

SŁAWOMIR NOWOSAD

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii

<https://orcid.org/0000-0002-6287-7938>

## Humanizm konfucjański. Zarys problematyki

### Confucian Humanism: An Outline

#### Abstract

The paper presents several principal elements of humanism as seen in the light of Confucian philosophy. The author refers to Confucius's Analects and to two other leading proponents of Confucianism – Mencius and Xunzi, as well as to contemporary relevant literature. The text first focuses on the understanding of human nature that has been assessed differently – as good or bad but always subject to the process of self-cultivation. Only the man that deserves the name of a gentleman (*junzi*) reaches full personhood. Man as a person is perceived not so much in terms of rationality and self-consciousness but rather as a human being with high moral faculties – fully developed humaneness (benevolence), righteousness and a strong moral will. In the Confucian humanist vision man is a naturally social being that is never separated from society and the whole reality, particularly embedded in and formed by the family. Due to the absence of a creation myth Confucianism is regarded as a secular concept of human life though not totally deprived of a transcendent dimension however specifically comprehended.

**Keywords:** humanism, Confucianism, morality, man, human nature, person, social life, Confucius, Mencius, Xunzi.

#### Abstrakt

Artykuł przedstawia istotne elementy wizji humanistycznej w świetle założeń filozofii konfucjańskiej. Autor wielokrotnie odwołuje się do *Dialogów* Konfucjusza oraz do wypowiedzi jego najważniejszych spadkobierców – Mencjusza i Xunzi, jak również do współczesnej literatury przedmiotu. Tekst najpierw koncentruje się na rozumieniu wspólnej wszystkim ludziom samej natury ludzkiej, którą konfucjaniści różnie oceniali – jako dobrą lub złą, ale zawsze podległą formacji i doskonaleniu. Właśnie człowiek moralnie doskonały (*junzi*), charakteryzujący się zwłaszcza cnotami dobroczynności i miłości, zasługuje na miano osoby. W odróżnieniu od tradycji zachodniej konfucjanizm widzi ludzką podmiotowość i wartość nie tyle w racjonalności, ile w dojrzałości moralnej, wyrażającej się w autentycznej życzliwości i spolegliwości. Ten akcent z kolei pozwala dostrzec nieodzowny społeczny wymiar człowieczeństwa, który ujawnia się i kształtuje przede wszystkim w rodzinie, a następnie oddziałuje na całe społeczeństwo. W końcu artykuł wyjaśnia wspólne pochodzenie i współzależność człowieka, świata (wszechświata) i nieba. Ponieważ filozofia ta nie odwołuje się do nadprzyrodzoności czy do Boga, ani nie posiada żadnego mitu o stworzeniu, cała jej wizja humanistyczna jawi się jako świecka, jakkolwiek, przynajmniej

według niektórych autorów, niepozbawiona całkowicie swoiście rozumianego wymiaru transcendentnego.

**Słowa kluczowe:** humanizm, konfucjanizm, moralność, człowiek, natura ludzka, osoba, życie społeczne, Konfucjusz, Mencjusz, Xunzi.

W wizji humanistycznej zawsze chodzi o dowartościowanie człowieka jako centrum całej istniejącej rzeczywistości. W taki sposób również konfucjanizm ukazuje wartość i znaczenie człowieka, akcentując wybrane aspekty jego natury, relacji międzyludzkich oraz odniesienia do świata i nieba. Niniejsze opracowanie ma na celu przedstawienie koncepcji antropologicznej i humanistycznej, zwłaszcza w jej moralnym i społecznym wymiarze, podkreślenie wyjątkowości ludzkiej osoby, jej jedności z całym wszechświatem oraz swoiście pojmowaną transcendencją.

## 1. Natura ludzka

W centrum wizji konfucjańskiej jest zwyczajny człowiek i jego zwyczajne życie. Konfucjanizm ma na celu odkrycie i przyswojenie sobie tego, co składa się na ludzkie życie, a co tym samym jest dostępne dla każdego człowieka. W tym sensie konfucjanizm jest „filozofią przenikającą codzienne życie”<sup>1</sup>. Pozwala to określić tę chińską wizję jako fundamentalnie humanistyczną. Jakkolwiek trzeba mieć na uwadze, że chiński, w swej istocie konfucjański, humanizm kształtował się w charakterystycznym, azjatyckim kontekście kulturowym, odmiennym od zachodniego. Przesłanie filozofii Konfucjusza, zawartej zwłaszcza w jego *Dialogach*, jest więc nauką o człowieczeństwie, dzięki której człowiek potrafi pokonać trudności życiowe i zrealizować wszystkie swoje ludzkie możliwości. Jej celem jest ukazanie idealnej wizji osoby ludzkiej, charakteryzującej się wzorowym życiem moralnym, czego przykładem był – chciał być – sam Konfucjusz<sup>2</sup>. Cała doktryna konfucjańska wskazuje na konieczność szacunku dla człowieka, który jako istota moralna jest ponad światem zwierząt. Stoi przed nim zadanie stałego moralnego wzrastania i doskonalenia swojej osobowości, a przez to zachowania wysokiego poziomu duchowego. Charakter moralny jest tak ważny, że człowiek powinien być nawet gotowy ofiarować życie za cnoty, wartości i ideały moralne<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tu Weiming, Daisaku Okeda. 2011. *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest for Global Peace*, London – New York: I.B. Tauris, 77.

<sup>2</sup> Por. Weiming, Okeda. 2011. *New Horizons in Eastern Humanism*, 97.

<sup>3</sup> Por. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*. Tłum. Henryk Sułek. Warszawa: Hachette Polska, 15:8. *A man as such could even sacrifice his life for his morality and ideals. He would not seek to live at*

W historii myśli chińskiej Konfucjusz (zm. 479 r. przed Chr.) był tym, który jako pierwszy poświęcił naturze ludzkiej szczególną uwagę. Podkreślał, że jako wrodzona i wspólna wszystkim jest ona dobra, jest tym, co ludzi łączy, czyniąc ich bliskimi sobie, podczas gdy różnią ich i oddalają od siebie dokonywane wybory i postępowanie<sup>4</sup>. Z tej wrodzonej, naturalnej wspólnoty między ludźmi wynika też zasadnicza równość wszystkich, czego szczególnym wyrazem powinien być dostęp wszystkich do edukacji. Pozwoli to zbudować dobre i harmonijne społeczeństwo z dobrym rządem (władcą), kierującym się dobrym przykładem, a nie siłą i karą<sup>5</sup>.

Pierwotna wizja Konfucjusza, choć przyjmowana przez kolejne pokolenia, ulegała też modyfikacjom. Mencjusz (zm. 289 r. [?] przed Chr.), uważany zwykle za najważniejszego spadkobiercę myśli Konfucjusza, uważał naturę ludzką za „pierwotnie” dobrą, co oznacza, że tkwią w niej wrodzone zalety dobra, że człowiek ma wrodzoną umiejętność poznania i czynienia dobra (tzw. konfucjanizm idealistyczny). Dzięki temu każdy może spełnić swoje życie, osiągnąć jego cel, a nawet stać się mędrce, gdy właściwie rozwinie w sobie moralną wrażliwość. Jednocześnie trzeba mieć na uwadze, że człowiek nie jest nieomylny, a może też ulec negatywnemu, zgubnemu wpływowi innych. Jednak nawet gdyby upadł, jest w stanie się podnieść i znowu żyć dobrze w zgodzie ze swą dobrą naturą<sup>6</sup>. Według niektórych interpretatorów należy jednak mniej optymistycznie oceniać poglądy Mencjusza, gdyż dostrzegał on, że są w człowieku takie pragnienia, które mogą go prowadzić do błędnych wyborów i zachowań. Stąd tak ważne są zasady postępowania (*li*), które powstrzymują nieuporządkowane pragnienia<sup>7</sup>.

Xunzi (zm. 230 r. przed Chr.), inny znany filozof konfucjański, postrzegał naturę ludzką zdecydowanie bardziej pesymistycznie. Uważał, że jest ona z założenia zła, gdyż człowiek rodzi się z pragnieniem zysku, uczuciami zazdrości i nienawiści czy skłonnością do oddawania się przyjemnościom zmysłowym<sup>8</sup>.

---

*the expense of injuring his virtue. He would even sacrifice his life to preserve his virtue complete.* Ru Xin. 2007. “The Human Being in Chinese Civilization”. *Diogenes* 54 (3): 74.

<sup>4</sup> Por. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 17:2.

<sup>5</sup> Por. Wing-Tsit Chan. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 15–16. *The educational thinking of Confucius was in advance of its time. Although it is hardly practicable for all men to be given an equal chance in education, he recognized in theory the similarities inherent in human nature, and that all men should have an equal chance of becoming prominent in morality and in talent through education and personal learning.* Xin. 2007. “The Human Being in Chinese Civilization”, 72.

<sup>6</sup> Por. np. Mencius [*The Book of Mencius*]. 2009. Red. Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 6A:2, 6A:6; Chan. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*, 49–51.

<sup>7</sup> Por. Wai-ying Wong. 2017. *Confucian Ethics in Western Discourse*. London: Bloomsbury Academic, 8–9.

<sup>8</sup> *Now man, by his nature, at birth loves profit and if he follows his tendency strife and rapacity come about, whereas courtesy and yielding disappear. Man at birth is envious and hateful, and if he*

Sytuacja człowieka nie jest jednak beznadziejna, gdyż poprzez własny wysiłek każdy może pokonać swoje wady, osiągnąć dobro, a nawet ukształtować w sobie moralnie dojrzałą osobowość. Jest to możliwe na drodze świadomego, wytrwałego wysiłku, dyscypliny i wierności zwyczajom. Późniejszy przedstawiciel neokonfucjanizmu, Zhu Xi (zm. ok. 1200 r. po Chr.), w pewien sposób łączy dwa wcześniejsze poglądy, broniąc dobroci człowieka, ale uznając też w nim egoistyczne skłonności do zła<sup>9</sup>. Generalnie neokonfucjanizm opowiedział się za Mencjuszem, uważając go za bardziej wiernego przekaziciela nauk Konfucjusza.

Chen Hongmou (zm. 1771 r. po Chr.), dużo późniejszy myśliciel konfucjański i działacz społeczny, zwracał uwagę szczególnie na uniwersalizm konfucjańskiej antropologii. Głosił potrzebę nauczania i wychowania moralnego wszystkich bez względu na przynależność narodową, gdyż „Chińczycy i barbarzyńcy są zasadniczo tacy sami”<sup>10</sup>. Wszyscy ludzie mają więc taką samą dobrą naturę i każdy może być ucywilizowany i oświecony. Wychowanie jest podstawowym zadaniem każdej władzy, która powinna umożliwić dostęp do edukacji zwłaszcza ludziom młodym. W tym kontekście Hongmou uważał nawet, że odmawianie szkolnej edukacji dziewczętom byłoby naruszeniem zasad konfucjańskiej drogi (*dao*). Tylko wtedy bowiem można zapewnić właściwe wychowanie przyszłych żon i matek, a przez to odpowiedni kształt rodziny, a więc i wychowywanie kolejnych pokoleń. Stąd edukacja kobiet ma szczególne znaczenie<sup>11</sup>. W dawnych wiekach konfucjanizmu powstały pisma kierowane specjalnie do kobiet, jak *Lessons for Women* (I w.) czy późniejsze *Analects for Women* (IX w.)<sup>12</sup>.

Gdy konfucjanizm formułuje ocenę moralną, trzeba mieć na uwadze, że dobro i zło jest tu postrzegane w kategoriach czysto moralnych, a nie metafizycznych ani tym bardziej religijnych. U podstaw jest przekonanie o podstawowym znaczeniu tzw. drogi nieba (rozumianej niereligijnie). Dobrze jest to, co jest z nieba i jest z nim zgodne, natomiast sprzeciw wobec nieba rodzi zło. To dobro ma zna-

---

*follows these tendencies, injury and destruction result, whereas loyalty and faithfulness disappear (...).* Cyt. z *Xunzi* za: Wong. 2017. *Confucian Ethics in Western Discourse*, 4. Por. Wong. 2017. *Confucian Ethics in Western Discourse*, 53 i nast.

<sup>9</sup> Por. Bo Mou. 2009. *Chinese Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 73–74; Loubna El Amine. 2015. *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 103–107; Poonam Surie. 2020. *China: Confucius in the Shadows*. Abingdon: Routledge, 46; Xiaogan Liu. 2019. The Goodness in Human Nature: New Perspectives on Mencian Theory. W *New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World*. Red. Yanming An, Brian Bruya, 183–224. Hong Kong: The Chinese University Press.

<sup>10</sup> Wm. Theodore de Bary. 2000. *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge [USA] – London: Harvard University Press, 52.

<sup>11</sup> Por. Bary. 2000. *Asian Values and Human Rights*, 53.

<sup>12</sup> Wieloaspektowe opracowanie problematyki feministycznej w konfucjanizmie por. *Feminist Encounters with Confucius*. 2016. Red. Mathew A. Fouts, Sor-hoon Tan. Leiden – Boston: Brill.

czenie pierwotne i fundamentalne a nie zło, które nie mając znaczenia metafizycznego jest tylko odejściem od dobra w ludzkim postępowaniu. Z tego konfucjanizm wyprowadza swoją naukę o podstawowej dobroci człowieka i jego natury. Przekonanie Mencjusza o tym, że człowiek jest dobry i jest dla dobra, jest tak oczywiste, jak to, że woda płynie w dół, a drzewa rosną w górę. W naturze ludzkiej tkwi więc oczywista potencjalność dobra, choć człowiek nie zawsze tę możliwość rzeczywiście rozwija. Stąd przekonanie, że człowieka niewiele różni od zwierząt; gdy podda się złym wpływom, może zatracić się w złu i zachowywać jak zwierzę. Także w tym kontekście konfucjanizm podkreśla wagę wychowania, a szczególnie obowiązek samodoskonalenia, a więc osobistego zaangażowania we własny rozwój moralny<sup>13</sup>.

## 2. Osoba

Biorąc pod uwagę różnice kulturowe i odmienne dzieje rozwoju myśli filozoficznej między Zachodem a Azją, konieczna jest szczególna ostrożność przy aplikowaniu podobnych pojęć do zróżnicowanych kontekstów. Dotyczy to także rzeczywistości osoby i szerszej wizji humanistycznej czy personalistycznej. Można zarazem powiedzieć, że mimo tych trudności da się takie koncepcje ukazać i uzasadnić<sup>14</sup>. W świetle klasycznych pism konfucjanizmu człowiek jako osoba wyraża się w zdolności do autorefleksji, świadomości własnego ja, a jednocześnie do rozpoznania i przyjęcia swojego miejsca w społeczności. Ośrodkiem takiej refleksji i emocji jest w człowieku *xin* (serce lub umysł, ale także prawość, uczciwość, wiarygodność itp.). Dzięki *xin* człowiek jest również zdolny do doskonalenia siebie, co w konsekwencji pozytywnie wpływa na innych i całą rzeczywistość. Jako osoba człowiek jest więc w stanie podejmować decyzje, oceniać i działać autonomicznie, co ujawnia jego podmiotowość i suwerenność w relacji do innych ludzi czy wpływów zewnętrznych. Ponieważ może i powinien kierować sobą, nadając kształt swojemu życiu, jego serce-umysł należy uznać za dyspozycję o charakterze moralnym<sup>15</sup>. Ze względu na międzyludzkie

---

<sup>13</sup> Por. Xinzhong Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 160–161.

<sup>14</sup> Por. Kwong-loi Shun. 2004. Conception of the Person in Early Confucian Thought. W *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Red. Kwong-loi Shun, David B. Wong, 183–184. Cambridge: Cambridge University Press. Przykłady różnych interpretacji klasycznych autorów i tekstów konfucjańskich por. np. David B. Wong. 2004. Rights and Community in Confucianism. W *Confucian Ethics*, 31–48; Henry Rosemont, Jr. 2004. Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism. W *Confucian Ethics*, 49–71; Chung-Ying Cheng. 2004. A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy. W *Confucian Ethics*, 124–147.

<sup>15</sup> Por. Wong. 2017. *Confucian Ethics in Western Discourse*, 9–10.

relacje, zależności i powiązania władza ta nie jest absolutna, gdyż jest ograniczona, ale jest realna<sup>16</sup>. Podkreśla się zarazem, że ten kontekst społeczny nie jest dla pojedynczego człowieka zniewoleniem, ale przeciwnie – jako element społecznej natury osoby ludzkiej umożliwia mu rzeczywisty i pełny rozwój i życie. Jednocześnie trzeba tu pamiętać, że w konfucjanizmie nie ma pojęcia duszy w rozumieniu zachodnim (chrześcijańskim), która byłaby zasadą ludzkiej podmiotowości i tożsamości. Konfucjusz nie mówił o duszy, ale o naturze ludzkiej, zdolnej do wykształcenia sprawności moralnych. To dzięki nim człowiek staje się w pełni człowiekiem. Późniejsze dzieje tej chińskiej wizji antropologicznej w różny sposób rozstrzygały, czy te sprawności są dla człowieka wrodzone, czy raczej nabyte na drodze całościowego rozwoju<sup>17</sup>.

Dla Konfucjusza autentyczna osoba to człowiek o wysokich walorach moralnych, który nigdy nie przestaje zabiegać o własne doskonalenie (*junzi*). Akcent pada tu więc na aspekty moralne istoty ludzkiej, a nie ontologiczne. Osobę jako podmiot w aspekcie wertykalnym charakteryzują: aktywność, wytrwałość, samodoskonalenie się, autorefleksja, samodzielność oraz moralna autentyczność. Osoba więc jest niezależna, jest panem siebie, powinna na sobie polegać i sama siebie nieustannie prowadzić ku moralnej doskonałości. Natomiast w wymiarze horyzontalnym konfucjanizm zwraca uwagę na wymiar relacyjny jako nieodzowny, a więc konstytutywny dla każdej osoby. Myśl konfucjańska nigdy nie postrzega człowieka jako istoty odizolowanej od innych, przeciwnie, każdy jest zawsze częścią wielu różnych odniesień i ma różne role do spełnienia w stosunku do innych. Jeśli liberalna myśl zachodnia widzi osobę jako autonomiczny, rozumny, samoświadomy podmiot decyzji dla osiągnięcia własnego dobra, w konfucjanizmie chodzi najpierw o osobę w relacji do innych osób, żyjącą we wzajemnych powiązaniach, będącą zawsze częścią większej całości. Dopiero ktoś taki, osiągając stan moralnej doskonałości, zasługuje na miano osoby i nią się rzeczywiście staje<sup>18</sup>. Tylko w konkretnych relacjach z innymi, w spełnianiu swojej społecznej roli człowiek może wzrastać moralnie i utrzymywać swoje cnoty.

---

<sup>16</sup> Thus, while Confucian thinkers regard human beings as autonomous in having the capacity to reflect on, assess and shape their lives without being determined by external influences, they also regard the exercise of this capacity as intimately linked to the social order". Shun. 2004. *Conception of the Person in Early Confucian Thought*, 194.

<sup>17</sup> Por. May Sim. 2007. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*. Cambridge: Cambridge University Press, 137–138. *Whether these capacities are innate moral tendencies with a natural inclination to the good or morally indifferent tendencies that need to be mastered and crafted before one could acquire morality is a debate for later Confucians such as Mencius and Xunzi* (s. 138).

<sup>18</sup> Por. Daniel Fu-Chang Tsai. 2001. "How Should Doctors Approach Patients? A Confucian Reflection on Personhood". *Journal of Medical Ethics* 27 (1): 46–48. O zmianach w pojmowaniu *junzi* w późniejszych dziejach konfucjanizmu por. Yueqing Wang, Qinggang Bao, Guoxing Guan. 2020. *History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms*. Nanjing: Nanjing University Press, 384–390.

Nie potrzebuje więc odwoływania się do bogów, by wyrazić i potwierdzić swoje ludzkie cele, a przez to zachować rozsądną i właściwą postawę. Dlatego akcent tej filozofii pada raczej na etykę niż na metafizykę<sup>19</sup>.

Mówiąc o takiej etycznej doskonałości, Konfucjusz często używał pojęcia *ren* (cnota, dobroczynność, człowieczeństwo). Pierwotnie *ren* oznaczało życzliwość władcy wobec poddanych, potem nabrało raczej znaczenia dobroczynności i upowszechniło się, oznaczając spolegliwość czy miłość jako najważniejszą ze wszystkich cnót w relacjach społecznych, choć może też obejmować wszystkie cnoty razem<sup>20</sup>. *Ren* może odnosić się do pojedynczego człowieka – właśnie jako osoby – który osiągnął najwyższą moralną dojrzałość, ale również do całej humanistycznej kultury<sup>21</sup>. Uzasadniając *ren* w najważniejszych relacjach wewnątrzrodziny, Konfucjusz jednoznacznie odwołuje się do ludzkich emocji, a nie na przykład do bogów i ich woli. Wskazuje więc na konkretne ludzkie doświadczenie, a szczególnie na najważniejsze ludzkie odniesienie – rodzica do dziecka. Widzi w tym wzorzec zakorzeniony w ludzkiej naturze jako takiej, którego nie wolno odrzucić. Stąd można powiedzieć, że dla każdego *ren* jest „świadomością swojej ludzkiej natury”<sup>22</sup>. Jedynie rozwijając *ren* człowiek może w pełni zrealizować możliwości swojego człowieczeństwa i stać się osobą szlachetną. Tym samym etyki nie można oddzielać do antropologii<sup>23</sup>. W tym należy widzieć źródło i punkt centralny całego konfucjańskiego humanizmu. Jeśli filozofia i cała kultura zachodnia widziały czynnik wyróżniający człowieka ze świata zwierząt w racjonalności, ta chińska tradycja wskazuje raczej na aspekt moralny, zawsze zakorzeniony w ludzkiej naturze i jej uczuciu dobroci, nadający ludzki, humanitarny kształt życiu społecznemu, na które tak głęboko wpływają właściwe obyczaje, a nawet muzyka<sup>24</sup>.

Nietrudno dostrzec, że w myśli konfucjańskiej akcent pada raczej na życie i jego wartość, niż na znaczenie śmierci. Dopiero wobec wartości życia może od-

---

<sup>19</sup> Te refleksje Ru Xin wydają się uzasadniać i potwierdzać świecki, a nawet ateistyczny charakter zwłaszcza współczesnej myśli chińskiej. Por. Xin. 2007. *The Human Being in Chinese Civilization*, 74–75.

<sup>20</sup> Por. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 12:22; por. Chi Yun Chang. 2013. *Confucianism: A Modern Interpretation*. Singapore: World Scientific Publishing, 62–69.

<sup>21</sup> Por. Li Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 40 i nast.; Sławomir Nowosad. 2017. „Podstawowe pojęcia etyczne konfucjanizmu”. *Roczniki Teologiczne* 64 (3): 57.

<sup>22</sup> Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 40.

<sup>23</sup> *Human being is essentially an ethical being. Once man loses the ethical dimension, he loses the ground of his being*. Young-Chan Ro. 1986. “The Place of Ethics in the Christian Tradition and the Confucian Tradition: A Methodological Prolegomenon”. *Religious Studies* 22 (1): 60.

<sup>24</sup> *This so-called moral understanding is actually none other than the (...) non-Dionysian tradition of rites and music that molds and regulates human nature from the outside, now internalized by Confucius and the Confucians to become the proper pursuit of conscious humanity and humanistic emotion*. Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 46.

słonić się jakieś zrozumienie śmierci: „Nie wiedząc nic o życiu, jak można wiedzieć coś o śmierci?”<sup>25</sup>. Filozofia ta posuwa się nawet do stwierdzenia, że skoro „życie ma wartość i znaczenie, można być obojętnym, a nawet traktować śmierć z pogardą”<sup>26</sup>. Konfucjanizm dostrzega wartość życia jedynie w kontekście relacji międzyludzkich, w rzeczywistym, widzialnym świecie, gdzie każdy żyje w różnych wspólnotach. W konsekwencji nie ma powodu, a nawet nie da się odnaleźć indywidualnej (duchowej) nieśmiertelności czy jakiegś formy przekroczenia czasu i miejsca, by osiągnąć (jakaś) nieskończoność czy (jakieś) zbawienie. Pewne jest tylko konkretne zmysłowe istnienie, będące „stawaniem się”. Konfucjańska „transcendencja” nie jest wyjściem poza postrzegany zmysłowo świat z jego czasem i miejscem, jest nie tyle byciem, ale właśnie „stawaniem się” w tym świecie. Nie wyraża się w szukaniu transcendentnego Boga, ale ogranicza się do tu i teraz. Dlatego według Konfucjusza ten, kto słyszy „rano, jak rzeczy dzieją się zgodnie z wolą niebios”, jest „gotowy na śmierć bez żalu wieczorem”<sup>27</sup>. Kto się nauczy żyć na ziemi, tu i teraz, nauczy się „służyć żywym”, ten żyje naprawdę, a nie dopiero potem, gdy trzeba „służyć duchom”<sup>28</sup>. Prowadzi to do przekonania, że celem dla człowieka jest życie tu i teraz, pośród zmagania się z ludzkimi sprawami. Stąd w konfucjanizmie można dostrzec ubolewanie nad krótkotrwałością życia i ludzkiego losu w tym świecie: „Transcendencji i nieśmiertelności nie osiąga się w niebie czy w życiu przyszłym (...), ale raczej pośród tego zmysłowego ludzkiego świata”<sup>29</sup>.

### 3. Rodzina i społeczeństwo

Jak już zaznaczono, postrzeganie człowieka jako niezależnej, autonomicznej jednostki jest obce myśli konfucjańskiej. Jednocześnie błędna jest przeciwna skrajność, która wartość pojedynczego człowieka dostrzega jedynie w grupie, jakoby był on tylko sumą przypisanych mu ról społecznych i bezkrytycznie poddawał się autorytetowi społeczności czy władzy. W świetle pism konfucjańskich należy więc odrzucić oba skrajne ujęcia – indywidualizm i przypisywany często tradycjom azjatyckim komunitaryzm<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 11:11.

<sup>26</sup> Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 54.

<sup>27</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 4:8. Por. Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 53.

<sup>28</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 11:11.

<sup>29</sup> Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 55. *This concern [about human destiny] is not about the life in the other world but about the life fulfilled in this world, not about the possibility of salvation from without but about the process of self-transformation or self-transcendence through moral cultivation and social engagement.* Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*, 157.

<sup>30</sup> Por. Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*, 145–146.

Konfucjanizm wyróżnia pięć najważniejszych relacji międzyludzkich (*wulun*), na których zbudowane jest konfucjańskie społeczeństwo. Trzy z tych relacji zachodzą między krewnymi w rodzinie, dwie pozostałe wychodzą poza jej granice, choć relacje wewnątrzrodzinne są dla nich wzorcem. Najpierw jest relacja między rodzicem a dzieckiem, która opiera się na uczuciu. Jest ona najważniejsza, od niej zależy ostatecznie struktura całego społeczeństwa. Stąd można powiedzieć, że postawa synowskiego posłuszeństwa (*xiao*) jest w centrum życia społecznego. Druga istotna więź w rodzinie opiera się na rozróżnieniu i dotyczy męża i żony. Trzecia relacja określa uporządkowane odniesienia między ludźmi starymi i młodymi. Natomiast w kontekście pozarodzinnym szczególnie ważny jest oparty na prawości stosunek między władcą a poddanymi oraz ugruntowana w szczerości relacja między przyjaciółmi. Wszelkie właściwe relacje odwołują się do lojalności i wzajemności, czego w naturalny sposób każdy uczy się w rodzinie. Stąd to rodzina, a nie jednostka, jest centrum życia w zhierarchizowanym społeczeństwie konfucjańskim<sup>31</sup>.

Rodzina i jej dobro ma oczywiście pierwszeństwo przed indywidualnymi pragnieniami czy potrzebami. Oznacza to, że synowskie posłuszeństwo powinno być w centrum odniesień dziecka do rodziców. W szczególny sposób widać to na przykład w tym, że syn powinien zachowywać przekazane mu przez ojca zasady przez trzy lata po jego śmierci. Konfucjusz wręcz w kontrowersyjny sposób poucza, że nawet gdyby ojciec popełnił jakieś przestępstwo, przez szacunek dla niego syn powinien chronić ojca, zeznając w jego obronie przed sądem. Dobro ojca jest ważniejsze niż dobro własne czy dobro państwa. Zarazem zachowując takie odniesienie do ojca, syn działa dla dobra społeczeństwa, gdyż bez fundamentalnego posłuszeństwa dla ojca nikt nie zachowa posłuszeństwa względem władcy<sup>32</sup>.

Konfucjańska wizja życia społecznego zwraca uwagę zwłaszcza na rodzinę nie tylko jako podstawową wspólnotę, rodzącą stabilizację społeczną i gospodarczą, ale również jako nieusuwalny wzorzec wszelkich relacji międzyludzkich. Tradycyjnie akcent pada tu przede wszystkim na oddanie i posłuszeństwo dziecka w stosunku do rodziców. Z tego wyrasta wszelka cnota i w ogóle cała kultura, gdyż tutaj najbardziej kształtuje się właściwa ludzka moralność i osobowość. Według Konfucjusza taka postawa wobec rodziców obejmuje nie tylko posłuszeństwo, ale i pełną miłości troskę o nich, a nawet o innych starszych.

---

<sup>31</sup> Por. Ambrose Yeo-chi King. 2018. *China's Great Transformation: Selected Essays on Confucianism, Modernization and Democracy*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2–5. (...) in the Confucian system, man is socially situated in a relational context – man is a 'relational being' (s. 12).

<sup>32</sup> Por. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 1:11, 13:18; Sim. 2007. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, 152–153.

Mozi (zm. ok. 390 r. przed Chr.) między innymi w rozumieniu tego oddania krytykował konfucjanizm, nauczając, że w taki sposób należy traktować wszystkich ludzi, a nie tylko najbliższych krewnych. Filozofia konfucjańska dostrzega tu jednocześnie konieczność wzajemności, a więc zobowiązanie rodziców do troski o dzieci. Jednoznacznie określił to Mencjusz, a potwierdziła myśl neokonfucjańska<sup>33</sup>. Już Konfucjusz uczył, że samo mechaniczne zachowywanie prawa nie wystarczy, ale trzeba postawy moralnej, a więc szacunku i czci, a nawet miłości oraz tradycyjnych obrzędów: „W dzisiejszych czasach za synowskie posłuszeństwo uważa się dbałość o rodziców. Ale dba się również o psy i konie. Jakaż jest różnica przy braku szacunku?”<sup>34</sup>. Właśnie tu Konfucjusz dostrzega istotną różnicę w relacjach między ludźmi a odniesieniem ludzi do zwierząt. Ten szacunek (*jing*), charakterystyczny dla odniesień międzyludzkich, jest postawą serca i kryje w sobie uprzejmość, wyraża wewnętrzną postawę oddania, posłuszeństwa i człowieczeństwa. Jest więc „ludzkiem” traktowaniem ludzi. Postawa takiego szacunku i posłuszeństwa powstaje i utrwała się w domu i rodzinie dzięki rodzicom i samowychowaniu, a rodzina w ten sposób staje się fundamentem państwa, a nawet całej ludzkości. W tym kontekście ujawnia się dowartościowanie obyczajów, w tym – co ciekawe – muzyki, jako elementów nieodzownego dla ludzi życia kulturalnego. To właśnie takie gesty i zachowania, jakie towarzyszą muzyce i spełnianym rytuałom, dokonują humanizacji międzyludzkich związków, czego nie ma w relacji do „psów i koni”. *Jing*, jako wewnętrzna szlachetność, nastawienie i uczucie serca, łączące w sobie bojaźń i szacunek, jest owocem zachowywania właśnie uroczystych obrzędów i wykonywania muzyki. Wtedy człowiek zachowuje się autentycznie po ludzku w relacji do innych, a zarazem sama muzyka i obyczaje nabierają rzeczywiście ludzkiego charakteru: „Jeśli człowiekowi brakuje szlachetności, jakiz jest użytek z obyczajów? Jeśli człowiekowi brakuje szlachetności, jakiz jest użytek z muzyki?”<sup>35</sup>. Dla Konfucjusza jest więc oczywiste, że to wewnętrzne nastawienie nadaje wartość ludzkiemu postępowaniu, bez czego nawet bardzo dokładnie spełniane obyczaje czy wykonywana muzyka nie mają żadnego znaczenia. Ujawnia się tu silny element psychologiczny konfucjańskiej wizji życia. Ten częsty w *Dialogach* akcent na muzykę, nie tylko w sensie symbolicznym, brał się z przekonania Konfucjusza, że stwarza ona szczególną możliwość do osiągnięcia najlepszego współistnie-

<sup>33</sup> *Between parent and child there is to be affection. Between ruler and minister, rightness. Between husband and wife, [gender] distinction. Between older and younger [siblings] an order of precedence. Between friends, trustworthiness [Mencius 3A:4].* Bary. 2000. *Asian Values and Human Rights*, 17. Por. Surie. 2020. *China: Confucius in the Shadows*, 42–43.

<sup>34</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 2:7.

<sup>35</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 3:3. Por. Zehou. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*, 41–42. *Zaprawdę „obyczaje” znaczą więcej niż „nefryt i jedwab”! Zaprawdę „muzyka” znaczą więcej niż „dzwony i bębny”!*. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 17:11.

nia. Dobra muzyka jest sama w sobie harmonizująca, gdyż porusza ludzkie serca i wydoskonala moralność, czyni ludzi delikatnymi i uprzejmymi, co w konsekwencji służy autentycznej międzyludzkiej harmonii<sup>36</sup>.

#### 4. Człowiek, świat i niebo

W chińskiej wizji świata nie ma mitu stworzenia, wskutek czego nie ma tu miejsca na mówienie o stwórcy i stworzeniu, a więc o ostatecznej przyczynie zewnętrznej w stosunku do świata, która miałaby go powołać do istnienia. Nie oznacza to, że samemu światu przypisuje się boskie prerogatywy. Cała rzeczywistość po prostu istnieje jako swoiście jednorodna, stąd nie należy jej dzielić na ludzką i boską, naturalną i nadprzyrodzoną. Świat, ze wszystkim, co się nań składa, tworzy jedną całość, gdzie wszystko na siebie oddziałuje w „jednym samoczynnym procesie życiowym”<sup>37</sup>. Można powiedzieć, że świat jest i jest dobry taki, jaki jest. W chińskim konfucjańskim myśleniu nie ma także miejsca na grzech (pierworodny) jako źródło zła w świecie. Dlatego nie wyróżnia się zła w opozycji do dobra, a przejawy zła postrzega się raczej jako tymczasową dysharmonię czy brak równowagi<sup>38</sup>.

Filozofia konfucjańska zawsze więc odrzucała dualizm człowieka i świata, albowiem u źródeł wszystkiego jest *dao* jako jedna „matka” i droga<sup>39</sup>. Niebo, ziemia i ludzie stanowią trzy rzeczywistości ostateczne, które stanowią o pochodzeniu i istnieniu wszystkiego. Dzięki temu łączy je ta sama natura, a charakteryzuje (powinna charakteryzować) raczej harmonia niż sprzeczność czy konfrontacja<sup>40</sup>. W odróżnieniu od tradycji zachodniej o człowieku nie mówi się jako o jednostce czy odrębnej osobowości, używa się tu raczej takich pojęć, jak jaźń czy (całe) życie, które zawierają się w pojęciu *shen*.

---

<sup>36</sup> *In the Confucian view music has this powerful positive effect on people because it is intrinsically harmonizing. Music is like the flower of a plant. Blooming flowers indicate a strong and healthy plant. For the author(s) of Yue Ji flourishing music indicates the overall health and virtuousness of society.* Chenyang Li. 2008. “The Philosophy of Harmony in Classical Confucianism”. *Philosophy Compass* 3 (3): 425.

<sup>37</sup> *The genuine Chinese cosmogony is that of organic process, meaning that all of the parts of the entire cosmos belong to one organic whole and that they all interact as participants in one spontaneously self-generating life process.* Frederick W. Mote. 1971. *Intellectual Foundations of China*. New York: Knopf, 19.

<sup>38</sup> Por. Ro. 1986. “The Place of Ethics in the Christian Tradition and the Confucian Tradition: A Methodological Prolegomenon”, 58. *The Chinese (...) are apparently unique in having no creation myth; that is, they have regarded the world and man as uncreated, as constituting the central features of a spontaneously self-generating cosmos having no creator, god, ultimate cause or will external to itself.* Mote. 1971. *Intellectual Foundations of China*, 17–18. Por. tamże, 13–28; Ro. 1986. *The Place of Ethics in the Christian Tradition and the Confucian Tradition*, 57–61.

<sup>39</sup> Por. Nowosad. 2017. „Podstawowe pojęcia etyczne konfucjanizmu”, 55–56.

<sup>40</sup> Por. Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*, 139.

Ponieważ wszystko jest ze sobą powiązane, także człowiek ze swoim ciałem jest blisko związany z otaczającym go światem; można wręcz powiedzieć, że człowieka przenika kosmos i na różne sposoby nań oddziałuje. Najważniejszy wpływ na ludzkie ciało i wszechświat ma „równowaga *yin* i *yang*, które były źródłem wszechświata, życia i śmierci, zdrowia i choroby w poszczególnych częściach i organach ciała”<sup>41</sup>. Od zawsze też podkreśla się znaczenie czterech substancji krążących w ciele, a więc: krwi, ducha, życiowej energii i nasienia. W myśleniu chińskim nie ma więc dychotomii, a tym bardziej opozycji między ziemią i człowiekiem (ludzką naturą) a niebem, gdyż to dzięki niebu natura ludzka jest tym, czym jest. Stąd dla spełnienia swego życia człowiek nie potrzebuje „nawrócenia” czy zewnętrznej „łaski”, potrzeba mu raczej stałego doskonalenia moralnego, by dążyć do prawdziwej cnoty i mądrości. Ponieważ to charakter moralny stanowi o człowieczeństwie, etyki (co mam robić?) nie należy odróżniać od „ontologii” (kim jestem?). Dlatego podstawowym warunkiem i możliwością bycia człowiekiem jest cnota, obecna w naturze każdego człowieka<sup>42</sup>.

Ponieważ nie ma tu miejsca dla bóstwa, a nawet – choć istnieją tu różne opinie – dla wyraźnie duchowego wymiaru życia i przeznaczenia, wizja ta bywa określana jako świecki humanizm. Jest to słuszne o tyle, że konfucjanizm koncentruje się na życiu, a nie na śmierci czy związanym z nią świecie duchowym. Zarazem życie ludzkie nie jest związane wyłącznie z doczesnością. Wielu zwolenników Konfucjusza mówi o istnieniu w każdym transcendentnego „ducha”, który osiągając coraz doskonalszy stan, tym bardziej łączy człowieka z niebem. W ten sposób i w tym sensie człowiek przekracza doczesność. Całej rzeczywistości nie należy więc ograniczać tylko do tego świata. Dlatego „konfucjanizm nie jest czysto świecką tradycją”<sup>43</sup>, ale zawiera w sobie przynajmniej poczucie religijności, zwłaszcza gdy życie moralne ujmowane jest w kategoriach transcendentnych.

Już w pierwszych słowach *Dialogów* Konfucjusza można dostrzec wskazanie, jak każdy, wobec innych i świata, może dojść do integralnie pojętego człowieczeństwa. To przez stałe uczenie się jednostka kształtuje się i dojrzewa, osiągając szczęście, by stopniowo wzrastać w samodzielności, co daje jej wolność względem społecznej akceptacji czy odrzucenia. Właśnie w taki sposób

---

<sup>41</sup> Susan Brownell. 2008. Physical Culture, Sports and the Olympics. W *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Red. Kam Louie, 344. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>42</sup> Por. Ro. 1986. „The Place of Ethics in the Christian Tradition and the Confucian Tradition”, 60–62.

<sup>43</sup> Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*, 155. Por. tamże, 153–156.

każdy może się stać prawdziwie szlachetny<sup>44</sup>. W innym miejscu Konfucjusz opisuje swoją drogę życiową, która przez własny rozwój i spełnienie doprowadziła go do autentycznej dojrzałości osobowej: „Gdy miałem piętnaście lat, pragnąłem się uczyć. Gdy miałem trzydzieści, umocniłem się w moim postawieniu. Gdy miałem czterdzieści, nie miałem złudzeń. Gdy miałem pięćdziesiąt, znałem moje przeznaczenie. Gdy miałem sześćdziesiąt, rozpoznawałem prawdę we wszystkim, co słyszałem. Gdy miałem siedemdziesiąt, mogę podążać za głosem serca bez obawy zejścia na złą drogę”<sup>45</sup>. Warto dostrzec, jak w świetle różnych wypowiedzi z *Dialogów* Konfucjusz wskazuje na posłuszeństwo niebu na drodze wewnętrznego rozwoju. Niebo jest tu dla niego wyrazem szczególnego, najwyższego autorytetu moralnego we wszechświecie. Posłuszeństwo niebu może nie być łatwe, gdy pojawiają się trudne zadania czy skomplikowane problemy, ale ostatecznie daje poczucie wolności i spełnienia. W związku z wyjątkowym znaczeniem nieba uznaje się w nim najwyższą sankcję dla ludzkiego postępowania, a pogwałcenie niebiańskiego ładu byłoby największym możliwym przestępstwem, które stawia człowieka w beznadziejnej sytuacji. Konfucjusz podkreślał, że w takim stanie człowiek nie miałby już nikogo, do kogo mógłby się zwrócić o pomoc<sup>46</sup>.

W podobny sposób Mencjusz podkreślał wewnętrzny związek człowieka z niebem. To w głębi swojego bytu każdy doświadcza nakazów nieba i *dao*. Takie dowartościowanie moralnego rozwoju i dojrzenia człowieka można nazwać konfucjańskim indywidualizmem albo nawet „personalizmem”, co ma oznaczać niewyobcowanie jednostki z powiązań międzyludzkich, ale dojrzałe ukształtowane sumienie moralne, świadomość własnej wolności wyboru i niezależność od przymusu społecznego, co ostatecznie prowadzi do samospełnienia w zgodzie ze społeczeństwem i porządkiem moralnym. Analogicznie do personalistycznej myśli zachodniej człowiek rozpoznaje w sobie szczególną osobową godność, na którą dobroczynny wpływ ma sytuacja kulturowa, przynależność do określonej wspólnoty i środowiska naturalnego<sup>47</sup>. Konfucjanizm wydaje się zawsze poszukiwać równowagi między jednostką a społeczeństwem.

---

<sup>44</sup> „Konfucjusz rzekł: Uczyć się i praktykować, czego się nauczyliśmy, wciąż i wciąż to przyjemność, czyż nie? Mieć przyjaciół przybyłych z daleka to szczęście, czyż nie? Być niewzruszonym mimo niedoceniań przez innych to szlachetne, czyż nie?”. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 1:1.

<sup>45</sup> Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 2:4.

<sup>46</sup> „Obraziwszy niebiosa, nie będziemy mieli gdzie kierować naszych modłów”. Konfucjusz. 2021. *Dialogi*, 3:13. Por. Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*, 145–146; Chang. 2013. *Confucianism: A Modern Interpretation*, 268–276.

<sup>47</sup> Here ‘personalism’ expresses the worth and dignity of the person, not as a raw, ‘rugged’ individual, but as a self shaped and formed in the context of a given cultural tradition, its own social community, and its natural environment to reach full personhood. Bary. 2000. *Asian Values and Human Rights*, 25. Por. szerzej tamże, 23–29.

\* \* \*

Nie tylko Kościół, otwarty na dialog ze światem, uważnie wsłuchuje się w przekaz innych religii, ale i współczesna kultura odnajduje coraz to nową wrażliwość na głos różnych dróg poszukiwania transcendencji i religijnego znaczenia istnienia. Wielowiekowa tradycja filozoficzna konfucjanizmu, wraz z coraz liczniejszą obecnością jej zwolenników wśród mieszkańców niemal całego świata, domaga się gotowości do poznania, przyjaznego spotkania i odnalezienia zarówno tego, co wspólne, jak i rzeczywistych różnic. Taką szczególnie ważną płaszczyzną jest problematyka antropologiczna i nieodłączna od niej szersza kwestia humanistyczna. Niniejsze opracowanie miało na celu ukazanie głównych aspektów konfucjańskiego humanizmu, na które składa się: rozumienie i ocena natury ludzkiej, wskazanie podmiotowych znamion osoby ludzkiej, uznanie człowieka w nieodzownej relacji do rodziny i szeroko rozumianego społeczeństwa, a także podkreślenie pozycji i związków człowieka ze światem i całą rzeczywistością. Oczywiście każdy z tych aspektów został tu jedynie naszkicowany, stąd cenne będą wszelkie próby ich obszerniejszego opracowania.

## References

- Bary Wm. Theodore de. 2000. *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge [USA] – London: Harvard University Press.
- Brownell Susan. 2008. Physical Culture, Sports and the Olympics. W *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Red. Kam Louie, 339–360. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chan Wing-Tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chang Chi Yun. 2013. *Confucianism: A Modern Interpretation*. Singapore: World Scientific Publishing.
- Cheng Chung-Ying. 2004. A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy. W *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Red. Kwong-loi Shun, David B. Wong, 124–147. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Amine Loubna. 2015. *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Feminist Encounters with Confucius*. 2016. Red. Mathew A. Fouts, Sor-hoon Tan. Leiden – Boston: Brill.

- King Ambrose Yeo-chi. 2018. *China's Great Transformation: Selected Essays on Confucianism, Modernization and Democracy*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Konfucjusz. 2021. *Dialogi*. Tłum. Henryk Sulek. Warszawa: Hachette Polska.
- Li Chenyang. 2008. "The Philosophy of Harmony in Classical Confucianism", *Philosophy Compass*, 3 (3): 423–435.
- Liu Xiaogan. 2019. *The Goodness in Human Nature: New Perspectives on Mencian Theory. W New Life for Old Ideas: Chinese Philosophy in the Contemporary World*. Red. Yanming An, Brian Bruya, 183–224. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Mencius [*The Book of Mencius*]. 2009. Red. Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press.
- Mote Frederick W. 1971. *Intellectual Foundations of China*. New York: Knopf.
- Mou Bo. 2009. *Chinese Philosophy A–Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nowosad Sławomir. 2017. „Podstawowe pojęcia etyczne konfucjanizmu”. *Roczniki Teologiczne*, 64 (3): 51–61.
- Ro Young-Chan. 1986. "The Place of Ethics in the Christian Tradition and the Confucian Tradition: A Methodological Prolegomenon", *Religious Studies* 22 (1): 51–62.
- Rosemont Henry, Jr. 2004. Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism. W *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Red. Kwong-loi Shun, David B. Wong, 49–71. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shun Kwong-loi. 2004. Conception of the Person in Early Confucian Thought. W *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Red. Kwong-loi Shun, David B. Wong, 183–199. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sim May. 2007. *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Surie Poonam. 2020. *China: Confucius in the Shadows*. Abingdon: Routledge.
- Tsai Daniel Fu-Chang. 2001. "How Should Doctors Approach Patients? A Confucian Reflection on Personhood", *Journal of Medical Ethics* 27 (1): 44–50.
- Wang Yueqing, Bao Qinggang, Guan Guoxing. 2020. *History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms*. Nanjing: Nanjing University Press.
- Weiming Tu, Okeda Daisaku. 2011. *New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest for Global Peace*. London – New York: I.B. Tauris.
- Wong David B. 2004. Rights and Community in Confucianism. W *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Red. Kwong-loi Shun, David B. Wong, 31–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wong Wai-ying. 2017. *Confucian Ethics in Western Discourse*. London: Bloomsbury Academic.
- Xin Ru. 2007. "The Human Being in Chinese Civilization", *Diogenes* 54 (3): 69–75.
- Yao Xinzong. 2000. *Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zehou Li. 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Honolulu: University of Hawai'i Press.