

<http://dx.doi.org/10.16926/p.2015.24.04>

Paweł ZIELIŃSKI

Ideale wychowania i wartości pedagogiczne w poglądach i działalności neokonfucjanistów japońskich

Słowa kluczowe: pedagogika humanistyczna, pedagogika kultury, edukacja tradycyjna w Japonii, edukacja neokonfucjańska, wychowanie na Dalekim Wschodzie.

Artykuł ma na celu zaprezentowanie ideałów wychowania oraz wartości pedagogicznych zawartych w dorobku znanych przedstawicieli japońskiego neokonfucjanizmu, kształtujących w dużym stopniu charakter tradycyjnego wychowania w tym kraju. Niebagatelną rolę odegrały w nim również dwa inne systemy filozoficzno-religijne – rodzimy shintoizm oraz szkoły buddyzmu mahajany. Najbardziej znanymi przedstawicielami japońskiego neokonfucjanizmu są: Fujiwara Seika, Razan Hayashi, Tōju Nakae, Kumazawa Banzan, Ansai Yamazaki, Jinsai Itō, Ekken Kaibara oraz Sorai Ogyū, wszyscy żyjący między XVI a XVIII wiekiem¹. Poglądy filozoficzne i pedagogiczne niektórych z nich wyraźnie kształtowały obraz tradycyjnego wychowania w Japonii. Rozpatrywaną problematykę pracy można przeanalizować w ramach założeń i kategorii pedagogiki filozoficznej. Przy rekonstrukcji aspektu pedagogicznego działalności i dorobku japońskich uczonych konfucjańskich uwzględniono kwestie ontologiczne i epistemologiczne, a przede wszystkim etyczne, antropologiczne oraz aksjologiczne.

W danym społeczeństwie może istnieć wiele różnych ideałów wychowania, w zależności od funkcjonujących w nim ideologii społeczno-politycznych². Ideały stanowią część normatywnej kultury społeczeństwa³, nadają sens wszelkiej

¹ *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Warszawa 1997, s. VII.

² A.M. de Tchorzewski, *Teoria wychowania*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6: *Su-U*, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 677.

³ B. Śliwerski, *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Kraków 2012, s. 75.

działalności wychowawczo-kształcącej i uzasadniają taką działalność. Stanowią odpowiedzi na najważniejsze pytania stawiane przez człowieka: o istotę i sens egzystencji ludzkiej, o rozumienie świata i jego dalsze losy⁴, zatem ich rozpoznanie pozwala zrozumieć podstawowe założenia danego kierunku światopoglądowego, ale też wnioskować o potencjalnej przyszłości, jaką ten próbuje urzeczywistnić, w czym pomocne jest także odkrycie wpisanych w dany system wartości pedagogicznych.

1. Rozwój państwowości i kultury japońskiej

Legendarne początki Japonii sięgają VII wieku p.n.e., w którym miało już powstać na wyspie Honsiu królestwo Yamato, rządzone przez Jimmu. Królestwo to w V w. obejmowało część wyspy Kiusiu oraz południową część Korei. Dzięki przyczółkowi koreańskiemu Japończycy zetknęli się z wartościami cywilizacji i kultury chińskiej oraz przyjęli pismo chińskie. W kolejnym wieku Japonia została wyparta z Korei, ale wpływy chińskie wciąż trwały przez kolejne stulecia. Z Chin do Japonii dotarł buddyzm, który w VI wieku posiadał więcej wyznawców niż rodzima religia Japonii, zwana shintō. Jej rodowód sięgał czasów przed naszą erą, ale częściowa kodyfikacja religii dokonała się dopiero w VIII wieku w kronikach *Kojiki* (712 r.) i *Nihongi* (720 r.). Z czasem pojawiły się w Japonii inne religie: taoizm, konfucjanizm oraz chrześcijaństwo. Bezpośrednio z shintō powiązany jest kult cesarzy japońskich, z których pierwszym miał być wspomniany Jimmu, wnuk jednej z bogiń panteonu tej religii. Japończycy uważają, że dynastia zapoczątkowana przez legendarnego władcę trwa nieprzerwanie od starożytności do czasów współczesnych.

W VI i VII wieku książę Shōtoku Taishi (Umayado) zjednoczył politycznie państwo i doprowadził je do rozkwitu kulturowego. Z buddyzmu uczynił religię państwową (sam napisał też komentarze do *Sutry Lotosu*), a w oparciu o zasady konfucjanizmu stworzył scentralizowane państwo rządzone przez cesarza i zarządzane przez urzędników. Uważał, że rząd powinien pracować dla wspólnego dobra⁵, a ważne dla wszystkich decyzje powinny być konsultowane i uzgadniane w oparciu o zasadę consensusu. W kolejnym wieku cesarze w coraz większym stopniu stawali się zależni od wielkich rodów, a Japonia ze stolicą w Kioto zaczęła izolować się od innych krajów. W IX wieku arystokrata Kūkai (Kōbō Daishi) kształtował kulturę intelektualną i religijną dworu cesarskiego. Był wyznawcą buddyzmu i twórcą sekty shingon, ale też znawcą konfucjanizmu.

⁴ S. Nałaskowski, *O ideale wychowania i celach kształcenia. Studium z pedagogiki porównawczej*, Toruń 1994, s. 9.

⁵ Umayado był regentem i uważał, że lud nie potrafi w pełni odróżnić dobra od zła i dokonywać samodzielnie słuszných wyborów, dlatego potrzebuje oświeconych rządów. Por. też: J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996, s. 296–297.

W X i XI wieku rzeczywistą władzę w państwie sprawował ród Fujiwara, a samuraje, jako klasa rycerzy feudalnych, zaczęli odgrywać coraz większą rolę w społeczeństwie japońskim⁶. Średniowiecze japońskie trwało od XII wieku przez około 700 lat. W okresie tym cesarz zazwyczaj miał władzę tytularną. Jeszcze na przełomie XIII i XIV wieku władza w państwie należała częściowo do dworu cesarskiego w Kioto, a częściowo do wojowników ulokowanych w pobliżu nowej stolicy państwa – Kamakury. W tym okresie niepewności i niepokojów społecznego dużą rolę w kraju odgrywały szkoły buddyjskie, czasami nawiązujące do shintoizmu. Potem rzeczywista władza w Japonii trafiła do klasy wojowników, posiadających arystokratyczne pochodzenie, zwanych *bushi*, kierujących się swoim kodeksem – *Bushidō*. Szereg cech dobrego wojownika, ujętych w tym kodeksie, pochodziło z konfucjanizmu, inne z buddyzmu, zwłaszcza zen, oraz z shintoizmu⁷. Od XII do XIV wieku centrum władzy stanowiła Kamakura, rządzona przez ród Minamoto, którego wódz, zwany shogunem, oparł swą władzę na feudalnej administracji wojskowej. W okresie tym trafił z Chin do Japonii buddyzm zen za sprawą dwóch Japończyków: Eisai'a oraz Dōgena. Przyczynili się oni do rozwoju specyficznej kultury japońskiej⁸. Mimo że shogunat Kamakury obronił Japonię przed inwazjami Mongołów, nastąpił upadek gospodarczy i wystąpiły wojny domowe, po których władzę zdobył ród Ashikaga. Przez kolejne stulecia miało miejsce w Japonii rozbitcie feudalne, o władzę rywalizowały konkurencyjne rody i dochodziło do prób zjednoczenia państwa, m. in. przez rody Nobunaga i Tokugawa.

Okres dużego chaosu w państwie trwał w epoce Muromachi, w latach 1333–1600, a względnego spokoju w następnej epoce – Tokugawa, w latach 1603–1868. To właśnie w tych czasach żyli i tworzyli wspomniani wybitni przedstawiciele japońskiego neokonfucjanizmu. Również w tym czasie, około połowy XVI wieku, w Japonii pojawili się kupcy z Zachodu. Panujący ród Tokugawa najpierw był otwarty na te wizyty oraz nową religię – chrześcijaństwo, jednak od 1636 roku rozpoczęła się izolacja Japonii trwająca ponad 200 lat, gdyż shogun uznał, że nowe wpływy zagrażają jego władzy. Doszło wtedy do prześladowań chrześcijan, a także zerwano wszelkie kontakty handlowe z Zachodem. W XIX wieku wzrosły w Japonii tendencje nacjonalistyczne, jak również powiązane z tym wpływy shintoizmu.

W połowie tego wieku Amerykanie, a potem Francuzi i Brytyjczycy wymusili na Japonii traktaty handlowo-dyplomatyczne. Wewnątrz kraju doszło do

⁶ P. Zieliński, *Wychowanie i systemy edukacyjne w kulturach Dalekiego Wschodu*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V–Ż, red. T. Pilch, Warszawa 2008, s. 385.

⁷ Por. N. Inazō, *Bushido. Dusza Japonii*, Warszawa 2001.

⁸ Por. R. Janik, *Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 23, s. 125, 127–128; P. Zieliński, *Zen i sztuka*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 6.

wojny z rodem Tokugawów, która zakończyła się zwycięstwem obozu cesarskiego i przywróceniem cesarza do władzy. Nastąpiła tzw. odnowa Meiji, cesarz Mutsuhito otworzył granice państwa, w 1868 roku zlikwidował shogunat i doprowadził do gruntownej reorganizacji struktur państwa. Jeszcze w XIX wieku znacznie unowocześniono kraj, wyprowadzając go z feudalizmu w epokę gospodarki rynkowej. Państwo podzielono na prefektury, wprowadzono system przedstawicielski wybierania władz lokalnych, nową konstytucję sankcjonującą dwuizbowy parlament, w której jednak zapewniono dużą władzę cesarzowi, ponadto: powszechną służbę wojskową, ministerstwo edukacji, pocztę, prasę codzienną, kalendarz gregoriański oraz zapewniono tolerancję religijną. Szybko zaczął rozwijać się przemysł, w tym przemysł zbrojny i rolnictwo. Dużą rolę w procesie modernizacji państwa odegrał wykształcony również na Zachodzie wielokrotny premier Japonii, książę Ito Hirobumi (1841–1909). Odczytywany corocznie uczniom japońskich szkół od 1890 roku *Cesarski reskrypt o edukacji* podkreślał potrzebę przestrzegania zasad konfucjanizmu, zwłaszcza posłuszeństwa wobec rodziców oraz państwa, czyli postulowanej przez Konfucjusza tzw. cnoty synowskiego posłuszeństwa (chin. *xiao*), regulującej podstawowe relacje społeczne⁹.

Nowoczesne zmiany starano się pogodzić z wartościami tradycyjnej kultury japońskiej, w czym niektórzy upatrywali źródło sukcesów polityczno-militarnych, a później, po drugiej wojnie światowej, gospodarczych tego kraju. Uważa się jednak, że zasady konfucjańskie przyczyniły się też do wzrostu ultranacjonalizmu w Japonii na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszej połowie XX wieku, gdyż nie pozwalały one społeczeństwu, a zwłaszcza jego warstwom, które utraciły władzę i przywileje podczas epoki przemian, na wyrażanie swojego niezadowolenia. Skierowało się ono na zewnątrz i przybrało postać agresji wymierzonej w stronę innych państw. Po drugiej wojnie światowej rozliczono się z japońskim nacjonalizmem i imperializmem, a pomocne w ukształtowaniu nowej świadomości społecznej okazały się poglądy bardziej współczesnych reprezentantów nauki i kultury, w tym przedstawiciele znanej szkoły filozoficznej w Kioto¹⁰.

2. Neokonfucjańskie idee filozoficzne

W późnej epoce Tang w Chinach (VII–X w.) niektórzy filozofowie konfucjańscy czynili starania, aby oddzielić swą filozofię od naleciałości taoistycznych i buddyjskich. W kolejnej epoce – Song (X–XIII w.), w tej nowej formie konfucjanizmu ukształtowały się dwie główne szkoły. Nazwa „neokonfucja-

⁹ Por. Konfucjusz, *Dialogi. Lun Yü*, Warszawa 2008, s. 24.

¹⁰ P. Zieliński, *Wychowanie i systemy edukacyjne...*, s. 386–390. Por. też: C. Andressen, *Krótką historia Japonii. Od samurajów do Sony*, Warszawa 2004, s. 111 i nn.

nizm” została użyta przez jezuitę Jeana Amiota w drugiej połowie XVIII wieku na określenie ówczesnych uczonych chińskich i z czasem upowszechniła się, zwłaszcza wśród przedstawicieli nauki zachodniej¹¹. Zdaniem polskiej uczonej Anny I. Wójcik neokonfucjanizm zarówno stanowi kontynuację podstawowych zagadnień klasycznego konfucjanizmu, jak i zawiera nowe idee, powstałe pod wpływem taoizmu i buddyzmu mahajany. Badania neokonfucjanistów dotyczą kwestii metafizycznych, kosmologicznych i religijnych, które, jak stwierdziła autorka, nie leżały w gestii zainteresowań Konfucjusza¹². Inaczej sprawę postrzegał Youlan Feng, chiński uczoney i jednocześnie uczeń Johna Deweya, u którego napisał pracę doktorską. Według niego

[...] neokonfucjanizm stanowi rzeczywiście kontynuację idealistycznego odłamu starożytnego konfucjanizmu, zwłaszcza zaś mistycznego nurtu myśli Mencjusza. Dlatego też myśliciele tych nazywano *daoxuejia*, a ich filozofię *daoxue*, co znaczy „badanie dao”, czyli Prawdy. Określenie „neokonfucjanizm” jest nowo utworzonym, zachodnim odpowiednikiem terminu *daoxue*¹³.

Dwie wspomniane główne szkoły neokonfucjanizmu założyli bracia Cheng. Cheng Yi (1033–1108) utworzył szkołę *lixue* (praw i zasad), doprowadzoną do rozkwitu przez Zhu Xiego (1130–1200). Cheng Hao (1032–1085) założył szkołę *xinxue* (umysłu), rozwijaną przez Lu Jiuyuana (1139–1193) i doprowadzoną do rozkwitu przez Wanga Shourena, zwanego też Wangiem Yangmingiem (1473–1529)¹⁴.

Szkoła zasad twierdzi, że wszystkie elementy wszechświata są zbudowane z zasady (formy) – *li*, oraz siły materialnej (materii) – *qi*. Łącznie stanowią one rządzącą wszechświatem zasadę, czyli Najwyższą Jedność – *Taiji*¹⁵. Źródłem wszelkiej zmienności i różnorodności, dobra i zła, emocji i pragnień jest siła materialna. Źródłem wiedzy i moralności jest zasada (*li*). Praca wychowawcza i samowychowawcza polega na studiowaniu klasyki konfucjańskiej – *Czteroksięgu* oraz *Komentarzy* do niego, autorstwa wspomnianego Zhu Xiego, a także na stopniowym „oczyszczaniu *li* z naleciałości *qi*”, czyli pozbywaniu się egoizmu, aby ostatecznie odkryć swą tożsamość, jako nieróżniącą się od Najwyższej Jedności¹⁶.

Szkoła umysłu odrzuciła dualizm szkoły zasad i wskazywała na nieskalaną od samego początku naturę ludzkiego umysłu, nieodróżnialnego od zasady – *li* i zespolonego z nią. Praca wychowawcza i samowychowawcza powinna być skierowana na rozwój intuicji, siedziby wiedzy całościowej – prawdy i cnót mo-

¹¹ D.E. Mungello, *Confucianism in the enlightenment. Antagonism and collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, [w:] *China and Europe. Images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, red. Th. H.C. Lee, Hongkong 1991, s. 115.

¹² A.I. Wójcik, *Neokonfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 365.

¹³ Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 303.

¹⁴ Tamże, s. 318.

¹⁵ A.I. Wójcik, dz. cyt., s. 377.

¹⁶ J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk 1996, s. 90.

ralnych. Literatura, podobnie jak to rozumiano w taoizmie, „jest jedynie śladem, a nie samą stopą”¹⁷, służy zatem do naprowadzenia człowieka w stronę prawdy, ale nie zawiera prawdziwej wiedzy. Subiektywno-idealistyczne założenia szkoły umysłu mają dużo wspólnego z idealistycznym taoizmem oraz teorią i praktyką buddyzmu zen (chan w Chinach), a także występują duże zbieżności z założeniami i metodami fenomenologii husserlowskiej, dostrzegane również przez polskich uczonych¹⁸. W Japonii, gdy powstał szogunat Tokugawa, a więc od 1600 roku, neokonfucjanizm zaczął odgrywać coraz istotniejszą rolę w życiu państwa. Wojskowi władcy odnaleźli w nim, a nie w buddyzmie, zaplecze ideologiczne dla nowego, już zjednoczonego pod ich rządami, państwa.

3. Pedagogiczne idee przedstawicieli neokonfucjanizmu japońskiego

Naprzeciw potrzebom nowej władzy okresu Edo wyszedł Fujiwara Seika (1561–1619), który był najpierw mnichem zen, a później zwolennikiem poglądów Zhu Xiego, które w dużej mierze przejął od przebywającego w Japonii (więźnia wojennego) Koreańczyka Gang Hanga. Pod koniec życia został pustelnikiem, odmawiając zaproszenia do przebywania na dworze shoguna. Seika, z pochodzenia arystokrata, pragnął, aby uczeni konfucjańscy zastąpili w państwie dotychczasową warstwę uczonych, rekrutujących się z grona mnichów zen, podobnie jak to stało się w Chinach, gdzie konfucjanizm w czasie jego życia stanowił podstawę dla edukacji i rządów. W tym celu starał się o edycję klasycznych dzieł konfucjańskich w Japonii, prowadził wykłady na temat zasad konfucjanizmu w Kioto, a po odrzuceniu buddyzmu jako fałszywej nauki, gdyż – jego zdaniem – nie odnosiła się ona do codziennej ludzkiej egzystencji i przekłamywała zasady normujące stosunki międzyludzkie, zaczął publicznie występować w stroju uczonego konfucjańskiego. Tokugawa Ieyasu odnalazł w naukach Seiki oraz jego ucznia Razana Hayashiego argumenty dla prowadzonej przez siebie polityki i uzasadnienie dla wprowadzenia kontroli społeczeństwa japońskiego. W tym celu chciał też, aby samurajowie weszli w rolę nieco podobną do tej, jaką w Chinach pełnili mandaryni – urzędnicy wykształceni w przyjętej przez państwo wersji konfucjanizmu, zajmujący stanowiska na różnych szczeblach administracji państwowej. Miał w tym pomóc mu właśnie Seika, który *de facto*, jako doradca shoguna, przyczynił się do edukacji konfucjańskiej samurajów, choć ich specjalnie nie cenił. Ostatecznie uczoney osiadł w górach, gdzie nauczał swoich zwolenników, którzy następnie rozpowszechnili w Japonii jego poglądy¹⁹.

Seika zinterpretował na swój sposób nauki Zhu Xi. Każdy człowiek posiada zasadę (jap. *ri*), jednak siła materialna (jap. *ki*), różna u każdego, jest przyczyną

¹⁷ Por. Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 2009, s. 161.

¹⁸ J.W. Sarna, *Człowiek i filozofia*, wyd. 3, Kielce 2005, s. 176 i nn.

¹⁹ W.E. Deal, *Fujiwara Seika*, [w:] *Wielcy myśliciele...*, s. 432–434.

odmienności ludzi, zwłaszcza dotyczącej ich postępowania moralnego. Gdy *ki* jest zanieczyszczone, *ri* słabo „przeziera” i ludzie postępują niemoralnie, gdy *ki* jest oczyszczone (przejrzyste), *ri* ujawnia się w pełni i człowiek staje się mędrcem. Wychowanie moralne jest potrzebne, aby oczyścić *ki* i dotrzeć do *ri*, a podlegają mu wszyscy ludzie bez wyjątku, nawet cesarz. Proces wychowania moralnego opiera się przede wszystkim na „badaniu lub studiowaniu rzeczy dla rozwinięcia wiedzy”²⁰. Gdy zasada zostanie zrozumiana, należy ją wprowadzić w życie, zharmonizować z nią i podążać Drogą Nieba. Zgodnie z poglądami konfucjańskimi Niebo jest świadomą, moralną i doskonałą siłą, która dostarcza ludziom wzorów cnotliwego prowadzenia się, jednak to sami ludzie decydują, czy chcą je realizować w życiu. Gdy jednostki będą postępować moralnie we wszystkich relacjach życiowych, zacznie urzeczywistniać się ideał sprawiedliwego państwa. Seika chciał wprowadzić te neokonfucjańskie idee do życia politycznego Japonii. Według jego rozumienia nauki te należało „doświadczyć”, a nie tylko pojąć intelektualnie. Miało to przypominać buddyjskie *satori*, nagły wgląd w prawdę. To właśnie „wewnętrzne oświecenie” i osiągnięcie „nieskrępowanej spontaniczności” (jap. *sharaku*)²¹ miały cechować uczonych neokonfucjańskich. Tym samym Seika zbliżył się w swoich poglądach do idealistyczno-mistycznego nurtu neokonfucjanizmu Wanga Yangminga. Uczony dążył zatem do scalenia różnych odłamów neokonfucjanizmu, by je przeciwstawić taoizmowi i buddyzmowi.

Swoje podstawy filozofii zawarł w dziele z 1591 roku *Chiyo motogusa (Wiecznie zielona trawa)*²², skupiając się na omówieniu pojęć neokonfucjańskich: skromności, wspaniałych cnót, prawdy, serca, szacunku, a także cnot konfucjańskich oraz pięciu relacji. Podobnie jak Mencjusz wskazywał, że ludzie posiadają cnotę prawości (jap. *meitoku*), którą można kultywować i należy ją odnowić czy „wypolerować”. Poziom mędrca osiągnie ten, który pozbędzie się zanieczyszczeń, ujawni prawość, będzie stosował szczerłość (jap. *makoto*), ponadto będzie przestrzegał pięciu cnót konfucjańskich (humanitarności, prawości, rytuału czy obyczajów, mądrości i posłuszeństwa czy wierności) oraz będzie należycie wypełniał swoje obowiązki w pięciu zależnościach: między panem i ministrem, rodzicem a dzieckiem, mężem a żoną, starszym i młodszym, a także między przyjaciółmi. W omawianym dziele Seika utożsamiał konfucjanizm z shintoizmem, zapewniając temu drugiemu fundament intelektualny. Jak twierdził, mają one wspólne *kokoro* (serce, istotę) oraz cel – moralne udoskonalenie i altruistyczne działanie.

W kolejnych pracach, pisanych na zamówienie *daimyo* (panów feudalnych), Seika przybliżył pojęcia i zasady konfucjanizmu, podkreślając szczególnie pewne poglądy, jak o hierarchiczności jako części natury ludzkiej oraz o władcy

²⁰ Tamże, s. 343.

²¹ Ta właściwość przypomina z kolei kategorie taoistyczne.

²² S.D.B. Picken, *Sourcebook in Shinto. Selected Documents*, London 2004, s. 183.

humanitarnym i sprawiedliwym jako rządzącym zgodnie z Zasadą i Drogą Nieba. Dokonał też interpretacji *Wielkiej Nauki (Daxue)*²³, dzieła należącego do *Czteroksięgu Konfucjańskiego (Sishu)* w duchu monizmu zen, wskazując na *meitoku* jako cnotę obejmującą wszystkich ludzi, potrzebę kultywowania spokoju umysłu we wszystkich okolicznościach życia (zwłaszcza miało to dotyczyć urzędników i samurajów) oraz działania nieegoistycznego, co miało podtrzymywać uporządkowane hierarchicznie społeczeństwo. Z kolei lekceważenie tych nauk według uczonego neokonfucjańskiego doprowadzić miało do zaprowadzenia posłuszeństwa siłą²⁴.

Uczeń Seiki, urodzony w rodzinie samurajskiej Razan Hayashi (1583–1657), tylko częściowo podzielał poglądy swojego nauczyciela, nie chciał zwłaszcza scalać szkół neokonfucjańskich. Był doradcą czterech szogunów, wspierał ich militarne rządy, znał biegle chiński, a jego prywatna szkoła, założona w 1606 roku przez Seikę w Kioto, w końcu XVIII wieku uzyskała status rządowego instytutu badań neokonfucjańskich (Shōheikō). Sam Razan Hayashi został pierwszym w historii Japonii *jusha*, czyli uznanym przez państwo japońskie uczonym konfucjańskim. Wraz ze swoim bratem opracował *Buke shohatto (Ogólne przepisy dla wojowników)*. Uczony-samuraj pragnął oddzielić neokonfucjanizm Xhu Xiego od buddyzmu i w tym celu opublikował krytyczne edycje klasyki konfucjańskiej (wspierające określoną wersję konfucjanizmu) oraz komentarze do myśli wspomnianego chińskiego neokonfucjanisty. Rozpoczął też (sponsorowaną) pracę nad historią Japonii, mającą uzasadnić politycznie i moralnie rządy shogunów, którą po jego śmierci dokończył syn. Hayashi, były mnich buddyjski, oceniał negatywnie nie tylko buddyzm, ale również chrześcijaństwo oraz neokonfucjańską szkołę umysłu Wangę Yangminga (nazywaną w Japonii *Yōmeigaku*). Ostatecznie, w 1790 roku uznano formalnie w Japonii szkołę zasad Zhu Xiego (*Shushigaku*) za oficjalną filozofię rządową. Hayashi dokonał też połączenia teologii neokonfucjańskiej i shintoistycznej, dowodząc braku różnic między konfucjańską Drogą Niebios a shintoistyczną Drogą Bogów. *Shushigaku* miała stać się podstawą światopoglądową dla rządu i społeczeństwa. Hayashi, co interesujące, był w swojej „zapobiegliwości” nie tylko rzecznikiem neokonfucjanizmu, ale też wysokiej rangi urzędnikiem buddyjskim. Rozumienie propagowanej wersji neokonfucjanizmu przez uczonego było zgodne z rozumieniem Zhu Xiego oraz Seiki, a Hayashi dodatkowo postrzegał etykę szkoły zasad jako system kosmiczny, który, jeśli zostanie naruszony, sprowadzi na ludzi karę bogów, która może osiągnąć sprawców lub ich potomków. Uważa się, że ta koncepcja kary ma dużo wspólnego z naukami buddyjskimi, mimo formalnego ich odrzucenia przez *Shushigaku*. W koncepcji Hayashiego Niebo wpływało czynnie na poczynania ludzi, decydowało na przykład, kto ma rządzić państwem. Było

²³ *Wielka Nauka (Daxue)*, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.

²⁴ W.E. Deal, dz. cyt., s. 435–437.

też gwarantem hierarchiczności społeczeństwa, a filozof podkreślał zwłaszcza znaczenie lojalności, posłuszeństwa synowskiego oraz szacunku, tych cnót konfucjańskich, które wzmacniały już istniejące relacje społeczne i polityczne. Założył też wrogo nastawioną do buddyzmu szkołę shintoistyczną – tzw. ziemskie shintō (*ritōshinchi shintō*).

Podsumowując jego wkład w myśl pedagogiczną, wzmocnił on stanowisko autorytarne w tradycyjnym wychowaniu japońskim, a jego osobiste losy wskazują, że nie potrafił zastosować swych nauk w praktyce życiowej, gdyż był przede wszystkim zainteresowany własną karierą polityczną oraz zapewnieniem wysokich i dobrze płatnych stanowisk własnej rodzinie (jego potomkowie dziedziczyli już tytuł i stanowisko doradcy shoguna)²⁵.

Inną szkołę nawiązującą do filozofii Zhu Xiego założył Ansai Yamazaki (1618–1682). On również połączył konfucjanizm z shintoizmem, skupiając się głównie na myśli etycznej tych systemów. Dokonał cenzury dzieł przeznaczonych dla swoich uczniów, gdyż chciał, aby doskonalili się moralnie w oparciu na dziełach zgodnych z jego interpretacją konfucjanizmu, którą uważał za bardziej autentyczną niż Seiki i Hayashiego. Szczególną uwagę zwracał na poglądy Zhu Xiego, dotyczące indywidualnego rozwoju moralności. Ponadto chciał uczynić z shintoizmu, zharmonizowanego z konfucjanizmem, doktrynę polityczną rządów Tokugawów. Założył shintoistyczną Szkołę Suika (lub Suiga) i został doradcą militarnym rządu. Yamazaki był najpierw mnichem szkoły tendai, a później zen. Zerwawszy z buddyzmem, założył prywatną szkołę Kimon, która działała w Kioto i Tokio, a jego wykłady o konfucjanizmie zwróciły uwagę ówczesnego głównego doradcy shoguna, dlatego został jednym z doradców rządu. Jego prace dotyczące zespolenia dwóch wymienionych już systemów oparły się m.in. na dowodzeniu, że skoro neokonfucjanizm Zhu Xiego został uznany w Chinach za Prawdziwą Drogę, należy go połączyć z shintoizmem, uważanym w Japonii za Drogę Bogów. Był też człowiekiem nietolerancyjnym, atakował każdego, kogo uznał za niewłaściwego interpretatora poglądów Zhu Xiego i swoich własnych, zarówno buddystów, jak i innych neokonfucjanistów, np. Razana Hayashiego. Dokonując interpretacji komentarzy Zhu Xiego, skupił się na Pięciu Zależnościach (relacjach międzyludzkich), czyniąc z nich podstawę swojej edukacji, i stwierdził, że są one wpisane w ludzkie istnienie, a najważniejszy jest szacunek dla innych, fundament dla sprawiedliwego i uporządkowanego społeczeństwa. Jest to zgodne z Drogą Nieba, należy jak najlepiej wypełniać wszelkie powinności moralne, np. obowiązek poszanowania drogi władcy. Jego koncepcja zespalająca cnotę obowiązku (*gi*) z uszanowaniem (*kei*) legła u podstaw nacjonalizmu japońskiego. W opracowanej przez siebie teologii shintoizmu połączył pojęcie *suika* (zstąpienie i opiekę bogów) z neokonfucjańskim

²⁵ W.E. Deal, *Hayashi Razan*, [w:] *Wielcy myśliciele...*, s. 443–447; por. też J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 299.

terminem *kei* (szacunkiem), a chodziło mu o szacunek, jaki winien człowiek bogom i cesarzowi. Szacunek był rozumiany też jako uwielbianie, odnoszące się nie tylko do świata zewnętrznego, ale też wewnętrznego, gdyż stanowił cnotę w „wewnętrznej” edukacji moralnej człowieka. Ponadto Yamazaki, odwołując się do zawartej we wszystkim Zasady (*ri*), wrodzonej wszystkim istotom, wykazywał jedność zarówno pomiędzy *kami* (shintoistycznymi bóstwami) a ludźmi, ale także pomiędzy ludźmi i cesarzem. Swój nacjonalizm oparty na osobie cesarza wiązał z przyjętym wierzeniem o jego boskim pochodzeniu. Usiłowania uczonego połączenia shinto z konfucjanizmem można odczytać w dziele *Yamato shōgaku* (*Mała nauka z Yamato*). Wynikało z niego również wskazanie na potrzebę studiowania starożytnych tekstów w celu opanowania umiejętności postępowania zgodnie z Drogą Bogów. Tożsama z nią Droga Nieba (opisana w antybuddyjskim dziele *Hekii*) jest wieczna, transcendentalna i reguluje oraz porządkuje wszechświat, a nauki konfucjańskie, przekazywane przez niego i Konfucjusza, zawierają kompletną prawdę²⁶.

Ze szkoły Razana Hayashiego wyszedł Sokō Yamaga (1622–1685). Uważany był za znawcę filozofii i religii Japonii i Chin. W swej rozprawie z 1665 roku *Seikyō-yōmoroku* (*Podstawy konfucjanizmu*) postawił tezę o konieczności odrzucenia wszelkich komentarzy i interpretacji nauk Konfucjusza, i sięgnięcia bezpośrednio do jego doktryny. Skrytykował zwłaszcza ortodoksyjne *Shushigaku*, za co wydalono go karnie z Edo, do którego powrócił po około dziesięciu latach i założył cieszącą się dużym zainteresowaniem studentów szkołę Sekitokudō. W swych pracach krytykował uwielbianie dla Chin, a podkreślał wielkość kultury i historii Japonii. Napisał traktat *Shidō* (*Droga samuraja*), w którym zawarł zasady etyki oraz etykiety samurajów, stanowiący jedno z dzieł formułujących kodeks samurajów – *bushidō*²⁷.

Yamaga wraz z Jinsaiem Itō (1627–1705) stworzyli ruch badań konfucjańskich nazwany „starożytne nauki” (*kogaku*). Szkoła Kogaku – trzeci nurt neokonfucjanizmu w Japonii – odrzuciła nauki nie tylko Zhu Xiego, ale też Wanga Yangminga, jako nawiązujące do taoizmu i buddyzmu. Wskazywała, by sięgać bezpośrednio do nauk księcia Zhou, Konfucjusza i Mencjusza.

Yamaga stawiał Japonię nad innymi krajami świata, gdyż, jak twierdził, tylko ona była stworzona i rządzona przez jeden cesarski ród i tylko ona utrzymała jako podstawową relację społeczną i polityczną obowiązek wasala wobec swego pana. Stało się tak za sprawą samurajów, którzy podczas kolejnych rządów, łącznie z rządami rodu Tokugawa, wiernie służyli cesarzowi. W latach życia Yamagi było to oczywiste przekłamanie, jednak później (po odnowie Meiji) tego

²⁶ W.E. Deal, *Yamazaki Ansai*, [w:] *Wielcy myśliciele...*, s. 453–457; por. też J. Tubielewicz, *Kultura Japonii...*, s. 343.

²⁷ J. Tubielewicz, dz. cyt., s. 341, oraz Zhinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 136. Por. P. Zieliński, *Wychowanie i systemy edukacyjne...*, s. 386–387. Kodeks bushido zawiera wyraźne elementy konfucjanizmu, ale też shintoizmu i buddyzmu zen.

rodzaju argumenty zostały poważnie potraktowane i legły u podstaw kształtowania się japońskiego ultranacjonalizmu i militarizmu.

Ekken Kaibara (1630–1714) początkowo w swoich pracach podkreślał, zgodnie z duchem nauk Zhu Xiego, znaczenie intelektualnego badania oraz osobistego samodoskonalenia, a także powiązania polityczne i kosmologiczne myśli konfucjańskiej. Jednak w pracy *Taigi-roku (Poważne wątpliwości)* zakwestionował część z tych poglądów; w miejsce dualizmu zasady i siły materialnej wprowadził monizm materialistyczny, podkreślając tym ściśle praktyczny, oparty na empiryzmie aspekt konfucjanizmu, który, jego zdaniem tak ujmowany, miał być też łatwiej przyswajalny przez zwykłych ludzi. Uczony odrzucił nieaktualne, jak uważał, normy konfucjańskie i dążył do pełnej japonizacji konfucjanizmu, dostosowania go do ówczesnych uwarunkowań społecznych i politycznych²⁸. Uważa się, że był też prawdopodobnie autorem *Onna-daigaku (Wielkiej nauki dla kobiet)*, podręcznika dla dobrze urodzonych dziewcząt. W dziele tym autor w myśl konfucjanizmu przedstawił miejsce kobiety w rodzinie i społeczeństwie jako niższe niż mężczyzny. Wynikało to z rzekomych kobiecych ułomności, na które już wskazywał Konfucjusz: szorstkości w zachowaniu, wyrażania niezadowolenia, skłonności do obłudy, a także do zazdrości i głupoty. Autor zalecał kobietom doskonalenie charakteru przez stosowanie samoobserwacji i samokrytyki oraz bycia posłusznym mężom i świekrom. Kobiety miały też być czyste, miłosierne, spokojne, wyzbyte dumy i powinny potrafić przyznać się do błędów, dawać zadośćuczynienie, pokornie znosić napomnienia, szyderstwa, być też cierpliwymi i pogodnymi²⁹. Cechy te odzwierciedlały patriarchalny porządek społeczny proklamowany przez konfucjanizm, ale też cnoty człowieka szlachetnego – ideału wychowania w konfucjanizmie.

Sorai Ogyū (1666–1728), samouk konfucjański, który również otworzył własną szkołę w 1709 roku, mimo że nie był zwolennikiem ortodoksyjnego kierunku neokonfucjanizmu w Japonii, z uwagi na swoje poglądy popierające „absolutyzm rządów bakufu” („rządy spod namiotu”, shogunat), nie był prześladowany przez władze. Podobnie jak chiński starożytny konfucjanista Xunzi uważał, że człowiek jest z natury zły, a dobry władca powinien rządzić w oparciu o ściśle przestrzeganie opracowanych zasad moralnych, ujętych w kodeks moralności³⁰. Drogę Mędrców-Krółów, wskazywaną w klasycznych dziełach konfucjańskich, zinterpretował jako niezależną od Zasady i nazwał rządem, istniejącym w sferze publicznej. Wyraźnie oddzielił też sferę prywatną od publicznej, umożliwiając w ten sposób istnienie indywidualne w rzeczywistości japońskiej, uznającej wówczas w swej ideologii jedynie grupy społeczne. Umieścił w sferze prywatnej: żądze fizyczne ludzi, ich egoizm, ale też poezję i buddyzm (i nie po-

²⁸ J.H. i E.N. Berthrong, *Confucianism. A short introduction*, Oxford 2004, s. 178–179; Xinzhong Yao, dz. cyt., s. 133–134.

²⁹ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 300.

³⁰ Tenże, *Kultura...*, s. 240.

strzeżał ich jako złe). Proklamował zachowanie tej sfery, o ile jednostka dobrze wykonywała zobowiązania publiczne³¹.

Racjonalizm *Shushigaku* odrzucany był przez zwolenników *Yōmeigaku* (*Studia nad Nauką Wanga Yangminga*, zwane też *Ōyōmeigaku*). Mimo odstępstw od oficjalnej doktryny i prześladowań ta szkoła neokonfucjanizmu przetrwała w Japonii. Jej przedstawicielami byli Tōju Nakae (1608–1648) oraz jego uczeń Kumazawa Banzan (1619–1691).

Nakae interesował się taoizmem, a potem naukami Wanga Yangminga. Twierdził, jak Mencjusz, że każdy człowiek posiada wrodzone poczucie dobra, podpowiadające mu właściwe zachowanie³². Każdy posiada też wrodzoną wiedzę. Stanowi ona podstawę dla idei równości i braterstwa ludzi. Wyzbywszy się woli (ego), człowiek uzyskuje stan umysłu wypełniony szczerością i autentycznością, a następnie osiąga harmonię i radość. Tym samym staje się żywym ucieleśnieniem ponadczasowej Zasady³³. Nauki Nakae, uznanego za świętego, rozpowszechniły się w Japonii, trafiając zarówno do wykształconych, jak i prostych ludzi, obejmując swym zasięgiem również książęta³⁴.

Kumazawa Banzan, uczeń Nakae, krytykował szkołę Hayashiego i władze, co przysporzyło mu wiele kłopotów. Był osobą światłą i utalentowaną oraz bardzo rzetelną w swojej pracy. Zarządzał efektywnie majątkami panów feudalnych i wprowadzał reformy, administrując ich dobrami, wspierał leśnictwo i roboty inżynierskie, w okresie głodu organizował pomoc dla potrzebujących. Jednak władze ściagały go za jego poglądy, musiał ukrywać się, nie zaprzestając swojej krytyki i pracy naukowej, co ostatecznie doprowadziło do jego aresztowania i śmierci w więzieniu³⁵. Patrząc z perspektywy pewnej znajomości klasycznego konfucjanizmu, można rzec, że Banzan był przez całe życie wierny Mencjuszowskiej cnotie prawości – *yi*, za którą, jak twierdził ten starożytny mędrzec, warto nawet oddać życie³⁶. Twórczość naukowa Banzana opierała się na eklektycznej i pragmatycznej filozofii, podkreślającej potrzebę przeprowadzenia reform politycznych i ekonomicznych kraju. Neokonfucjanista opowiedział się wyraźnie za formą rządów opartą na życzliwości i dobroci rządzących, jak to wskazywał sam Konfucjusz. Później odwoływano się do poglądów Banzana przy obalaniu shogunatu. Do dziś jest on znaczącą postacią w kulturze Japonii, został zapamiętany jako osoba troszcząca się o zwykłych ludzi, przeciwstawi-

³¹ S.A. Thoornton, *Ogyū Sorai*, [w:] *Wielcy myśliciele...*, s. 479.

³² J. Tubielewicz, *Kultura...*, s. 218. Inny przekaz głosił, że Nakae uważał, iż ludzie z natury nie są dobrzy ani źli, jedynie za sprawą woli, źródła pragnień, mogą podążać za złem. Por. M.E. Tucker, *Nakae Tōju*, [w:] *Wielcy myśliciele...*, s. 450–451.

³³ Tamże.

³⁴ J. Tubielewicz, dz. cyt.

³⁵ Ch.S. Goto-Jones: *Political Philosophy in Japan. Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*, London – New York 2005, s. 41.

³⁶ K. Burns, *Księga Mędrców Wschodu*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2006, s. 195.

jąca się biurokratycznym obciążeniami i skorumpowanej polityce, jako ktoś potrafiący przechodzić od słów do czynów³⁷.

Inni neokonfucjaniści nawiązujący do poglądów Wanga Yangminga – Issai Satô (1772–1859), Chusai Oshio (1798–1837) i Ryosai Hayashi (1807–1849) – byli przynajmniej częściowo niezależni w swoim myśleniu od doktryny głównego nurtu i tym samym mieli pewien wpływ na rozwój idealistycznej formy neokonfucjanizmu w Japonii³⁸.

Japońskie szkoły i akademie konfucjańskie, istniejące w wielkich miastach, przyjmowały także uczniów z zamożnych rodzin kupieckich, zapewniając im edukację ekonomiczną³⁹ i tym samym wzmacniając rozwój gospodarczy kraju. Również chłopci i biedniejsze warstwy z miast miały styczność z naukami konfucjańskimi, z którymi byli zapoznawani dzięki działalności kaznodziejów oraz upowszechnianiu książek i pieśni dla dzieci w języku japońskim. Na tym polu zasłynął Teshima Toan (1718–1786), który opracował system nauczania konfucjanizmu przeznaczony dla ludu i warstwy wojowników niższego szczebla, oparty na małych klasach do nauki podstaw religii (konfucjanizm jest też traktowany jako religia), aby zapewnić ludowi wychowanie moralne i duchowe. Ostatecznie wszystkie warstwy społeczne w Japonii zostały poddane indoktrynacji konfucjańskiej⁴⁰.

Zakończenie

Poglądy i działania żyjących w okresie shogunatu uczonych neokonfucjańskich, reprezentujących japońską wersję szkoły zasad – *Shushigaku*, zostały uznane przez władze państwowe za obowiązkową wersję nauki i światopoglądu w państwie. Pominięto przy tym drugą szkołę (umysłu), w której tkwił spory potencjał humanistyczny, jak na to wskazuje dorobek jej przedstawicieli. W ten sposób w Japonii okresu shogunatu dominowało wychowanie autorytarne, a zwalczane były wszelkie przejawy wychowania demokratycznego. Wywarło to duży wpływ na kolejne epoki w rozwoju Japonii. W pewnym stopniu wychowanie autorytarne nurtu *Shushigaku* przyczyniło się do rozwoju tendencji imperialistycznych i zaborczych tego państwa, zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszej połowie wieku XX. Wpajane przez nauczanie i wychowanie wartości zostały selektywnie wybrane z konfucjanizmu przez przedstawicieli tej szkoły, aby móc wesprzeć realizację aspiracji i celów warstw rządzących kra-

³⁷ T. Najita, *Japan. The intellectual foundations of modern Japanese politics*, Chicago 1980, s. 53, 115.

³⁸ Zhinzhong Yao, dz. cyt., s. 132, 134.

³⁹ Tego rodzaju edukacja wpisana jest w klasyczny program realizowany przez Konfucjusza w jego szkole.

⁴⁰ J.H. i E.N. Berthrong, dz. cyt., s. 174–177.

jem. Najpierw shoguni, a potem cesarze i wspierające ich warstwy wyższe były nastawione nietolerancyjnie wobec innych światopoglądów, zwalczały wszelką niezależność w myśleniu i odmienności światopoglądowo-kulturowe, podporządkowując społeczeństwo ideologii, która stała się z czasem totalitarna i zbrodnicza. Po klęsce II wojny światowej nastąpił zwrot w stronę wartości humanistycznych konfucjanizmu, ale przede wszystkim buddyzmu oraz filozofii świeckiej, a także odwołano się do wartości o charakterze ekonomicznym, tkwiących w konfucjanizmie. To odwołanie się do wartości ekonomicznych konfucjanizmu jest również widoczne we współczesnych Chinach, które tworzą na całym świecie, także w Polsce, przy uniwersytetach i szkołach wyższych tzw. Instytuty Konfucjusza, upowszechniające nie tylko chińską kulturę i język, ale także, a może przede wszystkim, wartości ekonomiczne. Z kolei we współczesnej Japonii władze próbują ograniczyć kształcenie uniwersyteckie w zakresie kierunków humanistycznych, czemu są w stanie przeciwstawić się tylko nieliczne wielkie uniwersytety⁴¹, co wskazuje, że antyhumanistyczny prąd w świadomości narodowej Japończyków, a zwłaszcza obecnie rządzących krajem, jest wciąż bardzo silny.

Bibliografia

- Andressen C., *Krótką historia Japonii. Od samurajów do Sony*, Warszawa 2004.
- Berthrong J.H. i E.N., *Confucianism. A short introduction*, Oxford 2004.
- Burns K., *Księga Mędrców Wschodu*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 2006.
- Deal W.E., *Fujiwara Seika*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Deal W.E., *Hayashi Razan*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Deal W.E., *Yamazaki Ansai*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Fairbank J.K., *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk 1996.
- Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- Goto-Jones Ch.S., *Political Philosophy in Japan. Nishida, the Kyoto School and Co-Prosperity*, London – New York 2005. [DOI <http://dx.doi.org/10.4324/9780203420294>].
- Inazō N., *Bushido. Dusza Japonii*, Warszawa 2001.

⁴¹ Jak donosiła niedawno prasa, Japonia zamyka kierunki humanistyczne i społeczne... Por. *Prawdziwy koniec historii. Japonia zamyka kierunki humanistyczne*, <http://nauka.newsweek.pl/studia-w-japonii-tokio-zamyka-kierunki-humanistyczne,artykuly,371145,1.html> (data dostępu: 6.11.2015).

- Janik R., *Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 23 [DOI <http://dx.doi.org/10.16926/p.2014.23.08>].
- Konfucjusz, *Dialogi. Lun Yü*, brak tłum., Warszawa 2008.
- Mungello D.E., D.E. Mungello, *Confucianism in the enlightenment. Antagonism and collaboration between the Jesuits and the Philosophes*, [w:] *China and Europe. Images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, red. Th. H.C. Lee, Hongkong 1991.
- Najita T., *Japan. The intellectual foundations of modern Japanese politics*, Chicago 1980.
- Nalaskowski S., *O ideale wychowania i celach kształcenia. Studium z pedagogiki porównawczej*, Toruń 1994.
- Picken S.D.B., *Sourcebook in Shinto. Selected Documents*, London 2004.
- Sarna J.W., *Człowiek i filozofia*, wyd. 3, Kielce 2005.
- Śliwerski B., *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Kraków 2012.
- Tchorzewski A.M. de, *Teoria wychowania*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6: *Su-U*, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007.
- Thoornton S.A., *Ogyū Sorai*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Tucker M.E., *Nakae Tōju*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.
- Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik*, Warszawa 1996.
- Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997.
- Wielka Nauka (Daxue)*, tłum. A.I. Wójcik, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Wójcik A.I., *Neokonfucjanizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2009.
- Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.
- Zieliński P., *Wychowanie i systemy edukacyjne w kulturach Dalekiego Wschodu*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: *V-Ż*, red. T. Pilch, Warszawa 2008.
- Zieliński P., *Zen i sztuka*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 6.

Summary

Educational Ideals and Pedagogical Values in the Beliefs and Activity of Japanese Neo-Confucians

Presented work is an in-depth study of the philosophical and pedagogical values of Japanese Neo-Confucianism. The thesis investigates them by analyzing the achievements of representatives of both Neo-Confucianism schools in Japan: *Shushigaku* and *Yōmeigaku*. The first of aforementioned schools contributed to spreading authoritative education throughout the country. Furthermore, it strengthened hierarchic structure of society and the position of totalitarian government in Japan. The second one was persecuted, but promoted humanistic values and advocated democratic education. Japanese Confucianism also consisted pragmatic and economical values, which were realised in Confucianist academies placed in bigger Japanese cities. Confucianism contributed to economic success of this country through economic education. Currently, these two ideological tendencies are contending each other: one is opposing humanistic values and strives to eliminate humanistic fields of study from Japanese universities, the second protests against it. The residues of Confucianism in material and spiritual culture of Japan are explicitly connected with it.

Keywords: humanist pedagogy, cultural pedagogic, traditional education in Japan, Neo-Confucian education, education in the Far East.