

Argumentacje Logików Starochińskich

Jerzy Pogonowski

Zakład Logiki Stosowanej UAM

www.logic.amu.edu.pl

pogon@amu.edu.pl

W niniejszym artykule staramy się przypomnieć niektóre dokonania jednego z pierwszych badaczy, który stosował wyniki współczesnej logiki formalnej w analizie starochińskich tekstów logicznych, a mianowicie polskiego sinologa Janusza Chmielewskiego. Dodajemy kilka uwag dotyczących współczesnych analiz tych tekstów. Artykuł jest rozwinięciem tekstu odczytu wygłoszonego podczas konferencji *Argumentacja. Racjonalna zmiana przekonań*, 2 kwietnia 2009 roku w Ustroniu. Autor uprzejmie dziękuje Zakładowi Logiki i Metodologii Uniwersytetu Śląskiego za sponsorowanie jego udziału w tej konferencji.

0. Uwagi wstępne

Janusz Chmielewski (1916—1998) był światowej sławy sinologiem. Był również dobrze zaznajomiony z pojęciami i technikami współczesnej logiki matematycznej. Te jego dwojakie kompetencje pozwoliły mu na podanie oryginalnych i prekursorskich analiz tekstów logików starochińskich. Teksty te były oczywiście analizowane pod względem logicznym także wcześniej, ale to Chmielewskiemu należy przypisać rolę pioniera, jeśli chodzi o wykorzystanie aparatury pojęciowej *współczesnej* logiki matematycznej, por. np.:

- It was during the 1960s, when some scholars with a solid logical background began to write about logic in China, that Chinese logical tradition began to be interpreted in a way that could make sense to historians of logic in general. It is the considerable merit of Janusz Chmielewski to have acted on the insight that in order to study Chinese logic it is useful to know about Western formal logic. Janusz Chmielewski's *Notes on Early Chinese Logic* I to VIII (1962 to 1969) are the first sustained attempt to apply formal logic to Classical Chinese texts. [Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 7, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Part I: Christoph Harbsmeier, *Language and Logic*, 21—22.]

Janusz Chmielewski opublikował w latach 1962—1969 w *Roczniku Orientalistycznym* cykl prac *Notes on Early Chinese Logic*, I—VIII:

- Part I: **26**, no. 1 (1962), 7—22;
- Part II: **26**, no. 2 (1963), 91—105;
- Part III: **27**, no. 1 (1963), 103—121;
- Part IV: **28**, no. 2 (1965), 87—111;
- Part V: **29**, no. 2 (1965), 117—138;
- Part VI: **30**, no. 1 (1966), 31—52;

- Part VII: **31**, no. 1 (1968), 117—136;
- Part VIII: **32**, no. 2 (1969), 83—103.

Obecnie Polska Akademia Nauk przygotowuje nowe wydanie tych prac w formie tekstu zwartego: Janusz Chmielewski *Language and Logic in Ancient China. Collected Papers on the Chinese Language and Logic*, M. Mejer (Ed.) Komitet Nauk Orientalistycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2009. Warto zwrócić uwagę na inne jeszcze prace Janusza Chmielewskiego związane z omawianą problematyką, np.:

- Język starochiński jako narzędzie rozumowania, *Sprawozdania z prac naukowych Wydziału I Polskiej Akademii Nauk* **8**, 2, 1964, 108—133.
- Concerning the Problem of Analogic Reasoning in Ancient China, *Rocznik Orientalistyczny* **40**, 2, 1979, 64—78.
- Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym, *Studia Semiotyczne* **XI**, 1981, 21—106.

Literatura dotycząca problematyki logiki starochińskiej jest olbrzymia. Ograniczmy się w tym miejscu do przywołania kilku monografii, które zawierają kompetentnie sporządzone bibliografie:

- Graham, A.C. 1978. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. The Chinese University Press and the School of Oriental and African Studies, London and Hong Kong.
- Graham, A.C. 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court, La Salle, Illinois.
- Hansen, Ch. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Harbsmeier, Ch. 1998. *Language and Logic*, Part I in: Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. **7**, Cambridge University Press, Cambridge.

Ostatnia z wymienionych monografii zawiera ustalenia najświeższe. Do niej też będziemy się głównie odwoływać w części 4 niniejszego artykułu.

W Polsce badania w tej dziedzinie prowadzone są w kilku ośrodkach. Wspomnijmy np. o Zakładzie Logiki Stosowanej UAM:

- Anna Urywasz-Majewska, Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej, *Investigationes Linguisticae* **III**, 1998, Institute of Linguistics, Adam Mickiewicz University, Poznań, 91—188. Tekst rozprawy magisterskiej obronionej w 1991 roku (promotor: Jerzy Pogonowski).
- Sławomir Sikora, Dialog o białym koniu (Bai Ma Lun) — metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej, *Investigationes Linguisticae* **XIV**, 2006, Institute of Linguistics, Adam Mickiewicz University, Poznań, 97—110.

- Pan dr Sławomir Sikora prowadzi także zajęcia *Logika buddyjska* oraz przygotowuje podręcznik poświęcony tej problematyce.

Poniżej przypomnimy niektóre ustalenia Chmielewskiego z wybranych jego prac dotyczących logiki starochińskiej. Na marginesie dodajmy, że także prace czysto językoznawcze tego autora przyczyniają się do lepszego rozumienia dziejów refleksji logicznej w Chinach.

Konieczne jest zapewne wyjaśnienie, co rozumiemy tu przez *logikę starochińską*. Ograniczamy się mianowicie do komentarza do wybranych rozumowań starożytnych filozofów chińskich z *chu-tzu pai-chia* 諸子百家 (czyli *100 szkół*, (—770,—221)), żyjących w *Okresie Wiosen i Jesieni* 春秋時代 (—722,—481) oraz *Okresie Walczących Królestw* 春秋戰國時代 (początek —V,—221):

- Lao Tzu 老子 (—604?,—500?), Chuang Tzu 莊子 (—370,—301), Taoiści 道家.
- Konfucjusz 孔子 (—551,—479), Hsün Tzu 荀子 (—312,—230), klasyczny konfucjanizm 儒家.
- Mo Tzu 墨子 (—470,—391), późni Mości 墨家.
- Hui Shi 惠施 (—IV), Kungsun Lung 公孫龍子 (—325,—250), Szkoła Nazw 名家 (Dialektycy).
- Han Fei 韓非 (—280,—233), Legalści 法家.

Poza obszarem naszych zainteresowań pozostaje więc chińska logika buddyjska, uprawiana znacznie później. Nie wspominamy też o wielu innych filozofach starożytnych Chin: niniejszy tekst to tylko skromny zestaw przykładów, nie aspirujący do bycia kompletnym wykładem.

Refleksja logiczna wspomnianych wyżej filozofów znajdowała się na poziomie *protologicznym* (wedle standardów logiki Zachodu); używane w niej sposoby argumentacji można jednak do tych standardów sprowadzić. Zwykle podkreśla się, że w starożytnej chińskiej refleksji logicznej:

- analizy dotyczą raczej nazw niż zdań; istotna jest rola kontekstu wypowiedzi; istotna jest raczej *trafność nazw* niż prawdziwość zdań;
- ważny jest związek *język—czynności*, raczej niż *język—rzeczy*;
- pobudzanie *domyślności* jest bardziej istotne od językowej *reprezentacji* świata;
- dominują *pragmatyczne* aspekty rozumowań;
- przedstawianie świata jest *holistyczne*.

Piszący te słowa jest jednak dogmatycznym przeciwnikiem spekulacji o relatywizmie logicznym. *Etnologia* jest dyscypliną bezprzedmiotową (w odróżnieniu, oczywiście, od np.

etnolingwistyki bądź antropologii kulturowej). Przyjmiemy tu punkt widzenia zwięźle przedstawiony przez W.A. Pogorzelskiego (*Elementarny słownik logiki formalnej*, Białystok 1992, 197):

Logika jest usystematyzowanym zbiorem niezawodnych schematów wnioskowania.

To właśnie stanowi trzon logiki. Do logiki w sensie szerszym należą oczywiście również rozważania (natury składniowej, semantycznej i pragmatycznej) dotyczące języka, rozważania dotyczące prawdy, poprawności takich np. procedur jak definiowanie, itp. Wszystkie terminy występujące w powyższym lapidarnym sformułowaniu posiadają precyzyjne matematyczne definicje. Zawsze możemy zatem rozstrzygnąć czy argumentacja przedstawiona w jakimś języku etnicznym bazuje na niezawodnym schemacie wnioskowania.

Możliwa jest hipotetyczna kultura, która za podstawę argumentacji przyjęłaby np. logikę intuicjonistyczną zamiast klasycznej. Klasyczne prawo wyłączonego środka byłoby w takiej kulturze „logicznie podejrzane”. Podobnie, nie jest niemożliwa kultura, przyjmująca za „właściwą” logikę np. logikę wielowartościową lub modalną. W takim przypadku również pewne prawa logiki klasycznej nie byłyby uważane za „logiczne”. Kultury takie jednak — o ile wierzyć danym antropologicznym — na naszej planecie nie powstały.

Jest oczywiście osobną sprawą, iż wykorzystujemy różne logiki nieklasyczne w ściśle określonych celach: np. w opisach rzeczywistości na poziomie kwantowym, w subtelnych analizach filozoficznych dotyczących wiedzy, przekonań, wartości, itd. Na potrzeby rozważań matematycznych tworzymy np. logiki infinitarne, w których posługujemy się regułami z nieskończonymi zbiorami przesłanek, stosujemy zasady indukcji pozaskończony, itd.

Czy Zachód trafnie rozumie (interpretuje) Wschód? Rozważmy szeroko znany przykład historii o Czuang Tzu, który śnił, iż jest motylem. Tłumaczenie za: Watson, B., 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 49. W całym tekście stosujemy konwencję Wade-Gilesa zapisu znaków chińskich. Zauważmy na marginesie, że czasem tę historię opowiada się w pierwszej osobie (czyli Chuang Tzu opowiada wtedy o sobie.):

- Once Chuang Tzu dreamt he was a butterfly, a butterfly flitting and fluttering around, happy with himself and doing as he pleased. He didn't know he was Chuang Tzu. Suddenly he woke up and there he was, solid and unmistakable Chuang Tzu. But he didn't know if he was Chuang Tzu who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he was Chuang Tzu. Between Chuang Tzu and a butterfly there must be some distinction! This is called the Transformation of Things.

Trafna interpretacja tej opowieści musi oczywiście brać pod uwagę założenia filozofii Taoistów. Nie mamy jednak większych trudności z odbiorem przesłania tej opowieści. W kulturze Zachodu niejednokrotnie podnoszono argumenty sceptyczne (np. Kartezjusz w *Méditations Métaphysiques*), podobne do wątpliwości Czuang Tzu z przytoczonej opowieści.

Spójność zespołów przekonań jest oczywiście uwarunkowana kulturowo, np.:

Indianie Bororo i papugi Arara. Jak pisał Levy-Brühl, Indianie Bororo wierzą, że są papugami Arara. Komuś wychowanemu w kulturze np. judeochrześcijańskiej może ten pogląd wydawać się niedorzeczny, jeśli brać go w dosłownym rozumieniu. Nietrudno sobie

wyobrazić, że dualizm ciało—dusza może się wydawać niedorzeczny komuś, kto w swojej kulturze takiego dualizmu nie respektuje, np. osobie pozostającej w kręgu kultury buddyjskiej.

Azande i dziedziczenie magii. Jak wiadomo z prac Edwarda Evansa—Pritcharda oraz Petera Wincha, w kulturze ludu Azande funkcjonuje przekonanie o dziedziczeniu cechy bycia czarownikiem w klanie męskim. Przy tym, Azande akceptują jednocześnie sąd, iż wszyscy członkowie klanu są czarownikami, jak i sąd, iż niektórzy jego członkowie czarownikami nie są. Nie należy na tej podstawie mniemać, że Azande dysponują jakąś szczególną semantyką dla negacji oraz kwantyfikatora generalnego. Dokładniejsze analizy pozwalają ową rzekomą sprzeczność oddalić.

Dualizm korpuskularno—falowy. Mamy komplementarne opisy zjawisk: elektron może być opisywany jako cząstka, może też być opisywany jako fala. Są to zatem dwa obrazy językowe (tego samego) świata. Jest sprawą teorii fizycznych, aby te dwa opisy ze sobą uzgodnić.

Niestandardowe modele arytmetyki Peana. Modelem zamierzonym arytmetyki (Peano) jest zbiór liczb naturalnych wraz z działaniami określonymi przez aksjomaty teorii. Możemy mocno *pragnąć*, aby arytmetyka Peana charakteryzowała ów model zamierzony kategorycznie (z dokładnością do izomorfizmu). Musimy jednak z pragnień tych zrezygnować, gdy *udowodnimy*, iż ta teoria (sformułowana w języku logiki pierwszego rzędu) *musi* mieć modele niestandardowe, różne od modelu zamierzonego.

Trójca Święta w zwulgaryzowanej, jarmarcznej interpretacji:

- bóg jednoosobowy, ale w 3 osobach, w tym: 2 mężczyzn (boski ojciec i bosko—człowieczy syn) oraz 1 duch (pod postacią ptaka);
- duch—ptak pośredniczy w narodzinach bosko—człowieczego syna z ludzkiej dziewicy (Mateusz 1, 18; Łukasz 1, 35);
- boski ojciec przeznacza synowi—jedynakowi męczeńską śmierć, syn zmartwychwstaje, podąża w zaświaty i zasiada po prawicy ojca;
- syn jeszcze tylko raz pojawi się na Ziemi; wtedy wybrani (zbawieni) zmartwychwstaną i udadzą się w zaświaty; potępieni zostaną powtórnie zgładzeni; świat zostanie zlikwidowany (Jan 16, 16—33; Łukasz 21, 7—28; Mateusz 13, 3—44; Marek 13, 3—37) [odrzucaamy chiliizm].

Przekazanie komuś spoza kultury judeochrześcijańskiej powyższego wyjaśnienia czym jest Trójca Święta, bez odwołania się do subtelniejszych teologicznych objaśnień omawianego dogmatu będzie z pewnością wyjaśnieniem całkowicie bezwartościowym. Zauważmy jeszcze na marginesie, że na przykład użycie przez zwierzchnika Kościoła rzymskokatolickiego podczas uroczystości religijnej wezwania w rodzaju: *Niech zstąpi Duch Twój i odmieni oblicze ziemi. Tej ziemi.* przez nikogo o zdrowych zmysłach nie będzie traktowane jako modlitwa do Ducha Świętego (aby nawiedził juntę generałów rządzących krajem), lecz po prostu jako apel czysto polityczny, nawołujący do aktywności społecznej.

Wracając do tezy o bezzasadności etnologiki, wesprzemy się następującym fragmentem z cytowanego już wyżej tekstu W.A. Pogorzelskiego (strona 200):

- Kwestia poruszona w punkcie 5., mianowicie czy reguły logiczne są nie tylko prawdziwe, ale ponadto konieczne, jest kwestią sięgającą głębiej. Wiąże się to z pytaniem czy możliwa jest inna logika, inna nie w tym sensie, że podklasyczna, lecz różna (krzyżująca się) od logiki klasycznej w sposób istotny. Można to sformułować jako pytanie czy do pomyślenia jest rozumowanie, które skłonni bylibyśmy przyjąć za — w jakiś sposób — rozsądne, ale które opierałoby się na schematach nie wchodzących do zbioru opisanego w punkcie 8 [autor ma tu myśli rozumowania spotykane w matematyce — JP]. Innymi słowy, czy jest do pomyślenia „inna logika” niż ta, której faktycznie używamy. Fakt, że nie wydaje się to możliwe (w przeciwieństwie do tego, że jest do pomyślenia np. „inna fizyka”) zdaje się świadczyć na rzecz istnienia, w tym zakresie przynajmniej, nieodparty kategorii ujmowania świata. Można oczywiście dalej zastanawiać się, czy kategorie te są wrodzone (por. np. Łukasiewicz: prawa logiki są ustanowione przez stwórcy świata), czy też tworzenie językowych struktur służących do opisu rzeczywistości w jakiś nieodparty i jedyny sposób narzuca logikę.

Po tych może nieco przydługich dygresjach przejdźmy wreszcie do zasadniczego tematu tego tekstu. Jak zobaczymy, we wszystkich przypadkach argumentacji spotykanych w tekstach starożytnych filozofów chińskich możliwa jest ich rekonstrukcja za pomocą środków dostępnych współczesnej logice formalnej.

1. „Notes on Early Chinese Logic”

1.1. Metodologia Chmielewskiego

Omawiany cykl prac był ówczesnie pierwszym tak obszernym przedstawieniem starożytnej logiki chińskiej z użyciem środków współczesnej logiki matematycznej. Ich nowatorstwo polegało m.in. na:

- konsekwentnym stosowaniu logiki predykatów w analizie rozumowań prowadzonych przez starożytnych chińskich filozofów;
- zwróceniu uwagi na możliwość wykorzystania innych jeszcze środków logicznych w tej analizie (np.: λ -rachunku, logiki kombinatorycznej, logiki modalnej oraz intuicjonistycznej);
- analizie tzw. *sorytów chińskich* w terminach rachunku zdań, a nie w terminach sylogistycznych;
- zaproponowaniu struktury logicznej dla kanonów Moistów;
- wykryciu praw logicznych używanych w tekstach starochińskich.

Swój plan badawczy Chmielewski przedstawiał tak oto *Notes*, I, 8):

- to single out some more or less typical forms of reasoning occurring in the texts of early Chinese philosophers;
- to define them from the standpoint and in terms of elementary formal logic;

- to find out general logical laws and notions underlying them; and
- as far as possible, to compare them with the ancient logical theory of the West.

Każdemu, kto studiował historię logiki nasuwa się w tym miejscu analogia z propozycjami Jana Łukasiewicza dotyczącymi rekonstrukcji starożytnej logiki greckiej.

1.2. Specyfika języka starochińskiego

Logików może zainteresować specyfika języka starochińskiego, np.:

- analityczność tego języka;
- brak obligatoryjnego wyrażania niektórych kategorii gramatycznych obecnych w językach SAE;
- rozdzielenie znaczeń oddawanych przez spójkę *jest* w językach SAE; rola znaku *yeh* 也;
- brak spójnika alternatywy (zamiast $\alpha \vee \beta$ spotykamy konstrukcję $\neg \alpha \rightarrow \beta$);
- różnorodność negacji (np. *fei* 非, *pu* 不, *fou* 否) oraz kwantyfikatorów (np. *mo* 莫 — kwantyfikator zerowy);
- problem traktowania rzeczowników jako niepoliczalnych;
- brak interpunkcji oraz brak jednoznacznych kryteriów podziału syntaktycznego (włącznie z granicą międzydaniową) w piśmie.

Nie możemy omawiać w tym miejscu szczegółowo wszystkich tych „osobliwości”. Ograniczymy się jedynie do krótkiego komentarza.

Analityczność języka oznacza, że jego podstawowe formy leksykalne są „nieodmienne”, że nie występuje w tym języku fleksja wyrazowa. Znaczenia gramatyczne są w takim przypadku (tu: w starochińskim) oddawane innymi (niż fleksja) sposobami: poprzez szyk elementów oraz poprzez wykorzystywanie systemu partykuł.

W językach SAE (*Standard Average European*) zgramatykalizowane są informacje dotyczące np.: czasu, liczby, osoby, przypadku. Sposobami wyrażania tych informacji są m.in.: szyk, afiksacja, partykuły. Oznacza to, że informacje te są obligatoryjnie wyrażane w wypowiedziach (np. osobowa forma polskiego czasownika musi nieść informację o czasie, osobie, liczbie). Wiele informacji zgramatykalizowanych w SAE, w starochińskim nie jest zgramatykalizowana.

Bardzo istotną rolę w językach SAE odgrywa podział wyrażen na kategorie syntaktyczne. Obejmujemy tym terminem zarówno podział wyrażen na *części mowy*, jak i podział na *części zdania*. W przypadku tego pierwszego podziału tradycyjnie wyróżnia się np.: rzeczowniki, czasowniki, przymiotniki, przysłówki. W przypadku drugiego mówimy o: podmiocie,

orzeczeniu, dopełnieniach. Podziały te służą jako podstawa do kategoryjnej analizy języków etnicznych. Otóż w przypadku języka starochińskiego podział wyrażen na części mowy jest problematyczny: większość jednostek leksykalnych może występować np. zarówno jako *nomina* jak i *verba*. Dla przykładu, *tai* 大 może mieć, zależnie od kontekstu następujące znaczenia:

verb	be great
adjective	great
adverbial	greatly
nominal	great size.

W językach SAE czasowniki *być* oraz *mieć* są wykorzystane do niesienia także znaczeń gramatycznych. W starochińskim jest cały szereg leksemów, które w przekładzie na SAE oddawane są poprzez spójkę *jest*.

W swoim czasie postulowano (Hansen) traktowanie wszystkich rzeczowników starochińskich jako niepoliczalnych. Obecnie wydaje się, że taka hipoteza jest zbyt daleko idąca.

W starochińskim koniunkcja oddawana była zwykle poprzez konkatencję. Chmielewski twierdzi, że język starochiński nie dysponował odrębnym leksemem dla alternatywy i że zdania alternatywne oddawane były poprzez równoważne im semantycznie konstrukcje z użyciem implikacji oraz negacji, por. prawo klasycznego rachunku zdań: $(\alpha \vee \beta) \equiv (\neg \alpha \rightarrow \beta)$.

Implikacja w starochińskim oddawana była poprzez *tse* 則. Leksem *ku* 故 (racja, powód, przyczyna) natomiast niósł ze sobą znaczenia temporalne i przyczynowe. Co ciekawe, pierwszy z tych leksemów występuje już w tekstach konfucjańskich, natomiast drugi pojawia się w użyciu później, u Dialektyków oraz Moistów.

Na tym kończymy te — z konieczności wrywkowe — uwagi. Zainteresowany czytelnik może sięgnąć do prac teoretycznych dotyczących języka starochińskiego oraz gramatyk współczesnego języka chińskiego.

1.3. Chińskie soryty

Przypomnijmy dwa przykłady chińskich sorytów (przekład Chmielewskiego):

- If one repeatedly agglomerates one's Virtue, there is nothing one cannot overcome; if there is nothing one cannot overcome, one knows no bounds; if one knows no bounds, one is able to keep the kingdom.

Widać, że w analizie powyższego przykładu wystarczy odwołać się do klasycznego rachunku zdań. Wymaga to podkreślenia, ponieważ wcześniej próbowano analizować takie starochińskie rozumowania w terminach klasycznej sylogistyki, otrzymując nietrafne rozwiązania.

W poniższym przykładzie występują elementy redundantne z logicznego punktu widzenia (choć spełniają one rolę stylistyczną, istotną z perswazyjnego punktu widzenia):

1. In order to obtain the kingdom there is a way:

2. If one obtains the people, one obtains the kingdom;
3. In order to obtain the people there is a way:
4. If one obtains the hearts of the people, one obtains the people;
5. In order to obtain the hearts of the people there is a way:
6. [If] one collects for the people what they like and does not impose on them what they dislike, [one obtains the hearts of the people].

W analizie logicznej tego tekstu bierzemy pod uwagę jedynie zdania 2, 4 oraz 6. Struktura logiczna tego sorytu jest prosta:

- Przesłanka 2: $\gamma \rightarrow \delta$
- Przesłanka 4: $\beta \rightarrow \gamma$
- Przesłanka 6: $\alpha [\rightarrow \beta]$
- Wniosek (domyślny): $\alpha \rightarrow \delta$.

Zasługą Chmielewskiego jest zatem m.in. to, że zauważa on, iż tego typu wnioskowania nie powinny być analizowane w terminach klasycznej sylogistyki (jak błędnie próbowano to czynić wcześniej), lecz raczej w aparaturze pojęciowej klasycznego rachunku zdań.

Przypomnijmy w tym miejscu zaproponowaną przez Grahama (Graham, A.C. 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court, La Salle, Illinois 61301; cytat ze strony 383) rekonstrukcję schematu argumentacji dotyczącej rozważań etycznych:

- Chinese ethical thinking starts from the spontaneity of inclination and the value of wisdom. We have suggested that it follows an implicit logical form approximating to the syllogism, applicable directly to concrete situations.

In awareness from all viewpoints, spatial, temporal and personal, of everything relevant to the issue, I find myself moved towards X; overlooking something relevant I find myself moved towards Y.

In which direction shall I let myself be moved?

Be aware of everything relevant to the issue.

Therefore let yourself be moved towards X.

Jak widać, w powyższym schemacie występuje imperatyw, nie można więc całkiem bezrefleksyjnie stosować w jego analizie logicznej środków logiki elementarnej. Zgodzimy się jednak, że gdy imperatyw zastąpiony będzie zdaniem oznajmującym, to rozważany schemat jest poprawny z logicznego punktu widzenia.

1.4. Rozumowania

Specyfika rozumowań w tekstach starochińskich polega na *debatowaniu*, prowadzeniu *dysputy* raczej niż na przeprowadzaniu *dowodów*. Jest to obserwacja czyniona przez wielu badaczy starochińskiej logiki i filozofii. Jeśli natomiast chodzi o tekst tu omawiany, to szczególnej uwagi godne są np. następujące obserwacje autora:

- Wedle Chmielewskiego, *prawda* to pojęcie epistemologiczne, a nie logiczne. Wiele rozumowań w tekstach starochińskich ma fałszywe konkluzje. Zazwyczaj nie jest to jednak spowodowane tym, iż stosuje się zawodne reguły wnioskowania, ale raczej tym, że przyjmowane przesłanki są fałszywe.
- Dla Konfucjusza (i jego uczniów) *prawda* to: *szczerłość* (lub *wiarygodność*). Jest to zatem pragmatyczne ujmowanie pojęcia prawdy.
- U Taoistów: przekonanie o ograniczeniach języka, jako narzędzia dociekania prawdy. *Tao, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym tao* (道可道非常道). *Nazwa, którą można je określić, nie jest (prawdziwą) niezmienną nazwą*. [„Tao Te Ching” 道德經].
- Wnioskowania eliptyczne; stosowanie metafor. Chmielewski zwraca uwagę na powszechne w starochińskich rozumowaniach stosowanie metafor oraz analogii. Wiele z analizowanych przykładów to konstrukcje eliptyczne, w których konkluzja pozostawiana jest domyślności czytelnika.
- Implikacja i wynikanie/związek przyczynowy (znaki: *tse* 則 oraz *ku* 故). Rekonstrukcje logiczne rozumowań, w których proponuje się używać funktora implikacji są, wedle Chmielewskiego, w wielu przypadkach uproszczeniami. Powinno się — chcąc być bardziej dokładnym — odwoływać się do związku przyczynowego, a być może również raczej do funktora implikacji ścisłej niż materialnej.
- Modalności (np. *kho* 可 — być akceptowalnym). W starochińskich rozumowaniach znajdujemy odwołania raczej do pragmatycznych pojęć takich jak *ślusność*, *wiarygodność*, *akceptowalność* niż do semantycznego pojęcia prawdy. Można spekulować, czy nie jest to jeden z ważkich powodów, dla których logicy starochińscy nie rozwinęli systematycznych badań nad rachunkiem zdań.

1.5. Prawa dedukcyjne

Janusz Chmielewski odnajduje w analizowanych tekstach zastosowania pewnych praw dedukcyjnych, jak np.:

$$\forall x(\varphi(x) \rightarrow \psi(x)) \rightarrow (\varphi(a) \rightarrow \psi(a))$$

gdzie *a* jest stałą indywidualną. Jest to, jak wiadomo, prawo Klasycznego Rachunku Predykatów. Z dużą ostrożnością i wieloma zastrzeżeniami Chmielewski pisze, że:

- *hiao* Moistów może być rozumiane jako generalnie kwantyfikowana implikacja (otrzymywana być może poprzez indukcyjne uogólnienie). Przy tym:

1. istotna może być intensjonalność takiej implikacji (jak już wspomniano wyżej, raczej implikacja ścisła niż materialna);
2. implikacja zdaje się oddawać bardziej związek przyczynowy niż czysto logicznie rozumiane wynikanie.

Starożytna logika chińska nie wypracowała żadnego *systemu* logicznego. Używano jednak niektórych ważnych praw logicznych i reguł, znanych w logice Zachodu, np.:

- reguły *modus ponens* (np.: *Jeżeli (kiedy) człowiek umiera, to nauka się kończy. [Człowiek jest śmiertelny.] Zatem, nauka ma swój kres.*);
- prawa *niesprzeczności* (np. przypowieść Han Fei o tarczy i włócznie — nie mogą istnieć jednocześnie: włócznia, która przebija wszystko oraz tarcza, której nic nie może przebić).

Zdawano sobie sprawę z różnic logicznych występujących w tzw. *zdaniach paralelnych*: *Biały koń jest koniem. Jeździć na białym koniu to jeździć na koniu. Ale: Jeśli oko konia jest ślepe, koń jest ślepy. Jeśli oko konia jest duże, nie mówi się, że koń jest duży. Także: Łódź jest drewnem/jest z drewna. Płynąć łodzią to nie [znaczy] płynąć drewnem.*

1.6. Paradoksy

Mówiąc o analizie paradoksów w filozofii chińskiej przywołuje się zwykle przykłady z listy *10 zdań Hui Shih* oraz *21 zdań dialektyków*, np.:

- *Oczy nie widzą.*
- *Osierocone źrebię nigdy nie miało matki.*
- *Cień lecącego ptaka nigdy się nie ruszył.*

Podane wyżej przykładowo paradoksy mają swoje eksplikacje. I tak np. to nie same oczy widzą — widzenie jest pewną zależnością między przedmiotem a umysłem. Źrebię, gdy miało matkę nie było osierocone, a gdy matkę straciło zostało osierocone. Tak więc, *osierocone* źrebię nigdy matki nie miało. Paradoks z cieniem lecącego ptaka wydawać się może podobny do paradoksów Zenona (np. *strzała*). Przyjmowano jednak eksplikację mówiącą, iż nie mamy do czynienia z *jednym* cieniem, lecz raczej z ich wielością (w poszczególnych momentach); tak więc to nie cień się porusza, lecz widzimy cały szereg *różnych* cieni.

Należy pamiętać, że wiele paradoksów starochińskich było konstruowanych nie tylko dla wskazania na jakieś trudności semantyczne czy też epistemologiczne, ale również — chciałoby się rzec — dla zabawy czy też sztuki. Niedościągłymi mistrzami w takim właśnie operowaniu językiem są, jak wiadomo, Taoiści.

W pierwszej części *Notes* Chmielewski dokonuje oryginalnej analizy słynnego *Pai ma fei ma* 白馬非馬 (Biały koń nie jest koniem), pokazującej, iż nie mamy do czynienia z paradoksem; wykorzystuje przy tym aparat pojęciowy rachunku zbiorów (podobnie, jak czynili to H.

Greniewski i O. Wojtasiewicz w „From the history of Chinese logic”, *Studia Logica* IV, 1956, 241—243). Zobacz też niżej, w punkcie 4.4.2.

Chmielewski zwracał uwagę, że starożytni filozofowie chińscy (Moiści) analizowali antynomię znaną też filozofom greckim:

- *Uważać wszystkie wypowiedzi za paradoksalne (fałszywe) jest paradoksalne (fałszywe).*
- *Wyjaśnienie: w samej wypowiedzi.* (Por. też niżej, w części 3, dotyczącej zasady redukcji do absurdu.)

Ostatnie części *Notes* przynoszą rozważania na temat traktowania pojęć *podobieństwa* oraz *różnicy* w tekstach logików starochińskich.

2. „Język starochiński jako narzędzie rozumowania”

Ten artykuł Chmielewskiego z 1964 roku jest w głównej mierze poświęcony analizie jednego tylko rozumowania w tekście starochińskim. Analiza ta pozwala jednak jednocześnie na sformułowanie wielu tez ogólnych dotyczących takich rozumowań. Przypomnijmy przykład podany przez Chmielewskiego, wraz z jego analizą (przykład zaczerpnięty z rozdziału 26 traktatu *Mo Tzu*):

- (1)(a) Jeżeli jest sprawiedliwość na świecie, to jest życie; jeżeli nie ma sprawiedliwości, to jest śmierć. (b) Jeżeli jest sprawiedliwość (na świecie), to jest bogactwo; jeżeli nie ma sprawiedliwości, to jest ubóstwo. (c) Jeżeli jest sprawiedliwość (na świecie), to jest porządek; jeżeli nie ma sprawiedliwości, to jest nieporządek.
- (2)(a) [Otóż] Niebo pragnie życia na świecie i nienawidzi śmierci. (b) (Niebo) pragnie bogactwa na świecie i nienawidzi ubóstwa. (c) (Niebo) pragnie porządku na świecie i nienawidzi nieporządku.
- (3) [Stąd wiem, że] Niebo pragnie sprawiedliwości (na świecie) i nienawidzi niesprawiedliwości.

Przed analizą logiczną tego tekstu, pisze Chmielewski, dokonać trzeba jego analizy semantycznej, polegającej m.in. na następującym przyporządkowaniu symboli elementom tekstu (przypisujemy symbole literowe poszczególnym monosylabom chińskim, będącym jednostkami leksykalnymi, zapisywanymi odrębnymi znakami pisma chińskiego):

A	niebo
B	pod
A-B	świat (= podniebie)
C	jest
D	sprawiedliwość
E	partykuła implikacji
F	życie
G	nie ma

H	śmierć
I	bogactwo
J	ubóstwo
K	porządek
L	nieporządek
M	pragnąć
N	partykuła posesywna 3 osoby
O	partykuła koniunktywna (z odcieniem adwersatywności)
P	nienawidzieć
R	partykuła negacji

Przy takim przyporządkowaniu otrzymujemy następującą strukturę analizowanego tekstu:

(1)	(a)	A-B	C	D	E	F		G	D	E	H
	(b)		C	D	E	I		G	D	E	J
	(c)		C	D	E	K		G	D	E	L
(2)	(a)	A		M	N	F	O	P	N	H	
	(b)			M	N	I	O	P	N	J	
	(c)			M	N	K	O	P	N	L	
(3)				A	M	D	O	P	R	D	

Układ tej tabeli wymaga kilku komentarzy:

- Elementy: A oraz A-B odpowiadają argumentom (termom); wszystkie pozostałe elementy odpowiadają albo stałym logicznym, albo predykatom.
- Cezura rytmiczna w (1a)—(1c) oddziela kompleksy symetrycznie i paralelnie zbudowane.
- Jukstapozycja (konkatenacja) odpowiada w starochińskim koniunkcji (w (1a)—(1c)), w (2a)—(2c) koniunkcję wyraża partykuła O.
- Wyróżnienie przesłanek oraz wniosku możliwe jest poprzez naturalne zróżnicowanie analizowanego tekstu przez cechy składniowe.

Po analizie semantycznej możemy przystąpić do właściwej analizy logicznej. Tu konieczne są następujące wstępne objaśnienia:

- Dodanie monosylabu C do innej jednostki leksykalnej nie zmienia wartości semantycznej; tak więc np. CD i D znaczą to samo. Wprowadzanie C służy celom stylistyczno—składniowym.
- Monosylab G oddaje negację. Podobną rolę pełni (występujący tylko raz) monosylab R.
- Predykatom (jednoargumentowym) pierwszego rzędu odpowiadają monosylaby D, F, H, I, K oraz L. Natomiast monosylaby M i P odpowiadają dwuargumentowym predykatom wyższego rzędu, o różnych rodzajach argumentów.

- Należy pamiętać, że w starochińskim stylu rozumowania istniała silna tendencja do posługiwania się terminami antonimicznymi. W szczególności, w praktyce starochińskich rozumowań logicznych, antonimia służy do wyrażania negacji. W analizowanym przykładzie parami antonimicznymi są: F – H, I – J, K – L, M – P. Chmielewski zauważa, że traktowanie jednego z członów każdej takiej pary jako równoważnego zaprzeczeniu drugiego z jej członów nie doprowadza w analizie rozważanego przykładu do rozwiązania niepoprawnego.
- Partykuła posesywna N wskazuje na argument A—B.

Możemy teraz przystąpić do „przekładu” analizowanej argumentacji na język logiki. Najpierw przyporządkowujemy monosylabom stosowne nazwy indywidualne (a i b) oraz predykaty (pierwszego rzędu: φ , ψ_1 , ψ_2 , ψ_3 ; drugiego rzędu: Φ) i stałe logiczne (negację ' predykatów oraz implikację \rightarrow):

A—	a
B	
A	b
N	a

(C)D	φ
GD	φ'
RD	φ'

F	ψ_1
H	ψ_1'
I	ψ_2
J	ψ_2'
K	ψ_3
L	ψ_3'

M	Φ
P	Φ'

Teraz struktura logiczna rozważanego przykładu wygląda następująco (Chmielewski pisze predykat jednoargumentowy pierwszego rzędu przed swoim argumentem, a predykat dwuargumentowy drugiego rzędu między swoimi argumentami, \wedge jest znakiem koniunkcji):

(1)	(a)	$(\varphi a \rightarrow \psi_1 a) \wedge (\varphi' a \rightarrow \psi_1' a)$
	(b)	$(\varphi a \rightarrow \psi_1 a) \wedge (\varphi' a \rightarrow \psi_2' a)$
	(c)	$(\varphi a \rightarrow \psi_1 a) \wedge (\varphi' a \rightarrow \psi_3' a)$
(2)	(a)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_1' a)$
	(b)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_2' a)$
	(c)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_3' a)$
(3)		$(b\Phi a) \wedge (b\Phi'\varphi' a)$

Przypominamy, że antonimy zostały zastąpione przez negacje odpowiednich elementów. Jest widoczne, że warunki (1a)—(1c) można zastąpić stosownymi równoważnościami, a więc ostatecznie otrzymujemy schemat analizowanego wnioskowania:

(1)	(a)	$\varphi a \equiv \psi_1 a$
	(b)	$\varphi a \equiv \psi_2 a$
	(c)	$\varphi a \equiv \psi_3 a$
(2)	(a)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_1' a)$
	(b)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_2' a)$
	(c)	$(b\Phi\psi_1 a) \wedge (b\Phi'\psi_3' a)$
(3)		$(b\Phi a) \wedge (b\Phi'\varphi' a)$

Widać teraz wyraźnie, że rozumowanie zawiera elementy z logicznego punktu widzenia redundantne; każda z par przesłanek: (1a)—(2a), (1b)—(2b), (1c)—(2c) ma taką samą „moc dedukcyjną” jak wszystkie przesłanki razem wzięte. Oczywiście, owa nadmiarowość podyktowana jest względami stylistycznymi (perswazyjnymi). Tak więc, schemat powyższy jest równoważny z każdym ze schematów niżej, gdzie $i=1,2,3$:

(1)	$\varphi a \equiv \psi_i a$
(2)	$(b\Phi\psi_i a) \wedge (b\Phi'\psi_i' a)$
(3)	$(b\Phi a) \wedge (b\Phi'\varphi' a)$

Przy standardowych założeniach dotyczących presuponowanej w tle logiki (a więc np. założeniu, że podstawialność *salva veritate* nie narusza poprawności reguł wnioskowania) powyższy schemat wnioskowania jest poprawny. Dodajmy, że sam Chmielewski nie zajmuje się (ani w tym artykule, ani w pozostałych swoich pracach) własnościami *metalogicznymi*. Nie jest to z jego strony niedopatrzenie: wszak nie mamy do czynienia w tekstach chińskich filozofów z żadnym *systemem* logicznym, analizujemy zatem jedynie poszczególne argumentacje.

3. „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym”

W tej rozprawie Chmielewski dokonuje analizy funkcjonowania tytułowej zasady w myśli logicznej trzech kultur: starogreckiej, buddyjskiej oraz starochińskiej. Przypomnijmy tu jedynie niektóre z jego ustaleń dotyczących funkcjonowania tej zasady w refleksji logicznej Orientu, pomijając jednak relacjonowanie obszernych i wnikliwych uwag komparatystycznych autora.

Przez zasadę redukcji do absurdu rozumie się tutaj prawo klasycznego rachunku zdań:

$$(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$$

Prawo to nosi również nazwę (słabego) prawa Claviusa. Nazwę: „*Reductio ad Absurdum Principle*” znajdujemy w *Principia Mathematica* (na stronie 104), wraz z komentarzem: „if p implies its own falsehood, then p is false”.

Dodajmy jeszcze, że prawo w pewnym sensie „odwrotne” do omawianego, czyli prawo:

$$(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$$

nazywane jest (mocnym) prawem Claviusa.

Chmielewski egzemplifikuje posługiwanie się tytułową zasadą w tekstach starogreckich, starochińskich oraz buddyjskich. W przypadku starochińskim chodzi o fragmenty tzw. rozdziałów dialektycznych *Mo Tzu*, a konkretnie o następujący fragment (Chmielewski 1981, 30):

- *Kan.* Fałszem jest uważać wszystkie wypowiedzi za fałszywe. Wyjaśnienie leży w jego [= tego, kto tak mówi] własnej wypowiedzi.
- *Wyj.* Fałsz jest niedopuszczalny. Jeżeli wypowiedź owego człowieka jest dopuszczalna, to znaczy nie jest fałszywa, w takim razie istnieją dopuszczalne wypowiedzi. Otóż wypowiedź tego człowieka jest niedopuszczalna: jeżeli przyjąć [ją] za prawdziwą (*i tang*), to z konieczności okazuje się nieprawdziwa (*pi pu tang*).

Chodzi tu zatem o obalenie tezy głoszącej, iż „wszelkie wypowiedzi [= zdania] są fałszywe”. Każdy czytelnik, któremu znana jest logika Zachodu, zauważy podobieństwo tej argumentacji do następującego fragmentu *Przeciw logikom* Sekstusa Empiryka (Chmielewski 1981, 24):

- Jeżeli bowiem wszystko jest fałszywe, fałszywe będzie i to, że wszystko jest fałszywe, skoro i to jest czymś z zakresu wszystkich rzeczy. A jeśli jest fałszywe, że wszystko jest fałszywe, prawdziwe będzie sprzeczne z tym [twierdzenie], że nie wszystko jest fałszywe. Jeśli więc wszystko jest fałszywe, to nie wszystko jest fałszywe.

Chmielewski przytacza także wcześniejsze wersje tego rozumowania, obecne w tekstach Platona i Arystotelesa. Dość szczegółowo omawia rozpowszechnioną w tekstach starochińskich tendencję do konstruowania wypowiedzi pozytywnych jako podwójnych zaprzeczeń (*duplex negatio affirmat*). Wreszcie, zwraca uwagę na rozbudowany system wyrażen kwantyfikujących w języku starochińskim, a w szczególności na pospolite w tekstach starochińskich wyrażanie kwantyfikatora ogólnego przez kwantyfikator zerowy $(0x)\psi(x)$ (czytane jako: *dla żadnego x, $\psi(x)$*) oraz negację:

$$(\forall x)\psi(x) \equiv (0x)\neg\psi(x).$$

Kwantyfikator zerowy wyrażany był przez *mo 莫*. Tak więc, kwantyfikacja generalna przybierała często postać *mo pu 莫不* lub *mo fei 莫非*.

Obecność omawianej zasady logicznej zaświadczone jest także w tekstach wczesnobuddyjskich (Chmielewski 1981, 47—48):

- Gdy mówisz, że odrzucasz *wszystko*, czy to [twoje powiedzenie] wchodzi w liczbę *wszystko*, czy nie wchodzi w liczbę *wszystko*? Jeśli wchodzi w liczbę *wszystko*, to sam odrzucasz to, co mówisz. [...] Jeżeli zaś [to twoje powiedzenie] nie wchodzi w liczbę *wszystko*, to nie ma *wszystkiego* [sc. w twoim *wszystko*].

W kwestii uznawania poglądów możliwe są trzy stanowiska:

1. uznajemy wszystkie poglądy;
2. nie uznajemy żadnego poglądu;
3. pewne poglądy uznajemy, pewnych zaś nie uznajemy.

Chmielewski zauważa, że pierwsze z tych stanowisk jest odpowiednikiem postawy Protagorasa, drugie Kseniadesa z Koryntu oraz że obecnie (w kulturze Zachodu) przyznajemy rację stanowisku trzeciemu. Kanoniczny Budda skłaniał się ku stanowisku drugiemu: *sabbaṃ me na khamati* (pal.: dosłownie: *wszystkiego nie uznaję*, w potocznej polszczyźnie: *nie uznaję żadnego poglądu*).

Chmielewski przytacza także swoje tłumaczenie (z tybetańskiego) fragmentu traktatu *Vigraha—vyāvartanī* (w przybliżeniu: *odwracanie sporu*) ze szkoły madhjamików (Chmielewski 1981, 53):

Jeżeli wszelkich rzeczy
 Samobyt w ogóle nie istnieje,
 Twoje słowa także są samobytu pozbawione
 I samobytu odeprzeć nie są zdolne.

Jeżeli zaś owe słowa posiadają samobyt,
 Twoja poprzednia teza zostaje naruszona.
 Skoro zachodzi taka niezgodność,
 Winienesz wypowiedzieć specjalną rację.

Nowotwór językowy *samobyt* jest tu odpowiednikiem tybetańskiego *ran bžin* oraz sanskryckiego *svabhāva*. Samobyt w doktrynie madhjamików jest bytem samym z siebie i samym w sobie, nieuwarunkowanym niczym innym, a zatem niezmiennym oraz nieprzemijającym. Ponieważ jednak w szkole tej uznaje się tezę o warunkowym powstawaniu wszystkiego (*pratītya—samutpāda*), więc wszystkim zjawiskom odmawia się tak rozumianego samobytu. Z kolei, *pozbawione samobytu* (sanskryckie *asvabhāva*, tybetańskie *ran bžin med*) to tyle co *puste* (*śūnya*). Pojęcie *pustki* (*śūnyatā*) jest centralnym pojęciem tej filozofii, nazywanej też *doktryną pustki* (*śūnyatā—vāda*). Tak więc w tym przypadku użycie zasady redukcji do absurdu jest szczególnie silnie związane z bronioną postawą epistemologiczną.

4. Niektóre ustalenia współczesne

Od publikacji omawianych prac Janusza Chmielewskiego upłynęło już pół wieku. We współczesnych analizach refleksji logicznej Orientu stosuje się obecnie swobodnie nowoczesne środki logiczne. Przywołajmy kilka, wybranych *ad hoc* ustaleń proponowanych w analizach przeprowadzonych w ostatnich latach.

Najobszerniejszą i najbardziej szczegółową monografią dotyczącą logiki starochińskiej jest obecnie niewątpliwie cytowana wyżej praca Harbsmeiera. Przywołamy, w największym skrócie, kilka obserwacji zamieszczonych w tej monografii. Rezygnujemy przy tym z tłumaczenia wybranych cytatów angielskich na język polski w obawie, że tłumaczenie

tłumaczenia mogłoby nas odwieść zbyt daleko od oryginału. Ponadto, chcemy z całym naciskiem podkreślić, że poniższe uwagi są jedynie wrywkowe i żadnym razie nie mogą być odbierane jako dokładne sprawozdanie problematyki, do której się odnoszą.

4.1. Stałe logiczne

Warto zwrócić uwagę na sposoby wyrażania stałych logicznych w archaicznym języku chińskim i podkreślić pewne różnice względem reprezentacji stałych logicznych w językach SAE. Przez stałe logiczne będziemy tu rozumieć spójniki zdaniowe oraz kwantyfikatory.

- **Negacja.** W archaicznym chińskim jest wiele rodzajów negacji, wyrażanych poprzez stosowne partykuły, np. (podajemy tylko niektóre ze znaczeń każdej partykuły; jest nadto takich partykuł jeszcze więcej):
 1. *pu* 不 — negacja predykatu;
 2. *fei* 非 — negacja predykatu (podmiot nie jest właściwie klasyfikowany przez predykat);
 3. *wei* 未 — negacja czasowa (jeszcze nie);
 4. *fu* 弗 — odrzuca, nie udaje się;
 5. *mo* 莫 — żaden;
 6. *wu* 毋 — nie (np. w: *nie rób*);
 7. *wu* 勿 — unika;
 8. *wu* 無 — brak, nie ma;
 9. *fou* 否 — negacja całego zdania.
- **Koniunkcja.** Do wyrażania koniunkcji wykorzystuje się po prostu konkatencję, czasem pewne partykuły.
- **Alternatywa.** Nie ma środków leksykalnych dla wyrażenia alternatywy. Jak wspomniano wyżej, zamiast alternatywy znajdujemy w tekstach starochińskich konstrukcję wykorzystującą implikację i negację: zamiast $\alpha \vee \beta$ używano $\neg \alpha \rightarrow \beta$.
- **Implikacja.** Dla wyrażenia implikacji używano partykuły *tse* 則 : *Jeśli studiujesz bez myślenia, to jesteś zgubiony. Jeśli myślisz bez studiowania, to jesteś w niebezpieczeństwie.*

Kontrafaktyczne okresy warunkowe wykorzystują partykułę *tse* 則 wraz z partykułą *shih* 使: *shi* 使 *p*, *tse* 則 *q*.

Warto może zwrócić uwagę, że w tekstach Kungsun Lunga ani razu nie występuje partykuła *tse* 則. Występuje natomiast wielokrotnie partykuła *ku* 故, której znaczeniem jest: *a zatem, wynika z tego, że, itp.*

Kwantyfikator generalny. Gdy chcemy powiedzieć np.: Trzeba kochać wszystkich ludzi, to kwantyfikująca partykuła *chou* 周 stawiana jest bezpośrednio przed czasownikiem *kochać*; a więc mówimy: *Trzeba uniwersalnie kochać ludzi.*

Ważną cechą wyróżniającą kwantyfikację generalną w klasycznym chińskim jest wyrażanie kwantyfikatora generalnego poprzez kwantyfikator zerowy *mo* 莫 oraz negację *pu* 不 (albo *fei* 非), jak już pisaliśmy powyżej.

Kwantyfikator egzystencjalny. Kwantyfikator egzystencjalny wyraża partykuła *huo* 或.

Wszystkie zdania z klasycznego kwadratu logicznego mogą zostać bez trudności wyrażone w klasycznym chińskim:

SaP — *S chieh* 皆 *P yeh* 也.

SeP — *S mo* 莫 *P yeh* 也.

SiP — *S huo* 或 *P yeh* 也.

SoP — *S huo fei* 或非 *P yeh* 也.

Końcowa partykuła *yeh* 也 jest tu (oraz w innych przypadkach) wyznacznikiem zdania deklaratywnego.

4.2. Wybrane pojęcia logiczne

Z kolei, powiedzmy parę słów na temat niektórych pojęć tradycyjnie wiązanych z rozważaniami logicznymi, takich jak: zdanie, prawda, sprzeczność, konieczność, przekonania, itd.

4.2.1. Zdanie

Są pewne problemy z wydzieleniem zdań w tekstach klasycznego języka chińskiego, które były (podobnie jak starożytne teksty greckie) formą *scriptura continua*. Ułatwieniem jest np. fakt, że w pozycjach końcowych występują pewne partykuły (np. wspomniana wyżej *yeh* 也), oznaczające modalności. Pamiętajmy też, że pismo chińskie jest ideograficzne, a więc są naturalne granice między leksemami. Umiejętność wydzielenia zdań w tekście była sztuką, związaną m.in. z zasadami deklamowania tekstów. Niektórych wskazówek do wydzielenia zdań dostarcza np. mowa zależna oraz — typowe dla starochińskich argumentacji — używanie zdań paralelnych.

Z semantycznego punktu widzenia, kategoria *zdania* jest ściśle związana z pojęciem *tao li* 道理 (*a point made*). Jest wiele dalszych problemów dotyczących wydzielenia zdań w tekstach archaicznego języka chińskiego; musimy je tu pominąć.

4.2.2. Prawda

Starożytni filozofowie chińscy precyzyjnie oddzielali centralną w ich refleksji ideę *tao* 道 (*the right way of doing things*) od bardziej „przyziemnych” pytań o zachodzenie stanów rzeczy. Z kolei czym innym jest stwierdzanie zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy, a czym innym stwierdzanie, iż jakieś zdanie jest prawdziwe. To drugie to pytanie o prawdę w sensie semantycznym lub epistemologicznym. Filozofów chińskich interesowały zawsze *praktyczne* aspekty prawdziwości. Posłużmy się anegdotą dobrze chyba ilustrującą to pragmatyczne nastawienie (Harbsmeier 1998, 195—196; lista źródeł wszystkich cytatów podana jest na końcu tekstu):

- Tzu Kung asked Confucius: „Do the dead have knowledge or do they not have knowledge?”

The Master said: „I might want to say that the dead have knowledge. But then I am afraid that filial sons and obedient grandsons will abandon their old folks and leave them unburied.

I might want to say that the dead have no knowledge. But then I am afraid that unfilial sons would abandon their parents and leave them unburied. You want to understand whether the dead have knowledge or not. When you die you will find out in due course. There is no hurry now.

Shuo Yüan 18.31.

Termin *zgodność z faktami* był wyrażany przez partykułę *tang* 當; por. np. stwierdzenie Han Fei (Harbsmeier 1998, 196):

- Any minister, if not loyal, must be condemned to death. If what he says be not true (*tang* 當), he must be condemned to death, too.

Han Fei Tzu 1.1.6.

Nie jest jednak tak, jak zauważa Harbsmeier, że w analizowanych tekstach znajdujemy jedynie odniesienia do istnienia bądź nieistnienia stanów rzeczy. Odnajdujemy bowiem również fragmenty, w których pośrednio lub bezpośrednio stwierdza się, iż jakieś sądy są prawdziwe bądź fałszywe, np. (Harbsmeier 1998, 197):

- Many statements look as if they were not—right (*fei* 非) but turn out right (*shi* 是). Many others look as if they are right (*shi* 是) but turn out not—right (*fei* 非). The guiding principle of right and not—right (*shi fei chih ching* 是非之經) must be distinctly understood. That is what the Sage is careful about. He goes along with the inherent essence of things (*wu chih chhing* 物之精) and keeps in touch with the inherent essence of man (*jên chih chhing* 人之精).

Lü Shih Chhun Chhiu 22.6.

Tutaj *shi* 是 oraz *fei* 非 odnosimy zatem raczej do zdań, niż do stanów rzeczy. Bez dalszych komentarzy zauważmy ponadto, że:

- predykat *yu* 有 (to exist) używany był przy stwierdzaniu istnienia stanów rzeczy;
- wyrażenia *jan* 然 (it is so) oraz *pu jan* 不然 (it is not so) odnoszono do istnienia bądź nie stanów rzeczy; możemy je jednak również oddawać przez *jest prawdą* oraz, odpowiednio, *nie jest prawdą*;
- odróżniano *kho* 可 (be subjectively acceptable) od *jan* 然 (be objectively so);
- często używano znominalizowanego pojęcia prawdy (raczej niż relacyjnego);
- obiektywną prawdziwość sądu rozpatrywano często w ścisłym połączeniu z jego poprawnością (moralną), użytecznością praktyczną.

Harbsmeier (1998, 201) wylicza wyrażenia, które możemy wiązać ze znaczeniem *jest prawdziwe*:

- *shih* 是 — (be) this, (be) it, (be) right
- *fei* 非 — not be this, not be it, be wrong
- *shih* 實 — (be) solid, (be) real, (be) based on fact
- *hsü* 虛 — be tenuous, be unreal, not be based on fact
- *jan* 然 — be so, be the case
- *fou* 否 — be not so, not be the case
- *yu* 有 — have, exist, there is such a state of affairs
- *wu* 無 — lack, not exist, there is no such state of affairs
- *chhêng* 誠 — be honest, be sincere, be genuinely so
- *hsin* 信 — believe, be loyal, be trustworthy, be reliably so
- *wei* 偽 — to fake, create artificially, be fake
- *tang* 當 — to fit, fit the facts
- *kuo* 過 — to go beyond, to not fit, to not fit the facts
- *chên* 真 — be genuine, be genuinely so

- *wang* 妄 — be misguided, be wrong.

Stosunkowo najwięcej przykładów, w których występują pojęcia wyrażane przez te jednostki, dotyczy zagadnień ze sfery moralności, polityki, życia społecznego. Tylko w nielicznych przypadkach (np. u późnych Moistów) mamy do czynienia z bardziej abstrakcyjnymi rozważaniami, np. natury epistemologicznej. Tak więc, zwykło się uważać, że kategoria prawdziwości jest rozumiana w starożytnej filozofii chińskiej na sposób przede wszystkim pragmatyczny.

4.2.3. Konieczność

Temu pojęciu nie poświęcano zbyt wiele uwagi w chińskiej refleksji logicznej, inaczej niż to miało miejsce w logice Zachodu od czasów Arystotelesa. Partykułę *pi* 必, wyrażającą konieczność znajdujemy np. w takich oto fragmentach (Harbsmeier 1998, 209—212):

- The necessary (*pi chê* 必者) is what is ordained by Heaven.

Ching Fa, 28.

- People who are clever with their mouth are not necessarily (*pi* 必) trustworthy.

Huai Nan Tzu, ch. 10.

- Everything that lives between Heaven and Earth must necessarily (*pi* 必) die. This is something which cannot be avoided.

Lü Shih Chhun Chhiu, 10.2.

- The sage knows the necessary patterns/attributes of things (*pi jan chih li* 必然之理).

Shang Chiün Shu, 18.

- That which has a form will necessarily (*pi* 必) have a name. But that which has a name does not necessarily (*wei pi* 未必) have a form.

Yin Wên Tzu, 4.

- A man must necessarily (*pi* 必) know ritual before he can show polite reverence.

Kuan Tzu, ch. 5.

4.2.4. Sprzeczność

Jak dość powszechnie wiadomo, filozofom chińskim przypisuje się upodobanie do formułowania stwierdzeń (dla kultury Zachodu) paradoksalnych. Szczególnie gustowali w konstrukcjach paradoksów Taoiści.

W tekstach znajdujemy odwołania do różnego rodzaju sprzeczności i pojęć podobnych, np.: sprzeczności logicznych, wykluczania się poglądów, niezgodności poczynań z przekonaniami, niespójności zachowań, itp.; por. np. Harbsmeier 1998, 214—215:

- That means that in speaking one rejects universality but in making (moral) choices (*tsê*) one accepts universality. This is incompatibility between words and deeds.

Mo Tzu, 2B4.

- Tzû Chang asked about [...] recognizing confusion (*huo* 惑). The Master replied: If you love something you want it to live; if you hate something you want it to die. To wish something to live and (at the same time) to wish it to die is confused (*huo* 惑).

Lun Tzu, 16.33/45.

- Therefore, incompatible things do not coexist (*pu hsiang jung chih shih pu liang li* 不相容之事不兩立). For instance, to reward those who kill their enemies in battle, and at the same time to esteem deeds of mercy and generosity; to reward with ranks and bounties those who capture enemy cities and at the same time to believe in the theory of impartial love.

Han Fei Tzu, 49.10.20.

- In Chhu there was a man who sold shields and lances and who praised his merchandise as follows: „My shields are so strong that nothing can pierce them". He went on to praise his lances thus: „My lances are so strong, they will pierce anything whatever." Someone commented: „What if you use one of your lances to pierce one of your shields?" The man from Chhu was lost for words.

Han Fei Tzu, 36.4.20.

W Kanonach Moistów znajdujemy też wskazówki dotyczące postępowania w przypadkach sprzecznych lub wzajemnie się wykluczających (Harbsmeier 1998, 217):

- **Canon:** Logical analysis (*pien* 辯) is contending over claims which are contradictories of each other (*chêng fan* 正反).

Explanation: One calling it „an ox" and the other calling it „not an ox", that amounts to contending over claims which are the contradictories of each other.

Graham 1978, A40.

- Contradictories (*fan*) are what cannot be both regarded as unacceptable at the same time.

Graham 1978, A73.

- **Canon:** To reject denial is inconsistent.

Explained by: he does not reject it.

Explanation: If he does not reject the denial (of his own thesis that the denial is to be rejected), then he does not reject denial. No matter whether the rejection is to be rejected or not, this amounts to not rejecting the denial.

Graham 1978, B79.

4.2.5. Wiedza i mniemania

Rozróżnienie *wiedzy* od *mniemań* jest fundamentalne w kulturze filozoficznej Zachodu. Świadomość istotności tego rozróżnienia jest również obecna w starochińskiej refleksji logicznej. Dobrze zdawano sobie także sprawę z siły perswazji oraz wpływu społecznego, jak ilustrują to chociażby następujące fragmenty z pism Han Fei (Harbsmeier 1998, 246):

- It is in the nature of words that they are taken to be trustworthy when many people advocate them. Take a thing that is not so (*pu jan chih wu* 不然之物). When ten people maintain it, one has one's doubts. When one hundred people maintain it, one thinks it is probably so (*jan* 然). When one thousand people maintain it, it is incontrovertible.

Han Fei Tzu, 48.6.6.

- (Phang Kung) said: „Suppose one person maintains there is a tiger in the market. Would you believe it?”

(The King) replied: „No.”

„Suppose two people maintained that there is a tiger in the market. Would you believe it?”

„No!”

„Suppose two people maintained there is a tiger in the market. Would you believe it?”

„Yes, I would.”

Phang Kung continued: „It is perfectly clear that there is no tiger in the market, but when three maintain that there is one, that makes a tiger!”

Han Fei Tzu, 30.17.

Znajdujemy też fragmenty świadczące o tym, że odróżniano rodzaje wiedzy:

- knowing things
- knowing that: discursive knowledge
- knowing how to do things: competence.

W wielu kontekstach dotyczących wiedzy znajdujemy leksem *chih* 知 (know, perceive, comprehend). Z kolei, leksem *ming* 明, traktowany jako czasownik może nieść znaczenie *be clear about*.

Późni Mości zajmowali się także teoretyczną analizą wiedzy, por. np. (Harbsmeier 1998, 253):

- „Intelligence (*chih*)” is the capability.

Explanation: It being the means by which one knows, one necessarily does know. (Like (the case of) eyesight.)

- „Thinking (*lü*)” is the seeking.

Explanation: By means of one's intelligence one seeks something, but does not necessarily find it. (Like peering.)

- „Knowing (*chih*)” is the connecting.

Explanation: By means of one's intelligence, having passed the thing one is able to describe it. (Like seeing.)

- „Understanding (*chih*)” is the illumination.

Explanation: By means of one's intelligence, in discourse about the thing one's knowledge of it is apparent. (Like clearness of sight.)

Graham 1978, 267.

Mości proponowali klasyfikację wiedzy w terminach metod i źródeł (wiedzy) oraz przedmiotu (wiedzy); por. np. Harbsmeier 1998, 253—254:

- Knowing (*chih*) is by hearsay, by explanation, or by personal experience.

Explanation: (How one knows:) Having received it at second hand is „knowing by hearsay”.

Knowing that something square will not rotate is by „explanation”.

Having been a witness oneself is „knowing by personal experience”.

(What one knows:) What something is called by its „name”.

What is so called is the „object”. The mating of name and object is „relating”.

To intend and to perform are to „act”.

Graham 1978, 327.

Znajdujemy też wiele refleksji krytycznych dotyczących możliwości pozyskania wiedzy. Ograniczmy się tu do kilku fragmentów z tekstu Chuang Tzu (Harbsmeier 1998, 257—259):

- How do I know that what I call knowing is not-knowing?
- How do I know that what I call not-knowing is not knowing?
- How do I know that to take pleasure in life is not a delusion?

How do I know that we who hate death are not exiles since childhood who have forgotten the way home?

Who banquets in a dream, at dawn wails and weeps. Who wails and weeps in a dream, at dawn goes out to hunt. While we dream we do not know that we are dreaming, and in the middle of a dream interpret a dream within it. Not until we wake up do we know that we are dreaming. Only at the Great Awakening shall we know that this was a Great Dream. Yet fools think they are awake, so confident that they know what they are, princes, herdsmen, incorrigible! You and Confucius are both dreams, and my calling you a dream is also a dream.

Chuang Tzu, 2.78/9.

- Gaptooth asked Wang Ni: „Do you know what all things agree in calling right?”

„How would I know that?”

„Do you know that you do not know that?”

„How would I know that?”

„Then do (we) creatures know nothing?”

„How would I know that? But suppose I try saying something. What way do I have of knowing that if I say I know something I don't really not know it? Or what way do I have of knowing that if I say I don't know something I don't really know it? Now let me ask you some questions...”

Chuang Tzu, 2.64.

Chuang Tzu nie pisze nigdzie wyraźnie, że poznanie i wiedza są niemożliwe. Stawia jedynie podstawowe (także w refleksji epistemologicznej Zachodu) pytania: W jaki sposób wiedza jest możliwa? Jak uzyskujemy wiedzę?

4.2.6. Inne pojęcia

Jest jeszcze cały szereg innych pojęć, które wymagają omówienia, na co jednak nie pozwala ograniczona objętość tej notki. Zaznaczmy jedynie niektóre z nich:

- pojęcie klasy (zbioru); mereologiczne i dystrybutywne jego rozumienie;

- pojęcie własności;
- abstrakcja;
- rodzaje naturalne;
- aspekty (postrzegania);
- zasady i prawidłowości, itd.

4.3. Argumentacja

Argumentacja jest w kulturze Zachodu związana z pojęciem racjonalności. Nie podejmujemy w tej notce dyskusji na temat uniwersalności bądź względności kulturowej tego ostatniego pojęcia. Nie zmierzamy też do jego wyczerpującej charakterystyki definicyjnej. Zwrócimy natomiast uwagę na dwie sprawy:

- racjonalność (postępowania, głoszenia poglądów) zakłada, iż stawiane tezy wymagają uzasadnień;
- uzasadnienia przeprowadzane są wedle pewnych reguł; wśród owych reguł szczególną rolę pełnią reguły niezawodne.

Przytoczymy kilka przykładów ilustrujących procedury uzasadniania w tekstach starochińskich logików. Okaże się, że były im znane — choć w skromnym zakresie — niektóre reguły niezawodne oraz prawa logiki. Należy jednak podkreślić, że argumentacje w rozważanych tekstach z reguły mają stanowić środek dla *przekonania* oponenta raczej niż dla przeprowadzenia formalnego *dowodu*. Istotną rolę odgrywają przy tym rozumowania odwołujące się do *analogii*. W tekstach konfucjańskich ważne jest odwoływanie się do autorytetu, natomiast np. w tekstach późnych Moistów znajdziemy więcej rozumowań i wyjaśnień, które nazwać można naukowymi (względnie protonaukowymi).

W tekstach znajdujemy różne rodzaje uzasadnień:

- uzasadnienia odwołujące się do astrologii i podobnych do niej ustaleń (np. kosmologicznych);
- uzasadnienia bazujące na przykładach historycznych;
- uzasadnienia oparte na obserwacjach przyrodniczych (ew. także socjologicznych);
- uzasadnienia odwołujące się jedynie do formy językowej (a więc tego rodzaju, które najbardziej interesują logikę Zachodu).

Oto przykład uzasadnienia bazującego na ustaleniach astrologicznych/kosmologicznych (Harbsmeier 1998, 264):

- In the fourth month there was a fire in Chhen. Pi Tsao of Cheng said: „In five years the state of Chhen will be re-established and after 52 years it will finally perish." Tzu Chhan asked for a reason (ku 故).

Pi Tsao replied: „Chhen belongs to the element of water and is under the supervision of Chhu. Now the fire-star has come out and brought fire to Chhen. This indicates that Chu is ousted and Chhen is established. Antagonistic elements are ruled by the number five. That is why I say in five years. The year-star must five times come to the configuration *kuo hou* before Chhen perishes. That Chhu will gain control over it is in the nature of Heaven. That is why I say 52 years."

Tso Chuan, Duke Chao 9.3.

Przykład wyjaśnienia/uzasadnienia odwołujący się do faktów historycznych znajdujemy u Lao Tzu, na którego powołuje się Han Fei Tzu (Harbsmeier 1998, 268):

- The ruler of Yü desired the chariots from Chhü Chhan and the jade from Chhui Chi, and he did not listen to Kung Chih—Chhi's advice. As a result his country was laid waste and he himself died.

Therefore it is said: „No fault is more painful than the urge to get hold of things."

Han Fei Tzu, 21.4.

Uzasadnienie mające znamiona odwołania się do obserwacji przyrodniczych znajdujemy np. w księdze *Lieh Tzu* (Harbsmeier 1998, 269—270):

- Confucius was travelling in the east when he came upon two small boys arguing with each other. One boy said: „I think the sun is closer at sunrise and further away from us at noon." The other boy said: „The sun is further away at sunrise and closer at noon."

The one boy said: „At sunrise the sun is as large as the cover of a carriage. At noon it is as small as the cover of a plate. The sun is closer at sunrise and further away from us at noon, for surely that which is further away is smaller than that which is closer."

The other boy said: „At sunrise the sun is refreshingly cool. At midday it feels as hot as putting your finger into hot soup. The sun is further away at sunrise, for surely (the same object) which feels hotter is closer to us than when it feels cooler."

Confucius was unable to solve the puzzle.

The two small boys laughed at him and said: „Who would think you knew anything?"

Lieh Tzu, ch. 5.

Jak już pisaliśmy wyżej, partykuły *ku* 故 (*powód, przyczyna, racja*) nie spotykamy we wczesnych tekstach konfucjańskich. Jest ona natomiast powszechnie obecna np. w tekstach Moistów. Harbsmeier podaje jako powód tego stanu rzeczy fakt, że wczesny konfucjanizm opierał swoje tezy przede wszystkim na autorytecie (nie musiał więc przesadnie dbać o uzasadnienia), natomiast późniejsi Mości musieli swoje tezy uzasadniać (oraz argumentować

np. przeciw zastanym poglądom). Przyjrzyjmy się uzasadnieniu z rozdziału 28 *Mo Tzu* (Harbsmeier 1998, 274):

- Mo Tzu said: „Be obedient. Be careful. Be sure to do what Heaven desires and avoid what Heaven abominates. Now, what does Heaven desire and what does Heaven abominate?

Heaven desires righteousness and abominates unrighteousness.

How do we know this?

Because righteousness is the standard.

How do we know that righteousness is the standard?

Because with righteousness the world will be orderly. Without it the world will be disorderly. So this is how I know that righteousness is the standard."

Mo Tzu, 28.8.

Można się oczywiście zastanawiać, czy w powyższym rozumowaniu nie popełnia się błędu czysto logicznego (niezależnie od wartości logicznej przesłanek). Taka analiza wymagałaby jednak precyzyjnego określenia znaczenia użytych terminów.

Harbsmeier zwraca uwagę, że Moiści stosowali również argumenty odwołujące się do autorytetu (Harbsmeier 1998, 275):

- Thus Mo Tzu said: „To have music is wrong."

How do we know that this is right? It is found in the Code of Punishment of Thang among the books of the ancient kings.

This book proclaims: „To have constant dancing in the palace is called the withes' pleasure."

Mo Tzu, 28.26.

Harbsmeier stawia tezę, że pragmatyzm epistemologiczny (obecny zwłaszcza w filozofii konfucjańskiej) mógł być jedną z przyczyn, które ograniczały rozwój refleksji czysto logicznej w starożytnych Chinach. Porównajmy fragmenty z tekstów Hsün Tzu (Harbsmeier 1998, 277):

- Hearing of something is better than not hearing about it. Seeing a thing for oneself is better than hearing about it. Understanding something is better than seeing it. Performing something is better than understanding it. The learning stops when performance is reached. Performing (a desirable act) is enlightenment (*ming* 明). Being enlightened about a thing amounts to being a sage (*shêng jên* 聖人).

Hsün Tzu, 8.103.

- If one's words are outside the area of humaneness, then it would be better to be silent than to speak, and it would be better to be fumbling than to be well-argued.

Hsiün Tzu, 5.55.

- All talk that is not in accordance with the former kings and with propriety and righteousness we call cantankerous. Even if the words are well-argued, the gentleman will not listen to it.

Hsiün Tzu, 5.40.

Uzasadnienia odwołujące się jedynie do formy językowej spotykamy w tekstach różnych szkół filozoficznych w interesującym nas okresie. Wykorzystują one proste konstrukcje logiczne, np.:

- sylogizmy;
- łańcuszniki;
- regułę *modus ponens*;
- regułę *modus tollens*.

Jak pisaliśmy wyżej, Janusz Chmielewski dokonał prawidłowej analizy logicznej (w klasycznym rachunku zdań) niektórych rozumowań, które mylnie próbowano interpretować jako sylogistyczne. W tekstach filozofów starochińskich znajdujemy jednak także rozumowania, które pod schematy sylogistyczne podpadają, np. w tekście Wang Chenga znajdujemy znany sylogizm (Harbsmeier 1998, 278):

Wszyscy ludzie są stworzeniami.

Wszystkie stworzenia są śmiertelne.

Wszyscy ludzie są śmiertelni.

Przytoczmy też następujący fragment z *Lü Shih Chhun Chhiu* (Harbsmeier 1998, 279), gdzie oprócz wnioskowania typu sylogistycznego znajdujemy też (częsty w takich przypowieściach element humoru):

- In Chhi there was a servant who refused to commit suicide for the sake of his master who got into trouble. In the street he met an old acquaintance who said: „How come you're still alive?"

„Well, everyone serves others to gain an advantage. Dying is not an advantage. Therefore I refused to die.”

„But will you be able to face other people (having failed to commit the obligatory suicide)?"

„Well, do you imagine I could face them if I were dead?”

Lü Shih Chhun Chhiu, 18.4.

Spośród kilku łańcuszników podanych przez Harbsmeiera wybierzmy jeden (Harbsmeier 1998, 281—282):

- When names are not correct, what is said will not sound reasonable.

When what is said does not sound reasonable, affairs will not culminate in success.

When affairs do not culminate in success, rites and music will not flourish.

When rites and music do not flourish, punishments will not fit the crimes.

When punishments do not fit the crimes, the common people will not know where to put hand or foot.

Thus when the gentleman says something, the name is sure to be usable in speech, and when he says something, this is sure to be practicable. The thing about the gentleman that he is anything but casual where speech is concerned.

Lun Yü, 13.3.

Na koniec tej części przytoczmy jeszcze dwa fragmenty, w których posłużono się, odpowiednio, regułą *modus ponens* oraz regułą *modus tollens* (Harbsmeier 1998, 283—285):

- Pi Hsi summoned the Master, and the Master wanted to go. Tzu Lu said: „Some time ago I heard it from you, Master, that the gentleman does not enter the domain of one who in his person does what is not good. Now Pi Hsi is using Chung Mou as a stronghold to stage a revolt. How can you justify going there?”

Lun Yü, 17.7.

- Jan Chhiu said: „It is not that I am not pleased with your way, but rather that my strength gives out.”

The Master replied: „A man whose strength gives out gives up mid—way. Now in your case you set the limits beforehand.”

Lun Yü, 6.12.

4.4. Próby systematyzacji

Choć starożytna refleksja filozoficzna w Chinach nie wypracowała żadnego systemu logiki (w zachodnim rozumieniu tego terminu), to niektóre szkoły pozostawiły po sobie dorobek w stadium, nazwijmy to tak, przedsystemowym. Dotyczy to przede wszystkim trzech z nich:

- Hui Shih

- Kungsun Lunga
- późnych Moistów.

Uważa się, że niektóre bardziej zaawansowane argumentacje logiczne biorą swój początek z praktyki prawniczej. Około pięciu tysięcy lat temu praktyka owa była już w Chinach dość dobrze skodyfikowana. W tekście prawniczym z tego czasu znajdujemy np. użycie *zmiennych*, w tym przypadku nazwowych (Harbsmeier 1998, 288):

- *X* (*chia* 甲) and *Y* (*i* 乙) do not originally know each other. *X* goes on to rob *Z* (*ping* 丙). As he arrives, *Y* also goes along to rob *Z*, speaks with *X*, and then they each proceed to the robbery. The value of the goods was four hundred (cash) each. Having left the place they all got (profit). Had they made plans beforehand, then one would have to try them on the combined amount. Since they did not make plans, they must each be held responsible for their amounts.

Shui Hu Ti Chhin Mu Chu Chien, 156.

- When *X* (*chia*) and *Y* (*i*) each have intercourse with the woman *Z* (*nü tzu ping* 女子丙) and *X* and *Y* for this reason come to injure each other, then if *Z* does not know about this, how is she to be accused? She is not to be accused.

Shui Hu Ti Chhin Mu Chu Chien, 225.

Chińskie *mou* 某 odpowiada mniej więcej angielskiemu *such—and—such*. To, że wyrażenie to było używane w analizowanych tekstach nie oznacza jeszcze jednak, iż starochińscy filozofowie czynili ze zmiennych użytek *systematyczny*, np. formułując reguły wnioskowania z ich użyciem.

Przypomnijmy jeszcze jeden fragment związany z jurysdykcją. Następujący fragment dotyczący prawnika Têng Hsi jest dość dobrze znaną, także na Zachodzie, anegdotą (Harbsmeier 1998, 289):

- There was a flood around the river Wei. A rich man from Cheng drowned. Somebody fished out the dead body and the rich man's family wanted to buy back the body. However, the man who had found the body demanded a lot of money. The rich family complained to Têng Hsi, who replied: „Leave him, no one else will buy the body anyway." The man who had found the body got angry and he too complained to Têng Hsi, who replied: „Leave them! They have nowhere else to buy the body from anyway."

Lü Shih Chhun Chhiu, 18.4.

4.4.1. Hui Shi

Nazwisko Hui Shi (—370, —310) przywoływane jest nieodmiennie, gdy mowa o starochińskich paradoksach. Przytacza się, za XXXIII rozdziałem traktatu *Chuang Tzu* tzw. 10 zdań Hui Shi oraz 21 zdań dialektyków (te ostatnie przypisuje się zwolennikom Hui Shi oraz Chuang Tzu). Oto owe 10 zdań (tłumaczenie za: Urywasz-Majewska 1998, 168):

1. Największe nie ma niczego poza sobą i nazywa się Wielką Jednością. Najmniejsze nie ma niczego wewnątrz siebie i nazywa się Małą Jednością.
2. To co nie ma grubości, nie może zwiększyć [swej] grubości, ale pokrywa tysiące mil.
3. Niebo jest tak nisko jak ziemia, góry są na tym samym poziomie, co mokradła.
4. Słońce w południe jest słońcem zachodzącym, istota rodząca się jest istotą umierającą.
5. Wielkie Podobieństwo różni się od Małego Podobieństwa; nazywamy to małym podobieństwem—i—różnicą. Wszystkie rzeczy są podobne w jeden sposób, różne w inny; nazywamy to wielkim podobieństwem—i—różnicą.
6. Południe nie ma granic i ma granice.
7. Dziś udać się do Yue, a dotrzeć tam wczoraj.
8. Połączone pierścienie mogą być rozłączone.
9. Wiem, gdzie jest środek ziemi, leży na północ od Yan i na południe od Yue.
10. Kochaj wszystkie rzeczy jednakowo, wszechświat jest jednością.

Te paradoksalne zdania poddawano rozmaitym eksplikacjom, starając się rozwikłać tkwiące w nich paradoksy. Zauważmy, że w niektórych z nich odnaleźć możemy, jak się wydaje, pewne (także współczesne) poglądy epistemologiczne oraz kosmologiczne.

A oto 21 zdań dialektyków (tłumaczenie za: Urywasz-Majewska 1998, 168—169):

1. Jajo ma sierść.
2. Ying zawiera Wszechświat.
3. Pies może być owcą.
4. Koń znosi jaja.
5. Żaba ma ogon.
6. Góry wydają/wytwarzają usta.
7. Żółw jest dłuższy niż wąż.
8. Biały pies jest czarny.
9. Kura [ma] trzy nogi.
10. Ogień nie jest gorący.
11. Koła nie dotykają ziemi.

12. Oczy nie widzą.
13. „Zhi" nie sięgają, rzeczy się nie kończą.
14. Ekierki nie są kwadratowe, cyrkiel nie może być okrągły.
15. Otwór nie otacza bolca.
16. Cień lecącego ptaka nigdy się nie ruszył.
17. Są momenty, gdy lecąca strzała ani nie jest w ruchu, ani w spoczynku.
18. Szczęnię to nie pies.
19. Żółty koń i ciemny wół to trzy.
20. Osierocone źrebię nigdy nie miało matki.
21. Jeśli od liny długości jednej stopy co dzień odejmować połowę, nie zakończy się tego nawet po dziesięciu tysiącach pokoleń.

O interpretacji niektórych z tych zdań pisaliśmy już powyżej. Wszystkie z tych zdań poddawane były różnorodnym analizom, odwołującym się np. do założeń epistemologicznych.

Przytoczmy jeszcze anegdotę dotyczącą dyskusji Hui Shi z jego przyjacielem Chuang Tzu, jak wiadomo, Taoistą (Harbsmeier 1998, 292):

- Chuang Tzu and Hui Shi were strolling on the bridge above the Hao river.

„Out swim the minnows, so free and easy!" said Chuang Tzu. „That's how fish are happy!"

„You are not a fish. Whence do you know that the fish are happy?"

„You aren't me. Whence do you know that I don't know the fish are happy?"

„We'll grant that not being you I don't know about you. We'll grant that you are not a fish, and that completes the case that you don't know the fish are happy."

„Let's go back to where we started. When you said „**Whence** do you know that the fish are happy?", you asked me the question already knowing that I knew. I knew it from up above the Hao."

Chuang Tzu, 17.85.

W literaturze podaje się różne tłumaczenia ostatniego zdania (np.: *A ja, cóż, rozpoznaję to w moim szczęściu ze spaceru nad Hao.*). Znajdujemy tu problemy ważne też dla filozofii Zachodu (np.: źródła wiedzy oraz jej uzasadnienie, wiedza o wiedzy, wnioskowanie przez analogię; w dalszej konsekwencji: sceptyczny relatywizm Taoistów).

4.4.2. Kungsun Lung

Kungsun Lung (—320, —250) znany jest na Zachodzie przede wszystkim jako autor *Pai ma lun* 白馬論 — traktatu głoszącego tezę, iż *Biały koń nie jest koniem* (*Pai ma fei ma* 白馬非馬). Na Zachodzie zwrócono uwagę na ów traktat w 1902 roku i odtąd jest on stale poddawany coraz to nowym interpretacjom. Nie będziemy tu, ze względu na ograniczenie objętości tekstu, relacjonować nawet najważniejszych z nich. Używano w tych eksplikacjach rachunku zbiorów i relacji, założeń dotyczących mereologicznego traktowania zbiorów, założeń na temat traktowania rzeczowników jako niepoliczalnych, rozmaitych wreszcie założeń natury epistemologicznej:

- por. np.: Antystenes (problem prawdziwości zdań syntetycznych);
- por. też: problem uniwersaliów. *White—horseness is not horseness*;
- por. także: rzeczowniki zbiorowe. *White—horse—stuff is not horse—stuff*.

Chociaż samo *Pai ma lun* ma formę dialogu, to jest to zapewne z zamysłem wypreparowane rozumowanie, a nie sprawozdanie ze spontanicznego dialogu. Przytoczmy treść początku tego dialogu:

- A. “白馬非馬”，可乎？
- B. 可。
- A. 何哉？
- B. 馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：“白馬非馬”。

Tłumaczenie tego fragmentu jest następujące (Harbsmeier 1998, 304):

A. Is it admissible that „a white horse is not a horse (*Pai ma fei ma*)”?

B. It is admissible.

A. Why should be so (*ho tsai*)?”

B. `Horse' is that by which we name the shape. `White' is that by which we name the colour. Naming the colour is not (the same as) naming the shape. Therefore I say: „`white horse' is not (the same as) `horse' (*Pai ma fei ma*).”

Wydaje się, że problem ukazany w powyższym dialogu niekoniecznie musi być związany ze specyfiką klasycznego języka chińskiego. Równie dobrze przecież możemy oddać powyższą argumentację w językach SAE i próbować znajdować racje (np. natury epistemologicznej) dla rozwikłania pozornie paradoksalnego stwierdzenia.

4.4.3. Późni Mości

Najbardziej systematyczną spuściznę logiczną pozostawili po sobie niewątpliwie późni Mości. Tzw. *Rozdziały Dialektyczne* księgi *Mo Tzu* zawierają jednak nie tylko treści logiczne,

ale wiele ustaleń metodologicznych oraz epistemologicznych. Znajdujemy w nich definicje oraz stwierdzenia, podane w planowo zorganizowanym porządku. Kanony wraz ze swoim objaśnieniami zajmują rozdziały 40—43, po czym następują dwa rozdziały o naturze bardziej opisowej, 44 i 45.

Same definicje i stwierdzenia również mogą zostać pogrupowane:

- sześć definicji dotyczących deskrypcji;
- trzydzieści trzy definicje dotyczące działania;
- dwanaście definicji dotyczących wiedzy oraz zmiany;
- osiemnaście definicji dotyczących geometrii;
- sześć definicji dotyczących debatowania.

Sam cel analizy logicznej jest w księdze charakteryzowany następująco (Harbsmeier 1998, 330):

- The purpose of logical analysis is (1), by clarifying the distinction between right and wrong (*shih fei* 是非), to inquire into the principles of order and misrule; (2), by clarifying points of sameness and difference, to discern the patterns of names and objects; (3), by settling the beneficial and the harmful, to resolve confusion and doubts. Only after that may one by describing summarize what is so of the myriad things, by sorting seek out comparables in the multitude of sayings. (No6)

Przytoczymy tu, w charakterze przykładów, kilka kanonów. Nie stawiamy przed sobą zadania ich komentowania. Należy wyraźnie podkreślić, że przytaczane w tekście przykłady odwołujące się do *Mo Tzu* stanowią jedynie ilustracje. Poważne i staranne omówienie spuścizny logicznej późnych Moistów wymagałoby zapewne osobnej monografii. Zainteresowany czytelnik może odwołać się w tej mierze zarówno do pracy Harbsmeiera, z której przytaczamy te fragmenty, jak i do opracowania Grahama *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, cytowanego na początku niniejszego tekstu. Przytoczone niżej fragmenty podajemy za Harbsmeier 1998, 330—345.

- **Canon:** The 'reason' (*ku* 故) is (such that) if and only if something has got it, it will come about.

Explanation: Minor reason: having this, it will not necessarily (*pi* 必) be so. Lacking this, it will necessarily (*pi*) be so...

Major reason: having this, it will necessarily be so. Lacking this, necessarily (*pi* 必) it will not be so... (A1)

- **Canon:** Names (*ming* 名) are unrestricted, classifying or privative.

Explanation: 'Thing' is unrestricted. Any object necessarily (*pi* 必) requires this name.

Naming something `horse' is classifying. For `like the object' we necessarily (*pi*) use this name.

Naming something `Jack' is privative. This name stays confined in this object... (A78)

- **Canon:** If you know *kou* (dogs), to say of yourself that you do not know *chhüan* (dogs) is a factual mistake (*kuo* 過).

Explained by: identity of objects.

Explanation: If the knowing of *kou* (dogs) is identical with the knowing of *chhüan* (dogs), then there is a mistake. If there is no identity, there is no mistake. (B40)

- **Canon:** The standard (*fa* 法) is that in being like which something is so.

Explanation: The mental picture (*i* 意), the compass, a circle, all these may serve as standard (*fa*). (A70)

- **Canon:** By learning we add something (to our knowledge).

Explained by: the objector himself.

Explanation: He considers that learning does not add anything and accordingly informs the other. This amounts to causing the other to know that learning does not add anything, i.e., it amounts to teaching.

If one believes that by learning one does not add anything, then it is inconsistent to teach. (B77)

- **Canon:** Non—existence does not necessarily (*pi* 必) presuppose existence.

Explained by: What is referred to.

Explanation: In the case of non—existence of something, the thing has to exist before it is in this way non—existent. In the case of the non—existence of the sky's falling down, it is non—existent without ever having existed. (B49)

- **Canon:** `All' (*chin* 盡) is none not being so.

Explanation: Something is fixed of all (*chü* 俱) of them. (A43)

As for `some' (*huo* 或), it is `not all'. (No 5)

5. Zakończenie

Na tym kończymy ten pobieżny przegląd wybranych faktów dotyczących starożytnej logiki chińskiej. Powyższe uwagi w żadnej mierze nie roszczą sobie jakichkolwiek pretensji do kompletności. Staraliśmy się jedynie:

- przypomnieć zasługi Janusza Chmielewskiego w analizach refleksji logicznej starożytnych filozofów chińskich;
- przywołać kilka obserwacji ze współczesnej literatury przedmiotu.

Tekst niniejszy powstał jako streszczenie odczytu. Nie referuje on badań własnych autora, jest jedynie sprawozdaniem z niektórych jego lektur. Miał na celu przybliżenie słuchaczom konferencji *Argumentacja. Racjonalna zmiana przekonań* problematyki dotyczącej refleksji logicznej w starożytnej filozofii chińskiej. Obszerne omówienie tej problematyki zainteresowany czytelnik znajdzie na przykład w cytowanych na początku tekstu pracach.

Źródła cytatów

Odnosińki bibliograficzne podajemy za monografią Harbsmeier 1998. Dodajmy, że monografia ta zawiera odnośniki do znacznie większej liczby źródeł. Bibliografia w tej monografii podzielona jest na trzy części:

- A. Chinese and Japanese books before +1800.
- B. Chinese and Japanese books and journal articles since +1800.
- C. Books and journal articles in Western languages.

W tekście wykorzystywaliśmy angielskie tłumaczenia (z monografii Harbsmeier 1998) z następujących źródeł z bibliografii A:

- *Ching Fa*. Regular Models. —III. (Anonymous silk manuscript.) Ed. *Ma Wang Tui Han Mu Po Shu Ching Fa*. The Ma-Wang-Tui Han tomb silk book Laws of government, Wen-wu, Peking, 1976.
- *Chuang Tzu*. The Book of Master Chuang. —IV — —III. Ed. Harvard Yenching Sinological Index Series. Ed. Kuo Chhing-Fan, Chung Hua, Beijing, 1961.
- *Han Fei Tzu*. The Book of Master Han Fei. —III. Ed. Chou Chung-Ling, *Han Fei Tzu Suo Yin*, Chung Hua, Peking, 1982.
- *Hsün Tzu*. The Book of Master Hsün. —240. Ed. *Hsün Tzu Hsin Chu*, Chung Hua, Peking, 1979.
- *Huai Nan Tzu*. Master of Huai-Nan. —139. Ed. Liu Wên-Tien, Shang Wu, Shanghai, 1923.
- *Kuan Tzu*. Book of Master Kuan. —V — —II. Ed. Tai Wang, Shang Wu, Shanghai, 1936.
- *Lun Yü*. Conversations of Confucius; Analects. —450. Ed. Liu Pao-Nan, Shang Wu, Shanghai, 1936.

- *Lü Shih Chhun Chhiu*. Mr Lü Spring and Autumn Annals. —239. Ed. Chhen Chhi-Yu, Shanghai: Hsüeh-lin, 1984.
- *Mo Tzu*. The Book of Master Mo. —V — —III. Ed. Chiao Hsün, Chung Hua, Beijing, 1983.
- *Shang Chiün Shu*. Book of the Lord Shang. —IV — —III. Ed. Kao Hêng, *Shang Chiün Shu Chu I*, Chung Hua, Peking, 1974.
- *Shui Hu Ti Chhiu Mu Chu Chien*. Bamboo slips from the Chhin Tomb at Shui Hu Ti. Wen Wu, Peking, 1978.
- *Shuo Yüan*. A Garden of Talk. —20. Ed. Chao Shan-I, *Shuo Yüan Shu Chêng*, Hua Tung Shih Fan Ta Hsüeh, Shanghai, 1985; Hsiang Tsung-Lu *Shuo Yüan Chiao Chêng*, Chung-hua, Peking, 1987.
- *Tso Chuan*. Tso Commentary. —400 — —250. Ed. Yang Po-Chün, Chung Hua, Peking, 1982.
- *Yin ên Tzu*. Book of Master Yin Wên. III. Ed. Li Shih-Hsi *Yin Wên Tzu Chien Chu*, Jen-min wen-hsüeh, Shanghai, 1977.

Dodatek: *Pai ma lun* 白馬論.

Często dyskusję dotyczącą tego dialogu ogranicza się do początkowego jego fragmentu. Sądzimy, że warto prześledzić całość tej argumentacji, między innymi choćby po to, aby wydobyć z niej ewentualne błędy logiczne. Czy istotnie Kungsun Lung argumentuje w sposób przekonujący (dla logika Zachodu), iż *Biały koń nie jest koniem* (白馬非馬)?

Tekst dialogu pobrano z: <http://chinese.sturgeon.net> Natomiast tłumaczenie angielskie (Bryan W. Van Norden) cytujemy za: <http://faculty.vassar.edu/brvannor/Reader/whitehorse.html> Dodajmy, że na stronach Donalda Sturgeona znaleźć można mnóstwo kompetentnie opracowanych informacji dotyczących starożytnej filozofii chińskiej.

Can it be that a white horse is not a horse? “白馬非馬”，可乎？

Advocate: It can. 可。

Objector: How? 何哉？

Advocate: "Horse" is that by means of which one names the shape. "White" is that by means of which one names the color. What names the color is not what names the shape. Hence, I say that a white horse is not a horse. 馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：“白馬非馬”。

Objector: If there are white horses, one cannot say that there are no horses. If one cannot say that there are no horses, doesn't that mean that there are horses? For there to be white horses is

for there to be horses. How could it be that the white ones are not horses? 有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也？有白馬為有馬，白之，非馬何也？

Advocate: If one wants a horse, that extends to a yellow or black horse. But if one wants a white horse, that does not extend to a yellow or black horse. Suppose that a white horse were a horse. Then what one wants [in the two cases] would be the same. If what one wants were the same, then a white [horse] would not differ from a horse. If what one wants does not differ, then how is it that a yellow or black horse is sometimes acceptable and sometimes unacceptable? It is clear that acceptable and unacceptable are mutually contrary. Hence, yellow and black horses are the same [in that, if there are yellow or black horses], one can respond that there are horses, but one cannot respond that there are white horses. Thus, it is evident that a white horse is not a horse. 求馬，黃、黑馬皆可致；求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白馬不異馬也；所求不異，如黃、黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非明。故黃、黑馬一也，而可以應有馬，而不可以應有白馬。是白馬之非馬，審矣！

Objector: You think that horses that are colored are not horses. In the world, it is not the case that there are horses with no color. Can it be that there are no horses in the world? 以馬之有色為非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬可乎？

Advocate: Horses certainly have color. Hence, there are white horses. If it were the case that horses had no color, there would simply be horses, and then how could one select a white horse? A white horse is a horse and white. A horse and a white horse [are different]. Hence, I say that a white horse is not a horse. 馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？故白者非馬也。白馬者，馬與白也；馬與白馬也，故曰：白馬非馬也。

Objector: "Horse" not yet combined with "white" is horse. "White" not yet combined with "horse" is white. If one combines "horse" and "white," one uses the compound phrase "white horse." This is to take what is not combined and combine them as a phrase. Hence, I say that it cannot be that a white horse is not a horse. 馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬。是相與以不相與為名，未可。故曰：白馬非馬未可。

Advocate: You think that there being white horses is there being horses. Is it acceptable to say that there being white horses is there being yellow horses? 以“有白馬為有馬”，謂有白馬為有黃馬，可乎？

Objector: It is not acceptable. 未可。

Advocate: If you think that there being horses is different from there being yellow horses, this is for yellow horses to be different from horses. If you differentiate yellow horses from horses, this is to think that yellow horses are not horses. To think that yellow horses are not horses, yet to think that white horses are horses — this is to turn things upside down and inside out! This is the most incoherent doctrine and confused discourse in the world! 以有馬為異有黃馬，是異黃馬於馬也；異黃馬於馬，是以黃馬為非馬。以黃馬為非馬，而以白馬為有馬，此飛者入池而棺槨異處，此天下之悖言亂辭也。

Objector: If there are white horses, one cannot say that there are no horses, because of what is called "the separability of white." Only according to those people who do not separate can

having a white horse not be said to be having a horse. Hence, the reason we think there are horses is only that we think that "horse" is "there are horses." It is not that we think "there are white horses" is "there are horses." Hence, because of the reason that there are horses, one cannot say that a [white] horse [is not] a horse. 有白馬，不可謂無馬者，離白之謂也。不離者有白馬不可謂有馬也。故所以為有馬者，獨以馬為有馬耳，非有白馬為有馬。故其為有馬也，不可以謂馬馬也。

Advocate: "White" does not fix that which is white. It ignores that. The expression "white horse" fixes that which is white. That which fixes what is white is not white. "Horse" is indifferent to color. Hence, [if you were only looking for a horse,] a yellow or black horse would each be appropriate. "White horse" does select for color. So [if you were looking for a white horse,] a yellow or black horse would be rejected on account of its color. Hence, only a white horse alone would be appropriate. That which does not reject is not what does reject. Hence, I say that a white horse is not a horse. 白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者，無去取于色，故黃、黑皆所以應。白馬者，有去取于色，黃、黑馬皆所以色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也；故曰：“白馬非馬”。