

**12 Polski Zjazd Filozoficzny 12 Polish Congress of Philosophy
w Łodzi / in Łódź, 11 – 16. 09. 2023 ¹**

**Sekcja Pozaeuropejskich Tradycji Filozofii – Section of Non-Western Traditions in Philosophy
Przewodniczący Sekcji: dr Maciej St. Zięba / Sekretarz Sekcji: dr hab. Olena Łucyszyna,**

Opis ogólny Sekcji / General description of the Section
[Zaproszenie – Invitation](#) (26.04.2023) // [Wywiad \(Interview, in Polish only\)](#) (21.08.2023)

Porządek obrad i abstrakty – Schedule of the proceedings and abstracts

Uwagi ² – Remarks ³

¹ Pełny program 12 Polskiego Zjazdu Filozoficznego (wszystkie sekcje) można znaleźć pod adresem:/ The full programme of the 12th Polish Congress of Philosophy (all sections) can be found at: <https://easychair.org/smart-program/12PZF/>

² UWAGI: To jest końcowy program obrad naszej Sekcji (wg stanu na 7 września 2023 r.). Proszę zwrócić uwagę, że wszystkie wystąpienia mają podwójny tytuł - polski i angielski, ale pierwszy z nich jest językiem, w którym wystąpienie zostanie wygłoszone. To samo odnosi się do abstraktów - pierwszy z nich, w pełnej kolumnie, jest w języku, w jakim zostanie wygłoszony odczyt, a drugi, w nieco węższej kolumnie, poprzedzony literkami EN lub PL, jest tylko dodatkowym tłumaczeniem dostarczonym przez autora jako ukłon w stronę tych, którzy nie w pełni władają tym drugim językiem.

W ostatniej kolumnie znajdują Państwo afiliację i dane kontaktowe (email) autora oraz słowa kluczowe odczytu.

Pani Olena Łucyszyna, Sekretarz Sekcji, oraz ja, staraliśmy bardzo, aby uniknąć jakichkolwiek błędów w tym tekście i mam nadzieję, że nie ma tam żadnego, jednak gdyby Państwo coś tam jednak znaleźli, to winę za to ponoszę wyłącznie ja, jako odpowiedzialny za wersję ostateczną.

Maciej St. Zięba, Przewodniczący Sekcji Pozaeuropejskich Tradycji Filozofii

³ REMARKS: This is the final programme of the proceedings of our Section (as for the 7th of September, 2023). Please note that all the papers have double title - in Polish and in English, yet it is the first of them in which the paper will be read. The same refers to the abstracts - the first one in full column is in the language in which the paper will be read, the second one in a bit narrower column, preceded by either the letters EN or PL - is an additional translation of the abstract provided to us by the author for convenience of those who have not mastered the other language.

In the last column you will find the affiliation and contact data (e-mail) of the author, as well as the keywords of the paper.

Mrs Olena Łucyszyna, the Section's Secretary, and I, we have made our best to avoid any error therein, and my hope is there are none left, yet if you find anything I am the only one to be blamed for it as the responsible for this final version.

Maciej St. Zięba, Chairman of the Section Non-Western Traditions of Philosophy

<p>12.09 (wtorek / Tuesday) 17.00 – 19.15 Sesja: / Session: I (6W) – sala: / room: 2.21 Moderator: / Chairperson: Nastazja Stoch</p>		
<p>1.</p>	<p>Małgorzata Religa, Dawid Rogacz, Krzysztof Kosior + Maciej St. Zięba (<i>moderator</i>): Debata: Czy Konfucjusz był relatywistą moralnym? (Na marginesie nowego przekładu „Lunyu” Katarzyny Pejdy) [2543] [Was Confucius a moral relativist? Debate on the margins of the new Polish translation of “Lunyu” by Katarzyna Pejda]</p>	<p>1) Poland, Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Sinologia malgorzata.religa@uw.edu.pl http://sinologia.uw.edu.pl/dr-malgorzata-religa-2/</p> <p>2) Poland, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozofii dawid.rogacz@vp.pl https://rogacz.home.amu.edu.pl/</p> <p>3) Poland, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Wydział Filozofii krzykosior@wp.pl https://www.umcs.pl/pl/address-book-employee,1269,pl.html</p> <p>4) China, Zaozhuang University mszieba@poczta.pl https://www.kul.pl/12973.html</p>
	<p>Nowy polski przekład <i>Lùnǔyǔ</i> 論語 autorstwa Katarzyny Pejdy (Konfucjusz, <i>Analekta</i>, Wyd. UW: Warszawa 2018) oraz artykuły Tłumaczki z nim powiązane (patrz: Literatura) budzą duże zainteresowanie, ale są źródłem pewnych kontrowersji. Dlatego wychodząc od tekstu <i>Lùnǔyǔ</i> spróbujemy przedyskutować niektóre kwestie dotyczące myśli Konfucjuszowej, a odnosząc się do deklaracji Tłumaczki na temat jej metody badania koncepcji moralno-etycznej Konfucjusza i jej metody tłumaczenia – odniesiemy się do jej wniosków dotyczących przekładu poszczególnych terminów kluczowych oraz do ostatecznej oceny Konfucjuszowej koncepcji.</p>	<p>Konfucjusz (孔子 Kǒngzǐ) <i>Dialogi konfucjańskie – Analekta</i> (論語 <i>Lùnǔyǔ</i>) przekład tekstu filozoficznego moralność etyka ren (仁 <i>rén</i>)</p>

<p>Spróbujemy odpowiedzieć m.in. na następujące pytania:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Czy w przypadku <i>Lùnyǔ</i> da się łatwo oddzielić to, co Konfucjuszowe, od tego, co konfucjańskie? - Jaka jest Konfucjuszowa wizja społeczeństwa? - Skąd Konfucjusz bierze i jak uzasadnia swoją wizję moralności? - Kim jest Konfucjuszowy „<i>jūnzǐ</i>” 君子? - Czym jest Konfucjuszowe „<i>rén</i>” 仁? - Jakie inne pojęcia pozwalają lepiej zrozumieć to pojęcie i które z nich są szczególnie ważne? - Co Konfucjusz mówi o moralności indywidualnej? - Czy moralność Konfucjuszowa jest moralnością stanową czy uniwersalną? - Czy Konfucjusz był relatywistą moralnym? Jak można rozumieć taką tezę? - Czy da się badać myśl moralną/etyczną Konfucjusza z pozycji socjologii moralności? - Jak można ocenić przekład <i>Lùnyǔ</i> Katarzyny Pejdy w świetle jej deklaracji i postulatów na temat metody przekładu? Zwł. na tle wcześniejszych polskich przekładów tego dzieła: <ol style="list-style-type: none"> 1) <i>Dialogi konfucjańskie</i>, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum: Wrocław 1976. 2a) <i>Lun Yü po polsku</i>, opr. William Cheung, tłum. NN, Confucius Publishing Co. Ltd.: Hong Kong 2002. Wyd. 2: 2022, https://www.confucius.org/flipbook-polish/index.html. 2b) Konfucjusz, <i>Dialogi</i>, opr./tłum. j.w., Hachette Livre Polska / Horyzont Henryk Sułek: Kraków 2008. 3) Uczniowie Konfucjusza, <i>Rozważania (Dialogi konfucjańskie). Przekład dramaturgiczny wierszem</i>, tłum. J. Zawadzki, Create Space: Seattle 2012. 4) <i>Nowe Dialogi konfucjańskie. Próba rekonstrukcji</i>, oprac. Qian Ning, tłum. S. Musielak, Wyd. Olesiejuk: Ożarów Mazowiecki 2014. 5) Konfucjusz, <i>Lun Yu. Rozmowy</i>, oprac. R. Wilhelm, tłum. A. Onysymow, Wyd. Aletheia: Warszawa 2017. <p>Literatura podstawowa:</p> <p>K. Pejda, „Reinterpretacja najważniejszych pojęć <i>Dialogów konfucjańskich</i>. Klasterowy koncept <i>ren</i>” [w:] <i>Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje</i>, red. R. Sławiński, IKSIO PAN – Wyd. Askon: Warszawa 2013, s. 64–75.</p> <p>M. Jacoby, „<i>Analekta</i> Konfucjusza w nowym tłumaczeniu Katarzyny Pejdy”, RH (=Roczniki Humanistyczne) 2020, t. 68, z. 9: <i>Sinologia</i>, s. 239–248.</p> <p>K. Pejda, „Odpowiedź na recenzję prof. Marcina Jacoby’ego”, tamże, s. 248–254.</p> <p>Literatura dodatkowa:</p> <p>K. Pejda, „<i>Junzi</i> jako wzór osobowy przedstawiony w <i>Analektach</i> i etos z tym wzorem związany”, RH 2015, t. 63, z. 9, s. 101–119.</p>	<p>junzi (君子 <i>jūnzǐ</i>)</p>
--	--------------------------------

	<p>K. Pejda. „Konfucjuszowskie doświadczenie sacrum – analiza wybranych pojęć w tekście <i>Analektów</i>”, tamże, s. 121–137.</p> <p>K. Pejda. „Samodoskonalenie <i>xiu shen</i> – naśladownictwo wzoru osobowego <i>junzi</i> w <i>Analektach</i>”, RH 2016, t. 64, z. 9, s. 91–118.</p>	
EN	<p>The new Polish translation of <i>Lùnyǔ</i> 論語 by Katarzyna Pejda (Konfucjusz, <i>Analekta</i>, Wydawnictwo UW: Warszawa 2018) with the articles of the Translator related to it (see: Literature) have incited high interest, yet they remain a source of several controversies. That’s why, starting with text of <i>Lùnyǔ</i> we would like to discuss certain questions related to the thought of Confucius, and with reference to the Translator’s declarations concerning her method of research of the moral and ethical conception of Confucius and her method of translation – we would also like to discuss both her conclusions on how to translate certain key terms and her final judgment of the standpoint of Confucius. We will try to answer i.a. the following questions:</p> <ul style="list-style-type: none"> - In the case of <i>Lùnyǔ</i>, is it easy to separate what is of Confucius himself, from what is of the Confucian school? - What is the Confucius’ vision of society? - Where from does Confucius take and how does he justify his vision of morality? - Who is the "<i>jūnzǐ</i>" of Confucius? - What is the "<i>rén</i>" of Confucius? - What other concepts allow us to better understand this last concept and which of them are particularly important? - What does Confucius say about individual morality? - Is the Confucius morality a class (estate) morality or universal morality? - Was Confucius a moral relativist? How can one understand such a thesis? - Is it possible to study the moral/ethical thought of Confucius from the position of sociology of morality? - How can we assess the translation of <i>Lùnyǔ</i> by Katarzyna Pejda in the light of her declarations and postulates about the method of translation? Especially against the background of the earlier Polish translations of this work: <p>1) <i>Dialogi konfucjańskie</i>, transl. K. Czyżewska-Madajewicz, M. J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum: Wrocław 1976.</p> <p>2a) <i>Lun Yü po polsku</i>, ed. William Cheung, transl. NN, Confucius Publishing Co. Ltd.: Hong Kong 2002, 2nd ed.: 2022, https://www.confucius.org/flipbook-polish/index.html.</p> <p>2b) Konfucjusz, <i>Dialogi</i>, ed./transl. as above, Hachette Livre Polska / Horyzont Henryk Sulek: Kraków 2008.</p>	<p>Confucius (孔子 Kǒngzǐ)</p> <p><i>Confucian dialogues – Analects</i> (論語 <i>Lùnyǔ</i>)</p> <p>translation of philosophical texts</p> <p>morality</p> <p>ethics</p> <p><i>rén</i> (仁)</p> <p><i>jūnzǐ</i> (君子)</p>

	<p>3) Uczniowie Konfucjusza, <i>Rozważania (Dialogi konfucjańskie). Przekład dramatyczny wierszem</i>, transl. J. Zawadzki, Create Space: Seattle 2012.</p> <p>4) <i>Nowe Dialogi konfucjańskie. Próba rekonstrukcji</i>, ed. Qian Ning, transl. S. Musielak, Wyd. Olesiejuk: Ożarów Mazowiecki 2014.</p> <p>5) Konfucjusz, <i>Lun Yu. Rozmowy</i>, ed.. R. Wilhelm, transl. A. Onysymow, Wyd. Aletheia: Warszawa 2017.</p> <p>Basic literature:</p> <p>K. Pejda, „Reinterpretacja najważniejszych pojęć <i>Dialogów konfucjańskich</i>. Klasterowy koncept <i>ren</i>” [in:] <i>Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje</i>, ed. R. Sławiński, IKSIO PAN – Wyd. Askon: Warszawa 2013, p. 64–75.</p> <p>M. Jacoby, „<i>Analekta</i> Konfucjusza w nowym tłumaczeniu Katarzyny Pejdy”, <i>RH (=Roczniki Humanistyczne)</i> 2020, vol. 68, No. 9: <i>Sinologia</i>, p. 239–248.</p> <p>K. Pejda, „Odpowiedź na recenzję prof. Marcina Jacoby’ego”, <i>ibidem</i>, p. 248–254.</p> <p>Supplementary literature:</p> <p>K. Pejda, „<i>Junzi</i> jako wzór osobowy przedstawiony w <i>Analektach</i> i etos z tym wzorem związany”, <i>RH</i> 2015, vol. 63, No. 9, pp. 101–119.</p> <p>K. Pejda. „Konfucjuszowskie doświadczenie sacrum – analiza wybranych pojęć w tekście <i>Analektów</i>”, <i>ibidem</i>, pp. 121–137.</p> <p>K. Pejda. „Samodoskonalenie <i>xiu shen</i> – naśladownictwo wzoru osobowego <i>junzi</i> w <i>Analektach</i>”, <i>RH</i> 2016, vol. 64, No. 9, pp. 91–118.</p>	
2.	<p>Martyna Świąteczak-Borowy: Rytuał: wierna transmisja czy innowacja? Perspektywa konfucjańska. [3279] [Ritual: Faithful transmission or innovation? A Confucian perspective]</p>	<p>Poland Uniwersytet Warszawski m.swiateczak@uw.edu.pl</p>
	<p>Choć rytuały towarzyszą wszystkim ludzkim społecznościom, zaskakująco rzadko stają obiektem pogłębionej refleksji filozoficznej. Ten niedostatek staje się szczególnie uderzający w świetle uwagi, którą zjawisku rytuałów poświęca nie tylko socjologia czy antropologia, ale od pewnego czasu również neuronauka i kognitywistyka. Nie dziwi zatem, że autorzy, którzy szukają filozoficznych odniesień do podejmowanych przez te dziedziny dyskusji dotyczących rytuałów, sięgają do konfucjanizmu, dla którego rytuał jest zagadnieniem absolutnie fundamentalnym.</p> <p>Tak właśnie czynią Karyn Lai i Mog Stapleton (2022), które w konfucjańskim rozumieniu rytuału znajdują punkt odniesienia do problematyzacji teorii postawy dwuogniskowej (Jagiello, Heyes, Whitehouse 2022). Teoria postawy dwuogniskowej (<i>bifocal stance theory</i>, BST) stanowi próbę znalezienia jednoczesnego ujęcia dwóch pozornie sprzecznych elementów ewolucji kulturowej: wiernej transmisji wiedzy oraz</p>	<p>rytuał konfucjanizm gry postawa rytualna transmisja innowacja</p>

	<p>dokonywania innowacji. Lai i Stapleton skupiają się na relacji między postawą rytualną i instrumentalną oraz między transmisją a „dopasowywaniem”. Wskazują, że w świetle konfucjańskiego rozumienia rytuału właściwszym byłoby mówienie o wieloogniskowości, która umożliwia spontaniczne i po wielokroć przechodzenie pomiędzy różnymi postawami.</p> <p>Celem niniejszej prezentacji jest dalsza problematyzacja zagadnienia relacji pomiędzy transmisją a innowacją poprzez odwołanie się do tragicznej teorii rytuału Michaela Inga z jednej strony, z drugiej zaś do koncepcji „gier opartych na usiłowaniu (<i>striving games</i>)” C. Thi Nguyena.</p> <p>Michael Ing (2012) twierdzi, że w pojęciu rytuału wbudowane jest nieusuwalne napięcie. Z jednej strony, rytuały czerpią swoją legitymację z niezmienności i zakorzenienia w przeszłości. Z drugiej zaś, by pozostać skuteczne, muszą reagować na zmieniające się okoliczności i antycypować przyszłość. To napięcie rodzi niepokój i poczucie niejasności, ale prowadzi też do „eksperymentowania z paradygmatycznością”, niezbędnego dla utrzymania efektywności rytuałów.</p> <p>Według C. Thi Nguyena (2020) granie w „gry oparte na usiłowaniu” polega na dobrowolnym mierzeniu się z przeszkodami, które nie są konieczne, po to, aby móc doświadczać ich przewyciężania. Szczególną strukturę motywacyjną gier opartych na usiłowaniu umożliwia postulowana przez Nguyena warstwowość różnych form sprawczości: choć konieczne jest całkowite zanurzenie się w formie sprawczości tymczasowo narzuconej przez grę, inne formy cały czas współistnieją z nią w tle. Jeśli znajdzie taka potrzeba, możemy swobodnie poruszać się między różnymi „warstwami” sprawczości.</p> <p>Literatura: Ing, M. D. K. (2012). <i>The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism</i>. Oxford University Press. Jagiello, R., Heyes, C., & Whitehouse, H. (2022). “Tradition and invention: The bifocal stance theory of cultural evolution”. <i>Behavioral and Brain Sciences</i>, 45, e249. Lai, K., Stapleton, M. (2022). “Confucius and the Varifocal Stance”. <i>Behavioral and Brain Sciences</i>, 45, e260. Nguyen, C. T. (2020). <i>Games: Agency As Art</i>. Oxford University Press.</p>	
EN	<p>Although rituals have accompanied humankind throughout time and space, they seldom become the focus of philosophical reflection. The lack of sufficient philosophical attention to ritual becomes particularly salient compared to the amount of attention paid to ritual by sociology, anthropology, and, more recently, neuroscience and cognitive science. Given the circumstances, it is unsurprising that Confucianism and its fundamental interest in ritual are the primary sources of reference for those seeking to further the philosophical debate on ritual.</p> <p>It is precisely in such a manner that Karyn Lai and Mog Stapleton (2022) employ the Confucian understanding of ritual to problematize the bifocal stance theory (Jagiello, Heyes and Whitehouse, 2022). The bifocal stance theory (BST) attempts to simultaneously address two seemingly</p>	<p>ritual Confucianism games ritual stance transmission innovation</p>

	<p>contradictory aspects of cultural evolution: faithful transmission on the one hand and innovation on the other. In their commentary, Lai and Stapleton focus on the relationship between the ritual and instrumental stance. Lai and Stapleton indicate that considering the Confucian approach to ritual, it is more fitting to perceive the interaction between the two stances in terms of a spontaneous movement on a varifocal spectrum rather than a binary relation.</p> <p>This paper aims to further examine the relationship between transmission and innovation by referring to Michael Ing’s tragic theory of ritual on the one hand and to C. Thi Nguyen’s concept of striving games. Ing (2012) claims that there is an inherent tension to ritual: the authority of ritual is founded on its constancy and its link with the past, while at the same time, to remain efficacious, ritual has to adjust to the changing circumstances of the present. This tension gives rise to anxiety and ambiguity, but at the same time, it is the very source of ritual creativity and necessary “experiments with paradigmity”.</p> <p>According to C. Thi Nguyen (2020), to play a striving game is to voluntarily take on unnecessary obstacles for the sake of the experience of struggling against them. Striving games are characterized by an inverted, backward-looking motivational structure. This particular motivational structure is predicated on the possibility of layered agency: for a striving game to be possible, the player has to be completely immersed in a temporary game agency. Our more lasting agency moves to the back of our agential focus, but since it is still present, it is possible to move between the different layers of our agency.</p> <p>Literature: Ing, M. D. K. (2012). <i>The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism</i>. Oxford University Press. Jagiello, R., Heyes, C., & Whitehouse, H. (2022). “Tradition and invention: The bifocal stance theory of cultural evolution”. <i>Behavioral and Brain Sciences</i>, 45, e249. Lai, K., Stapleton, M. (2022). “Confucius and the Varifocal Stance”. <i>Behavioral and Brain Sciences</i>, 45, e260. Nguyen, C. T. (2020). <i>Games: Agency As Art</i>. Oxford University Press.</p>	
3.	<p>Dawid Rogacz: Kiedy uczeni stali się konfucjanistami: konfucjanizm Tangowski jako brakujące ogniwo historii filozofii chińskiej [8917] [When Scholars Became Confucians. Tang Confucianism as the missing link in the history of Chinese philosophy]</p>	<p>Poland, Adam Mickiewicz University in Poznań dawid.rogacz@amu.edu.pl https://rogacz.home.amu.edu.pl/</p>
	<p>Dominująca wykładnia historii filozofii konfucjańskiej wyróżnia klasyczny i Hanowski konfucjanizm oraz tworzoną od czasów dynastii Song myśl neokonfucjańską, będącą swoistą odpowiedzią na metafizykę</p>	<p>konfucjanizm filozofia chińska</p>

	<p>buddyjską. Jako antycypację tej ostatniej wskazuje się nierzadko koncepcje natury ludzkiej Han Yu (768–824) i Li Ao (zm. 844), równie często wskazując jednakże na kryptobuddyjski charakter obu antropologii. Rzeczywisty renesans konfucjanizmu, tak w wymiarze instytucjonalnym, jak i przede wszystkim filozoficznym należy wszakże datować na czasy dwa wieki wcześniejsze, tj. dynastię Sui i okres Zhenguan dynastii Tang (ok. 550–650). To w metafizyce Kong Yingda (574–648), epistemologii Wang Tonga (584–617) i antropologii <i>Liuzi</i> (pocz. VII w.) odnaleźć można kluczowe pojęcia późniejszej filozofii konfucjańskiej, stanowiące odpowiedź na idee taoistyczne i buddyjskie. To wtedy wówczas, silniej niż kiedykolwiek, tak za sprawą powstania systemu egzaminów cesarskich, jak i krystalizowania się pozycji konfucjanizmu w obrębie Trzech Nauk (<i>sanjiao</i>) „linia uczonych” (<i>rujia/ruzong</i>) zaczyna odnosić się do Konfucjusza jako swego naczelnego autorytetu, a do <i>Lunyu</i> (<i>Dysput i powiedzeń</i>) jako modelu uprawiania filozofii. Wydobycie głównych innowacji conceptualnych ze strony tych myślicieli będzie celem wystąpienia.</p>	<p>natura ludzka Kong Yingda Wang Tong <i>Liuzi</i></p>
EN	<p>The dominant interpretation of the history of Confucian philosophy distinguishes classical and Han Confucianism, as well as neo-Confucian thought developed since the Song dynasty in a response to Buddhist metaphysics. The concept of human nature of Han Yu (768-824) and Li Ao (d. 844) is often indicated as an anticipation of the latter, although its critics point out to the crypto-Buddhist character of both anthropologies. However, the actual revival of Confucianism, both in the institutional and, above all, philosophical dimension, should be dated two centuries earlier, i.e. to the Sui dynasty and the Zhenguan period of the Tang dynasty (ca. 550-650). It is in the metaphysics of Kong Yingda (574-648), the epistemology of Wang Tong (584-617), and the anthropology of <i>Liuzi</i> (early 7th c.) that the key concepts of later Confucian philosophy can be found, being a response to Daoist and Buddhist ideas. It was then, more than ever, due to the emergence of the system of imperial examinations and the crystallization of the position of classical scholarship within the Three Teachings (<i>sanjiao</i>) that the line of scholars (<i>rujia/ruzong</i>) begins to refer to Confucius as its chief authority, and to <i>Lunyu</i> (<i>Disputes and Sayings</i>) as a model of practicing philosophy, thereby becoming “Confucianism.” Extracting the main conceptual innovations made by these thinkers will be the aim of the paper.</p>	<p>Confucianism Chinese philosophy human nature Kong Yingda Wang Tong <i>Liuzi</i></p>
4.	<p>Krzysztof Kosior: Czy konfucjanizm jest religią? [0942] [Is Confucianism a religion?]</p>	<p>Poland UMCS in Lublin krzysztof.kosior@mail.umcs.pl</p>
	<p>Pośród pięciu religii (<i>zōngjiào</i>), których wyznawcy działają w ośmiu legalnych w ChRL organizacjach, nie ma konfucjanizmu (<i>rújiào, rújiā, rúxué</i>). Zarazem władze chińskie, wzorem swych poprzedników z okresu cesarstwa, dążą do uczynienia tej rodzimej tradycji fundamentem porządku społecznego, odpowiednikiem</p>	<p>konfucjanizm religia samodoskonalenie</p>

	<p>identyfikowanej przez R. Bellaha w odniesieniu do USA religii obywatelskiej (<i>civil religion</i>).</p> <p>Zachodni badacze początkowo przeciwstawiali się postrzeganiu konfucjanizmu jako religii. Zmiana dokonała się po rozpowszechnieniu interpretacji C. K. Yanga (<i>Religion in Chinese Society</i>, 1961), w której pojawia się instruktywne w odniesieniu do chińskiej specyfiki pojęcie religii rozproszonej (<i>diffused religion</i>).</p> <p>W referacie autor omówi punkty sporne toczonej dyskusji, streści koncepcje jednoznacznie, choć z różnych względów eksponujące religijność konfucjanizmu (J. A. Adler, H. Fingarette), i przedstawi stanowisko własne.</p>	rytuał
EN	<p>Among the five religions (<i>zōngjiào</i>) whose adherents are active in eight organizations legal in the PRC, there is no Confucianism (<i>rújiào, rújiā, rúxué</i>). At the same time, the Chinese authorities, following the example of their predecessors from the imperial period, strive to make this native tradition the foundation of the social order, an equivalent of the civil religion identified by R. Bellah in relation to the US.</p> <p>Western scholars initially opposed seeing Confucianism as a religion. The change took place after the dissemination of C. K. Yang's interpretation (<i>Religion in Chinese Society</i>, 1961), in which he uses the concept of diffuse religion as more accurately reflecting the Chinese specificity.</p> <p>In the lecture, the author will discuss the contentious points of the ongoing discussion, summarize several concepts clearly exposing the religiosity of Confucianism (including those of J. A. Adler and H. Fingarette) and present his own position.</p>	Confucianism religion self-cultivation ritual
<p>13.09 (środa / Wednesday) 10.45 – 13.00 Sesja: / Session: II (9BC) – sala / room 2.21 Moderator: / Chairperson: Krzysztof Kosior</p>		
1.	<p>Maciej St. Zięba: Problemy epistemologiczne związane z „Księgą przemian” (<i>Yijing</i>, 易經) [5211] [Some epistemological issues related to the “Book of Changes” (<i>Yijing</i>, 易經)]</p>	<p>Poland Zaozhuang University (Shandong), China mszieba@poczta.pl https://uzz.academia.edu/MaciejStZi%C4%99ba</p>
	<p>„Księga przemian” (<i>Yijing</i> 易經, <i>Zhou Yi</i> 周易, dalej: XP), jeden z najstarszych tekstów kultury chińskiej, jest zbiorem starożytnych wyroczeni o podwójnej strukturze (diagramatycznych „obrazów” i enigmatycznych „orzeczeń”), zgrupowanych jako 64 heksagramy (64H). Do nich w czasach starożytnych</p>	<p>„Księga przemian” (<i>Yijing</i> 易經 / <i>Zhou yi</i> 周易) wyroczenia</p>

	<p>dołączono kilka „komentarzy” (<i>Yizhuan</i> 易傳), teksty zwane „Dziesięcioma Skrzydłami” (<i>Shi Yi</i> 十翼, XS: S1–S10), które zapewniły XP ortopraksję „zasięgania porad” (wróżenia) oraz ortodoksyjną strukturę interpretacyjną. Autorstwo 64H tradycja przypisuje 3 osobom (Fu Xi 伏羲, królowi Wenowi 文王 i księciu Zhou 周公), a XS – Konfucjuszowi, ale wszystkie te stwierdzenia były kwestionowane.</p> <p>Dość często spotkać się możemy ze stwierdzeniem, że cała filozofia chińska wywodzi się z XP, „jest racjonalizacją wróżby”. Nawet racjonalistyczny filozof Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), zwalczający przesady i zabobony, zalecał ją swym uczniom. Tym samym ostatnio XP jest przedmiotem licznych studiów jej ontologii, kosmologii, etyki itp. Zastanawiające jest jednak, że bardzo rzadko podejmowana jest tematyka epistemologiczna, narzucająca się w przypadku tekstu z definicji prognostycznego, a występująca w samym tekście XS. (Notabene, często badacze dzisiejsi pomijają XS, jako „późniejsze dodatki” do korpusu 64H, a przecież bez nich XP nie osiągnęłyby dzisiejszego statusu).</p> <p>Na wstępie przedstawię strukturę XP i podstawowe pojęcia z nią związane, a także znaczenie odkryć archeologicznych dla interpretacji niejasnych orzeczeń <i>textus receptus</i> (jednak bez zagłębiania się w trudności interpretacyjne związane z egzegezą poszczególnych orzeczeń). W I części przeanalizuję pojęcia epistemologiczne użyte w samej XP, gdy S5–6 i S8 omawiają proces powstawania 64H oraz dają wskazówki heurystyczne dla korzystania z nich. Następnie spróbuję zarysować, jakim chińskim stylem hermeneutycznym odpowiada taka analiza orzeczeń XP.</p> <p>W II części spróbuję zastosować narzędzia współczesnej i historycznej epistemologii (oraz nauk z pogranicza epistemologii, jak prakseologia czy kognitywistyka), do próby odpowiedzi na pytania: Z jakim rodzajem poznania mamy do czynienia, gdy zasięgamy porady XP – a z jakim nie mamy? Czy XP dostarcza wiedzy nietrywialnej, odpornej na zarzuty <i>non sequitur</i> oraz na problem Gettier’a? itp. Nie odpowiem na wszystkie pytania, ale spróbuję przynajmniej je postawić, by wskazać zarys problematyki badawczej. Na koniec, jako <i>benigne interpretandus</i>, przestawię własną (zapewne kontrowersyjną) wizję tego, czym może być XP dla współczesnego odbiorcy spoza kręgu wschodnioazjatyckiego, bez konieczności odwoływania się do „odmiennego rozumienia racjonalności” (np. synchroniczności Junga).</p> <p>Literatura: <i>I-Cing, Księga Przemian</i> (opr. Richard Wilhelm, przeł. W. Józwiak i in.), Latawiec: Warszawa 1997. Hellmut Wilhelm, <i>Sens I-cing</i>, Aletheia: Warszawa 2015. Zhu Xi, <i>The Original Meaning of the Yijing</i> (przeł. i opr. Joseph Adler), CUP: New York 2020.</p>	<p>diagramy symboliczne heksagramy trygramy (<i>bagua</i>) orzeczenia przepowiedni prognostyka alegoria epistemologia typ poznania problem Gettier’a <i>non sequitur</i></p>
EN	<p>The “Book of Changes” (<i>Yijing</i> 易經, <i>Zhou Yi</i> 周易, hereinafter: YJ), one of the oldest texts of the Chinese culture, is a collection of ancient oracles with a double structure (diagrammatic „images” and enigmatic „judgments”), grouped as 64 hexagrams (64H). In ancient times several „commentaries” (<i>Yizhuan</i> 易傳), the texts called now „Ten Wings” (<i>Shi Yi</i> 十翼, XW: W1–W10), were attached to them, which subsequently provided for YJ the orthopraxy of its „consulting”</p>	<p>The Book of Changes (<i>Yijing</i> 易經 / <i>Zhou Yi</i> 周易) divination oracles symbolic diagrams</p>

	<p>(divination / fortune telling) and the orthodoxy of its interpretation structure. The authorship of 64H is ascribed by the tradition to 3 people (Fu Xi 伏羲, King Wen 文王, and the Duke of Zhou 周公), and that of XW – to Confucius, but all those claims have been questioned.</p> <p>Quite frequently we can meet with the statement that the whole Chinese philosophy stems from YJ, being „a rationalization of divination”. Even the highly rationalist philosopher Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), fighting various unfounded beliefs and superstitions, himself practiced it and recommended it to his students. Therefore, recently, YJ is an object of numerous studies of its ontology, cosmology, ethics, etc. It is, however, puzzling how seldom epistemological themes are undertaken, even that they impose themselves in the case of a text that is prognostic by definition, and that they appear in the text of XW itself. (By the way, today’s researchers often omit XW, as „later additions” to the corpus of 64H, despite the fact that without them YJ would not have reached the present status).</p> <p>I will begin with the general presentation of the structure of YJ and of the basic notions related to it, as well as the importance of archaeological excavations for the interpretation of unclear judgments of <i>textus receptus</i> (without, however, delving into interpretation difficulties related to the exegesis of individual judgments). In the first part I will analyze the epistemological concepts used by YJ itself, when W5-6 and W8 discuss the process of formation of 64H and give heuristic tips how to use them. Then I will try to outline what Chinese hermeneutic styles correspond to such analysis of YJ judgments.</p> <p>In the second part I will try to use some tools of contemporary and historical epistemology (and of sciences from the borderlands of epistemology, such as praxeology or cognitive science), to attempt to answer the questions: What kind(s) of knowledge are we dealing with when we seek for advice of YJ – and what kind(s) do we not encounter? Does YJ provide a non-trivial knowledge, resistant to <i>non sequitur</i> allegations and to the Gettier problem? etc. I will not answer all questions, but I will try to at least put them, in order to indicate an outline of the research issues. Finally, as <i>benigne interpretandus</i>, I will present my own (probably a controversial) vision of what YJ can be for a modern recipient from out of East Asia, without referring to a “different understanding of rationality” (like e.g. synchronicity of C. G. Jung).</p> <p>Literature: I-Cing, <i>Księga Przemian</i> (ed. Richard Wilhelm, transl. W. Józwiak et al., Latawiec: Warszawa 1997 Hellmut Wilhelm, <i>Sens I-cing</i>, Aletheia: Warszawa 2015, Zhu Xi, <i>The Original Meaning of the Yijing</i> (transl. & ed. Joseph Adler), CUP: New York 2020</p>	trigrams (<i>bagua</i>) judgments prognostication allegory epistemology types of knowledge Gettier problem <i>non sequitur</i>
2.	Nastazja Stoch: Philosophy of Argumentation in the School of Names in Ancient China [3764]	Poland Uniwersytet Warszawski,

		Wydział Filozofii n.stoch@uw.edu.pl https://kul.academia.edu/NastazjaStoch
	<p>In this part of my PhD project I explore the discursive narration in the works of the members of the School of Names in ancient China. It has been widely claimed that the Disputers' argumentation comprised paradoxes. However, I think the claim is too strong – their theses are milder versions of paradoxes, sometimes constituting <i>reductio ad absurdum</i>. The use of paradoxes has a certain stand in the discourse of argumentation. But since it is not the case for the School of Names, I would propose to find the Disputers' rhetoric as a way of using all sorts of contradictions, misleading the interlocutor, but eventually proving a philosophical point, either concerning issues in the philosophy of language, ontology, or epistemology.</p> <p>Literature: Chmielewski, J. (1981). „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym”, <i>Studia Semiotyczne</i> 11, pp. 121–106. Chmielewski, J. (2009). <i>Language and logic in ancient China: collected papers on the Chinese language and logic</i>, ed. Marek Mejer. Prace orientalistyczne XLII. Warszawa: PAN. Fraser, C. (2007). “Language and ontology in early Chinese thought”, <i>Philosophy East & West</i> 57(4), pp. 420–456. Graham, A. C. (1989). <i>Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China</i>. La Salle, Illinois: Open Court. Greniewski, H. & Wojtasiewicz, O. (1956). „From the history of Chinese logic”, <i>Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic</i> 4, pp. 241–243. Sikora, S. (2006). „Dialog o białym koniu (Bai Ma Lun) – metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej”, <i>Investigationes Linguisticae</i> 14, pp. 97–110.</p>	School of Names (<i>mingjia</i>) argumentation argumentative discourse rhetoric contradictions
3.	Ferry Hidayat: What Richard Wright Did Not Understand on Indonesian Philosophers [0889]	Indonesia University of Gadjah Mada, Yogyakarta hidayatferry01@gmail.com https://stba.academia.edu/FerryHidayat
	Richard Wright is an African American writer who came to Indonesia in 1955 and attended a famously known Asian African Conference in Bandung. The conference is considered as the first postcolonial conference in the Third World. Wright met several Indonesian philosophers during his visit and discussed	Indonesian philosophy Richard Wright misunderstanding other cultures

	<p>with them. However, he misunderstood many points which Indonesian philosophers discussed with him. The misunderstanding is mirrored in two of his works: “The Colour Curtain: A Report on The Bandung Conference” (1955) and “Whiteman, Listen!” (1957). In my paper, I will reveal what Wright did not understand and what he misunderstood from their thoughts. I will reveal that his misunderstanding is rooted in his ignorance of Indonesian philosophy historical contexts.</p> <p>Literature: Brian Russell Roberts & Keith Foulcher (eds.) (2016) “Indonesian Notebook: A Sourcebook on Richard Wright and The Bandung Conference”. Virginia Whatley Smith (ed.) (2001) “Richard Wright’s Travel Writings”. Odd Arne Westad (2007) “The Global Cold War”. Ferry Hidayat (2022) “Sketsa Sejarah Filsafat Indonesia” [Historical Sketch of Indonesian Philosophy], 2nd ed.</p>	Asian mind Westernness
4.	Valentyn Veryovkin: The first three steps of the Chakana [0102] [Pierwsze trzy stopnie Czakany]	Ukraine State Tax Service of Ukraine rabota8778@gmail.com https://sites.google.com/view/veryovkin
	<p>Chakana is the Quechua name for the constellation of four stars known to Europeans as the Southern Cross. Chakana is the main symbol and source of the worldview and cosmogony of the Incas and pre-Incan peoples due to its proportionality. Rotating it three times by 90 degrees, we obtain the ritual image with appearance of a cross with four angles ridged with three steps each, the “Andean Stepped Cross”, omnipresent in the culture of Andean peoples (decorative elements, architecture): a square considered the prototype of correct measure (<i>tupu</i>), whose diagonal is called <i>cheqaluwa</i> (<i>cheqaq</i> = truth).</p> <p>Each step in each corner of this mirrored stepped pyramid has its own unique meaning. The vertical lines represent time (cosmic father) and horizontal lines represent space (cosmic mother). The indigenous people of the Andes use their understanding of them as symbols of the sacred steps of life, with the aim to achieve awakening, healing, and self-realization, and Chakana is the bridge, the sacred portal on the path to self-realization, the most important condition whereof is the ability to being aware and remember.</p> <p>We managed to talk to Fredy “Puma” Quispe Singona, a visionary representative of contemporary Peruvian thought, and get a broader understanding of the issue. He claims his knowledge has been passed down from generation to generation, therefore it maintains its originality; nevertheless, the original knowledge could partially be lost or modified.</p> <p>The first three steps, in the first (North-West) quarter of the cross, called <i>Hanaq Pacha</i>, <i>Kay Pacha</i>, and</p>	Chakana Andean Stepped Cross <i>Kay Pacha</i> <i>Hanaq Pacha</i> <i>Ukhu Pacha</i> sacred geometry path to spiritual development consciousness space-time ancient wisdom and modern science

	<p><i>Ukhu Pacha</i>, represent worlds. <i>Hanaq Pacha</i> represents the world of gods wherefrom all people on earth came: the awareness that we are beings of sacred light from the absolute sun reconnects us to the heavens. <i>Kay Pacha</i> is the representation of this earthly world: the awareness of care about our physical bodies to make them strong, flexible, and prepared, because it is our temple. <i>Ukhu Pacha</i> is the inner world of who we are, which can only be accessed by oneself: the consciousness of the divine intelligence and love continues until realization that not even in the whole lifetime could one discover oneself completely because we are yet to be. The most interesting is that many notions of the Chakana show certain similarity to, or resonate with modern concepts, like the three-dimensional world of space-time, persistence and identity over time, time travel, consciousness as the chain of moment of inner searching and experiencing, and the representational nature of consciousness. This raises several metaphysical questions which will be discussed in the paper.</p> <p>Literature: Nagel 1974; Searle 1998; Lavelle 2014; Richmond 2014.</p>	
PL	<p>Czakana to określenie w języku keczua konstelacji czterech gwiazd znanej Europejczykom jako Krzyż Południa. Czakana, ze względu na swoją proporcjonalność, jest głównym symbolem i źródłem światopoglądu i kosmogonii Inków i ludów przedinkaskich. Obracając jej obraz trzy razy o 90 stopni otrzymujemy symbol rytualny przypominający krzyż, posiadający po trzy stopnie w każdym z czterech rogów, „Andyjski Krzyż Schodkowy” wszechobecny w kulturze ludów Andów (architektura, elementy dekoracyjne): kwadrat uznawany za wzorzec dobrego pomiaru (<i>tupu</i>), którego przekątna nazywana jest <i>cheqaluwa</i> (<i>cheqaq</i> = prawda). Są trzy szczeble idące w górę, trzy idące w dół oraz po trzy szczeble idące na boki. Każdy stopień w każdym z rogów tej lustrzanej piramidy schodkowej ma swoje własne, niepowtarzalne znaczenie. Linie poziome reprezentują czas (kosmicznego ojca), a linie pionowe – przestrzeń (kosmiczną matkę). Rdzenna ludność Andów rozumie je jako symbole świętych stopni życia i korzysta z nich dla osiągnięcia przebudzenia, uzdrowienia i samorealizacji, przez co Czakana jest mostem i świętą bramą na drodze samodoskonalenia, której najważniejszymi warunkami są zdolność bycia świadomym i pamiętania. Udało nam się porozmawiać z Fredym „Pumą” Quispe Singoną, wizjonerskim przedstawicielem współczesnej myśli peruwiańskiej, i uzyskać szersze zrozumienie tego zagadnienia. Twierdzi on, że wiedza ta była przekazywana z pokolenia na pokolenie, więc zachowuje swoją oryginalność; niemniej jednak pierwotna wiedza mogła zostać częściowo utracona lub zmodyfikowana. Trzy pierwsze szczeble piramidy schodkowej w pierwszej (północno-zachodniej) ćwiartce krzyża, zwane <i>Hanaq Pacha</i>, <i>Kay Pacha</i> i <i>Ukhu Pacha</i>, reprezentują światy. <i>Hanaq Pacha</i> reprezentuje świat bogów, skąd pochodzą wszyscy ludzie na ziemi: świadomość, że</p>	<p>Czakana (<i>Chakana</i>) Andyjski Krzyż Schodkowy <i>Kay Pacha</i> <i>Hanaq Pacha</i> <i>Ukhu Pacha</i> geometria sakralna droga rozwoju duchowego świadomość czasoprzestrzeń starożytna wiedza a nauka współczesna</p>

	<p>jesteśmy istotami świętego światła z absolutnego słońca, łączy nas ponownie z niebem. <i>Kay Pacha</i> to reprezentacja tego ziemskiego świata: świadomość codziennej troski o nasze fizyczne ciała, by uczynić je silnymi, elastycznymi, gotowymi, ponieważ one są naszą świątynią. <i>Ukhu Pacha</i> to istotny świat wewnętrzny każdego z nas, do którego każdy ma dostęp tylko sam: świadomość boskiej mądrości i miłości trwa tak długo aż zrozumiemy, że całego życia nie wystarczy, aby odkryć w pełni, kim jesteśmy, ponieważ jesteśmy kimś, kto się dopiero staje. Najciekawsze jest, że wiele pojęć Czakany ukazuje pewne podobieństwo do pojęć współczesnych, lub współgra z nimi, takich jak np. trójwymiarowy świat czasoprzestrzeni, trwałość i tożsamość w czasie, podróże w czasie, świadomość jako ciąg momentów wewnętrznych poszukiwań i doświadczeń oraz reprezentacyjna natura świadomości. Rodzi to szereg pytań metafizycznych, które zostaną podjęte w tym odcycie.</p> <p>Literatura: Nagel 1974; Searle 1998; Lavelle 2014; Richmond 2014.</p>	
5.	Show Book Session (pt. 1) – Sesja promocji publikacji własnych (cz. 1)	
a)	<p>Olena Łucyszyna * <i>Filozofia słowa klasycznej i poklasycznej sankhji</i> (2018) * „Acta Asiatica Varsoviensia” (a scholarly journal) * „Sententiae” (a scholarly journal)</p>	
b)	<p>Maciej St. Zięba * <i>Filozofia indyjska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim</i> (z M. Kudelską) (2019) * <i>The Universal Encyclopaedia of Philosophy</i> vol. 1 (2021) and vol. 2 (2023) * <i>Encyklopedia 100-lecia KUL</i> (2018) * <i>Polski Słownik Biograficzny – zeszyt 220</i> (2021) * <i>Mozi</i> (2018), <i>Zhuangzi</i> (2022?), <i>Mengzi</i>, <i>Xunzi</i> and <i>Lunyu</i> in Esperanto by late dr Sasaki Teruhiro</p>	
<p>13.09 (środa / Wednesday) 16.45 – 19.00 Sesja: / Session: III (12BE) – sala: / room: 2.21 Moderator: / Chairperson: C. D. Sebastian</p>		
1.	<p>Sergiy Secundant: On the Concept of “Indian Philosophy” – Epistemological Approach [1669]</p>	<p>Ukraine Odessa I. I. Mechnikov National</p>

	[O koncepcji „filozofii indyjskiej” – podejście epistemologiczne]	University sergiisekundant@gmail.com
	<p>One of the main reasons that hinder the correct understanding of Indian philosophy is the attempt of European scholars to transfer the speculative model of philosophy to the history of Indian thought. Although Indian philosophy was also characterized by speculative reflections on the ultimate foundations of being, it has always been focused on achieving practical goals and has been deeply integrated into the system of other knowledge. Nevertheless, European Indologists did not stop trying to find among the Sanskrit terms those that would correspond to their speculative understanding of philosophy, not paying due attention to the fact that such terms as <i>darśana</i>, <i>tarkavidyā</i>, <i>tattvavidyā</i> and <i>tattvajñāna</i> do not fully reflect what is commonly called Indian philosophy. If Plato understood philosophy as a kind of reasoning and contrasted it with myth, Indian philosophers actively used myth and metaphorical ways of presenting knowledge, endowing them with deep rational and practical meaning.</p> <p>The active use of scientific (linguistic, sociological, anthropological, psychological and other) research methods for studying the Indian religious tradition has led to a contradictory idea of Indian philosophy, since these approaches were based on other epistemological positions. All of them were implicitly guided by the Judeo-Christian religious tradition, which had a socio-ethical character, while the Vedic religion was predominantly a magical religion, more precisely “sacred magic”. The latter did not oppose knowledge and faith, philosophy and myth, since it was formed on a fundamentally different epistemological basis.</p> <p>To avoid such distortions, the starting point for the study of Indian philosophy should be the concept of knowledge characteristic of the Vedas. Such an understanding of knowledge makes it possible not only to clearly distinguish between magic, philosophy and religion, but also to trace the evolution of Indian philosophy since the Vedas. Religious knowledge in the strict sense is a state of consciousness, namely the state of Brahman (<i>saccidānanda</i>) or enlightenment. It is acquired in a practical way and is non-conceptual (Secundant 2016). The transition from magic to religion became possible only thanks to philosophical reflection, which is oriented toward understanding. Philosophical knowledge is conceptual and discursive. Unlike religious reflection, it is not regulated by anything and therefore can make any goals and principles of action a subject of critical evaluation. It has hermeneutic, critical, heuristic and axiological functions in relation to magical and religious knowledge.</p> <p>Literature: Secundant Sergey. “Religion and Magic in Early Vedanta Tradition”. In: <i>Vaiṣṇavism in India and Abroad</i>. Ed. Upender Rao. Delhi 2016. Pp. 27–45.</p>	Indian philosophy the concept of philosophy religion and philosophy magic myth Indian epistemology enlightenment
PL	Jedną z głównych przyczyn utrudniających prawidłowe zrozumienie filozofii indyjskiej jest próba przeniesienia przez naukowców europejskich spekulatywnego modelu filozofii na grunt historii myśli indyjskiej. Chociaż filozofia indyjska charakteryzowała się również spekulatywnymi	magia religia i filozofia koncepcja „filozofii indyjskiej”

	<p>rozważaniami na temat ostatecznych podstaw bytu, zawsze była nastawiona na osiągnięcie praktycznych celów i była głęboko zintegrowana z systemem innej wiedzy. Mimo to europejscy indolodzy nie ustalali w poszukiwaniach wśród sanskryckich terminów takich, które odpowiadałyby spekulatywnemu rozumieniu filozofii, nie zwracając należytej uwagi na to, że terminy takie jak <i>darśana</i>, <i>tarkavidyā</i>, <i>tattvavidyā</i> i <i>tattvajñāna</i> nie oddają w pełni tego, co powszechnie zwano filozofią indyjską. Jeśli Platon pojmował filozofię jako rodzaj rozumowania i przeciwstawiał ją mitowi, to filozofowie indyjscy aktywnie wykorzystywali mit i metaforyczne sposoby przedstawiania wiedzy, nadając im głęboki racjonalny i praktyczny sens.</p> <p>Aktywne stosowanie naukowych (lingwistycznych, socjologicznych, antropologicznych, psychologicznych i innych) metod badawczych do badania indyjskiej tradycji religijnej doprowadziło do sprzecznej idei filozofii indyjskiej, ponieważ podejścia te opierały się na odmiennych stanowiskach epistemologicznych. Wszystkie one pośrednio kierowały się judeochrześcijańską tradycją religijną, która miała charakter społeczno-etyczny, podczas gdy religia wedyjska była w przeważającej mierze religią magiczną, a dokładniej „świętą magią”. Tradycja indyjska nie przeciwstawiała wiedzy i wiary, filozofii i mitu, ponieważ została ukształtowana na zasadniczo odmiennych podstawach epistemologicznych.</p> <p>Aby uniknąć takich zniekształceń, punktem wyjścia do studiowania filozofii indyjskiej powinna być koncepcja wiedzy charakterystyczna dla Wed. Takie rozumienie wiedzy umożliwia nie tylko wyraźne rozróżnienie magii, filozofii i religii, ale także prześledzenie ewolucji filozofii indyjskiej od czasów Wed. Wiedza religijna w ścisłym tego słowa znaczeniu jest stanem świadomości, czyli stanem brahmana (<i>saccidānanda</i>), czyli oświecenia. Uzyskuje się ją w sposób praktyczny i niekonceptualny (Secundant 2016). Przejście od magii do religii stało się możliwe tylko dzięki refleksji filozoficznej, która jest zorientowana na zrozumienie. Wiedza filozoficzna jest konceptualna i dyskursywna. W przeciwieństwie do refleksji religijnej nie jest ona niczym regulowana, dlatego też może poddawać krytycznej ocenie wszelkie cele i zasady działania. Pełni funkcje hermeneutyczne, krytyczne, heurystyczne i aksjologiczne w odniesieniu do wiedzy magicznej i religijnej.</p> <p>Literatura: Secundant Sergey, „Religion and Magic in Early Vedanta Tradition” [w:] <i>Vaiṣṇavism in India and Abroad</i>, Upender Rao (red.), Delhi 2016, s. 27–45.</p>	indyjska epistemologia
2.	Michael T. Williams: New Frontiers in the “Lost Age of Reason”: What was Truth for Early-Modern Indian Philosophers? [5858]	Austria Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia,

		Austrian Academy of Sciences, Vienna Michael.Williams@oeaw.ac.at https://www.oeaw.ac.at/en/ikga/team/research/williams-michael
	<p>The epithet the “Lost Age of Reason” was used by the philosopher Jonardon Ganeri to refer to the work of radical philosophers in Bengal during the early-modern period (ca. 1500–1800). These philosophers—the Navya-Naiyāyikas—worked primarily on questions of epistemology and metaphysics. This age was “lost” partly because of the prejudices of modern scholars, who widely dismissed it as a period of intellectual stagnation and scholastic obscurantism. Yet a growing body of work by modern scholars is showing that this age was one of the most intellectually dynamic in the history of Indian philosophy.</p> <p>In this paper, I will discuss how the work of these radical Bengali philosophers came to influence networks of scholars based some 2000 kilometres away in south India. These philosophers, who belonged to the “dualistic” (Dvaita) tradition Vedānta, had always been renegades. Their encounter with the work of these Bengali philosophers, however, breathed new life into their thought, and inspired novel speculation on epistemology, metaphysics, and the philosophy of language.</p> <p>I will open a window into this area of philosophy by focusing on new developments in the concept of “truth” (<i>pramā</i>). In my analysis of these ideas, I contend that the philosophers in this period should be understood as developing theories of truth that are best described as “correspondence” theories. I will show how these questions regarding the nature of truth were closely bound up with the question of how we detect the truth/falsity of judgements; in particular, whether truth as a property is directly perceptible or merely inferable on the basis of practical utility.</p>	epistemology Indian philosophy Early-modernity truth Vedānta
3.	<p>Monika Nowakowska: The ontic status of the speech (<i>śabda</i>) in the early Indian exegetical tradition [0595] [Status ontyczny mowy (<i>śabda</i>) we wczesnej indyjskiej tradycji egzegetycznej]</p>	Poland University of Warsaw m.nowakowska@uw.edu.pl
	<p>Mīmāṃsā is one of the oldest known traditions of Indian philosophical thought (with beginnings dated to ca. 4th/2nd BCE), originated in the domain of Vedic ritual exegesis, and driven by the need for correct interpretation of ritual injunctions and prohibitions. According to Mīmāṃsā, speech, or a speech unit, i.e. word, which communicated Vedic instructions, was considered as unique and extraordinary carrier of contents which allowed access to the sphere of imperceptible, that is first of all to the results of ritual performances. However, an unambiguous identification of the ontic status of a word, i.e. of the paradigmatic speech unit, either as its constituent phonemes, or as sound, being the attribute of space (<i>ākāśa</i>), is in the earliest Mīmāṃsā (Jaimini, Śabara) quite difficult. Some information can be gathered only</p>	<i>ākāśa</i> Kumārila Śabara <i>śabda</i> sound speech speech unit word

	from the commentaries of Kumāriḷa-bhaṭṭa (V–VI CE). In this paper I collect all the data allowing for determining the ontological situation of <i>śabda</i> /speech in the perspective of early Mīmāṃsā, from Jaimini to Kumāriḷa.	
PL	Mimansa to jeden z najstarszych nurtów indyjskiej myśli filozoficznej (ok. IV–II w. p.n.e.), wywodzący się z tradycji wedyjskiej egzegezy, a ściślej, konieczności poprawnego interpretowania nakazów i zakazów rytualnych. Tym samym słowo, jako jednostka mowy, w której wyrażały się wedyjskie instrukcje, przyjmowano jako szczególny i wyjątkowy nośnik treści dających dostęp do tego, co niepodlegające percepcji, czyli przede wszystkim do rezultatu operacji rytualnych. Ścisłe jednakże zdefiniowanie ontycznego statusu słowa jako paradygmatycznej jednostki mowy, jako fonemów to słowo budujących, czy też jako dźwięku będącego przymiotem przestworu, jest w najstarszej mimansie (Dźajmini, Śabara) stosunkowo trudne, nieco więcej informacji artykułuje dopiero Kumarila-bhatta (VI w.). W niniejszym wystąpieniu syntetycznie uporządkuję wszystkie dane sytuujące słowo/mowę ontologicznie w rozumieniu wczesnej mimansy, sięgając od najstarszych źródeł do Kumarili.	akaśa (<i>ākāśa</i>) Kumarila (Kumāriḷa) Śabara <i>śabda</i> mowa słowo jednostka mowy dźwięk
4.	Olena Łucyszyna: Sāṃkhya on the form (<i>ākāra</i>) of knowledge [4639] [Sāṃkhya o formie (<i>ākāra</i>) wiedzy]	Poland Instytut Kultury Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk olucyszyna@iksio.pan.pl http://www.iksio.pan.pl/index.php/pl/struktura/pracownicy-pl/868-dr-hab-olena-lucyszyna
	One of the most important polemics in Indian epistemology is focused on the question of whether knowledge has the form (<i>ākāra</i>) of the object of knowledge. The proponents of the “theory [of cognition endowed] with a form” (<i>sākāra-vāda</i>) include the Yogācāra and Sautrāntika Buddhists and the Advaita Vedāntins. Their rivals, the followers of the “theory [of cognition that is] without a form” (<i>nirākāra-vāda</i>), include the Naiyāyikas, the Mīmāṃsakas, the Jainas, and the Vaiḷbhāṣika Buddhists. My aim is to clarify the view of classical and postclassical Sāṃkhya. My study is based on all extant classical Sāṃkhya texts, which comprise Īśvarakṛṣṇa’s <i>Sāṃkhyakārikā</i> (ca. 350–450 CE) and eight commentaries on it (the last of them is Vācaspati Miśra’s <i>Tattvakaumudī</i> , ca. 841 CE or ca. 976 CE), and on the four most important texts of postclassical Sāṃkhya: the <i>Tattvasamāsa</i> (ca. 14th c. CE) with its commentary <i>Kramadīpikā</i> (ca. 14th c. CE) and the <i>Sāṃkhyasūtras</i> (ca. 15th c. CE) with Aniruddha’s	Sāṃkhya <i>Yuktidīpikā</i> form (<i>ākāra</i>) of knowledge theory of cognition endowed with a form (<i>sākāra-vāda</i>) theory of formless cognition (<i>nirākāra-vāda</i>)

	<p>commentary <i>Sāṃkhyasūtravṛtti</i> (ca. 15th c. CE).</p> <p>I come to the conclusion that according to Sāṃkhya, knowledge has the form of the object of knowledge. In the <i>Sāṃkhyakārikā</i> (36), Īśvarakṛṣṇa says that the cognitive powers/organs, namely, the senses (<i>indriya</i>), the <i>manas</i>, and the <i>ahaṃkāra</i> (“the I-maker”), whose functioning precedes the functioning of the <i>buddhi</i>, the highest cognitive organ, “put [the object that was grasped by them] upon the <i>buddhi</i>” (<i>buddhau prayacchanti</i>). The view that cognition has a form is explicitly formulated in the <i>Yuktidīpikā</i> (ca. 7th c. CE), the most profound classical Sāṃkhya commentary. According to the <i>Yuktidīpikā</i> (17, 20, 28, 33, 36, 37), the cognitive organs – first the senses, then the <i>manas</i>, then the <i>ahaṃkāra</i>, and then the <i>buddhi</i> – take on the form (<i>ākāra, rūpa</i>) of their object. This form is transmitted to a changeless <i>puruṣa</i>, the pure subject, which does not take any form; it is fundamentally different from the cognitive organs, which derive from the primordial matter (<i>prakṛti</i>). In the postclassical <i>Sāṃkhyasūtras</i> and <i>Sāṃkhyasūtravṛtti</i> (I, 89), perception (<i>pratyakṣa</i>), which is the basic means of knowledge (<i>pramāṇa</i>), is defined as manifesting the form (<i>ākāra</i>) of the object.</p> <p>In Sāṃkhya, the cognitive subject apprehends the object not directly but through its form (<i>ākāra, rūpa</i>). Although the subject deals with a cognitive representation, Sāṃkhya philosophers are convinced that knowledge accurately reproduces the object. Besides clarifying the Sāṃkhya view on the form of knowledge, I will consider whether it is correct to call this view “indirect realism” (representationism) and the <i>nirākāravāda</i> “direct realism” (presentationism).</p> <p>Literature: <i>Aniruddha’s Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva’s Commentary to the Sāṃkhya Sūtras</i>. Ed. R. Garbe. Calcutta 1888. <i>Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā</i>. Ed. A. Wezler & S. Motegi. Vol. I. Stuttgart 1998. Woleński J., <i>Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm</i>, Warszawa 2007.</p>	
PL	<p>W filozofii indyjskiej toczyła się polemika o formie wiedzy, skupiona na pytaniu, czy wiedza ma formę przedmiotu poznania. Zwolennicy „teorii [wiedzy] mającej formę” (<i>sākāra-vāda</i>), do których należeli buddyści saurantiki i jogaćary oraz wedantyści adwaity, odpowiadali na to pytanie twierdząco. Ich przeciwnikami byli zwolennicy „teorii [wiedzy] pozbawionej formy” (<i>nirākāra-vāda</i>), do których należeli myśliciele njai i mimansy oraz dźiniści i buddyści waibhasziki.</p> <p>Moim celem jest wyjaśnienie poglądu klasycznej i poklasycznej sankhji na formę wiedzy. Analizowane źródła sankhji obejmują <i>Sankhjakarikę</i> (<i>Sāṃkhyakārikā</i>; 350–450 p.n.e.) Īśwarakṛṣṇy ze wszystkimi ośmiu zachowanymi klasycznymi komentarzami do niej, z których ostatni to <i>Tattvakaumudī</i> (<i>Tattvakaumudī</i>; ok. 841 lub ok. 976) Wačaspatiego Miśry, a także cztery najważniejsze teksty poklasycznej sankhji: <i>Tattvasamase</i> (<i>Tattvasamāsa</i>; ok. XIV w.) z</p>	<p>sankhja (<i>sāṃkhya</i>) <i>Juktidīpika</i> (<i>Yuktidīpikā</i>) forma (<i>ākāra</i>) wiedzy teoria wiedzy mającej formę (<i>sākāra-vāda</i>) teoria wiedzy pozbawionej formy (<i>nirākāra-vāda</i>)</p>

	<p>komentarzem <i>Kramadīpikā</i> (<i>Kramadīpikā</i>; ok. XIV w.) oraz <i>Sankhjasutry</i> (<i>Sāṃkhyasūtra</i>; ok. XV w.) z komentarzem Aniruddhy <i>Sankhjasutrawṛtti</i> (<i>Sāṃkhyasūtravṛtti</i>; ok. XV w.).</p> <p>Dochodzę do wniosku, że według sankhji wiedza ma formę. W <i>Sankhjakarice</i> (36) Iśwarakryszna mówi, że władze/narządy psychiczne – zmysły (<i>indriya</i>), manas i ahankara (<i>ahaṃkāra</i>, ‘wytwórca «ja»’), których aktywność poprzedza funkcjonowanie <i>buddhi</i>, najwyższego narządu psychicznego – „nakładają [przedmiot poznania] na buddhi” (<i>buddhau prayacchanti</i>). Pogląd, że wiedza ma formę, zostaje wprost sformułowany w <i>Juktidīpice</i> (<i>Yuktidīpikā</i>; ok. VII w.), najbardziej wnikliwym komentarzu klasycznej sankhji. Według <i>Juktidīpiki</i> (17, 20, 28, 33, 36, 37) narządy poznawcze – najpierw zmysły, następnie manas, następnie ahankara, a następnie buddhi – przybierają formę (<i>ākāra</i>, <i>rūpa</i>) poznawanego przedmiotu. Ta forma zostaje przekazana podmiotowi poznającemu – niezmiennemu puruszy (<i>puruṣa</i>); purusza, czysty podmiot, nie przybiera form; jest zasadniczo odmienny od narządów poznawczych, które pochodzą z materii pierwotnej (<i>prakṛti</i>). W poklasycznych <i>Sankhjasutrach</i> i <i>Sankhjasutrawṛtti</i> (I, 89) percepcja (<i>pratyakṣa</i>), która stanowi podstawowe źródło wiedzy (<i>pramāṇa</i>), zostaje zdefiniowana jako przedstawiająca formę (<i>ākāra</i>) poznawanego przedmiotu.</p> <p>W sankhji podmiot poznający ujmuje przedmiot nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem jego formy (<i>ākāra</i>, <i>rūpa</i>). Choć podmiot ma do czynienia z reprezentacją poznawczą, filozofowie sankhji są przekonani, że poznanie wiernie oddaje przedmiot. Oprócz wyjaśnienia poglądu sankhji na formę wiedzy rozważę pytanie, czy ten pogląd może być poprawnie określony, posługując się terminologią zawartą w fundamentalnej pracy Jana Woleńskiego (s. 394), jako realizm pośredni (reprezentacjonizm), a pogląd zwolenników „teorii [wiedzy] pozbawionej formy” (<i>nirākāravāda</i>) jako realizm bezpośredni (prezentacjonizm).</p> <p>Literatura:</p> <p><i>Aniruddha’s Commentary and the Original Parts of Vedāntin Mahādeva’s Commentary to the Sāṃkhya Sūtras</i>, R. Garbe (red.), Calcutta 1888.</p> <p><i>Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā</i>, A. Wezler i S. Motegi (red.), t. I, Stuttgart 1998.</p> <p>Woleński J., <i>Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm</i>, Warszawa 2007.</p>	
5.	Show Book Session (pt. 2) – Sesja promocji publikacji własnych (cz. 2)	
c)	<p>Monika Nowakowska</p> <p>* <i>Dociekając źródeł powinności – dyskusja o korzeniach wiedzy o dharmie wedle Kumarili</i> (2023)</p> <p>* <i>The Bloomsbury Research Handbook of Indian Philosophy of Language</i>, ed. A. Graheli (2020)</p>	
d)	Dawid Rogacz	

	<p>* <i>Chinese Philosophy of History. From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century</i> (2020)</p> <p>* <i>Chinese Philosophy and Its Thinkers: From Ancient Times to the Present Day</i>, 3 vols., ed. D. Rogacz & S. Ambrogio (2024)</p>	
<p>14.09 (czwartek / Thursday) 10.45 – 13.00 Sesja: / Session: IV (15BB) – sala: / room: 2.20 Moderator: / Chairperson: Marek Szymański</p>		
1.	<p>Małgorzata Kwietniewska: Siedmiu mędrców u początków filozofii indyjskiej i starogreckiej [7773] [Seven Sages at the beginning of Indian and ancient Greek philosophy]</p>	<p>Poland Uniwersytet Łódzki maomei@step.com.pl https://www.facebook.com/profile.php?id=100049097181412</p>
	<p>Przez tysiąclecia Indie nie przywiązywały wagi do spisywania swojej historii ani nie redagowały dziejów własnej filozofii. Pierwsze kompendium indyjskie, które przypomina historie filozofii spisywane na Zachodzie, powstało dopiero na przełomie VII i VIII wieku naszej ery. A i tu autor, dzinijski mnich Haribhadra, nie tyle skupiał się na ewolucji idei – choć poszczególne szkoły przedstawił w porządku chronologicznym ich powstawania – ile na różnicach poglądów wyrażanych przez ich przedstawicieli. Wczesna kultura Indii (mówimy tu o okresie 1500–600 p.n.e.) mieszała budowaną wówczas wiedzę z mitologią, kosmologią, sztuką i religią. Znaczenie miała tylko uniwersalna prawda przekazywana ludzkości, a nie jej formalna ekspresja. Prawda Wed, najstarszego zabytku piśmiennictwa indyjskiego, skupia zatem uwagę na sobie (dla licznych komentatorów), a nie na ich autorach, których imiona wszakże znamy (pojawiają się bowiem sporadycznie w samych hymnach wedyjskich, a częściej w Upaniszadach). Nie dociekano jednak ich historyczności, lecz podkreślano pochodzenie (synowie Brahmy) i funkcje pełnione przez nich dla dobra świata. Dlatego informacje o nich przybierają najczęściej charakter mitologiczno-kosmologiczny, gdzie przedstawiano ich jako postaci oświecające ludzkość wiedzą niczym gwiazdy na ciemnym niebie. Wtedy też połączono ich z liczbą siedem.</p> <p>Choć Brahma miał dziewięciu synów, wybrano spośród nich tylko siedmiu, łącząc ich z bardzo widocznymi na nocnym niebie gwiazdami tzw. Wielkiego Wozu z konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy. Pierwszym wymienianym był zazwyczaj mędrzec Angiras, ale cała siódemka uczestniczyła w akcie stworzenia świata przez Brahme w kolejnych cyklach kalendarza astronomicznego. Pojawiali się oni zawsze z początkiem kolejnego etapu tego cyklu, zwanego manwantarą (1/14 część dnia z życia Brahmy, czyli 1/14 kalpy). Siłą</p>	<p>początki filozofii historia filozofii indyjskiej saptarysi (<i>saptarṣi</i>) Angiras historia filozofii starogreckiej siedmiu mędrców Tales kultura indoeuropejska</p>

	<p>rzeczy były to osoby o odmiennych imionach, ale zawsze pojawiających się pod nazwą Saptarysi (sanskryt.: <i>saptarṣi</i>), Siedmiu Mędrców.</p> <p>Określenie to przywodzi nam natychmiast na myśl siedmiu mędrców u zarania filozofii greckiej. W starożytności traktowano ich bardzo poważnie; czyni tak np. Diogenes Laertios, podkreślający wszakże, że wspólna im była tylko liczba siedem, ponieważ u wymieniających ich autorów starożytnych nie ma zgodności w sprawie ich konkretnych imion. Niezmiennie podawano tylko imię Talesa, którego tradycyjnie uznawano za wielkiego uczonego i badacza gwiazd. Niczym Alioth, gwiazda utożsamiana przez Indów z Angirasem, przydawał on pozostałej szóstce.</p> <p>Rzucające się tu w oczy zbieżności skłaniają mnie do postawienia hipotezy, że nie są one wynikiem okolicznościowych zapożyczeń, ale wyrazem wcześniejszych przekonań powstałych w łonie kultury indoeuropejskiej, która w omawianym tu okresie zaznaczała swoje wpływy równie mocno w Indiach, jak i w Grecji.</p>	
EN	<p>For thousands of years India did not care about writing down its own history and did not draw the history of its own philosophy. The first Indian compendium that resembles the Western histories of philosophy has been drafted only in the 7th–8th century AD. Its author, a Jaina monk Haribhadra, not so much concentrated on the evolution of ideas – although he presented the philosophical schools in the chronological order of their formation – as on the differences of opinions presented by their representatives.</p> <p>The early culture of India (say between 1500–600 BC) used to mix the wisdom in the course of construction with mythology, cosmology, art, and religion. What was important then was only the universal truth to be transferred to human kind, not the form of its expression. The truth of the Vedas, i.e. of the oldest monuments of the Indian literature, therefore focuses the attention of their numerous commentators on itself, and not on their authors, despite the fact that their names are known (they appear sporadically in the Vedic hymns themselves, and more often in the Upanishads). However, their historicity was not inquired, but what was emphasized were their origin (as sons of Brahma) and the functions they performed for the good of the world. That is why information about them most often takes on a mythological and cosmological character, where they were presented as figures illuminating humanity with knowledge, like stars in the dark sky. That's when they were connected to number seven.</p> <p>Although Brahma had nine sons, only seven of them were chosen, combining them with the very well visible seven stars of the Great Dipper, main stars within the Ursa Major constellation. Usually the first mentioned was the sage Aṅgiras, but all seven participated in the act of creation of the world by Brahma in subsequent cycles of the astronomical calendar. They always appeared at the beginning of each subsequent stage of this cycle, called Manvantara (1/14 part of the Day of</p>	<p>beginning of philosophy history of Indian philosophy Saptarishi (<i>saptarṣi</i>) Aṅgiras history of ancient Greek philosophy the Seven Sages Thales Indo-European culture</p>

	<p>Brahma, i.e. 1/14 of the Kalpa). Inevitably, they were people with different names, but always appearing under the group name <i>saptarṣi</i> or Saptarishi, the Seven Sages.</p> <p>This term immediately brings to our mind the Seven Sages at the dawn of Greek philosophy. In ancient times they were taken very seriously, as does, for example, Diogenes Laertius, emphasizing, however, that only the number seven was common to them, because the ancient authors enumerating them were not in line with one another regarding their specific names. Only the name of Thales, traditionally considered a great scholar and stars researcher, was invariably given. Like Alioth, the star identified by the Hindus with Aṅgiras, he presided over the remaining six.</p> <p>The convergence conspicuous here prompts me to hypothesize that these issues are not the result of occasional borrowings, but an expression of earlier beliefs having arisen in the womb of the Indo-European culture, which in the period discussed here marked its influence as much in India as in Greece.</p>	
2.	<p>Marta Kudelska: Różnorodność środków przekazu w nauczaniu. Wybrane przykłady z Upaniszad [3934] [Diversity of teaching media – Selected examples from the Upanishads]</p>	<p>Poland Jagiellonian University in Kraków marta.kudelska@uj.edu.pl</p>
	<p>Przedmiotem wystąpienia będzie przedstawienie różnorodnych i niejednoznacznych narzędzi komunikacji pomiędzy nauczycielem a uczniem. Najpierw będą omówione różne strategie nauczania. Tu pojawią się próby analizy, na ile przyjęcie danej metody jest związane z głoszoną doktryną – które są bardziej powszechne i wspólne wielu nauczycielom, a które bardziej autorskie i nowatorskie. W drugiej części referatu będę analizować, po czyjej stronie przekaz nie jest do końca jednoznaczny, czy po stronie nauczyciela, czy po stronie ucznia (odbiór i zrozumienie). Na koniec pytanie, a właściwie refleksja: Na ile różne strategie nauczania w Upaniszadach antycypują późniejsze „zręczne środki” tradycji buddyjskiej?</p>	<p>Upaniszady nauczanie strategie nauczania niejednoznaczność przekazu zręczne środki</p>
EN	<p>During this talk, various ambiguous tools of communication between teacher and student will be presented. Firstly, different teaching strategies will be discussed in an attempt to analyse to what extent the adoption of a given method is related to a proclaimed doctrine. Which methods are more popular and universal among many teachers, and which are more original and innovative? In the second part of the paper, I will analyse on which side the ambiguity of the message lies: on the part of the teacher or on the part of the student (reception and understanding). Finally, a question, or rather reflection, arises: To what extent do the different teaching strategies in the Upanishads anticipate the later ‘skilful means’ of the Buddhist tradition?</p>	<p>Upanishads teaching teaching strategies message ambiguity skilful means</p>
3.	<p>Dominik Nowakowski:</p>	<p>Poland</p>

	<p>Między ontologią a etyką – dialogi kobiet Upaniszad w wymiarze filozoficznym [1926] [Between ontology and ethics – dialogues of women in the Upanishads in their philosophical dimension]</p>	<p>UJ, Wydział Filozoficzny, Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji dominik.nowakowski@student.u j.edu.pl</p>
	<p>Upaniszady (<i>upaniṣad</i>) to kanon tekstów zwieńczających i podsumowujących obszerną tradycję Wed (<i>veda</i>). Sama tradycja wedyjska w dużej mierze kontynuowana jest przez późniejszą kulturę i filozofię bramińską, mające konserwatywne oraz patriarchalne nastawienie do postaci kobiety. Ograniczały ją do roli posłusznej żony, a następnie matki. Bramini odnajdują w upaniszadach argumenty za tym, aby kobieta była przez całe swoje życie poddana mężczyźnie. Teksty te dostarczają również informacji na temat trzech kobiet, które zdecydowanie wyłamują się z obrazu bramińskiej wizji kobiety: Maitreji (Maitreyī) i Gargi Waćaknawi (Gārgī Vācakanvī) w <i>Bṛihadaranjace</i> (<i>Brhadāranyaka</i>) oraz Dżabali (Jabālā) w <i>Ā Chandogji</i> (<i>Chāndogya</i>). Jako żony, matki oraz filozofki są przykładami postaci obrazujących niejednorodny stanowiący samych upaniszad wobec kobiet oraz dowodem na istnienie alternatywy dla bramińskiego obrazu kobiet w kulturze starożytnych Indii.</p> <p>W wymiarze filozoficznym ich wypowiedzi w dialogach z mężczyznami koncentrują się wokół wątków nietypowych w upaniszadach, czyli dalekich od rozważań na temat rytuału, co szczególnie zauważyć można w przypadku Maitreji i Gargi. Wykazują one zainteresowanie wątkami, które można zaklasyfikować jako rozważania o naturze rzeczywistości w ujęciu ontologii i metafizyki, zaś postać Dżabali wprowadza wątki związane z myślą etyczną. Obecność tych wątków, w dodatku wprowadzanych przez obecność postaci kobiecych, mogło być świadomym zamysłem twórców. Być może takie ujęcie postaci kobiecych miało na celu podkreślenie uniwersalności wiedzy o atmanie i brahmanie, która mogła być również dostępna nie tylko dla braminów, ale także kobiet, choć nielicznych. Celem mojego wystąpienia jest przedstawienie wątków filozoficznych zawartych we fragmentach upaniszad, w których bezpośrednio wypowiadają się kobiety, a także zanalizowanie ich z perspektywy kategorii filozofii zachodniej, a także samej filozofii upaniszad.</p> <p>Literatura: Black, Brian. 2007. <i>The Character of the Self in Ancient India. Priest, Kings, and Women in the Early Upaniṣads</i>. Albany: State University of New York Press. Kudelska, Marta. 1996. <i>Upaniszady. Zarys myśli indyjskiej</i>. Kraków: Polska Akademia Nauk, seria „Nauka dla wszystkich” nr 481. <i>Upaniszady</i>. 2004. Przeł. Marta Kudelska. Wydanie 2. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.</p>	<p>upaniszady braminizm rola kobiety kobiety-filozofki ontologia etyka</p>
EN	The Upanishads (<i>upaniṣad</i>) are the canon of texts that culminate and summarize the vast tradition of	Upanishads

	<p>the Vedas (<i>veda</i>). The Vedic tradition itself is largely continued by the later Brahmin culture and philosophy, which has a conservative and patriarchal attitude towards the female figure. They limited her to the role of an obedient wife, and then a mother. Brahmins find in the Upanishads arguments for a woman to be subservient to a man throughout her life. These texts also provide information about three women who definitely break the image of the brahminical vision of woman: Maitreyī and Gārgī Vācaknavī in the <i>Bṛhadāraṇyaka</i> and Jabālā in the <i>Chāndogya</i>. As wives, mothers and philosophers, they are examples of characters illustrating the heterogeneous position of the Upanishads themselves towards women and proof of the existence of an alternative to the Brahmin image of women in the culture of ancient India.</p> <p>In the philosophical dimension, their statements in dialogues with men focus on threads that are unusual in the Upanishads, i.e., far from discussing ritual, which is particularly noticeable in the case of Maitreyī and Gārgī. They show interest in threads that can be classified as considerations about the nature of reality in terms of ontology and metaphysics, while the figure of Jabālā introduces threads related to ethical thought. The presence of these threads, additionally introduced by the presence of female characters, could have been a conscious intention of the creators. Perhaps such a depiction of female figures was intended to emphasize the universality of knowledge about <i>ātman</i> and Brahman, which could also be available not only to Brahmins, but also to women, albeit few.</p> <p>The aim of my paper is to present the philosophical themes found in the fragments where women express themselves, as well as to analyze them both from the perspective of the categories of Western philosophy and that of the Upanishads themselves.</p> <p>Literature:</p> <p>Black, Brian. 2007. <i>The Character of the Self in Ancient India. Priest, Kings, and Women in the Early Upaniṣads</i>. Albany: State University of New York Press.</p> <p>Kudelska, Marta. 1996. <i>Upaniszady. Zwanie myśli indyjskiej</i>. Kraków: Polska Akademia Nauk, „Nauka dla wszystkich” Series, No. 481.</p> <p><i>Upaniszady</i>. 2004. Transl. Marta Kudelska. 2nd ed. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.</p>	<p>Brahminism the role of women women philosophers ontology ethics</p>
4.	<p>Agata Świerzowska: Ahinsa w interpretacji i praktyce Wandy Dynowskiej-Umadevi [5116] [Ahinsa in the interpretation and practice of Wanda Dynowska-Umadevi]</p>	<p>Poland Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński agata.swierzowska@uj.edu.pl https://psc.uj.edu.pl/o-</p>

		nas/pracownicy/agata-swierzowska
	<p>Wanda Dynowska Umadevi (1888–1971), teozofka, działaczka społeczna, tłumaczka i wydawczyni, do 1935 roku działająca w Polsce, a w późniejszym czasie w Indiach (nie tracąc jednocześnie łączności z ojczyzną) w istotny sposób przyczyniła się do wprowadzenia w sferę polskiego dyskursu popularnego wielu istotnych dla tradycji indyjskich koncepcji. Wśród nich ważną, a nieczęsto wspominaną jest ahinsa – postulat niekrzywdzenia, któremu Wanda Dynowska nadała specyficzną interpretację. Była ona ugruntowana w jej formacji teozoficznej (choć ta miała wyjątkowy dla Polskiej teozofii romantyczno-mesjanistyczny charakter), a nabierała kształtów już w Indiach pod wpływem kontaktów z tamtejszymi autorytetami duchowymi, religijnymi, działaczami społecznymi i politycznymi.</p> <p>Celem prezentacji będzie wskazanie źródeł zainteresowania Wandy Dynowskiej Umadevi ahinsą oraz przeanalizowanie stopniowego wypracowywania jej rozumienia. Pokazane także zostanie, w jaki sposób działaczka sama wdrażała ją w życie, uznając za kluczowy mechanizm w rozwiązywaniu sytuacji mogących rodzić konflikty moralne. Nieco uwagi poświęcę także temu, w jaki sposób wypracowaną przez siebie wizję ahinsy Dynowska starała się upowszechniać.</p> <p>Rekonstrukcja zostanie przeprowadzona w przeważającej mierze na podstawie materiałów archiwalnych obejmujących dokumenty osobiste Wandy Dynowskiej Umadevi oraz osób z nią zaprzyjaźnionych (korespondencji, notatek, relacji, wspomnień).</p>	<p>Wanda Dynowska Umadevi ahinsa teozofia Mahatma Gandhi Dalajlama (Tenzin Gjaco) Jerzy Ćwiertnia</p>
EN	<p>Wanda Dynowska-Umadevi (1888–1971), a Theosophist, social activist, translator, and publisher active in Poland until 1935 and later in India (while maintaining ties to her native country), made a significant contribution to the introduction of many concepts crucial to Indian tradition into the realm of Polish popular discourse. One of them, ahinsa, the tenet of non-violence, is significant and often underappreciated. Dynowska’s understanding of this concept was grounded in her Theosophical formation (although it had a Romantic-messianic character unique to Polish Theosophy), but it took shape already in India under the influence of local spiritual and religious authorities, as well as social and political activists.</p> <p>The aim of the presentation is to identify the motivations behind Dynowska’s interest in ahinsa and to examine how that understanding evolved over time. Additionally, it will be demonstrated how the activist put it into practice herself, seeing it as a crucial tool for resolving circumstances that may otherwise give rise to moral dilemmas. Also covered in some detail will be Dynowska’s efforts to spread her understanding of ahinsa.</p> <p>The reconstruction will mostly be based on historical data, including the correspondence, notes, recollections, and memories of Wanda Dynowska and her friends.</p>	<p>Wanda Dynowska Umadevi ahinsa Theosophy Mahatma Gandhi Dalailama (Tenzing Gyatso) Jerzy Ćwiertnia</p>

14.09 (czwartek / Thursday) 17.00 – 19.15 Sesja: / Session: V (18BA) – sala: / room: 2.21 Moderator: / Chairperson: Marta Kudelska		
1.	Piotr Paszkowski: Czy istnieje filozofia w Azji? [8968] [Is there philosophy in Asia?]	Poland Uniwersytet Warszawski p.paszkowski3@uw.edu.pl
	<p>Czy istnieje filozofia w Azji? Choć Frits Staal stawiał to pytanie w tytule swojego eseju z 1988 r., wciąż wywołuje ono kontrowersje. Pogląd, zgodnie z którym filozofia jest tradycją specyficzną europejską, daje się znaleźć w najpopularniejszych opracowaniach historii filozofii (np. F. Coplestona albo G. Realego), bywa przekazywany w dydaktyce filozoficznej i utrzymywany nie wprost, w „komunikacji osobistej” lub tekstach nienaukowych. Metafilozoficzny ekskluzywizm względem nieeuropejskich tradycji intelektualnych jest popularny również poza środowiskiem akademickim, co wyraźnie ukazała emocjonalna debata medialna, która wywiązała się w Stanach Zjednoczonych za sprawą manifestu J. Garfielda i B. Van Nordena z 2016 roku („If philosophy won’t diversify, let’s call it what it really is”). Z drugiej strony, badacze myśli Wschodu śmiało posługują się takimi terminami jak „filozofia Indii” albo „Chin”. W wystąpieniu przedstawię trzy strategie argumentacji za nieistnieniem filozofii poza Europą: argumentację esencjalistyczną (odwołującą się do istoty filozofii i reprezentowaną m.in. przez Hegla we wczesnym etapie twórczości), etymologiczną (z nazwy „filozofia”; na przykładzie poglądów Min Ou-Yanga) i genealogiczną (odwołującą się do historii dyscypliny; R. Rorty). Następnie skrytykuję każdą z tych strategii, broniąc stanowiska, zgodnie z którym „filozofia nieeuropejska” jest sensownym i niepustym terminem. Jednocześnie podkreślę nieoczywistość metafilozoficznego statusu filozofii nieeuropejskiej, zauważając, że dotychczas nie był on przedmiotem merytorycznego, wyrażonego wprost sporu filozoficznego.</p>	metafilozofia filozofia nieeuropejska filozofia Wschodu ekskluzywizm inkluzywizm
EN	<p>Is there philosophy in Asia? Although Frits Staal posed this question in the title of his 1988 essay, it still provokes controversy. The view that philosophy is a specifically European tradition can be found in the most popular works on the history of philosophy (e.g. by F. Copleston or G. Reale). It is sometimes transmitted in philosophical didactics and is maintained indirectly through ‘personal communication’ or non-academic texts. Metaphilosophical exclusivism towards non-European intellectual traditions is also popular outside academia, as evidenced by the emotional media debate that arose in the United States over the manifesto of J. Garfield and B. Van Norden in 2016 (‘If philosophy won’t diversify, let’s call it what it really is’). On the other hand, scholars of Eastern thought widely use terms such as ‘Indian’ or ‘Chinese philosophy’. In this presentation, I will</p>	metaphilosophy non-Western philosophy Eastern philosophy exclusivism inclusivism

	<p>present three strategies for arguing for the non-existence of philosophy outside Europe: the essentialist argumentation (referring to the essence of philosophy and represented, among others, by Hegel in his early work), the etymological argumentation (from the name ‘philosophy’; exemplified by the views of Min Ou-Yang), and the genealogical argumentation (referring to the history of the discipline; R. Rorty). I will then critique each of these strategies, defending the position that ‘non-European philosophy’ is a meaningful and non-empty term. At the same time, I will emphasize the non-obviousness of the metaphilosophical status of non-European philosophy, noting that so far it has not been the subject of a substantive, explicit philosophical dispute.</p>	
2.	<p>C. D. (Cherickanampurath Devassia) Sebastian: Buddhist Phenomenology and Bodhisattva Ideal: Insights from the <i>Bodhicaryāvatāra</i> of Śāntideva [7225]</p>	<p>India Indian Institute of Technology (IIT) Bombay, Mumbai sebastian@iitb.ac.in http://www.hss.iitb.ac.in/en/faculty-profile/prof-c-d-sebastian-1</p>
	<p>Among the philosophical traditions of India, one finds in Buddhism one of the most robust systems of phenomenology. One can posit a transformative phenomenology in Buddhism, and the Bodhisattva ideal. Taking cue from the recent works on transformative phenomenology in the West (Rehorick and Bentz 2008; Schlitz, Vieten, and Amorok 2007), I propose Bodhisattva ideal as a paradigm for transformative phenomenology. According to transformative phenomenology, I would submit, there could be a transformation in oneself, and it, in effect and in turn, transforms the people around whom one interacts with. This is a verity one finds when the entire career of the Bodhisattva. Thus, it will be argued in the proposed paper that in the Bodhisattva ideal that one encounters in the <i>Bodhicaryāvatāra</i> of Śāntideva is a paradigm of transformative phenomenology. The <i>Bodhicaryāvatāra</i> of Śāntideva (8th century A.D.) “stands as one of the greatest classics of world philosophy and of Buddhist literature” (Garfield 2010: 338). In this text one finds Śāntideva exhorting the readers and his Buddhist fellow religionists to make efforts to upkeep the welfare and wellbeing of other sentient beings by reducing suffering. The Buddhist phenomenological outlook, which we find in the Bodhisattva ideal and its doctrine, is the ethics that seeks to solve a deep existential predicament – the problem of suffering. The most important invention of the text is the installation of compassion as the fundamental moral value and the prototype of the Bodhisattva’s compassionate engagement with the world as the moral ideal. The compassion that the texts sheds light on is not a reflexive emotional response, nor a sheer desire. Instead, “it is a genuine commitment manifested in thought, speech and action to act for the welfare of all sentient beings” (Garfield 2010: 339).</p> <p>Literature:</p>	<p>Buddhism Śāntideva <i>Bodhicaryāvatāra</i> Bodhisattva ideal compassion phenomenology</p>

	<p>Garfield, J. L., “What is it like to be a bodhisattva? Moral phenomenology in Śāntideva’s <i>Bodhicaryāvatāra</i>” <i>Journal of the International Association of Buddhist Studies</i>, 33 (1–2), 2010, p. 338.</p> <p>Rehorick, D. A. and V. M. Bentz (eds), <i>Transformative Phenomenology</i> (Lanham, MD: Lexington Book, 2008).</p> <p>Schlitz, M., Vieten, C., and T. Amorok, <i>Living Deeply: The Art and Science of Transformation in Everyday Life</i> (Oakland, CA: New Harbinger, 2007).</p>	
X.	<p>Thi Le Huyen Nguyen: Investigation of the <i>pañca-khandhas</i> in <i>Mahāpuṇṇama Sutta</i> [1124] C A N C E L L E D</p>	<p>Viet Nam Indian Institute of Technology Bombay, Mumbai, India nhuantue88@gmail.com</p>
	<p>In early Indian philosophy, especially the authors of the Upaniṣads believe that there is <i>ātman</i> (Pa: <i>attā</i>), the self or the soul in an individual. It is the first principle of all phenomena and it is imperishable, permanent, and real. The discussion of the issue of <i>ātman</i> was raised in the Buddhist canon i.a. in <i>Aggi-Vacchagotta Sutta</i> (<i>Majjhima Nikāya</i> 72), where the wanderer Vacchagotta asked the Buddha metaphysical questions related to the existence or non-existence of the universe, of the self and of the <i>tathāgata</i>. The Buddha kept silence and did not answer these metaphysical questions. It is understood that if he answered ‘yes’, he would have agreed with the concept of their eternality, and if he answered ‘no’, he would have agreed with the concept of their annihilation. Facing the problem of the everlasting self, as understood by his contemporaries, the Buddha presented the theory of the five aggregates (Sk: <i>pañca-skandha</i>, Pa: <i>pañca-khandha</i>), according to which a person is a combination of five aggregates of form, feelings, perceptions, mental formations, and consciousness. Thus, the Buddha completely rejected the doctrine of the self and stated that each being is endowed with the non-Self (Sk: <i>anātman</i>, Pa: <i>anattā</i>).</p> <p>This research tries to examine the nature of the five aggregates with respect to the non-self as presented in <i>Mahāpuṇṇama Sutta</i> (<i>Majjhima Nikāya</i> 109) to find out whether the self really exist or does not exist in each being.</p> <p>Bibliography: Aggi-Vacchagotta Sutta, <i>Majjhima Nikāya</i> 72, translated by Thanissaro Bhikkhu, BCBS edition, 2013 Mahāpuṇṇama Sutta, <i>Majjhima Nikāya</i> 109, translated by Thanissaro Bhikkhu, BSBC edition, 2013 Karunamuni, Nandini D, <i>The five aggregates model of the mind</i>, 2015</p>	<p>person self <i>ātman</i> (<i>attā</i>) <i>anātman</i> (<i>anattā</i>) aggregates <i>pañca-skandha</i> (<i>pañca-khandha</i>)</p>
3.	<p>Pham Thi Ngoc Hanh: <i>Ālaya-vijñāna</i> and its misunderstanding as the self [9014] C A N C E L L E D</p>	<p>Viet Nam Indian Institute of Technology Bombay, Powai, Mumbai, India</p>

		phamthingochanhpune@gmail.com
	<p>Yogācāra-vijñānavāda, the school of Buddhist epistemological idealism, had one of the most famous initiatives in the history of Buddhist idealism to build a profound theory of consciousness, taking <i>ālaya-vijñāna</i>, the store consciousness, as its central source. This initiative was especially fruitful facing the problem of the continuum of the living being. Buddhism views, on the one hand, the existence of the living being (<i>santāna/santati</i>) is due to <i>karman</i> or seeds (<i>bīja</i>) contained in <i>ālaya</i> consciousness, on the other hand, <i>ālaya-vijñāna</i> is the changing stream without a <i>permanent</i> self (<i>anātman</i>). The <i>ālaya-vijñāna</i> theory helps explain the working mechanism of the <i>karman</i>, in the absence of the permanent self, which is the cause of reincarnation of sentient beings, while it is commonly believed that we must be reborn with the permanent self as a subject. Buddhism denies a permanent self that goes to rebirth, but defines the subject of <i>samsāra</i> as <i>ālaya</i> consciousness preserving <i>karman</i> that does not undermine the doctrine of non-self.</p> <p>This research will also point out certain misunderstanding of some Mahāyāna Buddhists about <i>ālaya-vijñāna</i> as <i>ātman</i> doctrine (Suzuki 1991: 259). Yogācāra had never advocated that <i>ālaya-vijñāna</i> is the permanent and transcendent self, but a potential repository of the seeds (<i>bīja</i>) of consciousness which receives, keeps and makes them to grow and become matured. However, the concept of <i>ālaya-vijñāna</i> is the basis of one's own individual existence, from which the misunderstanding of the 'I' arises in sentient beings immersed in the sea of birth and death.</p> <p>Literature: Anacker (2005), <i>Seven Works of Vasubandhu</i>. Gold (1893), <i>Paving The Great Way</i>. Lusthaus (2022), <i>Buddhist Phenomenology</i>. Siderits (2016), <i>Personal Identity and Buddhist Philosophy</i>. Tola & Dragonetti (2004), <i>Being as Consciousness</i>. Suzuki (1998), <i>Studies in the Lankavatara Sutra</i>.</p>	ālaya-vijñāna santāna santati anātman bīja
4.	Malgorzata Sobczyk: The Concept of “Buddha-Nature” in Women and Its Relationship to Japanese Buddhist Teachings on Menstruation [1346] [„Natura buddy” u kobiety a zjawisko menstruacji w nauczaniu buddyzmu japońskiego]	Poland Nicolaus Copernicus University in Toruń, Department of Oriental Studies m_sobczyk@umk.pl
	This paper aims to elucidate the evolution of the concept of ‘buddha-nature’ (<i>bussō</i>) in Japan by investigating how this fundamental for Sino-Japanese Buddhism notion, signifying the potential for enlightenment inherent in all sentient beings, has been applied within the framework of Buddhist teachings	Buddha-nature female salvation syncretism

	<p>concerning the salvation of women.</p> <p>While the concept of ‘buddha-nature’ has been extensively explored, its specific application and implications for women, particularly in relation to the phenomenon of menstruation, remain understudied. This research seeks to fill a crucial gap in the existing scholarship and possibly shed light on the intersection of gender dynamics and religious teachings in Japan.</p> <p>While ‘buddha-nature’ is an integral part of the spiritual constitution of all sentient beings (irrespective of gender), symbolized by the metaphor of the lotus throne upon which Buddhas and Bodhisattvas reside, its fusion with the notion of menstrual impurity occurred under the influence of syncretism with indigenous Shintō beliefs. The earliest mentions from the 14th and 15th centuries, which indicate the syncretic process, refer to the lotus flower and other internal organs located differently within the female body compared to males. With the introduction of the apocryphal <i>Bloody Pond Sutra (Ketsubonkyō)</i> into Japanese Buddhist teachings, the issue of the origin of menstruation was further solidified and extensively explored in exegetical literature and related works from the 16th to the 19th centuries. The origin of menstrual blood was consistently explained as a result of inadequacies in the lotus flower, its improper positioning, or its inability to bloom. The defiling properties of menstrual blood, on the other hand, were attributed to mind poisons particularly strong in women, such as ignorance, anger, and desire, thereby providing doctrinal justification for the impure nature of women and their limited potential for buddhahood.</p> <p>The presentation will conclude with remarks on how this idea was translated into practice, as exemplified by carrying special talismans on the chest, corresponding to the location of the lotus throne, as means to neutralize impurity.</p> <p>Literature: Sobczyk Małgorzata, <i>Krew kobieca w religiach i folklorze Japonii: konteksty „Sutry krwawego jeziora”</i>, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022. Zapart Jarosław, <i>Tathagatagarbha: u źródeł koncepcji natury buddy</i>, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.</p>	menstruation lotus symbolism
PL	<p>„Natura buddy” (<i>busshō</i>), a więc drzemający w każdej istocie potencjał do osiągnięcia oświecenia, to jedna z podstawowych idei buddyzmu sino-japońskiego. Proponowany referat ma na celu wykazanie, w jaki sposób pojęcie to zostało rozwinięte w Japonii w kontekście nauczania o zbawieniu kobiety.</p> <p>Pojęcie „natury buddy” jest często podejmowane w studiach buddologicznych, jednak jego implikacje dla kwestii zbawienia kobiety, zwłaszcza z uwzględnieniem zjawiska menstruacji, pozostają tematem słabo rozpoznanym. Prezentowane badania dążą do wypełnienia tej luki, a zarazem są próbą uchwycenia, w jaki sposób płeć przejawiała się w nauczaniu religijnym w Japonii. Choć natura buddy jest częścią duchowej konstytucji wszystkich istot, co oddaje metafora serca jako</p>	natura buddy zbawienie kobiety synkretyzm menstruacja symbolika kwiatu lotosu

	<p>lotosowego tronu, na którym zasiadają buddowie i bodhisattwowie, pod wpływem synkretyzmu z rodzimymi wierzeniami shintō doszło do jej zespolenia z pojęciem nieczystości miesięcznej. Już datowane na XIV–XV w. wzmianki pokazują, że krwawienie menstruacyjne przypisywano odmiennemu niż u mężczyzn usytuowaniu kwiatu lotosu względem innych organów. W następstwie recepcji apokryficznej <i>Sutry krwawego jeziora (Ketsubonkyō)</i> na przestrzeni XVI–XIX w. problematyka pochodzenia menstruacji była często podejmowana w literaturze egzegetycznej oraz inspirowanym nią piśmiennictwie, a krwawienie menstruacyjne konsekwentnie wyjaśniano jako skutek wad w budowie kwiatu lotosu w ciele kobiety lub jego niezdolności do rozkwitnięcia. Kalające właściwości krwi przypisano zatruciu umysłu pożądaniem, gniewem oraz niewiedzą, które miały szczególnie mocno przejawiać się u kobiety, a jako przeszkody na drodze do rozwinięcia „natury buddy” ograniczały jej możliwość wzrostu ku oświeceniu.</p> <p>Prezentację zakończą uwagi dotyczące przełożenia tych idei na praktykę na przykładzie specjalnych talizmanów przeznaczonych do noszenia na piersiach, a więc na lotosowym tronie, które – najprawdopodobniej przez analogię do przygodnych, a tym samym możliwych do usunięcia splamień umysłu – miały moc neutralizowania negatywnych skutków skalania.</p> <p>Literatura: Sobczyk Małgorzata, <i>Krew kobieca w religiach i folklorze Japonii: konteksty „Sutry krwawego jeziora”</i>, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022. Zapart Jarosław, <i>Tathagataragbha: u źródeł koncepcji natury buddy</i>, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.</p>	
<p>15.09 (piątek / Friday) 10.45 – 13.00 Sesja: / Session: VI (21N) – sala: / room: 0.30 Moderatorzy: / Chairpersons: Olena Łucyszyna & Maciej St. Zięba</p>		
<p>X.</p>	<p>Tsering Nurboo: Skepticism in Nāgārjuna’s <i>Vigrahavyāvartanī</i>: A Re-examination [2752] CANCELLED</p>	<p>India Indian Institute of Technology Delhi nurboo@hss.iitd.ac.in</p>
	<p>In the Tibetan <i>Tengyur (bStan ’gyur)</i> collection, the huge Nāgārjuna’s corpus comprises many works in various domains/disciplines, the authorship of which is a subject to numerous debates. The present study, however, will concentrate only on Nāgārjuna’s <i>Vigrahavyāvartanī</i> and its auto-commentary. In classical Indian thought and Western philosophy, ‘skepticism’ has been paid philosophical attention. In these schools</p>	<p>Nāgārjuna <i>Vigrahavyāvartanī</i> skepticism epistemological skepticism</p>

	<p>of thought, skepticism begins with doubt but ends with either negation of the very possibility of knowledge or the certainty of the foundation of knowledge. Contrary to this, Nāgārjuna’s skepticism begins with doubt, but ends with deconstruction of all sorts of theses and antitheses, which gives a new perspective to contemporary scholarship of skepticism to relook the nature and scope of skepticism. In contemporary scholarship of Buddhist skepticism, Nāgārjuna is mainly read as an epistemological skeptic because of his critique of <i>pramāṇa</i> theory in the <i>Vigrahavyāvartanī</i>. Contrary to the perceived view, the present study argues that the <i>Vigrahavyāvartanī</i> is not only a source of epistemological skepticism but also a source for other forms of skepticism like ontological skepticism and moral skepticism. Moreover, in the <i>Vigrahavyāvartanī</i> and its auto-commentary, Nāgārjuna not only raises skeptical questions on the foundational theory of knowledge but he also refutes the notions of ‘inherent substance’ and ‘intrinsic virtue and vice’. As Nāgārjuna’s critique of <i>pramāṇa</i> theory is construed as a kind of epistemological skepticism, so his refutation of ‘inherent substance and essence’ and ‘intrinsic virtue and vice’ in the <i>Vigrahavyāvartanī</i> can be reconstructed as a kind of Buddhist ontological skepticism and a Buddhist moral skepticism respectively. Consequently, the objective of the paper is to revisit the <i>Vigrahavyāvartanī</i> bringing its neglected skeptical elements into contemporary discussion of skepticism. As far as the methodology of the present study is concerned, Nāgārjuna’s <i>Vigrahavyāvartanī</i> is philosophically revisited in the context of contemporary discussion of skepticism.</p>	<p>ontological skepticism moral skepticism</p>
<p>1.</p>	<p>Lobsang Yongdan: How are ‘Others’ Different from Buddhists? The Emergence of the Study of ‘Heretical’ Rationalities in the Twelfth-Century Tibet [0491]</p>	<p>Austria Austrian Academy of Sciences, Institute for the Cultural and Intellectual History of Asia, Vienna lobsang.yongdan@oeaw.ac.at https://oeaw.academia.edu/LobsangYongdan</p>
	<p>In the period between the eleventh and thirteenth centuries, Tibet was a country that experienced a flourishing of intellectual movements, activities, and works. It was not only Buddhist philosophical ideas that Tibetan scholars studied and debated, but also the views and perspectives of non-Buddhists whom they referred to as “chi röl pa” (Tib. <i>phyi rol pa</i>) or “outsider”, also known as “heretic” (Skt. <i>tīrthika</i>, Tib. <i>mi stegs pa</i>). In such an intellectual environment, the concept of “rationality” (Tib. <i>rigs pa</i>, which epitomized the idea of <i>pramāṇa</i> (a Sanskrit term referring to the means of acquiring true knowledge), emerged as a significant component of intellectual discourse. For example, while writing about commentaries to Indian Buddhist works, Tibetan scholar Ngok Lotsawa Loden Sherab (1059–1109) claimed that his exegesis of the</p>	<p>twelfth-century Tibet Buddhism epistemology rationality <i>rigs pa</i> (རིགས་པ་) <i>pramāṇa</i> non-Buddhists <i>phyi rol pa</i> (“outsiders”)</p>

	<p>important Buddhist text <i>Abhisamayālaṅkāra</i> (“The Ornament of Realizations”) followed “rationality” (Loden Sherab 2015, 1). However, questions emerged regarding how to deal with non-Buddhist or “outsider” rationalities. How are these ideas of rationality different from those of Buddhists? These issues were considered particularly important and urgent because they were related to the topics of correct view and knowledge themselves.</p> <p>In this paper, I will focus on non-Buddhist sections of two Tibetan doxographical works: the “Treatise on Buddha Nature and Heretics” (Tib. བདེ་བར་གཤེགས་པ་དང་ཕྱི་ལོ་བའི་གཞུང་རྣམ་པར་འབྱེད་པ་ <i>bDe bar gshegs pa dang phyi rol ba'i gzhung rnam par 'byed pa</i>) by Chapa Chökyi Senge (1109–1169) and “Ja Chékhawa’s Doxography” (Tib. བྱུ་མཚན་ལ་བའི་གྲུབ་མཐའ་ཚེན་མོ་ <i>Bya 'Chad kha ba'i Grub mtha' chen mo</i>) by Ja Chékhawa Yeshe Dorje (1101–1175). I will look at how these two scholars dealt with non-Buddhist ways of thinking. In particular, I will examine how their definitions and doxographical presentations were differentiated from those of Buddhists. In doing so, I shall argue that these elaborations of “heretical” rationalities were not especially concerned with discussing their validity or the possibility of their acceptance. Rather, by drawing out those “heretical” rationalities, these two twelfth-century Tibetan authors argued that Buddhist views, paths, and soteriology were in every point superior to the positions of “heretical” religions.</p> <p>Literature: Leonard W.J. van der Kuijp, <i>Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology from the Eleventh to the Thirteenth Century</i>, 1983 rNgog bLo ldan Shes rab, <i>Lo tswa ba Chen po'i bsDus don</i>, https://purl.bdrc.io/resource/MW1KG1249. Accessed 2015. [BDRC bdr:MW1KG1249] Blo bzang mKhyen rab rGya mtsho & David P. Jackson, “Introduction”, in: <i>rNgog Lo tsa ba Chen po'i bsDus don. A Commentary on the Abhisamayālaṅkāra</i>, 1993</p>	<p><i>mi stegs pa</i> (“heretics”) <i>tīrthika</i></p>
<p>2.</p>	<p>Marek Szymański: Projekt reorganizacji percepcji w buddyjskich tantrach [4337] [A project to reorganize perception in Buddhist tantras]</p>	<p>Poland University of Maria Curie-Skłodowska, Lublin marek.szymanski@mail.umcs.pl</p>
	<p>Buddyjskie tantry słusznie uchodzą za teksty poświęcone praktyce religijnej. Błędem jest jednak niedocenie ich związku z buddyjską filozofią. Działania zalecane przez autorów wpływowych tantr jogi i tantr najwyższej jogi są ściśle związane z określonym paradygmatem buddyjskiej ontologii, tj. z monistyczną koncepcją tzw. natury buddy (<i>tathāgata-garbha</i>). Celem technik medytacyjnych i rytualnych zalecanych w takich tekstach, jak <i>Sarwa-tathagata-tattwa-sangraha</i>, <i>Mahawairocana-sutra</i>, <i>Guhjasamadza-tantra</i>, <i>Hewadzra-tantra</i> czy <i>Samwarodaja-tantra</i>, jest trwała zmiana sposobu funkcjonowania umysłu adepta. Opiera się ona na takiej reorganizacji percepcji, która sprawia, że rezultaty</p>	<p>wadźrajana buddyjskie tantry natura buddy metafora wizualizacja reorganizacja percepcji</p>

	<p>bezpośredniego poznania świata i własnej psychiki stają się zgodne z twierdzeniami koncepcji natury buddy. Praktyka religijna zalecana w buddyjskich tantrach nie stanowi pragmatycznie ukierunkowanej, eklektycznej fuzji wierzeń i praktyk religijnych. Mamy do czynienia z metodycznym projektem, którego celem jest podporządkowanie codziennego życia określonej koncepcji filozoficznej. Ktoś niezyczliwy buddyzmowi tantrycznemu mógłby mówić o indoktrynacji, która osiąga ostateczny poziom kształtowania spontanicznej reakcji poznawczej na podstawowe bodźce.</p> <p>Przedstawiony w buddyjskich tantrach program reorganizacji percepcji koncentruje się na zespole specjalnie dobranych metafor. Wyrażają one koncepcję natury buddy, ale zarazem stanowią schematy interpretacji poznawczego materiału alternatywne względem schematów dotychczas stosowanych przez adepta. Medytacja (rozumiana jako żywa wizualizacja, która zaciera granicę między wyobraźnią a spostrzeganiem) ma dostarczyć bazy doświadczeniowej dla nowych metafor. Odpowiednio dobrane rytuały (niektóre z nich mają charakter transgresyjny i wywołują silne emocje) służą zarówno eliminacji nawyków poznawczych uznanych za niepożądane, jak i wywołaniu gotowości do stosowania suflowanych metafor jako schematów organizujących percepcję. Opisany przez Lakoffa i Johnsona proces zmiany pewnych metafor na inne może i powinien być, zdaniem autorów tantr, ściśle kontrolowany.</p>	
EN	<p>Buddhist tantras are rightly regarded as texts devoted to religious practice. It is a mistake, however, to underestimate their connection to Buddhist philosophy. The action recommended by the authors of the influential yoga tantras and the highest yoga tantras is closely related to a specific paradigm of Buddhist ontology, i.e. to the monistic concept of <i>buddha nature</i> (<i>tathāgata-garbha</i>). The purpose of the meditation and ritual techniques recommended in texts such as <i>Sarva-tathāgata-tattva-saṃgraha</i>, <i>Mahāvairocana-sūtra</i>, <i>Guhyasamāja-tantra</i>, <i>Hevajra-tantra</i> or <i>Samvarodaya-tantra</i> is to permanently change the way the adept's mind functions. That change is based on such a reorganization of perception that makes the results of direct cognition of the world and one's own psyche consistent with the idea of <i>buddha nature</i>. The religious practice prescribed in the Buddhist tantras is not a pragmatically oriented, eclectic fusion of religious beliefs and practices. We are dealing with a methodical project, the aim of which is to subordinate everyday life to a specific philosophical concept. Someone unfriendly to tantric Buddhism could talk about indoctrination that reaches the ultimate level of shaping a spontaneous cognitive response to basic stimuli.</p> <p>The plan of reorganization of perception presented in the Buddhist tantras focuses on a set of specially selected metaphors. They express the idea of <i>buddha nature</i>, but at the same time they are schemes of interpretation of the cognitive material, alternative to the schemes used by the adept so far. Meditation, understood as a vivid visualization that blurs the line between imagination and perception, is to provide an experiential basis for those new metaphors. Appropriately selected rituals (some of them are transgressive in nature and trigger strong emotions) serve both to eliminate</p>	<p>Vajrayana Buddhist tantras <i>buddha nature</i> metaphors visualization reorganization of perception</p>

	cognitive habits considered undesirable and to induce willingness to use suggested new metaphors as schemes that organize perception. The process of changing some metaphors for others (described by Lakoff and Johnson) can and should be, according to the authors of the tantras, strictly controlled.	
3.	Jarosław Zapart: Koncepcja nieuwarunkowania (<i>asaṃskṛta</i>) a problem transcendencji i realności w buddyźmie mahajany [0257] [The idea of unconditioned (<i>asaṃskṛta</i>) dharmas and the problem of transcendence and reality in Mahāyāna Buddhism]	Poland Uniwersytet Jagielloński jaroslaw.zapart@uj.edu.pl
	<p>Zasadniczym przedmiotem mojego wystąpienia będzie historia idei w buddyźmie mahajany. Do kluczowych celów referatu należeć będzie, po pierwsze, ustalenie możliwości zdefiniowania idei transcendencji na gruncie buddyjskim, po drugie, odniesienie tejże idei do koncepcji dharm nieuwarunkowanych, a wreszcie opisanie relacji tych dharm do buddyjskich pojęć korespondujących z „realnością” i „prawdą”. Punktem wyjściowym wystąpienia staną się stanowiska kanonu palijskiego oraz szkoły therawady, które uznają tylko jedną dharma nieuwarunkowaną – nirwanę. Istotna będzie refleksja nad tym, czy zasadne jest „ontologizujące” ujęcie nieuwarunkowania w rozumieniu therawady i czy nirwana rzeczywiście denotuje transcendencję. To pytanie pozostanie w mocy w odniesieniu do klasyfikacji dharm <i>asaṃskṛta</i> w okresie buddyźmu szkół, jednak zostanie wzbogacone o nową optykę ze względu na stanowisko mahasanghików-lokottarawadinów („transcendentalistów”), którzy uznają jedynie to, co nieuwarunkowane, za realne, a to, co uwarunkowane – za iluzoryczne. Przechodząc do zasadniczych rozważań nad buddyźmem mahajany, istotne stanie się naświetlenie zasadniczej wolty polegającej na porzuceniu dystynkcji na porządek fenomenalny i transcendentny (samsara = nirwana); w tym właśnie kontekście pojawi się główny postulat wystąpienia, w myśl którego mahajana – pomimo porzucenia nieuwarunkowania jako wyznacznika transcendencji – utrzymuje pewne elementy języka opisu dharm nieuwarunkowanych do oddania tego, co jest przedmiotem oświeconej percepcji buddy, czyli różnie rozumianej „takości” (<i>tathatā</i>), której rozpoznanie skutkuje wyzwoleniem. To nadaje idei nieuwarunkowania cech wybitnie soteriologicznych. Z tej przyczyny nawet nurt śunjawady, który odmawia realności jakimkolwiek dharmom, charakteryzuje ich pustkę w sposób korespondujący z opisami nirwany w kanonie palijskim. Ostatnim punktem wystąpienia będzie odniesienie się do nurtów widźnanawady oraz tathagatagarbhy, które swoje innowacje w klasyfikowaniu dharm przeprowadzają poprzez nawiązanie do tradycji przedmahajanistycznych. Szczególnie w przypadku nurtu tathagatagarbhy zaobserwować można zwrot ku modyfikacji „klasycznego”, odziedziczonego po mahasanghikach, podziału dharm na <i>samskṛta</i> i <i>asaṃskṛta</i> oraz ku wznowieniu dyskusji na temat realności i nierealności dharm, w której idea nieuwarunkowania staje się probierzem tego, co realne, a nawet ‘istniejące’.</p>	buddyzm mahajana dharm transcendencja nieuwarunkowanie historia idei

EN	<p>The objectives of the proposed paper are threefold; they lie, first, in establishing the possibility of defining the notion of transcendence in Buddhist thought as a whole; second, in juxtaposing this notion with that of unconditioned dharmas, and finally in describing the relations of such dharmas to Buddhist terms corresponding with “truth” and “the real” / “reality”. The departure point for the discussion is the Pāli Canon and the Theravāda school, which recognizes <i>nibbāna</i> as the only unconditioned dharma. This particular context entails a consideration on the question of whether the discussion on the “ontologisation” of the <i>nibbāna</i> in Theravāda is indeed justified and if <i>nibbāna</i> really denotes transcendence. This question remains adequate also in the period of the Buddhist schools, but becomes enriched by the position of the Mahāsāṃghika-Lokottaravāda school which considers only that what is unconditioned as “real”. In the case of Mahāyāna it is vital to acknowledge the fact of the conflation of the transcendent and phenomenal dimensions (<i>asamskṛta</i> = <i>samsāra</i>). This fact is crucial to the main postulate of the paper, that is, the assumption that Mahāyāna Buddhism, even as it abandons the idea of <i>asamskṛta</i> denoting the transcendent, preserves some modes of description of the unconditioned dharmas when defining <i>tathatā</i> – that which is recognized by the enlightened perception of the Buddha and is conducive to enlightenment. This means that in Mahāyāna the notion of the unconditioned retains its soteriological overtones. For this reason, even the Śūnyavāda, while denying any kind of realness of dharmas, characterizes their emptiness in a way that corresponds with the depictions of <i>nibbāna</i> in the Pāli Canon. To complete the picture, it is necessary to examine the views of the Yogācāra and Tathāgatagarbha traditions with their classifications of dharmas inspired by the pre-Mahāyāna schools. Especially in the Tathāgatagarbha scriptures we can observe a return to the <i>samskṛta/asamskṛta</i> dichotomy and a renewal of the debate on the realness of dharmas in which the notion of the unconditioned becomes a touchstone of what is real or even “existing”.</p>	<p>Buddhism Mahāyāna dharma transcendence the unconditioned history of ideas</p>
4.	<p>Olena Łucyszyna & Maciej St. Zięba Summing up the Section’s Proceeding – Podsumowanie przebiegu obrad Sekcji</p>	