

PUT

ČUANG CE

Priredio
Tomas Merton



baBun

Beograd
2011.

Naslov originala:
The Way of Chuang Tzu - Thomas Merton

© Copyright na prevod za Srbiju
BABUN

Izdavač: IP BABUN

Prevod:
Zvonko Baretić

Štampa: LUKAŠTAMPA, Beograd
Tiraž: 777

Prvo izdanje
ISBN 978-86-83737-72-7

SADRŽAJ

Napomena čitaocu	11
Put - studija o Čuang Ceu	17
Štiva iz Čuang Cea	39
Beskorisno drvo	41
Prodavac šešira i sposoban vladar	43
Dah prirode	45
Veliko znanje	47
Obrtna tačka	50
Tri ujutro	52
Tranširanje vola	53
Čovek s jednim stopalom i fazan iz močvare	57
Post srca	59
Tri prijatelja	64
Bdenje uz mrtvog Lao Cea	66
Konfučije i luda	69
Pravi čovek	71
Metamorfoza	74

Čovek je rođen u Taou	77	Kad cipela odgovara...	133
Dva kralja i detinja čednost	78	Prazan čamac	135
Obijanje blagajne	79	Lin Huejovo bekstvo	138
Neuplitanje	83	Kad je Znanje otišlo na sever	140
Kraljevski čovek	86	Važnost krezubosti	144
Kako je samo neizmeran Tao!	87	Gde je Tao?	146
Izgubljen biser	88	Zvezdana svetlost i Ne-biće	149
U mom kraju je sadržan moj početak	89	Keng Sang Čhu	150
Istorije nije bilo kad je život bio celovit	91	Kengov učenik	153
Kad ružan čovek...	92	Kula duha	160
Pet neprijatelja	93	Unutrašnji zakon	162
Rad i ne-rad	95	Izvinjenja	164
Vojvoda Huan i kolar	97	Savetovanje princa	165
Jesenje poplave	100	Aktivan život	168
Veliko i malo	104	Planina majmuna	170
Čovek Taoa	108	Dobra sudbina	172
Kornjača	110	Bekstvo od čovekoljublja	176
Sova i feniks	112	Tao	179
Riblja radost	114	Beskorisno	182
Savršena radost	116	Sredstva i završeci	184
Simfonija za morskou pticu	120	Bekstvo od senke	185
Celovitost	123	Čuang Ceova sahrana	186
Želja za pobedom	126		
Žrtvena svinja	127	Rečnik	187
Petao borac	129	Bibliografija	189
Drvodelja	131	Napomene	190

*Posvećeno Džonu C. H. Vu-u
bez čijeg se ohrabrenja
ne bih upustio u ovo*

Napomena čitaocu

Zbog svoje osobenosti ova knjiga traži određeno objašnjenje. Tekstovi iz dela Čuang Ce prikupljeni na ovom mestu rezultat su petogodišnjeg čitanja, izučavanja, tumačenja i meditacije. Te napomene su vremenom poprimile svoj oblik i u neku ruku postale „imitacije“ Čuang Cea ili, bolje rečeno, slobodne interpretacije karakterističnih odlomaka koji su za mene bili naročito privlačni. Ta „moja štiva“ iznikla su na temelju upoređivanja četiri najbolja prevoda Čuang Cea na zapadne jezike – dva engleska i po jedan francuski i nemački. Čitajući te prevode, uočio sam značajne razlike i ubrzo shvatio da su svi koji su prevodili Čuang Cea morali uveliko da se prepuste nagađanju. Ta nagađanja ne odražavaju samo stepen njihove učenosti u vezi s kineskim jezikom i književnošću, nego i njihovo shvatanje tajanstvenog „puta“ koji je opisao jedan Učitelj u Aziji pre oko dve i po hiljade godina. Zato što znam samo nekoliko kineskih karaktera, ja očigledno nisam prevodilac. Ta „štiva“ stoga nisu pokušaj verne reprodukcije originalnog teksta, već pustolovina u smislu lične i duhovne interpretacije. Bilo koji prevod Čuang Cea neizbežno je osuđen da bude vrlo lične prirode. Iako sa stanovišta učenosti nisam

čak ni patuljak koji sedi na ramenima tih džinova i premda moji prevodi ne mogu da se svrstaju u poeziju, ja verujem da će određen tip čitaoca uživati u mom intuitivnom pristupu jednom misliocu koji je prefinjen, zabavan, provokativan i prilično nedostupan. Svoje gledište ne zasnivam na slepom poverenju u valjanost onog što sam uradio, već na mišljenju onih koji su čitali taj materijal u rukopisu, koji su izjavili da im se sviđa i ohrabivali me da od njega sastavim knjigu. Dakle, iako smatram da ova knjiga ne iziskuje osudu, oni koji misle suprotno slobodno mogu da kude mene i moje prijatelje; naročito mog glavnog pomagača i saučesnika dr Džona Vua koji mi je na različite načine mnogo pomogao. Mi smo u ovo zajedno upleteni. Na osnovu sećanja mogao bih dodati da u pisanju nijedne knjige nisam toliko uživao. Uzgred izjavljujem da sam osoba koja nije spremna ni za kakvo pokajanje. Moje druženje s Čuang Ceom bilo je izuzetno blagodarno.

Džon zastupa gledište da sam ja u „nekom prethodnom životu“ bio kineski monah. Ne znam šta da kažem u vezi s tim, ali odmah ističem da ne verujem u reinkarnaciju, što važi i za Džona. Ipak, ja sam hrišćanski monah oko dvadeset pet godina, te sam kao takav neizbežno počeo da sagledavam život iz ugla koji je bio zajednički osamljenicima i pustinjacima u svim vremenima i svim kulturama. Neko bi se mogao suprotstaviti tezi da su svi oblici monaškog života u suštini isti bez obzira na to da li je reč o hrišćanskom ili nekom drugom monaštvu. Po mom mišljenju, hrišćansko monaštvo ima nesumnjivo neke tipično svoje karakteristike, ali postoji i jedna monaška crta zajednička za sve one koji su se opredelili za preispitivanje vrednosti života zasnovanog na svetovnim pretpostavkama diktiranim društvenim običajima i posvećenog jurnjavi za svetovnim zadovoljstvima koja su najobičnija

opsena. Kakva god da je vrednost „života na ovom svetu“, ipak je bilo ljudi u svim kulturama koji su tvrdili da su otkrili nešto zbog čega su više voleli da provode vreme u samoći.

Sv. Avgustin je jednom dao prilično jaku izjavu (kasnije se nje odrekao), rekavši: „To što se zove hrišćanska religija postojalo je među Starima i postojalo je sve vreme od početka ljudske rase pa do Isusovog otelovljenja“ (*De Vera Religione*, 10). Bilo bi svakako preterano nazvati Čuang Cea „hrišćaninom“ i nemam nameru da gubim vreme na nagađanje koji bi mogući temeljni koreni ili osnove teologije mogli da se otkriju u njegovim tajanstvenim izjavama o Taou.

Ova knjiga nema nameru da bilo šta dokazuje ili da ubeđuje u nešto o čemu neko uopšte ne želi da sluša. Drugim rečima, to nije jedna nova pomirljiva lukavost (ili delo pritvornog jezuitskog pristupa) pri kojoj će hrišćanski zečevi posredstvom čarolije iznenada iskočiti iz taoističkog šesira.

Ja jednostavno volim Čuang Cea zato što je onakav kakav jeste i ne osećam potrebu da se zbog te ljubavi pravdam pred samim sobom ili bilo kim drugim. On je suviše velik da bi mu bila potrebna bilo kakva isprika s moje strane. Ako je sv. Avgustin mogao da čita Plotina, ako je sv. Toma mogao da čita Aristotela ili Averoesa (oboju su nesumnjivo bili kudikamo udaljeniji od hrišćanstva nego što je to ikad bio Čuang Ce!) i ako je Tejar de Šarden mogao naveliko da se koristi Markovim i Engelsovim mislima u svojoj sintezi, onda smatram da bi moglo da mi se oprostí druženje s jednim kineskim pustinjakom koji mi je blizak po naklonosti prema atmosferi i spokojstvu koji krasi život jednog usamljenika.

Smatram da je njegova filozofska misao krajnje umna i originalna. Naravno, ona može i pogrešno da se shvati, ali je u osnovi jednostavna

i neposredna. Ona traži, kao što čine sve najveće filozofske misli, da se smesta uhvati u koštac sa suštinom stvari.

Čuang Cea ne zanimaju reči i priče o stvarnosti, već neposredan doživljaj postojanja. Takav pristup i razumevanje su nužno nejasni i ne podležu apstraktnoj analizi. Ipak, oni mogu da se predstave u vidu parabole, basne ili pomoću zabavnog razgovora koji vode dva filozofa. Nisu sve priče Čuang Ceove; u stvari, neke su priče o njemu. Knjiga *Čuang Ce* je zbirka u kojoj su neka poglavlja gotovo sigurno delo tog Učitelja, dok su mnoga druga, naročito ona poslednja, tvorevina njegovih učenika. Cela knjiga *Čuang Ce* predstavlja antologiju misli, humora, ćaskanja i ironije uobičajene u taoističkim krugovima u vremenu kad je njihova misao uživala izuzetnu popularnost, tj. između IV i III veka p. n. e. Celu taoističko učenje – „put“ koji je sadržan u tim anegdotama, pesmama i razmišljanjima – jeste izraz određenog mentaliteta prisutnog svugde u svetu. S jedne strane, njega karakteriše određeno naginjanje jednostavnosti, skrušenosti, skromnosti i tišini, a s druge, odbijanje da se ozbiljno shvate agresivnost, ambicija, napredovanje i pridavanje važnosti svojoj malenkosti koje čovek mora da ispoljava da bi napredovao u društvu. Ovo potonje je sigurno „put“ koji ne vodi nikud na ovom svetu, a pogotovo ne u sferi neke nazovi duhovne samorealizacije. Deo Biblije koji je najbliži tom klasičnom taoističkom delu jeste *Knjiga Propovednikova*. Jevandeoska učenja o jednostavnosti, detinjoj čednosti i skrušenosti takođe se uveliko poklapaju s najdubokoumnijim težnjama sadržanim u knjigama *Čuang Ce* i *Lao Ce*. Džon Vu je ukazao na tu činjenicu u izvanrednom eseju o sv. Terezi iz Lizijea i taoizmu koji će uskoro biti ponovo objavljen u jednoj knjizi zajedno s njegovom studijom o Čuang Ceu. *Knjiga Propovednikova* je delo od ovog sveta, a jevandeoska mo-

ralnost jeste etika otkrovenja koju je na zemlji razotkrio jedan otelovljeni Bog. „Mali put“ Tereze iz Lizijea je eksplicitno odbacivanje svih uzvišenih i nematerijalnih duhovnosti koje dele i okreću čoveka protiv samog sebe, smeštajući jednu njegovu polovinu u carstvo anđela a drugu u zemaljski pakao. Po Čuang Ceu, kao i po Novom Zavetu, izgubiti život znači sačuvati ga, a težiti tome da se sačuva zarad sebe znači izgubiti ga. Postoji gledište po kome je ovaj svet samo propast i gubitak. Postoji odricanje od ovog sveta koje otkriva čoveka i nudi mu spas u sopstvenom domu, tj. u Božjem svetu. Kako god bilo, Čuang Ceov „put“ je tajanstven zato što je tako jednostavan da može da se sprovodi i da pri tom uopšte nema odlike nekakvog puta. Ako već ništa drugo, a onda je „put ka izlazu“. Čuang Ce bi se saglasio sa sv. Jovanom od Krsta da stupate na taj put u trenutku kad ste napustili sve druge puteve, tj. kad ste se, u određenom smislu, izgubili.

Getsemanski manastir
Duhovi, 1965.

PUT

Studija o Čuang Ceu

Klasični period kineske filozofije obuhvata oko tri stotine godina, od 550. do 250. p. n. e. Čuang Ce – najveći taoistički pisac čije postojanje, za razliku od Lao Cea, može istorijski da se verifikuje – bio je na vrhuncu svog stvaranja krajem tog perioda i poslednje poglavlje knjige *Čuang Ce* (gl. 33) je zaista jedna duhovita i informativna istorija kineske filozofije do tog vremena. U stvari, to je prvi dokument takve vrste, barem na Istoku.

Čuang Ceov humor, prefinjenost, spisateljska genijalnost i filozofska pronicljivost očigledni su svakom ko se upusti u čitanje njegovog dela. Ipak, pre nego što uopšte stekne uvid i u najnezatniji delić Čuang Ceove prefinjenosti, čovek mora da ga smesti u njegov kulturni i istorijski milje. Drugim rečima, mora da ga posmatra u odnosu na konfučijanstvo kome se on rado podsmevao, kao i prema svim drugim prihvaćenim školama kineske misli od Mo Tija do Čuang Ceovog savremenika, prijatelja i stalnog protivnika, logičara Huei Cea. On takođe mora da se posmatra i u odnosu na ono što je usledilo posle njega jer bi bila velika greška da

se Čuang Ceovo učenje pobrka s popularnim, izopačenim amalgamom praznoverja, alhemije, magije i zdravstvene kulture u šta se taoizam kasnije pretvorio.

Pravi naslednici Čuang Ceove misli i duha su kineski zen budisti iz ere Tang (7-10. vek). Ipak, Čuang Ce je nastavio da vrši uticaj na celokupnu kulturnu misao Kine jer nikad nisu prestali da ga uvažavaju kao jednog od najvećih pisaca i mislilaca klasičnog perioda. Istančan, prefinjen i mistični taoizam Čuang Cea i Lao Cea utisnuo je trajan pečat u celu kinesku kulturu i sam karakter Kineza. Uvek je bilo autoriteta poput japanskog zen učenjaka D. T. Suzukija koji je Čuang Cea smatrao najvećim kineskim filozofom. Ta vrsta mišljenja i kulture koju je predstavljao Čuang Ce nesumnjivo je preobrazila izuzetno misaon indijski budizam u humorističnu, ikonoklastičnu i krajnje praktičnu vrstu budizma koji je procvetao u Kini i Japanu u okviru različitih škola zena. Zen baca svetlo na Čuang Cea, a Čuang Ce na zen.

Ipak, malo opreza nije naodmet. Upućivanje na zen – što sugeriše da je to učenje donekle još popularno na Zapadu – moglo bi biti rešenje, ali i obmanjujući kliše. Postoji samo nekoliko Zapadnjaka koji su na ovaj ili onaj način čuli za zen ili tek malo okusili od njega. Međutim, okusiti i svariti nešto dve su sasvim različite stvari; pogotovo kad je neko nešto samo probao, ali nastavlja da poistovećuje probano s nečim drugim što se samo čini da mu je slično.

Zen se u određenim zapadnim krugovima smešta u jedan pomalo zbunjujući vid duhovne revolucije i preporoda. To zenovsko pomodarstvo je odraz određenog nezadovoljstva uobičajenim duhovnim obrascima, te etičkim i religioznim formalizmom. To je pokazatelj Zapadnjakove očajničke potrebe da povрати spontanost i duhovnost svetu koji je njegova

tehnološka veština učinila rigidnim, veštačkim te duhovno praznim. Međutim, u svojoj povezanosti s potrebom da se povрати autentično čulno iskustvo, zapadnjački zen se poistovetio s duhom improvizacije i eksperimenta, s nekom vrstom moralne anarhije pri kojoj se zaboravlja koliko samo stroge discipline i tradicionalnih običaja uključuju kineski i japanski zen. Isto važi i za Čuang Cea. On bi danas lako mogao da se tumači kao onaj koji propoveda čistu istinu o slobodi i razuzdanosti. Međutim, sam Čuang Ce bi prvi rekao da ne možete reći ljudima da rade sve što požele kad, kao prvo, čak ni ne znaju šta u stvari žele! Pored toga moramo imati u vidu da je Čuang Ceova filozofija, uprkos određene skeptične i realistične kritike konfučijanstva, u biti religiozna i mistična. Ona se javila u društvu u kome je svaki aspekt života bio sagledavan kroz prizmu svetog.

Mala je verovatnoća da se Čuang Ce pobrka s Konfučijem ili Mencijem, ali ga je možda u prvom trenutku teže razlikovati od sofista i hedonista tog vremena. Na primer, Jang Ču je sličan Čuang Ceu po svojim pohvalama pustinjaštva i preziranju politike. On svoju filozofiju izbegavanja – koja je otvoreno egoistična – zasniva na gledištu da će kao žrtva uragana ili drvošćine sekire najpre stradati neko veće i dragocenije drvo.

Izbegavanje političke odgovornosti je stoga bilo od suštinske važnosti za Jangovo određenje lične sreće i on je do te mere zastupao tu ideju da je Mencije rekao za njega: „On ne bi išćupao nijednu svoju dlaku čak kad bi od toga i ceo svet mogao da ima koristi.“ Međutim, čak i u Jangovom hedonizmu možemo da nađemo elemente koji nas podsećaju na našu savremenu brigu za pojedinca – na primer, gledište da život i integritet jedne osobe vrede više od bilo kog predmeta ili funkcije zarad koje bi bila pozvana da joj se posveti po cenu otuđenja. Međutim, to nije pravi

personalizam jer nudi samo izbegavanje koje uništava odnose od kojih zavisi čovekov razvitak. Na kraju krajeva, gledaš da neko može ozbiljno da kultiviše svoju ličnu slobodu jednostavnim odbacivanjem inhibicija i obaveza i živi u spontanosti sebičnog usredsređenja, za posledicu ima potpuno propadanje sopstva i njegovog oslobađajućeg potencijala.

Personalizam i individualizam ne bi smeli da se brkaju. Personalizam daje prednost personi ili ličnosti, a ne individualnom egu. Davati prednost ličnosti znači poštovati jedinstvenu i neotuđivu vrednost druge osobe kao svoje, a poštovanje koje je usredsređeno samo na individualno ja i istovremeno isključivanje drugih pokazalo se obmanjujućim.

Klasična *žu* filozofija Konfučija i njegovih sledbenika mogla bi da se nazove tradicionalnim personalizmom utemeljenim na bazičnim društvenim odnosima i obavezama suštinski važnim po ljudski život koji, kad su dolično izvršeni, razvijaju ljudske potencijale svakog pojedinca uz uvažavanje i u odnosu na druge. Da bi se izvršile zapovesti prirode manifestne u tradiciji, koje su u suštini zapovesti ljubavi, čovek razvija svoje unutrašnje potencijale za ljubav, razumevanje, poštovanje i mudrost. On postaje „uzvišen čovek“ ili „čovek plemenite duše“ u potpunom skladu s nebom, zemljom, svojim vladarem, roditeljima, decom i bližnjima zato što se pokorava Taou.

U skladu sa *žu* filozofijom, karakter „uzvišenog čoveka“ ili „čoveka plemenite duše“ zasnovan je na četvorostranoj mandali bazičnih vrлина. Prva od njih je strastvena i posvećena ljubav ispunjena dubokim saosećanjem i iskrenošću, koja omogućava čoveku da se uživljava u nevolje i radosti drugih kao da su njegove. To saosećanje zove se *žen* i ponekad se prevodi kao „ljudska milosrdnost“. Druga od tih bazičnih vrлина jeste pravdoljubivost, tj. odgovornost, dužnost i obaveza prema drugima koja se zove *ji*. Mora se imati u vidu da su *žen* i *ji* u okviru *žu*

filozofije lišeni svake sebičnosti. Osobina „čoveka plemenite duše“ jeste da ne čini stvari prosto zato što mu prijaju ili što od njih ima koristi, već zato što je podstaknut jednim neuslovljenim moralnim imperativom. To su stvari koje on smatra da su ispravne i dobre same po sebi. Otuda svako ko se rukovodi zaradom, čak i pod uslovom da je to zarada u korist društva kome pripada, nije u stanju da živi na stvarno moralan način. Čak i ako njegovi postupci nisu u sukobu s moralnim zakonom, oni su nemoralni zato što su motivisani željom za profitom a ne ljubavlju prema dobru.

Druge dve bazične vrline *žu* filozofije potrebne su da bi se upotpunila ta slika celovitosti i čovečnosti. *Li* je nešto više od spoljne i ritualne ispravnosti; to je sposobnost korišćenja ritualnih formi na takav način da ljubav i obaveza pojedinca kojima je vezan za druge dobiju svoj pun spoljni izraz. *Li* je delanje iz poštovanja i ljubavi ne samo prema roditeljima, vladaru i svom narodu, već i prema „Nebu i zemlji“. To je jedna liturgijska kontemplacija na temu religijske i metafizičke građe čoveka, porodice, društva i samog kosmosa. Drevni kineski vršoci liturgija „posmatrali su sva kretanja na nebu, usmeravali pažnju na njihova prožimanja, a sve to zarad uspostavljanja i vršenja ispravnih obreda.“(1)

Individualno ja trebalo bi da se izgubi u tom „obrednom određenju“ u kome čovek izranja kao jedno više „liturgijsko ja“ oživljeno saosećanjem i poštovanjem koji tradicionalno razotkrivaju najdublje reakcije nečije porodice i naroda u prisustvu „Neba“ ili *Thiena*. Čovek uči pomoću *lija* da prihvata sa zahvalnošću svoje mesto u kosmosu i istoriji. Tu je konačno i „mudrost“ (*dž*) koja sjedinjuje sve ostale vrline u jedno zrelo i religijsko razumevanje i usmerava ih ka njihovom životnom ispunjenju. To savršeno razumevanje „puta Neba“ omogućava zreлом čoveku s dugogodišnjim

iskustvom da sledi najskrovitije želje svog srca uz svo uvažavanje Neba. To je ono poznato gledište sv. Avgustina: „Voli i čini što ti srcu drago!“ Međutim, Konfučije je tvrdio da se vinuo do tog stanja tek kada je navršio sedamdeset godina. Kako god bilo, čovek koji je ostvario mudrost ili *dž* naučio je unutrašnju spontanu pokornost Nebu i ne rukovodi se više samo određenim spoljnim normama. Ipak, duga i naporna disciplina u skladu sa spoljnim normama ostaje apsolutno potrebna.

Ti zdravi ljudski ideali, vredni divljenja sami po sebi, bili su društveno sprovedeni pomoću jednog zbira dužnosti, obreda i običaja koji nam se čine izuzetno složenim i veštačkim. Zato kad naiđemo na Čuang Cea koji se šali na račun konfučijanskog izvođenja *lija* (na primer, pogrebnih obreda), mi ne smemo da ga tumačimo sa stanovišta naših olako shvaćenih običaja lišenih simboličnog sadržaja i neosetljivih na uverljivost svečanosti.

Moramo imati u vidu da živimo u društvu koje je skoro nezamislivo drukčije od Središnjeg kraljevstva iz 300. p. n. e. Mi možda možemo da nađemo sličnosti našeg načina života sa životom ljudi u carskom Rimu, pa čak i u Kartagini, Ninivi i Vavilonu. Međutim, Kina iz IV veka p. n. e. – uprkos nekih varvarskih običaja – bila je ipak prefinjenija, složenija i humanija od tih gradova koje je Jovan u Apokalipsi prikazao kao žarišta tipične ovosvetovne surovosti, pohlepe i moći. Na misaonu atmosferu kineskog društva sigurno je uticala činjenica da je ideal *žu* bio prihvaćen ozbiljno i da je donekle već bio utkan posredstvom obrazovanja i liturgije u tkivo tog kineskog društva. (Ipak, ne bismo smeli pogrešno zaključivati da je u Čuang Ceovo vreme vladajuća kineska klasa bila masovno i sistematično podučavana u skladu s Konfučijevim principima kao što je to kasnije bio slučaj.)

Ako je Čuang Ce napadao *žu* doktrinu, to nije bilo u ime nečeg nižeg – životinjske spontanosti pojedinca koji ne želi da se opterećuje mnoštvom zamornih dužnosti – već svakako u ime nečeg uzvišenijeg. Mi, Zapadnjaci, uvek bi trebalo da imamo to na umu kad se nađemo licem u lice s prividnim protivrečjem Čuang Cea ili zen učitelja.

Čuang Ce nije zahtevao manje od žena ili *jia*, već više. Njegova glavna pritužba na konfučijanstvo bila je da nije zahvatilo dovoljno duboko. Ono je iznedrilo službenike dobrog ponašanja i punih vrlina, zaista kulturne ljude. Međutim, istovremeno ih je ograničilo i zatvorilo unutar nepopustljivih spoljašnjih normi i time onemogućilo da reaguju slobodno i stvaralački na stalno nove zahteve nepredvidljivih situacija.

Žu filozofija se, kao i Čuang Ce, pozivala na Tao. U stvari, cela kineska filozofija i kultura teže tome da budu „taoističke“ u jednom širem smislu jer je Tao u ovom ili onom značenju središnji pojam tradicionalne kineske misli. Konfučije je mogao da govori „moj Tao“. On je mogao zahtevati od učenika da „svojim srcem prigrlj Tao“. On je mogao tvrditi da „ako čovek čuje za Tao ujutro i umre uveče, onda njegov život nije uludo protraćen“. Mogao je takođe dodati da ako čovek s navršenih četrdeset ili pedeset godina nikad „nije čuo za Tao“, onda „nema ničeg vrednog u njemu što bi zasluživalo poštovanje“. Ipak, Čuang Ce je smatrao da Konfučiju dragi Tao nije bio nevidljiv i nepojmljiv „veliki Tao“. To je bio prizemniji vid Taoa kakav se manifestuje u ljudskom životu. Bila je to tradicionalna mudrost nasleđena od predaka, put vrline i praktičan vodič za život.

U prvom poglavlju Tao te đinga Lao Ce pravi razliku između večnog Taoa „koji ne može da se imenuje“, koji je bezimen i razumom neshvatljiv izvor svega postojećeg, i Taoa „koji može da se imenuje“, koji je „Majka svih stvari“. Konfučije je mogao da ima pristup vidljivim aspektima Taoa

„koji može da se imenuje“, ali je temelj cele Čuang Ceove kritike *žu* filozofije da se ona nikad nije približila Taou „koji ne može da se imenuje“, pa se u skladu s tim i nije bavila njime. Sve do relativno kasnih radova inspirisanih taoizmom, kao što je „Učenje o Središnjem“, Konfučije je odbijao da se bavi Taom koji je nadilazio čovekovu moć shvatanja, koji je bio neiskaziv rečima, tj. „nesaznatljiv“. Čuang Ce je smatrao da čovek može shvatiti kako da živi samo ako je uspostavio vezu s tajanstvenim Taom koji prevazilazi sve postojeće, koji ne može da se izrazi ni rečima ni ćutanjem, koji može da se shvati samo u stanju koje nije ni govor ni tišina (XXV. 11.). Živeti samo u skladu s „čovekovim Taom“ znači poći stranputicom. Po Konfučiju, Tao *žu* filozofije jeste „usklađivanje svojih želja sa željama drugih“. To se zato može nazvati „etički Tao“ ili „čovekov Tao“ koji se ispoljava u činu zasnovanom na ljubavi i pravdi. U njemu je prepoznatljivo ono Zlatno pravilo – odnosi se prema drugima kao što bi voleo da se oni odnose prema tebi. Međutim, to nije „Tao Neba“. U stvari, konfučijanstvo je tokom svog razvoja nastavilo da deli i usitnjava pojam Taoa sve dok se nije pretvorio u izraz koji je upućivao na apstraktan univerzalan princip u carstvu etike. Tako se saznalo za „tao očinske ljubavi“, „tao sinovljeve privrženosti“, „tao supružničke odatnosti“ i „tao ministarske lojalnosti“. Ipak, kad je taoizam duboko prožeo konfučijansku misao, ti različiti ljudski taoi ne samo da su mogli, nego su i postali putokazi ka nevidljivom, božanskom Taou. Na primer, to je očigledno u knjizi „Slikarski Tao“: „Tokom kursa kineskog slikarstva obično se teži reafirmaciji tradicionalnog (čovekovog) taoa i prenosu ideja, principa i metoda koje su testirali i razvili učitelji svakog razdoblja, a sve s ciljem da bi se izrazila harmonija Taoa.“(2)

Čuang Ce je hladno primetio da je potraga za etičkim Taom iluzorna ako neko želi drugima ono što je dobro za njega, a da pri tom ne zna šta je u stvari dobro za njega. On se bavi tim pitanjem dobra u odeljku koji sam nazvao „Savršena radost“. Kao prvo, on poriče da sreća može da se pronađe u hedonizmu ili utilitarizmu (Mo Tijev „koristoljubiv motiv“). Život ispunjen bogatstvom, ambicijom i zadovoljstvom u stvarnosti je nepodnošljivo ropstvo u kome čovek „živi zarad onog što je uvek van dohvata“, žeđajući „za opstankom u budućnosti“ i „nemoćan da živi u sadašnjosti“. Sledbenik *žu* filozofije vrlo lako bi se složio da motiv za zaradom ili zadovoljstvom nije dostojan pravog čoveka. Međutim, Čuang Ce se smesta okreće protiv konfučijanstva kritikujući herojskog javnog slugu spremnog za samožrtvovanje, tj. „uzvišenog čoveka“ ispunjenog vrlinom koji se kao ideal razvio u Konfučijevoj školi. Njegova analiza nejasnoća u vezi s takvim životom može da nam se učini suptilnom s obzirom na to da živimo u tako različitoj moralnoj atmosferi. Čuang Ceova zabrinutost da bi dobrota dobričine i plemenitost velikog čoveka mogli da sadrže u sebi skriveno seme propasti slična je brizi Sofoklea i Eshila koju su oni iskusili nešto ranije na Zapadu. Čuang Ce izranja s jednim drukčijim odgovorom u kome je vrlo malo religiozne tajanstvenosti. Jednostavno rečeno, heroj vrline i dužnosti na kraju dovodi sebe u istu nejasnu poziciju kao hedonista i utilitarista. Zašto? Zato što teži ostvarenju „dobra“ kao jednom objektu. On učestvuje u samosvesnoj i promišljenoj aktivnosti „vršenja svoje dužnosti“ verujući da je to ispravno i stoga izvor sreće. On gleda na „sreću“ i „dobro“ kao na „nešto što treba da se stekne“ i tako smešta sebe u svet predmeta. On se na taj način upliće u podelu iz koje nema bekstva – između sadašnjosti u kojoj još nije u posedu onog za čime traga i budućnosti za koju misli da će u njoj imati ono za čime žudi;