

1. Relacje chińskie i ich konfucjańskie podstawy aksjologiczne

Konfucjanizm jest systemem etyczno-moralnym wyznaczającym przede wszystkim zasady, na których opierać się ma, a także przez które legitymizowany jest cały chiński porządek społeczny. Główne pojęcia składające się na niego albo od niego pochodne, powstałe na jego bazie, tworzą razem paradygmat aksjologiczny, którego priorytetem jest praktyczna regulacja zachowań ludzkich w realnej przestrzeni społecznej. W pierwszej części omówione zostaną najważniejsze terminy etyki konfucjańskiej, bez których zrozumienie tożsamości chińskiej oraz systemu wartości byłoby trudne bądź niemożliwe.

1.1. Krocząc drogą środka *zhong* 中, dążyć do harmonii *he* 和 – tradycja *ru* 儒

Konfucjańska myśl filozoficzna koncentrowała się przede wszystkim na porządku etycznym w państwie i społeczeństwie. Nazywana jest w języku chińskim *rujia* 儒家 lub *ruxue* 儒學. Pierwszy wybitny myśliciel tego nurtu – Mistrz Kong 孔子, znany w zachodnim kręgu kulturowym pod zlatynizowanym imieniem Konfucjusz, określał siebie samego jako należącego do grupy *ru* 儒 – ludzi, którzy w czasach Shang³ zajmowali się ceremoniami religijnymi. W czasach Zhou⁴ słowem *ru* określało się elity i intelektualistów, osoby wyszkolone

³ Dynastia Shang 商朝, zwana też Yin 殷 (1600–1046 p.n.e.).

⁴ Dynastia Zhou 周朝 (1046–256 p.n.e.).

w Sześciu Sztukach (*liuyi* 六藝)⁵, a także ludzi, którzy pracowali na dworze i służyli władcy (Yao 2009: 20). Słownik *Shuowen Jiezi* 說文解字 podaje: „*ru* ma znaczenie ‘delikatny, słaby’, jest to tytuł uczonych posiadających określone umiejętności”⁶. Termin *ru* początkowo odnosił się do tancerzy i muzyków występujących podczas rytuałów religijnych. Ponieważ ludzie ci najprawdopodobniej nie umieli posługiwać się bronią i walczyć, określano ich jako „delikatnych, słabych”. Następnie *ru* stali się mistrzami różnego rodzaju rytuałów dworskich lub przy nich asystowali. Wraz ze zmniejszaniem się znaczenia praktyk kultowych *ru* zostawali przede wszystkim nauczycielami – zarówno prywatnymi, jak i oficjalnymi, otrzymując tytuł *shi* 師, co oznacza ‘mistrz’. Przekazywali swoją wiedzę dotyczącą Sześciu Sztuk kolejnym pokoleniom *ru* (Yao 2009: 22).

Konfucjusz identyfikował się z tradycją *ru* – w jednym z rozdziałów *Analektów* podkreślił, że zna się na ustawianiu naczyń ceremonialnych, lecz nie wie nic o ustawieniu wojsk w szyku bojowym (*Analekta*, XV.1). Jego niechęć do używania przemocy stanowiła kontrast w stosunku do czasów, w których przyszło mu żyć. Królewska władza dynastii Zhou zaczęła słabnąć już w VIII w. p.n.e. W siłę zaczęli rosnąć panowie feudalni, którzy przekazywali zarządzanie poszczególnymi ziemiami rodom arystokratycznym. Arystokracja, zajęta walką o władzę, nie była zaś zainteresowana utrzymywaniem porządku społecznego (Yao 2009: 23). Można przypuszczać, że właśnie z tego powodu głównym celem nauczania Konfucjusza było zaprowadzenie na świecie ładu *dao* 道 i harmonii *he* 和. Mistrz określający siebie jako tego, który przekazuje naukę starożytnych, nie tworząc niczego nowego (*Analekta*, VII.1), uważał, że idealny ład istniał już na świecie w czasie panowania Pierwszych Władców (*xianwang* 先王)⁷. Konfucjusz głosił, że rządzą oni zgodnie z *dao* 道, przy pomocy

⁵ Sześć Sztuk to rytuały, muzyka, powożenie zaprzęgiem, łucznictwo, historia i matematyka.

⁶ <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=31384> (dostęp: 12 VI 2018).

⁷ Yao 堯 (2356–2255 p.n.e.) był uważany za władcę idealnego, Shun 舜 był władcą sławionym za przymioty charakteru. Z tego właśnie względu Yao mianował go na swojego następcę, pomijając własnego syna. Shun przekazał

cnoty/charyzmy *de* 德, poprzez niedziałanie *wuwei* 無為. W ten sposób mogli zaprowadzić na świecie harmonię (*he* 和).

We wczesnych tekstach konfucjańskich pojęcie *he* 和 oznaczało idealny stan kosmosu społeczeństwa, państwa, a także właściwe nastawienie człowieka (Li 2014). Konfucjusz i jego kontynuatorzy przejawiali potrzebę dogłębnego zrozumienia otaczającego świata, zasad nim rządzących oraz przemian, które w tym świecie zachodzą, po to, aby móc wypracować metody harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa. Obserwowali także ludzkie zachowania i charakter, aby zrozumieć, jakie cechy zagwarantować mogły umiejętność nawiązywania i podtrzymywania harmonijnych relacji.

Słownik *Shuowen Jiezi* 說文解字 podaje, że pierwotne znaczenie *he* to ‘wzajemne wtórowanie [dźwięków]’ (和: 相 應 也). Podobne znaczenia słowa znajdujemy w *Księdze Przemian* (*Yijing* 易經): „Żuraw woła z ukrycia, jego piskłę wtóruje (*he*)” (鳴 鶴 在 陰, 其 子 和 之) (*Księga Przemian*, Zhong Fu), a także w *Analektach* (*Lunyu* 論語) Konfucjusza: „kiedy Mistrz uczestniczył we wspólnym śpiewaniu i spodobała mu się [jakaś] pieśń, to prosił o jej powtórzenie i przyłączał się do śpiewu” (子 與 人 歌 而 善, 必 使 反 之, 而 後 和 之) (*Analekta*, VII.32)⁸. Różnorodność jest kluczową cechą stanu harmonii, podobnie jak przy gotowaniu wywaru różnorodne składniki we właściwych proporcjach, uzupełniając się wzajemnie, tworzą nową jakość, dlatego to, czym jest harmonia, opisano w *Chunqiu Zuozhuan* w sposób następujący: „Harmonia przypomina robienie zupy. [Potrzeba] wody, ognia, octu, sosu, soli i śliwek, by ugotować rybę i mięso. [Należy] podgrzać [wszystko] przy pomocy drewna, gotować, aby zharmonizować składniki i kontrolować smak. Uzupełnić to, czego brakuje. Pozbyć się tego, co w nadmiarze. Człowiek moralnie doskonały spożywa taki posiłek, aby uczynić swe serce/umysł spokojnym” (和 如 羹 焉, 水 火 醢 醢 鹽 梅, 以 烹 魚 肉, 燂 之 以 薪, 宰 夫 和 之, 齊 之 以 味, 濟 其 不 及, 以 洩 其 過, 君 子 食 之, 以 平 其 心).

władzę Yu 禹 – założycielowi dynastii Xia 夏 (2070–1600 p.n.e.), który ukończył regulację rzek.

⁸ Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa 2018, s. 83–84.

Pojęcie *he* 和 przeciwstawiano często pojęciu *tong* 同, które oznaczało ‘być takim samym’, ‘naśladować’, właśnie po to, aby podkreślić, że umiejętność harmonizowania z innymi ludźmi nie ma nic wspólnego z konformistycznym ich naśladowaniem. Stąd zapis: „Gdy człowiek szlachetny mówi tak, Ju⁹ też mówi tak. Gdy człowiek szlachetny mówi nie, Ju też mówi nie. To tak, jakby mieszać wodę z wodą, kto to może zjeść? To tak, jakby grać tylko na cytrach, kto tego będzie słuchał? Dlatego nie jest dobrze »być takim samym«” (君所謂可, 據亦曰可, 君所謂否, 據亦曰否, 若以水濟水, 誰能食之, 若琴瑟之專壹, 誰能聽之, 同之不可也如是) (*Chunqiu Zuozhuan*). Skłonność do naśladowania innych została określona jako cecha ludzi prostych: „Człowiek moralnie doskonały utrzymuje harmonijne stosunki [z ludźmi], [ale ich] nie naśladuje. Prostak naśladuje [innych], ale nie utrzymuje z nimi harmonijnych stosunków” (子曰: 「君子和而不同, 小人同而不和。」) (*Analekta*, XIII.23)¹⁰.

Na płaszczyźnie społecznej harmonię między ludźmi miało zapewnić przestrzeganie norm obyczajowych *li* 禮 ustanowionych przez Pierwszych Władców, stąd w *Analektach* następujące stwierdzenie: „Najcenniejszym efektem [przestrzegania] norm obyczajowych jest harmonia [społeczna]. To jest właśnie najpiękniejsza z dróg, którą podążali Pierwsi Królowie, mniejsze i większe sprawy jedynie jej towarzyszą. Jednak to się nie zawsze udaje – są tacy, którzy wiedzą, czym jest harmonia i układają się ze wszystkimi, lecz nie znają norm obyczajowych, i wtedy właśnie to się nie udaje” (有子曰: 「禮之用, 和為貴。先王之道斯為美, 小大由之。有所不行, 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也。」) (*Analekta*, I.12)¹¹.

Dążenie do harmonijnego stanu równowagi powinno charakteryzować działania władców na poziomie państwowym i społecznym, lecz miało ono także aspekt psychologiczny. Człowiek, który pragnie pozostawać w tym stanie, powinien przede wszystkim we właściwy sposób kontrolować i wyrażać swoje emocje: „Nim pojawią się radość,

⁹ Imię osoby.

¹⁰ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 25.

¹¹ *Ibidem*.

gniew, żal i przyjemność, [stan taki] zowie się wewnętrznym. Gdy już się pojawią [one] we właściwym stopniu, [stan taki] zowie się harmonijnym” (喜, 怒, 哀, 樂之未發, 謂之中。發而皆中節, 謂之和) (*Zhongyong*).

Wspomniany fragment tekstu *Zhongyongu* łączy w sobie dwa zagadnienia. Harmonia, stan równowagi, zarówno psychicznej, jak i społecznej, jest możliwy jedynie, gdy ludzie postępują w sposób *zhong*, czyli podążają drogą środka. *Zhong* można określić jako właściwy sposób, w jaki człowiek powinien postępować, lub też właściwy moment, w którym człowiek powinien postępować. Jako idea znak *zhong* pojawia się w wielu wyrażeniach opisujących właściwe sposoby postępowania lub właściwe stany. Dwa najważniejsze dla niniejszych rozważań to „odpowiednie działanie w [odpowiednim] momencie” (*shi zhong* 時中) oraz „droga środka” (*zhong dao* 中道). Droga środka to pragmatyczna postawa wobec świata oraz społeczeństwa podkreślająca konieczność dostosowania subiektywnych ludzkich pragnień, dążeń i uczuć do obiektywnych sytuacji lub warunków. Według tego punktu widzenia użyteczność i zgodność idei z rzeczywistością mają większe znaczenie niż ich teoretyczna poprawność lub rozumowanie logiczne. Już we wczesnych czasach rozwoju myśli chińskiej uznano, że rozważania teoretyczne są niewiele warte, jeśli nie pomagają osiągać realnych celów w konkretnych sytuacjach społecznych. Połączona z ideą *zhong dao* idea *shi zhong* zakłada zachowania, które zmieniają się i są stosowne do sytuacji, w jakiej znalazła się osoba. W *Zhongyongu* skomentowano to w sposób następujący: „Człowiek moralnie doskonały, praktykując [drogę] środka, zawsze czyni wszystko w odpowiednim momencie” (君子之中庸也, 君子而時中) (*Zhongyong*). *Zhong* jako sposób zaprowadzania ładu i harmonii w społeczeństwie to postawa jednocząca i łącząca niejednokrotnie odległe od siebie potrzeby społeczne w celu poszukiwania kompromisu. W znaczeniu politycznym *zhong dao* polega na poszukiwaniu rozwiązań satysfakcjonujących przeciwników politycznych, unikaniu rozwiązań siłowych. W harmonijnie funkcjonującym społeczeństwie wszystkie grupy społeczne: elity i lud, biedni i bogaci, rząd centralny i lokalne władze poszukują *zhong* – wspólnych wartości, dzięki którym

społeczeństwo to może się rozwijać, a każdy jego członek – czerpać korzyści z tego rozwoju (Xu 2012).

Najważniejszym dążeniem wczesnych konfucjanistów było zatem zbudowanie państwa, w którym panował ład społeczny. Władcy mieli rządzić zgodnie z *dao*, członkowie społeczności powinni zaś doskonalić się i przestrzegać norm obyczajowych *li*¹². Jeśli każdy członek społeczności, z władcą na czele, przestrzegałby zaleceń moralnych, wtedy w państwie zapanowałby stan zwany *he*. Taki stan był, według wczesnej doktryny konfucjańskiej, powodem, dla którego właściwie funkcjonowały nie tylko istoty ludzkie i ich społeczność, lecz także cały Kosmos. Innymi słowy, stan ludzkiej moralności miał bezpośredni wpływ na otaczający świat. W *Zhongyongu* zapisano: „To, co [istnieje] we właściwym stopniu, jest wielką podstawą wszystkiego na ziemi. To, co [jest] harmonijne, stanowi niekończącą się Drogę. Osiągnąwszy równowagę i harmonię, niebo i ziemia znajdują we właściwym miejscu, a wszystkie rzeczy prosperują” (中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉) (*Zhongyong*).

1.2. *Xiao* 孝 jako podstawa zachowań moralnych

Pojęcie *xiao* jest jednym z głównych terminów we wczesnej moralności konfucjańskiej i nie ma odpowiednika ani w słownictwie zachodnim, ani w filozofii zachodniej. Zwykle tłumaczy się je jako „posłuszeństwo synowskie” lub „nabożność synowska”, co jedynie w niewielkim stopniu oddaje sens tego pojęcia. Z zapisów na brązach świątynnych przeznaczonych do składania ofiar z czasów Zachodnich Zhou wynika, że pierwotnie *xiao* miało konotacje ze znakiem *xian* 享 w znaczeniu *xian* 獻 – ‘składać ofiary przodkom’.

W postępowaniu zgodnym z *xiao* można wyróżnić trzy najważniejsze etapy: etap początkowy – dzieci, które jest całkowicie posłuszne rodzicom, etap dojrzały – gdy dorosły już człowiek służy rodzicom z szacunkiem i kontynuuje ich *dao*, oraz etap po śmierci rodziców,

¹² Pojęciu *li* poświęcono jedną z kolejnych części rozdziału 1, zob. s. 29.

gdy po odpowiedniej ceremonii żałobnej i pogrzebie człowiek miał składać rodzicom ofiary i żyć w taki sposób, aby nazwisko rodziców nie zostało zapomniane, a ich samych wspomniano z szacunkiem.

Xiao oznacza także szeroki zakres stanów emocjonalnych i właściwych zachowań w stosunku do innych ludzi (nie tylko do rodziców czy ojca). Nauka posłuszeństwa wobec rodziców jest zaledwie wstępną fazą moralnego zachowania (socjalizacją pierwotną). W *Xiao Jing*u mówi się wręcz o tym, że zachowanie *xiao* jest najlepszą metodą uczenia właściwych emocji: „Nie ma lepszej metody nauczania ludu miłości wobec bliskich niż [wpajanie im] posłuszeństwa [wobec bliższych]” (教民親愛, 莫善於孝) (*Xiao Jing*, część 廣要道).

Zachowanie *xiao* było ściśle związane z:

- przestrzeganiem odpowiednich do sytuacji norm *li* w zależności od tego, czy służy się żywym, czy składa pośmiertne ofiary, czy jest to żałoba po zmarłym, czy też składanie mu ofiar, stąd zarówno w tekście *Analektów*, jak i w *Mengzi* znalazły się słowa: „Gdy [rodzice] żyją, należy służyć im zgodnie z obyczajem, gdy umrą, należy pochować ich zgodnie z obyczajem i składać im ofiary zgodnie z obyczajem” (生事之以禮; 死葬之以禮, 祭之以禮) (*Analekta*, II.5¹³; *Mengzi*, 3A.2);
- okazywaniem odpowiednich uczuć i emocji: „Traktuj lud z powagą, a będzie się zachowywał z szacunkiem. Bądź posłuszny wobec [przełożonych] i życzliwy [wobec ludu], a będą postępować zgodnie z poczuciem powinności” (臨之以莊則敬, 孝慈則忠, 舉善而教不能, 則勸) (*Analekta*, II.20)¹⁴;
- opieką nad rodzicami, co nie ogranicza się jedynie do dostarczania im picia i jedzenia (to było traktowane jako oczywiste), lecz oznacza przede wszystkim okazywanie im szacunku, co w *Analektach* wyrażono słowami: „W dzisiejszych czasach posłuszeństwo [wobec rodziców i starszych] oznacza dla ludzi tyle, co ich nakarmić. Lecz karmi się także psy i konie. Jeśli nie szanujesz [rodziców i starszych], to gdzież tu różnica [pomiędzy stosunkiem do rodziców i do zwierząt]?” (「今之孝者,

¹³ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 30.

¹⁴ *Ibidem*, s. 33.

是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」
(*Analekta*, II.7)¹⁵.

Zachowanie zgodne z *xiao* to także, jak już wspomniano, potrzeba doskonalenia samego siebie i zyskiwania szacunku, przez co rozśławia się nazwisko rodziców. W *Xiao Jingu* zapisano: „Gdy zdobędzie się pozycję [społeczną], podąża się [następnie] drogą naturalnego ładu *dao*, by chwalono nasze imię w przyszłości, [czyni się to po to], aby rodzice stali się znani” (立身行道，揚名於後世，以顯父母) (*Xiao Jing*, część 開宗明義).

Efektem odpowiedniej socjalizacji pierwotnej i posłuszeństwa wobec rodziców jest niechęć do występowania przeciwko władzy lub autorytetom: „Niewielu jest takich, którzy będąc posłusznymi wobec rodziców i starszych braci, lubią występować przeciwko władzy” (其為人也孝弟，而好犯上者) (*Analekta*, I.2)¹⁶.

Koncepcja *xiao* zakłada, że należy dbać o swoich rodziców, okazywać im swoją miłość, wsparcie i szacunek. Należy także być wobec nich uprzejmym, mądrze im doradzać, ukrywać ich błędy, okazywać smutek wobec ich choroby czy śmierci i w końcu odprawić po ich śmierci odpowiednie ceremonie. Dziecko, które przestrzega *xiao*, powinno nie tylko być całkowicie posłuszne swoim rodzicom, lecz także wspierać ich materialnie. Ponieważ Chiny nigdy nie miały cech organizacyjnych państwa opiekuńczego, dlatego zapewnienie niezbędnych środków do życia osobom starszym, które z racji swojego wieku nie były już w stanie same się utrzymać, od zawsze spadało na barki najbliższych i było regulowane normą społeczną w postaci posłuszeństwa *xiao*¹⁷.

Najważniejszą diadą relacyjną wchodzącą w skład konceptu *wu lun* 五倫¹⁸ jest relacja pomiędzy ojcem a synem. Charakteryzuje się ona podporządkowaniem w stosunku do oczekiwań wobec ról wywodzących się właśnie z *xiao*. Znaczenie więzów uczuciowych jest w tej

¹⁵ *Ibidem*, s. 30.

¹⁶ *Ibidem*, s. 21.

¹⁷ Postawa wobec rodziców jest bardzo ważnym elementem składowym postępowania zgodnego z *ren*. Osoba, która nie stosuje się do cnoty *xiao*, postrzegana jest jako „nieludzka” (*bu ren*) (Nikkila 1992: 130–131).

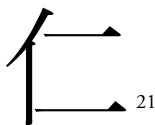
¹⁸ Opis, czym było pięć relacji *wu lun*, w kolejnej części rozdziału, zob. s. 35.

sytuacji drugoplanowe (Gabrenya, Hwang 1996: 310). *Xiao* może być i często jest tłumaczona również jako cnota synowska, co świadczy, że konfucjański model kultury jest modelem patriarchalnym¹⁹.

Ostatnim, lecz równie ważnym jak wymienione wcześniej aspektem zachowania *xiao* jest to, że stanowi ono podstawę (dosł. korzeń) najważniejszego pojęcia konfucjanizmu – ideału etycznego *ren* (孝弟也者, 其為仁之本與) (*Analekta*, I.2)²⁰. Bez właściwego przygotowania dalszy proces doskonalenia moralnego byłby trudny lub zupełnie niemożliwy.

W świetle zachowania *xiao* i jego znaczenia, kluczowego dla wychowania człowieka, dokładnie widać, jak istotne jest dla tożsamości konfucjańskiej podtrzymywanie właściwych relacji z bliskimi osobami. Przeciwwstawiając się rodzicom, starszym braciom lub autorytetom poza rodziną, człowiek tracił szanse na właściwe funkcjonowanie w społeczeństwie. Poprzez zachowanie zgodne z *xiao* osoba znajdująca się w sieci rodzinnych i quasi-rodzinnych relacji jest zobowiązana do ich harmonijnego podtrzymywania, a także tłumienia osobistych ambicji na korzyść zaspokajania potrzeb ludzi stojących wyżej w hierarchii społecznej.

1.3. *Ren* 仁 jako ideał etyczny przejawiający się w relacjach



Rys. 1. Chiński znak *Ren*

¹⁹ Tematem tym zajmował się m.in. znany badacz kultury chińskiej Gary G. Hamilton, tłumacz *Xiangtu Zhongguo (From the Soil)* Fei Xiaotonga. W swoich pracach dokonywał porównań pod kątem patriarchalizmu pomiędzy Europą Zachodnią i Chinami (zob. Hamilton 1990).

²⁰ Konfucjusz, *Analekta...*, s. 30.

²¹ *Ren* 仁 jako idea ma taką samą wymowę jak „człowiek” *ren* 人. Na znak *ren* (por. rys. 1) składają się dwie grafie; grafia „człowiek” i grafia liczby „dwa”.

Ren 仁 jest zwykle interpretowane na różne sposoby – jako ideał etyczny przejawiający się w relacjach z innymi (znaczenie szersze) (Pejda 2013), życzliwość bądź altruizm (znaczenie węższe). Trzeba podkreślić, że tego rodzaju uczucia powinny być okazywane przede wszystkim rodzinie i krewnym (*qin ren* 親仁). Praktyczne zastosowanie *ren* można sprowadzić do jednego działania, które stanowi punkt wyjścia dla słusznego postępowania: „Gdy zapytano Konfucjusza, czy istnieje jedno wyrażenie, którym można kierować się przez całe życie, Mistrz odpowiedział: »Tym słowem jest empatia (*shu* 恕!). Czego sam nie pragniesz, nie rób innym« (其恕乎！己所不欲，勿施於人。) (*Analekta*, XV.23²²). Podobne stanowisko zaprezentował kontynuator myśli Konfucjusza Mencjusz, który uznał, że niepokój odczuwany na widok dziecka w niebezpieczeństwie jest zaczątkiem cnoty etycznej *ren* (惻隱之心，仁也) (*Mengzi*, 6A.6).

Ren jest rozumiane także jako zbiór miękkich cech społecznych. Osoby, które wypracowały w sobie takie cechy, umieją jednoczyć społeczność i łagodzić konflikty, co w świetle konfucjańskiego dążenia do harmonii było i jest bardzo ważne: „Ten, kto [praktykuje relacje] (*ren* 仁), przejawia pięć cech – [...] godność, wyrozumiałość, szczerłość [słów i czynów] (*xin* 信), inteligencja, łagodność. Jeśli zachowujesz się z godnością, nie będziesz traktowany bez szacunku; jeśli jesteś wyrozumiały, lud pójdzie za tobą; jeśli jesteś szczerzy, zdobędziesz zaufanie; jeśli do spraw będziesz podchodzić pojętnie, szybko osiągniesz to, do czego dążysz; łagodność zaś wystarczy, by kierować ludźmi” (能行五者於天下，為仁矣。」 [...] 「恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」) (*Analekta*, XVII.6²³).

Ren jest pojęciem silnie związanym z innymi ważnymi koncepcjami, które zostaną szczegółowo omówione w dalszej części tego rozdziału. Mencjusz zwykle zestawiał pojęcie *ren* z pojęciem *yi*

Liczba ta symbolizuje przestrzeń pomiędzy dwoma osobami, w której *ren* powinno się przejawiać i być kultywowane.

²² Konfucjusz, *Analekta*..., s. 168.

²³ *Ibidem*, s. 184.