonomice tu i ówdzie w swoich pismach, np. w *Analytica priora*, lecz nigdy w *Retoryce*. Pierwsze systematyczne ujęcie tematu pochodzi od anonimowego autora z III w. p.n.e. nazwanego przez filologów klasycznych Pseudo-Arystotelesem<sup>704</sup>. W krótkim traktacie *Physiognomonica* określa on jako główną podstawę teoretyczną oceny charakteru i natury człowieka na podstawie cech fizycznych zasadę, że ciało i dusza wzajemnie na siebie reagują<sup>705</sup>. W późniejszym antyku grecko-rzymskim temat podejmowany był przez wielu innych myślicieli, filozofów, i retorów<sup>706</sup>. Zwróćmy jednak uwagę na istotną różnicę z Guiguzi, choć obie teorie wywodzą się z podobnych przesłanek. Guiguzi nie jest zainteresowany typologią ludzkich charakterów na bazie mniej lub bardziej permanentnych fizycznych zmian w wyglądzie człowieka w efekcie oddziaływania afektów. W traktacie nie widać ani śladu założenia, że określony (wrodzony) fizyczny aspekt ciała człowieka zdradza jego prawdziwą naturę, obnaża jego charakter. Interesuje go natomiast manifestacja fizyczna zmian psychologicznych w samym procesie bezpośredniej komunikacji z interlokutorem, ulotna, momentaryczna, wymagająca niezwyklej wnikliwości i uwagi ze strony retora-dyplomaty, które same w sobie są przecież określonymi stanami psychicznymi mogącymi objawić się zewnętrznie i wzbudzić podejrzenie (stąd też *yin mao* 隱貌). To na tym polu *Guiguzi* stara się ustalić pewne prawidłowości.

[2] THJ komentuje:

揣者所以度其情慕，摩者所以動其內符。用揣摩者，必先定其理。故曰用之有道。然則以情度情，情本潛密，故曰其道必隱也。

Taktyka *chuai* to sposób na oszacowanie jego prawdziwych myśli i uczuć, podczas gdy *mo* służy poruszeniu jego *nei fu* (*dong qi nei fu* 動其內符). Kto stosuje obie te metody, musi przede wszystkim ustalić określoną bazę teoretyczną (swojego działania). Dlatego też [tekst mówi:] „Istnieje określona metoda jego należytego zastosowania”. Tak więc by określić *qing* posługujemy się *qing* (*yi qing du qing* 以情度情), a *qing* jest przecież z natury głęboko ukryte i sekretne, toteż [tekst mówi:] „Metoda ta wymaga najwyższej dyskrecji”.

Co jednak ma na myśli komentator mówiąc, że przez *qing* „szacujemy” *qing*? Żadne przypisy nie poruszają tej kwestii, choć jest ona godna uwagi. THJ posługuje się tu frazą znaną skądinąd z klasycznego tekstu Xunzi (rozdz. *Fei xiang* 非相 [Przeciwko fizjonomii]), gdzie myśliciel charakteryzuje mędrca-*shengren* jako człowieka, który „własną osobą mierzy innych ludzi, własnym *qing* (tu: skłonności, nastawienie,

<sup>703</sup> Ibidem

<sup>704</sup> Poseudonim nadawany właściwie wszystkim anonimowym autorom pism pierwotnie mylnie przypisywanych Arystotelesowi.

<sup>705</sup> Po tym jak autor podkreśla, że ciało ma wpływ na stany duszy, „myśli idą za ciałem, nie są bynajmniej tylko same od siebie zależne i nie czule na zmiany w ciele, a widać to nader wyraźnie, gdy ktoś jest pijany lub w złym zdrowiu” (Ὅτι αἱ διάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰς ἀπαθείς οὐσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων. τοῦτο δὲ δῆλον πάνυ γίνεται ἐν τε ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς ἀρρωστιαῖς), dodaje, że „jasnym jest, iż z drugiej i ciało tak samo doświadcza afektów duszy przez miłość, lęk, ból, i pożądanie” (καὶ τοῦναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον φανερόν γίνεται περὶ τε τοὺς ἔρωτας καὶ τοὺς φόβους τε καὶ τὰς λύπας καὶ τὰς ἡδονάς) Bekker, *Aristotelis opera*, tom 2, Berlin: Reimer, 1831 (repr. Berlin: De Gruyter, 1960): 805a, tłum. własne tekstu greckiego.

<sup>706</sup> Bardzo szczegółowe ujęcie tematu znajduje się w cytowanym wyżej artykule E. C. Evans.

predyspozycje) mierzy *qing* innych, jedną kategorią (*lei*) mierzy taką samą kategorię<sup>707</sup>. Tak oto THJ właściwie wyjaśnia, na czym polega logika owej zasady (*dao*), o której mówi *Guiguzi*: podobne mierzyć podobnym. Choć złożoność procesów psychicznych objawia się w niezliczonych wariantach i odmianach, istnieją pewne oznaki, jakby drogowskazy, wspólne człowiekowi jako istocie należącej do tego samego rodzaju (*lei*), które pozwalają domniemywać o ukrytych aspektach *qing*, powstaje więc pomost między *ji* 己, tj. „ja” i *ren* 人 (*bi* 彼), tj. „ktoś drugi”, umożliwiający wzajemne poznanie na zasadzie refleksywności. Trzeba przyznać, że takie ujęcie problemu poznania drugiego człowieka posiada już pewne znamiona intersubiektywności<sup>708</sup>.

[3] THJ komentuje:

言既揣知其情所趨向，然後以其所欲微切摩之，得所欲而情必動；又測而探之，如此則內符必應。內符既應，必欲爲其所爲也。

Mowa to o tym, że gdy już poznaliśmy przez *chuai* skłonności wynikające z jego *qing* (prawdziwych myśli i uczuć), opierając się na tym, czego pragnie, możesz go dogładszać<sup>709</sup>. Gdy dostanie to, czego pragnie, jego *qing* (myśli i uczucia) niechybnie znajdzie się pod impulsem. Wówczas dalej sonduj i zgłębiaj [jego *qing*], a w końcu *nei fu* na pewno się uwierzytelni. A kiedy się uwierzytelni, na pewno będzie on chętny czynić to, do czego jest nakłaniany.

[4] THJ komentuje:

君既欲爲事必可成，然後從之；臣事貴于無成有終<sup>710</sup>，故微而去之爾。若己不同于此，計令功歸於君，如此可謂塞窮、匿端、隱貌、逃情。情逃而窮塞，則人何從而知之。人既不知，所以息其僭妬，故能成事而無患也。

Gdy władca już chce podjąć pewne działanie i przekonany jest, że się powiedzie, podąż za nim. Dla ministra służącego (swojemu panu) najważniejsze jest by nie sobie, lecz władcy przepisywał zasługi za dobrze wykonane zadanie. Dlatego właśnie [tekst mówi] „odstąp niepostrzeżony”.

<sup>707</sup> 以人度人，以情度情，以類度類. Przekład wg. tłumaczenia E. Huttona, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton University Press 2014, s. 75.

<sup>708</sup> Pojęcie intersubiektywności znalazło zastosowanie w filozofii, psychologii, socjologii i antropologii, niestety nie posiada prostej, uniwersalnej definicji. Interpretacja pojęcia różni się w zależności od dziedziny nauki, która się do intersubiektywności odwołuje. Wg. Alexa Gillespie i Flory Cornish, w najbardziej uproszczonym sensie intersubiektywność to “agreement in the sense of having a shared definition of an object”, czyli zgodność między (ludźmi) w takim sensie, że dzielają określoną definicję jakiegoś obiektu (zob. artykuł *Intersubjectivity: Towards a Dialogical Analysis*, [w]: „Journal for the Theory of Social Behaviour”, 40:1, s. 19). Definicję tę można uzupełnić o kilka dodatkowych istotnych aspektów tego pojęcia (i zjawiska zarazem) jak wzajemna świadomość, że między moim „ja” i „ja” drugiego istnieje poczucie zgodności lub niezgodności i wzajemne zrozumienie przyczyn takiego stanu. Kognywiści dodatkowo dostrzegają w intersubiektywności skłonność (i zdolność) człowieka do przypisywania innym intencjonalności, uczuć, i wierzeń. Amerykański socjolog, Erving Goffman, podkreśla natomiast „sytuacyjny, interaktywny i performatywny charakter” intersubiektywności (ibidem).

<sup>709</sup> Docierać się, tj. obcować z nim przez rozmowę, doszukiwać się wspólnego gruntu.

<sup>710</sup> Formuła 無成有終 pochodzi z *Księgi przemian* gdzie opisuje pewne atrybuty trzeciej linii w heksagramie 坤 charakteryzujące relacje między ministrem i władcą. Wen Haiming wyjaśnia sens tego zwrotu przez „以不居功来换取好的结果”, „uzyskać zadowalający wynik swoich działań przez zrzeczenie się uznania za odniesiony sukces”. Cyt. wg. Wen Haiming 温海明, *Zhouyi mingyi...*, op.cit., s. 110 – 111.

Jeśli on sam (władca) się na to nie zgadza, użyj jakiejś przemyślniej metody, że sukces (i tak) przypadł mu w udziale. Wtedy dopiero można powiedzieć, że zatarłeś wszelkie ślady i ponad wszelkim jesteś podejrzeniem. Któż się wtedy wyzna (na twojej grze)? Gdy nikt nic nie wie, wygasną też wszelkie oszczerstwa i zawiści (wśród zazdrosnych rywali), tak że sprawy swoje skutecznie możesz bez szkody dla siebie.

塞節 *sai [jiào]*: dosł. „zatkać przeciek, miejsce nieszczelne”<sup>711</sup>.

匿端 *ni duan*: ukryć prawdę, kamuflować swoje autentyczne motywy. Por. Hui Wu: „erasing the trace”<sup>712</sup>. To rzadkie wyrażenie w korpusie literatury poprzedzającej dyn. Qin i z epoki Han. W takim sensie *ni duan* 匿端 pojawia się w *Hanfeizi*, rozdz. Dwa lewary (*Hanfeizi: er bing* 韩非子·二柄).

隱貌 *yin mao*: chodzi o „ukrycie” własnego wyrazu twarzy podczas rozmowy by nie zdradzić (mimowolną) mimiką, co się naprawdę myśli i czuje. Nie chodzi tu raczej o ukrycie oblicza w sensie dosłownym. Naturalnie, praktyki *bai gui* 拜跪 czy *gui ji* 跪稽, czyli klęknięcia i padania na twarz przed zwierzchnikiem (i tym samym *nolens volens* ukrycia swojego oblicza), stanowiły część dworskiej etykiety, ale ograniczały się do bardzo specyficznych okoliczności, które nie uwzględniały komunikacji werbalnej z władcą w tej niewygodnej i poniżającej pozycji. W istocie, zdawanie sprawy przed władcą na klęczkach i z twarzą zbliżoną ku ziemi (pozycja prostracyjna) upowszechniło się dopiero w czasach dyn. Qing (XVII wiek). Tekst *Huainanzi* doradza, by przezorny suweren, wzorem dawnych legendarnych władców, zasłaniał swoją twarz w obecności ministrów, by podczas audiencji nie zdradzić swoich emocji<sup>713</sup>. Między wierszami możemy doczytać się tu takiego mianowicie faktu, że w czasach jeszcze nie tak odległych od epoki Walczących Królestw ministrowie musieli mieć bezpośredni kontakt wzrokowy z przyjmującym ich oficjalnie władcą, w przeciwnym razie sugestia *Huainanzi* nie miałyby sensu. Wydaje się więc, że *yin mao* 隱貌 dotyczy przede wszystkim trenowania mimiki by zwieść czujność bacznie obserwującego nas interlokutora. Wszelkie inne gesty mogłyby przecież wzbudzić jego podejrzenia.

**8.2.** 古之善摩者，如操鉤而臨深淵，餌而投之，必得魚焉。故曰主事日成而人不知，主兵日勝而人不畏也[1]。聖人謀之于陰，故曰神；成之于陽，故曰明[2]。所謂主事日成者，積德也；而民安之不知其所以利；積善也，民道之不知其所以然，而天下比之神明也。主兵日勝者，常戰於不爭不費，而民不知所以服，不知所以畏，而天下比之神明[3]。

**W zaraniu, ci, którzy umiejętni byli w *mo*, podobni byli tym, co na haczyk łowią**

<sup>711</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 87.

<sup>712</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, s. 67.

<sup>713</sup> Zob. uwagę Galvany, *Sly Mouths...*, op.cit., s. 30. Przywoływany tu fragment *Huainanzi* w oryginale brzmi tak: 故古之王者，冕而前旒所以蔽明也 (cyt. wg. *Huainanzi xinyi*, op.cit., s. 405 - 406). 旒 [liú] to wisioriki z nanizanych na nici jodeitowych perełek zwisających z przedniej części ceremonialnego nakrycia głowy władcy (miǎn 冕) tak by górna część twarzy, przede wszystkim oczy (*ming* 明) pozostawały niewidoczne. W którymś momencie w epoce Walczących Królestw (trudno ustalić dokładnie kiedy) noszenie takiej „tiary” z wisiorikami zostało opatrzone zasadami ścisłej etykiety. Suweren (*tianzi* 天子) na każdym wisioriku miał 12 perełek jodeitowych, diuk państwa wasalnego dziewięć z czystej perły, kanclerz sześć z czystej perły, a hrabia z materiału i w ilości uzależnionej od rangi jego stanowiska w administracji dworskiej. Zob. też, Galvany, *Sly Mouths...*, op.cit., s. 15-40.

stojąc na skraju wielkiej głębin. Gdy przynętę założą i zarzuca, rybę niechybnie z niej<sup>714</sup> wyłowią. Jest przeto takie przysłowie: „Panem bądź spraw swoich i co dzień<sup>715</sup> je skuteczniaj, tak że inni nic o tym wiedzą.”<sup>716</sup> „Stój na czele wojsk i co dzień zwyciężaj, tak że inni są bez wszelkich obaw.” Mędrzec plan swój wysnuwa działając wedle *yin*, toteż zwą [to] *shen*<sup>717</sup>, dzieło swe skutecznia działając wedle *yang*, zwą [to] zatem *ming*<sup>718</sup>. Gdy mowa „panem bądź spraw swoich i co dzień je skuteczniaj”, chodzi o to, że [mędrzec] gromadzi *de*, a oto lud bezpieczny i trosk wyzbyty nie wie skąd mu przychodzi pożytek. Gdy [mędrzec] gromadzi dobroć, lud [za jego przykładem] drogą dobra podąża, lecz nie rozumie, dlaczego tak się dzieje<sup>719</sup>. W podniebnej domenie<sup>720</sup> porównują to wtedy do działania *shen* i *ming*. Kto na czele wojsk stoi i co dzień zwycięża, zwykle stacza bitwy bez walki i wydatków<sup>721</sup>. Jednak zwykły człowiek nie wie, dlaczego ulega, nie wie, co budzi w nim nabożny lęk. W podniebnej domenie porównują to do działania istot boskich<sup>722</sup>.

[1] THJ komentuje:

釣者露餌而藏鉤，故魚不見鉤而可得；賢者顯功而隱摩，故人不知摩而自服。故曰主事日成而人不知也；兵勝由於善摩，摩隱則無從而畏，故曰主兵日勝而人不畏也。

Kto na haczyk łowi, przynętę obnaża a haczyk zakrywa. Ryba się łapie dopiero gdy nie dojrzy haczyka. Człowiek godny i z talentem przez zasługi swoje poznać się daje lecz starannie kamufluje swą taktykę urabiania *mo*. Dlatego inni metod jego nie świadomi, sami mu ulegają. Dlatego [tekst] mówi: „panem bądź spraw swoich i co dzień je skuteczniaj, tak że inni nic o tym wiedzą”. Armia zwycięża dzięki temu, że umiejętnie stosuje taktykę *mo*. Taktyka ta jest nie do wykrycia, stąd (wróg) nic nie znajdzie czego mógłby się obawiać. Toteż [tekst] mówi: „armią dowodzi i co dzień zwycięża, a inni lęku nie mają”<sup>723</sup>.

[2] 神...明: To pierwotnie terminy religijne odnoszące jest do dwóch kategorii sił nadprzyrodzonych. *Shen* zstępują z Niebios na Ziemię a *ming* wychodzą z Ziemi i wznoszą się ku Niebiosom<sup>724</sup>. Sarah Allen w swoim przekładzie *tai yi sheng shui* 太一生水 tłumaczy ten termin przez „numinous and luminous”<sup>725</sup> i tak też przyjęło się w licznych anglojęzycznych przekładach. W omawianym tu fragmencie możemy

<sup>714</sup> Tj. tej głębin. Wiedzą bowiem jaką założyć przynętę.

<sup>715</sup> Lub w świetle dnia, tak że każdy może zobaczyć.

<sup>716</sup> Tak jak podczas połowu ryb w toni pozostajesz niedostrzeżony, bo zachowujesz się ostrożnie i cicho.

<sup>717</sup> Orzeczenie bliższe czasownika niejasne: ten plan albo mędrca.

<sup>718</sup> Wyjaśnienie *shen* i *ming* w kom. [2].

<sup>719</sup> Nie rozumie, dlaczego właściwie podąża drogą dobra. Człowiek naprawdę dobry nie jest świadom swojej dobroci, tak bardzo jest mu ona naturalna.

<sup>720</sup> Tj. wszyscy ludzie, wszyscy poddani władcy.

<sup>721</sup> Wyraźna aluzja do prymatu dyplomacji nad rozwiązaniami siłowymi, czyli wojną i podbojem.

Mędrzec preferuje pokój, a do wojny ucieka się jedynie z absolutnej konieczności.

<sup>722</sup> Tj. ludzie postrzegają to jako to cud.

<sup>723</sup> Żadne z pism *bingjia* nie wspomina o strategii *mo*. XFH (s. 137) jest zdania, że to żołnierze nie czują żadnych obaw, bo ufają swojemu dowódcy. Czyżby jednak taktyka *mo* służyć miała wyłącznie ukojeniu niepokojów własnej armii? Czy chodzi może raczej o to, że to wróg traci rozeznanie w powadze sytuacji (i stąd się nie lęka), nie wiedząc jeszcze, że dawno już przegrał?

<sup>724</sup> *Zhuangzi* mówi o *shen*, które „zstępują” i *ming*, które „wychodzą” (scil. z Ziemi), zob. rodz. *Tianxia*: 神何由降，明何由出？ - Jak zstępują *shen*? Jak wychodzą *ming*?

<sup>725</sup> S. Allen, *The Great One, Water, and Laozi*, “T’oung Pao,” grudzień 2003, s. 261.

mieć do czynienia z „laicyzacją” *shen* i *ming* jako atrybutów mądrości ludzkiej wprawdzie, ale efekty której posiadają charakter niemal „cudotwórczy”, dla przeciętnego człowieka niewyjaśnialny. XFH podaje fragment z *Huainanzi*, rozdz. *Bing lüe* (淮南子:兵略) gdzie *shen* i *ming* pojawiają się bez odcienia religijnego, który jednocześnie wyjaśnia ich „zlaicyzowany” sens<sup>726</sup>:

見人所不見謂之明，知人之所不知謂之神，神明者，先勝者也。  
Móc widzieć czego ludzie nie widzą to *ming*, a wiedzieć czego ludzie nie wiedzą to *shen*. *Shen* i *ming* poprzedzają [każde] zwycięstwo.

Tak więc *ming* to widzieć „nadprzyrodzonym” okiem a *shen* to poznawać „nadprzyrodzonym” umysłem, nie należy jednak dopatrywać się tu jakiejś cudownej apoteozy zdolności poznawczych a jedynie osiągnięcia bardziej zaawansowanego poziomu ludzkiej inteligencji. Jak tłumaczy XFH, *shen ming* to „wszechwiedny i wszechrozumiejący niczym jakieś bóstwo”<sup>727</sup>.

Z drugiej jednak strony, nie mniej logiczne może być odniesienie do *shen* i *ming* z perspektywy prostych ludzi (*min*), którzy dostrzegają jedynie cudowne efekty ukrytych działań mędrca. W takim przypadku *shen* i *ming* można potraktować bardziej dosłownie jako wszelkie siły nadprzyrodzone, bóstwa *shen* i duchy *ming*.

*Guiguzi* modyfikuje tu znaczenie *shen* i *ming* w jeszcze inny sposób, uwydatniając ezoteryczny charakter działania mędrca *shengren*. *Shengren* niczym alchemik, który używając tajemnej formuły wytwarza cudowny eliksir, „preparuje” rzeczywistość, realną, dotykającą, widoczną (*yang* 陽) metodami, których zwykły człowiek nie rozumie, a może i nawet nie podejrzewa ich istnienia (*yin* 陰).

[3] 積德 *ji de*: Broschat tłumaczy tradycyjnie przez „virtue”, cnota, podając jako główny powód, że taki przekład „jest dobrze znany, więc czytelnik mniej będzie skłonny do deliberowania nad tym, co „virtue” tutaj właściwie oznacza, wiedząc, że po prostu chodzi tu o *de*”<sup>728</sup>. Kontekst omawianego tu paragrafu nie wydaje się posiadać wymiaru etyczno-moralnego. Mowa raczej o „cudownej” skuteczności jako „cnocie”. Natomiast związek etymologiczny z *de* 得 sugeruje, że w *de* 德 istotnie tkwi pewien ślad zdolności skutecznego spraw i płynącej stąd władzy i autorytetu<sup>729</sup>.

„Stacza bitwy bez walki i wydatków”: Pobrzmiwa tu głośnym echem znana sentencja ze *Sztuki wojny Sunzi* (rozdz. *Mou gong* 謀攻, [Fortel i atak]):

不戰而屈人之兵，善之善者也。  
Poskromić armię drugiego bez walki to najwyższa doskonałość (i dobro zarazem).

<sup>726</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit s. 118. Podobnie tłumaczy Hui Wu (s. 68): „omniscience and sagaciousness”. Żaden z tłumaczy i komentatorów nie wyjaśnia, skąd się to znaczenie bierze.

<sup>727</sup> Ibidem.

<sup>728</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 167. Dla Hui Wu (s. 67) *de* to „common good”. W przekładzie Maliawina (s. 45) pojawia się „nagromadzenie doskonałości”, cokolwiek mogłoby to oznaczać. Wieloznaczność *de* 德 stawia przed tłumaczem zawsze wielkie wyzwanie, lecz często pomaga kontekst, a czasami i związek etymologiczny ze słowami pokrewnymi.

<sup>729</sup> Zob. wyjaśnienie *de* 德 w *Etymological Dictionary of Old Chinese* Schuesslera, s. 208.

W kontekście *Guiguzi* słowa te wyrażają uznanie dla dyplomacji i przyznanie jej wyższości nad wojną. Jest to również główne przekonanie szkoły *zongheng*.

THJ komentuje:

善戰者，絕禍於心胸，禁邪於未萌。故以不爭為戰，師旅不起。故國用不費，至德潛暢，玄風遐扇，功成事就，百姓皆得自然。故不知所以服，不知所以畏，比之於神明也。

Kto się zna na wojnie, zaradzi nieszczęściu w załączku (gdy wróg dopiero o nim rozmyśla), powstrzyma zło zanim zakiełkuje. Dlatego prowadzi wojny bez bitew i wojska nie mobilizuje. Tak więc nie marnuje zasobów kraju, a dzięki jego sile ducha i wspaniałej skuteczności działania (*de* 德) wszystko dzieje się bez przeszkód i jakby niepostrzeżenie, nauki Dao niczym delikatny powiew wachlarza niosą się w bezkresną dal, zasługi dla kraju i ważne sprawy państwowe zbierają owoce, i życie ludu płynie spontanicznie z nurtem Dao. Dlatego właśnie [tekst mówi]: „[zwykły człowiek] nie wie, dlaczego ulega, nie wie, co budzi w nim nabożny lęk, więc porównuje to wszystko do działania istot boskich”.

Należy nadmienić, że nie jest to jedyna sensowna interpretacja. Być może to nie lud, lecz, w kontekście działań wojenno-dyplomatycznych, to adwersarz właśnie „nie wie, dlaczego ulega, nie wie, co budzi w nim nabożny lęk, więc porównuje to wszystko do czegoś tajemnego i boskiego”.

**8.3.** 其摩者，有以平，有以正，有以喜，有以怒，有以名，有以行，有以廉，有以信，有以利，有以卑[1]。平者，靜也；正者，宜也；喜者，悅也；怒者，動也；名者，發也；行者，成也。廉者，潔也；信者，期也；利者，求也；卑者，諂也。故聖人所以獨用者，衆人皆有之。然無成功者，其用之非也[2]。

Co się tyczy *mo*, czasem opiera się ono na <sup>730</sup> zrównoważeniu, czasem ukierunkowaniu ku słuszności, innym razem radowaniu, gniewaniu, sławieniu, wykonywaniu, uczciwości, wiarygodności, niesieniu korzyści, a bywa, że na usłudności. Zrównoważenie oznacza okazywanie spokojnej powagi. Ukierunkowanie ku słuszności znaczy czynić, co należy. Radować znaczy kontentować. Gniewanie znaczy poruszać. Sławienie znaczy rozpowszechniać. Wykonywanie oznacza skuteczniać. Uczciwość oznacza być czystym od wszelkich zarzutów. Wiarygodność oznacza dotrzymywać słowa. Niesienie korzyści znaczy, że ktoś ma jakąś potrzebę. Usłudność znaczy prawić pochlebstwa. A więc to wszystko, co tylko w rękę mędrca staje się narzędziem, posiada każdy zwykły człowiek. [Jeśli w istocie] tak jest, to gdy się komuś nie powiedzie, znaczy to, że się narzędziem mylnie posłużył.

[1] THJ komentuje:

凡此十者，皆摩之所由而發。言人之材性參差，事務變化，故摩者亦消息盈虛，因幾而動之。

Każda z tych dziesięciu kategorii staje się użyteczna przez taktykę *mo*. Mowa tu o tym, że ludzie różnią się talentem i charakterem, a sprawy i powinności ciągle się zmieniają, tak że taktykę *mo* stosować też trzeba z umiarem, działając odpowiednio do okoliczności.

<sup>730</sup> Lub „posługuje się”.

諂[tāo]: w wydaniach *Guiguzi* opartych na manuskrypcie z *Kanonu taoistycznego* (*Daozang*) figuruje tu grafem 諂 *chan* – schlebiać. W edycji XFH mamy 諂 *tao*, które oznacza „wątpić”, „wahać się”, albo „żałować” (zob. GR, Kroll), znaczenia, które nie odpowiadają kontekstowi fragmentu<sup>731</sup>. Istnieją jednak podstawy leksykalne, by przyjąć ekwiwalencję semantyczną obu grafemów jako możliwą i zasadną. Po pierwsze, YTY przywołuje *Shuowen* jako świadectwo, że grafem 諂 oznacza „schlebiać”, czasami zapisywany przez grafem 諂<sup>732</sup>. Problem w tym, że w dzisiejszych wydaniach *Shuowen* brakuje części „或作諂”, trudno więc zweryfikować wiarygodność tej informacji. Wydaje się, że to po prostu późniejsza glossa, którą YTY potraktował jako integralną część tekstu oryginalnego. Po drugie, za znaczeniem „schlebiać” prócz samego kontekstu może również przemawiać istotna uwaga w *Kangxi zidian*, która przestrzega przed myleniem grafemu 諂 z grafemem 諂. Takie ostrzeżenie świadczyć może o stosunkowo częstym zjawisku błędnego zapisu 諂 za pomocą 諂, do czego mogło dojść również w jednym z rękopisów *Guiguzi*, następnie zaś błąd był powielany tak długo aż zupełnie zintegrował się z tekstem.

[2] THJ komentuje:

言上十事，聖人獨用以爲摩而能成功立事，然衆人莫不有之。所以用之，非其道，故不能成功也。

Jeśli chodzi o tych dziesięć przypadków, to wielcy mędracy potrafili się nimi posługiwać w ramach metody *mo* i tym sposobem dokonywać wielkich rzeczy. Działo się tak, bo wszyscy ludzie zawierają się w tych dziesięciu kategoriach. Dlatego też, jeśli posługując się nimi nie uda się wielkiego dzieła doprowadzić do skutku, to jest to kwestią nieprawidłowego zastosowania metody.

**8.4. 故謀莫難於周密，說莫難於悉聽，事莫難於必成[1]。此三者，唯聖人然後能任之。故謀必欲周密，必擇其所與通者說也，故曰或結而無隙也[2]。夫事成必合於數，故曰道數與時相偶者也[3]。**

**I tak, gdy obmyślamy jakiś plan działania, nie ma nic trudniejszego niż skrupulatność i poufność. Gdy mówimy, aby kogoś przekonać, nie ma nic trudniejszego niż zostać całkowicie wysłuchanym. A gdy działamy w jakiejś sprawie, nic nie jest trudniejsze niż pewność w powodzeniu. Jedynie prawdziwy mędrzec zdolny jest osiągnąć wszystkie te trzy cele. A więc gdy się plan jakiś obmyśla, potrzebna jest skrupulatność i poufność, za czym idzie konieczność wybrania jako adresata perswazji kogoś, z kim się świetnie rozumiemy. Dlatego też powiadają, że „to właśnie dzięki nawiązaniu ścisłych relacji nie ma miejsca na jakąkolwiek nieszczelność”<sup>733</sup>. Jeśli dzieło [ma się] ziścić, musi się działać**

<sup>731</sup> XFH (s. 140) jest zdania, że „諂, 通諂[tāo]”, czyli *tao* miałyby tu sens „ukryć”, „schować”, tj. wg. jego interpretacji unizoność oznacza, że się ukrywamy, tj. jesteśmy małomówni, staramy się nie rzucić w oczy. Istotnie takie znaczenie znajduje precedens w *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 (Kronika Wiosen i Jesieni Pana Yana): 不諂過, 不責得 (nie ukrywając swoich pomyłek i nie stawiając sobie nawzajem wymagań). Olivia Milburn w komentarzu do swojego przekładu *Yanzi chunqiu* nadmienia jednak, że nie jest to zwykle znaczenie tego grafemu, i podstawą do takiego przekładu jest tylko jeden komentarz - Sun Xingyana (zob. O. Milburn, *The Spring and Autumn Annals of Master Yan*, Brill 2016, s. 300).

<sup>732</sup> 諂 = 諂: 諂, 諂也。或作諂, XFH, *Zbiór komentarzy*, s. 120. *Shuowen* to słownik znaków chińskich, praca znanego leksykografa z czasów wschodniej dynastii Han, Xu Shena (许慎, 30 – 124 n. e.).

<sup>733</sup> Dosł. pęknięcie, szczelina, jak w rozdz. Di Xi. Szczelina to symptom i alegoria niezgody, konfliktu,



według obiektywnego oglądu rzeczy (*shu* 數). Powiadają więc, że „słuszna metoda i [wynikający z niej] obiektywny ogląd rzeczy (*shu* 數) muszą współgrać z odpowiednią chwilą.”

[1] THJ komentuje:

謀不周密則失機而害成，說不悉聽則違理而生疑，事不必成則止簣而中廢，皆有所難。能任之而無疑者，其唯聖人乎？

Jeśli planowanie nie jest wszechstronne i rygorystyczne (*zhou mi* 周密), to okazja przepadnie a owoc naszej pracy dozna szkody. Gdy przekonujemy kogoś, kto nie słucha uważnie (*bu xi ting* 不悉聽), działamy wbrew zdrowemu rozsądkowi i wzbudzamy podejrzenia. Jeśli nie ma pewności, że sprawa się powiedzie, należy pracę odłożyć i dzieła zaprzestać. W każdym takim przypadku istnieje zagrożenie srogiej dezaprobaty. Któż inny niż prawdziwy mędrzec może (to wszystko) wziąć na siebie a podejrzeń nie wzbudzić?

Frazeologia jest tu miejscami identyczna lub prawie identyczna z fragmentem rodz. *Zhuanci* 轉辭 tekstu *Dengxizi* 鄧析子<sup>734</sup>, co przedstawia poniższa tabela:

<i>Guiguzi</i>	<i>Dengxizi</i>
故謀莫難於周密	夫謀莫難於必聽
事莫難於必成	事莫難於必成
夫事成必合於數	成必合於數

[2] THJ komentuje:

爲通者說謀，彼必虛受；如受石投水，開流而納泉，如此則何隙而可得。故曰結而無隙也。

Gdy przekonujemy kogoś, kto ma pokrewne poglądy (lub dobrze nas rozumie), na pewno bezinteresownie przyjmie [to, co mamy do powiedzenia], niczym woda przyjmująca rzucony w nią kamień, jak gdy nabiera się ze strugi płynącej z bijącego źródła. W takiej sytuacji zaradzić można wszelkiemu kryzysowi. Toteż [tekst mówi]: „to właśnie dzięki nawiązaniu ścisłych relacji nie ma miejsca na jakąkolwiek nieszczelność”.

Temat „bratnich dusz” zostanie ponownie podjęty i rozszerzony w rozdziale X, *Mou pian* 謀篇. Węzeł, o którym tu mowa, to oczywiście węzeł wzajemnego zrozumienia, pokrewieństwa myśli, odczuć i przekonań. YTY wyjaśnia:

有結無隙，則其聽堅而交固。

Gdy jest ścisła relacja i brak nieszczelności, znaczy to, że ktoś słucha nas z determinacją a relacje nasze są mocne i trwałe.

[3] THJ komentuje:

rozbitcia, a ostatecznie dezintegracji całego układu.

<sup>734</sup> Badacze na ogół przyznają, że *Dengxizi* nie wyszedł spod pióra znanego „jurysty i filozofa” (GR), prekursora tzw. szkoły nazw (*ming jia*), niejakiego Deng Xi, który miał żyć w drugiej połowie VI wieku p.n.e. w królestwie Zheng (鄭), lecz jest eklektycznym zbiorem różnych idei i trendów filozoficznych epoki Walczących Królestw. Jednak wciąż jest to tekst bardzo stary, może nawet chronologicznie poprzedzający powstanie *Guiguzi*.

夫謀成，必先考合於術數，故道、數、時三者相偶合，然後事可成而功可立也。

Otóż, żeby zamierzony plan się powiódł, trzeba najpierw koniecznie sprawdzić, czy zgadza się z *shu* (obiektywnymi przewidywaniami, obiektywnym oglądem rzeczy), bowiem właściwa metoda, *shu*, i odpowiednia pora (moment „kairyczny”) muszą dokładnie do siebie pasować. Tylko wówczas przedsięwzięcie nasze się powiedzie i możemy się wyróżnić przez nasze osiągnięcia.

THJ najwyraźniej dopatruje się tu jakichś kalkulacji wróżebnych (*shushu* 術數) i być może zupełnie słusznie. Zarówno wśród badaczy chińskich jak i zachodnich sinologów utrzymuje się tendencja do racjonalno-sekularystycznej interpretacji starożytnych tekstów strategiczno-dyplomatycznych. Ów trend zaznacza się również w przekładach *Guiguzi*. Przykładowo, Hui Wu oddaje *shu* 數 przez „tactics”<sup>735</sup>, a Broschat jako „principles”<sup>736</sup>, nie uwzględniając, że *shu* 數 oznaczać może jakiś typ praktyk wróżebnych, arytmomancji, kalkulacji hemerologicznych, lub nawet wróżb z *Księgi przemian*<sup>737</sup>. Czy nie dopuszczamy się jednak w ten sposób racjonalizowania antycznego umysłu przez pryzmat naszych współczesnych doświadczeń kognitywnych i wszystkich wynikających stąd prekoncepcji i z natury rzeczy anachronicznych założeń? Kwestionując tendencyjność takich praktyk badawczych, Robin Yates przedstawił bardzo mocne argumenty w kwestii fundamentalnej roli *bingzhan* 兵占, wróżb „wojennych”, w procesie przygotowawczym do operacji militarnych<sup>738</sup>. W praktyce, w epoce Walczących Królestw, gdy wróżbiarstwo cieszyło się szczególną popularnością, żadna wyprawa wojenna nie mogła obyć się bez ustalenia przez *bingzhan* odpowiedniej pory, kierunku i miejsca oraz charakteru działań zbrojnych. Z jednej strony należy mieć na względzie, że techniki perswazyjne i dyplomatyczne, których uczy *Guiguzi*, wzorują się na strategii wojennej i w przypadku niepowodzenia niosą ze sobą nawet zagrożenie dla życia mówcy. Z drugiej zaś, kalkulacja wróżebna może okazać się jedynym sposobem by osiągnąć pewność co do *qing* interlokutora w sensie nie tylko jego intencji i uczuć, czy empirycznie weryfikowalnych uwarunkowań sytuacyjnych, ale też tendencji losowych.

## 8.5. 說者聽必合於情，故曰情合者聽[1]。故物歸類，抱薪趨火，燥者先燃；平

<sup>735</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op. cit., s. 69

<sup>736</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op. cit., 169.

<sup>737</sup> HDZ (op.cit., s. 1580) jako jedno ze znaczeń *shu* 數 podaje „筮法，即古代占蔔之術”，„metoda stawiania wróżb za pomocą łydyg krwawnika, starożytna sztuka wróżenia”. Tak więc HDZ wiąże *shu* 數 konkretnie z wróżbiarstwem praktykowanym w oparciu o *Księgę przemian*.

<sup>738</sup> Robin Yates, *History of Military Divination in China*, 2005, s. 15 i następne. Lisa Raphals zwraca uwagę, że w starożytnych Chinach od dawna istniały tzw. dzienniki hemerologiczne określające pomyślne i niepomyślne dni dla podejmowania określonych działań, oparte na kalkulacjach astronomicznych i numerologii *yin yang* związanej z *Księgą przemian*. W r. 1975 w miejscowości Shuihudi (睡虎地) w prow. Hubei odkryto w grobowcu z czasów dyn. Qin manuskrypty na deszczułkach bambusowych, wśród których znalazły się tzw. *ri shu* 日书, właśnie owe „dzienniki hemerologiczne”. Grobowiec należał do zwykłego urzędnika o imieniu 喜 (Xi), który zmarł ok. 217 roku p.n.e. Posiadacz owych manuskryptów jak i ich treść dowodzą, że tego typu „wróżbiarstwo” nie ograniczało się wyłącznie do dworu władcy. Wśród ważnych okoliczności, na które starano się „wykalkulować” najbardziej sprzyjający dzień znalazły się między innymi 作事 (przedsięwzięcie spraw), 入官 (zajmowanie urzędu), i 見人 (odbywanie audiencji u zwierzchnika). Byłoby dużym zaskoczeniem, gdyby *Guiguzi* pominął tak kardynalną kwestię, jak efekt takich wróżebnych „kalkulacji” na różne aspekty działalności dyplomatów *youshui* (zob. L. Raphals, *Divination and Prediction...*, s. 204nn).

地注水，濕者先濡[2]。此物類相應，於勢譬猶是也。此言內符之應外摩也如是。故曰摩之以其類，焉有不相應者，乃摩之以其欲，焉有不聽者？故曰獨行之道[3]。夫幾者不晚，成而不拘，久而化成[4]。

Gdy się mówi, by być wysłuchanym, konieczne trzeba się dopasować w myślach i uczuciach (*qing*). Powiadają przeto: „gdy uczucia i myśli (*qing*) są zgodne, jest się wysłuchanym.” Jest tak dlatego, że każdy byt łączy się do swojego rodzaju. Kiedy chrustu nazbierasz i szybko w ogień rzucisz, suchy się pierwszy zapali. Gdy wodę rozlejesz na płaski grunt, miejsce mokre pierwsze wodą nasiąknie. To dlatego, że rzeczy tego samego rodzaju odpowiadają sobie wzajem. Analogicznie jest z konfiguracjami optymalnych uwarunkowań<sup>739</sup>. Dlatego też, gdy *nei fu* (wewnętrzny *fu*) odpowiada na zewnętrzne *mo*<sup>740</sup>, to dzieje się tak z tej samej przyczyny. Mówi się więc również, że „gdy *mo* dotyczy tego samego rodzaju, czyż mogłoby nie być zgodnego odzewu?” I mówi się: „kiedy *mo* dotyczy czyichś pragnień, czy ktokolwiek uszu nie nakłoni?” Dlatego nazywa się to „Dao, przez które działa się samotnie”<sup>741</sup>. A zatem, gdy nadchodzi właściwy moment, nie zwlekaj. Gdy plan uskuteczysz, nie napawaj się [sukcesem]<sup>742</sup>. A z czasem transformacja się dokona.

Fragment ten, jak i ten omawiany nieco wcześniej, w całości zdradza ogromne podobieństwo do przywoływanego powyżej passusu z *Dengxizi*, co ilustrujemy w tabeli:

<i>Guiguzi</i>	<i>Dengxizi</i>
抱薪趨火，燥者先燃	故抱薪加火，爍者必先燃
平地注水，濕者先濡	平地注水，濕者必先濡
故曰摩之以其類，焉有不相應者	故曰動之以其類，安有不應者
故曰獨行之道	獨行之術也

Za wskazówką XDF wprowadzam tu pewne zmiany interpunkcyjne. Porównanie obu tekstów wydaje się bowiem poświadczać *yu* 焉 w sensie *an* 安 (gdzieżby, jakżeby).

<sup>739</sup> Wg. XFH (s. 142) i CPQ (s. 102) *shi* 勢 to stan dynamicznych interakcji między rzeczami. Hui Wu (s. 69): „this analogy applies to the state of affairs”. Wyjaśnienie tłumaczenia autora: zob. poniżej [3] w komentarzu.

<sup>740</sup> Tj. stymulacja z zewnątrz (obcowanie, rozprawianie) wywołuje wewnętrzną reakcję zgodności – treść *mo* idealnie odpowiada potrzebie *nei fu*.

<sup>741</sup> Tutaj sens Dao bardzo zbliża się do swego pierwotnego znaczenia: droga, dosł. „droga, którą idzie się samotnie (*du xing* 獨行)”. Z pewnością chodzi o unikalne zdolności mędrca, por. 8.3: „A więc to wszystko, co tylko w rękę mędrca staje się narzędziem... (*shengren shuoyi du yong* 聖人所以獨用)”. ZJW (s. 147) uważa, że chodzi tu o jakieś środki magiczne znane jedynie mędrcom. Wg. XFH (*Guiguzi*, s. 142) to metoda, którą może opanować jedynie prawdziwy mędrzec. W tekście *Dengxizi* widać podobną frazę, *du xing zhi shu* 獨行之術 (zob. tabela powyżej), w znaczeniu proponowanym właśnie przez XFH. CPQ (s. 102) tłumaczy przez „to jedyna właściwa metoda”. Wszystkie te interpretacje wydają się słuszne, a mimo to niekompletne. Głębszy sens *du* wychwytuje osamotnienie mędrca, który niczym prorok jako jedyny zna właściwą drogę. Jej słuszność i metoda jawią mu się w całej przejrzystości i z niezachwianą pewnością, które dla innych, dla zwykłych ludzi i władców, często pozostają niejasne. Dlatego też mędrzec niekoniecznie poszukuje zrozumienia, lecz raczej skupia się na budowaniu relacji i pozyskiwaniu zaufania adresata perswazji jako środków do zdobycia swobody wdrażania swojego planu. Gdy nie udaje mu się znaleźć zrozumienia lecz przynajmniej przyzwolenie i posłuszeństwo (w *Guiguzi* sygnalizowane przez grafem *ting* 聽), wówczas mędrzec *zi wei zhi li* 自為之處 - „sam plany obmyśla” (por. 1.5).

<sup>742</sup> W sensie: nie daj się zniewolić, okiełznać (*ju* 拘) poczuciu dumy z sukcesu.

Przesuwam więc przecinek tak, że *yu* 焉 integruje się znaczeniowo z *you bu xiang ying zhe* 有不相應者” (zob. przekład powyżej)<sup>743</sup>.

[1] THJ komentuje:

進說 (*jin shui*) 而能令聽者，其唯情合者乎。  
Jeśli namawiając kogoś możemy sprawić, że nas słucha, to dlatego, że istnieje [między nami] zgodność uczuć i myśli (*qing*).

Warto przypomnieć, że w rozdz. III (*Nei-jian*), 3.2 pojawia się fraza *jin shuici* 進說辭. Tutaj wyjaśnione zostają optymalne okoliczności dla posłużenia się preswazją werbalną, tj. *qing he* 情合 - zgodność uczuć i myśli.

[2] THJ komentuje:

言內符之應外摩，得類則應。譬猶水流就濕，火行就燥也。  
Mowa tu o tym, że *nei fu* (wewnętrzny *fu*) wtóruje zewnętrznemu *mo*, tj. podobne wtóruje podobnemu, tak jak wtedy, gdy woda spływa najpierw tam, gdzie mokro, o ogień dąży ku suchej darni.

[3] THJ komentuje:

善於摩者，其唯聖人乎！故曰獨行之道也。  
Tylko największy mędrzec zna się na *mo*. Dlatego też [tekst nazywa *mo*] „Dao, przez które działa się samotnie”.

Broschat tłumaczy *du xing zhi dao* 獨行之道 jako „the only way by which to proceed”. Bardzo podobną frazeologię – *du xing qi dao* 獨行其道<sup>744</sup> - znajdujemy u Mencjusza we fragmencie, w którym filozof charakteryzuje pewne przymioty *homo confucianus* (*Mengzi*, rozdz. *Teng Wen Gong II* 孟子: 滕文公下), brzmi tak:

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道<sup>745</sup>。  
[Dla człowieka tego, tj. zacnego adepta etyki konfucjańskiej] cała podniebna domena jest mieszkaniem rozległym. Zajmuje on należne mu

<sup>743</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 168.

<sup>744</sup> *Du xing qi dao* 獨行其道, jak widać, bardzo przypomina *du xing zhi dao* 獨行之道, tak bardzo, że prawdopodobieństwo lapsus calami w wyniku którego *qi dao* 其道 przekształciło się w pewnym momencie w *zhi dao* 之道 wydaje się bardzo kuszące. Istotnie, Hui Wu (s. 69) podaje, że w oryginale, który stanowił podstawę jej przekładu, tekst brzmi *du xing qi dao* 獨行其道. Choć utrzymuje ona, że opiera się na reprincie tekstu ręcznie skopiowanego przez Qin Enfu, wydanym przez China Taiwan Press w r. 1966, w skonsultowanych przeze mnie elektronicznych kopiach oryginalnego tekstu Qin Enfu niezmiennie figuruje *du xing zhi dao* 獨行之道. Również u Broschata (s. 264), którego krytyczna edycja *Guiguzi* bazuje właśnie na manuskrypcie Qin Enfu, znajdujemy *du xing zhi dao* 獨行之道. Dla XFH (*Zbiór komentarzy*, s. 126) i bez takiej emendacji (bo prawdopodobnie z emendacją właśnie mamy tu do czynienia) nie ma wątpliwości, że *du xing zhi dao* 獨行之道 to Dao posługiwnia się *chuai* i *mo* jako wyłączny atut mędrca. Uważa on, że sens *du xing* 獨行 jest tu taki sam jak nieco wyżej w rozdziale sens 獨用, a więc Dao, które tylko *shengren* potrafi pojąć i zastosować. W tekście *Dengxizi* widać podobną frazę, *du xing zhi shu* 獨行之術” (zob. tabela powyżej), w znaczeniu proponowanym właśnie przez XFH.

<sup>745</sup> *Mengzi zhengyi* 孟子正義 [Mengzi: komentarz tradycyjny], opr. Jiao Xun 焦循 i Chen Wenzhuo 沈文偉, Beijing: Zhonghua shuju 1987, s. 417.

miejsce w podniebnej domenie, a Dao, które wdraża, to Dao tejże domeny. Gdy może zrealizować swoje ambicje, czyni to dla ludu, a gdy nie może, sam dla siebie postępuje według [owego] Dao (tj. dla samego Dao)<sup>746</sup>.

### Dodatkowa, pogłębiona analiza *du xing zhi dao*

Pamiętając, że *Guiguzi* według tradycyjnych kategorii klasyfikacyjnych był kwalifikowany jako traktat strategiczny, i nie zapominając przy tym, że leksykalnie wiele zawdzięcza on właśnie terminologii *bingshu*, literatury militarystycznej, powinniśmy może rozpocząć od poszukiwania analogii w takich właśnie źródłach. Ciekawe, że *du xing* 獨行 odnajdujemy u *Guanzi* w rozdz. *Qi fa* 七法, gdzie mowa o prowadzeniu wojny (sic!) <sup>747</sup>. W tekście tym *du xing* 獨行 ulega znacznej idiomatyzacji i nabiera znaczenia posiadania otwartej drogi dzięki tak błyskawicznemu działaniu, że przechodzimy przez teren wroga niczym przez *wu ren zhi di* 無人之境, pustkowie, na którym nic nie stoi nam na przeszkodzie. Jeśli zgodzić się z poglądem F. Julliena, że *Guiguzi* to przede wszystkim traktat o skuteczności (*efficacité*)<sup>748</sup>, czyż nie taka właśnie interpretacja byłaby jej epitomą? To prawda, że Dao, o którym tu mowa, znane jest tylko mędrcom *-shengren* i tylko on sam potrafi się nim posłużyć, ale jeśli tylko tyle chce nam przekazać tekst, to czy przekazuje nam cokolwiek, czego jeszcze nie wiedzieliśmy? Gdy w *du xing zhi dao* 獨行之道 dostrzegamy znaczenie „Drogi, którą cele można osiągać bez przeszkód (niczym najbardziej skuteczna armia prowadząca wojnę „błyskawiczną”)”, to sens wyrażenia nie tylko zaczyna tchnąć, by tak rzec, „guigucjańskim” duchem, ale i jeszcze wznosi się ponad truizm unikalności mędrca.

[4] THJ komentuje:

見幾而作，何晚之有，功成不居，何拘之有，久行此二者，可以化天下。

Działaj ujrzawszy najmniejsze oznaki, po cóż zwlekać! Gdy nie przywłaszczasz sobie chwały swoich czynów, cóż mogłoby cię powstrzymać? Działając zawsze według tych dwóch zasad, możesz ulepszyć całą podniebną domenę.

THJ w charakterystyczny dla siebie sposób znowu cytuje krótki fragment z *Wielkiego komentarza do Księgi przemian, Xici*, by odkodować niejasną frazeologię *Guiguzi*. „Gdy nie zwlekasz z działaniem” (見幾而作) pochodzi ze zdania:

君子見幾而作，不俟終日<sup>749</sup>.

Mąż szlachetny ujrzawszy najmniejsze oznaki (właściwej chwili, okazji do

<sup>746</sup> Hui Wu (s. 69) podaje, że w oryginale, który stanowił podstawę jej przekładu, tekst brzmi „獨行其道”. Choć utrzymuje ona, że opiera się na reprimie tekstu ręcznie skopiowanego przez Qin Enfu, wydanym przez China Taiwan Press w r. 1966, w skonsultowanych przeze mnie elektronicznych kopiach oryginalnego tekstu Qin Enfu niezmiennie figuruje „獨行之道”. Również u Broschata, którego krytyczna edycja *Guiguzi* bazuje właśnie na manuskrypcie Qin Enfu, znajdujemy 獨行之道” (*Guiguzi...*, op.cit., s. 264).

<sup>747</sup> 有雷電之戰，故能獨行而無敵矣 (to jest wojna błyskawiczna, dlatego przeciw można naprzód jak się podoba a po wrogu ani śladu). Cyt. wg. *Guanzi xuanzhu*, op.cit., s. 120.

<sup>748</sup> F. Jullien, *A Treatise on Efficacy*, op. cit., s. 154-3, (rozdz. *Manipulation versus Persuasion*.)

<sup>749</sup> wg. Wen Haiming 温海明, *Zhouyi mingyi...*, op.cit., s. 730.

---

działania) nie zwleka dzień cały.

## Rozdz. IX *Quan* 權 (*Balansowanie*)

### Wprowadzenie

Dopiero w tym rozdziale *Guiguzi* próbuje określić, na czym polega *shui* 說 – perswazja jako taka. *Guiguzi* wyjaśnia, że perswazja to *shui*, a zatem praktykowanie doradztwa politycznego i dyplomacji. Celem perswazji *shui* jest udzielanie wsparcia rozmówcy przez adresowanie jego potrzeb. Z technicznego punktu widzenia, konstruowanie wypowiedzi perswazyjnej powinno czerpać z klasycznej literatury moralistycznej by uzyskać określone walory estetyczne i utrafić w gusta interlokutora. Mówca winien wykazać się doskonałą znajomością potrzeb i charakteru adresata perswazji by odpowiednio rozpocząć i poprowadzić rozmowę. Trudność w tym by między perswadorem i rozmówcą wytworzyło się poczucie zupełnej zgodności opinii (*fu yan* 符驗). Gdy dyskusja napotyka na przeszkody, doradza *Guiguzi*, lepiej jest okazać plastyczność w poglądach, wycofać się z poprzedniego argumentu i subtelnie sondować jak ową zgodność osiągnąć.

*Guiguzi* przestrzega, jak rozpoznać charakter i intencje rozmówcy na podstawie określonych sposobów wypowiedzi raczej niż podpowiada, jak zwracać się do interlokutora by wywołać określone wrażenie. I tak, gdy charakteryzuje *ning yan* 佞言 (mowę chytrą) wyjaśniając, że człowiek posługujący tym typem komunikacji „zabiega się o opinię lojalności przez podstępne przymilanie się” dodaje przecież nieco dalej, że „uszy i oczy to pomocnicy serca”, dzięki którym „można wyszpiegować zdradliwość i perwersję”, co brzmi jako przestroga, przypomnienie, że ludzie, z którymi rozmawiamy, często posiadają swoje prywatne, partykularne, egoistyczne cele, których nie chcą nam wyjawiać, jednak wnikliwa obserwacja i wsłuchiwanie się w ich słowa pozwala je obnażyć. Pięć tzw. *ci yan* 辭言 można rozumieć dwojako: po pierwsze jako sposoby wypowiedzi, które sugerują zawołowaną dezaprobatę ze strony słuchacza, a po drugie, jako techniki komunikacyjne rekomendowane w szczególnych warunkach. Choć *Guiguzi* nie wyjaśnia, o jakie warunki konkretnie chodzi, przestroga, by uciekać się do tych metod wówczas jedynie, gdy sztuka operowania nimi została opanowana do perfekcji, świadczyć może o sytuacji, gdy przez stworzenie określonego wrażenia na rozmówcy chcemy by nam odmówił, ponieważ zamierzamy wycofać się jakiegoś z układu, lecz nie możemy uczynić tego przez bezpośrednią odmowę.

*Guiguzi* wprowadza tu również dziewięć kategorii rozmówców na bazie ich charakteru, zdolności i pozycji społecznej, sugerując skuteczne sposoby prowadzenia rozmowy, dzięki którym mamy szanse na zdobycie posłuchu i zrozumienia, np. „gdy się rozmawia z roztropnym, oparciem jest znaczne oczytanie”, a „gdy z oczytanym, oparciem jest zdolność krytycznego myślenia”.

Tytuł rozdziału, *Balansowanie*, najwyraźniej odnosi się do umiejętności wyważania między znajomością charakteru i osobistych uwarunkowań rozmówcy (*qing*) a właściwą metodą inicjowania perswazji werbalnej<sup>750</sup>. Należy zawsze mieć na

<sup>750</sup> *Quan* 權: odważnik a dalej jako derywat semantyczny w znaczeniu „ważyć”, „balansować”, „wyliczać, ile coś waży (dosł. uzyskiwać równowagę między lekkim i ciężkim na miarce bezmianu *heng* 衡). Tak jak poszukujemy ruchomym odważnikiem na metalowym pręcie wagi właściwej miarki dla ważonego materiału tak by pręt nie przeważał się w żadną stronę (w słowach THJ to 居當, czyli

względnie, że *Guiguzi* żadnej z metod nie poddaje ocenie moralnej, ewaluuje natomiast jej praktyczną skuteczność z perspektywy ostatecznego celu, którym jest *zi* 資 – udzielenie wsparcia przez swoje *mou* 謀 – plan rozwiązania określonego problemu, który nęka rozmówcę.

## Tekst i komentarz

9.1. 說者，說之也；說之者，資之也[1]。飾言者，假之也，假之者，益損也[2]；應對者，利辭也，利辭者，輕論也[3]；成義者，明之也，明之者，符驗也[4]。言或反覆，欲相卻也。難言者，卻論也，卻論者，釣幾也[5]。

**Kto uprawia perswazję, przekonuje kogoś. Przekonywanie kogoś znaczy, że komuś się pomaga<sup>751</sup>. Zdobienie słów [perswazji] polega na tym, że się zapożycza<sup>752</sup>. A zapożyczanie polega na dodawaniu i ujmowaniu. Odpowiadanie komuś polega na gładkiej i stosownej do okoliczności formie wypowiedzi. Gładka i błyskotliwa forma wypowiedzi oznacza czynienie dyskusji lekką (przez powściągliwą argumentację). Przyznanie kompletnej słuszności oznacza, że wywołuje on w kimś zupełne zrozumienie. To, że argument wywołuje w kimś zupełne zrozumienie oznacza, że istnieje zupełna zgodność między mówcą i adresatem perswazji<sup>753</sup>. Gdy słowa przechodzą od argumentu do argumentu, oznacza to, że to, czego się chce, jest wzajemnie sprzeczne,<sup>754</sup>. Gdy słowa przychodzą z trudem, to szansa na wycofanie się z omawiania tematu<sup>755</sup>. Wycofanie się z omawiania tematu to szansa na wyławianie ukrytych szczegółów.**

[1] THJ komentuje :

說者，說之於彼人也；說之者，所以資於彼人也。資，取也。  
Perswazja na tym polega, że przekonuje się o czymś drugiego człowieka.  
Przekonywanie jest środkiem pozyskiwania czegoś od/dla drugiego człowieka na własny użytek. Grafem *zi* 資 oznacza tu „pozyskiwać”<sup>756</sup>.

THJ podkreśla kwestię „pozyskiwania” czegoś (*qu* 取) od interlokutora. I tutaj różni badacze podają różne interpretacje, np. zdaniem CPQ chodzi tu o uzyskiwanie wsparcia u innych, podczas gdy ZJW dostrzega tu raczej pewien aspekt strategii

dosł. ustalenie właściwej pozycji na *heng* 衡 – pręcie mierniczym wagi), tak też przystępując do perswazji chcemy wymiarkować, zbalansować, wyliczyć ekwilibrium między perswadującym i adresatem perswazji. Warto zatem pamiętać, że dla *Guiguzi* owo odważanie czy ważenie *qing* interlokutora posiada nie tylko charakter kwantytatywny, ilościowy, nie chodzi mu o zwykle oszacowanie czy wykalkulowanie profilu psychologicznego rozmówcy ze zgromadzonych przesłanek, lecz jednocześnie o wpasowanie się w ten profil przez wybór właściwej metody perswazyjnej (co dokładnie ma na myśli THJ gdy mówi 居當). *Quan* 權 zawiera w sobie oba te sensy.

<sup>751</sup> Lub: oferuje radę. Nie chodzi o przekonywanie w sensie potocznym, lecz o perswazję w ramach działalności *youshui* – perswazyjnych praktyk dyplomatycznych, doradztwa politycznego.

<sup>752</sup> CPQ (s. 112), ZJW (s. 155), XFH (*Guiguzi*, s. 148) i Hui Wu (s. 70) podają podobną interpretację.

<sup>753</sup> Dosł. obie części *fu* do siebie idealnie pasują (*yan*), tzn. to, o czym i jak retor-dyplomata mówi, zupełnie odpowiada potrzebom i upodobaniom adresata perswazji, zgodne jest z jego *qing*.

<sup>754</sup> Lub to, czego chcą obie strony dyskusji, jest wzajemnie sprzeczne.

<sup>755</sup> Chodzi o mowę niezdecydowaną, gdy rozmówca wymiguje się niejako od odpowiedzi, robi uniki, tak że dyskusja osiąga pewien impas.

<sup>756</sup> 資 *zi* tłumaczy się przez „posiłkować się czyjąś pomocą, wsparciem”, „zapożyczać od kogoś”. Jednak rozdz. III *Guiguzi* sugeruje, że THJ mógł specyficznie mieć na myśli pojawiające się tam słowa „先取詩書”. 取 oznacza tam „zapożyczać” frazy, słowa, przykłady, argumenty, i dalej dopasowywać je do własnych celów perswazyjnych, czyli manipulowanie ich treścią dla osiągnięcia konkretnych celów.



argumentacyjnej polegający na tym, że dyplomata-retor posługuje się argumentacją samego interlokutora, by wyjaśnić swoje stanowisko<sup>757</sup>.

Mając jednak na względzie podstawowe założenia perswazji *shui* czy *youshui* powszechnie uprawianej w epoce Walczących Królestw *zi* 資 powinno tu raczej oznaczać pozyskiwanie czegoś dla drugiego człowieka, czyli „pomagać”, „wspierać”, „oferować”, „zaopatrywać”<sup>758</sup>. Dlatego też XFH odrzuca interpretację THJ i przyjmuje sens *zi zhi* 資之 jako „pomagać komuś”<sup>759</sup>.

Przyjęcie takiego znaczenia *zi* 資 otwiera dodatkową perspektywę interpretacyjną dla drugiego w tym passusie grafemu - 說, którą XFH jednak ignoruje. Grafem ten można przecież także odczytać jako *yue* zamiast *shui*<sup>760</sup>. Można bowiem przyjąć, że interlokutor kontentuje się wizją, że jego trudności znajdą w końcu rozwiązanie w radach mówcy (które stanowią przecież podstawową formę pomocy ze strony dyplomaty-retora *youshui*), na którym może on polegać. *Shui* 說 niekoniecznie sugeruje schlebienie czy przymilanie się obiektowi perswazji, choć zawiera w sobie te elementy jako opcję. Pamiętajmy, że kolejny rozdział wprowadza nas w arкана doradztwa politycznego, gdzie naczelną zasadą jest *li* 利, korzyść jaką audytorium czerpać może z podanej rady, i wydaje się, że to właśnie *li* jako realny stan usunięcia trudności czy uzupełnienia jakiegoś braku stanowi psychologiczny filar zadowolenia w kontekście perswazji politycznej.

[2] 假之: THJ komentuje:

說者所以文飾言語，但假借以求入於彼，非事要也；亦既假之須有損益 [...].

Perswazja *shui* polega na obróbce literackiej słów w mowie, choć istotą rzeczy nie jest bynajmniej „zapożyczanie”<sup>761</sup> jako środek wejrzenia w głąb drugiej osoby<sup>762</sup>. A poza tym, gdy już zapożyliśmy, musimy ująć lub dodać [...] <sup>763</sup>.

THJ sugeruje zatem, że istotą perswazji w ujęciu *Guiguzi* nie jest bynajmniej „obróbka literacka słów w mowie”, stanowi ona ledwo jeden ze środków. Wejrzenie w myśli rozmówcy to również tylko środek. Właściwy cel perswazji to *zi zhi* – okazywanie wsparcia.

[3] THJ komentuje:

<sup>757</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 178. ZJW niewątpliwie ma na myśli cytowany właśnie w przyp. 2 passus.

<sup>758</sup> W literaturze okresu łatwo znaleźć liczne przykłady takiego użycia, np. w *Strategiach Walczących Królestw*: 王資臣萬金而游 ...- Jeśli Jego Wysokość wspomże mnie dziesięcioma tysiącami sztuk złota w podróżach dyplomatycznych... (*Stategie królestwa Qin*, IV) (wg. [context.org/pre-qin-and-han?searchu=王資臣萬金](http://context.org/pre-qin-and-han?searchu=王資臣萬金) [dostęp: 5.31. 2022]).

<sup>759</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 96, przyp. 1.

<sup>760</sup> Por. D. Coyle, *Guiguzi*....: “Persuasion pleases something”, op.cit., s. 346.

<sup>761</sup> Być może chodzi tu też o posiłkowanie się logiką i argumentacją samego interlokutora.

<sup>762</sup> Fragment dość trudny interpretacyjnie przez swoją niejednoznaczność. *Yi qiu ru yu bi* 以求入於彼 może ewentualnie sugerować wkupienie się w czyjeś łaski.

<sup>763</sup> Tj. manipulować cytowanym materiałem stosownie do psychologii rozmówcy i rozwijającej się ad hoc dyskusji.

謂彼有所問，卒應而對之，但便利辭也。辭務便利，故所論之事，自然利辭，非至言也。

Gdy rozmówca ma jakieś pytanie, należy od razu zareagować i odpowiedzieć, tylko że należy przy tym odpowiadać w słowach gładkich i stosownych do okoliczności (*bian li ci* 便利辭). Słowa bezwzględnie muszą być gładkie i stosowne do okoliczności. Dlatego właśnie w toku dyskusji owa gładka i stosowna do okoliczności odpowiedź jest naturalnie przeciwieństwem bezpośredniego i otwartego wysławiania się.

[4] 成義者...*cheng yi zhe*...: Sądzę, że chodzi tu o kompletny, „dojrzały” argument tak iż nie dopuszcza on miejsca dla innego argumentu w umyśle rozmówcy<sup>764</sup>. Rozmówca jest pewien, że zupełnie się z nami zgadza<sup>765</sup>. THJ komentuje:

覈實事務以成義理者，欲明其真偽也；真偽既明則符驗自著。  
Potwierdzenie faktu musi odpowiadać temu, co wydaje się słuszne i logiczne (w umyśle adresata perswazji), gdy chcemy uczynić jasnym czy jest on prawdą czy fałszem. Gdy prawda jest jasna jak słońce, weryfikacja (*fu yan*) dokonuje się sama przez się.

Musimy zrozumieć jakimi zasadami słuszności i logiką kieruje się rozmówca. Prawdą i fałszem w perswazji nie jest obiektywny stan rzeczy, lecz opinia, a podstawą perswazji zgodność opinii.

[5] THJ komentuje:

言或不合反覆相難，所以卻論前事也。卻論者，必理精而事明，幾微可得而盡矣，故曰卻論者釣幾也。求其深隱曰釣也。

Niekiedy mowa nie jest zgodna i obie strony bezustannie przeczą sobie nawzajem. Jest to okazja, by wycofać się z poprzedniego stanowiska (tego, co zostało wcześniej powiedziane). Wycofywanie się z poprzedniego stanowiska (w dyskusji) musi rygorystycznie trzymać się logiki i sensu i opierać się na kompletnym rozumieniu tematu. Wtedy uda mu się dostrzec i pojąć najdrobniejszą nieścisłość. To dlatego właśnie [tekst] mówi: „Wycofywanie się z poprzedniego stanowiska w dyskusji to okazja do wyławiania ukrytych szczegółów”. „Wyławiać” (*diao* 釣) znaczy tu „dociekać tego, co u kogoś głęboko ukryte”.

Hui Wu interpretuje *que lun* jako „logicznie zaprezentowaną mowę” (“well-reasoned speech”), natomiast słowa THJ *que lun qian shi* 卻論前事 tłumaczy przez „the persuader returns to what has been discussed before”<sup>766</sup>. Jaki jednak byłby sens powracania w dyskusji do czegoś, o czym rozprawiano wcześniej? Co poza tym stało się z frazą *que lun* w przekładzie Hui Wu? W jaki sposób „logicznie zaprezentowana mowa” miałaby przyczynić się do „wyławiania ukrytych szczegółów”? A może to raczej subtelna zmiana stanowiska w rozmowie bardziej sprzyja odkryciu czegoś u interlokutora, co wcześniej było niewidoczne? Tak zadaje się rozumieć tekst XFH,

<sup>764</sup> Przez analogię do *cheng xin* 成心 w rozdz. *O jedności bytów* w *Zhuangzi*: umysł całkowicie przepełniony jedną określoną opinią i niedopuszczający drugiej, alternatywnej.

<sup>765</sup> Wg. interpretacji CPQ (s. 112) słowa mówcy powinny być i prawe, i uczciwe tak by przeszły test weryfikacji interlokutora. ZJW (155) i XFH (*Guiguzi*, s. 148) uważają, że zdaniem *Guiguzi* nasze poglądy winny być prezentowane w sposób jasny i zrozumiały i zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Hui Wu (s. 70) tłumaczy: „Those who purport to establish truth through judicious reasoning clarify truths and untruths by verifying signs (*fu yan*)”.

<sup>766</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi*..., op.cit., s. 70-71.

gdy wyjaśnia, że w *que lun* chodzi o wycofanie się z dyskusowania poruszonych wcześniej tematów, wówczas bowiem pojawić się może szansa na to, że interlokutor przez nieostrożność ujawni jakąś lukę w argumentacji, ułatwiając nam tym samym uzyskanie przewagi, gdy ponownie wrócimy do dyskusji<sup>767</sup>. Czy na pewno jednak *Guiguzi* ma tu na myśli uzyskanie przewagi nad rozmówcą? *Shui* 說 to nie to samo co *bian* 辯 – debatowanie, logiczna argumentacja, a rozmowa z władcą to nie to samo co debata z równym sobie uczonym. Rzec nie w tym by przeforsować swój punkt widzenia w debacie, lecz by pozyskać przychylność rozmówcy. Przyjmując, że ostatnie słowa omawianego tu passusu *Guiguzi* niejako podsumowują istotę *shui*, to wg. XFH powinna nią być sztuka argumentacji, a wg. Hui Wu logiczna koherencja wypowiedzi. Wiemy jednak, że tak nie jest bowiem w *Guiguzi* słowo *bian* pojawia się tylko jeden raz w bardzo specyficznym kontekście perswazyjnym, zaś wszelkie działania perswazyjne wiążą się z komunikacją przez *xiang* i *bi* (por. rozdz. II, 2.2) a więc bez asertywnej, agonistycznej argumentacji służącej wykazaniu określonych prawd. Zatem trudno dalej zgodzić się z CPQ<sup>768</sup>, który utrzymuje, że sens *que lun* zawiera się we wzajemnym zbijaniu argumentów, gdy samemu odrzuca się poglądy rozmówcy po to, by wydobyć z niego jakiś sekret. Pogląd ten podziela też ZJW (s. 155) z tą różnicą, że frazę *diao ji* 鈞幾 rozumie przez “uchwycić właściwy moment do przeprowadzenia kontrargumentu”. Powtórzmy więc pytanie: w jakim stopniu taka debata byłaby możliwa w większości sytuacji perswazyjnych między kandydatem na doradcę i władcą? Niewątpliwie w niewielu. Po pierwsze dlatego, że rzadkością był władca skromny i skłonny traktować rozmówcę spoza kręgu najbliższych krewnych i najbardziej zaufanych doradców z pewnym egalitaryzmem, a po drugie, niewielu władców lubowało się w debatach<sup>769</sup>.

9.2. 佞言者，諂而干忠[1]；諛言者，博而干智[2]；平言者，決而干勇[3]；戚言者，權而干信[4]；靜言者，反而干勝[5]。先意承欲者，諂也；繁稱文辭者，博也；縱舍不疑者，決也；策選進謀者，權也；先分不足以窒非者，反也[6]。

**Chytry język polega na tym, że zabiega się o opinię lojalności przez podstępne przymilanie się. Mowa pełna eleganckich komplementów polega na zabieganiu o opinię znawcy przez wykazanie znacznego odczytania. Mowa prosta<sup>770</sup> oznacza, że zabiegamy o opinię człowieka dzielnego przez okazywanie zdecydowania. Mowa rozpaczliwa oznacza, że zabiegamy o zaufanie stosownie do nadarżającej się okazji. Wyciszenie mowy polega na tym, że dążysz do wyższości [w konwersacji] przez wytknięcie słabości interlokutora. Uprzedzać czyjeś intencje i wychodzić naprzeciw ich zachciankom to przymilać się. Licznie cytować i nawiązywać do literatury to okazywać odczytanie. Wyrzec się bez wahania to zdecydowanie<sup>771</sup>. Wybierać strategię i służyć radą to działać stosownie do właściwej chwili (*quan* 權)<sup>772</sup>. Jeśli starcza ci argumentów by uciszyć oponenta, to oznacza, że zwracasz się bezpośrednio przeciw jego osobie.**

[1] 佞 *ning* niekoniecznie musi posiadać wydźwięk negatywny. Nawet w *Analektach*

<sup>767</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 130.

<sup>768</sup> CPQ, *Guiguzi...*, s. 112.

<sup>769</sup> Świadczy o tym choćby lektura *Zhanguoce*.

<sup>770</sup> Czyli bezpośrednia.

<sup>771</sup> Ewentualnie „dążyć za czymś (*zong*) lub się czegoś bez wahania wyrzec (*she*) oznacza zdecydowanie (*jue*)”.

<sup>772</sup> Lub: „proponować radę przy wybieraniu strategii to być dominującym”.

oznacza niekiedy po prostu elokwencję<sup>773</sup>. Jednak u schyłku okresu Walczących królestw słowo to utrwaliło się już głównie w sensie pejoratywnym, który przymiotnikowo można oddać przez „schlebiający”, „sykofantyczny”, a w moralistycznej literaturze myślicieli konfucjańskich dynastii Han, *ning* 佞 to już właściwie „chytro karierowicz”, tzw. *ningren* 佞人<sup>774</sup>. Modeluje on swoje zachowanie w oparciu o przenikliwą znajomość upodobań swojego zwierzchnika, mówi co ten chce usłyszeć, zaś zachowaniem i gestem kryguje się na typ człowieka, który emanuje cechami charakteru zdolnego pod każdym względem ująć zwierzchnika i stworzyć wrażenie szczerego oddania. W klasycznej literaturze konfucjańskiej *ningren* 佞人 to bez wyjątku *xiao ren* 小人<sup>775</sup>, typ pospolity o nieszlachetnych pobudkach, fingujący oddanie i lojalność<sup>776</sup>, którym kierują osobiste korzyści i przywileje<sup>777</sup>. *Guiguzi* podkreśla związek *ning* 佞 właśnie z pojęciem 忠 *zhong*, które, choć często tłumaczone jako „lojalność”, w istocie posiada szersze konotacje<sup>778</sup>. Gdy sens *zhong* 忠 zbliża się do znaczenia „lojalności”, wskazuje na postępowanie w interesie władcy nawet ze szkodą dla własnych interesów, tzn. na przedkładanie *gong* 公 ponad *si* 私<sup>779</sup>.

<sup>773</sup> Np. w rozdz. V *Analektów*: 雍也仁而不佞 *Yong ye ren er bu ning*: „Zhonggong praktykuje *ren*, lecz nie jest elokwentny (*bu ning*)” (tłum. wg. *Konfucjusz: Analekta*, tłumaczenie i opracowanie K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2018, op.cit., s. 55). Nawet najbardziej autorytatywny filozoficzny przekład anglojęzyczny *Analektów* R. Amesa faworyzuje tu sens 佞 jako semantycznie neutralne „eloquent” (zob. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, Ballantine Books, New York 1999, s. 96). Ten neutralny sens pojawia się jeszcze we wczesnej literaturze konfucjańskiej zachodniej dynastii Han: 知命者不怨天，知己者不怨人；人而不愛則不能仁，佞而不巧則不能信；言善毋及身，言惡毋及人 - „Kto poznał wolę Nieba, na Niebo nie złorzeczy. Kto zna siebie samego, innych nie obwinia. Gdy człowiek kochać nie umie, nie zdolny jest do cnoty *ren*; gdy jest elokwentny, lecz brak mu sprytu, nie zyska sobie zaufania” (cyt. wg. Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan* 說苑, rozdz. *Tan cong* 談叢 (kom. i obj. Cheng Xiang 程翔) [Ogród opowieści], Beijing: Shangwu yinshuaguan 2018, s. 740). *Ning* 佞 występuje również we frazie *wo bu ning* 我不佞 czy *chen bu ning* 臣不佞 w znaczeniu *wo bu cai* 我不才, *chen bu cai* 臣不才, „Mam tylko przeciętne zdolności”, „Niegodny jestem (jakiegoś zaszczytu lub by warząca opinię na jakiś temat) jako wyraz skromności i pokory.

<sup>774</sup> Forke w swoim przekładzie *Lunheng* Wang Chonga oddaje *ningren* 佞人 przez „the cunning”.

<sup>775</sup> W literaturze przed-konfucjańskiej *xiao ren* 小人 na ogół odnosi się do osób niskiego (nieszlachetnego) pochodzenia, o niskim statusie społecznym. Dopiero w *Analektach* termin ten zaczyna nabierać kolorytu etyczno-moralnego, tak więc z „nieszlachcica” przeobraża się w „człowieka nieszlachetnego”, pozbawionego wzniosłych celów oddanego gonitwie za zyskiem małostkowego karierowicza, bez względu na jego pochodzenie społeczne (zob. Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius...*, s. 63). Sumaryczne ujęcie charakterystycznych cech *xiao ren* 小人 w *Analektach* w kontraście do *junzi* 君子 prezentują Charng Horng Hsieh i William Jen w artykule „Great Man” (*Chün-tzu*) and „Small Man”(Hsiao-jen) in the Confucian Analects: A Transformation Approach, *The Journal of Applied Behavioral Science*, zeszyt 27, nr. 4, grudzień 1991, s. 425-443.

<sup>776</sup> „小人之言，佞而似忠而非” w: *Zhong Jing* 忠經, rozdz. *Bian zhong* 辨忠 (*Księga lojalności*, rozdz. *Krytyczne rozważania o pojęciu lojalności*). Cyt. wg. [ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=小人之言](http://ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=小人之言) [dostęp: 4.05. 2021].

<sup>777</sup> Korzyść i przywilej stanowią główną motywację „pochlebców” wg. Wang Chonga: 佞人求利，故不毀人[...] 以計求便，以數取利[...]佞人懷貪利之心[...] Elokwentni pochlebcy (*ningren*) szukają **korzyści**, dlatego innych nie oczerniają[...] Do intryg uciekają się tylko dla własnych **przywilejów**, a do podstępnych metod dla własnych **korzyści** [...] Elokwentni pochlebcy pałają żądzą **zysku** [...]. (*Lunheng* 論衡, rozdz. *Da ning* 答佞)

<sup>778</sup> Zob. Paul R. Goldin, *When Zhong 忠 Does Not Mean “Loyalty”*, *Dao*, 2008, nr. 7, s. 165-174.

<sup>779</sup> W teksach klasycznych *gong* 公 oznacza zwykle prywatne interesy władcy, które niekoniecznie muszą pokrywać się z „dobrem publicznym” (zob. Paul R. Goldin, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, rozdz. *Han Fei’s Doctrine of Self-Interest*, University of Hawaii Press 2005).

*Ningren* 佞人 działa zawsze wyłącznie we własnym interesie, zatem powodzenie wszelkich jego przedsięwzięć w dużym stopniu zasadza się na wybitnych zdolnościach perswazyjnych<sup>780</sup> i sztuce intryg, tak że *zhong* 忠 staje się sztucznym wytworem jego sprytnych zabiegów, wykreowaną na użytek chwili i łatwowernego suwerena iluzją.

Traktat Wang Chonga, *Lunheng*, podaje dość szczegółowe wyjaśnienie *ning*<sup>781</sup>.

- ma na względzie przede wszystkim własne korzyści.
- z natury kieruje nim zazdrość, ślepa ambicja i chciwość.
- jest utalentowany i pozbawiony skrupułów.
- ściąga nieszczęścia na innych przez swoje działania, którym podstępnie szkodzi innym.
- knuje podstępne plany, działa wykrętnie i zaciera ślady.
- do złudzenia przypomina *xian* 賢 i dlatego jest szczególnie trudny do zdemaskowania. *Ning* i *xian* dorównują sobie bowiem zdolnościami, inteligencją, przedsiębiorczością i kreatywnością. Odróżnia ich jedynie wysoki poziom świadomości moralnej *xian* i pozbawiony skrupułów amoralny pragmatyzm *ning*.

Zwykły suweren nie jest w stanie rozróżnić między *ning* i *xian*. Jedynie prawdziwy mędrzec o najwyższych standardach moralno-etycznych (*sheng xian zhi ren* 聖賢之人) posiada odpowiednie kompetencje by sprostać tak wielkiemu wyzwaniu.

*Ning yan* 佞言 jako mowa charakterystyczna dla *ningren* 佞人 na pozór nie powinna niczym różnić się od mowy *xianzhe* 賢者, wzoru doskonałości moralnej i praktycznej, tyle tylko że *ning ren* zdradza rozbieżność między słowem i czynem<sup>782</sup>, którą tuszuje elokwencją i fabrykowaniem pozorów.

THJ komentuje:

諂者，先意承欲以求忠名[...].

Słowo *tao* (諂) oznacza, że z góry wychodzimy naprzeciw czyimś zachciankom, by zyskać sobie opinię człowieka „lojalnego”<sup>783</sup>.

Powstaje zatem pytanie: czy *Guiguzi* aprobuje, ba, nawet rekomenduje zachowania, które uznalibyśmy za etycznie niedopuszczalne? Można przyjąć, że tak, lub uznać, że jedynie instruuje mówcę, jak rozpoznać tego typu naganne, zdawałoby się, zachowania, by nie dał się zwieść przebiegłemu rozmówcy. Jeśli jednak postrzegamy

---

“Lojalność” w rozumieniu etyki konfucjańskiej dotyczy naturalnie sytuacji, gdy interesy władcy koincydują z interesami poddanych. „Lojalność” *ningren* 佞人 przede wszystkim uwzględnia interes własny, a ponieważ jego powodzenie i kariera pozostają w bardzo ścisłym związku z sympatią i faworyzowaniem ze strony władcy, taki typ ministra okazuje „lojalność” nawet gdy interesy zwierzchnika stoją w sprzeczności z dobrem królestwa, o ile może on stąd czerpać wymierne korzyści.

<sup>780</sup> Stąd też *Guiguzi* mówi 佞言者 *ning yan zhe*, kładąc nacisk właśnie na zdolności krasomówcze „pochlebcy”.

<sup>781</sup> Rozdz. *Da ning* 答佞, przekł. ang. wg. Alfreda Forke, s. 43nn. Tekst chiński w: Wang Chong 王充, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, op.cit., s. 517.

<sup>782</sup> Dlatego, jak proponuje Wang Chong, podstawowym probierzem jest tu „以事效考其言”, „sprawdzać starannie czy to co mówi odpowiada efektywności jego działań”.

<sup>783</sup> Por. omówienie *tao* 諂 w 8.3, kom. [1].

sztukę perswazji i komunikacji *Guiguzi* jako rodzaj strategii, pytanie o stanowisko etyczne *Guiguzi* wydaje się równie nietrafne jak i jego ocena moralna. Strategia nie musi przecież być moralna, musi natomiast być skuteczna. Jest jedynie narzędziem, które służyć może do realizacji nieskazitelnych moralnie celów służących np. dobru ogółu, które niestety mogą okazać się nieosiągalne, jeśli metody ich realizacji będą równie moralne jak one same. Któż np. debatowałby, czy umieszczanie min przeciwpiechotnych i przeciwczołgowych jest etyczne, gdy chodzi o ratowanie miasta przed wtargnięciem wrogiej łupieżczej armii (przypadek moralnie uzasadnionej krzywdy)? Szkoła konfucjańska tak ochoczo od pewnego momentu miotająca gromy przeciw *Guiguzi* i *zongheng* jednocześnie nigdy nie potępiła *Sztuki wojny* Sunzi, a przecież powinna, gdyby była konsekwentna. Brak zainteresowania kwestiami moralnymi w *Guiguzi* wynika właśnie z postrzegania perswazji jako strategii, a przy tym również z samej myśli taoistycznej stanowiących kanwę teoretyczną traktatu, która postrzega wszelkie dogmatyzujące doktryny moralno-etyczne jako destrukcyjną ingerencję w naturalny porządek rzeczy.

[2] THJ komentuje:

博者繁稱文辭以求智名[...]

Słowo *bo* oznacza, że ktoś wyraża się bogato i kwieście by zdobyć sobie opinię inteligenta.

Taki typ oszusta odwołuje się do licznych cytatów z uczonych tekstów. Podobnie jak w omawianym wyżej przypadku *ning ren* 佞人, grafem *gan* 干 zdaje się sugerować ubieganie się o opinię (zwróćmy uwagę na często powracające w komentarzu THJ słowo *ming*) na którą faktycznie się nie zasługuje.

[3] 平言 *ping yan* : XDF wyjaśnia, że chodzi tu o mowę „stanowczą”, język prostolinijny i bezpośredni<sup>784</sup>.

[4] THJ interpretuje:

戚者憂也。謂象憂戚而陳言也。權者策選進謀，以求信名[...].

Słowo *qi* oznacza, że ktoś jest zatroskany, to jest przemawia tak jakby [szczerze] był zasmucony i przejęty [sytuacją interlokutora]. Słowo *quan* natomiast sugeruje, że rozważa on starannie jakiej rady władcy udzielić by pozyskać sobie jego ufność.

XDF jest natomiast zdania, że *qi yan* 戚言 ma na celu wywołanie współczucia w interlokutorze<sup>785</sup>. *Qi* 戚 posiada jednak jeszcze inne znaczenie, synonimiczne z *qin* 亲, „krewny”, „bliski”, lub czasownikowo „być w bliskich stosunkach” (jak krewni), „spoufalać się”, a nawet „troszczyć się o kogoś” (jak krewni). Takiego sensu dopatruje się tu właśnie ZJW, gdy wyjaśnia, że „retor-peregrynant musi zachowywać się poufale i przyjaźnie [niczym krewny wyrażający szczerą troskę], gdy oferuje suwerenowi swoją radę”, bo tak tylko zdoła pozyskać sobie jego zaufanie<sup>786</sup>.

權 *quan*: wedle zmieniających się okoliczności, na daną chwilę (XFH). Jest tu też

<sup>784</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 182.

<sup>785</sup> 以博得對方的同情, zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 133.

<sup>786</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 182.

jednak możliwy inny sens *quan* 權: „snuć plany, knować, planować podstęp”, zatem: „zabiegać o zaufanie przez proponowanie strategii”.

[5] THJ proponuje, że *jing yan* 靜言 oznacza sposób wypowiedzi, który sprawia wrażenie jak gdyby miało się absolutnie czyste sumienie lub zupełną pewność swoich racji, tak że osoba retora emanuje niewzruszonym spokojem<sup>787</sup>. I dalej komentuje tak:

己實不足，不自知而內訟，而反攻人之過，窒他爲非[...]。  
Gdy jego własnym słowem brak solidnych podstaw, sam nie zastanawia się nad sobą by poznać swój błąd, lecz atakuje pomyłki rozmówcy, uniemożliwiając mu wytknięcie sobie własnych słabości.

XFH wyjaśnia, że *jing* 靜 posiada tu znaczenie *jing* 靖, tj. *jimou* 謀議, „zastanawiać się”, „deliberować”, „obmyślać plan”. Starożytny glosariusz *Fang yan* 方言<sup>788</sup> podaje *si* 思, „zastanawiać się”, „rozważać”, jako synonim *jing* 靖<sup>789</sup>. Dla wyeksponowania takiego sensu *jing* 靜 XFH podpira się jednym z niewielu precedensów w literaturze klasycznej, który znajduje się w *Księdze dokumentów*, rozdz. *Yao dian* 堯典 [Kanon o suwerenie Yao]: *jing yan yong wei* 靜言庸違 – gdy obmyśla plan, mówi [o tym], a gdy jest zadtrudniony, działa wbrew [temu co, mówił]. Na innej tradycji egzegetycznej oparł się jendak James Legge, w którego przekładzie fragment ten brzmi „**when all is quiet, he talks; but when, employed, his actions turn out differently**”<sup>790</sup>, co umieszcza *jing yan* 靜言 w nieco innym tle, z którego wyłania się też inne znaczenie: słowa, które następują po tym jak interlokutor zamilknie.

Co do sensu *fan* 反 (dosł. odwracać, rewersować), zdaniem XFH chodzi tu o sytuację, gdy rozmówca nie jest zdolny do obrony swoich racji i dlatego przechodzi do ofensywy atakując jakieś mankamenty interlokutora tak by szybko odwrócić grę na własną korzyść. Tak więc dąży do uzyskania przewagi w dyskursie nie przez dowodzenie słuszności swoich poglądów, bowiem świadom jest własnych słabości, lecz negując słuszność stanowiska oponenta jakimkolwiek możliwym sposobem<sup>791</sup>. Może tu chodzić np. o klasyczny *argumentum ad personam*. Jest to rodzaj strategii retorycznej polegającej na odwróceniu uwagi od siebie i zogniskowaniu jej na negatywnych stronach oponenta. ZJW tłumaczy, że *jing yan* 靜言 występuje tu w sensie *zhengjian zhi yan* 諍諫之言, bezpośredniej, otwartej krytyki stanowiska interlokutora, w celu obalenia jego argumentów tak by w końcu dał za wygraną<sup>792</sup>. Oba stanowiska dzieli subtelna różnica w odczytaniu sensu *fan*. W ujęciu XFH *fan* sugeruje raczej zmianę kierunku ataku, przejęcie inicjatywy, gdy dla ZJW *fan* to sam proces zbijania argumentów oponenta. Jeszcze inaczej postrzega *fan* 反 XDF, dla którego to synonim *fanxing* 反省 - zastanowić się na własnymi ułomnościami, doszukiwać się przyczyn porażki aktu perswazyjnego w samym sobie<sup>793</sup>. *Jing* 靜 sugeruje tu wędrowkę w głąb duszy i wewnętrzny monolog czyli sens zbliżony do

<sup>787</sup> 謂象清淨而陳言, zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 134.

<sup>788</sup> Skompilowany przez Yang Xionga (53 p.n.e. – 18 n.e.) glosariusz współczesnych autorowi form topolektalnych, okr. Zach. Dynastii Han.

<sup>789</sup> XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 133.

<sup>790</sup> Por. [ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=靜言庸違](http://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=靜言庸違) [dostęp: 20. 05. 2021].

<sup>791</sup> XFH *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 133.

<sup>792</sup> 為了駁倒對方, WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 183.

<sup>793</sup> Zob. XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 208.

*fanxing* 反省.

[6] Za XDF i XDF przyjmuję tutaj *xian fen* 先分. W rękopisie na którym bazuje wydanie Qin Enfu znajduje się *ta fen* 他分. Wszystkie inne znane rękopisy podają *xian fen* 先分<sup>794</sup>.

9.3. 故口者，機關也，所以關閉情意也；耳目者，心之佐助也，所以窺覷姦邪 [1]。故曰參調而應，利道而動[2]。故繁言而不亂，翱翔而不迷，變易而不危者，觀要得理[3]。故無目者，不可以示以五色；無耳者，不可告以五音[4]。故不可以往者，無所開之也；不可以來者，無所受之也。物有不通者，聖人故不事也 [5]。古人有言曰：“口可以食，不可以言。”[言]者，有諱忌也；“衆口爍金”，言有曲故也[6]。

Usta to kluczowy mechanizm. Jest tym, co trzyma pod rygłem uczucia i myśli. Uszy i oczy to pomocnicy serca. Są tym, przez co [można] wyszpiegować zdradliwość i perwersję. Jest więc takie powiedzenie: „jeśli [ta] trójka zgodnie się wzajem dopasowuje, działa czerpiąc korzyść z Dao”. To dlatego nawet gdy mówi się zbyt wiele, nie ginie wątek. Nawet gdy bujasz wysoko, nie zagubisz drogi. Kto się zwieść nie da mimo licznych zmian, ten wprawnym okiem dostrzeże, co najbardziej kluczowe i pojmuje rządzącą nimi logikę. Dlatego bezokiemu nie sposób pokazać pięciu barw ani bezuchemu pięciu oznajmić tonacji. Wynika stąd, że nie należy iść tam, gdzie nie sposób kogoś oświecić. I nie należy przybywać na wezwanie tam, gdzie nie ma czego zaoferować. Jeśli w czymkolwiek istnieje jakaś naturalna blokada<sup>795</sup>, mędrzec na pewno się nie angażuje. Dawnymi czasy mawiano: „usta nadają się do jedzenia a nie do mówienia.” W mówieniu jest [wszak] coś, czego się wystrzegać trzeba. „Usta mas żelazo stopią”, [co znaczy] mowa ma w sobie coś przewrotnego<sup>796</sup>.

[1] THJ komentuje:

口者所以發言語，故曰機關也；情意宣否在於機關，故曰所以關閉情意也；耳目者所以助心通理，故曰心之佐助也；心得耳目即能窺見間隙，見彼姦邪[...]。

Usta są tym, czym się wypuszcza słowa, tak więc tekst nazywa je „mechanizmem”. Uczucia i myśli oznajmiają się przez [ten] mechanizm, dlatego tekst mówi „co trzyma pod rygłem uczucia i myśli”. Uszy i oczy są tym, co sercu pomaga pojąć zasady działania rzeczy, toteż tekst nazywa je

<sup>794</sup> XDF, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 134.

<sup>795</sup> Naturalna blokada jak w przykładzie *Guiguzi: wu mu* (bezoki) i *wu er* (bezuchy), a więc nie do naprawienia.

<sup>796</sup> „Coś przewrotnego: *qu gu* 曲故: HDC wyjaśnia jako „巧詐”, manipulacja, fortel, przekręt, wypaczanie faktów. ZJW interpretuje ten termin w kontekście perswazji politycznej. Chodzi tu mianowicie o manipulację psychologiczną interlokutora polegającą na subtelnym „dawkowaniu” w toku często powtarzających się rozmów własnych poglądów tak by jego pierwotna opinia stopniowo ewoluowała w kierunku proponowanych przez nas idei (WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 199). Podobnie odczytuje *qu gu* CPQ (*Guiguzi...*, s. 113). Jednak wypaczenie faktów niekoniecznie musi być celowe, a w przypadku „ust mas” często nie jest, stanowić może natomiast efekt ciągłego powtarzania i przez powtarzanie zniekształcania oryginalnej informacji bez złych intencji. Być może więc *qugu* 曲故 winno się interpretować jako dwa oddzielne słowa a całość wypowiedzi rozumieć jako „przyczyną (*gu*) tego jest fakt, że mowa daje się zniekształcać (*yan you qu*)”. W każdym razie *Guiguzi* zdaje się ostrzegać, że każdą wypowiedź trzeba starannie formułować i wiedzieć dokładnie, do kogo ją adresujemy, by jej sens nie został źle zrozumiany i wypaczony.



„pomocnikami serca”. Serce dopiero przy pomocy uszu i oczu potrafi dostrzec niedociągnięcia i usterki, przejrzyć czyjąś perfidię i podstępność.

機關 *jiguan*: spust, bezpiecznik zwalniający bełt z kuszy: to usta decydują, czy słowo zostanie wypuszczone bezpowrotnie jak bełt z kuszy. Porównanie ust do mechanizmu pierwotnie pochodzi prawdopodobnie właśnie z tego tekstu. Broschat nadmienia, że fragment ten cytowany jest w późniejszym piśmiennictwie encyklopedycznym, tzw. *lei shu* 類書, np. *Taiping yulan* (太平禦覽), encyklopedii cesarskiej z czasów dyn. Song (opubl. w 997 r.). W manuskrypcie odnalezionym podczas wykopalisk w miejscowości Shuihudi (睡虎地) w grobowcu z czasów dynastii Qin (ok. 217 r. p.n.e.) *ji* 機 i *guan* 關 potraktowane są jako odrębne elementy, gdzie pierwszy oznacza język a drugi usta<sup>797</sup>. Liu Xiang rozwija tę metaforę dodając do niej dalsze, aby dać wyraz determinującej mocy słowa i przestrzec przed nieodwracalnymi konsekwencjami lekkomyślnej mowy:

口者，關也；舌者，機也。出言不當，四馬不能追也。口者，關也；舌者，兵也；出言不當，反自傷也。言出於己，不可止於人；[...] 「言猶射也。栝既離弦，雖有所悔焉，不可從而追已。」<sup>798</sup>  
 Usta to zamek, a język to jego mechanizm. Gdy nie w porę wypuszczą niefortunne słowa, to nawet rydwan czterokonny dognać ich nie zdoła. Usta to brama strażnicza a język to broń naostrzona. Gdy nie w porę wypuszczą niefortunne słowa, sam sobie cios zadajesz i rana gotowa. Słów raz wypuszczonych zatrzymać nie możesz [...] Słowa są niczym strzała. Gdy z cięciwy uleciała, późno w żalu ubolewać, tak czy owak, nie dogonisz.

Wg. XDF 覿 [jiàn] oznacza tu 矚[jiàn], obserwować, podglądać.

[2] 利道: Choć THJ tłumaczy tę frazę przez 順道, „iść za Dao”, „działać zgodnie z Dao”, to zaznaczyć tu trzeba, że *li* 利 sugeruje praktyczny aspekt takiego działania, czerpanie maksymalnych korzyści w efekcie 順道. Uszy, oczy i serce „zgodnie się wzajem dopasowują” (regulują i harmonizują się nawzajem) właśnie jako wyraz ich „dao-izacji”, procesu, w którym zdolności perceptywne i kognitywne realizują swój najwyższy potencjał. Tylko przy spełnieniu tego warunku „działanie [mędrca] zawsze ukoronowane jest sukcesem, a pomyślny los (jako dowód aprobaty Nieba *tian*) na każdym kroku obdarowuje go korzyściami”<sup>799</sup>. Rozwinięcie tego wątku poniżej wydaje się wskazywać, że chodzi tu o osiągnięcie stanu optymalnej koncentracji umysłu i czujności zmysłów.

[3] THJ jedynie parafrazuje tu *Guiguzi*, konstatując, że gdy uchwycimy główny wątek - samo sedno dyskusji (*yao* 要) - i pojmiemy o czym naprawdę się mówi, to zdołamy nawet „wśród meandrów nieomylnie dojść do celu”<sup>800</sup>, to jest nie pogubić się w zdradliwych zawilosciach dyskursu.

翱翔 [áoxiáng]: tj. jeśli odbiegasz daleko od głównego wątku.

<sup>797</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 172.

<sup>798</sup> Cyt. wg. Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan*, op.cit., s. 745.

<sup>799</sup> 動必成功，吉無不利, XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 136.

<sup>800</sup> 可曲成不失, *ibidem*, op.cit., s. 137.

[4] 五色 *wu se* to pięć prymarnych barw: zielony (*qing* 青, słowo które właściwie oznacza różne odcienie zieleni i błękitu<sup>801</sup>), żółty, czerwony, biały, i czarny, metonimicznie świat kolorów. *Wu yin* 五音 to pięć prymarnych tonów w tradycyjnej pentatonicznej skali muzycznej dawnych Chin: *gong* 宮, *shang* 商, *jiao* 角, *zhi* 徵, *yu* 羽.

[5] „nie należy iść tam, gdzie...” (故不可以往者...): THJ komentuje:

此不可以往說於彼者，為彼暗滯<sup>802</sup>，無所可開也；彼所以不來說於此者，為此淺局<sup>803</sup>無所可受也。夫淺局之與暗滯，常閉塞而不通，故聖人不事也。

Z jednej strony mowa o tym, że nie powinieneś udać się do drugiego z radą, gdy jest on nierozgarnięty i uparty i nie sposób go oświecić. Z drugiej, że nie powinieneś przybyć z radą na wezwanie, gdy czyjeś zdolności są ograniczone i nie ma nic, co mógłbyś mu zaoferować. Przeto gdy jeden władca jest ograniczony a drugi nierozgarnięty i uparty, zawsze stanowi to przeszkodę nie do przebycia, tak więc prawdziwy mędrzec im służyć nie będzie.

Ta dłuższa sekwencja, którą komentuje powyżej THJ, sprawia tłumaczom sporo trudności, stąd i wiele odmiennych wersji wynikających to z różnych interpretacji dość niejasnego komentarza THJ, to z tendencji odczytywania *Guiguzi* jako kanonicznego tekstu szkoły *zongheng*, to z polisemiczności kluczowych w tym paragrafie pojęć jak też samej gramatyki. Poniżej kilka przykładów:

Broschat: “So it is when something **cannot be advanced** (*bu ke yi wang zhe* 不可以往者) it is because there is no opening for it. When something **cannot be taken in** (*bu ke yi lai zhe* 不可以来者), it is because there are no means by which to receive it (*shou* 受)”<sup>804</sup>.

Hui Wu: “For those who **are not reflective of the past** (*bu ke yi wyng zhe* 不可以往者), there is no way to open them up. For those who **cannot be receptive of the future** (*bu ke yi lai zhe* 不可以来者), there is nothing to offer (*shou* 受)”<sup>805</sup>.

Maliawin: „Nie ma potrzeby pokazywania człowiekowi **miejsca gdzie dotrzeć nie może** (*bu ke yi wang zhe* 不可以往者), albo tam wyjść mu na spotkanie (*bu ke yi lai*

<sup>801</sup> Słownik Krolla podaje, że *qing* 青 pokrywa stosunkowy szeroki obszar chromatyczny, od popadającej w błękit czerni po głęboką, ciemną zielen, np. barwa azurytu, błękit nieba, zielen jaspisu, czy młoda zielen wiosennych pędów (zob. Kroll, *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, op.cit.).

<sup>802</sup> An 暗: ignorancja, mroki umysłu; *zhi* 滯: pozostawać w bezruchu, spoczywać, być osiadłym (por. GR).

<sup>803</sup> Wg. definicji HDC (tom V, op.cit., s. 1363), *qian ju* 淺局 oznacza, że czyjeś rozeznanie lub zdolności ograniczają się jedynie do bardzo zawężonego obszaru („見識、才能等局限在狹小的範圍內”), czyli ów wąski obszar kompetencji lub charakter tych kompetencji winien być uściślony przez kontekst. W tym przypadku kontekst definiuje zakres kompetencji przez osobę „bezuchego”, który wprawdzie widzi, lecz nie słyszy.

<sup>804</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 172.

<sup>805</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 72.

*zhe* 不可以来者), gdzie przyjść nie może”<sup>806</sup>.

Podobne różnice uwidaczniają się w przekładach na współczesny język chiński (*putonghua*):

XDF: „Tak więc nie **idziemy pouczać** (*bu ke yi wang zhe* 不可以往者) tych ludzi (tj. bezokiego i bezuchego), bo głupi są i nierozumni, i nie ma sposobu by ich oświecić. Nie **przychodzimy ich przekonywać** (*bu ke yi lai zhe* 不可以来者) bo ich zalety osobiste i zdolności intelektu są zbyt mizerne by zdolni byli przyjąć nasze nauki”<sup>807</sup>.

XFH: „Jeśli nie będziemy **objeżdżać królestw by władców pouczać** (*youshui* 游说 = *wang* 往), serca suwerena nie da się otworzyć ani poznać jak się sprawy mają. Jeśli nie pozwolimy innym przybyć z radą i pouczeniem, to nie dowiemy się, co myślą”<sup>808</sup>.

Wśród cytowanych powyżej przykładów, interpretacje Maliawina i XDF wydają się najlepiej oddawać sens oryginału. W istocie mowa tu bowiem o dwóch typach władców, których mędrzec *shengren* nie uwzględni jako godnych uwagi: krnąbrny, uparty i nierozgarnięty (*anzhi* 暗滯 w komentarzu THJ), oraz być może otwarty i mądry, lecz ograniczony jakimiś naturalnymi uwarunkowaniami (*qianju* 淺局 wg. wyjaśnienia THJ), które nie dają mu żadnych szans na zdobycie panowania nad *tianxia*, uzyskanie mandatu Nieba – *tian ming*. Pierwszy typ nigdy mędrca nie zawezwie bo nie jest świadom jego wartości, mędrzec zaś sam z własnej woli nigdy się doń nie uda (*wang* 往), nie sposób go bowiem oświecić (*kai* 开). Drugi być może zawezwie (*lai* 来), lecz mędrzec oferty nie przyjmie, sam bowiem nic nie może mu zaoferować ze względu na ciężące na nim ograniczenia.

故不事也 *gu bu shi ye*: YTY wyjaśnia, że „mędrzec przestaje rozmawiać, kiedy trzeba i nie angażuje się więcej w tę sprawę”<sup>809</sup>.

[6] THJ komentuje:

口食可以肥百體，故可食也；口言或有招百殃，故不可以言也[...]。  
金爲堅物，衆口能燦之，則以衆口有私曲故也[...]。

Przez jedzenie usta mogą utuczyć wszystkie członki ciała, dlatego [tekst mówi] „mogą jeść”, lecz gdy mówią, bywa, że sprowadzają największe nieszczęścia, dlatego to [tekst mówi] „usta nie powinny mówić [...]”. Metal to substancja twarda, a jednak usta tłumy stopić go mogą, czyli to usta tłumy (mowa tłumy) są przyczyną stroniczości i wypaczenia faktów[...].

*Zhong kou shuo jin* 衆口燦金 w źródłach pre-Qinowskich pojawia się wyłącznie w tekście *Guiguzi* oraz w *Guoyu* (*Opowieści o państwach*, datowane na ok. III w. p.n.e.). Porzekadło to znajdujemy zarówno w chronologicznie późniejszym niż *Guiguzi* *Lunheng* Wang Chonga (zach. dynastia Han, traktat datuje się mniej więcej na 80 r. n.e.), jak i w literaturze wcześniejszej, np. w *Guoyu*, wprowadzone

<sup>806</sup> „нет необходимости показывать человеку то место, куда он не может пойти, или встречать его там, куда он не может придти”. Cyt. Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 47.

<sup>807</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 212.

<sup>808</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 101.

<sup>809</sup> 言當止而不事, XFH, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 137.

charakterystycznym *yan yue* 諺曰 - „jak mówi maksyma ludowa”<sup>810</sup>. Dziś nie sposób ustalić jego pochodzenia bądź autorstwa. Sens tego przysłowia szczególnie wymownie obrazuje fragment wiersza *Dang qiang yu gao xing* 当墙欲高行 Cao Zhi (曹植 192 – 232), syna Cao Cao (曹操 155 – 220), władcy państwa Wei 魏 (okr. Trzech Królestw, który nastąpił po upadku wschodniej dynastii Han w 220 r. n.e.):

眾口可以鑠金，讒言三至，慈母不親，憤憤俗間，不辨偽真<sup>811</sup>。  
Gadki ludu metal stopią.  
Plotka trzykroć powtórzona,  
macierz droga nieserdeczna.  
Śród pospólstwa gniew i groza,  
fałsz od prawdy któż odróżni.

ZJW uważa, że w kontekście sztuki perswazji i praktyk *youshui* ta popularna maksyma niesie ze sobą i przestrozę i zręcznie pod nią zawoalowaną praktyczną wskazówkę dla retora-peregrynanta jak manipulować i kreować opinię publiczną dla własnych celów<sup>812</sup>.

言有曲故也 *yan you qugu ye*: Tj. wypacza prawdę, przeinacza fakty, tak jak ogień, od którego żelazo mięknie i staje się podatne na deformację.

**9.4. 人之情<sup>813</sup>，出言則欲聽，舉事則欲成[1]。是故智者不用其所短，而用愚人之所長；不用其所拙，而用愚人之所工，故不困也[2]。言其有利者，從其所長也；言其有害者，避其所短也[3]。故介蟲之捍也，必以堅厚；螫蟲之動也，必以毒螫。故禽獸知用其長，而談者亦知其用而用也[4]。**

**Natura człowieka [jest taka], że gdy wypowiadamy słowa<sup>814</sup>, chcemy by nas słuchano. A gdy się dzieła jakiegoś podejmujemy, to chcemy je uskutecznić. Toteż człowiek roztropny raczej posłuży się mocną stroną głupca niż [swoją] słabą stroną. Raczej wykorzysta praktyczną zdolność głupca niż własną nieudolność. Dlatego nie popada w kłopoty. Gdy mowa o czymś co niesie pożytek, trzymać się trzeba zalet. Gdy mowa o czymś, co szkodę przynosi, unikaj [wzmiankowania] wad. Przecież dlatego właśnie żuczki koniecznie stosują do obrony naturalną twardość i grubość [swojego pancerza]. A gdy owad żądliwy rusza [do ataku], niechybnie użyje żądła jadem zatrutego. Jest tak dlatego, że ptactwo i zwierzęta dzikie korzystają potrafią ze swych przyrodzonych zalet. [Podobnie] i ten, kto rozmawia, zna swoje wyposażenie<sup>815</sup> i z niego korzysta.**

[1] Pierwsza fraza bardzo przypomina fragment z *Dengxizi*:

<sup>810</sup> Duan Yucui 段玉裁 wyjaśnia, że *yan* 諺 to „słowa przekazane przez tradycję, pradawne powiedzenie. To, co we wszystkich pismach i komentarzach kanonicznych nazywa się *yan*, to bez wyjątku jakaś stara maksyma z dawnych czasów.” (傳言者，古語也。凡經傳所稱之諺，無非前代故訓 [...]) Cyt. Wg. HDZ, op.cit., s. 4263.

<sup>811</sup> Cyt. wg. *San Cao shi wenxuan* 三曹詩文選譯 [Wybór poezji trzech braci Cao z przekładem], (tłum. Yin Yixiang 殷义祥), Sichuan: Ba shu shushe 1990, s. 263. Tłum. własne.

<sup>812</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 199.

<sup>813</sup> 情 *qing* w znaczeniu „natura”, „wrodzona predyspozycja”.

<sup>814</sup> Mówimy do kogoś: 出言.

<sup>815</sup> Dosł. swoje narzędzia.

夫人情發言欲勝，舉事欲成。<sup>816</sup>

Natura człowieka jest taka, że gdy wyraża jakąś opinię, pragnie zwyciężyć, a gdy podejmuje się jakiejś sprawy, chce ją skutecznie.  
(*Dengxizi*, rozdz. *Zhuanci* 轉辭)

THJ tak wyjaśnia kwestię powodzenia w uzyskiwaniu posłuchu i sukcesu w sprawach:

可聽在於合彼，可成在於順理。此為下起端也。

To czy ktoś będzie nas słuchać zależy od tego, czy [nasze słowa] mu odpowiadają. To czy przedsięwzięcie się uda, zależy od tego, czy odpowiada rozumowi i logice (naturalnemu porządkowi rzeczy).

[2] THJ komentuje uwagę *Guiguzi* na temat słabych i mocnych stron:

智者之短，不勝愚人之長；智者之拙，不勝愚人之工。常能棄此拙短而用彼工長，故不困也。

Słaba strona człowieka mądrego ustępuje mocnej stronie głupca. Nieudolność człowieka mądrego ustępuje praktycznej zdolności głupca. Kto często potrafi odżegnać się od swych nieudolności i wad, a w zamian posłużyć się zdolnościami i umiejętnościami innych, ten (nigdy) nie będzie w kłopotach.

Podobne poglądy wyrażają również inne źródła literackie epoki Walczących Królestw i wczesnej dyn. Han, np. *Xunzi* czy *Dengxizi*, z tą różnicą, że *Xunzi* odnosi tę zasadę do działalności politycznej a *Dengxizi* do organizowania władzy wg. zasad wczesnego legizmu:

無用吾之所短，遇人之所長。故塞而避所短，移而從所仕<sup>817</sup>。

Nie czyni użytku z tego, w czym masz braki by stawić czoła temu, w czym inni celują. Raczej blokuj i unikaj tego, co jest twoją słabością, odsuń to i kieruj się tym, w czym jesteś najlepszy.

(*Xunzi*, rozdz. *Daliu* 大略)

故明者不以其短疾人之長，不以其拙病人之工。言有善者則而賞之，言有非者顯而罰之<sup>818</sup>。

Człowiek rozumny i świątły nie szuka wad u innych tam, gdzie brak mu zdolności, a gdzie inni mają ich dostatek, nie krytykuje pracy innych, w której sam byłby nieudolny.

(*Dengxizi*, rozdz. *Zhuanci* 轉辭)

Z cytowanych tu źródeł wyłania się antyindywidualistyczny obraz doskonałości, która nie należy do jakiegokolwiek poszczególnej jednostki, lecz realizuje się w kolektywnym współdziałaniu. *Polymathia*, wszechwiedność, *autarkia*, samowystarczalność, to mrzonka. Nawet najwybitniejsze indywiduum posiada luki czy mankamenty, obszary niedostępnej mu wiedzy. By je uzupełnić, trzeba umieć posłużyć się innymi, i tutaj właśnie kluczową rolę odgrywają zdolności perswazyjne. Komunitarny charakter życia człowieka narzucający konieczność pragmatycznej kooperatywności stawia więc sztukę perswazji nawet powyżej *xian* 賢 czy *zhi* 知.

[3] THJ komentuje:

<sup>816</sup> Cyt. wg. *Dengxizi xinyi*, op. cit., s. 93.

<sup>817</sup> Cyt. wg. [cext.org/pre-qin-and-han?searchu=無用吾之所短](http://cext.org/pre-qin-and-han?searchu=無用吾之所短) [dostęp: 22.05.2021].

<sup>818</sup> Cyt. wg. *Dengxizi xinyi*, op. cit., s. 92. Tłum. własne.

人能從利之所長，避害之所短，故出言必見聽，舉事必成功也。  
 Niektórzy potrafią kierować się mocnymi stronami, które przynoszą korzyść, a unikać słabych stron, które szkodzą, dlatego gdy zabierają głos, na pewno zostaną wysłuchani, a gdy biorą się za jakąś sprawę, na pewno im się powiedzie.

[4] THJ komentuje:

言介蟲之捍也，入堅厚以自藏，螫蟲之動也，行毒螫以自衛，此用其所長，故能自勉於害，至於他鳥獸，莫不知用其長，以自保全。談者感此，亦知其所用而用也。

Owady pokryte dla ochrony skorupą lub pancerzem, znajdują schronienie pod jego twardością i grubością. Owady posługujące się żądłem, aplikują jad w żądle dla własnej obrony, w ten sposób wykorzystując swoją naturalną przewagę, i przez to uniknąć potrafią krzywdy. Co się tyczy ptactwa dzikiego i dzikiej zwierzyny, każde bez wyjątku świadome jest swych atutów, dzięki czemu zachowują życie. Kto angażuje się w dyskusje, odczuwa podobnie. Zna swoje “narzędzia” i ich używa.

9.5. 故曰辭言有五：曰病、曰恐、曰憂、曰怒、曰喜[1]。病者，感衰氣而不神也；恐者，腸絕而無主也；憂者，閉塞而不泄也；怒者，妄動而不治也。喜者，宣散而無要也[2]。此五者，精則用之，利則行之。故與智者言，依於博；與博者言，依於辨；與辨者言，依於要；與貴者言，依於勢；與富者言，依於高；與貧者言，依於利；與賤者言，依於謙；與勇者言，依於敢；與愚者言，依於銳。此其術也，而人常反之[3]。

Tak więc mówi się, iż jest pięć form dyskursu dla pięciu następujących sytuacji perswazyjnych: niedomaganie, trwoga, niepokój, gniew i radość. Niedomaganie jest wtedy, gdy słabnie wrażliwość i [mowie] brak witalności słowa. Trwoga jest wtedy, gdy się jest załamany i nie panuje nad głównym wątkiem (tokiem dyskusji). Niepokój oznacza, że jest się [wewnętrznie] zamkniętym i zablokowanym i brak jest płynności wypowiedzi. Gniew oznacza, że mówi się na oślep i [niczego] nie kontroluje. Radość oznacza, że brak koherencji i głównego wątku. Tych pięciu [sposobów ekspresji] użyć można, gdy się je zna po mistrzowsku i operować nimi tylko gdy dotyczą korzyści<sup>819</sup>. A więc, gdy się rozmawia z roztropnym, oparciem jest znaczne odczytanie. Gdy z odczytanym, oparciem jest zdolność krytycznego myślenia. Gdy z człowiekiem zdolnym do krytycznego myślenia, oparciem jest mówienie na temat. Gdy z człowiekiem szlachetnie urodzonym, oparciem jest poczucie własnej wartości. Gdy z zamożnym, oparciem jest mowa o sprawach wzniosłych<sup>820</sup>. Gdy z ubogim, oparciem jest korzyść. Gdy z nisko urodzonym, oparciem jest skromność<sup>821</sup>. Gdy z mężnym, oparciem jest odwaga. Gdy z prostakiem<sup>822</sup>, oparciem jest ostra

<sup>819</sup> Tzn. praktykuj je wtedy tylko gdy mówisz o tym, co korzystne. Por. 11.1: „Jeśli usuniesz korzyść, nikt nie będzie chciał przyjąć twojej rady” oraz 9.4: 言其有利者，從其所長也 (Gdy mowa o czymś co niesie pożytek, trzymać się trzeba zalet). Mogłoby stąd wynikać, że gdy mówimy o czyichś zaletach, gdy wychwalamy kogoś, używanie tych pięciu rodzajów ekspresji jest uzasadnione, i tylko w tym przypadku. Ewentualnie „tylko gdy od razu trafią w samo sedno”. To jedno z rzadziej spotykanych znaczeń *li* 利 (zob. Kroll, *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese...* lub GR).

<sup>820</sup> Lub: poszanowanie.

<sup>821</sup> Tj. niewywyższanie się.

<sup>822</sup> Chodzi o osobę mało rozczytaną, reagującą tylko na mowę stanowczą i prostolinijną.

**bezpośredniość<sup>823</sup>. Wszystkie [te metody perswazji] stanowią sztukę i zwykli ludzie często łamią [jej zasady]<sup>824</sup>.**

[1] Tekst wprowadza w tym miejscu szereg nowych pojęć, które świadczą o próbie systematyzacji perswazji jako praktycznej dziedziny wiedzy, pięć rodzajów mowy *ci yan* 辭言 oraz dziewięć kategorii audytorium.

Istnieje rozbieżność zdań co do sensu *ci yan* 辭言. Np. Maliawin i Hui Wu traktują ten termin jako *yan ci* 言辭, czyli mowa, dyskurs. Broschat rozбивa go na „speech and words”<sup>825</sup>. Dawniejsi komentatorzy, np. YTY, uważają, że *ci* 辭 stanowi tu wariant 辭 [ci] w znaczeniu czasownikowym „nie przyjmować”, „odmawiać”, i dodaje krótkie objaśnienie: „to znaczy, mówimy, lecz nie chcą nas słuchać”<sup>826</sup>. Z taką interpretacją zgadza się też XFH<sup>827</sup>. Najpierw dowiadujemy się jak różne stany psychofizyczne uwidaczniają się w określonych formach wypowiedzi, jak wpływają na tok mowy, formułowanie myśli i ich werbalną ekspresję. Jeśli zgodzić się z interpretacją chińskich sinologów i egzegetów tekstu, jak XFH, YTY czy Yu Yan, którzy w *ci yan* 辭言 dopatrują się „sposobów mówienia, które należy odrzucić” (XFH) lub „których należy się wystrzeżać” (ZJW)<sup>828</sup>, musielibyśmy po pierwsze odrzucić interpretację THJ a po drugie przyjąć, że zamierzeniem *Guiguzi* jest tu przede wszystkim odradzić retorowi pewne niekorzystne sposoby wypowiedzi. Wg. THJ:

„Charakterystyczne dla tych pięciu form wysławiania się jest to, że utraciły normalność. Dlatego właśnie [skuteczne] używanie ich zasada się na mistrzostwie kunsztu<sup>829</sup> a operowanie nimi na korzyści (lub trafności). Bez mistrzowskiego kunsztu i korzyści (lub trafności) zaprzestań używania [tych metod]”<sup>830</sup>.

Zatem dla THJ *ci yan* 辭言 to z pewnością nie „sposoby mówienia, które należy odrzucić” (XFH), bo inni „nie chcą nas słuchać” (YTY), a raczej formy strategii perswazyjnej wymagające najwyższego artyzmu, z których wszakże zaleca się zrezygnować, gdy nie jesteśmy pewni swoich umiejętności.

I dalej, czemu miałyby służyć analiza psychologiczna każdego z pięciu typów *ci yan* 辭言? Czyż czytelnik przebrnąwszy już przez osiem rozdziałów traktatu miałby nagle zapomnieć, że fundamentalną zasadą perswazji *youshui* jest 隱, ukrywanie własnych intencji, myśli i uczuć przy jednoczesnych staraniach, by obnażyć intencje, myśli i uczucia interlokutora metodami *chuai* 揣 (rozd. VII) i *mo* 摩 (rozd. VIII)? Oczekiwalibyśmy raczej jakiejś ciągłości, wspólnego wątku z poprzedzającymi rozdziałami. Być może chodzi tu więc o pouczenie retora jak symulować określone

<sup>823</sup> Raczej nie, jak sugeruje Hui Wu (s. 73), „speak to the point”, bo taki sens ma już przecież *yao* 要. Wg. XFH (*Guiguzi*, s. 156) *ruì* 銳 sugeruje mowę w najdrobniejszych szczegółach, aby człowiek nierozgarnięty mógł łatwiej pojąć znaczenie naszej wypowiedzi.

<sup>824</sup> Lub: „na tym właśnie polega ta sztuka, a [mimo to] ludzie zwykle jej nie przestrzegają (dosł. działają wbrew niej)”.

<sup>825</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op. cit., 174.

<sup>826</sup> XFH *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 142.

<sup>827</sup> Ibidem.

<sup>828</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op. cit., s. 193.

<sup>829</sup> Tylko gdy osiągnąłeś najwyższy poziom precyzji (精).

<sup>830</sup> 此五者既失其平常，故用之在精，而行之在利。其不精利則廢而止之也。

stany emocjonalne, w sposób wiarygodny inscenizować, by określone sytuacje w interakcji z interlokutorem wywołały zamierzony efekt, jak współczucie, zaufanie, lęk lub radość. Przykładowo, gniew może przecież w danych okolicznościach sugerować lojalność i oddanie, szczerą troskę o nie dającego się przekonać interlokutora, w innych, zależnie od charakteru audytorium, może działać jako forma nacisku czy zastraszenia. Z drugiej strony, być może kryje się tu jeszcze głębsza warstwa sensu, mianowicie wskazówki jak rozpoznać rzeczywisty stan ducha interlokutora na bazie analizy struktury jego wypowiedzi. Gdy rozmówca zewnętrznie nie wydaje się przejawiać żadnych rozpoznawalnych emocji, choć mimika i gest nie zdradzają niczego konkretnego, pewne symptomy mogą pojawić się właśnie w sposobie wypowiedzi. I tak np. gdy rozmówca zewnętrznie nie daje żadnych oznak radości *xi 喜*, zdradza się przez *xuan san er wu yao 宣散而無要* „brak [mu] koherencji i głównego wątku”.

Wracając do problematycznego sensu *ci 辭* w tym terminie, pozostaje nam albo przyjąć interpretację Maliawina czy Broschata (jak wyżej), albo zastanowić się nad znaczeniem *ci 辭*, które może mieć na myśli THJ i prawdopodobnie *Guiguzi*. Xing Lu omawiając ewolucję podstawowych pojęć retorycznych starożytnych Chin podkreśla, że w pewnych kontekstach *ci* pozwala się określić jako „typ mowy wypowiedzianej w określonej sytuacji dla określonych celów retorycznych”<sup>831</sup>. Na bazie tej definicji nasuwa się więc nowa interpretacja *ci yan*, być może lepiej współgrająca w kontekstem całego paragrafu, mianowicie: „pięć typów dyskursu dla (pięciu) określonych sytuacji perswazyjnych”.

[2] 腸絕 *chang jue* to prawdopodobnie synonim *changduan 腸斷*, „załamany” (zob. Kroll). W przekładzie Broschata to „when one’s stamina is down”<sup>832</sup>.

[3] 依於辨 *yi yu bian*: *Bian 辯* odnosi się zarówno do określonej formy dyskursu filozoficznego jak i do działań retoryczno-perswazyjnych w kontekście działalności politycznej. W tekstach filozoficznych *bian* często posiada wydźwięk pozytywny pojawiając się w akompaniamencie pojęć takich jak *hui 惠*, szczodrość i łaskawość, *ming 明*, inteligencja, *zhi 智*, mądrość, i *bo 博*, wiedza. Jako zdolność argumentacji i prowadzenia dyskursu nawet u myślicieli konfucjańskich *bian* znajduje sobie zwolenników a nawet gorących apologetów i orędowników, wśród których szczególnie wyróżnia się Xunzi (*junzi bi bian 君子必辯*<sup>833</sup>, rozdz. *Fei xiang 非相 Przeciwno fizjonomikom*). Czasami jednak zdolność *bian* utożsamiana jest z kunsztem manipulacyjnej perswazji politycznej i wówczas ma konotację wybitnie pejoratywną<sup>834</sup>. W komentowanym tu fragmencie *Guiguzi* związek *bian* i *bo* jest aż nadto jasny. Umiejętność argumentacji, jasnego precyzowania myśli i krytycznego myślenia zawierająca się w *bian* jest nieodłączną częścią składową *bo*.

勢 *shi*: Yu Tan jest zdania, że w rozmowie z człowiekiem szlachetnie urodzonym podstawą naszego zachowania winno być pewne poczucie wyższości i własnego prestiżu, i jako przykład cytuje Mencjusza: „Oferując doradztwo wielkim osobistościom dostrzegaj w nich ich znikomość zamiast ich dominującej wielkości i

<sup>831</sup> Xing Lu, *Rhetoric in Ancient China*, op. cit., s. 78.

<sup>832</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 174.

<sup>833</sup> Tłum.: „Mąż szlachetny powinien umieć argumentować”. Cyt. wg. *Xunzi jijie*, op. cit., s. 83.

<sup>834</sup> Xing Lu, *Rhetoric in Ancient China*, op. cit., s. 87.



pompatyczności”<sup>835</sup>. Istotnie, przykłady takiej interakcji między *bianshi* i władcą znajdujemy w tradycji *zongheng*, czego wybitnie znanym egzemplum jest Fan Ju 范雎 w obliczu młodocianego króla państwa Qin, Zhao 秦昭王<sup>836</sup>.

依于高 *yi yu gao*: W *Dengxizi* występuje niemal identyczna frazeologia (rozd. *Zhuan ci* 轉辭): 依於豪 *yi yu hao*. Być może *gao* i *hao* są tu po prostu synonimiczne. Możliwe jednak, że mają coś zupełnie innego na myśli. *Hao* 豪 obejmuje szeroki zakres znaczeń jak wybitność pod jakimś względem, sława, prestiż, wpływy, luksus, bogactwo, arogancja, a nawet brawado i zuchwałość. Z analizy tekstów klasycznych można wywnioskować, że najczęściej wspominaną cechą „bogacza” jest pycha i zadufanie w sobie (驕傲, np. w *Shuoyuan*: 生而富者傲)<sup>837</sup>. Bogacz (*fu zhe* 富者), najczęściej kupiec czy przedsiębiorca trudniący się handlem i produkcją, w tradycyjnym społeczeństwie okresu Walczących Królestw nie cieszy się szacunkiem i prestiżem na skalę uprzywilejowanych z tytułu dziedzicznego szlachectwa (*gui zhe* 貴者) lub przez zaangażowanie w doradztwo polityczne. To czego najbardziej mu brak to *zun* 尊, szacunek i prestiż, którym cieszy się *gui zhe* 貴者. Zatem mówca, by przebić się przez zaporę pychy i zadufania bogacza i zostać wysłuchanym, musi poruszyć temat, który jest sercu bogacza najbliższy, tj. by będąc *fu* 富 stał się także *gui* 貴. Mówca musi pamiętać, że istotą perswazji *youshui* jest zaoferowanie pomocy w formie korzystnej rady<sup>838</sup> oraz że angażuje się w perswazję tylko wtedy, gdy okoliczności sprzyjają, i tylko o tym, co zagwarantuje posłuch<sup>839</sup>. Tak więc *hao* z pewnością oznacza u *Dengxizi* „mowę o prestiżu lub sławie”. Hui Wu tłumaczy *gao* 高 przez „loftiness”, wzniosłość. Tak samo interpretuje *gao* 高 CPQ. XFH uważa, że chodzi tu o traktowanie interlokutora z szacunkiem i uszanowaniem<sup>840</sup>. *Gao*, podobnie jak *hao*, oferuje szeroką gamę znaczeń, istotne jest jednak to, że przez analogię do *hao* odnosi się najprawdopodobniej nie do postawy mówcy, sposobu w jaki odnosi się do interlokutora, a do tego, o czym mówi. By zyskać sobie posłuch,

<sup>835</sup> Rozdz. 盡心下 *Jin Xin* II: 說大人, 則藐之 (*mao zhi*), 勿視其巍巍然. zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 196. *Mao zhi* 藐之 w przekładzie I. Bloom to “regard them with disdain” (zob. Mencius, trans. Irene Bloom, Columbia University Press 2011, s. 172), w tłumaczeniu Jamesa Legge to „despise them”. Z takim sensem *mao* 藐 trudno się jednak zgodzić. Pomijając fakt, że etyka konfucjańska zaleca *ren* 仁 i nie pochwała postaw skrajnych (a w takiej kategorii można umieścić pogardę), samo zakończenie paragrafu, w którym pojawia się ten fragment, dowodzi, że *mao* 藐 opisuje tu postawę nie tyle przeciwstawną do co neutralizującą *wei* 畏, darzyć nabożną czią, okazywać lęk majestatu, wielbić (在我者, 皆古之制也, 吾何畏彼哉? To co się dla mnie liczy, to nauki moralne starożytnych. Czemuż miałbym bić czołem przed wielkimi tego świata?). Zanegowanie, że ktoś godny jest nabożnej czi nie musi być przecież jednoznaczne z pogardą (postawa skrajna) lecz może raczej z obojętnością, gdy jego domniemana wielkość jawi się nam w swojej trywialności.

<sup>836</sup> Zob. *Fan Ju Cai Ze liezhuan* 范雎蔡澤列傳 [Biografia Fan Ju i Cai Ze], w: *Shiji quanzhu quanyi* 史記全註全譯 [Zapiski historyka: pełny komentarz i tłumaczenie], Tianjin: Tianjin guji chubanshe 1995, tom 3, s. 2317 – 2336. Hui Wu (s. 73) uważa, że chodzi tu raczej o prowadzenie rozmowy na temat autorytetu. CPQ (s. 114) i ZJW (s. 171) dostrzegają w tu sens *qishi* 氣勢 i tłumaczą przez „polegać na sprawianiu imponującego wrażenia”.

<sup>837</sup> Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan*, op.cit., s. 122.

<sup>838</sup> Por. passus (1) tego rozdziału: „Przekonywanie kogoś znaczy, że komuś się pomaga (lub oferuje radę)”.

<sup>839</sup> Por. Passus (4) tego rozdziału: „Natura człowieka [jest taka], że gdy wypowiadamy słowa, chcemy by nas słuchano”.

<sup>840</sup> U Broschata czytamy „depend on that which is high”, sens na tyle mglisty, że spodziewalibyśmy się objaśnienia, którego niestety Broschat nie podaje (Broschat, *Guiguzi*..., op.cit., s. 174).

musi mówić o tym co audytorium postrzega jako miłe i przydatne. Spośród różnych znaczeń *gao* najtrafniej ujmuje taki sens przekład Hui Wu i CPQ bowiem to właśnie przez „rzeczy wzniosłe i szlachetne”, np. przez zaoferowanie poparcia dla jakiejś idei politycznej, można zdobyć sobie prestiż i uznanie, których tak łaknie „bogacz”.

依於銳 *yi yu rui*: W *Dengxizi* w identycznej frazie zamiast *rui* 銳 figuruje *yue* 說 co naturalnie dość znacząco zmienia sens wypowiedzi. Egzegeza *Guanzi* świadczy o sporadycznym zjawisku przejścia przez grafem 銳 sensu *yue*. Guo Moruo 郭沫若 w swoim komentarzu do *Guanzi*, *Guanzi jijiao* 管子集校<sup>841</sup> interpretuje słowa „行搏銳” (rozdz. *You guan* 幼官) w sensie „wielkoduszny i radosny”. Być może więc rozbieżność między *Dengxizi* i *Guiguzi* jest tu tylko pozorna i 銳 faktycznie oznacza tu 說.

THJ podsumowuje omawiany tu passus :

此量宜發言，言之術也。不達者反之，則逆理而不免於害也。  
Chodzi tutaj o zabieranie głosu po tym jak wyważyliśmy co i jak należy powiedzieć. Na tym właśnie polega sztuka mówienia. Kto [sztuki tej] nie rozumie, łamie jej zasady, i przez to działa wbrew zdrowemu rozsądkowi i nie jest zdolny uniknąć szkody.

9.6. 是故與智者言，將以此明之；與不智者言，將以此教之，而甚難為也[1]。故言多類，事多變。故終日言，不失其類而事不亂[2]。終日不變而不失其主[3]。故智貴不妄[4]。聽貴聰，智貴明，辭貴奇[5]。

**Dlatego też, gdy rozmawiasz z człowiekiem inteligentnym, sztuką tą rozjaśnij mu umysł. Gdy rozmawiasz z człowiekiem bez inteligencji, korzystaj z tej sztuki by go pouczyć. Jest to jednak bardzo trudne. Istnieje zatem wiele rodzajów mowy, a w danej sprawie zachodzi wiele zmian<sup>842</sup>. A więc nawet gdybyś mówił cały dzień, jeśli nie pomylisz się co do rodzaju [mowy], sprawa się nie pogmatwa. Przez cały dzień pozostań niezmienny, a głównego wątku nie utracisz. Bowiem inteligencja najbardziej ceni sobie, że nie działasz na oślep i pochopnie (*wang* 妄). W umiejętności słuchania najcenniejsze to słyszeć ostro i wyraźnie. W inteligencji najcenniejsze to jasno rozumieć. W dyskursie najcenniejszy jest element zaskoczenia.**

[1] THJ komentuje:

與智者語，將以明斯術；與不智者語，將以此術教之。然人迷日久，教之不易，故難為也。  
Gdy rozmawiasz z człowiekiem inteligentnym, to po to by tę sztukę pojął, gdy z nierozumnym, to żeby go tą sztuką pouczyć. Jeśli jednak długo już błądzi, to nauka trudno mu przychodzi, dlatego też [tekst mówi] „to trudne do wykonania”.

[2] THJ komentuje:

言者條流舛雜，故多類也；事則隨時而化，故多變也[...]

<sup>841</sup> *Guanzi jijiao* [Zbiór komentarzy do *Guanzi*], kom. Guo Moruo 郭沫若, Beijing: Kexue chubanshe 1956, tom I, s. 120.

<sup>842</sup> Lub: „jest tak dlatego, że wiele jest rodzajów mowy, a w interakcjach liczne dzieją się przemiany”.

Język mowy jest skomplikowany jak krzyżujące się gałązki krzewu i przepływające przez siebie strumienie, dlatego [tekst] mówi „istnieje wiele rodzajów mowy”. Gdy angażujemy się w jakąś sprawę, musimy wedle wymogów chwili wraz z jej tokiem ewoluować, tak że tekst mówi „zachodzi wiele zmian”.

不失其類 *bu shi qi lei*: Yu Yan, który, by zilustrować sens tej frazy, cytuje *Xunzi*: „Kto mówi wiele, lecz słowa jego odpowiadają kategoriom rzeczy, mędrcem jest prawdziwym”<sup>843</sup>. Najwyraźniej chodzi mu o rygorystyczną logikę argumentacji. ZJW wyjaśnia, że określony sposób prowadzenia dyskursu winien odpowiadać określonej kategorii audytorium<sup>844</sup>. Dlatego właśnie kwestią ważniejszą niż sama elokwencja jest znajomość charakteru rozmówcy, lub powiedzielibyśmy, *ethos* interlokutora.

[3] THJ komentuje:

不亂故不變，不變故存主有常。  
Gdy myśli się nie plątają, podstawowa idea się nie zmienia. I dlatego że się nie zmienia można zawsze zachować główny wątek.

[4] THJ komentuje:

能令有常而不變者，智之用也；故其智可貴而不妄也。  
Umiejętność panowania nad pewną stałością i niezmiennością (toku myśli) jest tym, czym pożytkuje się inteligencja. Toteż inteligencja jest bardzo cenna i nie można traktować jej niedbale i lekkomyślnie.

[5] THJ komentuje:

聽聰則真偽不亂，知明則可否自分，辭奇則是非有詮 [...].  
Gdy słyszy się ostro i wyraźnie, prawda i fałsz się nie pomieszają. Gdy rozum mamy jasny, to, czy coś można zrobić [czy powiedzieć], samo przez się staje się jasne, tak że gdy w dyskursie pojawia się zaskakujący manewr, wówczas posiadamy kryterium oceny słuszności.

Słuchać „ostro i wyraźnie” to słuchać krytycznie, inteligentnie, tak by wychwycić próby zakamuflowania prawdy przez interlokutora.

奇 *qi*: perswazja „guigucjańska” bierze za pierwowzór strategię militarną i, jak wcześniej wspomniano, posiłkuje się niekiedy terminologią *bingfa*, sztuki wojny. *Qi* to właśnie jeden z takich przypadków. W kontekście operacji strategicznych w teatrze wojny *qi* oznacza wg. GR „zagranie strategiczne lub taktyczne jednostki wojskowej polegające na manewrze dobrze zakamuflowanym i dla wroga nieprzewidywalnym”. W takim sensie używa *qi* 奇 Laozi<sup>845</sup> i naturalnie Sunzi w *Sztuce wojny*<sup>846</sup>. Najlepiej

<sup>843</sup> 多言而類，聖人也，w rozdz. *Fei shi er zi* 非十二子 (Przeciw dwunastu mistrzom). WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 198.

<sup>844</sup> Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 198.

<sup>845</sup> 以正治國，以奇(*qi*)用兵，以無事取天下 (rozdz. 57): „Królestwem można władać praworządnością, wojskiem wojować przez **podstępne fortele**, lecz jedynie niezaangażowaniem można osiąść całe imperium pod słońcem” (tłum. własne). Heshang gong 河上公 wyjaśnia, że *qi* oznacza tu podstęp (*qi zha ye* 奇，詐也). Cyt. chiński wg. ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=以正治國 [dostęp: 22.05. 2021].

<sup>846</sup> 凡戰者，以正合，以奇勝。故善出奇者，無窮如天地，不竭如江河，終而復始，日月是也。

---

oddaje taki sens *qi* przekład XFH: „W dyskursie najważniejszy jest atak z zaskoczenia (*chu qi zhi sheng* 出奇製勝)<sup>847</sup>. *Qi* 奇 w końcowej partii rozdz. IX przygotowuje grunt pod dyskusję „cudownych forteli” *qiji* 奇計 w rozdz. X, 10.1 podjętej już na samym jego początku we frazie: „Plany cudowne (*qi* 奇) żadnej przeszkody/blokady nie znają”, która *nota bene* wygląda na skróconą parafrazę cytowanych w powyższym przypisie słów Sunzi: „ich cykl (tj. ataków z zaskoczenia, cudownych forteli *qi*) nigdy się nie kończy; albo też [są] jak rzeki – nidy się nie wyczerpują”.

---

(*Sunzi bingfa* 孫子兵法, rozdz. *Bin shi* 兵勢): Podczas każdej bitwy jest tak, iż zaczyna się bitwę rutynowo a wygrywa **atakując z zaskoczenia (*qi* 奇)**. W przekładzie J. Zawadzkiego: „Działania rutynowe i z **zaskoczenia (*qi* 奇)** są jak niebo i ziemia – ich cykl nigdy się nie kończy; albo też jak rzeki – nidy się nie wyczerpują” (*Sun wu Sun bin, Sztuka wojny oraz 36 podstępów: Potencjał bitewny*, wydanie elektroniczne, Shenzhen 2007, s. 31). *Sunzi bingfa xinzhu* 孫子兵法新注, op.cit., s. 33.

<sup>847</sup> 言辭貴在出奇製勝, zob. XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 105.

## Rozdz. X *Mou 謀* (Doradzanie strategiczne)

### Wprowadzenie

Rozdział X jest pokrewny poprzedzającemu go rozdziałowi IX, stanowi dalsze rozwinięcie podjętej w nim kwestii *quan* – „wyważania” między *qing* interlokutora i odpowiednią metodą perswazyjną. Rozdział X omawia zasady konstruowania strategicznej porady i skutecznego prezentowania jej rozmówcy na bazie znajomości jego *qing*. Znajomość *qing* w tradycji Huanglao stanowi jedną z dziewięciu „dróg” – *jiu dao* 九道- wiodących do doskonałości, która objawia się w nadprzyrodzonych zdolnościach panowania and wszelkimi aspektami rzeczywistości. W rozdziale *Xue wen* 學問 (*Ucz się i pytaj*) wspomina o tym *Heguanzi*:

[...] 九道形心謂之有靈。

Gdy dziewięć Dao (dróg) nadaje kształt sercu i umysłowi, oznacza to, że posiada się nadprzyrodzone zdolności (*Heguanzi*, rozdz. *Xue wen* 學問)<sup>848</sup>.

Siódmą z owych dziewięciu „dróg” jest właśnie *ren qing* 人情:

人情者，小大愚知賢不肖雄俊豪英相萬也 [..]

*Qing* człowieka występuje w najprzeróżniejszych formach, jak bycie nieistotnym lub bardzo ważnym, głupcem lub człowiekiem rozumnym, człowiekiem szlachetnym i zdolnym lub niegodnym i bezużytecznym, albo też rycerskim i mężnym<sup>849</sup>.

*Qing* jest jak kompas wskazujący kierunek wśród bezdroży, informuje nas o tym, czym się należy sugerować, gdy podejmujemy się *mou yan* 謀言, a więc planowania i prezentowania rady. *Mou yan* to działanie dyskretne, w języku *Guiguzi*, odbywające się w sferze *yin* – obszarze niewidocznym, nieznanym dla niewtajemniczonych. YTY wyjaśniając znaczenie *mou 謀* w tytule rozdziału powołuje się na cytaty z taoistycznego zbioru tekstów *Heguanzi* 鶻冠子, przypisywanemu eponimicznemu autorowi, który miał żyć w V wieku p.n.e w państwie Chu (na początku epoki Walczących Królestw):

„退師謀言，弟子愈恐“，此謀是其類也。 („oddalić [od siebie] nauki Mistrza, [zaprzestać] rozmyślać nad słowami [Mistrza], twój uczeń, Mistrzu, lęka się [tego] coraz bardziej”. Mamy tu do czynienia właśnie z tym rodzajem *mou*.)<sup>850</sup>.

Współczesny komentarz wyjaśnia, że *mou 謀* w powyższym fragmencie oznacza *sixiang* 思想, „rozmyślać”, „zastanawiać się”. *Lunheng:Chaoqi* 論衡:超奇 odnośnie sensu *mou 謀* podaje, że „*mou* jest rozmyślanie w sercu” (心思為謀)<sup>851</sup>. Wg. HDC, *mou yan* 謀言 to 所謀出之言 („starannie obmyślanie słowa“, wg. glossy Lü Xianga do *Wenxuan wang: wangcan* 文選·王粲)<sup>852</sup>. Nie chodzi więc bynajmniej w tytule

<sup>848</sup> *Heguanzi jiaozhu*, op.cit., s. 313. W przekładzie Marnix Wells: “When the Nine Ways shape the mind, it means having an efficacious soul”. (op.cit., s. 229, wydanie Kindle)

<sup>849</sup> Ibidem, s. 312. Marnix Wells tłumaczy *qing* przez „human reality” (ibidem).

<sup>850</sup> WHW, *Zbiór kome narzy*, op.cit., s. 207.

<sup>851</sup> Wang Chong 王充, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, op.cit., s. 611.

<sup>852</sup> HDC, tom XI, op.cit., s. 327.

tego rozdziału o strategię wojenną, o *mou* jakie widzimy na przykład w *Sunzi bingfa*, lecz o *mou* w kontekście perswazji, działanie strategiczne nie w teatrze wojny a raczej w obszarze komunikacji językowej służącej, jak strategia wojenna, rozwiązaniu sporu przez uzyskanie przewagi, z tym, że nie nad siłami wroga a nad interlokutorem. Podobnie do *Guiguzi*, *Heguanzi* (rozdz. *Jin die* 近迭) podkreśla dwa istotne aspekty *mou yan*:

故知百法者桀雄也，若隔無形，將然未有者知萬人也。無萬人之智者，智不能棲世學之上<sup>853</sup>。

Toteż nawet gdy ktoś wielce utalentowany zna niezliczone sposoby, jeśli porzuci działanie w sekrecie, choćby znał myśli miriadów ludzi, to jakby ich nie znał. Kto nie posiadał mądrości miriadów ludzi, mądrość [jego] nie zdoła zasiać na szczycie nauk tego świata.

Pierwszy zatem to działanie w ukryciu, według często przywoływanej przez *Guiguzi* zasady *yin*. Drugi to znać myśli wszystkich ludzi, posiadać dalekosiężny wgląd w *qing* każdego człowieka.

### Tekst i komentarz

10.1. 凡謀有道，必得其所因，以求其情[1]。審得其情，乃立三儀。三儀者：曰上，曰中，曰下，參以立焉，以生奇。奇不知其所壅，始于古之所從[2]。故鄭人之取玉也，載司南之車，爲其不惑也。夫度材量能，揣情者，亦事之司南也[3]。

**Każde obmyślanie planu posiada [swoje] zasady. Koniecznym jest pojąć, czym się ktoś kieruje, by przejrzeć jego intencje i ogólne uwarunkowania. Dopiero gdy ustalisz trzy *yi*<sup>854</sup>, dokładnie poznać możesz czyjeś intencje i ogólne uwarunkowania. Owe trzy *yi* to odgórny, środkowy i oddolny. Na ich bazie [możesz] stworzyć cudowny plan. Plany cudowne żadnej przeszkody nie znają. Według [takich planów] postępują [mędrcy] począwszy już od starożytności. I tak, gdy ludzie z królestwa Zheng jeździli dobywać jaspisy, wozy niechybnie niosące kompas dawały im pewność<sup>855</sup>. To jest, ocenianie czyichś talentów, miarkowanie ich możliwości, sondowanie ich uczuć i myśli, też służy [niczym] kompas<sup>856</sup>.**

[1] 道 *dao* : zasady, właściwa droga, właściwa metoda postępowania. Tekst *Guiguzi* jest, jak wspomniano już wyżej, głęboko przesiąknięty myślą taoistyczną, a zawarte w nim rozważania teoretyczne na temat perswazji oraz praktyczne wskazówki dla retora-dyplomaty bazują na koncepcji rzeczywistości rozumianej jako ciągłe procesy przemian i permutacji „kosmicznych” żywiołów *yin* i *yang*. Dlatego też częstotliwość występowania w nim terminu *dao* w kontekście onto-kosmologii szkoły Huanglao jest stosunkowo wysoka. Tutaj jednak chodzi nie o *dao* metafizyczne, ciągle stające się, bezimienne, niewyraźne *dao* Laozi lub Zhuangzi, lecz raczej w bardziej potocznym znaczeniu: *dao* jako właściwa metoda. Warto jednak pamiętać, że nawet w swoim potocznym sensie nie jest *dao* całkowicie wyalienowanie z kontekstu onto-kosmologicznego. W ujęciu *Guiguzi* „właściwa metoda” spełnia wszak warunki

<sup>853</sup> *Heguanzi jiaozhu*, op.cit., s. 126.

<sup>854</sup> Zob. kom [2].

<sup>855</sup> Co do kierunku; dosł. „sprawiały, że nie byli niepewni”.

<sup>856</sup> Lub: to jest kompas do interakcji międzyludzkich.

ugruntowujące jej status jedynie, gdy wynika z *dao* onto-kosmologicznego, gdy je w jakiś sposób odzwierciedla.

THJ wyjaśnia, że „jeśli poznasz to, czym ktoś się kieruje (co napędza go do jakiejś formy działania), jego *qing* da się przejrzeć. Gdy przejrzawszy jego *qing* plan obmyślasz, nie ma sprawy nie do zaradzenia”<sup>857</sup>.

[2] 三儀 *san yi* (trzy *yi*): komentarz THJ podaje jedno z możliwych wyjaśnień:

言審情之術，必立上智、中才、下愚。三者參以驗之，然後奇計可得而生，奇計既生，莫不通達 [...].

Mowa tu o sztuce dokładnego badania *qing*. Polega ona na konieczności ustalenia kryteriów inteligencji (kryterium górne), praktycznych zdolności (kryterium średnie) i głupoty/nieudolności (kryterium dolne). Trzeba użyć wszystkich trzech by zweryfikować *qing*. Dopiero wówczas stworzyć można cudowny plan, któremu nic nie może stanąć na przeszkodzie [...].

THJ rozumie *san yi* 三儀 jako sztukę badania i weryfikowania *qing* interlokutora (*shen qing zhi shu* 審情之術) i odnosi ją do trzech aspektów osoby: jej stopnia inteligencji, stopnia utalentowania i stopnia nieudolności/głupoty.

Choć interpretacja ta pozwala się logicznie uzasadnić, brak źródeł potwierdzających taki sens *san yi* w tekstach starożytnych. Wprawdzie w pismach *Mozi* 儀 *yi* pojawia się w znaczeniu kryterium oceny cnoty *ren* 仁 (*Mozi*: 天志上 [Wola Nieba I])<sup>858</sup> ale to chyba jedyny taki przypadek w literaturze okresu, gdy *yi* posiada jakiś związek z cechami człowieka. *San yi* 三儀 można natomiast z powodzeniem interpretować jako trzy kryteria (zasady) *tian*, *di*, *ren*, odgórne to domena celestialna (*tian*), środkowe to domena antropiczna (*ren*), a oddolna to domena telluryczna (*di*). Takie znaczenie pozwala się potwierdzić u Yang Xionga (53 p.n.e. – 18), który żył około 300 lat po powstaniu *Guiguzi*<sup>859</sup>, i wydaje się korespondować z wewnętrzną logiką traktatu. Przykładowo, w rozdz. I, 1.1 *Guguzi* umieszcza człowieka-mędrca (*shengren*) między *tian* i *di*. Mędrzec „obserwuje otwieranie się *yang* i zamykanie *yin*, by nadać nazwy rzeczom, poznać wrota bytowania i ginięcia...” i „pojąć konfiguracje serca człowieka”. *Yin* i *yang* oraz ich permutacje odnoszą się do onto-kosmologicznych procesów bezustannie dokonujących się między domeną celestialną i telluryczną. Śledząc te procesy mędrzec zgłębia obiektywną rzeczywistość niezależną od człowieka. Jednocześnie zgłębia on myśli, naturalne inklinacje i intencje serca-umysłu (*xin*), które są skorelowane i sprzężone z obiektywną rzeczywistością *tian* i *di* tworzącą warunki, w jakich człowiek funkcjonuje. Ponadto, człowiek w świecie ludzi jako byt społeczny jest w swoim istnieniu skorelowany i sprzężony z jednostkami i grupami ludzkimi, które wspólnie z nim tworzą domenę antropiczną *ren*. By stworzyć odpowiednią, zindywidualizowaną strategię, „cudowny plan”, mędrzec musi uwzględnić i zgłębić wszystkie te trzy kategorie uwarunkowań w ich wzajemnej relacji bowiem to one właśnie określają *qing* indywiduum ludzkiego. Przykładowo, *tian* determinuje *shu* 數 – niezmiennie uwarunkowania losowe; *di* miejsce, w jakim

<sup>857</sup> 得其所因，則其情可求；見情而謀，則事無不濟，XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 149.

<sup>858</sup> [ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=立此以為儀](https://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=立此以為儀) [dostęp 5.4.2022].

<sup>859</sup> Por. Yang Xiong, *Tai Xuan jing*: 三儀同科，厚薄相劑 (<https://ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=三儀同科>) [dostęp: 5.4.2022].

ktoś przebywa, uwarunkowania geograficzne, np. żyzność ziemi, ukształtowanie terenu, dostęp do akwenów wodnych etc.; zaś w kategorii *ren* właśnie uwarunkowania społeczne, jak związki rodzinne, koligacje czy wpływy. *Guiguzi* tym właśnie zagadnieniom poświęca niemal wszystkie poprzedzające rozdziały. To dlatego, mówi *Guiguzi*, „dopiero gdy ustalisz trzy kryteria (*san yi*), dokładnie poznać możesz czyjeś intencje i ogólne uwarunkowania (*qing*)”. Zatem *san yi* to jakby trzy punkty odniesienia, drogowskazy albo dokładniej trzy „kompasy” które pozwalają mędrcom znaleźć właściwą ścieżkę pośród skomplikowanej konstelacji zależności określających konkretne, indywidualne *qing*<sup>860</sup>. Za ich pomocą mędrzec niejako odmierza i wyważa proporcje w trzech kategoriach *tian*, *ren*, *di* zaś wynikiem tych kalkulacji jest określone zindywidualizowane *qing* i powstały na tej bazie idealny plan działania *qi* 奇.

奇 *qi* : cudowny plan: THJ podkreśla związek cudownego/niekonwencjonalnego planu z Dao i mądrością pradawnych władców-mędrców:

奇計既生，莫不通達，故不知其所雍蔽。然此奇計，非自今也，乃始於古之順道而動者，蓋從於順也。

Gdy powstał już niekonwencjonalny/ niepospolity plan, wszędzie będzie skuteczny, dlatego [tekst mówi, że] „plany cudowne żadnej przeszkody nie znają”. Jednak taki plan nie wywodzi się z naszych czasów, a ma swój początek już w starożytności w postępowaniu zgodnym z Dao.

Warunkiem koniecznym do powstania „cudownego planu” 奇 *qi* jest określenie swojej pozycji w oparciu o *san yi* (zob. wyżej). XFH podaje szereg przykładów z literatury klasycznej, gdzie *qi* odnosi się do strategii wojennej<sup>861</sup>. W omawianym przez nas tekście znaczenie *qi* zostało rozszerzone o plan perswazyjny. Jego elementem może w pewnych okolicznościach być też jakiś cudowny plan pokonania wroga, chytry fortel, ale jedynie jako środek do wywołania efektu *qi* 奇 na audytorium, tzn. wywołaniu podziwu i aprobaty. Słowo *qi* 奇 w okresie Walczących Królestw zawsze odnosi się do działania w jakimś sensie przewyższającego zdolności ludzkie, wykraczającego poza naturalną domenę człowieka, a przynależącego do kategorii *shen* i *ming* 神明 – mocy nadprzyrodzonych Nieba i Ziemi. Jest owo działanie zgodne z onto-kosmologiczną koncepcją Dao szkoły Huanglao 黃老, ale bywa zupełnie niepojęte dla większości ludzi żyjących według ludzkiego *dao* opartego na konwencji i tradycji.

<sup>860</sup> Hui Wu (s. 74) tłumaczy *san yi* przez „three approaches” pozostawiając ten termin bez wyjaśnienia. XFH proponuje, że *san yi* to metody dopasowywania strategii perswazyjnej do danego typu interlokutora tak by wybrać najskuteczniejszą w każdym określonym przypadku, która tym samym staje się 奇計 – niezawodną cudowną strategią. Wang Dehua 王德华 uważa natomiast, że trzy *yi* to trzy plany działania. Pierwszy *shang* 上 to plan idealny, absolutnie niezawodny. Drugi *zhong* 中 to plan praktyczny, który często się sprawdza. Trzeci *xia* 下 to plan na czarną godzinę, gdy wszystko inne już zawiodło. Dla ZJW *san yi* to jakieś trzy strategie. Takie interpretacje nie wynikają ani z komentarza THJ ani z treści samego traktatu. CPQ (s. 116) przyjmuje wyjaśnienie THJ. Jeśli przyjąć interpretację THJ za słuszną, to należałoby raczej uznać, że inteligencja (*zhi*), zdolności (*cai*), i nieudolność (*yu*) nie odnoszą się do trzech typów ludzkich, lecz raczej do określonych w ten sposób właściwości w jednej osobie, zaś *san yi* to po prostu trzy wzorce służące wykalkulowaniu wzajemnych proporcji między *zhi*, *cai*, i *yu* (w stopniu wysokim - *shang*, średnim – *zhong* i niskim - *xia*) składających się na indywidualne *qing* człowieka.

<sup>861</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 148.



[3] 故鄭人... *gu zhengren...* (ludzie z królestwa Zheng...). Tutaj jako alegoria nieomyślności „trzech yi” (*san yi*). Źródła milczą na temat „ludzi/człowieka z państwa Zheng” jeżdżących wozami zaopatrzonymi w kompas, by dobywać cenny jaspis. W zachowanych źródłach z okresu przedcesarskiego jedynie w *Guiguzi* figuruje wzmianka na ten temat. Da się natomiast ustalić o jakim typie jaspisu najprawdopodobniej mowa i skąd był dobywany. YTY podaje, że chodzi tu o szlachetny gatunek tego kamienia znany w starożytności pod nazwą *hepu* 和璞 lub *Heshizhibi* 和氏之璧 – gemma Pana He<sup>862</sup>. Źródłem minerału były góry Jing – 荆山, obecnie na terenie prowincji Hubei, a w starożytności na terenie państwa Chu, z którego pochodził Pan He<sup>863</sup>. Yu Yan wyjaśnia, że państwo Zheng 鄭 położone było na północ od gór Jing, dlatego też poszukiwacze tego szlachetnego kamienia zaopatrywali się w kompas by nie pomylić kierunków w górzystym terenie. Wskaźnik kompasu był rodzajem magnetytowej łyżki umieszczonej na wypolerowanym kamiennym talerzyku, która zawsze zwracała się na południe – stąd też nazwa starożytnego chińskiego kompasu to *sinan* 司南, „trzymający się południa”<sup>864</sup>.

**10.2.** 故同情而[俱]相親者，其俱成者也；同欲而相疏者，其偏害者也[1]。同惡而相親者，其俱害者也；同惡而相疏者，偏害者也。故相益則親，相損則疏。其數行也，此所以察異同之分也。故牆壞於其隙，木毀於其節，斯蓋其分也[2]。故變生事，事生謀，謀生計，計生議，議生說，說生進，進生退，退生制[3]。因以制於事，故百事一道而百度一數也[4]。

**Ci, których łączy wspólność myśli i intencji, [obaj] wzajem są sobie drodzy, bo razem działają skutecznie. Ci, którzy mają to samo pragnienie, obcy są sobie, bo jedna ze stron musi ponieść szkodę<sup>865</sup>. Ci, których łączy wspólna awersja, bliscy są sobie, gdy obaj ponoszą szkodę. Ci, którzy dzielą tę samą awersję, za obcych się mają, gdy jedna ze stron ponosi szkodę. Jest tak dlatego, że ludzie przez wzajemną pomoc<sup>866</sup> stają się sobie bliscy, a wzajemne uszkodzenie ich wyobcowuje. Przedstawione tu rozeznanie sprawdza się dobrze dlatego, że tak właśnie bada się [przyczynę] rozszczepienia między tym, co podobne i odmienne. Tak więc ściana psuć się zaczyna od małego pęknięcia, a drewno od sęku się łamie. Wszystko to są przyczyny rozszczepienia. Tak więc zmiana generuje sprawę, sprawa obmyślanie planu, obmyślanie planu określoną strategię, określona strategia dyskusję, dyskusja perswazję, perswazja krok naprzód, krok naprzód krok w tył, a krok w tył kontrolę. Takim oto sposobem kontrola wynika ze sprawy. Dlatego też niezliczona wielość spraw zawiera się w jednym Dao a niezliczona ilość miar w jednym *shu*.**

[1] 故同情...*gu tong qing*....: Komentarz THJ wyjaśnia:

<sup>862</sup> XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 149.

<sup>863</sup> Znany również jako *Bianhe* 卞和, por. *Hanfeizi: He shi* 韓非子·和氏, gdzie opisana jest jego historia i podane wyjaśnienie, dlaczego nazwano ten piękny jaspis jego imieniem. Zob. *Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 95 - 97.

<sup>864</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 149. Także por. „holding to the south” w: Kroll, *Student’s Dictionary of Classical and Medieval Chinese*.

<sup>865</sup> Gdy dwóch posiada ten sam obiekt pożądania, tylko jeden może ów obiekt osiągnąć. Dlatego być może *Guiguzi* nie wymienia sytuacji, gdy przy tym samym obiekcie pożądania „obaj wzajem są sobie drodzy”.

<sup>866</sup> Chodzi o działanie dla obopólnej korzyści, wspieranie się nawzajem.

同情，謂欲共謀立事，事若俱成，後必相親。若乃一成一害，後必相疏，理之常也。

*Tong qing* 同情 oznacza, że gdy chcą wspólnie snuć plany jak zdecydować o sprawach w państwie, jeśli ich przedsięwzięcie tak samo dla obu się powiedzie, na pewno pozostaną w kordialnych (przyjaznych) stosunkach. Jeśli jeden odniesie sukces a drugi szkodę poniesie, na pewno się od siebie odwróca. Taka jest ogólna zasada (interakcji międzyludzkich)

Z analizy *Guiguzi* można wysnuć kilka następujących wniosków:

1. Tylko gdy łączy nas z drugą osobą podobne *qing*, możliwe jest powodzenie obu stron (*ju cheng*).
2. Zdaniem *Guiguzi* w pozostałych przypadkach albo sukces odniesie tylko jedna strona, gdy jedna niechybnie dozna krzywdy (*pian hai*), albo obie poniosą szkodę (*ju hai*).
3. Sytuacja *xiang qin* 相親 ma miejsce tylko w dwóch przypadkach: po pierwsze, gdy obaj odniosą sukces; i po drugie, gdy obaj doznają szkody.
4. Sytuacja, gdy obaj stają się sobie obcy (*xiang shu* 相疏) powstaje albo gdy mają to samo pragnienie, albo tę samą awersję, lecz tylko jeden z nich dozna szkody.

Wynika stąd, że warunkiem utrzymania relacji *xiang qin* wcale nie jest powodzenie obu stron, lecz wzajemna pomoc i nieszkodzenie sobie nawzajem, co *Guiguzi* jasno wyraża w słowach „ludzie przez wzajemną pomoc (*xiang yi* 相益) stają się sobie bliscy, a wzajemne szkodzenie (*xiang sun* 相損) ich wyobcowuje”. Widać w tym fragmencie wyraźne, że punkt ciężkości analizy relacji międzyludzkich kładzie *Guiguzi* niekoniecznie na *cheng* (powodzeniu w realizacji planu) lecz na stworzenie i zachowanie relacji *xiang qin*, czego *conditio sine qua non* jest to, że „ludzie przez wzajemną pomoc stają się sobie bliscy”. Zauważmy, że w przypadku, gdy tylko jedna osoba doznaje szkody, druga zaś powodzenia, *Guiguzi* woli powiedzieć nam o szkodzie raczej niż o sukcesie jednej ze stron wybierając termin *hai* (szkoda), w czym być może kryje się krytyka jednostronnej, osobistej korzyści na koszt drugiego oraz sugestia, że aby utrzymać relację *xiang qin* obie strony muszą dążyć do obopólnej korzyści. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy współdziałający ze sobą partnerzy wzajemnie się uzupełniają w swoich celach i osobistych dążeniach, nie zaś nimi rywalizują. Jeśli dążenia te są jednakowe, staną się sobie wrody i jeden musi ponieść szkodę, np. gdy obaj pragną zdobyć pozycję kanclerza na dworze.

俱 *ju*: zob. 10.4, kom. [1]

親 *qin* sugeruje relacje o charakterze afektywnym na bazie wzajemnego szacunku i zaufania. W pierwszym rzędzie oznacza cześć i szacunek dla rodziców, uczucia między członkami rodziny. Dalej odnosi się do takiego typu nastawienia afektywnego, które skłania do dobrowolnych wyrzeczeń i ofiar.

[2] 同惡 *tong wu*: THJ wyjaśnia: „razem są traktowani z niechęcią przez kogoś

innego<sup>867</sup>”. CPQ i XFH zgadzają się z tą interpretacją<sup>868</sup>. Jednak tutaj jak i w poprzednich rozdziałach, przykładowo rozdz. IV *Feiqian* 飛箝, *wu* 惡 należy rozumieć w opozycji do *hao* 好 – a więc w schemacie „lubi/nie lubi”, „to, co zadowala/to, co zniechęca”. Być może chodzi raczej o to, że razem (*tong* 同) czegoś nie lubią lub unikają (*wu* 惡 jest tu wyraźnie skontrastowane z powyższym *yu* 欲, stąd taki jego sens, tj. „to, czego się nie chce”, wydaje się w tym kontekście zasadny). Brak jakichkolwiek przesłanek gramatycznych do przyjęcia interpretacji THJ, a analogia z *tong wu* 同欲, które oznacza „razem robić to, czego się chce”, sugeruje, że logicznie chodzi tu o kontrast z tym, co się wspólnie robi.

數行 *shuxing*: YTY wyjaśnia: *shuxing* to tak jakby jakiś rodzaj rutyny (zwykłego codziennego trybu postępowania)<sup>869</sup>. Inni badacze tekstu są jednak zgodni co do tego, że *shu* 數 oznacza tutaj *shu* 術 – sztukę, metodę (np. THJ, WHW, XDF i inni). Tylko że *Guiguzi* nie wydaje się wprowadzać tu jakąś sztukę czy metodę, nie wyjaśnia przecież jak należy postępować by osiągnąć określony cel.

牆壞於其隙...*qiang huai yu qi xi*...: z *Księgi Pana Shanga* (*Shang jun shu* 商君書, rozdz. *Xiu quan* 修權) dowiadujemy się, że powyższa alegoria to prawdopodobnie wariant popularnego przysłowia:

諺曰：「蠹眾而木折，隙大而牆壞<sup>870</sup>

Jest takie przysłowie: „Od korników krocia łamie się drzewo, a ściana się wali gdy mała szczelinka zmienia się w wielką”.

Powtarza je również w nieco zmodyfikowanej wersji *Huainanzi* (rozdz. *Shuo lin* 說林):

蠹眾則木折，隙大則牆壞<sup>871</sup>.

Gdy korników krocie, łamie się drzewo, a gdy pęknięcie wielkie, to i ściana runie.

節 *jie*: to właściwie kolanko gałęzi bambusa, lecz ponieważ w naszym obszarze geograficznym bambus nie rośnie, metafora sęku wydaje się bardziej zrozumiała.

分 *fen*: najpewniej oznacza przesłanki konfliktu, zarzewie problemu, przyczynę poróżnienia między stronami.

[3] Fragment ten wyjaśnia związek ontologiczny między *bian* 變 jako fundamentalną zasadą świata, ludzkimi sprawami (*shi* 事) i perswazją (*shuo* 說) zasygnalizowany tutaj przez klasyczną konstrukcję „A 生 B” (A *sheng* B – A rodzi B), najlepiej znaną z *Daodejing* (Dao rodzi *yi* ...etc.), ale też np. z przypisywanego Konfucjuszowi komentarza do *Księgi Przemian* – *Xici*<sup>872</sup>. Użyte czasownikowo *sheng* 生 to

<sup>867</sup> 同为彼所恶.

<sup>868</sup> CPQ, *Guiguzi*..., s. 117. XFH, *Guiguzi*..., s. 164 – 165.

<sup>869</sup> 數行猶雲常事, XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 152.

<sup>870</sup> Cyt. wg. ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=蠹眾而木折 [dostęp: 25.05.2021].

<sup>871</sup> *Huainanzi xinyi*, op. cit., s. 975.

<sup>872</sup> Np. 《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦 – „W *Księdze Przemian* jest *taiji*. To

ontologiczny *terminus technicus* wręcz wszechobecny w wielu tekstach tradycji Huanglao okresu Walczących Królestw. *Bian* 變 to zmiany i permutacje *yin* i *yang*, a więc procesy ciągłego stawania się, dziania się, wyjaśniające naturę rzeczywistości, czyli związków onto-kosmologicznych między Niebem *tian*, Ziemią *di*, i domeną ludzką *ren*. Fragment ten ponadto wskazuje na ostateczny cel działania perswazyjnego, czyli *zhi* 制, które można rozumieć zarówno jako uzyskanie kontroli nad audytorium jak i nad określoną sytuacją, czy ogólnie, zmianą *bian* 變, która dała początek *shi* 事 - działaniu, interakcji.

[5] 百事一道 .....*bai shi yi dao*: *Guiguzi* sugeruje metodę, dzięki której oszałamiająca różnorodność spraw wobec której zwykły człowiek czuje się bezsilny, dla mędrca *shengren* „objawi się” w swojej inherentnej prostocie przez pryzmat Dao: tak pojmuj wszystkie *shi* 事, a będą jak jedno w jednym Dao.

Większość komentarzy tłumaczy przez „jedna droga (dao)/zasada” i „jedna metoda” (zob. Broschat, Hui Wu). XDF uważa, że 道 *dao* i 數 *shu* są tu synonimiczne i wyjaśnia, iż „każdy byt, każdy system w istocie funkcjonuje w oparciu o tę samą zasadę”<sup>873</sup>, lecz nie rozwija tej myśli i pytanie o jaką „zasadę” chodzi pozostawia bez odpowiedzi. Podobnie XFH<sup>874</sup>. Zdaniem autora, o ile przyjmiemy, że chodzi tu nie o metafizyczne Dao lecz *dao* w sensie „zasady”, zasadą tą jest najprawdopodobniej *bian* 變 – zmiana sama w sobie, nie zmiana konkretyzująca się w tym czy innym przypadku, lecz jako ogólny abstrakt. Pamiętając, że motyw przewodni całego traktatu to *bai he* 捭闔, termin ontologiczny wprowadzony przez *Guiguzi*, *yi dao* 一道 w sensie „sprowadza się do jednej zasady/prawdy”, „jest jedna zasada/prawda” najpewniej odnosi się właśnie do *bai he* 捭闔, zwłaszcza w świetle słów *Guiguzi* w rozdz. I, 1.7, gdy mówi:

捭闔者，道之大化，說之變也..

*Bai-he* (otwieranie i zamykanie), oznacza Wielką Permutację Dao (procesy *yin* i *yang* w harmonii z Dao), elastyczną zmienność w perswazji.

Poza tym, skoro *bian sheng shi* 變生事, zaś *bian* jest manifestacją permutacji *yin* i *yang*, te natomiast podlegają działaniu mechanizmu Dao, który *Guiguzi* nazywa *bai-he* 捭闔 (zob. rozdz. I, 1.6), to staje się tym bardziej widoczne, że owo abstrakcyjne *bian* to właśnie *bai he* 捭闔 jako substrat i zasada wszelkiej możliwej zmiany.

Nie można jednak zupełnie wykluczyć możliwości, że chodzi tu o Dao w sensie metafizycznym. Rzeczywistość składa się z niezliczonej ilości zmiennych realizujących się w permutacjach *yin* i *yang*. Rzeczywistość (jako całość wszystkiego, co jest, wszystkich rzeczy) trwa w nigdy nieustającym toku wyłaniania się. Można powiedzieć, że jedną z emanacji Dao, oznaką jego obecności, jest właśnie zmiana *bian* 變. Gdy wspomniany już komentarz do *Księgi Przemian*, *Xici*, mówi *yi yin yi yang zhi wei Dao* 一陰一陽之謂道 – jedna całkowita transformacja *yin* i jedna

właśnie ono daje początek parze *yi* (Niebu i Ziemi), para *yi* daje początek czterem symbolom *xiang*, a cztery symbole *xiang* ośmiu trygramom *gua*”. Cyt. chiński wg. [c.text.org/pre-qin-and-han?searchu=是生兩儀](http://c.text.org/pre-qin-and-han?searchu=是生兩儀) [dostęp: 5.1. 2022]. Tłum. własne.

<sup>873</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 221.

<sup>874</sup> Por. jego tłumaczenie tego fragmentu, *Guiguzi*, op.cit., s. 111.

całkowita transformacja *yang*, to w tym zawiera się sens Dao - wiąże to pojęcie właśnie z ciągłą zmianą, permutacjami *yin* i *yang*. Kong Yingda 孔穎達 opatruje ten passus następującym wyjaśnieniem:

以物得開通謂之道 [...] 以應機變化謂之易[...]<sup>875</sup>  
Przez to, że rzeczy zyskują zdolność do powstawania i realizowania się (ergo, wyłaniania się), nazywamy je (permutacje *yin* i *yang*) Dao. Przez to, że (rzeczy) dostosowują się do wymogów chwili zmieniając się i permutując, nazywamy je (permutacje *yin* i *yang*) *yi* 易 (przemianą).

Tak więc owa niepojęta różnorodność rzeczy/spraw (百事) pozwala się „pojąć” wyłącznie przez i w jednym onto-kosmologicznym Dao (celowo unikam „zrozumieć”, bowiem jest to derywat rzeczownika „rozum” – *ratio*, podczas gdy poznanie Dao nie jest *stricte* rozumowe).

Zmiana *bian* sugeruje utratę kontroli *zhi*. Jak ją odzyskać? Poprzez stanie się zmianą, tj. dostosowanie się do zmiany tak by zmieniające się i zmieniane było jednym. Wówczas spełniony zostanie warunek *bai shi yi dao* 百事一道 – „wszelkie sprawy jednoczą się w Dao” – bowiem Dao zawiera w sobie wszelką zmianę, jest zasadą wszelkiej zmiany a 事 *shi* powstaje właśnie przez zmianę. W świetle powyższych ustaleń może więc nasunąć się wniosek, że *dao* w omawianej tu frazie to *dao* metafizyczne.

百度一數 *bai du yi shu*: wszelkie normy jednoczą się w *shu* - pojmowalnej racjonalnie manifestacji Dao. Jednym z aspektów *dao* są *yi* 易 - zmiany, innym są *shu* 數 – liczby, które stanowią symboliczną manifestację Dao pozwalającą na rozumową translację nieuchwytnych praw Natury w system logicznych zależności (por. np. komentarz Kong Yingda do *Księgi Przemian*: „以數言之謂之一 “gdyby wyrazić je liczbą, to jest nią „jeden”).

**10.3. 夫仁人輕貨，不可誘以利，可使出費；勇士輕難，不可懼以患，可使據危；智者達于數，明於理，不可欺以不誠，可示以道理，可使立功，是三才也[1]。故愚者易蔽也，不肖者易懼也，貪者易誘也，是因事而裁之[2]。故為強者，積於弱也；為直者，積于曲也；有餘者，積於不足也。此其道術行也。**

**Otóż człowiek dobry i życzliwy pieniądzu ma za blahość, nie da się uwieść go korzyścią, lecz można go skłonić, by pokrył wydatki. Mąż dzielny trudność ma za blahość, nie da się go przestraszyć groźbą, lecz można go skłonić by zasiadł na straży trudnego do obrony miejsca. Człowiek rozumny posiadał wiedzę *shu*<sup>876</sup>, przejrzał jasno wszelkie logiczne prawidła, więc nieuczciwością zwieść go nie sposób, można mu jednak pokazać zasady wynikające z Dao, i skłonić, by godnie się zasłużył. To są właśnie trzy [główne] typy ludzi z zaletami. Natomiast przed prostakiem łatwo [wszystko] ukryć. Człowieka małodusznego łatwo zastraszyć, a chciwca namówić. Tak więc rozstrzygaj sprawy zgodnie z ich naturalnym rozwojem. Kto staje się mocny, urasta w siłę przez słabe. Proste staje się prostym przez zakrzywione. Dostatnie staje się dostatnym przez niedostatek. Oto jak**

<sup>875</sup> Wang Bi 王弼 et alia, *Songben Zhouyi zhushu*, op.cit., s. 394.

<sup>876</sup> Wszelkich kalkulacji. Zob. wyjaśnienie *shu* 數 na s. 80-82.

## działa sztuka Dao.

[1] 三才 *san cai*: *Guiguzi* przejmuje termin *san cai* z istniejącej już tradycji. Termin ten najwcześniej pojawia się w *Księdze Przemian* (zob. *Zhouyi: yue gua* 周易·說卦)<sup>877</sup> gdzie oznacza triadę Niebo-Ziemia-Człowiek (domena ludzka). *Guiguzi* nadaje mu jednak nowe znaczenie: w przekładzie XFH to „trzy typy osób utalentowanych”<sup>878</sup>, a w interpretacji XDF *san cai* to trzy typy charakteru o cechach pozytywnych - dobrego charakteru<sup>879</sup>: człowiek odznaczający się cechą *ren* (potrafiący budować i utrzymywać idealne relacje), człowiek dzielny, i człowiek rozumny. Fragment ten stanowi prototyp psychologicznego studium charakteru ukierunkowanego na praktyczny cel przekonania rozmówcy do współpracy oraz wyboru najbardziej dla nich odpowiedniej formy. *Cai* 才 najlepiej rozumieć tu jako jakąś cechę szlachetną nie zaś talent, dar w sensie jakiejś zdolności (wszak ani odwagi ani dobroci, którą przejawia się *ren*, nie nazwalibyśmy w języku polskim talentem, a raczej cnotą czy zaletą) przy czym cecha ta musi mieć jakiś wymiar utylitarno-praktyczny. Tylko wówczas staje się ona *cai* 才. Zaleta ta często może kojarzyć się z określoną zdolnością czy pozycją, np. człowiek dzielny może być mistrzem sztuk walki. Punktem wyjścia wywodu *Guiguzi* jest tu tak naprawdę nasze własne zapotrzebowanie na określoną usługę. Przykładowo, gdy potrzebne są nam fundusze, najlepiej jest zwrócić się do *renren* 仁人, i tak sprawę przedstawić by nie pomyślał, że chodzi o prywatne korzyści lecz dobro publiczne. Wówczas niezawodnie okaże on swoją szczodrość.

仁人 *renren*: człowiek kierujący się w swoim postępowaniu etyką i etykietą konfucjańską, człowiek łaskawy i łagodny, który na bazie altruizmu potrafi tworzyć i utrzymywać idealne relacje międzyludzkie. Gdy Fan Chi 樊迟 pyta Konfucjusza co oznacza *ren* 仁, mistrz odpowiada: *ai ren* 爱人 – „kochać ludzi” (*Analekty*, 12.22)<sup>880</sup>. Wg. *Heguanzi* (rozdz. *Dao duan* 道端) to człowiek, który „gdy ma pod ręką bogactwo, dzieli się majątkiem” (臨貨分財)<sup>881</sup>, „jest szczodry” (善与)<sup>882</sup>. Odrzuca *li* 利 – prywatny zysk wynikający z egoistycznych przesłanek – na rzecz dobra powszechnego *yi* 義.

智者 *zhizhe* = 智人 *zhiren*: człowiek wykształcony o wysokim stopniu inteligencji, prawdopodobnie obyty, jest bowiem znawcą ludzkiej natury, potrafi rozpoznać w innym człowieku dobro i zło. Fan Chi pytając Konfucjusza o znaczenie prawdziwej wiedzy *zhi* 知, słyszy w odpowiedzi *zhi ren* 知人 – rozumieć człowieka (*Analekty*, 12.22). *Guiguzi* stawia na pierwszym planie rozumienie samego siebie jako punkt wyjścia i warunek konieczny do zrozumienia drugiego (por. rozdz. II, 2.5). Konfucjusz nie wnika w tę kwestię.

Podział na *renren* 仁人, *yongren* 勇人, i *zhiren* 智人 znajdujemy już w *Analektach* Konfucjusza:

<sup>877</sup> Zob. Ma Hengjun, *Zhouyi zhengzong*, op.cit., s. 4 - 5. Por. też HDC, tom I, op.cit., s. 175.

<sup>878</sup> XFH, *Guiguzi*, op. cit., 112, przyp. 6.

<sup>879</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op. cit., s. 223.

<sup>880</sup> Zob. Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius...*, op. cit., s. 296.

<sup>881</sup> *Heguanzi jiaozhu*, op. cit., s. 94.

<sup>882</sup> Ibidem, s. 96.

智者不惑, 仁者不憂, 勇者不懼 (9.29)

Człowiek rozumny nie dezorientuje się, człowiek odznaczający się *ren* nie ma się czym frasować, a człowiek dzielny niczego się nie lęka.

[2] Tekst przechodzi do omówienia kontrastujących z wyżej przedstawionymi „trzem typami ludzi zdolnych” „trzech typów ułomnych” czyli *san duan* 三短, jak je określa komentarz THJ, oraz sposobów obchodzenia się z nimi w sytuacji perswazyjnej. THJ wyjaśnia:

以此三術馭彼三短，可以立事立功也。

Za pomocą tych trzech kunsztownych metod można owe trzy ułomne typy w cuglach trzymać (kontrolować i manipulować), i tak posłużyć się nimi by umocnić swą pozycję i zdobyć uznanie (władcy).

W odróżnieniu od moralizującej literatury konfucjańskiej swoich czasów, *Guiguzi* używa terminów *yu zhe* 愚者 i *bu xiao zhe* 不肖者 raczej w sensie potocznym, czyli po prostu jako człowiek, którego łatwo oszukać, oraz krętacz, kombinator, człowiek małoduszny, łatwo dający się zastraszyć<sup>883</sup>.

[3] 積於 *ji yu*: rośnie w siłę dzięki...; staje się tym, czym jest, sobą, np. 王主積於民，霸主積於將戰士，衰主積於貴人，亡主積於婦女珠玉。故先王慎其所積: król staje się królem dzięki ludowi, hegemon dzięki generałom i wojownikom, władca nieudolny dzięki arystokracji, ostatni władca upadającej dynastii dzięki kobietom i klejnotom. Dlatego właśnie pradawni królowie szczególnie ostrożnie traktowali to, z czego urastamy w to, czym się stajemy (*Guanzi*, rozdz. *Shu yan* 樞言)<sup>884</sup>.

XFH nazywa zasadę wprowadzoną w tym fragmencie *ji hou zhi daoli* 積厚之道理 - logika przyrostu<sup>885</sup>. Być mocnym, prostym czy dostatnim jest naturalną (zgodną z Dao) konsekwencją procesu przyrostu. THJ wyjaśniając ten fragment pisze *rou ruo sheng yu gang qiang* 柔弱勝於剛強 - miękkie i słabe jest potężniejsze niż twarde i mocne, modyfikuje więc nieznacznie słowa Laozi *rou ruo sheng gang qiang* 柔弱勝剛強: miękkie i słabe zwycięża twarde i mocne<sup>886</sup>, sprawiając wrażenie, że *Guiguzi* sięga tu być może po ten tekst. Istotnie, frazeologia jest pokrewna, ale sens odmienny, o czym świadczy komentarz He Shangonga:

柔弱者久長，剛強者先亡也<sup>887</sup>.

Miękkie i słabe jest długowieczne; twarde i mocne pierwsze przemija.

Zdaniem Laozi lepiej przecież pozostać długowiecznym, a więc nigdy nie aspirować do statusu *gang qiang* 剛強. *Guiguzi* wyjawia natomiast immanentną ontologiczną współzależność między „mocnym” i „słabym” (dodatkowo wzmocnioną użyciem

<sup>883</sup> Zheng Jiewen wyjaśnia, że *bu xiao zhe* 不肖者 znaczy „猥猥瑣瑣, 常在暗中用一些小手段, 最怕被發覺, 被曝光. Zob. WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 215.

<sup>884</sup> Cyt. chiński wg. *Guanzi duben*, op.cit., s. 172.

<sup>885</sup> Xu Fuhong 許富宏, *Tao zhu Guiguzi jiaoding kaoshuo* 陶注鬼谷子校訂考說 [Wydanie krytyczne komentarza Tao Hongjinga do tekstu *Guiguzi*], Fenghuang chubanshe 2017, s. 106.

<sup>886</sup> *Daodejing*, rozdz. 36, cyt. chiński wg. [cetxt.org/pre-qin-and-han?searchu=柔弱勝](http://cetxt.org/pre-qin-and-han?searchu=柔弱勝) [dostęp: 2022.6.12].

<sup>887</sup> Cytat z *Daodejing* i komentarza Heshang Gongga wg. [cetxt.org/pre-qin-and-han?searchu=柔弱勝剛強](http://cetxt.org/pre-qin-and-han?searchu=柔弱勝剛強) [dostęp: 25.05.2021].

czasownika *wei* 為, który znaczy tu „stawać się”) zupełnie pomijając kwestię ich wartościowania i czyni to ponadto w kontekście pragmatycznych rozwiązań w sferze społeczno-politycznej. Twierdzenie, że „kto staje się mocny, urasta w siłę ze słabego“ znamionuje związki *Guiguzi* z tradycją Huanglao, a to wyraźne pokrewieństwo znajduje potwierdzenie w jednym z najbardziej klasycznych źródeł tej szkoły, rozdziale *Dao yuan* 道原 w tekście *Huainanzi*:

[...]行柔而剛，用弱而強 [...] <sup>888</sup>.  
(Mędrzec) przez „miętkość” (giętkość, elastyczność) w działaniu osiąga solidność i trwałość, a przez „słabość” okazuje się mocarzem.

A czytając dalej dochodzimy do miejsca, które zawiera prawie identyczną frazeologię (pogrubiony druk) a ponadto szerzej wyjaśnia ów ontologiczny związek między *qiang* 強 i *ruo* 弱 sygnalizowany w *Guiguzi*:

是故欲剛者，必以柔守之；欲強者，必以弱保之。積於柔則剛，積于弱則強；觀其所積，以知禍福之鄉。強勝不若己者，至於若己者而同；柔勝出於己者，其力不可量。故兵強則滅，木強則折，革固則裂，齒堅於舌而先之弊。是故柔弱者生之幹也；而堅強者死之徒也；先唱者，窮之路也；後動者，達之原也 <sup>889</sup>.

Zatem kto chce być solidny i trwały musi trzymać się (zasady) miętkości, a kto chce być mocny, musi zapewnić to sobie przez słabość. **Twarde urasta w twardość z miękkiego, a mocne ze słabego.** Obserwuj, gdzie się co gromadzi a poznasz naturalną tendencję zmory i błogosławieństwa. Mocne zwycięża tylko z gorszym od siebie (słabszym), co do takiego jak ono samo, tylko się z nim równa (nie może zwyciężyć). Miękkie zwycięża to, co je przewyższa, a siły jego są ponad wszelką miarę. Dlatego armia, **która okazuje siłę**, zostanie zgładzona, potężne drzewo się złamie, twardo wyprawiona skóra popęka, a zęby pierwej niż język się zepsują, bo są twardsze. Tak więc miękkie i słabe jest pniem życia a twarde i mocne to droga ku śmierci. Przedwczesne nawoływanie (do działania) to droga do unicestwienia. Działanie we właściwym czasie (zgodnie z immanentną predyspozycją rzeczy) to źródło pełnego sukcesu.

W *Lüshi Chunqiu* sprawny perswador (*shan shui zhe* 善说者) opisany jest jako szukmistrz, który dopasowuje się (*yin* 因) do siły drugiego człowieka by przydać sobie mocy <sup>890</sup>, a więc staje się silny (*wei qiang zhe* 為強者), tj. zyskuje wpływy przez okazanie słabości (*ruo* 弱), czyli jego siła pochodzi właśnie z *ji yu ruo* 積於弱 – „urastania [w mocne] przez słabe”.

*Guiguzi*, *Huainanzi*, *Lüshi Chunqiu* sugerują więc, że prawdziwa siła, która w praktyce przekłada się naturalnie na skuteczność działania, polega na twórczej koegzystencji korelatywnie współzależnych, lecz kontrastujących ze sobą jakości: mocny – słaby, twardy – miękki. *Guiguzi* poszerza jeszcze ten asortyment o *zhi* 直 – *qu* 曲 (prosty – krzywy (słuszny/prawy – niesłuszny/zdeprawowany) i *youyu* 有余 – *buzu* 不足 (dostatek – niedostatek). Ta filozofia w praktyce oznacza, że stroni się od wartości absolutnych nie wykluczając z góry tego co ułomne, niedoskonałe, lecz

<sup>888</sup> *Huainanzi xinyi*, op. cit., s. 24.

<sup>889</sup> *Ibidem*.

<sup>890</sup> 巧士，因人之力以自為力，*Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü]..., op. cit., s. 413.



poszukując sposobów zaangażowania go w budowę systemu korzystnego dla wszystkich jego elementów. Dlatego też *Guiguzi* kończy ten rozdział znamioną maksymą:

非獨忠信仁義也，中正而已矣

Poczucie powinności, wiarygodność, *ren* (idealnych relacje) i *yi* (to, co słuszne w danej sytuacji) same nie wystarczą. Dopiero bezstronne wyśrodkowanie dopełnia [listę].

Proponowana powyżej przez *Guiguzi* metoda „manipulacji” typów „moralnie” ułomnych jest właśnie przykładem takiej „wyśrodkowanej bezstronności”, której nadrzędnym celem jest, jak mówi THJ, kom. [2], „umocnienie swojej pozycji i zdobycie uznania”.

Ta zasadnicza różnica między sensem jaki przekazuje nam *Guiguzi* w duchu Huanglao i komentarzem THJ wiążącego ten fragment z Laozi dziwi nieco Maliawina<sup>891</sup>. Jednak bezpośredni związek jest tu tylko pozorny. THJ inspirowane jest tutaj nie filozofią *Daodejing*, lecz Huanglao. Słabe jest „silniejsze” (*sheng yu* 勝於) od mocnego czy „może stać się potężne” (THJ: *ke yi wei qiangda* 可以為強大) w tym sensie, że to ono stanowi wzór i źródło jego siły<sup>892</sup>, żywi mocne. Mocne samo będąc tylko sobą i tylko dla siebie szybko się wyczerpie i zniknie. Druga przyczyna zakłopotania Maliawina wynika być może również z błędnej chyba lecz często powielanej przez wielu tłumaczy interpretacji *ji yu* 積於, które w tym przypadku nie znaczy, że „nagromadzenie/kumulacja” słabego czyni je mocnym<sup>893</sup>), czyli że między słabym i mocnym istnieje relacja kwantytatywna, co nie miałoby sensu w warunkach historycznych do których tekst *Guiguzi* się odnosi: wszak tysiące zwykłych ludzi (*min* 民), choć liczbowo przewyższa jednego *jun zhu* 君主, nie jest jednak w stanie go zastąpić. Chodzi raczej o to, że mocne „urasta w siłę przez/dzięki” (*ji yu* 積於) słabemu, tak jak np. potężne drzewo (*mu* 木) wyrasta z ziemi (*tu* 土), tj. staje się potężne dzięki ziemi, która daje moc jego korzeniom i je żywi, sama również czerpiąc stąd korzyści. W tym sensie tradycyjne *mu sheng tu* 木勝土 - drzewo zwycięża ziemię - w myśli Huanglao nabiera bardziej subtelniejszego znaczenia – *tu sheng yu mu* 土勝於木 - ziemia „daje zwycięską siłę drzewu przez (pasywne) poddanie się jego sile”, i w tym właśnie sensie „zwycięża” drzewo. Wprawdzie Maliawin w tekście *Guiguzi* tłumaczy *ji yu* 積於 przez „wyrasta z”, ale już nie dostrzega tego znaczenia w komentarzu THJ.

為直者 *wei zhi zhe*: XFH wyjaśnia, że to metafora, w której chodzi o cieśnię obrabianego różnymi narzędziami nierówny kawał drewna by go wygładzić i uczynić „prostym”<sup>894</sup>. Tylko czy taka interpretacja zgodna jest z zasadą *yin* 因? Chodzi jednak być może o to, że proste i krzywe dopasowują się do siebie (*yin*) przy czym żadne nie zmienia naturalnych atrybutów drugiego, tj. proste opiera się na krzywym jak np. natura prostej cięciwy opiera się na zakrzywionym drzewcu łuku, a

<sup>891</sup> „Тao Хунцзин предлагает несколько неожиданное толкование этой фразы” (THJ prezentuje raczej nieoczekiwane wyjaśnienie tej frazy): Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 44.

<sup>892</sup> Por. cyt. Z *Huainanzi* powyżej: „kto chce być mocny, musi zapewnić to sobie przez słabość”.

<sup>893</sup> 強大是從弱小一步步積累起來的 – „potężne krok po kroku urasta ze słabego”, XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 112.

<sup>894</sup> XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 122.

krągłość koła (którą przecież można rozumieć jako rodzaj *qu* 曲 - krzywizny) na prostej naturze szprych czy osi.

**10.4.故外親而內疏者，說內；內親而外疏者，說外[1]。故因其疑以變之，因其見以然之，因其說以要之，因其勢以成之，因其惡以權之，因其患以斥之[2]。摩而恐之，高而動之，微而證之，符而應之，擁而塞之，亂而惑之，是調計謀。 Toteż gdy ktoś jest zewnętrznie kordialny, a w sercu obojętny, przekonuj go w sercu. Gdy zaś jest szczerze<sup>895</sup> kordialny, lecz na zewnątrz obojętny, przekonuj mówiąc o sprawach nieprywatnych. Według tego, czego nie jest pewny, zmień [swoje nastawienie]. Według tego, co okazuje, wyraż swoją aprobatę. Według wyrażonego przez niego stanowiska zadzierzgnij z nim relację<sup>896</sup>. Według optymalnej konfiguracji jego możliwości pomóż mu osiągnąć sukces. Według tego, czemu jest niechętny, wyważ dobrze swoje słowa<sup>897</sup>. Mając na względzie jego obawy, pomóż mu wyzbyć się lęku. Przez *mo* wzbudź w nim obawy. Mową górnołotną rusz go ku działaniu. Bardzo dyskretnie sprostuj jego słowa. Gdy *fu* się zgadza, daj stosowną odpowiedź<sup>898</sup>. Stwarzaj przeszkody, niech będzie bez wyjścia. Stwarzaj zamieszanie, by zdezorientować. Na tym właśnie polega planowanie strategii.**

[1] *wai qin* 外親 i *nei qin* 內親 to dwa kluczowe pojęcia, które pozwalają lepiej zrozumieć powyższy passus wprowadzający zasadę trzech „tong”: *tong qing* 同情, *tong yu* 同欲, *tong wu* 同惡. Jedynie w pierwszym z tych przypadków termin 相親 poprzedza słowo 俱 („razem”, „jednocześnie”, „kompletnie”). Choć jest obecne w *Dao zang ben* 道藏本 (wersji tekstu włączonej w Kanon taoistyczny), zdaniem większości badaczy to słowo zbędne, prawdopodobnie konsekwencja błędu kopisty w którymś z rękopisów. Nie ma go np. w opublikowanym w 1805 r. wydaniu Qin Enfu (który stanowi podstawę wielu współczesnych wydań), a wśród edytorów współczesnych XFH, CPQ, XDF, i WHW jednogłośnie orzekają, że to interpolacja. Moim jednak zdaniem komentowane tutaj zdanie dowodzi, że *ju* 俱 jest integralną częścią wywodu *Guiguzi*, która łączy logicznie trzy *tong* z *wai qin* 外親 i *nei qin* 內親, warunkuje więc koherentność tekstu. Otóż zarówno *wai qin* 外親 jak i *nei qin* 內親 stanowią podstawę określonego *xiang qin* 相親: gdy okazujemy komuś sympatię, spodziewamy się odwzajemnienia (taki stan wzajemności to właśnie *xiang qin* 相親). Owo odwzajemnienie w ujęciu *Guiguzi* może przybrać trzy formy:

1. Czysto zewnętrzną, pokazową, za którą nie płynie sympatia ze szczerego serca

<sup>895</sup> Dosł. wewnątrz, czyli w sercu.

<sup>896</sup> Lub wyciągnij podstawowe wnioski.

<sup>897</sup> Opracuj taktykę odpowiedzi. Hui Wu (s. 76) uważa, że chodzi tu o uzyskanie równowagi na bazie tego, czemu jest niechętny. Problem w tym, że *quan* w *Guiguzi* nie wydaje się posiadać takiego sensu z wyjątkiem złożenia *quan heng* 權衡.

<sup>898</sup> Gdy dzięki *mo* sprawdzisz, czy zewnętrzna manifestacja odpowiada jego prawdziwemu nastawieniu, które skrywa w sercu, zareaguj odpowiednio. *Mo* odnosi się do sztuki odkrywania *qing* rozmówcy omawianej w kontekście *nei fu*. *Nei fu* pozwala dzięki *mo* ustalić co kryje się w głębi duszy rozmówcy na podstawie subtelnych manifestacji zewnętrznych (zob. rozdz. VIII). Wzbudzenie obaw, o którym mowa powyżej, nie polega na straszaniu rozmówcy, a raczej wspomnieniu jakby mimochodem czegoś, co wywoła refleksję wiodącą do pojawienia się lub uświadomienia sobie obawy. Górnołotna, budująca mowa i „prostowanie słów” mają wraz z obawami służyć powstaniu autentycznej reakcji w rozmówcy, która się uzewnętrzni. Wówczas dopiero można odpowiednio zareagować.

- to *wai qin er nei shu* 外親而內疏.
2. Czysto wewnętrzną, gdy sympatia jest autentyczna, lecz nie uzewnętrzniona (np. gdy rozmówca nie jest pewien jak przyjmujemy jego szczerość lub istnieją okoliczności zewnętrzne zmuszające go do rezerwy) – to *nei qin er wai shu* 內親而外疏.
  3. Trzecia, której *Guiguzi* nie formułuje w bezpośrednim wywodzie lecz która logicznie wynika z (1) i (2) to kombinacja *wai qin* 外親 i *nei qin* 內親, gdy rozmówca odczuwa szczerą sympatię i ją zarazem manifestuje.

Sadzę, że (3) znamionuje sytuację gdy *xiang qin* 相親 osiąga swój stan idealny, kompletny, w kontraście do (1) i (2) gdzie między stronami związanymi *xiang qin* 相親 brak ekwilibrium. Ale jak wyrazić taki sens językowo? Być może właśnie przez postawienie *ju* 俱 przed *xiang qin* 相親 by zaznaczyć jego odmienność od pozostałych przypadków gdzie mowa o *xiang qin* 相親 niedoskonałym, niekompletnym i stąd prowadzącym zawsze albo do poniesienia szkody przez jedną albo przez obie strony w relacji międzyludzkiej. Przypomnijmy, że jedyny przypadek gdy partnerzy realizują wspólnie swoje zamysły z wzajemnym, obopólnym pożytkiem (*qi ju cheng zhe* 其俱成者) to właśnie w sytuacji opisanej jako *ju xiang qin* 俱相親. Jest to poza tym jedyna sytuacja w której łączy współdziałające strony stan określany terminem *tong qin* 同情 – jednakowe *qing*. Stąd wniosek, że „tożsamość” *qing* to jedyna prawdziwa gwarancja idealnego *xiang qin* 相親 i tym samym powodzenia w przedsięwzięciu nie narażonego na szwank. *Tong qin* 同情 w kombinacji z *ju xiang qin* 俱相親 interesuje o tyle bardziej, że właściwie reprezentuje stan, w którym perswazja jest już niejako zbędna. Dlatego też *Guiguzi* poucza jedynie jak poradzić sobie w sytuacji niedoskonałego *xiang qin* 相親, w przypadku (1) sugeruje *shui nei* 說內 - przemów mu do serca - a w (2) *shui wai* 說外 – przekonuj go co do okoliczności zewnętrznych, które blokują jego szczerę okazanie ci sympatii.

*Guiguzi* podaje tu konkretne wskazówki odnośnie skutecznego budowania *qin* 親 z audytorium. THJ uważa, że chodzi tu o sytuację, gdy zabiegamy o względy kogoś, kto ani nie okazuje nam pozorowanej życzliwości ani nie żywi dla nas w sercu życzliwości nie okazywanej zewnętrznie, ponieważ nie wzbudzamy zaufania<sup>899</sup>. W tej sytuacji winniśmy zmienić jego nastawienie „według jego wątpliwości”, czyli wzbudzić zaufanie. Gdy to nastawienie już się nieco zmieni, powstaną jakies dostrzegalne przesłanki tej zmiany, uwidoczní się ona w jakiś sposób.

[2] 因其見...*yin qi xian*...:Większość skonsultowanych przeze mnie tłumaczeń oddaje ten fragment przez „według jego opinii/poglądów”, (czyli jako *jian*)<sup>900</sup>. Jedynie Broschat jest innego zdania: „agree with him according to what he sees”<sup>901</sup>. Wydaje się, że przekład Broschata jest na najlepszym tropie. *Shuo* 說 następuje tutaj po grafemie 見 i sam jego sens zawiera już sobie znaczenie poglądu lub opinii,

<sup>899</sup> 內外無親而懷疑者, XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 156.

<sup>900</sup> XDF (s. 223): „dostosować się do niego wg. jego opinii”. Hui Wu (s. 76): „when he expresses viewpoints”. CPQ (s. 110) podobnie, a dodatkowo tłumaczy *yin* jako „sprawdzić”, „zweryfikować” (*yin* w *Guiguzi* nie posiada takiego znaczenia). Wg. XFH (s. 169) całe to zdanie to „przytaknąć komuś stosownie do tego, co widział”.

<sup>901</sup> Broschat, *Guiguzi*, op.cit., s. 179.

dlaczego więc autor miałby mówić dwakroć o tym samym nie wnosząc nic nowego? Przekład Broschata należy nieco zmodyfikować. Być może w tekście chodzi nie tyle o to, co rozmówca widzi (what he sees) lecz o to, co my widzimy, patrząc na rozmówcę, tak więc *qi xian* 其見 znaczyłoby „to, co (rozmówca) pozwala nam zobaczyć”, co uwidacznia swoją postawą, gestem, mimiką, do czego w sposób naturalny się dostosowujemy lub potwierdzamy „że tak jest” (*ran* 然). Wszak do tego właśnie wyraźnie nawiązuje *Guiguzi* wcześniej w 7.2:

夫情變於內者，形見 (*xian*) 於外。故常必以其見者，而知其隱者。此所以謂測深揣情。

Gdy myśli i uczucia transformują w sercu, jawią się w pewnej formie na zewnątrz. Tak iż zawsze możesz rozpoznać, co ktoś w sercu skrywa, przez to, co czyni widocznym.

Również stanowisko interpretacyjne THJ wydaje się zupełnie jasne:

[...] 彼或因變而有所見，則因其所見以然之 [...].

Drugi (tj. rozmówca) niekiedy daje jakiś zewnętrzny przejaw (*xian*) w odpowiedzi na zmianę (w jego *qing*), i wówczas my w odpowiedzi na ów zewnętrzny przejaw (*xian*) mamy podstawy, żeby się z nim zgodzić.

要之 *yao zhi*: XDF wzorując się na THJ wyjaśnia prawidłowo: 要, 结也 – *yao* to zadzierzgnięcie węzła relacji<sup>902</sup>.

因其勢...*yin qi shi*: *shi* 勢 to naturalna „tendencja” inherentna w rzeczy lub zjawisku, parcie ku, immanentne ciążenie ku określonej konfiguracji sytuacyjnej; określone warunki rokujące przewidywalne skutki w zależności od typu działania, często warunki optymalne do osiągnięcia określonego celu. Tutaj *shi* oznacza optymalną konfigurację zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań jednostki stwarzających naturalne „ciążenie” (wg. F. Julliena, „propension”<sup>903</sup>) ku pomyślnej realizacji określonego planu działania<sup>904</sup>.

10.5. 計謀之用，公不如私，私不如結，結而無隙者也[1]。正不如奇，奇流而不止者也[2]。故說人主者，必與之言奇；說人臣者，必與之言私[3]。其身內，其言外者疏；其身外，其言深者危[4]。無以人之所不欲而強之於人，無以人之所不知而教之於人[5]。人之有好也，學而順之；人之有惡也，避而諱之。故陰道而陽取之[6]。

**W praktykowaniu planowania taktycznego sekretne działanie w pojedynkę**

<sup>902</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op. cit., s. 222. THJ tak właśnie rozumie *yao* 要: 因其說以要結之 – swobodnie idąc za wyrażonym przez niego stanowiskiem możesz nawiązać z nim relację (XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 156). Inne błędne lub nieprecyzyjne interpretacje *yao zhi* 要之: CPQ (s. 127): „pozyskać zaufanie rozmówcy”; ZJW (s. 184): „podsumować istotę realizacji planu”; XFH (*Guiguzi*, s. 113): „dopasowując się do poglądów rozmówcy pójść za jego opinią”; Hui Wu (s. 76): „generalize” (wyciągnąć ogólne wnioski z tego, co rozmówca powiedział).

<sup>903</sup> Zob. rozdz. *Propension vs. Causalité* w: F. Jullien, *De l'Être au Vivre...*, s. 7.

<sup>904</sup> CPQ (s. 127) uważa, że *shi* odnosi się do ogólnej sytuacji drugiego. ZJW (s. 184) jest zdania, że chodzi tu o sytuację lub warunki perswazyjne. Wg. XFH (*Guiguzi*, s. 169), mowa tu o tym, że kierunek, w jakim rozwija się sytuacja drugiego, jest dla perswadora korzystny. Przekład Hui Wu wydaje się zupełnie chybiać celu, gdy tłumaczy ona *yin qi shi* 因其勢 jako „based on what he has already accomplished”.

lepiej jest niż oficjalne, a nawiązanie ścisłych relacji<sup>905</sup> lepiej niż sekretne działanie w pojedynkę. To właśnie dzięki nawiązaniu ścisłych relacji nie ma miejsca na jakąkolwiek nieuczciwość<sup>906</sup>. Zwykle nie dorównuje niezwykłemu. Niezwykle jest jak rwący strumień, którego nie sposób zatrzymać. I tak, gdy przekonujesz władcę, trzeba z nim koniecznie mówić w sposób niekonwencjonalny. Gdy przekonujesz ministra, trzeba z nim koniecznie mówić na stopie prywatnej. Gdy sam jesteś spoufalcony, lecz mówisz jak obcy, zostaniesz odsunięty. Gdy nie jesteś spoufalcony, lecz mówisz jakbyś był, jesteś w niebezpieczeństwie. Nie narzucaj innym, czego nie chcą. Nie pouczaj innych za pomocą tego, czego nie znają<sup>907</sup>. Każdy człowiek coś lubi. Poznaj to i wedle tego [z nim obcuj]. Każdy człowiek ma ku czemuś awersję. Unikaj tego i o tym [z nim] nie rozmawiaj<sup>908</sup>. Tak oto działasz skrycie<sup>909</sup> a zyskujesz jawnie<sup>910</sup>.

[1] THJ analizuje wspomniane tu trzy rodzaje okoliczności omawiania i uskuteczniania planu wyjaśniając wyższość jednego nad drugim:

公者揚於王庭，名為聚訟，莫執其咎，其事難成；私者不出門庭，慎密無失，其功可立。故曰公不如私。雖復潛謀，不如與彼要結。二人同心，物莫之間，欲求其隙，其可得乎？

Kto działa oficjalnie, działania jego są na dworze znane wszem i wobec, każdy po imieniu wyraża swój własny pogląd, nikt nie przyznaje się do błędu. W takiej sytuacji trudno być skutecznym. Kto działa prywatnie, nie pozwala, by cokolwiek wyszło poza domostwo, działa ostrożnie i w tajemnicy, nie popełnia błędów. W takiej sytuacji można liczyć na powodzenie. Dlatego też tekst mówi „lepiej działać prywatnie niż oficjalnie”. Choć działa w tajemnicy, nie dorównuje jednak temu, kto łączy z kimś siły (zawija partnerstwo). Gdy dwaj ludzie są jednomyślni, nic ich nie rozdzieli. Nawet gdybyś starał się usilnie zasiać między nimi rozbrat, na pewno ci się nie uda.

結而無隙者也 *jie er wu xi zhe*: Por. *Guiguzi* 8.4, gdzie znajduje się identyczna frazeologia:

A więc gdy się plan jakiś obmyśla, bezwzględnie należy być skrupulatnym i nieprzeniknionym, za czym idzie konieczność wybrania jako adresata perswazji kogoś, z kim się świetnie rozumiemy. Dlatego właśnie powiadają, że „To właśnie dzięki nawiązaniu ścisłych relacji nie ma miejsca na jakąkolwiek nieuczciwość (*jie er wu xi*)”<sup>911</sup>.

Nawiązanie ścisłej relacji opartej na poufałości, poufności i wzajemnym zaufaniu stanowi dla *Guiguzi* bezwzględny warunek skuteczności planowania strategicznego. Planowanie czegokolwiek w pojedynkę nigdy nie przynosi tak dalekosiężnych efektów jak planowanie wspólnie z innymi, jest więc naczelną zasadą doskonale

<sup>905</sup> Tj. połączenie z kimś sił na bazie ścisłej więzi między ludźmi.

<sup>906</sup> Dośł. pęknięcie, szczelina, jak w rozdz. Di Xi. Szczelina to symptom i alegoria niezgody, konfliktu, rozbicia, a ostatecznie dezintegracji całego układu.

<sup>907</sup> Lub nie rozumieją. Hui Wu (s. 78) bezpodstawnie tłumaczy „they do not care to know”. Nie chodzi przecież o to, że rozmówca nie chce o czymś wiedzieć, lecz by pouczyć go tak by zrozumiał.

<sup>908</sup> Lub nie rób tego.

<sup>909</sup> Tj. wg. zasady *yin*.

<sup>910</sup> Tj. wg. zasady *yang*.

<sup>911</sup> Zob. także rozdz. III (*Neijian*), zwłaszcza 3.1., gdzie mowa o różnych sposobach inicjowania partnerstwa.

skutecznej strategii, stąd też ogromna waga, jaką *Guiguzi* przykłada do formowania poufanych, ścisłych i bliskich relacji z drugimi, bo tylko one zapewnić mogą utrzymanie przedsięwzięcia w tajemnicy i podnieść jego skuteczność w wyniku współpracy. Tak więc głównym celem perswazji startegicznej *Guiguzi* jest poszukiwanie idealnego kandydata lub kandydatów dla stworzenia partnerstwa strategicznego.

[2] 奇 *qi*: por. 10.1., kom. [2].

Zdaniem THJ wyższa skuteczność niezwykłego nad zwykłym bierze się stąd, że to pierwsze „działa według utartych wzorców logicznych i trzyma się tego, co powszechnie przyjęte, dlatego utrudnia szybkie działanie. Niezwykłe wprawdzie łamie kanoniczne zasady, lecz w zupełności zgadza się poczuciem słuszności, działa błyskawicznie zgodnie z naturą danego zdarzenia” ([...] 循理守常，難以速進；奇者反經合義，因事機發).

[3] THJ wyjaśnia, że umiejętność posługiwania się *qi* w perswazji stanowi klucz do pozyskania aprobaty władcy zaś nawiązywanie układów ze „świtą” suwerena, jego ministrami, odbywa się przez prywatne rozmowy. Wymienia on zatem dwie metody perswazyjne, każda nastawiona na inny cel i wymagająca innych „technik”:

與人主言奇，則非常之功可立；與人臣言私，則保身之道可全。  
Przed suwerenem mów w sposób niezwykły a uda ci się osiągnąć nadzwyczajny sukces. Z ministrem (urzędnikiem dworu) rozmawiaj prywatnie a zagwarantujesz sobie własne bezpieczeństwo.

[4] 其身内...*qi shen nei*...: THJ rozumie *yan wai* 言外 jako „rozповідаć na zewnątrz”, „zdradzać sekrety” (*wai xie zhe* 外泄者). Taka interpretacja zdaje się nie znajdować potwierdzenia w tekstach epoki. W istocie *yan wai* często skonstrastowane jest z *yan nei*, gdy mowa o dwóch *modi loquendi*: *yan nei* dotyczy dzielenia się taką treścią, której nie można lub nie wypada oznajmiać na zewnątrz, czyli w obecności innych a tylko w rozmowie w cztery oczy, zaś *yan wai* to dość formalny sposób komunikacji, któremu towarzyszy nadmierna kurtuazja, powierzchowność, i poruszanie neutralnych treści – przysłowiowa rozmowa o pogodzie. Przejrzyjmy poniżej kilka fragmentów ilustrujących sens *yan nei/yan wai* 言内/言外.

客有見周公者，應之於門曰：「何以道旦也？」客曰：「在外即言外，在內即言內，入乎？將毋？」周公曰：「請入[...]」<sup>912</sup>  
Pewien przybysz poprosił o audiencję z księciem Zhou. Ten przyjął go w drzwiach pytając: Czymże zawdzięczam Pana wizytę? Przybysz odrzekł: na zewnątrz mówi się o sprawach z zewnątrz, wewnątrz o sprawach wewnątrz. Czy mogę wejść? Czy może nie? Niech pan wejdzie - odrzekł książę [...]. (韓詩外傳 *Han shi wai zhuan*).

I dalej fragment biografii Fan Ju zawarty w *Shiji*:

然左右多竊聽者，范雎恐，未敢言內，先言外[...]。  
Tymczasem ponieważ wielu dworzan podsłuchiwało, Fan Ju nie odważył

<sup>912</sup> *Hanshi waizhuan yizhu*, op.cit., s. 157 - 158.

się rozmawiać o sprawach poufnych (*yan nei* 言内) (z królem państwa Qin), więc najpierw zaczął od spraw oficjalnych (*yan wai* 言外) (takich, które inni mogą też usłyszeć bez szkody dla rozmówcy).

Kontekst wyraźnie sugeruje, że *yan nei* dotyczy dzielenia się taką treścią, której nie można lub nie wypada oznajmiać na zewnątrz, czyli w obecności innych a tylko w rozmowie w cztery oczy. Widać tu też jasno, że *yan nei* odnosi się do treści niezobowiązujących i neutralnych przeznaczonych dla uszu każdego<sup>913</sup>.

言深: Jeśli *Guiguzi* kontrastuje *shen nei* 身内 z *yan wai* 言外, to dlaczego nie kontrastuje *shen wai* 身外 z *yan nei* 言内 tylko z 言 *yan shen* 深? Czy *yan shen* 言深 znaczy dokładnie to samo co *yan nei* 言内? Dostępne teksty źródłowe epoki zdają się przeczyć takiej tezie. Przykładowo, w *Zhanguoce* (księga Qin) gdy Fan Ju w rozmowie z młodym władcą Qin opowiada o przypadkowym spotkaniu króla Wen dynastii Zhou z mędrcom Lü Shangiem (吕尚), mówi, że był on „jedynie rybakiem łowiącym ryby na brzegu rzeki Wei, dzielił ich więc ogromny dystans pozycji społecznych (*jiao shu ye* 交疏也)<sup>914</sup>, a jednak jedna tylko rozmowa doprowadziła, że król zabrał go ze sobą. Tak „głębokie” były jego słowa (*qi yan shen ye* 其言深也).

今臣，羈旅之臣也，交疏於王，而所願陳者，皆匡君之事，處人骨肉之間，願以陳臣之陋忠，而未知王之心也，所以王三問而不對者是也<sup>915</sup>。

Jestem Panie obcym, przyjeźdźcą, nie znamy się dobrze i dzieli nas różnica stanu, a sprawy, o których chciałbym rozmawiać otwarcie (*chen* 陳), dotyczą osobiście Twego Majestatu i Twoich najbliższych krewnych. Chciałbym otwarcie przedstawić (*chen* 陳) Ci Panie moje „niegodne” oddanie ale jeszcze nie znałem „serca” Twego. To dlatego, kiedy trzykrotnie pytałeś mnie, nie odpowiadałem.

Jasnym jest, że Fan Ju niejako porównuje swoją sytuację to Lü Shanga: jak on, także i Fan Ju zamierza rozmawiać w „głębokich” słowach. Dalszy ciąg mowy Fan Ju ujawnia, że w *yan shen* 言深 chodzi o sprawy bardzo osobiste, w tym przypadku o radę, jak rozprawić się z matką króla i jego wujami, uzurpującymi sobie coraz większą władzę, marginalizując samego władcę. Z drugiej strony, użycie słowa *chen* 陳, które dosłownie znaczy „wystawić na pokaz”, zamiast *yan* 言, sugeruje również mowę wprost. Tak też rozumie *yan shen* 言深 XDF<sup>916</sup>.

<sup>913</sup> Według XDF *Guiguzi* doradza tu by unikać zbyt powierzchownych rozmów, gdy jesteśmy z kimś w zażyłych stosunkach i słów zbyt bezpośrednich, gdy nasza znajomość jest powierzchowna. W pierwszym przypadku grozi nam wykluczenie a w drugim osobiste niebezpieczeństwo (XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 224). ZJW wyjaśnia, iż owo zagrożenie *wei* 危 bierze się stąd, że przez nadmierne spoufalanie się, gdy jesteśmy poza kręgiem osób najbliższych władcy, możemy ściągnąć na siebie podejrzenie o nieuczciwe zamiary jak szpiegostwo (WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 221). XFH mówi: „jeśli jesteś w grupie, gdzie traktują cię jak swego, ale zbyt wiele mówisz o sprawach spoza tej grupy, stracisz zaufanie i będziesz marginalizowany. Jeśli jesteś poza pewną grupą a rozmawiasz o jej prywatnych sprawach, ściągasz na siebie niebezpieczeństwo” (XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 115).

<sup>914</sup> Wg. interpretacji Crumpa, por. *Chan-Kuo Ts'e*, tłum. J.I. Crump, s. 103. Por. też *Zhanguoce zhengzong* 戰國策正宗 [Strategi Walczących Królestw], tłum. i kom. Yang Ziyan 楊子彥, Beijing: Huaxia chubanshe 2008, s. 78.

<sup>915</sup> *Zhanguoce zhengzong*, op.cit., s. 78.

<sup>916</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 224.

Tu zatem kryje się odpowiedź na postawione wyżej pytanie: *yan shen* 言深 posiada bogatszą konotację semantyczną, w której zawiera się pojęcie *yan nei* 言内, konotację, która sugeruje zarówno formę wypowiedzi jak i jej treść. Widać tu również, jak szczególny przypadek Fan Ju dobitnie ilustruje zasadę „gdy nie jesteś spoufalcony, lecz mówisz jakbyś był, jesteś w niebezpieczeństwie”. Fan Ju, zanim przejdzie do nader delikatnego tematu ugruntowania władzy króla mocno nadwyrężonej działaniami najbliższych krewnych, tematu, który poruszyć można tylko w cztery oczy, bez świadków, jako „outsider” (*shen wai* 身外) musi najpierw uzyskać pewność, że między nim i królem istnieje *tong qing* 同情 – zgodność myśli i odczuć (to właśnie Fan Ju ma na myśli gdy wyjaśnia: „jeszcze nie znałem serca Twego”), ta bowiem warunkuje *xiang qin* 相親 i gwarantuje sukces obu zaangażowanych stron. W innym razie, jako strona słabsza, tylko on narażony byłby na niebezpieczeństwo, na porażkę (*pian hai* 偏害).

Choć w żadnym ze źródeł nie zachowała się niestety owa „jednorazowa perswazja” w efekcie której król Wen ustanowił Lü Shanga swoim nauczycielem i mentorem<sup>917</sup>, to dzięki zachowanej mowie Fan Ju można przypuszczać, że „głębokie” słowa odnosiły się do spraw bezpośrednio leżących królowi na sercu wyrażonych w stosunkowo bezpośredniej formie.

[5] 無以人之...*wu yi ren zhi*: Słowa te należy odnieść do kontekstu powyżej: jeśli nie jesteśmy z kimś w serdecznych stosunkach, pewnych spraw nie powinniśmy w rozmowie poruszać, nawet jeśli logicznie czy merytorycznie wydają się usprawiedliwione. Uogólniając, w perswazji należy kierować się tym, czego audytorium chce (*yu* 欲) i oczekuje.

Sądzę, że nie należy się tu doszukiwać bezpośredniego związku z *Analektami*:

己所不欲，勿施於人 (*Analekty*, rozdz. 顏淵 Yan Yuan)  
Jeśli sam czegoś nie chcesz, nie narzucaj tego innym<sup>918</sup>.

Dla *Guiguzi* punktem wyjścia jest to, czego nie chce obiekt perswazji. Nie musi to wcale mieć bezpośredniego związku z tym czego nie chcemy my sami.

以 *yi*: THJ komentuje:

教人當以所知，今反以人所不知者教之，猶以暗除暗，豈為益哉。  
Gdy kogoś uczysz, powinieneś opierać się (dosł. używać) na tym co rozumie. Jeśli uczysz kogoś za pomocą czegoś, czego nie rozumie, to jakbyś mrokiem mrok usuwał. Niczemu to nie służy!

Większość badaczy traktuje *yi* 以 poprzedzające *ren zhi suo bu zhi* 人之所不知 jako słowo wprowadzające dopełnienie bliższe (accusativus) czasownika *jiao* 教<sup>919</sup> choć

<sup>917</sup> 已一說而立為太師, ibidem, s. 78.

<sup>918</sup> Cyt. wg. Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius...*, 15.24, op. cit., s. 364. *Zhongyong* wyjaśnia: „Jeśli robią ci coś, czego nie chcesz, nie rób tego innemu” – 施諸己而不欲，亦勿施于人. Cyt. wg. *Da xue Zhong yong* (zhonghua jingdian cangshu) 大學中庸 (中華經典藏書), red. Wang Guoxuan 王國軒, Beijing: Zhonghua shuju 2012, s. 73.

<sup>919</sup> Np. Maliawin (s. 45), Hui Wu (s. 78), którzy oddają „以人之所不知” odpowiednio przez (uczyć)



wg. THJ *yi* wprowadza tu *instrumentalis*<sup>920</sup>.

XDF dodaje, że taki sposób pouczenia kogoś wiedzie do wywołania zawiści i chęci odwetu, bo sprawia wrażenie, że obnażamy czyjeś słabości by wyeksponować własną wyższość<sup>921</sup>. Nawiązuje tym samym do „其言深者危” gdy znajdujemy się w położeniu „其身外” - nasze stosunki z interlokutorem nie są dostatecznie zażyłe.

[6] THJ tak interpretuje ten fragment tak:

學順人之所好，避諱人之所惡，但陰自為之，非彼所逆，彼必感悅，明言以報之。故曰陰道而陽取之也。  
Naucz się działać wedle upodobań innych a unikać i wystrzegać się tego, czego nie chcą, lecz rób to bardzo dyskretnie (jak *yin*, niezauważony). Jeśli nie czynisz czegoś, co budzi w drugim opór, na pewno go to zadowoli, otwarcie wypowie swoją wdzięczność. Dlatego tekst mówi „działasz skrycie a zyskujesz jawnie”.

Yu Yan widzi w tym tekście odmienne zgoła znaczenie. Wyjaśnia, że „działasz skrycie a zyskujesz jawnie” odnosi się do strategii wojennej<sup>922</sup>, przy czym podpira swój pogląd cytatem z *Zhanguoce* (księga Wei, I):

將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之<sup>923</sup>。  
Jeśli chcesz go pokonać, najpierw tymczasowo mu pomóż. Jeśli chcesz wziąć od niego, najpierw chwilowo dawaj mu.

Sądzę jednak, że tak nagły przeskok od kontekstu perswazyjnego w temat psychologii prowadzenia podboju byłby dość zaskakujący. Metody prowadzenia wojny są oczywiście ściśle związane z działaniami dyplomatycznymi, tj. *logomachii* - wojny na słowa, stąd też można odnieść wrażenie, że w *Guiguzi* sztuka perswazji czasami niejako zlewa się ze sztuką wojenną, jednak *Guiguzi* to nie *Sunzi bingfa*, głównym wątkiem tekstu zawsze pozostaje perswazja strategiczna a nie strategia wojenna.

**10.6.故去之者從之，從之者乘之[1]。貌者，不美又不惡，故至情託焉[2]。可知者，可用也；不可知者，謀者所不用也。故曰事貴制人，而不貴見制於人。制人者，握權也；見制於人者，制命也[3]。故聖人之道陰，愚人之道陽[4]。智者事易，而不智者事難。以此觀之，亡不可以為存，而危不可以為安。然而無為而貴智矣[5]。**

**Dlatego właśnie kto [chce] odejść, postępuje zgodnie z czyimiś upodobaniami lub awersjami<sup>924</sup>, a postępując zgodnie z czyimiś upodobaniami i awersjami jednocześnie wypatruje właściwej okazji. Gdy badamy oblicze człowieka, i nie objawia ono ani aprobaty, ani dezaprobaty, to dlatego, że jego prawdziwe myśli i uczucia wyraziłyby się przez nie [aprobatę i dezaprobatę]<sup>925</sup>. Jeśli da się je**

„чего он понять не может” oraz (uczyc) „what they do not care to know”.

<sup>920</sup> Unger, *Grammatik*, op.cit., s. 843; s. 856-7.

<sup>921</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 225.

<sup>922</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 222.

<sup>923</sup> *Zhanguoce zhengzong*, op.cit., s. 807.

<sup>924</sup> *Zhi* 之 odnosi się tu do *hao* 好 i *wu* 惡 (upodobań i awersji) w 10.5. Większości tłumaczy umyka fakt, że fragment ten kontynuuje wątek poprzedniego. Stąd CPQ (s. 127) oddaje *qu zhi* 去之 przez „jeśli chcesz się kogoś pozbyć”. Tak samo ZJW (s. 188), XFH (s. 172) i Hui Wu (s. 78).

<sup>925</sup> CPQ (s. 127) dostrzega tu wprawdzie podobny sens („jeśli ktoś nie wyraża ani radości ani niechęci,

poznać, można się nim posłużyć, a jeśli się nie da, w strategii nie czyni się z niego użytku. Dlatego mówi się: „gdy działasz w jakiejś sprawie, najważniejsze to kontrolować innych a nie być przez innych kontrolowanym. Kto innych kontroluje, ma w ręku swobodę wyboru (*quan*)<sup>926</sup>. Kto innymi jest kontrolowany, tego los jest w ręku innych<sup>927</sup>. Zatem *modus operandi* prawdziwego mędrca to *yin*, a głupca to *yang*. Człowiek rozumny we wszelkich sprawach działa z łatwością, a dla głupca jakakolwiek sprawa jest trudna<sup>928</sup>. Z tego punktu widzenia, skoro tego, co [już] zginęło, nie sposób zachować przy życiu, a tego, co niebezpieczne, nie sposób uczynić bezpiecznym, to właśnie w *wuwei* najwyżej ceni się inteligencję<sup>929</sup>.

[1] THJ komentuje:

將欲去之，必先聽縱(從)<sup>930</sup>，令極其過惡，過惡既極，便可以法乘之，故曰從之者乘之也。

Jeśli chcesz kogoś opuścić, najpierw koniecznie pozwól mu działać jak mu się podoba, niech jego występki osiągnie szczyt, a gdy to się już stało, będziesz mógł zgodnie z zasadą skorzystać z okazji. Dlatego też tekst mówi „postępując zgodnie z czyimiś upodobaniami i awersjami jednocześnie wypatruje właściwej okazji”.

[2] *mei* 美, *wu* 惡 są tu użyte czasownikowo w sensie „uważać za piękne” (dobre, godne pochwały) i „uważać za brzydkie” (złe, niegodne). Charakteryzują osobę, która, jak wyjaśnia THJ, „widząc czyn dobry, nie chwali go nadmiernie, a zły, nie gani go

oznacza to, że skrywa jakieś głębokie myśli i uczucia”), nie bierze jednak pod uwagę, że *yan* 焉 musi odnosić się do czegoś, o czym wspomniano nieco wcześniej, czyli właśnie do upodobań i awersji, bo słowa *mei* 美 i *wu* 惡 opisują zewnętrzne formy wyrazu tych stanów psychicznych. Interpretacja ZJW (s. 188) wydaje się mało zrozumiała: „jeśli na twoim obliczu zwykle nie pojawia się ani wyraz aprobaty ani dezaprobaty, to inni mogą ci zawierzyć swoje szczere myśli”. Trudno zrozumieć, dlaczego mieliby to zrobić. Podobnie XFH (s. 172): „możemy zawierzyć swoje prawdziwe myśli człowiekowi, którego oblicze nie objawia ani radości, ani gniewu, ani aprobaty, ani dezaprobaty”. Hui Wu (s. 78) tłumaczy podobnie, z tą tylko różnicą, że *zhi qing* 至情 oddaje przez „confidentiality”. Wszyscy ci badacze pomijają w przekładzie sens *yan* 焉 i kierują się logiką przeczącą samej treści traktatu. Przecież *Guiguzi* poucza, że by z kimś nawiązać relację, trzeba poznać jego *qing*, czemu służy sondowanie (*chuai*) jego upodobań i awersji. Por. rozdz. VII *Sondowanie*, 7.2.: „Gdy sondujesz myśli i intencje (*qing*), musisz stopniowo wzmacniać jego pragnienia (*yu*) aż osiągną szczyt właśnie gdy jest w bardzo dobrym nastroju. Jeśli jest coś, czego pożąda, nie będzie zdolny ukryć swych myśli i uczuć. Koniecznym jest stopniowo wzmacniać jego awersje (*wu*) aż osiągną szczyt właśnie gdy trawia go największe obawy”.

<sup>926</sup> Por. *Guiguzi* 9.2.: „Wybierać strategię i służyć radą to jest *quan* (權)” (策選進謀者，權也). Dosłowne znaczenie *quan* to dostosowywać się do wymogów chwili, być elastycznym w działaniu, niezwiązanym sztywnymi zasadami, czyli *jing*. Jako określona zasada postępowania *quan* można zatem rozumieć przez swobodę w działaniu, właściwie swobodę wyboru (por. „wybierać strategię”). Dlatego też „człowiek rozumny we wszelkich sprawach działa z łatwością” – posiada bowiem swobodę wyboru.

<sup>927</sup> Dosł. losem jest być pod kontrolą innych.

<sup>928</sup> Wg. interpretacji CPQ (s. 128) „z inteligentnym łatwo jest planować sprawy, a z głupcem trudno”. Jednak kontekst passusu nie zawiera żadnych przesłanek ku takiemu odczytaniu fragmentu. Ponieważ mędrzec kontroluje innych i posiada swobodę działania i planowania, „we wszelkich sprawach działa z łatwością”.

<sup>929</sup> Lub: to nie ma nikogo takiego, kto najwyżej ceni inteligencję, lecz podejmuje „działanie”. Zob. kom. [5].

<sup>930</sup> W wersji tekstu w *Kanonie taoistycznym* jest grafem *zong* 縱 zamiast *cong* 從. Oba warianty są sensowne.

kategorycznie”<sup>931</sup>. Dopiero taki człowiek godny jest zaufania. Z interpretacją tą można jednak polemizować. Por. przyp. 925.

貌 *mao* użyte czasownikowo. THJ wyjaśnia:

貌者, 調察人之貌以知其情也.

*Mao* znaczy badać wyraz twarzy by wyczytać z niej, co człowiek myśli i czuje.

[3] 制命 *zhi ming*: Wg. interpretacji THJ fraza ta oznacza, że „(własny) los jest pod kontrolą innych”<sup>932</sup>.

YTY sugeruje, że *zhi* 制 to błąd kopisty, a właściwe słowo to *shi* 失. Istotnie, *shi* 失 czyniłoby tekst bardziej zrozumiałym<sup>933</sup>.

HDC podaje, że niekiedy *zhi* 制 pojawia się w znaczeniu „być posłusznym (*zuncong* 遵從)”<sup>934</sup>. Jednak w każdym z podanych przykładów *zhi* 制 stoi bezpośrednio przed *yan* 焉, co wprowadza pewną dwuznaczność, tak że mogłoby ewentualnie zachować swoje pierwotne znaczenie, „rządzić”, „kontrolować”, jeśli potraktować konstrukcję w przytoczonych przykładach jako konstrukcję bierną:

夫聖人作法, 而萬物制焉

Mędrzec prawa ustanawia, a miriady bytów są im posłuszne.

(*Huainanzi: Fanlun* 淮南子·汜论训)

制焉 *zhi yan* można równie dobrze rozumieć przez „są przez nie rządzone/kontrolowane”. *Yan* 焉 nigdy nie zastępuje dopełnienia bliższego lecz dalsze albo locativus<sup>935</sup>.

[4] YTY wyjaśnia, że *yin* 陰 sugeruje dyskrecję i skrytość a *yang* 陽 niedyskrecję, ujawnianie tajemnic<sup>936</sup>. Tak więc mędrca od zwykłego człowieka odróżnia zdolność działania w ukryciu, dyskretnie, bez pompy i fanfaronady.

[5] Zdaniem THJ *Guiguzi* ma na myśli, że gdy wszystko wydaje się stracone, tylko człowiek inteligentny może jeszcze znaleźć wyjście<sup>937</sup>.

無爲...*wu wei*: zob. komentarz na s. 78 - 80 i przyp. 245.

**10.7.** 智用於衆人之所不能知，而能用於衆人之所不能見。既用，見可，否擇事而爲之，所以自爲也；見不可，擇事而爲之，所以爲人也[1]。故先王之道陰。言有之曰：“天地之化，在高與深，聖人之制道，在隱與匿。”非獨忠信仁義也，中正而已矣[2]。道理達於此之義，則可與語。由能得此，則可與穀遠近之義。

<sup>931</sup> 見善不美，見惡不非，zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 161.

<sup>932</sup> 命爲人所制，ibidem, op.cit., s. 162

<sup>933</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, s. 224.

<sup>934</sup> HDC, tom II, op.cit., s. 662.

<sup>935</sup> Zob. Kroll, *Students Dictionary of Classical Chinese*, op.cit.

<sup>936</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 225.

<sup>937</sup> 則他莫能爲，惟智者可矣，XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 162.

**Inteligencja znajduje użytek tam, gdzie większość ludzi do inteligencji jest niezdolna, a umiejętności tam, gdzie większość ludzi nie zdolna jest dostrzegać. Gdy posłużywszy się [inteligencją i umiejętnościami] widzisz sprzyjające warunki, nie wybieraj sprawy by się nią zająć, co oznacza, że pozostawiasz bieg rzeczy samym sobie. Jeśli widzisz niesprzyjające warunki, wybierz sprawę, żeby się nią zająć, co oznacza, że robisz coś dla innych. Właśnie dlatego Dao dawnych królów to *yin*. Jest takie powiedzenie: „wielkie transformacje domeny niebieskiej i ziemskiej zachodzą na wysokościach i w czeluściach głębokich”. Dao prawdziwego mędrca w tym, co ukryte i tajemne. Poczucie powinności (*zhong* 忠) i wiarygodności (*xin* 信), idealne realcje (*ren* 仁) i to, co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義) same nie wystarczą. Dopiero wypośrodkowanie w tym, co prawe (*zhong zheng* 中正) dopełnia [listę]. Ten, kto pojął, że zasada ta wynikająca z Dao określa to, co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義), jest właściwą osobą do rozmowy<sup>938</sup>. Kto jest w stanie [wszystko] to zrozumieć, zdolnym będzie pielegnować, to co słuszne w danej sytuacji (*yi* 義) daleko i blisko.**

[1] Zdaniem YTY *jian ke* 見可 znaczy „uznać, że sprawa jest wykonalna i [dlatego] podjąć się jej wykonania”. *Jina bu ke* 見不可 natomiast oznacza „zobaczyć, że jest to sprawa niewykonalna (lub której nie należy się podjąć)”<sup>939</sup>.

*Zi wei* 自為: pozwolić rzeczom biec własnym torem, nie ingerować, czyli działać wg. zasady *wuwei*. Z drugiej strony być może „wypełniać swoje zwyczajne obowiązki bez przymusu”<sup>940</sup>.

*Wei ren* 為人: działać na rzecz innych, tj. pomagać innym.

THJ pozostawił dłuższy komentarz do tego fragmentu, który wydaje się przedstawiać interpretację sprzeczną z duchem *Guiguzi*:

亦既用智，先己而後人。所見可，擇事為之，將此自為；所見不可，擇事而為之，將此為人，亦猶伯樂教所親相駑駘，教所憎相千里也。  
To znaczy, gdy posługujesz się inteligencją, najpierw miej na względzie siebie (lub swoje/swoich) a potem innych. Jeśli nadarza się stosowna okazja i wybierasz sprawę i działasz, weź ją dla siebie (weź ją i działaj sam). Gdy nie ma stosownej okazji i wybierasz sprawę i działasz, spraw, by inni działali, tak jak Bo Le<sup>941</sup> uczył swego przyjaciela jak rozpoznać gorszego konia, a obmierzłego mu człowieka jak rozpoznać najbardziej rasowego rumaka zdolnego w dzień przegalopować tysiąc li<sup>942</sup>.

<sup>938</sup> Pierwsze *yi* odnosi się do konfucjańskiej słuszności, drugie do prawdziwej słuszności *yi* równoznacznej z *zhong zheng* – wypośrodkowaniu w tym, co prawe (*zheng*), czyli odnalezienie właściwej drogi w każdym konkretnym przypadku, słusznych proporcji odpowiadających *yin* i *yang*. Szersze omówienie *zhong zheng* w kom. [3].

<sup>939</sup> 見事不可為, XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 163.

<sup>940</sup> Por. *Zapiski historyka: Biografia Su Qina*: 臣聞忠信者，所以自為也；進取者，所以為人也 – Słyszałem Panie, że poczucie powinności i wiarygodności jest czymś samym z siebie, a dążność do osiągnięć oznacza działanie dla innych (ctext.org/pre-qin-and-han?searchu=所以自为也 [dostęp: 5.8.2022]).

<sup>941</sup> Legendarny znawca koni z państwa Qin.

<sup>942</sup> *Hanfeizi* wyjaśnia, na czym polega zmyślny fortel Bo Le: 千里之馬時一，其利緩，驚馬日售，其利急–, Wspaniałe rumaki zdolne przebiec tysiąc li w jeden dzień zdarza się tylko raz na jakiś czas. Zysk z niego powolny. Zwykłą szkapę sprzedaje się co dzień, więc zysk jest szybki”. Cyt. wg. *Hanfeizi jijie*,

Przykład Bo Le sugeruje, że gdy ciąży na nas obowiązek, którego nie sposób uniknąć, powiedzmy, jakieś życzenie władcy, czynimy, co tylko możliwe, by zadowolić osobę nam bliską, gdy zaś zlecenie pochodzi od człowieka, któremu jesteśmy niechętni, zadowolamy tylko jego ambicję wybierając możliwe, lecz mniej praktyczne rozwiązanie.

Wielu badaczy boryka się z uchwyceniem właściwego sensu komentowanego tu fragmentu *Guiguzi*. Wg. interpretacji CPQ, gdy uzyskamy aprobatę, powinniśmy działać we własnym interesie, a gdy nie, powinniśmy działać w interesie innych<sup>943</sup>. ZJW wyjaśnia, że gdy sprawa jest wykonalna, powinniśmy się nią zająć sami, a gdy nie, przenieść ją na innych<sup>944</sup>. XFH uważa natomiast, że chodzi tu o jakąś strategię: gdy może zadziałać, zachowajmy ją tylko dla siebie by osiągnąć własne prywatne cele, gdy zaś nie możemy jej ukryć, ujawnijmy ją by pomóc innym<sup>945</sup>. Zdaniem Hui Wu, mędrzec powinien przyjąć metodę, która działa, żeby przysłużyć się sobie samemu, a jeśli jakaś metoda nie działa, to również można ją wykorzystać, żeby przysłużyć się innym<sup>946</sup>. Zwłaszcza w przypadku interpretacji Hui Wu próżno by szukać logiki tak opisanego postępowania.

[3] 陰 *yin*: działanie jak *yin*, w ukryciu, tak że lud nie wie nawet skąd i dlaczego płynie dobro, którym się cieszy (zob. rozdz. VIII 摩 *Mo*). Jednocześnie sugeruje działanie oparte na bezstronności. W pewnym sensie to bycie „pośrodku” czyni nas najbardziej „niewidocznymi”, podczas gdy zajęcie ustalonego stanowiska znamionujące opowiedzenie się po jakiejś „stronie” sprawia, że opuszczamy „środek”, stajemy się widoczni.

Komentarz THJ wyjaśnia:

言先王之道貴於陰，密尋古遺言，證有此理，曰：‘天地之化，唯在高深，聖人之道，唯在隱匿。’所隱者中正，自然合道，非專在忠信仁義也[...].

Mowa tu o tym, że pradawni suwereni kierowali się Dao, w którym najcenniejsza była dyskrecja i niejasność (*yin* 陰). Potajemnie szukałem w pradawnych sentencjach i znalazłem dowód tej reguły: „wielkie transformacje domeny celestialnej i tellurycznej dzieją się tylko tam, gdzie najwyżej i najgłębiej (tj. w miejscach najbardziej ukrytych, niedostępnych), a Dao, którym kierują się mędrcy polega tylko na skrytości i anonimowości”. Kto działa w ukryciu, wypośrodkowuje w tym, co prawe, jego działanie samo z siebie zgodne jest z Dao. Nie postępuje on wyłącznie według poczucia powinności, wiarygodności, *ren* i *yi* [...].

*Zhong* 忠, *xin* 信, *ren* 仁, *yi* 義 to tradycyjne atrybuty etyki konfucjańskiej, których cechą jest uwidacznianie się, czyli *yang* 陽, przeciwieństwo *yin* 陰. Przykładowo, *Daxue* cytuje słowa Zengzi, ucznia Konfucjusza: „uczciwość (*cheng* 誠) pochodzi z

op.cit., s. 185.

<sup>943</sup> CPQ, *Guiguzi...*, s. 128.

<sup>944</sup> ZJW, *Guiguzi...*, s. 191.

<sup>945</sup> XFH, *Guiguzi*, s. 175.

<sup>946</sup> “Select and adopt what works for the purpose of serving yourself. When you see what is not working, make a selection and adopt it as well for the purpose of serving others” (Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 79).

głębi serca lecz jawi się na zewnątrz”<sup>947</sup>. *Guiguzi* bynajmniej tych atrybutów nie neguje, lecz odmiennie od tradycji konfucjańskiej, która widzi w nich cel sam w sobie, traktuje je instrumentalnie: są one przydatne tam tylko, gdzie służą *zhong zheng*, które w sferze działalności ludzkiej ucieleśnia mądrość Dao. Takie stanowisko *Guiguzi* umieszcza go w tradycji myśli Huanglao, która proponuje koncepcję władania królestwem na zasadzie *yin* władcy i *yang* ministrów. Ministrowie działają, władca pozostaje *wuwei*. Ich działania są bezpośrednio widoczne, odczuwalne, działanie władcy jest tajemne, anonimowe. W przypadku *Guiguzi*, i w tym jawi się jego nowatorskie podejście, nie chodzi jednak o koncepcję sprawowania władzy w państwie, lecz, z jednej strony o sztukę posługiwania się innymi z pozycji doradcy-retora *youshui* przez manipulowanie określonymi wartościami etycznymi jak *xin* 信 czy *ren* 仁, a z drugiej, sztuki posługiwania się nimi w działaniu perswazyjnym. Tak czy inaczej, traktowane są one instrumentalnie.

中正 *zhong zheng*: Coyle zwraca uwagę, że fraza *zhong zheng* często pojawia w *Księdze Przemian* w kontekście heksagramów<sup>948</sup>, tamatu jednak nie rozwija, warto więc rozważyć, co właściwie wynika z tego spostrzeżenia. *Zhong zheng* oznacza, że linia heksagramu (*yao*) znajduje się w swojej najbardziej optymalnej, właściwej pozycji, tj. linia *yin* (*yin yao*: linia przerywana) zajmuje pozycję drugą od dołu wśród sześciu linii, a linia *yang* (*yang yao*: linia ciągła) pozycję piątą od dołu. W każdym z tych dwóch przypadków chodzi więc o pozycję centralną/środkową (*zhong*) w obu trygramach, z których skonstruowany jest każdy heksagram. Pozycja druga to tzw. *jianwei* 賤位, pozycja podwładna (skromna), a piąta to *guiwei* 貴位, pozycja władna (zaszczytna). Konfigurację taką Nielsen nazywa „being central and correct”<sup>949</sup>. Ma Hengjun wyjaśnia ponadto, że konfiguracja *zhong zheng* symbolizuje idealną relację między ministrem (linia *yin* na drugiej pozycji) i monarchą (linia *yang* na piątej pozycji) a zatem najwyższy poziom skuteczności w działaniu wiodącym do pomyślnej realizacji planów<sup>950</sup>. Wracając do Coyle’a, podaje on również, że w archaicznych inskrypcjach na kościach z czasów dynastii Shang (między XVIII a XII wiekiem p.n.e.) znak *zheng* 正 oznacza właśnie „skuteczne działanie obliczone na określony cel”<sup>951</sup>. Najwyraźniej pewien ślad tego sensu zachował się jeszcze w *zhong zheng*. W takim ujęciu „to, co prawe” jest prawe nie tyle w sensie etyczno-moralnym, ile onto-kosmologicznym, sugerując optymalny układ między *yin* i *yang*, absolutną harmonię w transformacjach i wzajemnych permutacjach tych żywiołów. *Guiguzi* podporządkowując cztery wspomniane wyżej wartości konfucjańskie zasadzie *zhong zheng* relatywizuje je i wznosi się na poziom a-moralnej czy meta-moralnej transcendencji<sup>952</sup>.

<sup>947</sup> 誠於中，形於外， cyt. wg. [ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=誠於中，形於外](http://ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=誠於中，形於外) [dostęp: 23.05.2021].

<sup>948</sup> D. Coyle, *Guiguzi...*, op.cit., s. 73.

<sup>949</sup> B. Nielsen, *Companion to Yi Jing Numerology...*, op.cit., s. 296.

<sup>950</sup> Ma Hengjun, *Zhouyi zhengzong*, op.cit., s. 30.

<sup>951</sup> Coyle, *Guiguzi...*, „effective, goal-oriented action”, op.cit., s. 74.

<sup>952</sup> Żaden ze współczesnych tłumaczy i komentatorów nie uwypuklił opisanych tu konotacji *zhong zheng*. Hui Wu traktuje *zhong* i *zheng* jako osobne pojęcia, pierwsze w sensie „stosowny”, „odpowiedni”, „dokładny”, a drugie jako „normalny”, „prawidłowy”. Dodaje jedynie, że podkreślają one „accurate perception in application of the principle and strategy” (Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 80). Pomija jednak relację *zhong zheng* do cnót konfucjańskich wymienionych w tym samym zdaniu i nie wyjaśnia na czym miałyby polegać owa „accurate perception” lub co ma na myśli przez „principle” i „strategy”. W interpretacji ZJW *zhong zheng* traci zupełnie sens filozoficzny: „działaj z umiarem” (ZJW, *Guiguzi...*, s. 194). Pozostawia bez wyjaśnienia, co dla *Guiguzi* mógłby

## Rozdz. XI *Jue* 決 (O rozstrzyganiu)

### Wprowadzenie

Traktat po rozdziale X, *Mou* (Doradzanie strategiczne), który w istocie dotyczy planowania rozwiązywania problemów, wprowadza temat *jue* 決- rozstrzygania czy podejmowania decyzji, działania, którego istotą wg. *Guiguzi* jest usuwanie wątpliwości. Mędrzec, posiadając już opracowaną strategię polityczną, musi jeszcze uporać się z podwójnym wyzwaniem: po pierwsze, przekonać stronę zainteresowaną do zaaprobowania planu i po drugie, ustalić, czy i w jakim stopniu wdrożenie określonego planu (w założeniu skutecznego) opłaca się samemu wykonawcy, i czy powinien on podjąć się jego wykonania. Tak więc *jue* w ujęciu *Guiguzi* odnosi się nie tyle do rozwiązywania przez doradcę *youshui* trudności swojego mocodawcy, ile do rozwiania w interlokutorze wątpliwości czy plan ów jest istotnie korzystny, zasługuje więc na uwagę. Stąd też *Guiguzi* podkreśla, że by usunąć niepewność rozmówcy, trzeba bezwzględnie uwypuklić wynikające z planu korzyści. „W rozstrzyganiu - mówi *Guiguzi* - chodzi o korzyść. Jeśli usuniesz korzyść, nikt nie będzie chciał przyjąć twojej rady”. Z drugiej strony, *jue* dotyczy decydowania o tym, jakim sprawom i dlaczego warto poświęcić swój czas. Najważniejszą kategorię konstytuują tu sprawy „króla, księcia i wysokiego rangą dygnitarza”. *Guiguzi* wylicza przy tym pięć przypadków (11.2), które klasyfikują się jako godne rozstrzygnięcia (*jue zhi* 決之). Okolicznościom tym odpowiada pięć sposobów postępowania (11.2), dzięki którym mędrzec *cheng qi shi* 成其事, „uskutecznia swoje sprawy”, uzależnione od charakteru problemu i uwarunkowań psychologicznych strony zainteresowanej. Pod koniec rozdziału *Guiguzi* powtórnie podkreśla istotę *jue* – „rozstrzyganie, co komu leży na sercu i uśmierzanie wątpliwości jest podstawą wszelkich przedsięwzięć”, i sugeruje, by w sytuacji najbardziej skomplikowanej nie stronić od tradycyjnych praktyk wróżebnych. Nie musi to świadczyć o tym, że autorzy tekstu wierzą w nieomyślność przepowiedni, a być może wskazuje raczej na skuteczność efektu psychologicznego wróżby na wahającego się rozmówcę, co pomaga mu podjąć decyzję (*jue*) i przyjąć proponowaną przez retora-dyplomatę strategię (*mou*).

### Tekst i komentarz

11.1. 凡決物，必託於疑者，善其用福，惡其有患[1]。善至於誘也，終無惑偏[2]。有利焉，去其利則不受也，奇之所託。若有利於善者，隱託於惡，則不受矣，致疏遠[3]。故其有使失利者，有使離<sup>953</sup>害者，此事之失。

**Każde rozstrzygnięcie problemu zasadza się na wątpliwości. Gdy się człowiekowi powodzi, uważa to za dobro. Gdy spada na niego klęska, uważa to za zło. To, co dobre przychodzi przez wskazanie właściwej drogi [dzięki czemu] ostatecznie nie będzie wątpliwości ani wahania<sup>954</sup>. W rozstrzyganiu chodzi o korzyść. Jeśli**

oznaczać umiar lub dlaczego *zhong zheng* miałyby mieć taki sens. XFH ani *zhong zheng* nie tłumaczy, ani nie komentuje (XFH, *Guiguzi*, s. 175).

<sup>953</sup> Wszystkie komentarze podają, że grafem [lí] 離 stanowi tu ekwiwalent semantyczny grafemu [lí] 罹: doświadczyć, doznać czegoś złego, np. klęski czy kary (zob. HDC, tom. VIII, s. 1044-1045).

<sup>954</sup> CPQ (s. 133) uważa, że *shan* 善 znaczy tu „być w czymś dobrym” a *e/wu* 惡 „być w czymś nieumiejętnym”. Podobnie XFH (*Zbiór komentarzy*, s. 169). W jego przekładzie to „kto zna się (*shan*) na posługiwaniu się *jue* (rozstrzygnięciem), temu się wiedzie (*fu*), a kto się nie zna (*wu*), na tego spadają nieszczęścia (*hai*)”. Po pierwsze, przy takiej interpretacji spodziewalibyśmy się *yong* przed *wu*. Po

usuniesz korzyść, nikt nie będzie chciał przyjąć twojej rady, zaś [to czy zostanie przyjęta] tkwi w jej niekonwencjonalności. Przykładowo, gdy korzyść służąca dobru leży ukryta w tym, co się uważa za złe, wówczas nie zostanie przyjęta [jako korzyść]<sup>955</sup>, i spowoduje [twoją] alienację i odsunięcie. Tak więc to, co powoduje utratę korzyści i to, co przynosi nieszczęście, jest główną przyczyną porażki w utrzymaniu relacji.

[1] W korpusie literatury chińskiej aż po dynastię Han złożenie *jue wu* 决物 pojawia się chyba tylko jeden raz i to właśnie w *Guiguzi*<sup>956</sup>. Wszystkie skonsultowane przeze mnie komentarze i tłumaczenia (zob. Bibliografia) widzą w tym złożeniu synonim *jue shi* 决事, czyli gramatycznie *wu* 物 postrzegane jest jako dopełnienie bliższe czasownika *jue* 决, i jako synonim *shi* 事. Jeśli jednak w tym samym korpusie literatury frekwencja występowania *jue shi* 决事 przewyższa kilkudziesięciokrotnie hapaks legomenon *jue wu* 决物, to warto ponownie się zastanowić czy *jue wu* 决物 to istotnie po prostu inny synonimiczny wariant *jue shi* 决事. W literaturze filozoficznej epoki Walczących Królestw i dynastii Han *wu* 物 to termin bardzo ogólny, obejmujący wszystko co w jakiejś formie istnieje, przedmioty ożywione i nieożywione, włączając tu samego człowieka, zjawiska natury, totalność lub uniwersum wszelkiego bytu. *Shi* 事 na ogół odnosi się do zjawisk wynikających z działalności człowieka, do czegokolwiek co wynika z interakcji człowieka z człowiekiem i człowieka z kosmosem. Wydaje się, że specyfice semantyki epoki bardziej odpowiadało by *jue* 决 w roli określnika rzeczownika *wu* 物, dosł. rzeczy „rozstrzygające”, tj. dotyczące rozstrzygania, podejmowania ostatecznych decyzji.

THJ komentuje:

凡人之情，用福則善，有患則惡。福患之理未明，疑之所由生。故曰善其用福，惡其有患。

Człowiek z natury swej na ogół uważa, że gdy mu się powodzi, to jest to dobre, a gdy spotyka go nieszczęście, to jest to coś złego. Wątpliwość bierze się stąd, że brak człowiekowi jasnego zrozumienia zasad powodzenia i niepowodzenia. Dlatego [tekst] mówi „gdy mu się powodzi, uważa to za coś dobrego, a gdy spotyka go nieszczęście, za coś złego”.

drugie, jeśli chcemy zachować pewną konsekwencję w ich przekładzie, winniśmy przyjąć taki sens *shan* i *wu* i w innych miejscach fragmentu, przez co jednak całość stała by się niezrozumiała. I po trzecie, *shan* w sensie „być w czymś dobrym”, „celować w czymś”, i *e/wu* jako „być w czymś złym, nieumiejętnym” nie da się potwierdzić źródłowo w tekstach epoki Walczących Królestw. Zob. kom. [2] z wyjaśnieniem, dlaczego taka interpretacja jest problematyczna. Hui Wu (s. 80-81) opiera się na innej edycji tekstu, gdzie stoi *hai zhi yu you* 害至于诱 („when harms arise, provide guidance”).

<sup>955</sup> Hui Wu (s. 81) rozumie *shan zhe* 善者 jako „dobroduszna osoba” choć wyraźnie widać tu kontrast między *shan* i *wu* jak wyżej jako tym, co uważa się za dobre i tym, co uważa się za złe. Hui Wu tłumaczy, że „korzyści dla osoby dobrodusznej skrywane są ze złej woli (*wu*)” i dlatego „nie zostaną przyjęte”. Jak jednak można je przyjąć bądź nie przyjąć, jeśli są skrywane, a więc nieznanie tej osobie? Dlaczego mielibyśmy skrywać jakiegokolwiek korzyści, jeżeli chcemy by nasza rada została przyjęta? Przecież nieco wyżej *Guiguzi* mówi „Jeśli usuniesz korzyść, nikt nie będzie chciał przyjąć twojej rady...”. Wydaje się, że w przekładzie Hui Wu brak tu koherencji i przejrzystości. Raczej jest to przestroga, że przedstawiając radę należy mówić tylko o tym, co wywołuje aprobatę (*shan*), pominać zaś wszystko to, co może przynieść częściową szkodę, czyli wywołać dezaprobatę (*wu*), lub nawet by przedstawić pewne ryzyko i niekorzyść jako zjawiska korzystne.

<sup>956</sup> Por. [ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=决物](http://ccontext.org/pre-qin-and-han?searchu=决物) [dostęp: 22.05.2021].



[2] 誘 *you*: tutaj raczej w sensie „prowadzić”, „pouczać”, „wskazywać drogę” (zob. HDC, GR, albo Kroll). Takie znaczenie zdaje się lepiej korespondować z kontekstem wypowiedzi. Pozostałe komentarze opierają się na THJ, który tłumaczy, że chodzi tu o sprytnie zwodzenie drugiego człowieka by poznać jego *qing*<sup>957</sup>.

Yu Yue proponuje odmienną interpretację:

此言天下禍福之來，皆先有以誘之[...]<sup>958</sup>  
Mowa tu o tym, że wszelkie nieszczęście i szczęście na świecie posiada pierwotnie jakiś przywołujący je impuls.

Tak jednak zaciera się oczekiwany bezpośredni związek logiczny z tym, co następuje: „ostatecznie nie będzie wątpliwości ani wahania”. Przecież to właśnie „prowadzenie” czy „pouczanie” stanowi niezbywalny element perswazji i doradztwa politycznego, którym parać się ma mędrzec „guigucjański”. Por. rozdz. II, 2.3: „Przez to, jak mędrzec kieruje (*you* 誘) i głupcem czy człowiekiem rozumnym żadna sprawa nie pozostaje niepewna (*yi* 疑)”, czyli każda sprawa będzie rozstrzygnięcia (*jue* 決). Trudno wątpić, że słowa te są niejako zapowiedzią tego, o czym mowa w 11.3.

[3] THJ komentuje:

謂疑者本其利，善而決者隱其利；善之情反託之於惡，則不受其決，更致疏遠矣。  
Człowiek będąc w rozterce korzyść uważa za rzecz najważniejszą. Gdy ktoś rozstrzyga sprawę kierując się dobrocią, sprawia, że korzyść wydaje się niewidoczna. Gdy jednak swoje dobre intencje przedstawia jako coś złego (budzącego niechęć), nie przyjmą jego rozstrzygnięcia [dostrzegając w nim tylko to, co dla nich złe], a przy tym doprowadzi to do rozbratu i odsunięcia.

11. 2. 聖人所以能成其事者，有五：有以陽德之者，有以陰賊之者，有以信誠之者，有以蔽匿之者，有以平素之者[1]。陽勵於一言，陰勵於二言，平素、樞機以用。四者，微而施之[2]。於是度之往事，驗之來事，參之平素，可則決之[3]。王公大人之事也，危而美名者，可則決之；不用費力而易成者，可則決之；用力犯勤苦，然不得已而為之者，可則決之；去患者，可則決之；從福者，可則決之。

**Pięć jest sposobów [rozstrzygania], dzięki którym prawdziwy mędrzec potrafi skuteczniać swoje sprawy: można oddziaływać na kogoś przez pozytywny potencjał *yang*<sup>959</sup>. Można działać według *yin* by komuś zaszkodzić. Można przez wiarygodność zyskać sobie czyjąś szczerłość. Można przez ukrywanie prawdy utrzymywać kogoś w niewiedzy. Można traktować kogoś zgodnie z obecnie obowiązującą konwencją. W kategorii *yang* czynisz starania przez mowę jednoznaczną; w kategorii *yin* czynisz starania przez mowę dwuznaczną; i używasz tych dwóch rodzajów mowy zarówno w warunkach odpowiadających powszechnie przyjętej konwencji jak i sytuacji kluczowej i decydującej. Co do tych czterech przypadków<sup>960</sup>, posługuj się nimi niepostrzeżenie. Dla każdej**

<sup>957</sup> 必誘得其情, XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 169.

<sup>958</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 235.

<sup>959</sup> Według pozytywnego potencjału *yang* pozyskać sobie kogoś.

<sup>960</sup> Chodzi o cztery sytuacje, w których można posłużyć się albo mową jednoznaczną albo dwuznaczną:

sprawy weź jej precedens za standard, a to, co nadchodzi jako jej sprawdzian. Niech to, co odpowiada powszechnie przyjętej konwencji, będzie twoim punktem odniesienia i jeśli okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij. Co się tyczy spraw króla, księcia i wysokiego rangą dygnitarza, jeśli istnieje ryzyko<sup>961</sup> lecz może to przydać chwały twojemu imieniu, gdy okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij. Gdy nie ma potrzeby ani wydatków, ani wysiłku, tak że łatwo jest sprawę uskutecznić, gdy okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij. W kwestiach wymagających wielkiej staranności i trudu, nawet gdy wbrew sobie musisz się sprawą zająć, gdy okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij. Kiedy chodzi o usunięcie zagrożenia, gdy okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij. Kiedy ktoś stara się pozyskać powodzenie i szczęście, gdy okoliczności pozwalają, sprawę rozstrzygnij.

[1] *Guiguzi* wprowadza tu określoną terminologię, nowe pojęcia, które wymagają dokładniejszego wyjaśnienia. Wydaje się, że najlepiej tłumaczy o co dokładnie chodzi w każdej z tych kategorii XDF, opierając się na komentarzu THJ<sup>962</sup>. Każda z nich odnosi się do określonej sytuacji perswazyjnej w kontekście rozstrzygnięcia sytuacji problematycznych:

陽德 *yang de*: okazywać łaskawość i życzliwość a przez to zdobyć sobie czyjąś wdzięczność.

陰賊 *yin zei*: Skrycie i podstępnie szkodzić komuś by ograniczyć jego szanse na sukces.

信誠 *xin cheng*: Być szczerym i wiarygodnym by pozbawić innych wszelkich wobec nas podejrzeń i wątpliwości.

蔽匿 *bi ni*: Kamuflować stan faktyczny (czy to w odniesieniu do własnych intencji czy to do określonej sytuacji) tak by drugi nic nie wiedział.

平素 *ping su*: Traktować kogoś wg. powszechnie przyjętych konwencji.

XDF wskazuje przy tym, że ogólnie można te pięć metod podzielić na dwie kategorie: *yin* i *yang*. W kategorii *yin* znajdują się *yin zei* 陰賊 oraz *bi ni* 蔽匿, a w *yang* pozostałe trzy: *yang de* 陽德, *xin cheng* 信誠, i *ping su* 平素. Podział ten wynika z samej natury działania w każdym z wymienionych przypadków i ontologicznej natury żywiołów kosmicznych *yin* i *yang*, gdzie ten pierwszy kojarzony jest z tym, co ciemne, mroczne, ukryte, a drugi z tym, co widoczne, otwarte, odkryte.

---

działanie wg. zasady *yang* aby zyskać sobie czyjąś wdzięczność oraz działanie przez szczerą by pozyskać sobie czyjąś zaufanie odpowiadają mowie jednoznacznej (*yi yan*); zaś działanie wg. *yin* by komuś zaszkodzić oraz ukrywanie prawdy by utrzymać kogoś w niewiedzy odpowiadają mowie dwuznacznej (*er yan*). Zob. szerszą analizę w kom. do *si zhe* 四者 s. 267 - 268.

<sup>961</sup> Lub jeśli są w niebezpieczeństwie, ponieważ ich wysoka pozycja zawsze stwarza dla nich pewne zagrożenia. XFH komentuje, że gdy pozycja ważnych osobistości jak władca czy wysoki rangą minister chwije się w posadach, stanowi to dla doradcy-retora *youshui* świetną okazję do zdobycia chwały i zaszczytów. Inaczej interpretuje YTY: 事難危而名美, 其事尚可行 – nawet jeśli jakaś sprawa jest trudna i ryzykowna, można podjąć się jej wykonania gdy „może przydać to chwały twojemu imieniu” (zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit. s. 173).

<sup>962</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 230.

[2] 一言...二言 *yi yan*...*er yan*: Fragment stosunkowo trudny ze względu na te dwa terminy oraz omówione poniżej *si zhe* 四者. Badacze i komentatorzy proponują tu kilka rozwiązań.

THJ sugeruje się doktryną Huanglao: *yang* symbolizuje władcę, jedność, spójność i *wuwei* – działanie przez niedziałanie lub inaczej, działanie nieintruzywne; *yin* symbolizuje służącego władcy ministra, rozdzielenie, działanie przez działanie – *youwei*<sup>963</sup>. Wg. THJ *er yan* (mowa dwuznaczna) odnosi się do sposobu mówienia charakterystycznego dla ministrów a *yi yan* (mowa jednoznaczna) typowego dla władcy<sup>964</sup>: interpretacja dość kłopotliwa, bowiem w następnym zdaniu *Guiguzi* wyraźnie sugeruje, że można w istocie stosować każdy z tych sposobów zależnie od okoliczności i bez hierarchicznych ograniczeń – „Co do tych czterech przypadków, posługuj się nimi niepostrzeżenie”. Jak zatem najlepiej interpretować *yi yan* 一言 i *er yan* 二言?<sup>965</sup>.

XDF i XFH uważają, że *yi yan* to mowa szczerą, otwartą, jednoznaczna, a *er yan* to jej przeciwieństwo, mowa podstępna, dwulicowa, zwodnicza, której celem jest zaszkodzenie drugiemu<sup>966</sup>. Choć mogą mieć rację, bo jak już wcześniej dostrzeżliśmy, *Guiguzi* objawia tendencję do tworzenia nowych pojęć i terminów, to należy zauważyć, iż trudno doszukać się takiego znaczenia *yi yan* i *er yan* w tekstach źródłowych epoki.

Lepiej być może przyjąć za YTY, że *yi yan* dotyczy Dao Nieba - *tian dao* 天道, a *er yan* Dao Ziemi – *di dao* 地道 (jedność to atrybut Nieba, dualność to atrybut Ziemi), czyli nie wartościować *yi yan* i *er yan* w kategoriach moralno-etycznych (wszak nie można powiedzieć, że *tian dao* jest moralnie wyższe od *di dao*) lecz w estetycznych, etycznie bardziej neutralnych, gdzie *yi yan* to mowa prostolinijna a *er yan* to przykład sposobu wyrażania się, który dziś Chińczycy określają idiomem *hua li you hua* 話裏有話, czyli mowy, której głębszy sens ukryty jest w niedopowiedzeniu.

Inna jeszcze możliwość wyłania się na bazie analizy Crumpa sposobów argumentowania w *Zhanguo*. Crump określa najczęściej pojawiający się w *Zhanguo* typ argumentu mianem „doubled persuasion” – podwójnej perswazji, czyli argumentacji opartej na paraleli i antytezie, którą dzieli na trzy rodzaje w zależności od konstrukcji logicznej<sup>967</sup>:

- I. Powinieneś podjąć takie a takie działanie. Jeśli się powiedzie, osiągniesz A; jeśli się nie powiedzie, osiągniesz B. (niekoniecznie w tej kolejności; oba scenariusze są korzystne) – jeśli podejmiesz proponowane rozwiązanie, bez względu na to, co uczyni druga strona, będzie to dla ciebie tak czy inaczej korzystne.

<sup>963</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, s. 172.

<sup>964</sup> Ibidem.

<sup>965</sup> Por. XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 124.

<sup>966</sup> Zob. XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 124; XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 230.

<sup>967</sup> Zob. Wstęp w: *Chan-Kuo Ts'e*, tłum. J.I. Crump, op.cit., s. 17 – 20.

- 
- II. Jeśli uczynisz A, sprawy ułożą się dobrze. Jeśli nie, sprawy ułożą się źle. Wyjaśnia powód, dla którego powinniśmy coś uczynić lub nie powinniśmy czegoś nie czynić.
- III. Polega najpierw na przedstawieniu dylematu, tj. dwóch alternatywnych scenariuszy równie niepomysłnych, z którymi następnie mówca rozprawia się stosując podwójną perswazję typu I.

Być może *er yan* to właśnie zidentyfikowana przez Crumpa „doubled persuasion”.

Crump zauważa, że podawanie argumentów na rzecz podjęcia określonego działania i zaraz potem argumentów wskazujących negatywne konsekwencje nie podjęcia tego działania, jak w drugim typie argumentu, może dziwić czytelnika wykształconego w zachodnim obszarze kulturowym, sugerując tym samym, że z punktu widzenia sztuki perswazji drugi człon argumentu jest zbędny i argument osłabia. Upatruje on przyczyny takiej konstrukcji argumentu w zmyśle estetycznym chińczyków, którzy szczególnie upodobali sobie paralelizm i antytezę. Jego zdaniem jest to raczej środek wyrazu artystycznego niż niezbędny element sztuki retorycznej, bez konkretnej funkcji perswazyjnej. Z tą opinią trudno się jednak zgodzić. Perswazja *zongheng*, której poświęcone jest *Zhanguoce*, zasadza się na manipulowaniu psychiką rozmówcy w taki sposób, żeby zostały zaangażowane zarówno jego pragnienia jak i lęki. Pragnienia przekładają się na korzyści, lęki na straty. Taki argument wydaje się przydatny zwłaszcza w sytuacji gdy proponowane korzyści pozostają niepewne i mogą zostać zakwestionowane, bowiem bezpośrednie pobudzenie lęku czy niepokoju w psychice interlokutora, zwłaszcza gdy prezentowane zagrożenia są tym, czego sam jest już w jakiś sposób świadom, i które, nawet zanim jeszcze doszło do działania perswazyjnego, jawiły mu się jako realne, może skutecznie odwrócić jego uwagę od potencjalnie słabych punktów proponowanego w pierwszej części argumentu scenariusza. W takim ujęciu paralelizm i antyteza, które dla Crumpa stanowią jedynie rodzaj literackiej okras, stają się autentycznym narzędziem perswazji. Pozostaje również ten typ argumentu w absolutnej zgodności z duchem tekstu *Guiguzi*. Przypomnijmy, że traktat ten niejednokrotnie podkreśla przemożną rolę, by tak rzec, rekonesansu psychologicznego jako koniecznego preludium do aktu perswazyjnego. By perswazja się powiodła, niezbędnym jest poznać wpierw *qing* interlokutora, pojęcie, które w najogólniejszym zarysie można zdefiniować jako profil psychologiczny obiektu perswazji. Dwa podstawowe elementy tego profilu to *yu* 欲 i *wu* 惡, a więc to, czego ktoś pragnie, pożąda, w czym znajduje upodobanie, oraz to, przed czym się wzdraga, wobec czego odczuwa niechęć, awersję, a zatem po prostu z jednej to, czego chce, z drugiej to, czego nie chce. Właśnie na bazie takiej antytetycznej struktury „chce – nie chce” zbudowany jest argument typu II Crumpa. I jak widać, nie jest to, jak sugeruje Crump, zwykły element estetyczny, lecz dobrze przemyślany, oparty na przesłankach psychologicznych zabieg perswazyjny.

四者 *si zhe*: W kwestii do czego właściwie się odnosi, opinie są podzielone. YTY jest zdania, że chodzi tu o wspomniane wyżej *yang de*, *yin zei*, *xin cheng* i *bi ni*<sup>968</sup>. W takim ujęciu *yi yan* jako mowa otwarta i jednoznaczna mieści się w kategoriach *yang de* (działanie według zasady *yang*, czyli otwarcie, by pozyskać sobie czyjąś wdzięczność) i *xin cheng* (zyskiwanie sobie czyjejsz szczerości przez okazanie wiarygodności), zaś *er yan* jako mowa dwuznaczna odznacza się *yin zei* (szkodzenie

---

<sup>968</sup> WHW, *Zbiór komenarzy*, op.cit., s. 239.

komuś przez działanie *yin*, tj. postępowanie skryte) i *bi ni* (ukrywanie prawdy by utrzymać kogoś w niewiedzy). Taka interpretacja nie tylko pogłębia charakterystykę *yi yan* i *er yan*, ale też odsłania i potwierdza wewnętrzną koherencję tekstu.

THJ uważa, że *si zhe* odnosi się do kolejno wymienionych w tym fragmencie *yi yan*, *er yan*, *pingsu* i *shuji*. *Yi yan* dotyczy sposobu mówienia charakteryzującego władcę (*yi* symbolizuje jedność, koherencję, spójność, *wuwei*), *er yan* natomiast mowy ministrów (*er* symbolizuje rozdzielenie, *youwei*). *Pingsu* określa zasady postępowania władcy (*jun dao*) a *shuji* zasady postępowania ministrów (*chen dao*). Minister musi podejmować decyzje i działania (*youwei*), a więc musi posługiwać się *shuji* – kluczowym momentem, decydującymi okolicznościami, w których musi zostać podjęta decyzja. Władca posługuje się *pingsu* – konwencją, tradycją, postępuje i mówi tak, jakby wszystko było stałe i niezmiennie, jak zawsze (*wuwei*)<sup>969</sup>.

Interpretacja Xu Fuhonga wydaje się niespójna. Najpierw dzieli, jak XDF, pięć wspomnianych wyżej sposobów rozstrzygnięcia na dwie ogólne kategorie *yin* i *yang*, po czym wyjaśnia, że *si zhe* 四者 to właśnie te dwie kategorie *yin*, *yang*, oraz dodatkowo *pingsu* i *shuji*, po tym gdy już włączył przecież *pingsu* w kategorie *yin* i *yang*, gdy podzielił na nie „pięć sposobów”, wśród których jest też i *pingsu*<sup>970</sup>.

Żadna z powyższych interpretacji, prócz YTY, nie stara się uchwycić związku między *yang de*, *yin zei*, *xin cheng* i *bi ni* oraz *yi yan* i *er yan*, choć taki związek musi istnieć i to dlatego właśnie jego wyjaśnienie wydaje się najbardziej przekonujące.

樞機 *shu ji*: element *ji* 機 terminu, który w epoce Walczących Królestw oznacza mechanizm zwalniający bełt z kuszy, spust, wskazuje na charakter sprawczy *shuji* – to okoliczności i moment, w którym coś musi się wydarzyć, gdy istnieje konieczność podjęcia działania. *Shuji* sugeruje moment „kairyczny”<sup>971</sup>, w którym siły kosmiczne sprzyjają podjęciu skutecznego działania, aspekt, na który zwrócił uwagę np. XFH oddając ten termin przez „moment kluczowy”<sup>972</sup>.

平素 *ping su*: zwykła, codzienna sytuacja. *Pingsu* odnosi się do okoliczności zupełnie normalnych, w których można postępować rutynowo, nie podejmując żadnych dodatkowych działań<sup>973</sup> i tworzy antytetyczną parę pojęciową z *shuji*. XDF myli się dodając *shuji* do czterech kategorii, o których mowa w komentarzu do *si zhe* powyżej.

[3] 来事 *lai shi*: to, co nadchodzi, co się właśnie dzieje a w czym tkwią już załazki

<sup>969</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, s. 172.

<sup>970</sup> Zob. XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 123-124.

<sup>971</sup> Szersze omówienie *kairosu* w *Guiguzi* w 3.3.1.1, s. 53 - 60.

<sup>972</sup> 關鍵時刻, XFH, *Guiguzi*, op.cit., s. 125. Lektura tekstów *Huainanzi* i *Wenzi* (w pewnym stopniu również innych źródeł filozoficznych epoki) dowodzi, że *shuji* bardzo często figuruje w sensie jakiegoś czynnika determinującego korzyść lub szkodę, albo zachowanie lub utratę czegoś, np. w *Huainanzi*, rodz. *Ren jian* (Domena ludzka): 動靜者, 利害之樞機 *shuji* 也[...] – ruch i bezruch (działanie i niedziałanie) to decydujący mechanizm (*shuji*) pożytku i szkody (cyt. wg. *Huainanzi xinyi*, op.cit., s. 1014). Taki sens czyni *shuji* kluczowym terminem w dyskursie o *jue* 決, rozwiązywaniu problemów, które stawia sobie przecież konkretny cel: zdobycie korzyści i uniknięcie szkody.

<sup>973</sup> Interpretacje CPQ (s. 134) i ZJW (204) są raczej na złym tropie gdy tłumaczą oni *shuji* jako „niekonwencjonalny sposób postępowania”. Chodzi tu raczej o określony typ uwarunkowań i okoliczności.

przyszłego. *Guiguzi xinyi* tłumaczy przez „to, co nastąpiło później”<sup>974</sup>. W innych przekładach czytamy „przeszłość”, „to co się wydarzy”, „przyszłe przedsięwzięcia” etc. (np. XFH, XDF, Broschat, Hui Wu).

**11.3. 故夫決情定疑，萬事之基，以正治亂，決成敗，難為者[1]。故先王乃用著龜者，以自決也[2]。**

**Tak więc rozstrzyganie, co komu leży na sercu i uśmierzanie wątpliwości jest podstawą wszelkich przedsięwzięć, jest sposobem na to, by z chaosu czynić porządek a z porażki powodzenie. To właśnie jest najtrudniejsze do wykonania. Dlatego też pradawni suwereni uciekali się do wróżb z łodyg krwawnika i plastronu by osobiście sprawy rozstrzygać.**

[1] 情 *qing*: jak wspomniano wcześniej, jest to termin bardzo wieloznaczny, o którego znaczeniu decyduje kontekst<sup>975</sup>. Tutaj najprawdopodobniej chodzi o *qing* w sensie ogólnej sytuacji, prawdziwych okoliczności.

THJ komentuje:

治亂以之正，成敗以之決。失之毫厘，差之千裏，樞機之發，榮辱之主，故曰難為。

W porządku i chaosie tym sposobem właśnie (*yi zhi* 以之)<sup>976</sup> czyni się to, co słuszne, tym sposobem właśnie decyduje się powodzenie i porażkę. Minimalne uchybienie a błąd ogromny. Właściwe działanie we właściwym czasie (*shuji* 樞機) decyduje o chwale i hańbie. Dlatego [tekst] mówi: „najtrudniejsze do wykonania”.

[2] *Guiguzi* aprobuje choć niekoniecznie rekomenduje stosowanie usankcjonowanych tradycją arystokratyczną od dynastii Shang począwszy wróżb z łodyg krwawnika i plastronu (plastronancji).

THJ komentuje:

夫以先王之聖智，無所不通，猶用著龜以自決，況自斯以下而可以專已自信，不博謀於通識者哉？

Choć nadludzka inteligencja królów-mędrców rozumiała i wiedziała wszystko, jednak by zadecydować uciekali się do wróżb z łodyg krwawnika i plastronancji. Czemuż więc ktoś, kto im nie dorównuje i uparcie obstaje przy swoim w sobie zadufany, nie uczy się planować od tych, którzy tak wielką posiadli inteligencję i wiedzę?

Stosunek mędrca *shengren* do wróżb jest właściwie ambiwalentny. Z jednej strony może on praktykom wróżbiarskim okazywać niechęć spowodowaną być może nadmierną ich popularnością lub świadomością, że mogą być narzędziem manipulacji. Takie stanowisko ujawnia się już w czasach dynastii Zhou. Wang Chong (I w., dyn. Han), bardzo krytyczny wobec praktyk dywinacyjnych, opowiada jak to w czasie, gdy Tai Gong (Lü Shang) miał wyruszyć przeciw ostatniemu władcy Shang, królowi Zhou, wróżbici przepowiadali wielkie klęski. Tai Gong zmiotł zamasyżycie łodygi krwawnika a plastrony cisnął na ziemię i depcząc je wykrzyknął: „Jakim cudem jakieś

<sup>974</sup> 後來發生的事情, Zob. *Guiguzi xinyi*, op.cit., s. 102.

<sup>975</sup> Por. wyjaśnienie różnych konotacji *qing* w przypisach do rodz. I, passus 4.

<sup>976</sup> Czyli przez „rozstrzyganie, co komu leży na sercu i uśmierzanie wątpliwości”.

---

suche kości i zwiędła trawa miałyby znać los?”<sup>977</sup>. Z drugiej jednak strony, *shengren* zadaje sobie sprawę, że w sprawach o wysokim stopniu niepewności, z których rozstrzygnięcia nie można się wycofać, wróżba stanowi pewną sankcjonowaną tradycjami i wierzeniami religijnymi alternatywę. Ów ambiwalentny stosunek do wróżb wynika być może po części z zasady *zhong zheng*, o której mowa w rozdz. X, 10.7.

---

<sup>977</sup> Por. tekst chiński: 太公推著蹈龜而曰：枯骨死草，何知而凶？(*Lunheng*, rozdz. 卜筮 *Bu shi*). Tłumaczenie za Forke, zmodyfikowane na podstawie oryginału. Por. *Lun-heng*, tłum. A. Forke, op.cit., s. 187-188, gdzie podany jest również szerszy kontekst tej anegdoty z naciskiem na szczególną niechęć Tai Gong’a do praktyk wróżebnych. Cyt. wg. Wang Chong 王充, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, op.cit., s. 1004.

## Rozdz. XII *Fu-yan* 符言 (Zgodność i słowa)

### Wprowadzenie

Rozdział ten zdaje się zrywać bezpośredni związek z głównym wątkiem traktatu, którym są różne formy i metody perswazji i zdobywania posłuchu oraz analiza psychologii człowieka. Przypomina raczej elementarz przeznaczony dla władcy lub wysokiego rangą dygnitarza, osoby sterującej królestwem, jego ludem i jego polityką. Jak mówi ZJW, treść tego rozdziału stanowi przede wszystkim *wei jun zhi shu* „為君之術”, sztuka pełnienia funkcji *jun*, czyli arystokratycznej głowy państwa, księcia feudalnego, możnowładcy<sup>978</sup>. Najogólniej, polega ona na samodoskonaleniu, kultywowaniu umysłu, inteligencji, i ciała, i rządzeniu poddanymi. Ta pozorna niekonsekwencja w konstrukcji traktatu znika gdy zadamy sobie pytanie, do kogo najprawdopodobniej adresowane są pozostałe rozdziały traktatu, kto miał być ich potencjalnym odbiorcą. Przeważająca w nich tematyka (rozd. od I do XI) wyraźnie wiedzie ku przekonaniu, że zamierzonym odbiorcą był retor-dyplomata *youshui*. Być może więc *Guiguzi* wyczerpawszy już temat perswazji i psychologii wkłada na koniec czytelnikowi w rękę podręcznik roztropnego i skutecznego sprawowania władzy, lecz nie jako uczniowi a nauczycielowi. Trudno nie zgodzić się z uwagą ZJW, że dyplomaci-retorzy epoki Walczących Królestw żywili ambicje nie tylko by stać się wpływowym ministrem (*chen* 臣) na dworze księcia feudalnego (*jun* 君) ale przede wszystkim by stać się jego *shi* 師, nauczycielem, powiernikiem, wzorem do naśladowania<sup>979</sup>. To właśnie szczególny status *shi* 師, jego bliskie i zażyłe relacje z władcą, wyłania się w niektórych fragmentach *Guiguzi*, jak choćby w rozdz. III, gdy tekst mówi, że można „zadzierzgnąć” (*jie* 結) więź z drugim człowiekiem przez *daode* 道德, zasady doskonałości moralnej. THJ wyjaśnia, że „gdy chodzi o „ministra” (*chen* 臣) samego cesarza, nominalnie to „minister”, lecz faktycznie jego nauczyciel i wzór do naśladowania” (*shi* 師) (若帝之臣，名為臣，其實為師也). Uhonorowany tym przywilejem został np. Lü Shang, gdy obrał go sobie mistrzem i nauczycielem sztuki władania światem król Wen. W rozdz. VI aluzyjnie nadmienia o tym *Guiguzi*. Relacja między władcą i jego „mistrzem” wynika z jednomyślności (*tong qing* 同情) za którą idzie naturalna zażyłość, sympatia, kordialność, przychyłność (*qin* 親).

Istotę tytułu rozdziału *Fu yan* 符言 THJ wyjaśnia tak:

發言必驗，有若符契，故曰符言。

Gdy się wypowiadamy, słowa nasze muszą zostać poddane weryfikacji [ze stanem faktycznym], jakby to były dwie części *fuqi* (dwóch tabliczek bambusowych doskonale dopasowanych, służących jako list uwierzytelniający w starożytnych Chinach).

*Fuqi* 符契 albo *fujie* 符節 to dwa płaskie kawałki drzewa bambusowego. Dzielono je między dwie osoby. Gdy po jakimś czasie znowu dochodziło do spotkania, idealnie dopasowane kawałki stanowiły dowód, że stojąca przed nami osoba istotnie jest tym, za kogo się podaje. W czasach późniejszych do *fuqi*, który już niekoniecznie wykonywano z bambusu, lecz także z innych rodzajów drewna a nawet z papieru,

<sup>978</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 247.

<sup>979</sup> Ibidem, s. 248.



dodawano pieczęć albo inny odcisnięty znak nazywany *qifengyin* 騎縫印 (dosł. konna pieczęć łamana), i dzielono *fuqi* tak, by linia podziału przechodziła dokładnie przez jego środek<sup>980</sup>.

Yang Shen 楊慎 (dyn. Ming) czytając *Guiguzi* dostrzegł związek między *Fu yan* 符言, *Chuai qing* 揣摩, i *Bai he* 捭闔:

符言者，揣摩之所歸也，捭闔之所守也，千聖之所宗也，如符然，故言曰符言<sup>981</sup>.

Metoda „zgodności słów” jest ostatecznym celem metody „sondowania”, rękojmią właściwego zastosowania metody „otwierania” i „zamykania” (*bai-he*), jest podstawowym punktem odniesienia dla wszystkich prawdziwych mędrców, niczym *fu*, dlatego [tytuł] mówi: „słowa [jak] *fu*”.

Jasnym jest, że w przekonaniu Yang Shena rozdz. XII stanowi integralną część całego tekstu.

Cały rozdział XII w ogromnej mierze przypomina rozdz. *Jiu shou* 九守 w zbiorze pism legistyczno-taoistycznych *Guanzi*. Autor/autorzy korzystali być może z podobnych źródeł. W *Guiguzi* dostrzegamy jednak pewne odstępstwa, które mogą być wynikiem albo świadomej manipulacji tekstem albo nieco innej tradycji. Dziś nie sposób ustalić ponad wszelką wątpliwość czy to *Guiguzi* kopiuje tu *Guanzi* czy *Guanzi* kopiuje *Guiguzi*. Dość wyczerpujące studium tego zagadnienia znajduje się w artykule G. Halouna, *Legalist Fragments: Part I: Kuan-tsi 55 and Related Texts*, opublikowanym w *Asia Major* 2 (1951 – 52): 81 – 120.

### Tekst i komentarz

12.1. 安徐正靜，其被節無不肉[1]。善與而不靜，虛心平意以待傾損。右主位[2]。

**Gdy ktoś czuje się bezpiecznie i spokojnie i działa z wyważeniem, osiąga umiar i prosperuje. Bądź łaskawy w dawaniu i nieskory do zwady, opróżnij swe myśli i wprowadź równowagę w swoje intencje, przez co gotów będziesz przyjąć w spokoju klęski i niepowodzenia. Powyższe dotyczy pozycji władcy.**

[1] Choć w wielu wydaniach tekstu figuruje *jing* 靜, to jednak bardzo bliskie podobieństwo tego fragmentu do słów Tai Gong’a w *Liu Tao* pozwala przypuszczać, że jest to błąd kopisty. W *Liu Tao* czytamy:

文王曰：「主位如何？」

太公曰：「安徐而靜，柔節先定，善與而不爭。虛心平志，待物以正。」<sup>982</sup>

Król Wen zapytał: a jeśli chodzi o pozycję władcy?

Tai Gong odrzekł: władca ma być spokojny i zrównoważony, niech łagodność i umiar będą jego naczelną zasadą. Winien być łaskawy w dawaniu i nieskory do zwady. Niech wypróżni myśli i zrównoważy wolę, i traktuje wszystko wedle należytej słuszności.

<sup>980</sup> Zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 247.

<sup>981</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 175.

<sup>982</sup> Cyt. wg. *Liu tao yizhu*, op.cit., s. 16.

[2] 右...: dosł. „na prawo, w tłumaczeniu: „powyżej”. Od starożytności aż po niektóre teksty drukowane współcześnie (np. na Tajwanie, czy niektóre wydania tekstów klasycznych w Chińskiej Republice Ludowej), tekst pisano czy drukowano w kolumnach od góry ku dołowi, od prawej do lewej strony. Stąd też „na prawo” w naszym wydaniu tekstu w istocie oznacza „powyżej”.

主: *zhu* można interpretować dopełnieniowo jako „dot. władcy” lub czasownikowo w sensie „dotyczy tematu...”.

12.2. 目貴明，耳貴聰，心貴智[1]。以天下之目視者，則無不見；以天下之耳聽者，則無不聞；以天下之心思慮者，則無不知。輻輳並進，則明不可塞[2]。右主明。

**Dla oczu najważniejsza jest jasność widzenia, dla uszu doskonały słuch, a dla umysłu inteligencja. Kto patrzy oczami całej podniebnej domeny, przed wzrokiem jego nic się nie ukryje<sup>983</sup>. Kto słucha uszami całej podniebnej domeny, przed słuchem jego nic się nie ukryje. Kto rozmyśla i kontempluje umysłami całej podniebnej domeny, przed myślą jego nic się nie ukryje<sup>984</sup>. Szprychy i piasta razem w siebie wchodzą a wszechwiedza władcy nie da się powstrzymać. Powyższe odnosi się do wszechwiedzy władcy.**

[1] 輻湊(輳)并进: Jak rozumieć metaforę szprych i piasty? Wg. komentarza do *Florilegium Guanzi* szprychy schodzące się razem w piastie koła symbolizują solidarne działanie wspólnymi siłami wynikające z jednomyślności (眾人聚集一處, 合力同心)<sup>985</sup>. Chodzi tu zapewne o jednomyślność między poddanymi i władcą. Tak jak wszystkie szprychy trafiają do centrum koła, którym jest piasta, tak też wszystkie informacje przez wiernych i jednomyślnych poddanych trafiają do rządzącego, między centrum i peryferiami panuje harmonia i zgoda, dzięki czemu władca jest *ming* 明, wszechwiedny. THJ tłumaczy, że mędrzec włada światem nie przez własną tylko spostrzegawczość, inteligencję, czy namysł i rozwagę, ale dlatego, że „bystrooki jest mu obserwatorem, uważny za niego nasłuchuje, a mądry za niego snuje plany i fortele” (故明者為之視，聰者為之聽，智者為之謀). W słowach tych zawiera się kwintesencja władania przez *wuwei*, centralnego pojęcia w filozofii politycznej szkoły Huanglao, w myśl której władca pozostaje „nieczynny”, a działanie (*youwei*) spoczywa na barkach sztabu ministrów i wszelkiego szczebla urzędników. Tym trafniejsza wydaje się metafora szprych i piasty: gdy koło jest w ruchu, odnosimy wrażenie, że poruszają się jedynie szprychy, piasta zaś pozostaje w pozornym spoczynku.

明: absolutna jasność poznania: wzrok, słuch i umysł stanowią jej narzędzia. Jedynie władca który widzi, słyszy i wie wszystko co dzieje się w jego domenie (*tianxia* 天下) jest *ming* 明, stąd w tłumaczeniu „wszechwiedza”.

<sup>983</sup> Dosł. nie ma niczego, czego by nie dojrzał.

<sup>984</sup> Dosł. nie ma niczego, czego by nie wiedział.

<sup>985</sup> *Guanzi duben*, op.cit., s. 698.

12.3. 德之術曰：勿堅而拒之[1]。許之則防守，拒之則閉塞[2]。高山仰之可極，深淵度之可測，神明之位德術正靜，其莫之極。右主德[3]。

Sztuka godnego postępowania polega na tym, by nie odmawiać uparcie. Dopuszczając do siebie umacniasz swoją obronę, odmawiając utwierdzasz się w odosobnieniu i sytuacji bez wyjścia. Gdy wznosisz wzrok ku wysokiej górze, dojrzeć możesz jej najwyższy punkt. Gdy mierzysz głębokość wodnej toni, daje się oszacować. Co do pozycji od *shen* i *ming*<sup>986</sup>, sztuką przynależnej jej cnoty jest równowaga i spokój<sup>987</sup>. Nikt zmierzyć nie potrafi jej najwyższego punktu. Powyższe odnosi się do cnoty władcy.

[1] 德之術 *de zhi shu*: W tekście *Guanzi* mamy 聽之術 *ting zhi shu*, sztukę słuchania, a dalej czytamy „勿望而距，勿望而許，許之則失守，距之則閉塞”，co Rickett tłumaczy tak: „do not make hasty refusals, do not make hasty promises. Having promised, one loses control. Having refused, one shuts the door”<sup>988</sup>. Zważywszy na podobieństwo grafemów 德 i 聽 można oczywiście założyć tutaj błąd kopisty. Interesujące pytanie, którego niestety nie da się rozstrzygnąć, to jak sam tekst mógł ewoluować, przeobrażać się z upływem czasu w konsekwencji błędu, który zmieniał jego interpretację.

THJ wyjaśnia, że mowa tu o *song de zhi shu* 崇德之術, „sztuce najwyższej cnoty”<sup>989</sup>. Polega ona na „恢宏博納”, wielkodusznym i wszechstronnym przyjmowaniu sugestii i opinii poddanych bowiem „山不讓塵，故能成其高；海不辭流，故能成其深；聖人不拒眾，故能成其大”, „górze nie gardzi wietrznym pyłem, dlatego może wznieść się wysoko. Morze nie odmawia płynącym potokom, dlatego toń ma głęboką. Prawdziwy mędrzec nie odtrąca zwykłego człowieka, dlatego w potęgę urosnąć potrafi”.

Dalej THJ pogłębiając sens tekstu *Guiguzi* wyłuszcza korzyści owej dobroduszości i otwartości władcy w kontraście do konsekwencji zamknięcia się na głos ludu:

言許而容之，衆必歸而防守；拒而逆之，衆必違而閉塞。歸而防守，則危可安，違而閉塞，則通更壅。

Jeśli dawać będzie posłuch i okazywać tolerancję, lud na pewno pójdzie za nim i chronić go będzie. Gdy jednak opiera się i upiera przy swoim, lud z pewnością się postawi i go odizoluje. Jeśli lud pójdzie za nim i chronić go będzie, to nawet wielki kryzys może się obrócić w pokój i szczęście. Lecz gdy opiera się i przy swoim obstaje, wówczas miejsce wzajemnej komunikacji zajmie obstrukcja.

[2] YTY tłumaczy, że sens *xu* 許 to *ting* 聽, „dawać posłuch”, „wysłuchać”, tj. dopuszczać do siebie tych, którzy mają coś do powiedzenia<sup>990</sup>.

<sup>986</sup> Tj. pozycji władcy.

<sup>987</sup> W sensie bycia niewojowniczym, nieswarliwym.

<sup>988</sup> W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press 2001, tom II, s. 244.

<sup>989</sup> Tłum. za Maliawinem, s. 48, inni, np. XFH, traktują *song* 崇 czasownikowo, „honorować cnotę”.

<sup>990</sup> WHW, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 252.

[3] YTY wyjaśnia, że *shen ming zhi wei* 神明之位 odnosi się do *zhu wei* 主位, pozycji władcy, bo „gdy władca odznacza się doskonałością moralną *de* 德, cały świat porównuje go do bóstw i duchów Nieba i Ziemi” (主德而天下比之神明)<sup>991</sup>.

Warto się zastanowić czy *de shu* 德術 w sensie „sztuki cnoty” w ogóle ma sens. Czy „cnoty” można się nauczyć? Wszak sztuka to rodzaj umiejętności, a umiejętność pochodzi z nauki. Sima Qian w *Mengzi Xun qing liezhuan* 孟子荀卿列傳 (Biografia Mencjusza i Xunzi) wymienia grupę myślicieli, którzy „皆學黃老道德之術”, „wszyscy uczyli się sztuki *daode* szkoły Huanglao”<sup>992</sup>. Widać więc, że w czasach gdy Sima Qian pisał swoje *Zapiski historyka*, istniało już pojęcie zarówno sztuki Dao jak i sztuki De, których nauczała szkoła Huanglao. W *Lüshi chunqiu* (Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü) w rozdz. *Jin ting* (Uważne słuchanie) autor sugeruje, że *de* jest czymś, czego można się nauczyć: „gdy nie wiesz, pytaj; gdy nie umiesz, naucz się. Stara maksyma z czasów Zhou powiada: Gdy ktoś sam sobie to uświadomi, wówczas na naukę *de* (*xue de* 學德) nie jest jeszcze za późno”<sup>993</sup>. Nie tylko więc *de* zdobywa się przez naukę, ale podstawą *de* jest umieć zadawać pytania (i słuchać, pytania zadaje się przecież dlatego, żeby wysłuchać odpowiedzi) i przez to się uczyć. Być może więc *de zhi shu* 德之術 na początku paragrafu to niekoniecznie, jak sądzi THJ, sztuka honorowania ludzi prawych i utalentowanych, lecz sztuka nie odrzucania żadnej opinii, nie negowania żadnego głosu spośród poddanych. Warto przypomnieć, że *shu* 術 w swoim wariacie czasownikowym może znaczyć „uczyć się”<sup>994</sup>.

Doskonałość moralna *de* 德 polega na skuteczności w działaniu zgodnym z Dao. Zasad tego działania zwykły człowiek, lud, nie pojmuje, lecz odczuwa jego błogosławione skutki, mniej więcej niczym ktoś, kto nie potrafiąc rozwikłać i zrozumieć obiektywnych i racjonalnych przyczyn swojej dobrej passy w grze w ruletkę przypisuje swoją wygraną cudownemu zrządzeniu losu lub boskiemu błogosławieństwu. Dlatego właśnie gdy THJ komentując ten fragment charakteryzuje *de* 德 władcy, cytuje Laozi prawie dosłownie:

迎之不見其前，隨之不見其後。

Wychodząc mu naprzeciw nie widzisz, co je poprzedza, a podążając za nim, nie widzisz, co za ni podąża<sup>995</sup>.

*De* 德 władcy jest odczuwalne jak Dao, ale też jak Dao nieuchwytnie, niepojęte, niepoznawalne.

12.4. 用賞貴信，用刑貴正[1]。賞賜貴信，必驗耳目之所聞見，其所不聞見者，莫不闡化矣[2]。誠暢於天下神明，而況姦者干君。右主賞。

**W nagradzaniu najważniejsza jest wiarygodność<sup>996</sup>. W karaniu najważniejsza jest sprawiedliwość. W nagradzaniu i udzielaniu przywilejów najważniejsza jest**

<sup>991</sup> 主德而天下比之神明, ibidem, s. 253.

<sup>992</sup> Por. *Er shi si shi quan yi: Shiji* 二十四史全譯: 史記..., tom II, op.cit., s. 999.

<sup>993</sup> Tekst oryginalny: 不知則問，不能則學. 周箴曰：夫自念斯，學德未暮. Cyt. wg. *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü]..., op. cit., s. 322

<sup>994</sup> Zob. HDZ, op.cit., s. 888, przykład z *Liji*.

<sup>995</sup> *Daodejing*, rozdz. 14; zamiast 前 jest 首, ale to właściwie synonimy, sens nie ulega zmianie.

<sup>996</sup> Dotrzymanywanie słowa.

**wiarygodność. Koniecznym jest weryfikować u tych, którzy widzieli i słyszeli osobiście<sup>997</sup>. Wtedy ci, którzy nie słyszeli i nie widzieli, wszyscy sami się po cichu poprawią. Gdy wiarygodność [władcy] roznosi się na całą podniebną domenę aż po *shen* i *ming*, to tym bardziej ci oszustni i podstępni szukać będą nagrody u władcy. Powyższe odnosi się do nagradzania przez władcę.**

[1] Fragment ten jak inne powyżej jest niemal kopią tekstu *Guanzi* z rozdz. *Dziewięć zasad do przestrzegania*. Przypomina poza tym bardzo rozdział *Shang fa* 賞罰 (*Nagradzanie i karanie*) z *Liu Tao*.

THJ wyjaśnia pozytywne dla rządzącego efekty wiarygodności w nagradzaniu i stosowania sprawiedliwych kar. Gdy poddani władcy ufają, pewni są, że ich odwaga, oddanie, lojalność zostaną należycie nagrodzone, „mężowie składający zasługi skłonni będą i własne życie rzucić na szalę za państwo i władcę. Gdy kary są sprawiedliwe, to zhańbieni karą przestępcy do końca życia nie będą się skarżyć”<sup>998</sup>. Zatem kara i nagroda ma sens jedynie gdy jest sprawiedliwa i konsekwentna. Tak władca buduje swój kredyt zaufania wśród poddanych i zdobywa sobie ich szacunek i oddanie, a sława jego niesie się na całą „podniebną domenę”. Wiedzą o nim nawet *shen ming* 神明 (moce nadprzyrodzone domeny celestialnej i tellurycznej), które „chronią go niczym niemowlę”<sup>999</sup>. Niebo nagradza go sowicie, niewzruszone w swoim postanowieniu niczym Taishan”<sup>1000</sup>. Nawet malkontenci i awanturnicy są po jego stronie, „a gdyby chcieli knuć przeciw niemu, autorytet jego pozycji ochroniłby go przed nimi niczym tarcza”<sup>1001</sup>.

貴正 *gui zheng*: w *Guanzi* mamy *gui bi* 貴必, gdzie *bi* 必 interpretuje się przez przymus wdrożenia, wykonania<sup>1002</sup>: karę trzeba bezwzględnie wymierzyć, nie może być wyjątków, te bowiem poddają w wątpliwość wiarygodność władcy, *xin* 信. *Bi* 必 w tym właśnie sensie i kontekście pojawia się kilka razy u Han Feja, kluczowej postaci i tekstu w tradycji legistycznej epoki Walczących Królestw, np. *xin shang bi fa* 信賞必罰 – by być wiarygodnym w nagradzaniu trzeba nakładać kary<sup>1003</sup>. W *Guiguzi* jednak mamy do czynienia z pojęciem moralno-etycznym *zheng* 正, jak gdyby bardziej chodziło mu o „sprawiedliwość” w wymierzaniu kar niż o bezwzględność w egzekwowaniu wyroku. Fakt, że *bi* 必 i *zheng* 正 nie są bynajmniej synonimiczne świadczyć może o świadomej modyfikacji tekstu (przy założeniu oczywiście, że to autor/autorzy *Guiguzi* czytali *Guanzi* czy *Hanfeizi*, a nie na odwrót, założeniu, które samo w sobie jest dość arbitralne, lecz równie arbitralne byłoby i założenie przeciwne, więc mamy tu pewną swobodę). Nie zwrócono też dotychczas, jak się zdaje, uwagi na frapujący fakt, że jedyny chyba poza *Guiguzi* tekst z korpusu *zhuzi baijia*, w którym *zheng* 正 pojawia się w bezpośrednim związku z ustawodawstwem karnym to rozdział *Shang xian zhong* 尚賢中 w zbiorze pism szkoły motystów, *Mozi*, gdzie czytamy: *guojia zhi er xingfa zheng* 國家治而刑法正-

<sup>997</sup> Dosł. na własne oczy i uszy.

<sup>998</sup> 賞信，則立功之士致命捐生；刑正，則更戮之人沒齒無怨。

<sup>999</sup> 保之如赤子。

<sup>1000</sup> 天祿不傾如泰山。

<sup>1001</sup> 而欲奮其奸謀，干于君位者哉。

<sup>1002</sup> Por. *Guanzi duben*, op.cit., s. 699.

<sup>1003</sup> *Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 325.

gdy państwo jest dobrze zarządzane, wymierzanie kar jest sprawiedliwe. Zwróćmy też uwagę, że w podsumowaniu tej części rozdz. XII czytamy *zhu shang* 主賞 - dotyczy nagradzania przez władcę, a ponadto w całym rozdziale brak osobnego ujęcia kwestii kar. Są one wymienione jedynie w kontekście nagradzania.

Czy zatem dla *Guiguzi* nagradzanie jest ważniejsze niż „sprawiedliwe” wymierzanie kar? Jeśli tak, to choć operuje on stylem „legistycznym”, kryje w sobie być może polemikę z doktryną *fajia*. *Guiguzi* często podkreśla rolę *li* 利 jako głównego bodźca interakcji międzyludzkich, zwłaszcza w sferze działalności dyplomatycznej *youshui*. W rozdz. XI, gdzie mowa o rozwiązywaniu problemów, *Guiguzi* mówi wprost „jeśli usuniesz korzyść, nikt nie będzie chciał przyjąć twojej rady” (*Guiguzi*, 11.1), ludzie na ogół nie tolerują interakcji, jeśli wyruguje się z nich jakiś pożytek. Jasnym jest więc, że dla *Guiguzi* nagradzanie jako forma interakcji wynikająca z obopólnego pożytku stawiana jest przed stosowaniem kar. Być może autor/autorzy tekstu wierzą, że w społeczeństwie opartym na wzajemnych korzyściach, w którym władca daje przykład wiarygodności, poddani motywowani sprawiedliwym nagradzaniem mając do wyboru działanie zasługujące na karę i działanie zasługujące na nagrodę z pewnością wybiorą to ostatnie.

O ile stwierdzenie, że „w stosowaniu kar najważniejszy jest przymus” (*yong xing zhegui bi* 用刑者貴必<sup>1004</sup> nie pozostawia wątpliwości co do intencji autora – kary mają być egzekwowane bezwzględnie i nieodwołalnie, czyli litera prawa wygrywa konkurencję ze zwyczajem i tradycją – o tyle można się zastanowić, co właściwie mówi nam o ich wymierzaniu pojęcie *zheng* 正. Choć oddajemy jego sens słowem „sprawiedliwy”, *zheng* przejawia raczej bezpośredni związek ze zwyczajem, tradycją, rytuałem, z etyką i estetyką postępowania (pojęcia na trwałe i nierozłącznie zmierzające w starożytnej myśli chińskiej), a nie jak „s-praw-iedliwość” z „praw-em”.

[2] THJ dalej parafrazuje częściowo tekst *Guiguzi* ale w taki sposób, że sens oryginału staje się bardziej przejrzysty:

言施恩行賞，耳目所聞見，則能驗察不謬，動必當功，如此，則信在言前，雖不聞見者，莫不闡化也。

Mowa tu o okazywaniu wdzięczności i nagradzaniu za zasługi. To, co ucho usłyszało a oko ujrzało (wiemy o tym bezpośrednio), można sprawdzić i potwierdzić nieomylnie: działanie na pewno kwalifikuje się jako zasługa. Tym sposobem powstaje kredyt zaufania (dosł. wiarygodność poprzedza słowa, tj. bezwarunkowo wierzymy w to, co ktoś mówi), i nawet jeśli ktoś nie słyszał i nie widział (osobiście), to i tak podświadomie zmieni swoje nastawienie.

We wspomnianym wyżej rozdziale *Liu Tao*, król Wen pyta Lü Shanga jak to zrobić, by nagrodzenie jednego stało się zachętą do czynienia dobra dla większości (*wu yu shang yi yi quan bai* 吾欲賞一以勸百). Podobnie jak *Guiguzi*, nauczyciel króla Wena odpowiada, że wiarygodność (*xin* 信) czy kredyt zaufania władcy to warunek konieczny. Lecz tutaj teksty się rozchodzą. Gdy w *Guiguzi* czytamy *bi yan er mu zhi suo wan jian* 必驗耳目之所聞見, *Liu Tao* w miejscu *yan* 驗 stawia *yu* 於, co zmienia

<sup>1004</sup> Por. *Guanzi duben*, op.cit., s. 699.

zupełnie sens wypowiedzi: „pokazać jako dowód (lub zweryfikować) to, co ujrzelśmy na własne oczy i usłyszeliśmy na własne uszy” to nie to samo co „nagradzać za to, co usłyszeliśmy na własne uszy i ujrzelśmy na własne oczy”<sup>1005</sup>. *Guanzi* co do joty kopiuje to właśnie zdanie z *Liu Tao*.

Skąd ta rozbieżność? Czy możliwe, że to błąd kopisty? Strona internetowa guoxuemi.com podaje różne warianty zapisu grafemów 驗 i 於, i trzeba przyznać, że niektóre z nich są na tyle do siebie podobne, iż pomyłki takiej nie można wykluczyć<sup>1006</sup>. W końcu oba teksty sugerują, że *xin* 信 władcy sprawia, iż wszyscy poddani podświadomie ulegają wpływowi jego wspaniałomyślności i prawości objawiającej się przez słuszne nagradzanie (i karanie) i sami zaczynają czynić dobro, szukając u władcy pochwały, uczciwość szerzy się na świecie, a między domeną duchów i ludzi panuje harmonia. *Liu Tao* i *Guanzi* tak jak *Guiguzi* podkreślają ogromną rolę wiarygodności władcy w kształtowaniu zachowań moralnych swoich poddanych, którzy ufając, że ich zasługi zostaną zawsze nagrodzone, czują się bardziej zmotywowani do działań na rzecz tronu i kraju niż wbrew ustalonemu porządkowi.

12.5. 一曰天之，二曰地之，三曰人之[1]。四方上下，左右前後，熒惑之處安在[2]。右主問。

**Po pierwsze to co od Nieba. Po drugie to co od Ziemi. Po trzecie to co od Człowieka. Cztery kierunki, góra i dół, prawe i lewe, przednie i tylne<sup>1007</sup>, i gdzie się sadowi lśniaca gwiazda - planeta Mars. Powyższe dotyczy głównej nauki dla władcy.**

[1] Niemal identyczny fragment znajdujemy w *Guanzi*, rozdz. *Jiu shou* 九守 (Dziewięć zasad do przestrzegania). Jediną różnicę stanowi *zhi* 之, na którego miejscu w tekście *Guanzi* stoi *qi* 其.

THJ wyjaśnia, że Niebo posiada tendencję albo do sprzyjania człowiekowi (*shun* 順) albo do rzucania mu kłód pod nogi (*ni* 逆), lecz dzieje się to wedle określonych reguł i w określonym czasie, który można przewidzieć i oznaczyć (*ji* 紀). Z drugiej strony na Ziemi (by tak rzec, w domenie tellurycznej), człowiek podejmując działania wojenne winien kierować się sztuką *guxu* 孤虛. Sposób, w jaki THJ wzmiankuje o *guxu* wymaga pewnego wyjaśnienia. Cóż więc znaczy, że, jak mówi THJ, „Ziemia posiada pozycje *guxu*”<sup>1008</sup> (*di you gu shu zhi wei* 地有孤虛之位)?

<sup>1005</sup> Zob. *Liu tao yizhu*, op.cit., s. 31-32.

<sup>1006</sup> Por. guoxuemi.com: [[http://www.guoxuemi.com/zidian/ytz\\_s1760a.html](http://www.guoxuemi.com/zidian/ytz_s1760a.html)] dla 於 oraz [[http://www.guoxuemi.com/zidian/ytz\\_s4652f.html](http://www.guoxuemi.com/zidian/ytz_s4652f.html)] dla 驗 [dostęp: 26.05.2021].

<sup>1007</sup> Lub wcześniejsze i późniejsze.

<sup>1008</sup> Szerszy wykład na temat sztuki *guxu* można znaleźć np. w artykule Lü Sijinga (吕思静) zatytułowanym „Guxushu: zhongguo gudai junshi zhanbu” 孤虚术：中国古代军事占卜 [Sztuka *guxu* – starożytna metoda wróżenia w chińskiej strategii wojennej], opublikowanym w *Xueshu yuekan* 学术月刊 (Academic Monthly), zeszyt 50, maj 2018, s. 163 – 171. Tutaj podaję jedynie informacje najbardziej podstawowe służące klarowności wyводу i lepszej eksplikacji sensu komentarza THJ: 天有逆順之紀，地有孤虛之位，人有通塞之分。有天下者，宜皆知之。.

Otóż *guxu* 孤虛 lub *guxushu* 孤虛術 to metoda wróżebna oparta na „pniach Nieba” *tiangan* i „gałęziach Ziemi” *dizhi*, stosowana zwłaszcza w kontekście działań wojennych. Odpowiednio do przychylnych pór i okresów służyła określeniu właściwego rozlokowania wojsk oraz miejsc i kierunków działań ofensywnych i defensywnych. Od starożytności aż po czasy nowożytne w tradycyjnych Chinach umiejętność posługiwania się tą techniką stanowiła niezbywalny element ekwipażu teoretycznego każdego zdolnego stratega. Wiadomo bowiem, że Huang Zongxi (1610-1695), uczony, myśliciel, i historyk żyjący na przełomie dynastii Ming i Qing, znał się jeszcze doskonale na sztuce *guxu* i przekazał tę wiedzę jednemu ze swoich uczniów. Odkrycie w 1993 roku w Jingzhou w prowincji Hubei manuskryptu bambusowego, znanego w chińskiej literaturze przedmiotu jako *zhoujia tai qin jian* 周家台秦簡, wykazało, że sztuka *guxu* zachowała ciągłość od czasów, na które się ów manuskrypt datuje, czyli dyn. Qin, do czasów, w których żył Huang Zongxi, czyli przynajmniej po początek dyn. Qing (koniec XVII wieku)<sup>1009</sup>.

W literaturze chińskiej z terminem *guxu* po raz pierwszy spotykamy w komentarzu uczonego epoki wschodniej dynastii Han, Zhao Qi 趙岐 (przełom III i II wieku p.n.e), gdy wyjaśnia on znaczenie słynnej maksymy Mencjusza: czynniki meteorologiczne nie dorównują uwarunkowaniom terenu, zaś uwarunkowania terenu harmonii między ludźmi<sup>1010</sup>:

天時，謂時日支幹、孤虛、王相之屬也。地利，險阻、城池之固也。人和，得民心之和也<sup>1011</sup>。

*Tianshi* to pory i dni, gałęzie Ziemi i pnie Nieba, *guxu* (prognozowanie strategicznych lokalizacji), czy *wangxiang* (optymalna konfiguracja pięciu elementów *wuxing* na bazie której można określić właściwy czas najbardziej sprzyjający działaniu). *Dili* to trudne i niebezpieczne do przejścia tereny, albo fortyfikacje i fosy obronne. *Renhe* to możliwość pozyskania sobie przychylności ludu.

Zhu Xi 朱熹 (dyn. Song) w swoim wielkim komentarzu do czterech klasyków literatury konfucjańskiej, *Si shu zhang ju jizhu* 四書章句集註, próbuje nawet podać prostą, dla laika zrozumiałą definicję pojęcia *guxu*:

„孤虛”，以方位言，如俗言向某方利，某方不利之類<sup>1012</sup>。

*Guxu* dotyczy określonej lokalizacji, jak to się popularnie mówi, gdzieś jest korzyść a gdzie indziej nie.

Zatem *guxu zhi wei* 孤虛之位 w komentarzu THJ oznacza przewidywane (przepowiadane) miejsce starcia z wrogiem, kierunek ataku. THJ ma na myśli prognozowanie strategiczne, którego celem jest uniknięcie zaskoczenia.

*Guxu* 孤虛 dotyczy „wywróżenia” gdzie i w jakim kierunku, ewentualnie również w jakim czasie, podjąć określone działanie o charakterze militarnym, nie dotyczy bezpośrednio *dixing* 地形. Poświadczą to wspomniany wcześniej manuskrypt, którego krótki fragment przytaczam poniżej:

<sup>1009</sup> Ibidem.

<sup>1010</sup> 天時不如地利，地利不如人和， cyt. wg. *Mengzi zhengyi*, op.cit., s. 251.

<sup>1011</sup> Ibidem.

<sup>1012</sup> Ibidem.



W okresie *jiazi* (pierwszych dziesięciu dni cyklu sześćdziesięciodniowego) *gu* to *xuhai*, a *xu* to *chensi*. Wróg zewnętrzny najedzie od południa<sup>1013</sup>.

XFH wiążąc *tian zhi* 天之, *di zhi* 地之, i *ren zhi* 人之 bezpośrednio z *tianshi*, *dili*, i *renhe* może mieć rację, jest tu z resztą zgodny z innymi, dawniejszymi komentatorami, jak YTY czy Yu Yan, ale komentarz THJ chyba nie na tej kwestii się skupia. Chodzi w nim raczej o korelatywną naturę trzech domen, „niebieskiej”, ziemskiej i ludzkiej, w których jakiegokolwiek zdarzenie czy zjawisko ma swój korespondujący odpowiednik w drugiej, albo jako potencjalne dobro albo jako potencjalne zło. Ponieważ w domenie ludzkiej jedną z najważniejszych sfer aktywności jest wojna, decyduje ona bowiem nie tylko o życiu lub śmierci ludzkiego indywiduum, ale w ogóle o przetrwaniu lub zagładzie całego państwa, THJ wybiera właśnie *guxu* jako przykład kluczowej korelacji. Można przyjąć, że THJ prezentuje nam tu swoją (być może i *Guiguzi*) interpretację *tianshi* 天时, *dili* 地利, *renhe* 人和, przy czym jej fundamentem nie są zjawiska meteorologiczne, ukształtowanie terenu, i zgodność między ludźmi jako trzy niezależne kategorie, lecz trzy współzależne systemy, gdzie Niebo *tian* oferuje właściwy moment do działania, Ziemia *di* właściwe miejsce (zależne od czasu jaki oferuje *tian*), a człowiek *ren* inteligencję, która zdolna jest harmonijnie połączyć (*he* 和) „to, co od Nieba” i „to, co od ziemi” w twórczym akcie kreującym określoną sytuację.

[2] 四方上下 *si fang shang xia*: Cztery kierunki to atrybuty Ziemi, góra i dół to atrybuty Nieba. *Zuo you qian hou* 左右前後, prawe i lewe, przednie i tylne to atrybuty domeny ludzkiej symbolizujące hierarchię w obszarze interakcji międzyludzkich. Cztery kierunki, góra i dół to aspekty rzeczywistości trójwymiarowej, symbolizujące wszechświat. W niektórych tekstach epoki Walczących Królestw określa je termin *liuhe* 六合, „sześć zgodności” (np. *Zhuangzi*, w *Qi wu lun*)<sup>1014</sup>.

熒惑 *ying huo*: W tekście *Guanzi* niektórzy tłumacze interpretują *yinghuo* 熒惑 w sensie „niepewność”, „wątpliwość”<sup>1015</sup>. XFH, WHW, CPQ i inni tak też tłumaczą to słowo w tekście *Guiguzi*. Warto jednak zauważyć, że pierwotnie posiada ono inne znaczenie. Liu Xiang wymienia *yinghuo* wśród pięciu widocznych gołym okiem głównych planet znanych dawnej chińskiej astronomii:

所謂五星者，一曰歲星、二曰熒惑、三曰鎮星 [...] <sup>1016</sup>

Wśród tzw. Pięciu Planet, pierwszą jest Gwiazda Roczna (*suixing*: Jupiter), drugą Migoczący Zwodzieciel (*yinghuo*: Mars), trzecią Gwiazda Tłumicielka (*zhenxing*: Jupiter)...etc [...].  
(*Shuoyuan*, rozdz. *Bian wu* 辨物)

*Yinghuo* jest „gwiazdą” złowróżbną, co potwierdzają liczne źródła epoki. Przykładowo, Wang Chong podaje, że *yinghuo* rokuje *tian fa* 天罰, karę Niebios.

<sup>1013</sup> 甲子旬，戌亥為孤，辰巳為虛，道東南入， cyt. wg. Lü Sijing (呂思靜), „Guxushu: zhongguo gudai junshi zhanbu”, op.cit., s. 165. Grafem 道 jest tu wariantem 盜.

<sup>1014</sup> Wg. HDC, tom II, op.cit., s. 30.

<sup>1015</sup> Np. *Guanzi duben*, op.cit., s. 700.

<sup>1016</sup> Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan*, op.cit., s. 827.

Starożytny glosariusz encyklopedyczny *Guangya* 廣雅<sup>1017</sup> nazywa *yinghuo* „gwiazdą kary”<sup>1018</sup>. Sima Qian w *Zapiskach historyka*, rozdz. *Księga konstelacji* (*Tian gong shu* 天宮書) wyjaśnia:

[...]出則有兵，入則兵散。以其舍命國。熒惑為勃亂，殘賊，疾，喪，饑，兵<sup>1019</sup>。  
Gdy [*yinghuo*] się pojawia, wróży to wojnę, a gdy znika, jej zakończenie.  
W zależności od regionu Nieba, w którym się pojawia, wróży państwu różne losy. *Yinghuo* oznacza chaos i przewrót, ruinę, chorobę, śmierć, głód, wojnę.

Choć *yinghuo* przez analogię do mrugającego, raz widocznego a raz nie płomyka, i swojej niestałej natury<sup>1020</sup> z czasem w mowie potocznej nabrało znaczenia „niepewności” czy „wątpliwości”, jestem jednak zdania, że *Guiguzi* ma tu konkretnie na myśli właśnie związaną z planetą Mars (*yinghuo*) astrologię nie zaś ogólne odniesienie do niesprecyzowanych rozterek władcy. Sądzę więc, że raczej należy przyznać Broschatowi, który tłumaczy *yinghuo* jako „Mars”<sup>1021</sup>. *Yinghuo* to nie konstelacja. Choć Hui Wu jest na właściwym tropie, to takie tłumaczenie *yinghuo* wydaje się błędne. Maliawin oddaje sens frazy *ying huo zhi chu anzhai* 熒惑之處安在 przez „gdzie może dojść do kardynalnych błędów i nieszczęść”<sup>1022</sup>. To interpretacja raczej niż tłumaczenie. Istotnie, dany region Nieba, w którym w określonym czasie pojawia się Mars, koresponduje z konkretnym obszarem królestwa, ale tekst nie mówi o tym wprost. *Chu* 處 to *terminus technicus* oznaczający określoną pozycję planety na firmamencie, lub czasownikowo, właśnie ustalenie tej pozycji przez obserwującego Niebo astronoma (處，居也，定熒惑所居之位也)<sup>1023</sup>. Nie widzę powodu dlaczego *chu* 處 miałoby się tu odnosić czy to do jakiegoś miejsca w królestwie czy metaforycznie po prostu do jakiejś nieokreślonej wątpliwości.

**12.6. 心爲九竅之治，君爲五官之長[1]。爲善者，君與之賞；爲非者，君與之罰[2]。君因其所以求，因與之，則不勞[3]。聖人用之，故能賞之，因之循理，固能久長[4]。右主因。**

**Umysł włada nad dziewięcioma otworami ciała, a władca zawiaduje pięcioma urzędami ministra. Kto postępuje dobrze, tego władca nagradza. Kto postępuje źle, tego władca karze. Jeśli władca daje zgodnie z tym, o co prosi, to się nie trudzi. Prawdziwy mędrzec posługuje się [tą metodą]. Dlatego potrafi [odpowiednio] nagradzać. Gdy [władca] postępuje zgodnie z tą zasadą, państwo może długo prosperować<sup>1024</sup>. Powyższe dotyczy postępowania władcy stosownego do okoliczności.**

[1] THJ komentuje:

<sup>1017</sup> Skompilowany w okresie Trzech Królestw (*san guo* 三國) przez Zhangyi 張揖 w królestwie Wei 魏, prawdopodobnie ok. 230 r.

<sup>1018</sup> 熒惑謂之罰星, cyt. wg. *Guangya shuyi*, tom I, rozdz. Shi tian VIII 釋詁第八, op.cit., s. 701.

<sup>1019</sup> Cyt. wg. *Er shi si shi quan yi: Shiji* 二十四史全譯: 史記..., tom I, op.cit., s. 450.

<sup>1020</sup> 其行無常, zob. WHW *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 256.

<sup>1021</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 187.

<sup>1022</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 54.

<sup>1023</sup> Zob. *Shiji jin zhu* 史記今註 [Zapiski historyka ze współczesnym komentarzem], red. Ma Teying 馬持盈, Taiwan shangwu yinshuaguan 1979, tom II, s. 1321-22.

<sup>1024</sup> Lub: może on władać długo.

九竅運，爲心之所使；五官動作，君之所命。  
Dziewięć otworów ciała działa przez impuls od serca. Pięć urzędów funkcjonuje na rozkaz władcy.

九竅 *jiu qiao* : Wg. XFH chodzi tu o parę uszu, parę oczu, dwa otwory nosowe, usta, otwór układu moczowego i otwór analny. Kontrolę nad nimi sprawuje serce (umysł)<sup>1025</sup>.

五官 *wu guan*: pięć urzędów. Jak wyjaśnia XFH, istotnie w czasach dyn. Shang i Zhou administracja dzieliła się na pięć urzędów, ale pod koniec epoki Walczących Królestw termin „pięć urzędów” mógł już po prostu oznaczać wszystkie urzędy, których wówczas było już znacznie więcej<sup>1026</sup>. Wg. glossy Yu Yana *wu guan* 五官 posiada dodatkowo dwa inne znaczenia: 1) pięć organów zmysłowych, tj. nos, oczy, usta, język i uszy; 2) pięć demonów administrujących pięć elementów, tzw. *wu xing* 五行, w starożytnej chińskiej kosmologii<sup>1027</sup>:

- 1) *Mu zheng* 木正, mandaryn elementu Drewna, znany pod imieniem Gou mang, kojarzony ze wschodzącym słońcem, wiosną, początkiem życia;
- 2) *Huo zheng* 火正: mandaryn elementu Ognia, nazywany Zhu rong, duch południa i demon ognia;
- 3) *Jin zheng* 金正, mandaryn elementu Metalu, zwany Ru shou, kojarzony z zachodzącym słońcem, zachodem, jesienią, dojrzałością, schyłkiem życia. Wymierzał kary zesłane na złoczyńców przez Niebo;
- 4) *Shui zheng* 水正, mandaryn elementu Wody, znany pod imieniem Xuan ming, duch północy kojarzony z ciemnością, zimą.
- 5) *Tu zheng* 土正, mandaryn elementu Ziemi, znany jako Hou tu. To jemu składano ofiary jako personifikacji Ziemi.

Najdawniejsza wzmianka o tych pięciu demonach pochodzi z *Zuozhuan* (rozdz. *Zhao gong er shi jiu nian* 昭公二十九年 (Dwudziesty dziewiąty rok panowania księcia Zhao), komentarza do przypisywanych Konfucjuszowi *Kronik Wiosen i Jesieni*.

[2] 為善者...*wei shan zhe*...: THJ komentuje:

賞善罰非，爲政之大經也。  
Nagradzanie dobrych i karanie krnąbrnych jest naczelną zasadą sprawowania władzy.

*Shan* 善 sugeruje, że dobre jest to, co zgodne jest z wolą władcy tak jak *fei* 非 sugeruje, że złe jest to, co dzieje się wbrew jego woli. *Shan* 善 zgadza się z *zheng* 正, a *fei* 非 przeczy *zheng* 正. Światły władca, którego wszelkie działania zgodne są z *zheng* 正, musi nagradzać jednych i karać drugich. Jeśli tego nie czyni, sam łamie *zheng* 正: fundamentalną zasadę sprawiedliwości ugruntowanej w Dao, a więc w onto-kosmologicznym porządku świata.

<sup>1025</sup> XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 184.

<sup>1026</sup> Ibidem.

<sup>1027</sup> Ibidem.

Bardzo podobną frazeologię i myśl znajdujemy w tekście *Dengxizi* 鄧析子 (Pisma mistrza Dengxi), rozdz. *Zhuan ci* 轉辭:

為善者，君與之賞。為惡者，君與之罰。因其所以來而報之，循其所以進而答之。聖人因之，故能用之，因之循理，故能長久<sup>1028</sup>。

Kto czyni dobro, tego władca nagradza. Kto czyni zło, tego władca karze. Władca odplaca człowiekowi według tego, co ten oferuje<sup>1029</sup>, odwodzi się wedle postępów, które ów czyni. Prawdziwy mędrzec postępuje według tych zasad dlatego można się nim posłużyć. Postępując wedle tych zasad kieruje się racjami obiektywnymi, dlatego [państwo] może długo prosperować<sup>1030</sup>.

[3] 君因...*jun yun*...: THJ komentuje:

與者，應彼所求；求者，得應而悅。應求則取施不妄，得應則行之無怠，循性而動，何勞之有。

Dawanie polega na dostosowaniu się do tego, o co drugi prosi. Kto prosi, cieszy się gdy prośbie jego ulegamy. Jeśli [ktoś] prośbie ulega, odbiera i oddaje bez rozpasania. Gdy [ktoś] uzyskuje [o co prosi], bezzwłocznie zabiera się do wykonania. Czyż jest się czym trudzić gdy działasz zgodnie z naturą rzeczy?

W *Guanzi* widzimy prawie identyczną frazeologię. Jedyna różnica to, jak w *Dengxizi*, 来 zamiast 求, i 予 zamiast 與. Ponieważ w dwu pokrewnych tekstach pojawia się 来, z uwagi na podobieństwo grafemów 求 i 来 można przypuszczać, że 求 to błąd kopisty.

因 *yin*: właściwy sens tego słowa w omawianym tu kontekście świetnie wyjaśnia cytat z pierwszego rozdziału *Sztuki serca* w *Guanzi* (*Guanzi* 管子: *Xinshu I* 心術篇上):

因也者，舍己而以物為法者也<sup>1031</sup>。

Dostosować się wg. zasady *yin* to wyzbyć się swojego „indywiduum” (własnych indywidualnych chęci i ambicji) i same rzeczy postrzegać jako zasadę (postępować wobec tego jak dyktują obiektywne warunki, iść za tokiem rozwoju spraw, a nie subiektywnego widzimisię).

W wydaniu Yu Yana wersja tekstu jest inna<sup>1032</sup>:

因其政之所以，求因與之則不勞。聖人因之，故能掌之。

[4] 賞之: inny wariant interpretacyjny: „można go nagrodzić”, np. Maliawin: он заслуживает похвалы<sup>1033</sup>; Hui Wu: (sages have) seen subsequent rewards<sup>1034</sup>; sens tłumaczenia Broschata zbieżny jest z moim: to mędrzec nagradza.

<sup>1028</sup> *Dengxizi xinyi*, op.cit., s. 93.

<sup>1029</sup> Lub: według owoców jego pracy.

<sup>1030</sup> Lub: może rządzić długo.

<sup>1031</sup> *Guanzi duben*, op.cit., s. 512 – 513.

<sup>1032</sup> Zob. Yu Yan, *Guiguzi xin zhu* 鬼谷子新註, Shangwu yinshuaguan, 商務印書館, sierpień 1937, s. 31.

<sup>1033</sup> Maliawin, *Tajnyj kanon Kitaja*, op.cit., s. 56.

<sup>1034</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 87.

固: grafem posiada wiele znaczeń, ale tu najprawdopodobniej to synonim *gu* 故, „dlatego”, „przeto”. W *Guangzi* w tym samym miejscu w tekście pojawia się *gu* 故.

12.7. 人主不可不周。人主不周，則群臣生亂[1]。家于其無常也，內外不通，安知所開[2]。開閉不善，不見原也[3]。右主周。

**Władca nie może nie być dyskretny i skrupulatny. Jeśli władca nie jest dyskretny i skrupulatny, całe grono ministrów knuje i mąci. Gdy stosunki dworu z ministrami nie są zwyczajne, przepływ informacji między władcą i poddanymi nie jest płynny. Jak zatem miałby [władca] wiedzieć jak rządzić? Gdy zasada otwierania i zamykania nie działa perfekcyjnie, nie da się dostrzec źródeł [powstawania spraw]. Powyższe dotyczy dyskrecji i skrupulatności władcy.**

[1] 周 *zhou*: THJ komentuje:

周謂偏知物理，於理不周，故羣臣亂也。  
*Zhou* znaczy kompletnie znać wszelkie reguły rządzące rzeczami. Jeśli nie jest starannie obeznany w tych regułach, wówczas grono ministrów knuje i mąci.

Zatem *zhou* 周 sugeruje umiejętność skutecznego komunikowania się z urzędnikami i traktowania ich tak, by okazywali lojalność i posłuszeństwo. THJ mówi nam, że relacje między dworem i ministrami muszą odbywać się według ściśle określonych reguł, ustalonych tak, by nic nie wymknęło się uwadze władcy, nic nie zostało zatajone, niedopowiedziane lub zafalszowane. *Wuli* 物理 to pewna logika czy metoda według której winny realizować się jego codzienne interakcje z ministrami, to mądrość kontrolowania rzeczywistości w której władca funkcjonuje.

*Zhou* 周 może ewentualnie oznaczać „działający tajnie, dyskretnie, poufnie”. W tekście *Guanzi* (rozd. *Shi* 勢) *zhou* 周 pojawia się w takim właśnie sensie w kontekście *ming* 明:

善周者，明不能見也<sup>1035</sup>.  
 Kto umie działać rozważnie i skrupulatnie, tego nawet w największym blasku dojrzyć nie sposób.

W *Guanzi*, rozdz. *Jiu shou*, tekst jest identyczny aż do słów *xia luan* 下亂 (w *Guiguzi* figuruje *sheng luan* 生亂). Komentarz do *Guanzi* wyjaśnia, że „gdy władca nie odznacza się cechą *zhou*, wówczas ujawnia ważne sprawy państwowe, które powinny być utrzymywane w tajemnicy”<sup>1036</sup>. Rickett tłumaczy *zhou* 周 przez „secretive”<sup>1037</sup>.

Wydaje się, że *zhou* 周 znaczy tu zarówno „wszechstronnie zorientowany” (jak wyjaśnia THJ), umiejący kontrolować relacje z ministrami, a jednocześnie „dyskretny”, taki który wie co wyjawić a co zachować dla siebie.

<sup>1035</sup> Cyt. wg. *Guanzi duben*, op.cit., s. 512 – 513. Według komentarza *zhou* 周 znaczy tu 謹密, z najwyższą ostrożnością (rozważą) i starannością.

<sup>1036</sup> Ibidem, s. 701.

<sup>1037</sup> Rickett, *Guanzi...*, op.cit., s. 236, tom II.

[2] 家 *jia*: Wg. XDF oznacza „znajdować się w jakimś położeniu” (*chu* 處)<sup>1038</sup>. Sens zadania byłby więc taki: gdy [władca] znajduje się w takiej sytuacji, że jego stosunki z ministrami nie układają się normalnie (*wu chang* 無常). Przyjmuje on jednak, że interpretacja Yu Yue (*jia* 家 = *ji* 寂) oraz THJ (*jia* 家 = *ye* 業) również są do przyjęcia<sup>1039</sup>. Inne możliwe znaczenie to *da fu* 大父, wysokiej rangi urzędnicy dworu. Według notatki YTY w *Księdze rytuałów (Liji 禮記)* powinno znajdować się zdanie *zhuhou yue guo dafu yue jia* 諸侯曰國, 大夫曰家 - książąt wasalnych nazywa się *guo*, a wielkich ministrów *jia*<sup>1040</sup>. Tego cytatu niestety nie udało mi się w tym źródle odnaleźć. Być może YTY korzystał z mało dziś rozpowszechnionej wersji tekstu, a być może też cytował z pamięci i jest to po prostu pomyłka.

内外 *nei wai*: *nei* 内 to władca i jego rodzina, *wai* 外 to ministrowie i urzędnicy bezpośrednio zaangażowani w sprawowanie władzy nad ludem. Jeśli między władcą i powołanymi przez niego do różnych zadań urzędnikami panuje niezgoda, władca praktycznie zostaje odcięty od rzeczywistości bo wiedza jego o tym, co dzieje się w królestwie, pochodzi od ministrów i urzędników.

THJ komentuje:

家猶業也。羣臣既亂，故所業者無常，而内外閉塞；觸途多礙，何如知所開乎。

„Jia” oznacza odziedziczone przez władcę królestwo. Gdy cały sztab ministrów i urzędników knuje i mąci, zarządzanie dziedzictwem traci solidne podstawy, i komunikacja między dworem i światem zewnętrznym zostaje zablokowana. Wszędzie pojawiają się jakieś przeszkody, tak iż władca nie potrafi znaleźć wyjścia.

[3] 開閉...*kai bi*...: THJ wyjaśnia:

開閉即捭闔也，既不用捭闔之理，故不見爲善之源也。

Otwieranie i zamykanie (*kaibi*) to zasada *bai-he* (zob. rozdz. I). Jeśli nie posłuży się zasadą *bai-he*, to nie dojrzy samej istoty czynienia dobra.

Trudno dopasować ten komentarz do obecnie istniejących wersji tekstu. Być może THJ czytał tekst sformułowany nieco inaczej. Ma on zapewne rację, że *kaibi* 開閉 nawiązuje do *bai-he* 捭闔, lecz nie widać tutaj związku z „czynieniem dobra” (*wei shan* 為善). Chyba że rozumiemy frazę *kaibi bu shan* 開閉不善 w sensie „gdy posługuje się metodą *bai-he* lecz nie czyni dobra, nie pojął istoty (metody *bai-he*, czyli czynienia dobra)”. Jednak przy tej interpretacji spodziewalibyśmy się raczej *kaibi er bu shan* 開閉而不善. Taka redukcja stylistyczna tekstu jest teoretycznie możliwa ze względów metrycznych, by zachować właściwy rytm i poetyckość wypowiedzi. Możliwe również, że ten urywek tekstu w rękopisie, z którego korzystał THJ, niczym nie różnił się od fragmentu z *Guanzi* (rozdz. *Jiushou* [Dziewięć zasad do

<sup>1038</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 238.

<sup>1039</sup> XDF, *Guiguzi yanjiu*, op.cit., s. 236. Yu Yue zauważa, że w kaligrafii *lishu* 隸書 grafem *ji* jest często reprezentowany przez grafem bardzo przypominający *jia*. THJ argumentuje natomiast, że *ye* 業, czyli sprawne i efektywne funkcjonowanie administracji państwowej, ulega destabilizacji gdy ministrowie działają samowolnie i bezładnie, a komunikacja między dworem i światem zewnętrznym zostaje zerwana (羣臣既亂，故所業者無常，而内外閉塞).

<sup>1040</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 186.

przestrzegania]), gdzie czytamy *shan pi wu yuan* 善否無原<sup>1041</sup> - co dobre i co złe pozbawione jest swojego źródła - władca nie wie jaka decyzja jest dobra a jaka zła. Przy takim założeniu łatwiej chyba zrozumieć *bu jian wei shan zhi yuan* 不見為善之原.

Z drugiej jednak strony nic nie stoi na przeszkodzie by tłumaczyć przez „gdy posługuje się metodą *bai-he* lecz nieumiejętnie (*bu shan* 不善). Na ogół tak też oddają sens tego zdania tłumacze<sup>1042</sup>.

**12.8.** 一曰長目，二曰飛耳，三曰樹明[1]。明知千里之外，隱微之中，是謂洞天下姦，莫不聞變更。右主恭[2]。

**Po pierwsze, dalekosiężne oko. Po drugie, uskrzydłone ucho. Po trzecie, niewzruszona jasność umysłu. Jeśli wszechwiednym umysłem sięgasz poza tysiąc li, i trafiasz w to, co najskrytsze i najbardziej niepozorne, to oznacza, że przejrzałeś wszelki występki podniebnej domeny<sup>1043</sup>, a wszyscy występni skrycie dążą ku poprawie. Powyższe dotyczy głównych metod weryfikowania.**

[1] Dokładnie takie samo wyrażenie w *Guanzi*:

一曰長目，二曰飛耳，三曰樹明 (*Guanzi* 管子·*Jiushu* 九守)

THJ wyjaśnia:

用天下之目視，故曰長目；用天下之耳聽，故曰飛耳；用天下之心慮，故曰樹明

Mówi się „dalekosiężne oko” bo czyni on (władca) użytek z oczu całej podniebnej domeny. Mówi się „uskrzydłone ucho”, bo czyni on użytek z uszu całej podniebnej domeny. Mówi się „niewzruszona jasność umysłu”, bo czyni on użytek z umysłów i myśli całej podniebnej domeny.

樹明: *shu ming* w przekładzie Hui Wu to „develop intellectual conscience”<sup>1044</sup>, traktuje więc *shu* czasownikowo, choć takie ujęcie burzy przecież estetykę stylistyczną w tym passusie, gdzie *chang* 長 i *fei* 飛 użyte są przymiotnikowo. Broschat tłumaczy przez „nurtured brilliance”, jednak zauważa, że poza *Guiguzi* i *Guanzi* złożenie *shuming* pojawia się dopiero w czasach dynastii Tang (VII w.)<sup>1045</sup>.

Komentarz THJ przedstawia *shuming* jako budzącą lęk i respekt wszechwiedzę władcy (*wu bu zhi* 無不知), którego umysł penetruje najmroczniejsze zakamarki ludzkiego serca i widzi najskrytsze działania człowieka dzięki czemu wszyscy ci, którzy zamyślają zdradę, szybko rugują złe intencje i podświadomie dążą ku poprawie<sup>1046</sup>.

<sup>1041</sup> *Guanzi duben*, op.cit., s. 701.

<sup>1042</sup> Np. WHW: 開放與閉合的不恰當 (s. 246); Broschat: „if one is not good at opening and closing” (s. 188); Hui Wu: „when the open-shut is in a chaotic condition” (s. 87).

<sup>1043</sup> Tego świata.

<sup>1044</sup> Hui Wu, Swearingen, *Guiguzi...*, op.cit., s. 87.

<sup>1045</sup> Broschat, *Guiguzi...*, op.cit., s. 188.

<sup>1046</sup> Zob. XFH *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 188.

[2] 主恭 *zhu gong*: Ponieważ w przywoływanym tu często rozdziale *Guanzi* ten sam fragment brzmi *you zhu can* 右主參, XDF może mieć rację proponując emendację z *gong* 恭 na grafem *can* 參, który traktuje tu czasownikowo. Tak więc wg. XDF powinniśmy tłumaczyć przez „odwoływać się do tego, o czym mówi lud, tak by to lud właśnie pełnił rolę naszych oczu i uszu”<sup>1047</sup>. YTY przyjmuje identyczną emendację, lecz na bazie tradycji egzegetycznej tekstu *Guanzi*, zgodnie z którą *can* 參 to *san* 三, uważa, że *can* (trzy) odnosi się do *mu* 目, *er* 耳, i *ming* 明 (oczu, uszu, i jasności umysłu)<sup>1048</sup>. Logika kontekstu zdaje się prowadzić ku dokładnie takiej samej interpretacji we fragmencie *Guiguzi*. *Gong* 恭 pojawia się dość nieoczekiwanie.

XFH nie kwestionuje *gong* 恭, przyjmując komentarz THJ za adekwatny:

主於恭者，在於聰明文思<sup>1049</sup>。

Główną kwestią jest tu ogląda i kurtuazja władcy (budząca respekt), która polega na jego inteligencji, spostrzegawczości, i zmysłowi literackiemu (lub mądrości i zmysłowi moralnemu).

THJ nie wyjaśnia tu jednak bezpośredniego związku tak rozumianego *gong* 恭 z treścią tego fragmentu.

**12.9. 循名而爲，實安而完[1]。名實相生，反相爲情[2]。故曰：名當則生於實，實生於理，理生於名實之德，德生於和，和生於當[3]。右主名。**

**Gdy działasz zgodnie z właściwą nazwą, owoce działań zostają ustalone<sup>1050</sup> i sprawa zakończona pomyślnie<sup>1051</sup>. Nazwa i faktyczność warunkują się wzajem. Z drugiej strony, to wzajemne warunkowanie się stanowi ich immanentną naturę<sup>1052</sup>. Dlatego jest powiedziane: „gdy nazwa jest prawidłowa, to wyrasta z tego, co faktyczne. To, co faktyczne, wyrasta z obiektywnej natury rzeczy. Obiektywna natura rzeczy wyrasta z dopasowania nazwy i tego, co faktyczne. To dopasowanie wyrasta z harmonii, a harmonia z tego, co słuszne. Powyższe dotyczy zastosowaniu nazw przez władcę.**

[1] THJ komentuje:

實既副名，所以安全。

Gdy to, czym coś jest, odpowiada temu jak się nazywa, stanowi to podstawę stabilności i bezpieczeństwa.

循...完 *xun...wan*...: YTY dla podsumowania sensu tych słów cytuje fragment tekstu, który w jego komentarzu zdaje się pochodzić z *Traktatu o nazwach i stanach faktycznych* (*Ming shi lun* 名實論) w zbiorze pism Gongsun Longa. Nie figuruje on jednak we współczesnych wydaniach tekstu:

<sup>1047</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 188.

<sup>1048</sup> Ibidem.

<sup>1049</sup> 文思 *wensi* w *Księdze dokumentów* (*Shujing* 書經) może znaczyć „czi i moralność” (HDC, tom VI, op.cit., s. 1527), czyli inteligencję (mądrość) i moralną doskonałość. Por. też GR: d'une sagesse extraordinaire, d'une vertu accomplie (termin dotyczy nadzwyczajnej mądrości, cnoty doskonałej).

<sup>1050</sup> Lub sprawdzone, tj. są pewne.

<sup>1051</sup> Lub na bazie komentarza THJ: jeśli [imię/nazwa] zgodne jest z tym, co faktyczne, osiągniesz spokój i bezpieczeństwo.

<sup>1052</sup> Lub: ich wzajemne warunkowanie się tworzy rzeczywistą sytuację.



循名則實不誤，故安而完<sup>1053</sup>。

Gdy działasz według nazw, bezbłędnie ocenisz stany faktyczne. Dlatego [tekst mówi] „stabilny i na wszystko gotowy (lub bezpieczny)”.

Bez względu na źródło, świetnie ujmuje on jednak sens *Guiguzi*. Sygnalizuje również możliwe związki *Guiguzi* z myślą *mingjia* (szkoły nazw), której Gongsun Long jest głównym reprezentantem.

名 *ming*: chodzi tu o termin jako właściwą nazwę daną rzeczy czy zjawisku, w takim sensie jak używają tego pojęcia myśliciele szkoły legistów czy szkoły nazw. Tematyka tego fragmentu jest głęboko zakorzeniona w tradycji piśmienniczej poprzedzającej i współczesnej *Guiguzi*. Warto przyjrzeć się kilku tekstom, które, jak *Guiguzi*, poruszają problem nazywania rzeczy/zjawisk (*ming* 名) i korespondowania nazw z tym, czym rzeczy/zjawiska są (*shi* 實), jak i kwestii ontologicznej współzależności między *ming* 名 i *shi* 實. Zabieg ten pozwoli nam lepiej zrozumieć i powyższy fragment, i sam komentarz THJ.

Najdawniejszy z tych tekstów to wspomniany wyżej *Dengxizi*. Związkom między *ming* 名 i *shi* 實 poświęcone są szersze fragmenty *Wu hou* 無厚 (O braku szczodrości), pierwszego z dwóch rozdziałów obecnie przyjętej wersji *Dengxizi*. Czytamy tu:

循名責實，君之事也<sup>1054</sup>。

Według nazw egzekwować fakty, to zadanie władcy.

I dalej:

循名責實，察法立威，是明王也。夫明於形者，分不遇於事。察於動者，用不失則利。故明君審一，萬物自定。名不可以外務，智不可以從他，求諸己之謂也<sup>1055</sup>。

Według nazw egzekwować fakty (lub owoce działań) i przez staranne dogłębne egzekwowanie praw ustanawiać swój autorytet, oto co znamionuje światłego władcę. Kto jasno rozumie jak się sprawy formują (*xing* 形, proces zachodzenia spraw od początku do końca), ten odróżnia to, co w sprawach przynieść może porażkę (*bu yu* 不遇). Kto dokładnie wybadał to, co nadaje bieg sprawom (*dong* 動, lub pobudza do działania), w praktyce uniknie błędu, a państwu pożytek wielki przyniesie. Dlatego światły władca działa ostrożnie i konsekwentnie (*shen yi* 審一), a wszystko (lub wg. niektórych komentarzy: wszyscy poddani) z własnej natury (lub samo z siebie, „automatycznie”) będzie stabilne i spokojne. Określony tytuł (związany z określoną pozycją i wynikającymi z niej powinnościami) nie może przekraczać swoich kompetencji. Prawdziwa mądrość nie może lekkomyślnie dawać posłuch innym. Taki właśnie jest sens dociekania samemu.

Nieco dalej czytamy też:

上循名以督實，下奉教而不達<sup>1056</sup>。

<sup>1053</sup> XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 189.

<sup>1054</sup> *Dengxizi xinyi*, op.cit., s. 15.

<sup>1055</sup> Ibidem.

<sup>1056</sup> Ibidem, s. 17.

Władca według nazw nadzoruje zgodność kompetencji z faktycznym wynikiem działania, a ministrowie przyjmują polecenia i się nie sprzeciwiają.

Nazwy winny być korygowane w zależności od zmieniającego się stanu rzeczy, tak by zawsze istniała zgodność między *ming* 名 i *shi* 實:

循其理, 正其名<sup>1057</sup>.

Według rzeczywistego stanu w którym każda określona rzecz lub zjawisko posiada określone miejsce i hierarchę koryguj ich „imiona”.

W świetle cytowanego powyżej materiału nasuwa się wniosek, że autor bądź autorzy *Guiguzi* zakładają chyba, że *Dengxizi* lub podobny mu tekst (np. *Guanzi*) jest czytelnikowi dobrze znany. Brak takiej znajomości najzwyczajniej uniemożliwia czytelnikowi odkodowanie sensu *xun ming er wei shi an er wan* 循名而為, 實安而完. Co więc oznacza „działać (być może „władać”, bowiem *wei* 為 pojawia się niekiedy i w takim znaczeniu) według nazw”? Po pierwsze, znaczy to, że władca zgodnie z nazwami egzekwuje fakty i kompetencje lub owoce działań osób przez władcę upoważnionych do ich podjęcia. Po drugie, że kompetencje władcy i ministrów są różne: władca egzekwuje, minister wykonuje. Po trzecie, że takie działanie charakteryzuje wyłącznie *ming wang* 明王, „władcę światłego”, który „jasno rozumie procesy zachodzenia spraw od początku do końca” (*xing* 形), potrafi „odróżnić” to, co w polityce może przynieść niepożądane skutki, i „wybadać to, co nadaje bieg sprawom”. Wszystko to zależy jednak właśnie od określenia stopnia zgodności *ming* 名 i *shi* 實. Jedyne coś co jest faktem posiada jakąś formę *xing* 形, forma „in-formuje” nas o tym, czym coś jest, jakie posiada atrybuty, dzięki czemu możemy owo faktyczne „coś” nazwać (*ming* 名). Logika ta stanowi podstawę formułowania kodeksu praw i ich egzekwowania: nazwa *ming* 名 odpowiada określonemu typowi zachowania bądź kompetencji, faktyczność *shi* 實 stopniowi w jakim to zachowanie lub kompetencje odpowiadają „temu co oko widzi i ucho słyszy” (耳目之所聞見), a prawo *fa* 法 określa sposób odniesienia się władcy do owej faktyczności albo przez nagrodzenie (*shang* 賞) albo przez ukaranie (*fa* 罰). Światły władca (*ming jun* 明君) zawsze ma na uwadze ten związek ontologiczny i logiczny między *ming* 名, *shi* 實, i *fa* 法, dzięki czemu bada, ocenia i osądza ludzkie działania konsekwentnie i rygorystyczne (*shen yi* 審一). W efekcie poddani pod wpływem owego rygoru, który wynika właśnie z immanentnej relacji między *ming* 名 i *shi* 實, sami się dyscyplinują (*wan wu zi ding* 萬物自定), wiedzą bowiem, że *ming* 名, nazwa określająca funkcję lub rolę jaką pełnią w całym organizmie społecznym administrowanym prawami, będzie oceniana i osądzana w świetle *shi* 實, które ma odpowiadać *ming* 名. *Guiguzi* wyraża ten sens słowami *shi an er wan* 實安而完 - gdy stan faktyczny (konkretne owoce działań) pozwalają się z całą pewnością ustalić (*an* 安), gwarantuje to bezpieczeństwo pozycji władcy (*wan* 完).

*Hanfeizi*, kolejny tekst z kanonu szkoły legistów, podejmuje temat związków między *ming* 名 i *shi* 實 w kontekście prawa i polityki władcy. W jednym z fragmentów pojawia się właśnie fraza *xun ming* 循名:

<sup>1057</sup> Ibidem, s. 40.

循名實而定是非<sup>1058</sup>.

Ustalanie prawdy i nieprawdy (bądź tego co słuszne i niesłuszne, czyli co zasługuje na aprobatę i co podlega karze) wynika z działania według nazw i odpowiadających im stanom faktycznym.

[2] 名實相生 *ming shi xiang sheng*: Jak rozumieć, że *ming* i *shi* współtworzą się wzajemnie (*xiang sheng* 相生)? Gdy stan faktyczny jakiejś rzeczy ulega zmianie, gdy rzecz transformuje, nazwa musi transformować wraz z nią, by odpowiadać nowemu stanowi faktycznemu, który wyłania się z tej zmiany. Z drugiej strony, *ming* jako klucz do komunikowania powinności i obowiązków ministrów kreuje zachowania zgodne z *ming*. W tym sensie, *ming* zależy od *shi* w takim samym stopniu co *shi* od *ming*. Han Fei ubiera tę samą myśl w inną draperię słów, gdy mówi: „nazwy i aktualne stany faktyczne powstają (uskuteczniają się) wspierając się wzajem (lub konfrontując się wzajemnie), kształt i cień określają się przez wzajemną zgodność: władca i ministrowie chcą tego samego, lecz każdy inną ma misję<sup>1059</sup>”. Współzależność między imieniem i stanem faktycznym jest tu zobrazowana przez analogię do korelacji między kształtem (formą *xing*) i jego cieniem (*ying*). *Ming* jest niejako „cieniem” *shi*, zaś *shi* formą czy kształtem (jakiejś rzeczy) tworzącym określony cień. Ogólnie przyjęty w kulturze Okcydentu sposób rozumowania wiedzie nas jedynie ku konkluzji, że to kształt danej rzeczy tworzy cień, a nie na odwrót. Pamiętajmy jednak, że mamy tu do czynienia z odmienną kulturą, z postrzeganiem wszelkich aspektów rzeczywistości w korelatywnie antytetycznych binarnych układach pojęć, z których najbardziej rudymenarnym jest para *yin* i *yang*. *Ming* i *shi*, *xing* i *ying* nie stanowią tu wyjątku. Bez formy zawsze będącej formą jakiejś rzeczy nie ma cienia, lecz jeśli nie widzimy cienia, czy istnieje forma? Starożytni rozumowali o świetle z bezpośredniej obserwacji zachodzących w nim zjawisk. Nic dziwnego zatem, że nie widząc cienia mogli wnioskować o nieistnieniu danej formy, lub widząc cień, o jej istnieniu.

反相為情 *fan xiang wei qing*: THJ komentuje:

循名而為實，因實而生名。名實不虧則情在其中矣。

Egzekwuj stany faktyczne według ich imion, i według stanów faktycznych ustalaj imiona. Gdy między imionami i stanami faktycznymi nie ma niezgodności, prawda tkwi w ich immanentnej naturze.

XDF wyjaśnia, że *Guiguzi* podkreśla tu wzajemne warunkowanie się nazw i stanów faktycznych, gdzie jedno zawsze stanowi konkretny punkt odniesienia dla drugiego, zawiera w sobie sens drugiego<sup>1060</sup>. XFH uważa, że *qing* 情 występuje tu w sensie istoty bądź natury rzeczy (*shiwu zhi benxing* 事物之本性). Tak więc sens tego zdania polegałby na tym, że imiona i stany faktyczne wzajemnie odzwierciedlają swoją istotę, swoją immanentną naturę.

Frazeologia wspomnianego wcześniej rozdziału *Guanzi*, *Jiu shou*, bardzo tylko nieznacznie różni się od omawianego tu fragmentu *Guiguzi*:

<sup>1058</sup> 名實相持而成，形影相應而立，故臣主同欲而異使，*Hanfeizi jijie*, op.cit., s. 99 – 100.

<sup>1059</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>1060</sup> Zob. XFH, *Zbiór komentarzy*, op.cit., s. 190.

修名而督實，按實而定名。名實相生，反相為情。名實當則治，不當則亂。名生於實。實生於德，德生於理，理生於智，智生於當<sup>1061</sup>。

Sprawdzaj (nadzoruj) stany faktyczne według ich imion. Imiona ustalaj według stanów faktycznych. Imiona i stany faktyczne tworzą się wzajem, innymi słowy, konstytuują prawdę. Gdy imiona i stany faktyczne pasują do siebie, panuje porządek. Gdy do siebie nie pasują, panuje zamęt i chaos. Imiona wywodzą się ze stanów faktycznych. Stany faktyczne wywodzą się z *de* (manifestacji Dao w świecie rzeczy). *De* wywodzi się z *li* (wynikającego z Dao porządku i hierarchii rzeczy, ich konfiguracji w schemacie kosmicznym). *Li* wywodzi się z inteligencji (bo to inteligencja je rozpoznaje). A inteligencja wywodzi się z tego, co stosowne.

名當則生於實 *ming dang ze sheng yu shi*: Gongsun Long porusza temat związku między *ming* i *shi* najdobitniej w rozdziale *Ming shi lun* (Traktat o imionach i stanach faktycznych). Tam też myśliciel wyraża kilka interesujących poglądów, ustala między innymi sens pojęcia *wu* i *shi*:

天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也<sup>1062</sup>。

Niebo, Ziemia i wszelki ich produkt to *wu*. *Shi* oznacza, że *wu* jest *wu* tam, gdzie jest jego miejsce by być określonym *wu*, i nie wykracza poza to miejsce.

Zatem rzecz, byt, posiada określone miejsce, pewne parametry w kosmicznej konfiguracji wszechbytu niczym określony punkt w rachunku różniczkowym, w polu funkcji. Jego istnienie w tym miejscu to *shi*. Tak rozumiany byt z natury rzeczy musi posiadać tylko jedno imię, jedną nazwę, analogicznie do punktu w rachunku różniczkowym, posiadającym określone współrzędne definiujące jego pozycję, lub, by posłużyć się językiem nominalistów, jego *shi*. Każda zmiana współrzędnych manifestuje nową pozycję, przesunięcie w polu, i wymaga zmiany opisu, nowej nazwy dla punktu. Podobnie każde *wu* w ujęciu *mingjia* zmieniawszy swój stan uzyskuje, by tak rzec, nowe współrzędne, nowe *shi*, w konfiguracji wszechbytu i tym samym wymaga nowego *ming*. Jego istota jednak nigdy nie ulega zmianie, *wu* nadal pozostaje *wu*, tak jak punkt nadal jest punktem, zmienną stanowią tu współrzędne dla punktu, a *shi* dla *wu*. Tak więc jednej konkretnej rzeczy odpowiada tylko jedno imię, które bezpośrednio koresponduje z jej *shi* – aktualnym stanem faktycznym. Stan taki w terminologii *mingjia* nazywa się *dang*. Taki też mniej więcej sens wyłania się z omawianej tu frazy: nazwa jest taka jak należy (*dang* 當) gdy to co nazywamy faktycznie jest takie jakim je nazywamy lub tym czym je nazywamy. Widać tu również, dlaczego w myśl tego toku rozumowania jedna nazwa nie może nazywać dwóch różnych rzeczy. Ta fundamentalna zasada stanowi klucz do egzekwowania praw i dekretów władcy i określania kryteriów nagradzania i karania, a więc samą istotę myśli szkoły legistów.

[3] 德生於和 *de sheng yu he*: fraza ta nawiązuje do pierwszego zdania rozdziału *an xu zheng jing* 安徐正靜, chodzi tu bowiem o spokój wewnętrzny w umyśle władcy manifestujący się zewnętrznie jego postawą, zachowaniem, sposobem wysławiania

<sup>1061</sup> *Guanzi duben*, op.cit., s. 702.

<sup>1062</sup> *Shenzi, Yinwenzi, Gongsunlongzi quanyi* 慎子尹, 文子公, 孙龙子全译 [Shenzi, Yinwenzi, i Gongsunlongzi: kompletny przekład], tłum. i kom. Gao Liushui 高流水, Ling Hengsen 林恒森, Guizhou: Guizhou renmin chubanshe 1996, s. 212.

się i komunikowania z ministrami. Warto zastanowić się nad możliwą przyczyną tak zasadniczej zmiany.

Widzimy tu zasadniczą modyfikację tekstu *Guanzi*, gdzie zamiast *de* 德 pojawia się *li* 理, modyfikację o tyle zaskakującą, że stawia ten rozdział *Guiguzi* poza kategorią typowych tekstów legistycznych. Tam gdzie u Legistów podany jest związek ontologiczny *de* z jakimś innym pojęciem, uderza nieobecność *he* 和, a, jak oczekiwaliśmy, na scenę wkracza *xing* 刑 - kara, i *li* 力 - faktyczna siła dzięki której państwo (władca) może kary egzekwować, i tym samym uwiarygadniać swój autorytet, bądź u *Guanzi* (tu wyjątkowo) *li* 理. Tak więc np. w *Shang jun shu* 商君書 (*Księga Pana Shanga*) czytamy „德生於刑”<sup>1063</sup>, „德生於力”<sup>1064</sup>. Czy zatem *Guiguzi* odnosi się do innej, nieznannej nam tradycji legistycznej, która się nie zachowała, czy też reprezentuje poglądy bliższe myślicielom spoza kręgu legistów, nie negujących jednak zasadności egzekwowania zgodności między *ming* i *shi*, i stosowania praw, jak choćby *rujia* czy *Huanglao*? Jedyne teksty poza *Guiguzi*, w którym znajdujemy frazę *de sheng yu he* 德生於和, to rozdział *Wei de shuo sheng* 威德所生 (O pochodzeniu majestatu i moralnej siły charakteru) w *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Perliste klejnoty Wiosen i Jesieni), komentarzu egzegetycznym do przypisywanego Konfucjuszowi pierwszego dzieła historiograficznego w piśmiennictwie chińskim, *Chunqiu* 春秋 (Wiosny i Jesienie lub jak tłumaczył Z. Słupski, „Roczniki”). Domniemanym autorem komentarza jest Dong Zhongshu (董仲舒), myśliciel i mandaryn konfucjański, którego działalność przypada na koniec okresu panowania cesarza Jinga dynastii Han (157 – 141 p.n.e.), i początek okresu panowania cesarza Wu, władcy, który przyjął doktrynę konfucjańską jako polityczną ortodoksję. Cesarz Jing otaczał się przede wszystkim uczonymi taoistami szkoły *Huanglao*, i nie ukrywał swojej niechęci do uczonych konfucjańskich, którym uniemożliwiał dostęp do wyższych funkcji urzędniczych dworu. Dong Zhongshu jako uczonej niższej rangi na dworze cesarskim studiował zarówno u mistrzów taoizmu jak i konfucjanizmu, tworząc ostatecznie swoistą syntezę obu szkół z której wykrystalizował się obfitujący w wątki taoistyczne konfucjanizm epoki Han, a której wyrazem jest właśnie *Chunqiu fanlu*. Czy *de sheng yu he* 德生於和 jest konsekwencją tejże właśnie syntezy? Czy w tekście *Guiguzi* jesteśmy świadkami podobnej syntezy? Choć obecny stan badań nie pozwala na jednoznaczny odpowiedź, pewnym jest, że pojęcie *he* 和 bliższe jest myśli konfucjańskiej niż legistycznej. Dong Zhongshu przez analogię do kalendarzowych pór roku, z których każda reprezentuje określony atrybut Nieba (przykładowo, lato to *de* czyli twórcza hojność Nieba, a Wiosna to *he* czyli harmonia Nieba) podkreśla prymat *he* - harmonii. Tak jak w naturze harmonia Nieba (*he* 和) daje impuls siłom twórczym Ziemi realizującym się w niezliczonych procesach formowania się, rozkwitania i dojrzewania bytów, by każdy z nich osiągnął swoje przeznaczenie, tak też prymarnym warunkiem manifestacji atrybutów władcy jak wielkoduszna hojność (*de* 德), majestat i autorytet (*wei* 威), czy zdolność bezstronnego, obiektywnego postrzegania rzeczywistości czy sądenia (*ping* 平), jest stan wewnętrznej harmonii (*he* 和):

<sup>1063</sup> *Shangjunshu, Shenzi, Dengxizi* 商君書, 慎子, 鄧析字, tłum. i kom. Tian Guoliang 田國梁, Jiangxi: Ershiyi shiji chubanshe jituan 2017, s. 55.

<sup>1064</sup> *Ibidem*, 109.

天之序，必先和然後發德，必先平然後發威。此可以見不和不可以發慶賞之德，不平不可以發刑罰之威。又可以見德生於和，威生於平也。不和無德，不平無威，天之道也 [...] <sup>1065</sup>

Według porządku Nieba potencjał twórczej hojności (*de* 德) może objawić się dopiero w harmonii (*he* 和). Widać przez to, że bez harmonii nie sposób dać najpełniejszy możliwy wyraz łaskawej mądrości wieszowania i nagradzania. Bez bezstronnej obiektywności (*ping* 平) nie sposób dać najpełniejszy możliwy wyrazowi srogiemu autorytetowi prawa (*wei* 威) (dosł. kar). I tak widać stąd, że potencjał twórczej hojności (*de* 德) wywodzi się z harmonii (*he* 和), a srogość majestatu (*wei* 威) z bezstronnej obiektywności sądu (*ping* 平). Jeśli nie pozostajesz w harmonii (*bu he* 不和), brak ci potencjału twórczej hojności. Jeśli nie sądzisz bezstronnie i obiektywnie (*bu ping* 不平), brak ci majestatu. Taka jest święta zasada Nieba (*dao* 道) [...].

Tak oto ontologiczna synteza *de* i *he* przenosi punkt ciężkości z bezosobowych praw jako obiektywnych środków przymusu (wyrażonych przez *xing* 刑 lub *li* 力) lub obiektywnych racjonalnych zasad oceny rzeczywistości *li* 理 (nie negując wszak przy tym ich zasadności) w sferę duchowego pejzażu władcy, w którego umyśle panować ma ład i harmonia. I tutaj tekst na nowo podejmuje wątek na początku rozdziału 12.1., gdzie słowa „gdy ktoś czuje się bezpiecznie i spokojnie i działa z wyważeniem, osiąga umiar i prosperuje. Bądź łaskawy w dawaniu i nieskory do zwady” dość jednoznacznie sugerują odpowiednio *he* 和 i *de* 德.

<sup>1065</sup> *Chunqiu fanlu zhengyi* 春秋繁露正義 [Perliste klejnoty Wiosen i Jesieni: komentarze klasyczne], tłum.i kom. Su Yu 蘇興, Biejing: Zhonghua shuju 2019, s. 410 – 411.

## Zakończenie

Z przedstawionej w dysertacji analizy pojęciowej traktatu oraz krytycznego przekładu z komentarzem egzegetycznym 12 rozdziałów, tj. części pierwszej i drugiej jego części można wysnuć kilka istotnych wniosków, które mogą poprawić jakość badań na tym tekstem oraz ułatwić jego właściwą interpretację.

Po pierwsze, praca nad *Guiguzi* musi opierać się na dokładnej analizie pojęć filozoficznych, którymi tekst operuje. Stanowią one jakby główne arterie i ścięgna, które łączą poszczególne rozdziały i zawarte w nich idee w organiczną całość. To w nich tętni sens, który z łatwością umyka czytelnikowi, gdy, jak Hui Wu, podchodzimy do *Guiguzi* jako „księdze o retoryce”, czyli określonej teorii retorycznej. *Guiguzi* niewątpliwie porusza wątek perswazji, perswazja zaś tradycyjnie stanowi główną materię retoryki, lecz *Guiguzi* nie teoretyzuje przecież o tym, jak kogoś przekonać, w taki sposób jak czyni to nestor sztuki retorycznej Okcydentu, Arystoteles. Na pierwszy plan u *Guiguzi* wysuwa się raczej tworzenie i pielęgnowanie relacji jako przestrzeni zaufania, w której tzw. perswazja odbywa się bezwysiłkowo, w sposób naturalny, nieargumentacyjny, nieagonistyczny, spontaniczny, niejako przez *wuwei*. Interlokutor nie czuje się zatem przekonywany, lecz doznaje odczucia, jakby słuchał samego siebie, mądrzejszego głosu swojego alter ego (stąd częste w *Guiguzi* użycie terminów *nei* 內 i *qin* 親 określających poufałość, swojskość), nie zaś idei narzucanej z zewnątrz (*wai* 外), choć byłaby doskonale logiczna. Dogłębna analiza pojęć filozoficznych jak *bai-he* 捭闔, Dao, *yin-yang*, *wuwei* 無為, *li* 理, czy *shu* 數, pozwala wyraźniej dostrzec, że *Guiguzi* teoretyzuje właściwie o strategii komunikacyjnej opartej na znajomości natury ludzkiej, której ostatecznym celem czy ukoronowaniem choć w istocie wydaje się być perswazja *shui*, jest ona niemniej przedstawiona nie jako kompendium technik retorycznych, lecz ostateczny efekt heurystycznej komunikacji, w której mówca i interlokutor odkrywają siebie nawzajem, by ustalić, czy mogą *he yu qing* 合於情 – dopasować się w myślach i uczuciach (*qing*), oraz *tong qing* 同情 – osiągnąć wspólne *qing*, czyli zgodność myśli, uczuć, nastawienia. Tak więc zamiast aktu perswazyjnego *Guiguzi* prezentuje *shui* jako skutek pozytywnego emergentnego procesu komunikacyjno-poznawczego podlegającego tym samym regułom, które dyktuje Dao i permutacje *yin-yang* w uniwersum wszechrzeczy. Tzw. sztuka *bai-he* przy głębszej analizie jawi się nie tyle jako sztuka tworzenia doskonałych mów, ile jako sztuka kreowania idealnych sytuacji, w których perswazja zadziała.

W wyniku analizy pojęć *shengren* w *Guiguzi* (to także pojęcie filozoficzne) oraz *de* 德 wyłania się etyczny charakter strategii perswazyjno-komunikacyjnej *Guiguzi* i znikają wątpliwości, czy *Guiguzi* istotnie zaleca niemoralne, manipulacyjne metody komunikacji dla osiągnięcia osobistych korzyści. Wg. przedstawionej w dysertacji interpretacji popartej samym tekstem traktatu nasuwa się wniosek, że wbrew popularnemu ujęciu *Guiguzi* jako sztuki manipulacji innymi w celu zdobycia prywatnych zysków, „guigucjański” *shengren* to nie karierowicz-oportunista, lecz mędrzec, który ma na względzie, podobnie jak retor w ujęciu Arystotelesa, ogólne dobro całej chińskiej oikumene.

Analiza pojęć filozoficznych ujawnia ponadto pokrewieństwo *Guiguzi* z nurtami filozoficznymi swojej epoki oraz nowatorstwo traktatu w interpretowaniu ich myśli,

być może wskazując na wówczas bardzo żywą, a w naszych czasach już zaginioną tradycję, którą warto uwzględnić w studiach sinologicznych i filozoficznych. Jako najlepszy przykład może posłużyć wspomniane wyżej *bai-he*, które zdradza związki z *Księgą przemian*, oraz ewolucja koncepcji *shengren*, której wzorem jest taoistyczny mędrzec w ujęciu Laozi. Perspektywa filozoficzna odkrywa również w *Guiguzi* zręby filozofii języka jako kosmo-ontycznej energii, która przez usta mędrca kształtuje i przekształca rzeczywistość. To teoria, której ślady zachowały się wyłącznie w *Guiguzi*, czyniąc z traktatu zupełnie wyjątkowy relikw starożytnej myśli chińskiej.

Po drugie, *Guiguzi* pozwala na zestawienie z niektórymi koncepcjami starożytnej retoryki greckiej, jak uczyniła to Swearingen, jednak nie należy się tu doszukiwać bezpośrednich paralel. Jako przykład w niniejszej pracy dokonano zestawienia i analizy pojęcia *kairos* z teorią „kairyczności” w *Guiguzi*. Pozornie jednakowe, dzieli je jednak zasadnicza różnica: grecki *kairos* nie posiada wymiaru ontokosmologicznego, funkcjonuje wyłącznie jako *terminus technicus* w klasycznej teorii retorycznej Gorgiasza i innych sofistów. W *Guiguzi* właściwy moment by mówić oraz sam sposób mówienia przez umieszczenie w kadrze Dao i yin-yang posiada reperkusje kosmo-ontyczne, przeobraża nie tylko audytorium, ale i całe uniwersum wszechrzeczy. Wynika to z holistyczno-korelatywnej koncepcji świata i takiej też koncepcji samej perswazji. Tym samym, dla *Guiguzi* holistycznie pojmowana strategia perswazji stanowi swego rodzaju teorię filozoficzną a przez to i sztukę elitarną, dostępną niewielu, których *Guiguzi* określa terminem *shengren*, gdy retoryka grecka to zwykła umiejętność, której przy odrobinie talentu można się wyuczyć.

I po trzecie, przekład *Guiguzi* nie może być przekładem literackim, lecz przekładem semantyczno-filologicznym z zachowaniem trudnych pojęć w transkrypcji pinyin lub z tłumaczeniem i pinyin. W przeciwnym razie ze względu na wieloznaczność pojęć takich jak *dao*, *shu*, *li*, *shi*, czy *qing* nie uda się utrzymać konsekwencji w przekładzie lub chcąc ją utrzymać, ryzykuje się przyzwyczajenie czytelnika do określonego szablonu interpretacyjnego narzuconego językiem odbiorcy, czego efektem będzie zniekształcenie sensu tego starożytnego tekstu. Przykładem może być *cheng* 誠. Jeśli w przekładzie oddamy ów termin przez „szczerłość” (tak często tłumaczy się to słowo pod wpływem poglądów konfucjańskich), trudno będzie zrozumieć, dlaczego *Guiguzi* zaleca, by sprawdzić, czy „szczerłość” interlokutora jest inna niż własna (*yi qi cheng* 異其誠, *Guiguzi*, 1.4). W jakim bowiem sensie dwie szczerości mogą być różne? Czyż szczerłość to nie uniwersalna wartość moralna? Gdy jednak dzięki analizie pojęcia *cheng* dostrzeżemy w nim związek między tym, co się czyni, i tym co się naprawdę myśli, kim się naprawdę jest, wówczas dwa *cheng* istotnie mogą się od siebie różnić, bowiem treść moich myśli może różnić się od treści myśli interlokutora, choć obaj możemy być szczerzy, wyrażając to, co naprawdę myślimy.

Przedstawione powyżej wnioski prezentują *Guiguzi* jako znakomity materiał do dalszych studiów interdyscyplinarnych, które mogą wzbogacić obecny stan wiedzy w dziedzinie filozofii, filologii, retoryki, psychologii, i historii społecznej starożytnych Chin. Zaś sam przekład wraz z komentarzem uzupełnia lukę w polskich studiach sinologicznych otwierając pole do dalszych badań.



---

**Bibliografia**

Allen Sarah, *The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian*, "T'oung Pao", seria druga, zeszyt 89, grudzień 2003, s. 237-285.

Ames Roger, Hall David, *Daodejing: Making this Life Significant – A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books 2010.

Ames Roger, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books 1999.

Ames Roger, "Daode as focus-field holography: Getting past the Inner/Outer Dualism", w: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, red. Sor Hoon Tan, Bloomsbury Academic 2018, s. 48-50.

Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył H. Podbielski, Warszawa: PWN 2004.

Arystoteles, *Metafizyka*, tom II, opracow. M.A. Krapiec, A. Maryniarczuk, tłum. T. Żeleźniak, Lublin: Redakcja wydawnictwa KUL 1996.

Barnwell Scott A., "The Evolution of the Concept of 德 in early China", [w:] *Sino-Platonic Papers*, nr. 253, marzec 2013.1

Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité: Introduction: Divination hellénique*, Paris : Ernest Leroux 1879, tom I.

Broschat Michael, *Guiguzi: a textual study and translation*, 1985, dostęp do PDF: <https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/15506>

Caizzi F.D., *Antisthenis fragmenta*, Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966.

*Chan-Kuo Ts'e*, tłum. J.I. Crump, Oxford: Clarendon Press 1970.

Chen Puqing 陈蒲清, *Baihua Guiguzi* [Guiguzi w przekładzie na współczesny chiński]. San huan chubanshe 1991.

Chen Puqing 陈蒲清. *Guiguzi xiangjie* 鬼谷子详解 [Guiguzi: szczegółowe objaśnienia], Changsha: Yuelu chubanshe 2005.

*Chunqiu fanlu zhengyi* 春秋繁露正義 [Perliste klejnoty Wiosen i Jesieni: komentarze klasyczne] , tłum.i kom. Su Yu 蘇輿. Beijing: Zhonghua shuju 2019.

Cleary T., *The Art of War: Complete Text and Commentaries*, Shambala 2011.

*Columbia History of Chinese Literature*, red. Victor H. Mair, Columbia University Press 2002.

Coyle Daniel, *Guiguzi: On the Cosmological Axes of Chinese Persuasion* (PhD

dissertation 1999 obroniona w r. 1999 na wydziale filozofii University of Hawai'i), CreateSpace Independent Publishing Platform 2013

Crump James I., Dreher John J., *Peripatetic Rhetors of the Warring Kingdoms*, „Central States Speech Journal”, 1951, 2:2, s. 16.

*Dadai Liji* 大戴禮記, red. Xu Jialu 许嘉璐, tłum. i kom. Fang Xiangdong, 方向东, Nanjing: Jiangsi renmin chubanshe 2019.

*Daojiao da ciadian* 道教大辞典 [Wielki Słownik Taoizmu]. Beijing: Jixie gongye chubanshe 1994.

*Da xue Zhong yong* (zhonghua jingdian cangshu) 大學中庸 (中華經典藏書), red. Wang Guoxuan 王國軒, Beijing: Zhonghua shuju 2012.

*Dengxizi xinyi* 鄧析字新譯 [Dengxizi w nowym przekładzie], tłum. i kom. Liang Zhongxu 良忠徐, Taipei: San min shuju 2018.

*Die Vorsokratiker*, Band I (tom 1), wybór i tłumaczenie fragmentów greckich i łacińskich przez M. Laure Gemelli Marciano, Artemis u. Winkler, 2007.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, tom II, księgi 6-10, s. 464, Loeb Classical Library 1925.

Duyvendak J. J. L., *Tao tö king: Le livre de la voie et de la vertus*, wyd. elektroniczne w formacie PDF dostępne na stronie: <http://classiques.uqac.ca>.

*Er shi si shi quan yi: Shiji* 二十四史全譯：史記[Dwadzieścia cztery historie: Zapiski historyka z kompletnym przekładem], red. Xu Jialu 許嘉璐. Beijing: Hanyu da cidian chubanshe 2004, tom I, II.

*Er ya zhengyi* 爾雅正義, kom. Shao Jinhan 邵晉涵 et al., Beijing: Zhonghua shuju 2017.

Evans Elizabeth C., *Physiognomics in the ancient World*, „Transactions of the American Philosophical Society”, zeszyt 59, nr. 5 (1969), s. 1-101.

*Fayan yishu* 法言義疏 [Fayan: objaśnienie sensu i komentarze], kom. Wang Rongbao 汪榮寶, Chen Chongfu 陳仲夫, Beijing: Zhonghua shuju 1987.

Galvany Albert, *Sly Mouths and Silver Tongues: the Dynamics of Psychological Persuasion in Ancient China*, w: *Political Rhetoric in Early China/ Rhetorique politique en Chine ancienne*, „Extrême-Orient Extrême-Occident”, 2012, No. 34.

Gentz Joachim, *Rhetoric as the Art of Listening: Concepts of Persuasion in the First Eleven Chapters of the Guiguzi* (ASIA 2014; 68(4): 1001 – 1019)

Goldin Paul R., *When Zhong 忠 Does Not Mean “Loyalty”, “Dao”, 2008, nr. 7.*

Goldin Paul R., *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*, University of Hawaii Press 2005

Graham A.C., *Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-kuan-tzu*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, 1989, zeszyt 52, nr. 3.

Granet Marcel, *Cywilizacja Chińska*, przeł. Mieczysław Künstler, PWN 1973

Granet Marcel, *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel 1968.

Grimaldi William, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1972.

*Guanzi duben* 管子读本 [Florilegium Guanzi], tłum. i kom. Yang Xiaochun 汤孝纯. Taipei: Sanmin shuju 2018.

*Guhanyu zhishi xiangjie cidian* 古漢語知識詳解辭典 [Leksykon wiedzy o starożytnym języku chińskim], praca zbiorowa, Beijing: Zhonghua shuju 1996.

*Guangya shuyi* 廣雅疏義 [Guangya: zebrane komentarze i objaśnienia znaczeń], red. i kom. Qian Dazhao 錢大昭, Huang Jianzhong 黃建中, Li Fashun 李發舜. Beijing: Zhonghua shuju 2016.

*Guiguzi xinyi* 鬼谷子新譯, tłum. i kom. Wang Dehua 王德华, Taipei: Sanmin shuju 2018.

*Guoyu jijie* 國語集解 [Opowieści o państwach: zbiór komentarzy], kom. Xu Yuangao 徐元誥, Beijing: Zhonghua shuju 2002.

Guthrie W.K.C., *The Earlier Presocratics and Pythagoreans*, Cambridge University Press 1962.

Haloun Gustav, *Legalist Fragments: Part I: Kuan-tsi 55 and Related Texts*, Asia Major 2 (1951 – 52): 81 – 120.

*Hanfeizi: Basic Writings*, przekł. i kom. Burton Watson, New York: Columbia University Press 2003.

*Hanfeizi jijie* 韓非子集解 [Hanfeizi: zbiór komentarzy], kom. Wang Xianshen 王先慎. Beijing: Zhonghua shuju 2018.

*Han shih wai zhuan: Han Ying's Illustrations of the didactic Application of the Classic Songs*, przeł. J. R. Hightower, Cambridge, Harvard University Press 1952.

*Hanshi waizhuan yizhu* 韓詩外傳譯註, red., tłum. Wei dachun 魏达纯. Changchun: Dongbei shifan daxue chubanshe 1993.

*Hanyu da cidian* 漢語大辭典 [Wielki słownik języka chińskiego], opr. zbiorowe (12 tomów), Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 1986.

*Hanyu da zidian* 漢語大字典 [Wielki słownik znaków chińskich], wyd. drugie, 9 tomów. Sichuan cishu chubanshe 2010.

Harbsmeier Christopher, "Language and Logic", w: *Science and Civilization in China*, tom. 7, część I, Cambridge University Press 1998.

Harbsmeier Christoph, „The Semantics of *Qing* in Pre-Buddhist Chinese” [w:] *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, red. Halvor Eifring, Leiden: Brill 2004.

*Heguanzi jiaozhu* 鶡冠子校注 [Heguanzi: komentarze i edycja tekstu], red. Huang Huaixin 黃懷信. Beijing: Zhonghua shuju 2014.

*Huainanzi xinyi* 淮南子新譯 [Huainanzi w nowym przekładzie], tłum. i komentarz Xiong Lihui 熊禮匯, red. Hou Naihui 侯迺慧, Taipei: San min shuju 2018.

Huaiyu Wang (王懷聿), *A Genealogical Study of De: Poetical Correspondence of Sky, Earth, and Humankind in Early Chinese Virtuous Rule of Benefaction*, [w:] „Philosophy East and West”, styczeń 2015, zeszyt 65, nr. 1, s. 81-124.

Huang Zongyan 黃宗炎, *Zhouyi xun men yulun* 周易尋門餘論 [Podstawowe objaśnienia do Księgi Przemian]. Beijing: Zhonghua shuju 2010.

Hutton Eric, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton University Press 2014.

Hsieh Charng Horng, Jen William, "Great Man" (*Chiin-tzu*) and "Small Man" (*Hsiao-jen*) in the Confucian Analects: A Transformation Approach, "The Journal of Applied Behavioral Science", zeszyt 27, nr. 4, grudzień 1991.

Jacoby Marcin, *Sztuka perswazji w starożytnych Chinach: opowiastka alegoryczna w Okresie Walczących Państw (453-221 r. p.n.e.)*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2018.

Jaspers Karl, *O źródle i celu historii*, przeł. Józef Marzęcki, w serii: Biblioteka Europejska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2006

Jia Yi 賈誼, *Xinshu jiaozhu* 新書校注 [Xinshu: komentarz i krytyka tekstu], kom. Yan Chenyi 閻振益 i Chong Xia 鍾夏, Beijing: Zhonghua shuju 2000.

Jullien Francois, *Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*, University of Hawaii Press 2004.

Jullien Francois, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard 2015.

Kang Xiaowei 康曉璋. *Guiguzi zhenwei kaolie* 《鬼谷子》真偽考略 [Badania nad autentycznością tekstu Guiguzi], Zhengzhou University: praca magisterska, 2012.

Karlgren B., *The Authenticity of Ancient Chinese Texts*, “The Museum of Far-eastern Antiques”, biuletyn nr. 1, Stockholm 1929, s. 165nn.

Karlgren B., *Book of Odes*, Museum of Far-eastern Antiquities, Stockholm 1974.

Kern Martin, *Quotation, Memory, and Performance: Actualizations of Voices Past in Zuozhuan*, nieopublikowany esej dystrybuwany podczas konferencji, Renmin University, styczeń 2020, s. 11.

Klein U., *Iamblichus de vita Pythagorica liber*, Leipzig: Teubner, 1937

Knoblock John, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press 1990, tom II.

Konfucjusz, *Analekta*, tłumaczenie i opracowanie K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2018.

Kroll Paul W., *Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, Leiden: Brill 2017 (wyd. elektroniczne Pleco).

Lan Ying-Tseng Lilian, *Picturing Heaven on Early China*, w serii: Harvard East Asian Monographs, Harvard University Asia Center 2011.

*Le Grand Ricci* [Wielki leksykon chiński francuski], wyd. elektroniczne Pleco, 2016.

*Lao-Tsy: Tao-Te-King, czyli Księga drogi i cnoty*, tłum. i kom. Tadeusz Żbikowski, „Literatura na świecie”, nr. 1/1987, s. 3—72.

Levi Jean, „Ma-Chine a trahir. Sophistes et delateurs”, [w:] *La trahison. Le Genre humain* 1988/1-2 (nr. 16-17), Paris : Éditions du Seuil.

Levi Jean, *L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants (Ve-IIIe siècles avant J.-C.)*, w : „Extrême-Orient, Extrême-Occident Année”, 1992, nr. 14 s. 49-89.

Lewis Mark, “Warring States: Political History”, [w:] *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge University Press 1999, s. 587-650.

Li, Enjiang (李恩江), Jia, Yumin (贾玉民) (red.), *Wen-bai duizhao Shuowen jiezi yishu quanben* 文白对照說文解字譯述全本 [Shuowen jiezi: tekst oryginalny z przekładem na współczesny język chiński], Zhongyuan Nongmin chubanshe 2000.

*Liji jijie* 禮記集解 [Księga rytuałów: kompendium wyjaśnień] , opr. Sun Xidan 孫希旦, Chen Xiaohuan 沈嘯寰, i Wang Xingxian 王星賢, Beijing: Zhonghua shuju 1989.

Li Jingwei 李經緯 et al., *Zhongyi da cidian* 中医大辞典 [Wielki słownik tradycyjnej medycyny chińskiej], Beijing: Renmin weisheng chunbanshe 1995.

Liang Zhangju 梁章鉅, Feng Huimin 馮惠民 et al., *Chengweilu* 稱謂錄 [Rejestr dawnych tytułów i zwrotów grzecznościowych], Beijing: Zhonghua shuju 1996.

Lin Paul J., *A Translation of Lao-tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan 1977.

*Liu tao yizhu* 六韜譯注[Liu Tao: przekład i komentarz], tłum. i kom. Sheng Dongling 盛冬鈴, Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe 1992.

Liu Xiang 劉向, *Shuoyuan* 說苑 [Ogród opowieści], kom. i obj. Cheng Xiang 程翔, Beijing: Shangwu yinshuaguan 2018.

*Lun-heng*, przeł. A. Forke, New York: Paragon Book Library 1966.

Lü Sijing 吕思静, „Guxushu: zhongguo gudai junshi zhanbu” 孤虚术：中国古代军事占卜 [Sztuka guxu – starożytna metoda wróżenia w chińskiej strategii wojennej], *Xueshu yuekan* (Academic Monthly), zeszyt 50, maj 2018, s. 163 – 171.

*Lüshi Chunqiu* 吕氏春秋 [Kronika Wiosen i Jesieni Pana Lü], red. Fang Yong 方勇, tłum. i kom. Liu Shengliang 劉生良. Beijing: Shangwu yinshuaguan 2015.

Ma Hengjun 馬恒君, *Zhouyi zhengzong* 周易正宗 [Księga Pieśni: tradycyjny komentarz], Beijing: Huaxia chubanshe 2007.

Maliawin W.W., (Малявин В. В.), *Tajnyj kanon Kitaja* (Тайный канон Китая): wyd. Ripol, Moskwa 2015 (РИПОЛ; Москва; 2015).

Maliawin W.W., *Kniga o puti i žizni Daodejing s komientariami i ilustracijami* (Книга о Пути жизни Дао-Дэ цзин: с комментариями и объяснениями), wyd. AST, Moskwa 2020 (Издательство АСТ Москва 2020).

Maspero Henri, *La Chine antique*, wyd.1927, Kindle.

*Mencius*, trans. Irene Bloom, Columbia University Press 2011.

*Mengzi zhengyi* 孟子正義[Mengzi: komentarz tradycyjny] , opr. Jiao Xun 焦循 i Chen Wenzhuo 沈文倬, Beijing: Zhonghua shuju 1987.

Milburn Olivia, *The Spring and Autumn Annals of Master Yan*, Leiden: Brill 2016.

Montanari Franco, *Vocabolario della Lingua Greca*, wyd. elektroniczne, tertia edizione con CD-Rom per Windows, Torino: Loescher 2011.

Morris M., *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press 2007.

*Mozi jiangu* 墨子閒詁, opr. Sun Yirang 孫詒讓, Sun Qizhi 孫啓治, Beijing: Zhonghua shuju 2001.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, tom VII, cz. 1: *Language and Logic in Traditional China* (Christoph Harbsmeier), Cambridge University Press 1998.

Nielsen Bent, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology*, Routledge 2003.

Nylan M., “Academic Silos or What I wish Philosophers knew about Early History in China”, [w:] *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, red. Sor Hoon Tan, Bloomsbury Academic 2018, s. 91 – 114.

Olberding Garret P., *Efficacious Persuasion in the Guiguzi*, dostęp przez: [http://www.communicationcache.com/uploads/1/0/8/8/10887248/efficacious\\_persuasion\\_in\\_the\\_guiguzi.pdf](http://www.communicationcache.com/uploads/1/0/8/8/10887248/efficacious_persuasion_in_the_guiguzi.pdf).

*Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press 1999, wydanie trzecie.

*Pauly-Wissowa*, Pech – Petronius, Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag 1956.

Peerenboom R. P., *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, SUNY series in Chinese Philosophy and Culture 1993.

Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, State University of New York Press 2017

Qian Jibo 錢基博, *Sunzi zhangju xunyi 孫子章句訓義* [Sunzi: komentarz do poszczególnych rozdziałów i zdań], Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe 2011.

Qian Mu (钱穆), „Xianqin zhuzi xi nian” 先秦諸子系年, *Zhejiang shifan daxue bao* (Czasopismo akademickie Uniwersytetu Pedagogicznego prowincji Zhejiang: dział studiów socjologicznych), 1993, nr. 2.

Raphals Lisa, *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, Cornell University Press 1992.

Raphals Lisa, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge University Press 2013.

Ren Siyuan 任思源, *Guiguzi tujie xiangxi 鬼谷子圖解詳析* [Guiguzi w ilustracjach i szczegółowymi objaśnieniami]. Beijing: Changning yinshua 2018.

*Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, red. Philip Sipiora i James S. Baumlin, State University of New York Press 2002.

Rickett W. Allyn, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press 2001

Robins Dan, *The Warring States Concept of Xing 性*, “Dao: A Journal of Comparative Philosophy”, 10 (1):31-51 (2011)

Rodziński Witold, *Historia Chin*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich 1974.

*San Cao shi wenxuan* 三曹詩文選譯 [Wybór poezji trzech braci Cao z przekładem], (tłum. Yin Yixiang 殷义祥), Sichuan: Ba shu shushe 1990.

Schaberg David, „The Ruling Mind: Persuasion and the Origins of Chinese Psychology”, [w:] *The Rhetoric of Hiddenness in Traditional Chinese Culture*, SUNY Press, 2017.

Schuessler Alex, *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, University of Hawaii Press 2006.

*Shenzi, Yinwenzi, Gongsunlongzi quanyi* 慎子尹文子公孙龙子全译 [Shenzi, Yinwenzi, i Gongsunlongzi: kompletny przekład], tłum. i kom. Gao Liushui 高流水, Ling Hengsen 林恒森, Guizhou: Guizhou renmin chubanshe 1996.

*Shiji jin zhu* 史記今註 [Zapiski historyka ze współczesnym komentarzem], red. Ma Teying 马持盈, Taipei: Taiwan shangwu yinshuaguan, 1979, tom II.

*Shiji quanzhu quanyi* 史記全註全譯 [Zapiski historyka: pełny komentarz i tłumaczenie]. Tianjin: Tianjin guji chubanshe 1995.

*Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. I–VIII, Warszawa 1900–1927, tom I, Warszawa 1900.

Smith H., *Chinese Concepts of the Soul*, „Numen”, t. 5, zeszyt 3, 1958.

Sullivan Dale L., *Kairos and the Rhetoric of Belief*, „Quarterly Journal of Speech” 1992, nr. 78, s. 317–32.

*Sunzi bingfa xinzhu* 孫子兵法新注 [Sztuka wojny Sunzi: nowy komentarz], opr. zbiorowe, Beijing: Zhonghua shuju 2005.

Swearingen, C., Jan, i Hui Wu, Guiguzi, *China's First Treatise on Rhetoric: A Critical Translation and Commentary*, Southern Illinois University Press 2016

*Sztuka wojny / Sun Tzu*, przeł. oraz objaśn. opatrzył Jarosław Zawadzki, Warszawa: Hachette Livre Polska 2009.

*The Complete Works of Zhuangzi*, przeł. Burton Watson, Columbia University Press 2013.

*The Encyclopedia of Taoism*, tom I-II, red. Fabrizio Pregadio, Routledge 2008.

*The Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Routledge 2003.

Tian Guoliang 田國梁 (tłum. i kom), *Shangjunshu, Shenzi, Dengxizi* 商君書, 慎子, 鄧析字, Jiangxi: Ershiyi shiji chubanshe jituan 2017.

Tong Enzheng 童恩正, *Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China*, „Journal of East Asian Archaeology” 4(1–4), 2002, s. 27–73.



TSL: Thesaurus Linguae Sericae online: [tls.uni-hd.de](http://tls.uni-hd.de)

Untersteiner Mario, *I Sofisti*, Pearson Paravia Bruno Mondanari 2008

Van Gulik Robert, *Kuei-ku-tzu: The Philosopher of the Ghost Vale*, "China", XIII, nr. 2, maj 1939.

Virág Curie, *The Emotions in Early Chinese Philosophy*, Oxford University Press 2018.

Wang Bi 王弼, Han Kangbo 韓康伯, Kong Yingda 孔穎達, *Songben Zhouyi zhushu* 宋本周易注疏 [Komentarz egzegetyczny do tekstu Księgi przemian z czasów dyn. Song], Beijing: Zhonghua shuju 2018.

Wang Chong 王充, *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 [Lunheng: zbiór komentarzy i objaśnień], red. Huang Hui 黃暉, Beijing: Zhonghua shuju 1990.

Wang Hongwu 王宏武, *Guiguzi huijie* 鬼谷子滙解 [Guiguzi: Zbiór komentarzy i objaśnień]. Beijing: Jiefangjun chubanshe 2012.

*Weiliaozi yizhu* 尉繚子譯註 [Weiliaozi: tłumaczenie i komentarz], kom. i tłum. Li Jiemin 李解民. Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe 1992.

Wen Haiming 温海明, *Zhouyi mingyi: Zhouyi zhexue xintan* 周易明意：周易哲學新探. Beijing: Beijing daxue chubanshe 2019.

Wen Haiming, *A Survey of Roger Ames' Methodology on Comparative Philosophy*, w: *Contemporary Chinese Thought*, 41:3, s. 52-63, grudzień 2010.

Wen Haiming, *Confucian Pragmatism as Art of Contextualizing Personal Experience in the World*, Lexington Books 2009.

*Wenzi yizhu* 文子譯註 [Wenzi: przekład i komentarz], tłum. i kom. Li Deshan 李德山. Heilongjiang chubanshe 2003.

Wilhelm Richard, I-Cing, przeł. W. Józwiak, M. Baranowicz i K. Ostas. wyd. Latawiec 1994.

Wilkinson E., *Chinese History: A New Manual*, 2018, wyd. elektroniczne Pleco.

Wu Jiulong 吴九龙. „Sunzi binfa ba shi er pian kaowei” 《孙武兵法》八十二篇考 [Studia nad autentycznością osiemdziesięciu dwóch rozdziałów „Sztuki wojny” Sunzi], *Xun gen* 寻根, nr. 1, 1997.

*Xiao er ya jishi* 小爾雅集釋 [Małe Erya: zbiór komentarzy], kom. Chi Duo 遲鐸, Beijing: Zhonghua shuju 2008.

Xing Lu, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, University of South Carolina Press 1998.

Xiong Xianguang 熊宪光, *Zonghengjia yanjiu* 纵横家研究 [Studia nad Szkołą zongheng], Chongqing: Chongqing chubanshe 1998.

Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集註 [Guiguzi: Zbiór komentarzy], Beijing: Zhonghua shuju 2008.

Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi yanjiu* 鬼谷子研究 [Studia nad Guiguzi], Shanghai: Shanghai guji chubanshe 2008.

Xu Fuhong 許富宏, “Guiguzi jiaoshi zhaji” 鬼谷子校释札记, *Guji zhengli yanjiuxuekan*, maj 2011, nr. 3.

Xu Fuhong 許富宏, *Guiguzi* 鬼谷子, Beijing: Zhonghua shuju 2012.

Xu Fuhong 富宏撰, *Tao zhu Guiguzi jiaoding kaoshuo* 陶注鬼谷子校訂考說 [Komentowane wydanie krytyczne komentarza Tao Hongjinga do tekstu Guiguzi ], Nanjing: Fenghuang chubanshe 2017.

*Xunzi jianshi* 荀子簡釋 [Xunzi – krótki komentarz], kom. Liang Qixiong 梁启雄, Beijing: Zhonghua shuju 1983.

*Xunzi xuanzhu* 荀子選註, red. Xun Kuang 荀况, Tianjin: Tianjin renmin chubanshe, 1975.

*Xunzi jijie* 荀子集解 [Xunzi: zbiór komentarzy], opr. Wang Xianqian 王先謙 i Chen Xiaohuan 沈嘯寰, Beijing: Zhonghua shuju 1988.

Yan Jianhua 烟建华, *Neijing shen gainian yanjiu* 《内经》“神”概念研究 [Studia nad pojęciem shen w Neijing (Wewnętrzny kanon Żółtego Cesarza), *Henan Traditional Chinese Medicine*, wol. 26, nr. 1, styczeń 2006.

Yan Wenqiang 颜文强. „Guiguzi yu Daodejing sixiang tongyi yanjiu” 《鬼谷子》与《道德经》思想同异研究 [Różnice i podobieństwa w myśli Laozi i Guiguzi], *Zongjiaoxue yanjiu*, 2013..

Yang Bojun 楊伯峻, *Liezi jishi* 列子集釋 [Liezi: zbiór komentarzy i objaśnień], Beijing: Zhonghua shuju 1979.

Yang Xiong, *Exemplary Figures (Fayan)*, tłum. Michael Nylan, University of Washington Press 2013.

Yates Robin, *History of Military Divination in China*, “East Asian Science, Technology, and Medicine”, nr. 24, Special Issue in Honor of Prof. Ho Peng Yoke's Eightieth Birthday (2005), s. 15-43.

- Yu Yan 俞樾, *Guiguzi xinyi* 鬼谷子新譯, Shangwu yinshuaguan 商务印书馆, 1937.
- Laozi, *Wielka Księga Tao*, tłum. J. Zawadzki, wydawnictwo IBUK (e-book).
- Zhanguoce zhengzong* 戰國策正宗 [Strategi Walczących Królestw], tłum. i kom. Yang Ziyang 杨子彦, Beijing: Huaxia chubanshe 2008.
- Zhongguo wenhua xisu cidian* 中国文化习俗辞典 [Słownik kultury i obyczajów chińskich], wydanie elektroniczne [w:] cnki.net. [dostęp: 10.06.2020].
- Zhongguo zhexue da cidian* 中国哲学大辞典 [Wielki leksykon filozofii chińskiej], praca zbiorowa, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 1996.
- Zhang Jinwu 張金吾, Li Yu 李豫, *Jin wen zui* 金文最, Beijing: Zhonghua shuju 1990.
- Zheng Jiewen 鄭傑文, *Guiguzi aoyi jieshuo* 鬼谷子奧義解說 [Tajemna wiedza Guiguzi w objaśnieniach], Jinan: Shandong daxue chubanshe 1993.
- Zhou Jie 周潔, „*Zhanguoce*” yin „*Shi*” yanjiu 《戰國策》引《詩》研究 [Badania nad cytatami z Księgi pieśni w Strategiach Walczących Państw], „Journal of Chengdu Normal University”, zeszyt 33, wrzesień 2017.
- Zhouyi zhushu* 周易注疏 [Komentarz egzegetyczny do tekstu Księgi Przemian], Beijing: Zhongyang bianyi chubanshe 2012.
- Zhuangzi duben* 莊子讀本 [Florilegium Zhuangzi], tłum. i kom. Hong Jinhuang 鉉錦黃, Taipei: Sanmin shuju 2018.
- Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 [Zhuangzi: współczesny przekład i komentarz], tłum. i kom. Chen Guying 陳鼓應, Beijing: Zhonghua shuju 2009.
- Zhuangzi: Prawdziwa księga południowego kwiatu*, przeł. M. Jacoby, wyd. ISKRY 2009.
- Zhuangzi. Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, tłum. Witold Jabłoński, Janusz Chmielewski, Olgierd Wojtasiewicz, rozdz. III: Pielęgnowanie pierwiastka życiowego, 2., wyd. Kindle, Warszawa: PWN 1953.
- Zhuzi yulei* 朱子語類, red. Li Jingde 黎靖德, Beijing: Zhonghua shuju 1986.
- Ziporyn Brook, *Zhuangzi: The Essential Writings: With Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Classics 2009.