

Przegląd Religioznawczy 1 (287)/2023

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JAKUB KWIATKOWSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

e-mail: jakub.kwiatkowski@mail.umcs.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1485-0973>

DOI: 10.34813/ptr1.2023.8

Spór buddystów z taoistami w cesarstwie chińskim

The dispute between Buddhists and Taoists
in the Chinese empire

Abstract. The aim of the article is to present and analyze the arguments of the representatives of Buddhism and Taoism, present in the content of two medieval texts. The first is *Huahu jing* (Huāhújīng 化胡經) or “The Conversion of the Barbarians” from the turn of the 3rd and 4th centuries AD, which presents Buddhism as a tainted version of Taoism intended for Western barbarians and unsuitable for the Chinese. The second analyzed text is *Xiaodao lun* (Xiàodàolùn 笑道論) or “Laughing at the Tao,” a Buddhist response to *Huahu jing* from the 6th century CE that criticizes Taoist mythology, doctrine, rituals, and religious practices. The analysis of medieval Chinese texts allows us to examine the position and mutual perception of dominant denominations in the Middle Kingdom in the early imperial period. As a result of the research, the relationships between Taoism and Buddhism were recreated.

Keywords: China, Buddhism, Taoism, Buddha, Laozi, Chinese culture, Chinese philosophy, sinology, *huahu* theory, *Huahu jing*, *Xiaodao lun*

Wprowadzenie

W ciągu ponad 2000 lat istnienia cesarstwa chińskiego wykształcił się w elitach i społeczeństwie Państwa Środka model „trzech religii” lub „trzech doktryn” – sanjiao (sānjiào 三教). Polegał on w uproszczeniu na tym, że Chińczyk w sferze publicznej miał być konfucjanistą, prywatnie taoistą, a w świątyni buddystą. Nie było tak jednak od początku. Zanim osiągnięto konsensus w relacjach między trzema najważniejszymi tradycjami filozoficznymi, które jednocześnie były wyznaniem, toczyły się między nimi, często zacięte, a nawet krwawe, spory. Także pozycja poszczególnych tradycji nie była równorzędna. Nie pojawiły się również w Chinach równocześnie. Według zachowanych źródeł najstarszą filozofią spośród wymienionych był konfucjanizm¹. Jego nazwa pochodzi od imienia Konfucjusza², który wedle tradycji miał żyć w latach 551–479 p.n.e. Jak sam o sobie mówił, nie był twórcą, lecz jedynie „przekazicielem” (Konfucjusz, 2022) starożytnych tradycji ukształtowanych za panowania królewskiej dynastii Zhou (Zhōu 周)³. Tymczasem taoizm rościł sobie prawo do tego, by być uznawanym za jeszcze starszy. Jego domniemany półlegendarny zasadzka Laozi (Lǎozǐ 老子)⁴, którego imię znaczy dosłownie „Stary Mistrz”, miał być uznanym starożytnym mędrcem już w czasach Mistrza Konga. Jednak Kidder Smith (2003) w artykule pod znamienym tytułem *Sima Tan and the Invention of Daoism, Legalism, et cetera* („Sima Tan i wynalezienie taoizmu, legizmu et cetera”) pisze, że taoizm jako szkoła filozoficzna mógł zostać wymyślony przez dziejopisa Sima Tana (Sīmǎ Tán 司馬談), współautora – wraz z synem, Sima Qianem (Sīmǎ Qiān 司馬遷)⁵ – „Zapisków historyka” (Shǐjì 史記).

Zarówno taoizm, jak i konfucjanizm były rdzennie chińskimi tradycjami. Inaczej rzecz się miała z buddyzmem, który narodził się na terenie Indii, mniej więcej w tym samym czasie, co konfucjanizm w Chinach. Pod względem doktrynalnym był zupełną nowością dla mieszkańców Państwa Środka. Dodatkowo z ich punktu widzenia był niedoskonały już na wstępie, jako tradycja

¹ Nazwa oryginalna: Rújiā 儒家.

² Konfucjusz; imię własne Qiu (Qiū 丘), nazwisko Kong. „Konfucjusz” to zlatynizowana wersja nazwiska używanego w tradycji – Kongfuzi (Kǒngfūzǐ 孔夫子 – „Wielki Mistrz Kong”; również w wersji Kongzi – „Mistrz Kong”). Imię formalne lub grzecznościowe, którym zwracano się do niego na co dzień, to Zhongni (Zhòngní 仲尼), co sugeruje, że był drugim synem swego ojca.

³ Panująca w latach 1046–256 p.n.e.

⁴ Właśc. Lao Dan (Lǎo Dān 老聃).

⁵ Żyjący w latach 145–86 p.n.e.

powstała wśród „barbarzyńców”. W samych Chinach pojawił się niemal pół wieku później i od razu wzbudził zarówno zainteresowanie, jak i kontrowersje.

W niniejszym artykule rekonstruję przebieg sporu między wyznawcami buddyzmu i taoizmu od pojawienia się tego pierwszego na terenie Chin, aż do późnego średniowiecza. Prezentuję pozycję i znaczenie taoizmu dla kultury chińskiej, a następnie zmiany, jakie zainicjował w niej buddyzm. Badam przy tym relacje i wzajemny wpływ obu wyznań. Metodą badawczą jest analiza fragmentów dwóch tekstów z IV i VI wieku n.e., to jest *Huahujing* (Huāhújīng 化胡經), czyli „Nawrócenie barbarzyńców” domniemanego autorstwa Wang Fu (Wáng Fú 王浮) oraz *Xiaodao lun* (Xiàodàolùn 笑道論), czyli „Wyśmianie Tao” autorstwa Zhen Luana (Zhēn Luán 甄鸞). Przytoczone w artykule cytaty z dzieł klasycznych są w większości tłumaczeniami własnymi na podstawie angielskich przekładów zaczerpniętych z dzieła Erika Zürchera *The Buddhist Conquest of China*, czyli „Buddyjski podbój Chin” (Zürcher, 2007). Cytuję również średniowieczne pisma taoistów i buddystów ze względu na ich walory literackie i nieobecność pełnych tłumaczeń przywoływanych dzieł w polskim piśmiennictwie sinologicznym.

Taoizm i buddyzm w średniowiecznych Chinach

Zürcher definiuje taoizm jako „konglomerat religijnych i dobroczynnych praktyk i wierzeń odnoszonych do Huangdiego, Pengzu, Xiwangmu, Laoziego i innych mitycznych lub półmitycznych postaci, który w chińskich źródłach określa się jako »Metoda Dao«, »Dao nieśmiertelnych«, »Metody Huanglao«, »Nauki Dao« itp.” (Zürcher, 2007, s. 289). Jako zorganizowany ruch religijny rozwinął się za panowania późniejszych Hanów (Wschodnia Dynastia Han⁶ – Hàn 漢). Głównym celem wyznawców było osiągnięcie nieśmiertelności, stanu *xian* (xiān 仙) – niezniszczalnego ciała astralnego. Środkami do tego celu miały być:

- stosowanie opartych na cynobrze medykamentów,
 - ćwiczenia oddechowe,
 - określone zasady pożycia seksualnego,
 - medytacja z osiągnięciem transu,
 - wyznanie grzechów i praktykowanie cnót o charakterze społecznym, jak hojność,
 - masowe ceremonie o charakterze ekstatycznym, a nawet orgiastycznym.
- Przedstawicielami tego ruchu byli zarówno doświadczeni uczeni o mistycznych inklinacjach, jak i rabujące hordy rebeliantów. Od zarania taoizmowi

⁶ Panująca w latach 25–220 n.e.

przypisywano bowiem charakter anarchizujący. Wspólnoty taoistów miały znaczną autonomię. Nie domagały się jednak całkowitej religijnej suwerenności jak te buddyjskie. Taoizm zyskał silną pozycję na dworach południowych państw chińskich w okresie rozbitcia dzielnicowego pod rządami dynastii Wei (Wèi 魏) i Jin (Jīn 晉), panujących kolejno w latach 220–420 n.e. W tym czasie buddyzm był już obecny w Chinach. Livia Kohn pisze: „Nie ulega wątpliwości, że religijny taoizm rozwinął się pod silnym wpływem buddyjskiej doktryny i organizacji religijnej” (Kohn, 1995, s. 39). Nowa doktryna pojawiła się w Chinach z początkiem naszej ery, choć trudno wskazać, kiedy dokładnie. Pod pewnymi względami była dla Chińczyków szokująca. Kontrowersje budziła zwłaszcza kwestia reinkarnacji oraz osobistej odpowiedzialności i winy. W opartej na kulcie przodków kulturze trudno było zaakceptować koncepcję ponownych narodzin. Także kolektywistyczne konfucjańskie ujęcie jednostki nie korespondowało z nauką o karmanie i odpłacie za grzechy. Można by rzec, że buddyzm, przyznając jednostce odpowiedzialność i wprowadzając pojęcie skalania, upodmiatawał Chińczyka. Było to zupełne *novum*. Problematiczny był także stosunek mnichów do obyczajów chińskich. Nieakceptowalne początkowo było golenie przez nich głów, które stało w sprzeczności z konfucjańskim wymogiem nienaruszalności ciała ludzkiego, oraz opuszczanie rodziny i celibat, będące na przekór cnotcie nabożności synowskiej *xiao* (xiào 孝) i kultowi przodków. Ponadto mnisi odmawiali składania pokłonów cesarzowi, ponieważ uważali, że po odejściu Buddy do nirwany nie są niczym zobowiązani wobec żadnego ziemskiego władcy (Kosior, 2010). Z drugiej strony, dostrzegano zadziwiające zbieżności w treści obu doktryn. Dla przykładu, porównywano pięć buddyjskich zakazów⁷ z licznymi pięciorakimi elementami obecnymi w kulturze chińskiej, jak np. pięć żywiołów czy pięć bóstw (o zmiennych w czasie imionach i cechach). Innymi słowy, uważano, że znaczenie liczby pięć w obu tradycjach nie może być przypadkowe i szukano wyjaśnienia tego stanu.

Wiadomo, że cesarz Huan (Huán 桓) z dynastii Han, panujący w drugiej połowie II wieku n.e., składał ofiary zarówno Laoziemu, jak i Buddzie⁸. Wiadomo o tym, ponieważ w 166 r. Xiang Kai (Xiāng Kǎi 襄楷) skierował do władcy memoriał, zawierający jedną z pierwszych w kulturze chińskiej wzmianek o buddyzmie. Pojawia się tam stwierdzenie, że „Laozi udał się do barbarzyńców i stał się Buddą” (Zürcher, 2007, s. 291). Jest to początek teorii *huahu* o „nawróceniu barbarzyńców”. Dla Chińczyków barbarzyńcami były

⁷ Zakazy: 1. przemocy (ahimsā – niekrzywdzenie); 2. kradzieży (asteya – niezabieranie); 3. kłamstwa (satya – prawdomówność); 4. pożycia (brahmacharya – czystość); 5. posiadania (aparigraha – nieposiadanie).

⁸ Budda Śakjamuni (Buddha Śākyamuni) – właśc. Siddhārtha Gautama, żyjący według tradycji w latach 563–483 p.n.e.

wszelkie ludy sąsiadujące z Państwem Środka i nienależące do kultury chińskiej. Zwykle oznaczało to „jeszcze niezsiniżowane”, ale dotyczyło również Indusów. Jednak to nie dzięki nim Chińczycy poznali buddyzm. Przybył on wraz z najeźdźczymi ludami Azji Środkowej, to jest koczowniczymi plemionami turańskimi lub turko-mongolskimi z północno-zachodniego pogranicza Chin. Kojarzył się więc z dziwnymi praktykami, narzeczem i doktryną. Tym samym w oczach elit miał on tę wadę, że nie był ani chiński, ani konfucjański. Musiał od samego początku zmagać się z chińską ksenofobią, uchodząc za pośledniejszy niż rodzime nauki.

W „Memoriale Xiang Kaia” po raz pierwszy wspomina się o teorii *huahu*. W przywołanym lakonicznym twierdzeniu brak śladów wartościowania obu doktryn. Stwierdza się jedynie, że Laozi wyruszył na Zachód i tam, prawdopodobnie, nawracał Indusów na swoje nauki jako Budda. Punktem wyjścia tej koncepcji jest znana opowieść o Laozim. Sima Qian pisze, że Laozi oddał się studiowaniu Drogi (Dào 道) i Cnoty (Dé 德), a gdy dostrzegł, że upadek dynastii Zhou jest nieuchronny, ruszył na Zachód, poza granice cywilizowanego świata Państwa Środka. Dowódca strażnicy na przełęczu o nazwisku Yin Xi (Yīn Xǐ 尹喜) rzekł do niego: „Chcesz się wycofać w odosobnienie. Czy poczynisz wysiłek napisania dla mnie księgi, nim pozwolę ci odejść?” (Kung-Chuan, 1979, s. 273). Laozi spisał dzieło w dwóch częściach i pięciu tysiącach znaków, po czym udał się na wołu w nieznaną. Takież miały być jego dalsze losy. Teoria *huahu* wyjaśniała zatem zarówno, co się stało z Lao Danem na emigracji, jak i wzajemne podobieństwa buddyzmu i taoizmu oraz pochodzenie tego pierwszego, a także to, co ma wspólnego z Chinami i jak się w nich znalazł. Tak więc pierwotna wersja omawianej teorii nie miała charakteru polemicznego. Nie ukazywała podrzędności nauk Buddy, wręcz przeciwnie, podkreślała ich doskonałość i humanitarny rys poprzez zrównanie ze starożytnymi naukami chińskich mędrców. Buddyzm jawi się jako obecny w kulturze chińskiej od niepamiętnych czasów. Tym samym dokonuje się jego legitymizacja.

Owo pozytywne ujęcie filozofii z Zachodu widoczne jest w dwóch fragmentach pochodzących z księgi *Weilue xiyu zhuan* (Wèilüè xīyù zhuàn 魏略西域傳), co znaczy „Opowieść z Zachodu”, z III wieku n.e. zachowanych w dwóch innych dziełach z V i VII wieku. Pierwszy z nich powiada: „Gdy Laozi przybył do Kaszmiru, zobaczył wizerunek Buddy w świątyni. Strapiony tym, że nie spotkał go osobiście, wypowiedział gathę w hołdzie Buddzie i stojąc przed jego wizerunkiem, wyraził swoje uczucia, mówiąc: »Dlaczegoż urodziłem się tak późno? / Jakżeż wcześniej Budda się pojawił! / Ponieważ nie mogę ujrzeć Śakjamuniego, / moje serce pozostaje cierpiące«” (Zürcher, 2007, s. 291). Wypowiedź Laoziego przybiera tu postać buddyjskiej gathy, czterowersowego

hymnu skierowanego do Buddy. Ta wersja nie potwierdza, że Laoziego i Buddę należy uważać za tę samą osobę. Wskazuje jednak na nabożność założyciela taoizmu wobec Tathagaty⁹. Inny fragment tej księgi wiąże silniej postaci obu mędrców, a z Laoziego czyni krzewiciela buddyzmu: „Władca Lumbini nie miał syna, więc zwrócił się do Buddy. Jego żona Maja śniła o białym słońcu i stała się brzemienną. Gdy nastąpił poród, książę, tak jak Budda, wyszedł z jej prawego boku. Narodził się z naturalną wypukłością na głowie¹⁰. Gdy dotknął podłoża, był w stanie zrobić siedem kroków. Jego cielesne cechy były jak u Buddy, ponieważ więc król zyskał syna dzięki poświęceniu się Buddzie, nazwał księcia Buddą. W kraju Lumbini żył boski człowiek o imieniu Shalü. Z powodu podeszłego wieku i białych włosów przypominał Laoziego. Nauczał on wszystkich, by zostali buddystami. [...] Co jest zawarte w buddyjskich sutrach, analogiczne jest do treści pism taoistycznych” (Zürcher, 2007, s. 292). Shalü lub Shelizi (Shèlizi 舍利弗) to Śāriputra, jeden z ważniejszych uczniów Buddy. Taoistyczny mistrz okazuje się zatem nie tylko nauczycielem buddyzmu, ale wręcz uczniem Oświeconego, a obie doktryny zostają ze sobą w sposób jednoznaczny zrównane. Dawało to szansę na nieskrępowany rozwój sangi¹¹ wśród miejscowej ludności poprzez afirmację buddyzmu jako „obcej gałęzi taoizmu”.

Z początkiem IV wieku n.e. teoria *huahu* przybiera formę polemiczną. Ma to związek z debatami buddyjsko-taoistycznymi, jakie rozgorzały w całym Chinach w związku z rosnącą popularnością obu doktryn i toczyły się, z przerwami, aż do panowania dynastii Tang (Táng 唐)¹² w VIII wieku. W południowych Chinach prowadzono je za pomocą traktatów i listów pisanych przez uczonych. Zebrano je w księdze *Hongmingji* (Hóngmíng jí 弘明集) („Zapiski do rozprzestrzeniania i wyjaśnienia [doktryny buddyzmu]”) autorstwa Sengyou (Sēngyòu 僧祐), żyjącego w latach 445–518. Wyłania się z nich obraz procesu adaptacji buddyzmu na południu Chin. Stąd znany jest traktat „O śramanie, który nie składał hołdu władcy” Huiyuana (Huìyuǎn 慧遠) (Kosior, 2010). Na północy debaty były zakamuflowanym sposobem walki frakcyjnej środowisk politycznych obu wyznań o dostęp do ucha cesarza. Zsinizowani najeźdźcy, którzy zdobyli władzę w północnych Chinach, poszukiwali dogodnej ideologii państwowej, która umocniłaby ich panowanie i zapewniła stabilność państwu. Wskazywano w nich na praktyczny wymiar

⁹ Tathāgata – sanskr. dosł. „ten, który odszedł (w ten sposób)”; zwyczajowy tytuł Buddy.

¹⁰ Według zbioru sutr buddyjskich Digha Nikaya, jedna z trzydziestu dwóch cech cielesnych znamionujących kosmicznego Wielkiego Człowieka (mahāpurisa) (Kosior, 1999, s. 17–18).

¹¹ Sangha – sanskr. saṃgha; zgromadzenie buddyjskie.

¹² Panująca w latach 618–907.

danej nauki, a zarazem niepraktyczność konkurencyjnej. Przykładem takiej polemiki jest dzieło *Xiaodao lun*, o którym piszę poniżej.

We wczesnych debatach uczestniczył często taoista Wang Fu, który przegrał wiele z nich z buddystą Bo Yuanem (Bó Yuǎn 帛遠). Jak czytamy w dziele *Gaoseng zhuan* (Gāosēng zhuàn 高僧傳): „Pod panowaniem cesarza Hui z dynastii Jin [290–306 r.] *śramana* Bo Yuan, zwany mistrzem Fazu (Fǎzǔ 法祖), spierał się z podczaszym Wang Fu, znanym jako taoistyczny mistrz Ji Gongci o sprawy hetero- i ortodoksji. Wang Fu często był pokonywany w debacie. Popadł w gniew, nie mogąc znieść porażki i na podstawie »Relacji z Zachodu« stworzył »Huahu jing«, by splugawić buddyjską naukę. To kłamliwe dzieło zaczęło następnie krążyć po świecie” (Zürcher, 2007, s. 294). Wzmianki o tym pojawiają się także w innych dziełach. Napisane ok. 300 r. przez Wang Fu pseudokanoniczne dzieło pod pełnym tytułem: *Laozi huahu jing* (Lǎozǐ huāhú jīng 老子化胡經), czyli „Księga Laoziego o nawracaniu barbarzyńców”, pierwotnie miało jedną część. Do VIII wieku rozrosło się do 10–11 rozdziałów. Od VII wieku co pewien czas trafiało na indeks ksiąg zakazanych i było z niego wykreślane, w zależności od sympatii władców. Ostatecznie buddyjska, pochodząca z Mongolii, dynastia Yuan (Yuáncháo 元朝)¹³ kolejnymi edyktami z lat 1258, 1281 i 1285 zakazała rozpowszechniania księgi i nakazała ją spalić. Na tyle skutecznie, że według Zürchera przetrwały jedynie dwa oryginalne fragmenty *Huahu jing*, oba jako cytaty zawarte w *Xiaodao lun*. Mimo znacznej objętości przytoczone zostaną w całości jako istotne dla tytułowego zagadnienia.

Pierwszy z nich przedstawia opowieść o Laozim nawracającym z niejaką trudnością króla Indusów i jego lud: „Gdy barbarzyński król nie przyjął nauk Laoziego, Laozi podporządkował go sobie za pomocą boskiej mocy. Wtedy król zaczął błagać o zmiłowanie i żałował za grzechy. Sam ogolił sobie głowę i ściął brodę, i uznał swoje błędy i przewiny. Laozi w swym wielkim współczuciu zlitował się nad jego omroczeniem i przedstawił mu praktyczną naukę, prowadząc go za pomocą surowych reguł i zakazów, w zależności od okoliczności. Nakazał wszystkim nawróconym barbarzyńcom praktykować ascezę i jałmużnę, by okiełznać ich uparte i okrutne serca; nakazał im nosić czerwono-brązowe szaty jak złoczyńcom i niekompletny strój, by zdławić ich dziką i drapieżną naturę; nakazał okaleczać im ciała, jak przestępcom z tatuażami na twarzach i obciętymi nosami; nakazał powstrzymać się od pożycia, by położyć kres ich buntowniczemu nasieniu. Dlatego mówi się, że ciężka choroba wymaga gwałtownej kuracji, tak jak trzeba rozplatać brzuch, by oczyścić wnętrzności, i że wielkie zbrodnie muszą być powstrzymane przez

¹³ Panująca w latach 1279–1368.

surowe kary, tak jak trzeba wyniszczyć cały ród i potomstwo kryminalisty” (Zürcher, 2007, s. 298–299).

Jest to przykład prozy paralelnej, typowej dla polemicznych traktatów z tego okresu. Wzorowany jest na prozatorskich częściach buddyjskich sutr. Fragment ten odnosi się do starej tradycji mówiącej o działalności Laoziego na indyjskim dworze królewskim. W celu przekonania barbarzyńców o wartości swoich nauk, jest zmuszony użyć cudownych mocy. Inny, cytowany w *Xiaodao lun* fragment księgi *Chuji* (Chūjì 初記) przedstawia owo zdarzenie podobnie, podając jednak więcej szczegółów: „Laozi, ze względu na osłabienie cnoty króla Zhou Yu [781–771 r. p.n.e.] zapragnął odejść za zachodnią granicę. Umówił się z Yin Xi, że spotkają się po trzech latach w wątrobie czarnej owcy na targu w Chang’an. Wtedy Laozi odrodził się w łonie cesarzowej. O umówionej porze Yin Xi ujrzał na rynku w Chang’an człowieka sprzedającego czarną owcę, a zapytawszy go o nią, ujrzał Laoziego wychodzącego z ciała matki. Miał on długie włosy na skroniach i siwą głowę; był wysoki na szesnaście stóp¹⁴, nosił niebiański kapelusz i dzierżył laskę z metalu. Zabrał Yin Xi ze sobą, by nawracać barbarzyńców. Przybywszy do Indii, wycofał się w góry Shouyang, przykryte purpurowymi chmurami. Barbarzyński król podejrzewał go o czary, więc próbował ugotować go w kotle, ale woda nie chciała zawrzeć” (Zürcher, 2007, s. 299–300). W tym fragmencie Laozi nie tyle dysponuje magicznymi mocami, pozwalającymi uniknąć mu śmierci w męczarniach, ale sam okazuje się Buddą. Utożsamienie założycieli taoizmu i buddyzmu to według Zürchera pierwotna wersja teorii *huahu* (Zürcher, 2007), ale nie jedyna. Inne tradycje mówią, że to Yin Xi stał się Przebudzonym lub został wybrany przez Laoziego, by się nim stać.

O drugim przypadku informuje apokryficzny manuskrypt z VIII wieku: „Za czasów króla Huana [...] polecę Yin Xi, by używając mocy księżycy, zstąpił do środkowych Indii. Wnijdzie do ust żony króla Baijinga [Suddhodany] i porodzi się, korzystając z ciała królowej jako schronienia. Nazwany będzie Siddhartha. Zrzeknie się godności książęcej i uda w góry, by pielęgnować *Dao*. Pojmie niezrównane *Dao* i otrzyma imię Buddy” (Zürcher, 2007, s. 302). Są to słowa samego Laoziego. Opowieść ta jest fragmentem opisu legendarnego wydarzenia w Khotanie. Królestwo Khotanu¹⁵ było jednym z najstarszych królestw buddyjskich. W 1028 r. p.n.e. Lao Dan miał tam zgromadzić bogów, duchy i królów z ponad 80 środkowozjatyckich i indyjskich królestw w miejscu zwanym Pimo lub Bimo, gdzie przepowiedział 81 swoich przyszłych awatarów, w tym właśnie Yin Xi (Zürcher, 2007, s. 303).

¹⁴ Wzrost Buddy w ziemskim ciele (nirmāṇakāya).

¹⁵ Dzisiejszy Hotan, leżący w chińskiej prowincji Xinjiang.

Kohn zauważa, że interakcja z taoizmem „była tym obszarem, w którym buddyzm z największą łatwością wpływał na chińską myśl i przez który najszybciej zadomowił się wśród chińskiej inteligencji i arystokracji. W długiej perspektywie to połączenie zaowocowało buddyzmem *chan*, unikatową odmianą buddyzmu pochodzącą z Chin” (Kohn, 1995, s. 5). Praktyka medytacyjna *chan* (chán 禪) obejmuje np. czynność wielokrotnego wzywania imienia Buddy. Ciekawą interpretację tej praktyki, określanej m.in. *nianfo* (niànfó 念佛), co dosłownie oznacza „wzywam Buddę”, podaje inny, późniejszy niż uprzednio przywoływany, fragment *Huahu jing* zawarty w *Xiaodao lun*: „Gdy Laozi nawrócił barbarzyńców, lecz ich król nie przyjął jego nauk, Laozi rzekł: »Skoro Wasza Wysokość nie wierzy moim słowom, udam się na południe Indii, by pouczyć i nawrócić wszystkich mieszkańców tego kraju. Odtąd na południe [ch. *nan*] nie będzie nikogo [ch. *wu*], kto byłby bardziej czczony niż Budda [ch. *Fo*]«. Barbarzyński władca wciąż mu nie dowierzał i nie przyjmował jego słów, i rzekł: „Jeśli zaiste uda ci się na południu nawrócić króla, skłonię moją głowę do ziemi i będę powtarzał twoje słowa: *nanwufo*” (Zürcher, 2007, s. 301). *Nanwufo* (nánwúfó 南無佛) znaczy dosłownie „na południu nikt jak Budda” i jest chińskim tłumaczeniem sanskryckiego wyrażenia „*namo Buddhāya*”, oznaczającego „czczę Buddę”, „zwracam się do Buddy”, „mam w umyśle Buddę”. To typowy przykład częstej w taoistycznych apokryfach potocznej etymologii sanskryckich terminów.

Przytoczony wcześniej fragment zaginionego *Huahu jing*, który Zürcher uznaje za pochodzący z oryginału, przedstawia zdecydowanie antybuddyzmską wizję. Buddyzm jawi się w nim jako skażona, okrojona, prymitywna i szkodliwa dla chińskiego umysłu wersja taoizmu. Szkodliwa tak bardzo, że prezentuje się ją wręcz jako narzędzie zagłady dla nieświadomych niczego „barbarzyńców” z Indii. Taoista Gu Huan (Gù Huān 顧歡) z II połowy V wieku (Zürcher, 2007, s. 301) tak podsumowuje pochodzenie obu doktryn: „[Co więcej], czyż nie dlatego buddyzm wyrósł wśród zachodnich barbarzyńców, że ich zwyczaje są przeważnie złe? I że *Dao* wyrosło w Chinach dlatego, że moralność chińska jest z gruntu dobra?” (Zürcher, 2007, s. 305). Wyraża on wprost pogardę dla obcej nauki, która nie przystaje do moralnej kondycji Chińczyków, ukształtowanej przez konfucjanizm. Jego wersję potwierdza inny taoista z V wieku, Zhang Rong (Zhāng Róng 張融) (Zürcher, 2007, s. 432), pisząc: „Jako że barbarzyńcy byli prymitywnymi dzikusami, Laozi zamierzał położyć kres ich złemu nasieniu. Nakazał więc mężczyznom nie żenić się z kobietami, a kobietom nie wychodzić za mąż. Jeśli cały kraj podda się tej doktrynie, automatycznie przestanie istnieć” (Zürcher, 2007, s. 304). W takim ujęciu buddyzmu wyraźnie brak celu soteriologicznego. Jedynym celem okazuje się upokorzenie, osłabienie, a nawet eksterminacja „dzikich”.

W tonie wprost apokaliptycznym wyraża niechęć do buddyzmu drugi, uznany przez Zürchera za oryginalny, fragment *Huahu jing* cytowany w *Xiaodao lun*. Przytaczam go w całości ze względu na jego obrazowość: „Mówi się w »Huahujing«: Buddyzm wyrósł na terenach barbarzyńców. Na Zachodzie przeważa wpływ metalu, toteż ludzie tego żywiołu są hardzi i nie znają dobrych manier. Szlachetny mąż z Shenzhou, naśladowując ich obyczaje, wzniósł buddyjskie świątynie. Wszędzie oni otaczali buddyjskie pisma szczególną czcią, odwrócili się więc od tego, co jest istotne i przyłgnęli do drugorzędnych spraw. Ich słowa są ekstrawaganckie i nie przystają do wspaniałej nauki *Dao*. Stroją sutry i rzeźbią posągi, by zwieść władcę i jego poddanych. W efekcie świat cierpi powodzi i susze, broń nieustannie jest używana we wzajemnych atakach. W ciągu zaledwie dziesięciu lat wszędzie miały miejsce katastrofy: pięć planet zboczyło z kursów, góry runęły, rzeki wyschły. To, że przemieniający wszystko wpływ władzy królewskiej nie był urzeczywistniony w sposób pokojowy, z całą pewnością jest wynikiem nieporządku, jaki przyniósł buddyzm. Cesarze i królowie nie zajmują się swoimi świątyniami przodków, a prosty lud nie składa ofiar swoim przodkom. Dlatego duchy Nieba i Ziemi, *Dao* i żywioły nie mogą zostać przebłagane ani doprowadzone do ładu” (Zürcher, 2007, s. 305). Widać tu eskalację negatywnego podejścia do buddyzmu. Jest już nie tylko marną imitacją rdzennie chińskiego taoizmu, ale także zagrożeniem dla ładu mikro- i makrokosmicznego. Nieporządek we współzależnych relacjach panujących w świecie jest najgorszym, co może się przytrafić jednostce, społeczeństwu i państwu chińskiemu, a co za tym idzie – całemu kosmosowi. Zupełnie wprost o tym, jak demoniczną doktryną jest buddyzm, mówi inny cytat z „Wyśmiania *Dao*”: „Taoizm przede wszystkim związany jest z życiem, buddyzm ze śmiercią. Taoizm wystrzega się tego, co nieczyste, buddyzm natomiast nie. Taoizm należy do *yang*, do życia, do unikania tego, co nieczyste, buddyzm wręcz przeciwnie. Tym sposobem czysti i nieczysti są tak oddaleni od siebie, jak Niebo od Ziemi, a doktryny dotyczące życia i śmierci są silnie odseparowane. Dlaczego więc nie podążasz Wielką Drogą Czystości i Pustki, a zamiast tego wolisz buddyzm, brudną i złą doktrynę o narodzinach i śmierci?” (Zürcher, 2007, s. 306). Buddyzm zostaje powiązany z *yin* (yīn 陰), siłą kobiecą, pasywną, destruującą i zabójczym żywiołem metalu, niszczącym kosmiczną równowagę, podczas gdy taoizm reprezentuje pierwiastek *yang* (yáng 陽), męski, twórczy, pozytywny.

Jak wspomniano, w antybuddyjskiej teorii *huahu*, dla wykazania wyższości taoizmu, Buddę utożsamiano z Laozim bądź uchodzącym za jego ucznia Yin Xi. Jest też trzecia tradycja, która utożsamia mistrza Drogi z najważniejszym uczniem Buddy, Wielkim Kaśjapą (sansk. Mahakāśyapa; ch. Móhējiāyè 摩訶迦葉), który został następcą Śakjamuniego jako przy-

wódca sangi, zbudował stupy z prochami Oświeconego i zwołał sobór w Radzagrishie, gdzie opracowano kanon palijski. Odpowiedź buddyjska na to, co w oczach wyznawców Buddy było najwyższym bluźnierstwem, była analogiczna i dwojaka. Z jednej strony, od IV wieku mnisi usiłowali zneutralizować oszczercze ataki taoistów za pomocą ich własnych metod. Posługiwano się buddyjskimi apokryfami, które przedstawiały wzajemne relacje Laoziego i Buddy, informowały o buddyjskim pochodzeniu taoizmu i konfucjanizmu lub snuły legendę o „Trzech Świętych udających się na Wschód” (sānshèng 三聖). Była to niejako odwrócona wersja legendy o Laozim udającym się na Zachód, by zostać Buddą. Najczęściej jako buddyjskich świętych lub bodhisattwów opisywano Laoziego, Konfucjusza i Yan Huia (Yán Huí 顏回), ulubionego ucznia Wielkiego Mistrza Konga. Choć bohaterowie się zmieniali, zgoda panowała co do tego, że Konfucjusz był Kaśjapą. Jako nadludzkich misjonarzy buddyzmu przedstawiano jednak przeróżne postaci z chińskiej kultury, łącznie z legendarnymi cesarzami i mitycznymi bóstwami. Tak jak podstawą dla teorii *huahu* była legenda o wędrowce Lao Dana na Zachód, tak buddyjskie teorie oparte były na mahajanistycznych koncepcjach zręcznych środków (sansk. *upāyakauśalya*; ch. quányízhìjì 權宜之計) oraz ciała emanacji Buddy na Ziemi (wspomniana *nirmanakaja*; ch. huàshēn 化身).

Z drugiej strony, mnisi buddyjscy bardziej racjonalnie i systematycznie odpierali coraz ostrzejszą argumentację taoistów. Owa racjonalna argumentacja antytaoistyczna także była dwojaka (Kohn, 1995, s. 37–41). Po pierwsze, była próbą obrony buddyzmu. W tym celu podkreślano różnice między wyznaniem, odrzucając koncepcje wspólnego podłoża wszystkich nauk. Jednocześnie podkreślano wyższość buddyzmu zarówno nad konfucjanizmem, który miał dotyczyć jedynie świata doczesnego, jak i nad taoizmem, który miał poszukiwać fałszywej nieśmiertelności. Buddyści podkreślali pochodzenie pozaświatowe własnej doktryny i to, że jako jedyna naucza o rzeczywistości prawdziwej, „takiej, jaką ona jest”, wedle słów samego Buddy. Argument z transcendentnej wyższości buddyzmu był najważniejszy w debatach. Ponieważ każda filozofia chińska jest zorientowana pragmatycznie, podkreślano również użyteczność buddyzmu dla państwa. Przypisywanie mędrcom starożytności znajomości tej doktryny miało udowodnić, że nie jest ona niczym nowym w Państwie Środka i sprawdza się w działaniu od wieków, nawet pod inną nazwą. Zasługa gromadzona przez sangę lepiej służyła państwu i społeczeństwu niż taoistyczne rytuały odpędzania demonów. Taoizm okazywał się wtórny, podrzędny i nieefektywny. Wreszcie rozwijane nieustannie warianty teorii *huahu* dowodziły tego, o czym pisano powyżej, ukazując chińską kulturę jako niższą i omroczoną niewiedzą.

Po drugie, polemika buddyjska stawała się jawnie antytaoistyczna. Przecistawiano sobie taoizm filozoficzny i taoizm religijny, które poprzez różnice ujawniały wewnętrzną niespójność tego kierunku myśli. Miało to świadczyć o nieuczciwości, prostactwie i zwodniczej naturze taoizmu. Za pomocą podobnego argumentu zdevaluowano również jego polityczną użyteczność. Wspomniana zwodnicza natura objawiała się w tendencjach anarchistycznych i rzekomo naturalnej skłonności do zdrady i oszustwa. Wystarczyło na potwierdzenie tych tez powołać argumenty o powstaniach ludowych, jak to Żółtych Turbanów (Huángjīnzhīluàn 黃巾之亂)¹⁶, które obaliło dynastię Han, lub przypomnieć alchemików, nekromantów i szarlatanów zwanych *fangshi* (fāngshì 方士), którzy zwodzili władców z dynastii Qin (Qín 秦)¹⁷ i Han, obiecując im nieśmiertelność. Taoizm miał być nieustannym zagrożeniem dla każdej dynastii. Był także zagrożeniem dla ludności, występując przeciw konfucjańskiej moralności (lǐ 禮). Szczególnie oburzające były idee i praktyki odniesione do seksualności, w tym huczne, orgiastyczne ceremonie połączone z upijaniem się alkoholem i wymianą kobiet tudzież publicznym spółkowaniem. Taoizm stał też w sprzeczności z konfucjańską wizją historii. Uchodził więc za nielogiczny. Wreszcie odrzucano uniwersalizujące uroszczenia nauk Laoziego i Zhuangziego (Zhuāngzǐ 莊子), ponieważ przekonanie o własnej wszechwiedzy i wszechmocy czerpanej z kontaktu z Dao jest chępliwie i prowadzi do zguby narodu.

Przykładem polemiki wykorzystującej każdą z form argumentacji jest *Xiao-dao lun*. Warto tu przywołać długi, lecz treściwy cytat z niniejszego dzieła: „Droga *yin* i *yang* przez przemianę stwarza niezliczoną ilość rzeczy. *Dao* pochodzi ze wschodu i odpowiada żywiołowi drewna i *yang*. Buddyzm pochodzi z zachodu i odpowiada żywiołowi metalu oraz *yin*. Toteż taoizm jest ojcem, buddyzm matką; taoizm jest Niebem, buddyzm Ziemią; taoizm jest życiem, buddyzm śmiercią. Taoizm jest pierwszą przyczyną, buddyzm wtórna. Razem tworzą parę *yin* i *yang*, które nie mogą być rozdzielone. Dlatego buddyzm został stworzony przez taoizm, podczas gdy taoizm zaistniał spontanicznie i nic go nie zrodziło. Zgromadzenie buddyjskie ma duże siedzenia, które są kwadratowe, jak Ziemia; zgromadzenie taoistyczne ma małe siedzenia, okrągłe jak Niebo. Mnich buddyjski nie nosi broni, ponieważ *yin* jest symbolizowane przez kobietę: dlatego nie jest stworzony, by wypełniać obowiązki wojskowe lub odrabiać pańszczyznę. Stąd zrozumiałe jest, dlaczego taoiście wolno być żołnierzem. To, że mnich buddyjski nie kłania się, widząc Syna Nieba¹⁸, króla lub szlachcica, symbolizuje, że jest jak kobieta, która pozostaje w głębokim

¹⁶ Trwające w latach 184–189 n.e.

¹⁷ Panująca w latach 221–207 p.n.e.

¹⁸ Syn Nieba – (Tiānzǐ 天子) tradycyjny tytuł cesarza Chin.

ukryciu w haremie i nie ma wpływu na sprawy państwowe. To, że taoista, widząc Syna Nieba, słuca jego rozkazów i kłania mu się nisko, wynika stąd, że jest zaangażowany w sprawy państwowe i działa aktywnie jako podmiot i urzędnik. W zgromadzeniu taoistycznym picie wina nie jest grzechem; to, że w zgromadzeniu buddyjskim się nie pije, wynika stąd, że kobieta pijąca wino popełnia jeden z siedmiu grzechów, które skutkują jej odprawieniem¹⁹. To, że w zgromadzeniu taoistycznym się nie pości, wynika stąd, że taoizm jest przede wszystkim skupiony na życiu, a życie wymaga żywienia; to, że zgromadzenie buddyjskie przestrzega postu, wynika stąd, że buddyzm przede wszystkim jest skupiony na śmierci, a śmierć jest wynikiem braku żywienia, a także dlatego, że kobieta jest umiarkowana w jedzeniu. To, że buddyjski mnich śpi samotnie, wynika stąd, że kobieta musi strzec swej cnoty; taoista spędza noc w towarzystwie, dlatego nie ma surowych zasad” (Zürcher, 2007, s. 306). Jest to przykład argumentacji racjonalnej, analitycznej, osadzonej głęboko w podstawach kultury chińskiej.

Powyższy fragment pochodzi z dzieła *Laozi xu* (Lǎozǐ xù 老子序), które jest cytowane w „Wyśmianiu Dao”. O niezwykle wysokiej wartości merytorycznej *Xiaodao lun* świadczy to, że cytuje się w nim aż 42 teksty taoistyczne. Jego autorem był Zhen Luan (Zhēn Luán 甄鸞) (inaczej Shuzun – Shūzūn 叔遵), najwyższy urzędnik w stolicy pod panowaniem cesarza Wu z dynastii Północnych Zhou (Běi Zhōu 北周)²⁰ oraz uczony. Jako komendant metropolitalny miał władzę sądenia i odwoływania z urzędu wszystkich urzędników imperialnych. Jako uczony konfucjański (rú 儒) zajmował się matematyką, astronomią i kalendarzem. Cieszył się wielką mądrością i powszechnym szacunkiem, więc być może dlatego cesarz go wybrał, aby dokonał porównania i oceny obu omawianych nauk po wielkiej debacie w 569 r. Wzięło w niej udział ponad dwa tysiące osób i choć zwyciężył taoizm, nie osiągnięto porozumienia. Tymczasem władca poszukiwał uniwersalistycznej ideologii państwowej, skłaniając się ku rodzimym rozwiązaniom. Zhen Luan przyjął zlecenie, lecz zamiast odpowiedzieć na oczekiwania cesarza, systematycznie, niemal jak europejski scholastyk, rozprawił się z taoizmem, dekonstruuując wizję władcy. Zhen Luan nie był pobożnym buddystą, ale taoizm odrzucił już w wieku dwudziestu lat, wzięwszy udział w rytuale „harmonizowania energii”, który uznał za bezwstydną i niemoralną. Był zdecydowanym konfucjanistą, wierzącym w kosmiczny matematyczny porządek (obecny skądinąd również w taoizmie). Znał nie tylko rytuały, ale także pisma taoistyczne. Wśród cytowanych przezeń

¹⁹ Qīchū (七出) – dosł. „siedem odpraw”; zakaz picia wina podpada pod zakaz rozpusty (Zürcher, 2007, s. 435).

²⁰ Panująca w latach 557–581.

tekstów jest szesnaście ze szkoły Lingbao (Língbǎo 靈寶), inaczej Duchowego Klejnotu, powstałej w IV/V wieku, skupionej na rytuałach; osiem z klasztoru Louguan koło Chang'an, pod górą Zhongnan, gdzie miał mieszkać Yin Xi, zawierających hagiografie Laoziego i teorie *huahu*; sześć związanych z Niebiańskimi Mistrzami (Tiānshīdào 天師道); dwa związane z Ge Hongiem (Gě Hóng 葛洪) i jego „Księgą Mistrza, który osiągnął prostotę” (Bàopǔzi 抱樸子); „Księga Trzech Pierwszych Władców Chin” (Sānhuángjīng 三皇經); osiem nieznanych dzieł oraz katalog wczesnych pism taoistycznych. Na skutek debat wiele dzieł taoizmu poprawiono, aby nadać im chińską specyfikę. Zhen Luan przywołuje wersje oryginalne, a także nieznanne szerzej teksty ezoteryczne. Najczęściej cytuje *Huahu jing* (jedenaście razy) i *Wenshi zhuan* (Wénshǐ zhuàn 文始傳) (czternaście razy). Dowodzi to znaczenia teorii *huahu* rozwijanych w klasztorze Louguan.

Przyjmuje on w punkcie wyjścia hipotezę cesarską, że taoizm najlepiej nadaje się do roli jednoczącej ortodoksji, a następnie obala tę hipotezę. Najpierw przeciwstawia sobie teksty na podobne tematy, wykazując wewnętrzną niespójność taoizmu. Wyniki konfrontuje ze źródłami historycznymi, zdrowym rozsądkiem i własnym doświadczeniem, by zbudować hierarchię wiarygodności. Pierwszeństwo przyznaje faktom i danym historycznym oraz tym opartym na obliczeniach. Za mniej wiarygodne uznaje rozumowanie i zdrowy rozsądek, ale wciąż im ufa. Odmawia wiarygodności pismom taoistów oraz taoistyczno-buddyjskim kosmologiom. Używa jako chwytu erystycznego pytań retorycznych, prowadząc od stwierdzenia do sprzeczności z niego wynikającej i obalając to twierdzenie. Zhen Luan stosuje trzy rodzaje osądu: jawne potępienie taoizmu jako głupiego, zdradzieckiego, niemoralnego i bezwartościowego; podejście racjonalne, chłodne, uznające, że nikt przy zdrowych zmysłach nie przyjmie nauk taoistycznych; prześmiewcze zawołania w rodzaju „Zaiste zabawne!”, typowe dla kultury chińskiej, świadczące o tym, że taoizm jest wyłącznie godny wyśmiania. Odbiera tym samym taoizmowi ważność w debacie i jego równoważność wobec buddyzmu. Sedno przesłania Zhen Luana dla cesarza zawiera w następujących słowach: „To nie zadziała. Taoizm nie zda egzaminu. Jest zbyt pogmatwany, niesystematyczny, niemoralny, nieuczciwy, zbyt dziwaczny wobec tradycji konfucjańskiej. Jest plagiatem i marną imitacją buddyzmu, przeczy zdrowemu rozsądkowi i matematycznym kalkulacjom, nie prowadzi donikąd. Taoizm nie jest ortodoksją, której szukasz” (Kohn, 1995, s. 32). Ponieważ Zhen Luan nie spełnił oczekiwań cesarza i zniszczył jego wizję, cesarz kazał zniszczyć *Xiaodao lun*. Dziś znane jest we fragmentach zawartych w innych dziełach.

Jakim sposobem ostatecznie udało się wypracować porozumienie między różnymi denominacjami i ukształtować model *sanjiao*, świadczą słowa Hui-

yuana (Huiyuān 慧遠), które kieruje w liście do swojego ucznia Liu Chengzhi (Liú Chéngzhī 劉程之): „Często wspominam, jak oddając się niegdyś studiowaniu świeckich pism konfucjańskich, postrzegałem je jako najwspanialsze dzieła naszych czasów. Lecz gdy zapoznałem się z twórczością Laoziego i Zhuangziego, zrozumiałem, że konfucjanizm to tylko pustosłowie, dostosowujące się do zmiennych okoliczności. Biorąc pod uwagę mój obecny stan, uświadomiłem sobie w końcu, że gdy chodzi o sens największych tajemnic świata, pierwszeństwo w wyjaśnianiu ma buddyzm. Gdy jednak rozpatruję owe nauki razem, okazuje się, że sto szkół ma jedną i tę samą naturę” (Zürcher, 2007, s. 311). Ostatecznie w chińskiej kulturze nic nie istnieje w oderwaniu od wszystkiego innego ani nie pozostaje utrwalonym osobnym bytem, ponieważ od tysiącleci Chińczycy postrzegają rzeczywistość jako monistyczną i relacyjno-procesualną.

Literatura

- Ames R. T. (1994). *The art of rulership: a study of ancient Chinese political thought*. Albany: State University of New York Press.
- Campany R. F. (2002). *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Chan W.-T. (1963). *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Creel H. G. (1953). *Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press.
- El Amine L. (2015). *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Eno R. (1990). *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York.
- Feng Y. (1983). *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Hendrichske B. (2006). *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Kohn L. (1995). *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- Konfucjusz (1976). *Dialogi konfucjańskie* (przeł. z chiń. i opatrzyli przypisami K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Konfucjusz (2022). *The Analects* 論語. <https://ccontext.org>.
- Kosior K. (1999). *Droga środkowa w nikajach*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kosior K. (2010). Czy mnich buddyjski powinien kłaniać się władcy? Odpowiedź Huiyuana. W: Z. Kupisiński SVD, S. Grodz SVD (red.). *Pluralizm kulturowy*

- i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin* (s. 377–389). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kung-Chuan H. (1979). *A History of Chinese Political Thought*. T. 1: *From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* Princeton: Princeton University Press.
- Kwiatkowski J. (2019). Rozwój i podstawowe założenia starożytnej myśli chińskiej. *Roczniki Humanistyczne. Sinologia*, LXVII(9), 35–69. <http://dx.doi.org/10.18290/rh.2019.67.9-2>.
- Lao-Tsy (2010). *Tao Te King czyli Księga Drogi. Napisała na nowo Ursula K. Le Guin*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Liu J. (2010). *Wprowadzenie do filozofii chińskiej: Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Michael T. (2005). *The Pristine Dao. Metaphysics in Early Daoist Discourse*. Albany: State University of New York Press.
- Munro D. J. (1985). *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pelliot (2022). *Pelliot chinois 4001–6040*. Bibliothèque nationale de France: Département des Manuscrits. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc8830k>.
- Rapp A. J. (2012). *Daoism and Anarchism. Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Rogacz D. (2019). *Chińska filozofia historii. Od początków do końca XVIII w.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Smith K. (2003). Sima Tan and the Invention of Daoism, Legalism, et cetera. *The Journal of Asian Studies*, 62(1), 129–156. <https://doi.org/10.2307/3096138>.
- Stępień M. (2013). *Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Weber M. (2000). *Taoizm i konfucjanizm*. Kraków: Nomos.
- Zürcher E. (2007). *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Koninklijke Brill NV.