

# Wpływ konfucjanizmu na system społeczny i polityczny w Chinach

## Wstęp

W ostatnich latach wzrasta w Europie zainteresowanie Dalekim Wschodem, a zwłaszcza Chinami, które to dzięki niespodziewanie szybkiemu i w miarę stałemu poziomowi wzrostu gospodarczego stały się bardzo atrakcyjnym partnerem gospodarczym dla krajów Zachodu. Jednak pomimo łączących obie strony interesów ekonomicznych oba kręgi cywilizacyjne – chiński i euro-amerykański – różni praktycznie wszystko: od pozycji pojedynczego człowieka w społeczeństwie, recepcji jego podstawowych praw i wolności, przez stosunki gospodarcze panujące w danym społeczeństwie, sposobie podejścia do własnych dziejów skończywszy. Jednak przede wszystkim, co jest naturalne, różnią je pewne postawy filozoficzne i wartości natury etycznej, na których wyrosły obie cywilizacje<sup>1</sup>. Aby zrozumieć tę odmienność, warto przyjrzeć się początkom zin-

---

<sup>1</sup> W pewien sposób generalizuję tutaj zarówno cywilizację europejską, jak i chińską do pewnej zwartej grupy, praktycznie pomijając ich różnicowanie wewnętrzne. Tymczasem kultura chińska przez wieki kształtowana była na zbiegu wpływów cywilizacyjnych ludów chińskich, żyjących w ramach struktury państwowej, z rozbudowaną administracją oraz rozwiniętym poczuciem przynależności do państwa, oraz plemion koczowniczych pochodzących z terenów Azji wewnętrznej. Pomimo

stytucjonalizowanej kultury chińskiej, które wiążą się z osobą i dziełem Konfucjusza (551–479 p.n.e.)<sup>2</sup>.

## Podstawy filozofii konfucjańskiej

Chociaż tradycja przypisuje Konfucuszowi autorstwo tzw. *Sześcioksięgu*<sup>3</sup>, to jednak głównym źródłem, z którego czerpać można informacje na temat poglądów i nauk Konfucjusza jest tzw. *Czteroksiąg*, składający się z następujących pism, powstałych po śmierci mistrza: *Daxue* – „Wielka nauka”, autorstwa najprawdopodobniej wnuka Konfucjusza – Zi Si, lub ucznia – Zhu Xi; *Zhongyong* – „Doktryna środka”, autorstwa Zi Si; *Mengzi* – „Księga Mencjusza”; *Lunyu* – „Dialogi konfucjańskie”, spisane przez uczniów Konfucjusza luźne wypowiedzi ich mistrza. Z tego

---

tak różnorodnych źródeł, kultura chińska z biegiem lat stała się tworem w dużym stopniu homogenicznym, tym samym wyraźnie wyróżniała Chińczyków, czyli tych, którzy utożsamiali się z powszechnie panującą filozofią, religią, językiem itd. (często przy tym utożsamiano tę grupę z ludnością Han), ignorując pozostałe ludy, które zamieszkiwały terytorium państwa chińskiego, Por. J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk 1996, s. 12–13, 23–24.

- 2 Na temat działalności Konfucjusza zob. J. Clements, *Konfucusz*, Warszawa 2007, 57–60; J. Riegel, *Confucius*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/confucius/> [odczyt: 22. 07.2012].
- 3 Najczęściej przyjmuje się, że składały się nań następujące dzieła: następujących dzieł: *Shi* – *Księga pieśni*, *Yi* – *Księga przemian* (pierwotnie była to księga wróżb, dopiero później została uznana za traktat metafizyczny), *Shu* – *Księga dokumentów*, *Li* – *Księga obyczajów*, *Yue* – *Księga muzyki* (nie została zachowana), *Chunqiu* – *Kronika wiosen i jesieni*. Jednakże inne koncepcje przypisują mu jednak autorstwo tylko *Kroniki wiosen i jesieni* oraz wprowadzenia zmian do *Księgi obyczaju* i *Księgi muzyki*, a także skomentowanie *Księgi przemian*. Możliwe jest również, że Konfucusz sam nie napisał żadnego spośród tych dzieł, a jedynie przekazywał wiedzę później w nich zawartą. Prawdopodobne zresztą, że wiedza zawarta w *Sześcioksięgu* wcześniej znana była w tradycji ustnej i już wtedy stanowiła podstawę edukacji w rodzinach arystokratycznych; zob. F. Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, Warszawa 2001 s. 45. Teorię tę potwierdzają słowa Konfucjusza spisane w *Dialogach*, w których mówi on, że przekazuje on nauki starożytności, ale niczego sam nie tworzy (*Dialogi*, VII.1). Z drugiej strony jednak Konfucusz samodzielnie interpretował te nauki i na ogół starał się również swoją interpretację narzucić innym – w podobny sposób postępowali też inni chińscy uczeni – większość dzieł filozoficznych powstało jako komentarze i krytyka wcześniejszych dzieł klasyków.

ostatnie stanowi najbardziej wierny zapis nauk Konfucjusza, jednak nie można wskazać jednoznacznie autora dzieła – „Dialogi...” składają się z zapisanych i zebranych przez uczniów rozmów mistrza z nimi oraz z innymi uczonymi<sup>4</sup>.

Większość filozofów chińskich swoje koncepcje opierało na interpretacji „Księgi przemian”, nie inaczej było w przypadku Konfucjusza, dlatego też, by dobrze zrozumieć jego wywody, należy umiejscowić je w pewnym, ogólnym modelu opierającym się na *Yi jing*<sup>5</sup>, który zawierał następujące założenia:

- a) wszechświat – jest całością, która rozwija się i ciągle zmienia, przypominając jeden organizm. Świat pełen jest przeciwieństw, które jednak pozostają w harmonii, współgrają ze sobą i wzajemnie się uzupełniają – filozof przyrównywał je do harmonii panującej w muzyce<sup>6</sup>;
- b) hierarchiczność – wszystkie części składowe tworzące organizm, jakim jest świat są ustawione wobec siebie wedle pewnego, hierarchicznego porządku. Wszystkie one są jednocześnie samodzielne i przy wszelkich próbach porównań czy też wykazania związków między nimi należy szukać obiektów, które chcemy porównywać w najbliższym otoczeniu danej części<sup>7</sup>;
- c) założenie istnienia jakiegoś wyższego porządku zmian, który jest dynamiczny i cykliczny; czas – rozumiany jako pewne kontinuum, ciąg następujących po sobie zmian (a nie jako „godziny zegara-

4 Warto zauważyć tutaj, że tekst „Dialogów...” powstał mniej więcej sto lat po śmierci samego Konfucjusza, w okresie, w którym w wyniku częstych sporów i różnic w interpretowaniu nauk mistrza pojawiła się potrzeba stworzenia jednej ich wykładni. Najprawdopodobniej właśnie dlatego w tekście dzieła oprócz z nauk samego Konfucjusza pojawiają się również wypowiedzi jego uczniów, ponadto tekst nie jest całkowicie „spójny”. W I w. p.n.e. Chang Jü zredagował ostateczną wersję tekstu, który wraz z późniejszymi komentarzami dotarł do naszych czasów, stąd też tekst zawiera raczej „to, co wydawało się najbardziej zbliżone” do nauk Konfucjusza, niż dokładny zapis jego rozmów prowadzonych z uczniami – M.J. Künstler, [w:] *Dialogi Konfucjańskie*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1976, s. 17–21.

5 *Yi jing* – czyli *Księga przemian*, jest jednym z najstarszych chińskich tekstów filozoficznych i kosmogonicznych, jest ona również księgą kanoniczną zarówno taoizmu, jak i konfucjanizmu.

6 A.I. Wójcik, *Konfucjusz*, Kraków 1995, s. 8.

7 Np. w odniesieniu do organizmu człowieka odpowiednim wydaje się porównanie jednego palca z innym palcem, a nie z włosami.

we”). Jest on rytmiczny, powiązany z czynnościami, rozumie się go w kategorii „czasu na coś”, a zatem każda czynność ma swój czas, jest więc czas na zabawę, pracę czas na naukę, ale również czas na śmierć. Zawsze jest powiązany z okolicznościami, jakie towarzyszą danej czynności czy wydarzeniu, jeżeli są one odpowiednie – odpowiedni jest też czas dla danej rzeczy, by mogła się powieść, jeżeli zaś czas jest nieodpowiedni, oznacza to, iż tak naprawdę to okoliczności nie sprzyjały temu, by coś mogło się zakończyć sukcesem;

- d) człowiek – posiada umiejętność dostosowywania się do okoliczności, wyczuwania terażniejszości, w taki sposób, by jego działania mogły być skuteczne. Mędrzec potrafi znaleźć się w przysłowio- wym „odpowiednim czasie, w odpowiednim miejscu”. Jednocześnie człowiek powinien słuchać Niebios, oraz wskazań bóstw, by móc wraz z nimi kreować otaczający go świat<sup>8</sup>.

Konfucjusz w swoich tezach idealizował przeszłość – stawiał ją jako wzór, do którego należy dążyć. Starał się ją poznawać, miłował ją i traktował jako swoistą wskazówkę, jak żyć i postępować<sup>9</sup>. Filozof najwyraźniej uważał się za kontynuatora tradycji, twierdził, że stare obyczaje zostały zapomniane bądź praktykowane je w nieodpowiedni, najczęściej niestary, pozbawiony szacunku i głębszego zrozumienia ich istoty sposób. Znajomość obyczaju, czyli *li*, było jednym z głównych tematów nauk mistrza – traktował ją jako podstawę wykształcenia i wychowania<sup>10</sup>.

Obyczaje, to przede wszystkim znajomość etykiety (oraz praktyczne jej zastosowanie), na która w rozumieniu dawnych Chińczyków składały się: umiejętność odpowiedniego doboru odzieży, zachowanie stosowne do sytuacji, przestrzeganie obyczajów i obrzędów. *Li* jest w ich rozumieniu czymś, co wymaga również praktyki i stałych ćwiczeń, tak by w efekcie stosowana była w sposób naturalny, praktycznie bez namysłu. Etykieta wyróżnia człowieka szlachetnego<sup>11</sup>. Obok niej występować powinna również humanitarność, prawość oraz wiedza, która jest niezbędna, by móc prawidłowo rozumieć *ren* (humanitarność). Sam Konfucjusz popierał szeroki dostęp do nauki – tak, by później nie pochodzenie, ale umiejętności i do-

8 A.I. Wójcik, *Konfucjanizm*, [w:] B. Szymanowska (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001, s. 348–349.

9 *Dialogi Konfucjańskie*, przekład: K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Küntler, Z. Tłumski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1976, VII.19, IX.5.

10 *Dialogi*, XX.3.

11 T. Czarnik, *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 72.

świadczanie stanowiło kryterium doboru urzędników. Praktycznie każdy, kto tego chciał i poczynił ku temu wysiłki, mógł się kształcić<sup>12</sup>.

Cel nauki stanowi doskonalenie cnót, a nie poszukiwanie prawdy o świecie, tym bardziej nie wiedza „sama w sobie”, natomiast ważna jest umiejętność wykorzystania w praktyce posiadanej wiedzy oraz zdobycie szeroko rozumianego życiowego doświadczenia<sup>13</sup>.

Wiedza oraz jej zdobywanie musi być również związane z rozwijaniem swojej osobowości, dopiero połączenie wiedzy, doświadczenia oraz cnoty cechuje mędrca. Człowiek taki, zdaniem Konfucjusza, powinien być otwarty, szczerzy, uprzejmy dbały itd., czyli winien posiadać wszystkie przymioty człowieka szlachetnego<sup>14</sup>. Następnymi pożądanymi przez Konfucjusza i opisywanymi przez niego cechami człowieka są humanitarność i prawość (*yi*), a także lojalność (*zhang*) i przebaczenie (*shu*). Prawość odnosi się przede wszystkim do działań człowieka – jeżeli wypełnia on swoje powinności, które z kolei są słuszne moralnie, nie zważając na ewentualne zyski z tego płynące – postępuje on prawie, jeżeli zaś te same działania wykonuje z myślą o uzyskaniu z nich profitów czy z innych równie nieszlachetnych pobudek, nie można powiedzieć o jego postępowaniu, iż jest prawie<sup>15</sup>. *Ren*, czyli rozumiana szeroko humanitarność, oznacza mniej więcej kochanie ludzi. Czasami utożsamiana jest także ze zbiorem wszelkich cnót, tylko człowiek humanitarny jest bowiem w stanie tak postępować, by odpowiednio wypełniać swoje obowiązki wobec społeczeństwa (czyli inaczej mówiąc – wieść cnotliwe życie)<sup>16</sup>.

*Ren* można nabywać, ćwiczyć i doskonalić, pracując nad sobą i nieustannie ją praktykując, a praktykowaniem *ren* jest właśnie *zhong* i *shu*. *Zhong* można nazwać lojalnością wobec innych, *shu* – najprościej można opisać jako postępowanie zgodne z zasadą „nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”<sup>17</sup>.

12 Nauka w tym okresie była co prawda płatna, jednak czesne było uzależnione od zamożności rodziny ucznia – A.I. Wójcik, *Konfucjusz...*, s. 33; więcej zob. T.H.C. Lee, *Education in Traditional China. A History*, Koninklijke Brill, Leiden–Boston–Köln 2000.

13 Zob. *Dialogi*, I.7; A.I. Wójcik, *Konfucjusz...*, s. 39.

14 A.I. Wójcik, *Konfucjusz...*, s. 39.

15 F. Youlan, *op. cit.*, s. 48.

16 *Ibidem*; *Dialogi*, XII.1.

17 Teorię Konfucjusza można porównać do imperatywu kategorycznego Kanta zakładającego istnienie jednego bezwarunkowego nakazu: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład: M. Waldenberg, Warszawa 1971, s. 50. Generalnie etyka Kanta miała charakter bardzo rygorystyczny –

Konfucjusz wyraźnie podkreślał, iż przy ocenianiu innych ludzi, a zwłaszcza zgodności ich postępowania z zasadami *zhong* i *shu*, należy wpieryw przyjrzeć się sobie i swojemu postępowaniu, a dopiero później oceniać<sup>18</sup>. W myślach tych dostrzec można wymóg obserwacji siebie i stałej pracy nad sobą, a także wskazanie, by „naprawiać świat, poczynając od siebie”, w celu osiągnięcia ładu społecznego bądź dbałości o zachowanie istniejącego ładu.

Do powyższych cech człowieka szlachetnego Konfucjusz dołączał również *ming*, czyli tzw. Wolę Niebios, a dokładniej – rozumienie tejsze woli, które jest jednoznaczne z akceptacją otaczającego nas świata i uznania niemożliwości uniknięcia pewnych wydarzeń. Nie należy jej jednak utożsamiać z biernym poddawaniem się rzeczywistości, ale raczej traktować ją jako wskazanie do działania samego w sobie – bez zważania na możliwość ewentualnego niepowodzenia. Tylko takie postępowanie pozwala na uwolnienie się od niepokoju o powodzenie przedsięwzięcia, lęku powodowanego wizją ewentualnej porażki, co w efekcie końcowym ma prowadzić człowieka do szczęścia.

Człowiek szlachetny jest przede wszystkim osobą humanitarną, stara się widzieć sprawy jasno, jest spokojny i opanowany. Można rozpoznać go po prawym działaniu, nie kieruje się uprzedzeniami, nie ocenia i nie postępuje pochopnie. Pamięta o etykiecie, wzbudza zaufanie swoimi słowami i nieodbiegającym od nich postępowaniem. By stać się człowiekiem szlachetnym, nie wystarczy samo urodzenie, nawet więcej – nie odgrywa tu ono niemal żadnej roli, zdecydowanie ważniejsza jest praca nad sobą, właściwa postawa, zdobyta wiedza i umiejętności.

## Poglądy Konfucjusza na temat społeczeństwa i władzy

Ujmując najbardziej skrótowo poglądy Konfucjusza, można powiedzieć za T. Czarnikiem, iż: „Konfucjusz starał się przenieść relacje i układy panujące w ówczesnej rodzinie na stosunki i strukturę państwa”<sup>19</sup>. Ca-

---

wola człowieka może być dobra tylko i wyłącznie wtedy, gdy za jej pomocą człowiek próbuje wypełnić swój obowiązek, którego istotą jest podporządkowanie się prawu.

<sup>18</sup> F. Youlan, *op. cit.*, s. 48–49; więcej na temat cech człowieka szlachetnego – zob. L. Dian Rainey, *Confucius & Confucianism. The Essentials*, A John Wiley & Sons, Wiley–Blackwell 2010, s. 42–44.

<sup>19</sup> T. Czarnik, *op. cit.*, s. 71.

łość tych stosunków oparta jest na hierarchii, wynikającej z następujących relacjach podporządkowania: syna wobec ojca, żony wobec swojego męża, młodszego wobec starszego, poddanego wobec swojego władcy, przyjaciół między sobą. Jak widać większość z tych zależności występuje w obrębie rodziny, która to chińskim społeczeństwie odgrywała (i nadal odgrywa) olbrzymią rolę.

Rodzina – *jia* – oznacza zgodnie z definicją Pimpaneau „jednostkę organizacji społeczeństwa prowadzącą wspólne gospodarstwo i składającą się z rodziców i niezamężnych córek, synów zamężnych wraz z żonami lub bezżennych i dzieci synów żonatych”<sup>20</sup>. Najwyższą władzę w rodzinie posiadał ojciec rodziny – jej głowa. Jego władza nie była jednolita, miała różny zasięg w zależności m.in. od pozycji, stopnia pokrewieństwa czy pełnionych funkcji danego krewnego<sup>21</sup>. Podstawowym elementem spajającym rodzinę była wspólnota nazwiska, nie było ono jednak związane z występowaniem rzeczywistego pokrewieństwa w postaci więzów krwi, np. gdy grupie barbarzyńców nadawano chińskie nazwisko rodowe, automatycznie grupa ta stawała się krewnymi danego rodu.

Całkowicie odwrotnie, niż przyjmujemy w Europie, w kulturze chińskiej to człowiek jest przypisywany do nazwiska, a nie nazwisko do człowieka. Ze wspólnotą nazwiska wiązały się liczne obowiązki i wskazania dotyczące odpowiedniego postępowanie, między innymi osoby posiadające to samo nazwisko nie mogły się pobrać ani przedsięwziąć przeciwko sobie wendetty. Były zobowiązane również do uczestniczenia w tych samych sojuszach i układach, co krewni<sup>22</sup>. Pożądanym, lecz rzadko spotykanym ideałem rodziny były cztery pokolenia zamieszkujące pod wspólnym dachem. Dodatkowo bardzo ważną rolę w życiu rodziny odgrywali przodkowie, według wierzeń Chińczyków cały czas obecni w postaci duchów<sup>23</sup>.

Podstawową więzią spajającą rodzinę było *xiao* – miłość synowska, która wypełniała i w pewien sposób „ocieplała” pustą hierarchię panującą w rodzinie<sup>24</sup>. *Xiao* związane było z istnieniem hierarchii i jakiejś formy

20 J. Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycja*, przekład: I. Kałużyńska, Warszawa 2001, s. 262.

21 M.J. Künstler, *Dzieje kultury chińskiej*, Ossolineum, Warszawa–Wrocław–Kraków 1994, s. 296–297.

22 *Ibidem*, s. 297–298.

23 E.L. Shaughnessy, *Chiny. Kraj niebiańskiego smoka*, Warszawa 2006.

24 *Xiaojing*, I. 1; F. Avanzini, *Religie Chin*, Kraków 2004, s. 50. Pełny tekst *Xiaojing* jest dostępny jako: *The classic of filial piety*, <http://www.chinapage.com/confucius/xiaojing-be.html> [odczyt: 22. 07.2012]; zob. więcej: L. Dian Rainey, *op. cit.*, s. 23–29. Należy

podporządkowania pomiędzy osobami, które łączyła ta więź, natomiast między równymi sobie obowiązywała *di*, czyli miłość braterska, która nierozzerwalnie związana była z obowiązkiem wzajemnej pomocy. Mimo że *di* jest uznawana za więź łączącą ludzi znajdujących się na „jednym poziomie” w hierarchii rodzinnej, należy pamiętać, że praktycznie zawsze przeplatała się ona z *xiao*, np. w wypadku więzi łączącej młodszego brata ze starszym. Obie te więzi wzajemnie się uzupełniały i połączone z lojalnością tworzyły ściśle więzy łączące ludzi ze sobą<sup>25</sup>. Dodatkowo wzajemne więzy rodzinne były związane z przykazaniem szacunku, jaki powinny żywić dzieci do swych rodziców, a młodszy do starszych<sup>26</sup>. Warto zauważyć przy tym, że Konfucjusz podkreślał rolę, jaką dobre stosunki wewnątrz rodziny przyczyniały się do zachowania ładu społecznego w całym państwie – dobrze funkcjonująca rodzina w połączeniu z występowaniem szlachetnych jednostek pozwalała na dobre funkcjonowanie państwa<sup>27</sup>.

Społeczeństwo w Chinach początkowo było społeczeństwem typowo feudalnym – najwyższy władca – król sprawował władzę nad książętami feudalnymi, ci z kolei rządili na swych ziemiach i jednocześnie sami posiadali wasali. W sposób naturalny rozdrobnienie feudalne sprzyjało osła-

---

również podkreślić, że kwestia miłości synowskiej była również rozwijana niejednokrotnie przez następców Konfucjusza, np. Xunzi, z tym że o ile Konfucjusz nacisk kładł na miłość i szacunek w rodzinie, o tyle Xunzi podkreślał konieczność postuszeństwa autorytarnej władzy ojca (tak jak ojciec był panem i władcą w obrębie rodziny, tak samo cesarz był panem i władcą całego państwa – rozumianego jako „wielka rodzina”); zob. więcej: Y. Zhao, *Father and Son in Confucianism and Christianity. A Comparative Study of Xunzi and Paul*, Sussex Academic Press 2007. Tezy te mogą przywoływać na myśl pozycję ojca rodziny (*pater familias*) w starożytnym Rzymie.

25 T. Czarnik, *op. cit.*, s. 68.

26 Zob. *Dialogi*, IV, 18–20; *Dialogi*, II, 6.

27 Należy jednak pamiętać, że Chińczycy mieli i *nota bene* nadal mają zupełnie inny pogląd na miejsce i rolę jednostki w społeczeństwie niż był uznawany w Europie. Spełnienie się jednostki i jej samorealizacja zależy wyłącznie od jej społecznego wymiaru i jest oceniana pod kątem ewentualnej przydatności do odgrywania swojej roli w rodzinie i społeczeństwie. Jeżeli wszyscy ludzie postępują zgodnie z przypisaną im rolą, można powiedzieć, iż w społeczeństwie panuje ład i harmonia, co z kolei sprzyja rozwojowi cnót i pozwala ludziom być szczęśliwymi, dlatego też indywidualizm w rozumieniu europejskim jest przez Chińczyków odbierany za przywarę, gdyż sprzeciwia się on powstawaniu harmonii. Por. W. Olszewski, *Chiny. Zarys kultury*, Poznań 2003, s. 25. Więcej na temat sposobu i podstaw systemu myślenia Chińczyków – zob. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, przekład: M. Kainer, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 179–291.



bieniu władzy centralnej i decentralizacji, dopiero w 221 r. p.n.e. dynastia Qin dokonała zjednoczenia Chin. Wtedy to na miejsce hierarchii wynikającej z systemu feudalnego pojawiła się hierarchia urzędnicza (w której bardzo dobrze odnaleźli się wykształceni konfucjaniści)<sup>28</sup>. Wtedy też nastąpiło spore „przetasowanie” pomiędzy grupami społecznymi – samo urodzenie przestało wystarczać, by osiągnąć sukces i prestiż społeczny, który to był głównym wyznacznikiem pozycji w hierarchii społecznej. Swoje znaczenie straciło po części również bogactwo i posiadanie majątku<sup>29</sup>. Owszem, było nadal wskazane, jeżeli ktoś chciał zaliczać się do wyższych warstw społecznych, ale nie było ono głównym wyznacznikiem statusu danej osoby, chociaż przy przyjęciu założenia, iż zostało ono zdobyte w sposób zgodny z nakazami moralnymi, niewątpliwie pomogą utrzymać tenże status<sup>30</sup>.

Konfucjusz twierdził, że jeżeli dąży się do tego, by społeczeństwo było dobrze zorganizowane, niezbędne jest tzw. „naprawianie nazw” – *zhengming*. Miało ono polegać na tym, by każdy element świata realnego dostosować do tego, co wynika z jego nazwy. Nazwa przedstawiała również funkcje danego elementu, jego kompetencje itd. Konfucjusz wierzył w zdolności ludzi do pracy nad sobą, zmieniania siebie i swojego otoczenia, dlatego też dążył w swych wypowiedziach do tego, by skłonić ludzi do postępowania zgodnym z ich miejscem w społeczeństwie. Zgodnie z zasadą *naprawiania nazw* czy też – wedle innego tłumaczenia – zastosowania tego, co poprawne, Konfucjusz opisywał czynność rządzenia jako postępowanie zgodne ze sposobem bycia odpowiednim dla pełnionej funkcji bądź zajmowanego stanowiska<sup>31</sup>.

## Władca i pojęcie Mandatu Nieba

Władca Chin – czy był to początkowo król, czy cesarz – nosił tytuł Syna Nieba. Niebo było w czasach władania dynastii Zhou najwyższym bogiem,

28 J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 63–67; S. Bai (ed.), Z. Yang, S. Gong, L. Fang, Z. Zhu, *An Outline History of China.*, Beijing 1982, s. 123–132.

29 Zob. *Dialogi*, VII. 11.

30 J. Pimpaneau, *op. cit.*, s. 11–25, por. także: J. Richards, M. Buren, *Order, Legitimacy and Wealth in Ancient States*, Cambridge University Press 2000, s. 120–128. Więcej na temat historii i roli pieniądza w Chinach – zob. L. Yu, *Chinese Coins. Money in History and Society*, Long River Press, San Francisco 2004.

31 F. Avanzini, *op. cit.*, s. 52; *Dialogi*, XII.11.

dlatego obdarzenie władcy takim tytułem podkreślało nie tylko dwoistość władzy, jaką sprawował – świeckiej i kapłańskiej, ale również legitymizowało praktycznie boską władzę cesarza nad jego ludem. Taka legitymizację władzy w Chinach nazwano Mandatem Nieba. Koncepcja ta została rozwinięta przez konfucjanistów jeszcze przed pojawieniem się Pierwszego Cesarza. Koncepcja ta z jednej strony pozwalała na choć częściowe ograniczenie prawa monarchy do pełnienia władzy absolutnej, z drugiej strony utrwalała jego władzę i ułatwiała przekazywanie jej w obrębie dynastii (teoretycznie władzę dziedziczył najstarszy syn cesarzowej, ale z reguły decyzję dotyczącą wyboru swojego następcy podejmował sam władca). Niebo powierzało cesarzowi władzę i legitymizowało ją, ale zawsze mogło cofnąć swoje poparcie, np. gdy władca postępował niezgodnie z zasadami moralności. Lud nie miał prawa sprzeciwić się władcy, który posiadał poparcie niebios, ale gdy takowego nie miał – można było go obalić. Wedle nauk konfucjanistów niezadowolone Nieba powodowane złym władcą można było odkryć na podstawie znaków wróżebnych, takich jak plagi, powodzie, głód, trzęsienia ziemi. Uważano, iż to cesarz, a dokładniej – jego niemoralne postępowanie, jest bezpośrednio przyczyną złego stanu rzeczy. Takiego władcę lud miał prawo, a nawet obowiązek obalić<sup>32</sup>. Mencjusz<sup>33</sup> dokonał podziału sposobu sprawowania władzy przez potencjalnych władców na rządy królewskie – *wang*, gdzie władca rządzi za pomocą własnego przykładu moralnego i wychowania oraz jego całkowite zaprzeczenie, czyli rządy dyktatora wojskowego – *ba*, stosującego siłę oraz przymus<sup>34</sup>. Królewska droga, czyli rządy *wang*, opiera się na solidnej podstawie ekonomicznej, jaką stanowi tzw. system studni, czyli równego podziału ziemi<sup>35</sup>, reszta opiera się na osiągnięciu odpowiedniego poziomu kultury w społeczeń-

32 E.L. Shaughnessy, *op. cit.*, s. 44–45;

33 Mencjusz – żył najprawdopodobniej w latach 371–289 p.n.e., jest jednym z pierwszych konfucjanistów i twórcą tzw. idealistycznego odłamu konfucjanizmu. Nauki pobierał u ucznia Zi Si (wnuka Konfucjusza), przez jakiś czas był jednym z uczonych Jixia, później przez jakiś czas podróżował, w końcu wycofał się z aktywnego życia, by wraz ze swoimi uczniami spisać *Mengzi*, które to później zostało zaliczone w poczet *Czteroksięgu*. Zob. *Mencius, Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mencius/> [odczyt: 22.07.2012].

34 *Mengzi*, IIa, 3.

35 Jest to system równego podziału ziemi uprawnej – każde *li* kwadratowe należy podzielić na dziewięć mniejszych, równych kwadratów – środkowy stanowi pole publiczne uprawiane przez wszystkich, natomiast pozostałe są rozdzielone pomiędzy gospodarzy – po jednym kwadracie dla każdej rodziny.

stwie, do czego potrzeba jest osiągnięcie przez ludzi odpowiedniego poziomu wykształcenia i zrozumienia relacji międzyludzkich<sup>36</sup>.

Instytucja dynastii i jej władza w Chinach nie mają dokładnego odpowiednika w kulturze Europy. Dynastia nie tylko służyła zapewnieniu ciągłości władzy, ale stanowiła praktycznie za każdym razem osobne, długofalowe przedsięwzięcie polityczne realizowane przez kolejnych władców. Panowanie kolejnych dynastii periodyzuje dzieje Chin, tak jak w Europie czyni to podział na epoki historyczne. Przy utrzymywaniu dynastii u władzy olbrzymią rolę odgrywało postrzeganie tejże dynastii przez lud – jej prestiż moralny. Zdarzało się, że „utrata twarzy” prowadziła do wybuchu buntu i w rezultacie obalenia dynastii – stąd duża rola konfucjanistów: to oni, jako ludzie wykształceni nadawali ton opinii publicznej i to najczęściej oni wygłaszali jako pierwsi stwierdzenie, iż panowanie danej dynastii utraciło poparcie Nieba – w takiej sytuacji bardzo rzadko zdarzało się, by cokolwiek było w stanie uratować dynastię<sup>37</sup>.

Głównym zadaniem władcy jest takie działanie, aby możliwe było osiągnięcie jak największego dobra dla jego poddanych, władca przypomina tutaj zdecydowanie ojca rodziny – władzę sprawuje w sposób autokratyczny, ludność winna jest mu całkowite posłuszeństwo, ale z drugiej strony ma on również obowiązki wobec swojego kraju i jego ludności. Są nimi przede wszystkim zapewnienie mieszkańcom poczucia bezpieczeństwa, umożliwienie osiągnięcia stosunkowego dobrobytu itd. Władca, by móc sprawnie rządzić swoim państwem, musi zdobyć zaufanie swego ludu<sup>38</sup>.

By pozyskać lud, władca musi być cierpliwy, powinien postępować tak, by swoim zachowaniem wskazywać odpowiednie postępowanie ludowi. Musi przestrzegać moralności i obyczaju. Powinien być dostoyny, łagodny, mądry, szczodry, niezrozumiały i tolerancyjny, a przede wszystkim jest człowiekiem szlachetnym. Swoje obowiązki powinien wykonywać z szacunkiem i należytą starannością i oddaniem. Musi przestrzegać etykiety, ceremoniału dworskiego, pamiętać o tradycji i obyczaju, a nade wszystko musi unikać tyranii. Samo rządy nie polega na wydawaniu suchych praw – władca swoim postępowaniem ma wskazywać ludziom, jak należy postępować, by podążać drogą cnoty. Jego władza nie opiera się na stosowaniu siły i przemocy wobec poddanych, ale na jego osobistych walorach<sup>39</sup>.

36 F. Youlan, *op. cit.*, s. 84–88.

37 J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 45–48.

38 *Dialogi*, XII.7, XIX.10.

39 *Dialogi*, XII.18, 19.

## Myśl polityczna następców Konfucjusza

W pierwszym okresie rozwoju konfucjanizmu, tj. za czasów panowania dynastii Zhou, oprócz idealistycznego nurtu reprezentowanego przez Mencjusza rozwinął się jeszcze nurt realistyczny, stanowiący praktycznie całkowitą antytezę nauk Mencjusza, reprezentowany przez Xunzi<sup>40</sup>. Xunzi zajmował się przede wszystkim badaniem natury ludzkiej, wychodząc z założenia, że ta jest pierwotnie zła, dopiero wychowanie i kultura są w stanie naturę człowieka zmienić, rozwijając w niej dobre elementy – można tu powiedzieć, że Xunzi uważał naturę człowieka za swego rodzaju surowy materiał, który dopiero po odpowiednim ukształtowaniu go przez kulturę i nauczanie może stać się dobry. Ponadto Xunzi uznawał, iż ludzie mogą żyć tylko i wyłącznie w ramach jakiejś organizacji społecznej, gdyż tylko współpracując ze sobą i wzajemnie się wspierając, są w stanie prowadzić dobre życie. Ponadto Xunzi argumentował, że ludzie powinni żyć razem, by móc pokonać inne stworzenia, gdyż pojedynczy człowiek nie jest w stanie dokonać tego samego. Jednak, by organizacja społeczna działała, ludzie potrzebują posiadać i przestrzegać odpowiednich reguł postępowania, którymi są *li*, czyli obrzędy, ceremonie, zwyczaje życia codziennego), stworzone według Xunzi przez dawnych władców, chcących za ich pomocą dokonać podziałów w społeczeństwie, zaspokoić potrzeby ludzkie i dać ludziom to, co potrzebują. *Li* nakładają ograniczenia na postępowanie człowieka tak, że w efekcie tylko osoby przestrzegające *li* postępują moralnie (*li* jest przez Xunzi definiowane głównie poprzez funkcję regulacyjną, jaką spełniają). Ponadto *li* zapewniają również przestrzeganie przez ludzi hierarchii i podziałów społecznych, których istnienie odróżnia człowieka od zwierząt<sup>41</sup>.

*Li*, rozumiane jako zbiór reguł i obyczajów obowiązywało nie tylko w stosunkach międzyludzkich, ale również w stosunkach międzypaństwo-

---

40 Xunzi – żył najprawdopodobniej w latach 298–238 p.n.e., podobnie jak Mencjusz przez jakiś czas przez jakiś czas był związany z akademią Jixia, po sobie zostawił księgę zatytułowaną jego imieniem, zawierającą eseje, w których rozwinął swoje myśli – Xunzy, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/xunzi/> [odczyt: 22.07. 2012].

41 Xunzi w pewien sposób uważał *li* za granicę oddzielającą w człowieku to, co pochodzi od natury, od tego, co jest wykształcone przez kulturę i wychowanie; zob. F. Youlan, *op. cit.*, s. 164–169.

wych<sup>42</sup>, jednak w okresie podbojów dokonywanych na kolejnych królestwach przez państwo Qin, dochodzi do zaniku tychże obyczajów, na rzecz rozpowszechniających się zasad legistów w szczególności wykorzystywanych przez dynastię Qin. Pierwszy Cesarz ostatecznie zjednoczył państwa chińskie w 221 r. p.n.e., opierając swoje metody rządzenia na wskazaniach legistów zaprowadzając tym samym rządy bazujące na sile oręża<sup>43</sup>. Władza tej dynastii trwała niespełna piętnaście lat – po śmierci Pierwszego Cesarza jego państwo rozpadło się w wyniku buntów skierowanych przeciwko brutalnej władzy dynastii Qin. Ich następcą była dynastia Han, która sprawowała rządy od 206 r. p.n.e. do 220 r. n.e. i przejęła cele polityczne Qin – zwłaszcza chęć zjednoczenia Chin oraz utworzenia nowego porządku politycznego i społecznego. Podstawy dla tego nowego porządku stworzył Dong Zhongshu<sup>44</sup>, który oparł nowy porządek społeczny na dosyć instrumentalnie potraktowanych zasadach konfucjanistów, praktycznie przy jednoczesnym pominięciu innych szkół filozoficznych, co w połączeniu z pozostałymi po despotycznych rządach dynastii Qin tendencjami do centralizowania władzy stworzyło specyficzny amalgamat nauk legistów i konfucjanistów<sup>45</sup>. Dong spośród pięciu wyróżnianych przez konfucjanistów więzi istniejących w społeczeństwie wybiera trzy z nich i nazywa je *gang* (sznury w sieci): władca jako *gang* poddanych, mąż – żony i ojciec – syna. Poza nimi wyróżnił pięć *Chang*, czyli norm, odpowiadających pięciu

42 Walczące państwa – poszczególne królestwa chińskie (Yan, Zhao, Song, Qi, Wei, Han, Chu, Lu, Zhou, Zhaoangshan), podbite w III wieku p.n.e. przez państwo Qin.

43 W tym okresie Qin nazywano „państwem wilków i tygrysów”.

44 Dong Zhongshu – żył najprawdopodobniej w latach 179–104 p.n.e., pochodził z terenów dzisiejszej prowincji Hebei, traktując dosyć instrumentalnie stworzył w oparciu o niego nową doktrynę polityczną uzasadniającą sposób rządzenia dynastii Han, odegrał też dużą rolę w tworzeniu podstaw instytucjonalnych cesarstwa, w szczególności w tworzeniu systemu centralnych egzaminów urzędniczych. Zob. więcej: R. Kirkland, *Dong Zhongshu*, [w:] I.P. McGreal (ed.), *Great Thinkers of the Eastern World*, New York 1995, 67–70.

45 J.K. Fairbank nazywa ten „twór” konfucjanizmem imperialnym – J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 58–60. Z kolei X. Yao podkreśla, że Dong rozwinął konfucjanizm (dotąd używany głównie jako system moralny) w uniwersalną doktrynę opierającą się na wzajemnej odpowiedzialności Nieba i ludzi, co pozwoliło mu na ujęcie różnych aspektów: moralnego, społecznego, metafizycznego, teologicznego i psychologicznego, w jeden spójny system stanowiący jednocześnie podstawę dla doktryny politycznej legitymizującej władzę cesarza; zob. więcej: X. Yao *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press 2000. Por. A. Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press 2006.

cnotom konfucjanizmu. *Chang* i *gang* stanowią podstawę nowej moralności, która jednocześnie stała się podstawą dla postępowania sprawujących władzę (ich głównym zadaniem było nakierowanie ludzi, którzy sami nie są w stanie tego zrobić, by postępowali zgodnie z zasadami Gangchang, czyli prawa moralnego). Według Donga władca jest dla ludzi odpowiednikiem Niebios, gdyż podobnie jak Niebiosą rządzą za pomocą czterech pór roku, władca swe rządu sprawuje za pomocą czterech sposobów rządzenia, czyli łask, nagród, kar i egzekucji; tak też układ czterech pór roku odzwierciedlają cztery szczeble służbowe istniejące w urzędach państwowych. Dong dostrzega istnienie silnych relacji pomiędzy człowiekiem i Niebiosami, stąd też wszelkie zło występujące w ludzkich rządach będzie miało swoje reperkusje w postaci nienormalnych zjawisk przyrodniczych, uznawanych za sposoby, dzięki którym Niebiosy wskazują władcy, by ten zmienił swoje postępowanie<sup>46</sup>. Władca, jako Syn Nieba, był zobowiązany do codziennego wypełniania odpowiednich dla niego ceremonii i obrzędów, które wymagały przewodnictwa konfucjańskich uczonych. Przykładowe zachowanie władcy wyposażało go w pewną cnotę, co z kolei sprawiało, że inni akceptowali i popierali jego rządy, jednakże w wypadku, gdyby własny moralny przykład władcy nie wystarczał, zawsze mógł on skorzystać ze swoich prerogatyw w postaci stosowania kar oraz siły militarnej<sup>47</sup>.

Pomimo faktu, iż konfucjanizm był podstawą doktryny stworzonej przez Donga sami konfucjaniści znajdowali się na zdecydowanie słabej pozycji, ze względu na brak istnienia instytucjonalnej podstawy ich władzy. Stąd też często musieli oni szukać sobie patronów, którzy zapewniąliby im ochronę<sup>48</sup>. W efekcie, o ile konfucjanizm znalazł sobie jako obszar zastosowania sferę kultury moralnej, duchowej, organizacji społecznej i nauki, o tyle szkoła legistów nadal znajdowała swoje zastosowanie w obszarze praktycznego rządzenia. Po upadku dynastii Han nastąpiły cztery wieki wzmożonych walk i niepokojów, podczas których można zaobserwować było znaczny rozwój religii buddyjskiej w Chinach<sup>49</sup>.

Chiny zostały ponownie zjednoczone w 589 r. przez dynastię Sui, ta jednak stosunkowo szybko ustąpiła wobec silnej i zcentralizowanej dynastii Tang (lata 618–906), której panowanie ze względu na rozwój państwa, jaki obserwowano w tym okresie, jest często przyrównywane do panowania dynastii Han. W tym okresie też ponownie potwierdzono status konfucjanizmu jako oficjalnej nauki państwowej, w czego efekcie

---

46 F. Youlan, *op. cit.*, s. 218–224; L. Dian Rainey, *op. cit.*, s. 134–141.

47 J.F. Fairbank, *op. cit.*, s. 58–60.

48 *Ibidem*.

49 F. Youlan, *op. cit.*, s. 243–245.

z jednej strony możemy mówić o prawdziwym rozkwicie konfucjanizmu, z drugiej – nauka Konfucjusza straciła ona swoją oryginalność i żywotność, przez co mimo pozornego rozwoju przestała odpowiadać potrzebom duchowym ówczesnych ludzi. To zaś stało się bezpośrednią przyczyną do powstania nowej interpretacji i komentarzy tekstów klasycznych, która odpowiadałaby duchowi epoki i jednocześnie stała się fundamentem neokonfucjanizmu<sup>50</sup>, który to podobnie, jak konfucjanizm nie pozostał jednorodny i podzielił się na szkoły Chenga i Zhu.

Początek rozwoju obu szkół przypada na okres panowania dynastii *Song*, która pomimo wybitnego rozwoju pod względem kulturowym nigdy nie osiągnęła siły militarnej porównywalnej do posiadanej przez dynastie Han lub Tang. Największy wkład w rozwój neokonfucjańskiej myśli politycznej w tym okresie miał Zhu Xi<sup>51</sup>. Jego komentarze do dzieł klasycznych posiadały oficjalne poparcie i od tego momentu ich znajomość stała się podstawą podczas egzaminów urzędniczych, aż do ich zniesienia w 1905 roku. Według niego, podobnie jak każda rzecz na świecie, państwo i jego organizacja musi posiadać swoje *li*<sup>52</sup>. Jeżeli państwo będzie rządzone zgodnie z odpowiednim *li*, to będzie panował w nim dobrobyt, jeżeli nie – zapanuje w nim dezorganizacja i chaos. *Li* stanowi zasadę według której rządząli dawni królowie, pomimo że nie jest ona wprowadzana w życie i tak istnieje w sposób obiektywny<sup>53</sup>.

Po przejściu w 1644 roku władzy w Chinach przez mandżurską dynastie Qing, nastąpiło prawie dwieście lat względnego spokoju wewnątrz-

---

50 Neokonfucjanizm jest współczesna nazwą tzw. szkoły studiów *dao* lub „szkoły natury i zasady”. Praktycznie nie można wskazać jednego, konkretnego uczonego, który by zapoczątkował ten nurt – poszczególni filozofowie stopniowo w swoich komentarzach do tekstów klasycznych rozszerzali o tematykę metafizyczną, ontologiczną kosmologiczną oraz religijną.

51 Na temat prac i poglądów Zhu Xi – zob. D.K. Gardner, *Learning To Be a Sage*, University of California Press, Berkeley 1990; P. Norman, *The legal philosophy of Zhu Xi (1130–1200) and neo – confucianism’s possible contributions to modern chinese legal reform*, *Tsinghua China Law Review*, 2011, vol. III, no. 2.

52 *Li* jest tutaj rozumiana jako pewna zasada będąca nierozzerwalnie związana z odpowiadającą jej rzeczą, czyli *qi*, z tym, że jeżeli jakieś *qi* istnieje, to na pewno ma ono swoje odbicie w postaci *li*, natomiast, jeżeli *li* istnieje, to odpowiadające jemu *qi* może istnieć lub nie – wszystkie rzeczy, jeżeli w ogóle istnieją, muszą musza być ucieleśnieniem *li* w jakimś materiale.

53 F. Youlan, *op. cit.*, s. 342–343; C. Chai, W. Chai, *Confucianism*, Barron’s Educational Series, Woodbury 1973, s. 112–138; L. Dian Rainey, *op. cit.*, s. 159–175.

nego i rozkwitu kultury chińskiej, jednocześnie nasilał się konserwatyzm społeczny, co w praktyce oznaczało powrót do korzystania ze starych, powstałych za czasów tejsze dynastii Han, komentarzy do klasycznych pism<sup>54</sup>. Wraz z ponownym odczytaniem starych tekstów konfucjańskich, część uczonych powróciła także do ubóstwiania samego Konfucjusza (podobnie, jak działo się to w niektórych latach panowania dynastii Han). Jednym z nich był Kang Youwei, który to opowiadał się za wprowadzeniem w życie tradycyjnych nauk Konfucjusza<sup>55</sup>, sam też komentował nauki Mistrza (podobnie jak inni uczeni wprowadzających do nich własne przemyślenia)<sup>56</sup>.

## Praktyczne wykorzystanie nauk Konfucjusza – etyka urzędnicza

Oprócz wpływu konfucjańskich uczonych na praktykę rządów w państwie chińskim, drugą dziedziną życia społecznego i państwowego, na którym swe piętno odcisnęły nauki Konfucjusza, było działanie aparatu urzędniczego, od najniższego szczebla oparte ściśle na etyce i zasadach konfucjańskich. By skutecznie zarządzać państwem o rozmiarach i ambicjach Chin, niezbędny był sprawny i odpowiednio przeszkolony aparat urzędniczy. Podwaliny pod chińską biurokrację położyła dynastia Qin, kiedy to udało się zjednoczyć walczące wcześniej królestwa. Jako jedną z przeprowadzonych w tym okresie reform było wprowadzenie zwyczaju mianowania w stolicy wszystkich urzędników aparatu państwowego – od tej pory cesarz mógł niemal według upodobania zmieniać stanowiska, kompetencje i „miejsce pracy” urzędników, w pewien sposób mógł też zdecydowanie lepiej kontrolować pracę (i wierność wobec władcy) poszczególnych ludzi. Jednak dopiero kiedy w 137 r. p.n.e. Konfucja-

---

54 F. Youlan, *op. cit.*, s. 360–363.

55 *Nota bene*, kiedy w 1912 roku trwały prace nad stworzeniem konstytucji jego zwolennicy żądali, by znalazł się w niej zapis mówiący o tym, iż uznaje się konfucjanizm za religię państwową (w efekcie w 1915 r. znalazł się w konstytucji Republiki Chińskiej zapis uznający konfucjanizm za podstawową zasadę dyscypliny etycznej, jednak nigdy nie wprowadzono jej w życie), nigdy też więcej nie mówiono o konfucjanizmie jako religii w tak dosłownym sensie, w jakim rozumiał to Kang Youwei. Zob. *ibidem*, s. 365–366.

56 *Ibidem*; L. Dian Rainey, *op. cit.*, s. 177–178.



nizm został uznany za ideologię narodową, można mówić o powstaniu teoretycznych podstaw takiego systemu zarządzania. Konfucjanistom po wielu latach życia na uboczu i walki o wpływu za czasów dynastii Han udało się wyjść zwycięsko z rywalizacji z innymi szkołami filozoficznymi pochodzących z okresu Walczących Państw. Z czasem stawali się oni dzięki swojemu wykształceniu wręcz nieodzowni jako doradcy cesarza<sup>57</sup>.

Rozwój biurokracji w Chinach miał być swoistym przedłużeniem władzy cesarza, miał go wspomagać w rządzeniu. Naturalnym jest fakt, że w zależności od umiejętności cesarza, jego charyzmy i osobowości raz administracja zdobywała większe uprawnienia<sup>58</sup>, innym razem była ich pozbawiana, czasami zdarzało się nawet, że cesarz sprawował rządy niemal samodzielnie, korzystając tylko z pomocy jego najbliższego otoczenia. Z drugiej strony, gdy jedna instytucja zyskiwała zbyt duże wpływy, cesarz tworzył przy niej nową, z którą miała współpracować bądź też umieszczał w niej swoich zaufanych ludzi, co prowadziło do rozrostu biurokracji. Hipertrofia administracji chroniła cesarza od sytuacji, w której jednej z urzędników zyskałby zbyt dużą władzę. Natomiast zwykłego człowieka przed urzędnikami i ich ewentualnym niegodnym postępowaniem chroniła instytucja cenzoratu. Zadaniem tej władzy, było sprawdzanie zgodności postępowania urzędników z moralnością konfucjańską, ale także szukanie swoistego natchnienia do działań w naukach mistrza oraz precedensach historycznych. Cenzorzy związani byli z każdym szczeblem administracji – od niskich stanowisk lokalnych, aż po władzę samego cesarza (choć tutaj, podobnie jak w przypadku administracji centralnej skuteczność ich działań zależała w głównej mierze od otwartości cesarza na krytykę i odwagi samych cenzorów)<sup>59</sup>.

Etyka konfucjańska stała się właśnie etyką urzędniczą. Wartości cenił przez Konfucjusza: lojalność (w przypadku państwa była to lojalność urzędników wobec swojego cesarza), posłuszeństwo, sprawiedliwość, chęć samodoskonalenia się były bardzo pożądane wśród ludzi, którzy w swoim ręku dzierżyli mniejszą lub większą władzę. Zasada hierarchiczności doskonale znalazła swoje odbicie w hierarchii urzęd-

57 J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 63.

58 Dotyczy w szczególności władzy centralnej podzielonej na władzę wojskową oraz cywilną, czasami do tej grupy dochodziła jeszcze władza cenzoratu (za czasów panowania dynastii Qin), lub wedle innego podziału obowiązującego za czasów panowania dynastii Tang: wykonawczej, kontrolnej i ustawodawczej.

59 J. Pimpaneau, *op. cit.*, s. 270.

niczej, w szczególności dzięki naciskowi, jaki kładzie ona na obowiązki względem zwierzchnika, pomijając prawa. Cesarz jawi się nam tutaj elementem nieprzewidywalnym, decydującym na podstawie swojej woli. Administrację możemy zatem uznać za element dopełniający władzę cesarza, porządkujący ją i w pewien sposób wprowadzający składnik ładu<sup>60</sup>. Jednakże dla konfucjanisty, jakim był cesarski urzędnik jego wola była wolą boga na ziemi. Cesarzom oddawano cześć w świątyniach im poświęconych. Mogli oni karać oraz nagradzać swoich poddanych tylko na podstawie swojej chwilowej zachcianki<sup>61</sup>.

Wartości konfucjańskie znalazły swoje odzwierciedlenie nie tylko w praktyce urzędniczej. Można śmiało stwierdzić, że przez całe wieki, kiedy to konfucjanizm był dominującą ideologią państwową, istniała swoista nierozdzielność prawa (*fa*) i obyczaju. Praktycznie nie występowała w tych czasach prawnicy, nie rozdzielano też władzy sądowniczej od władzy wykonawczej i ustawodawczej. Sam Konfucjusz nie doceniał roli prawa stanowionego – akceptował jedynie stosowanie norm prawa karnego, jako niezbędnego dla zagwarantowania przestrzegania obyczajów, ale jednocześnie uważał, że osobisty przykład władcy i jego wzorowe postępowanie zapewni podobny efekt, tak by w ostateczności nie trzeba było korzystać z prawa karnego, ponadto według konfucjanistów prawo jako takie mogło osłabiać zarówno władzę, jak i autorytet panującego z następujących powodów: nakładało ono ograniczenia na władcę (który jako Syn Niebios z zasady powinien być nieograniczony przez cokolwiek) oraz na ich podstawie poddani mogliby kwestionować wolę władcy i jego decyzje. Natomiast w przypadku ewentualnej odpowiedzialności karnej największą uwagę przykładano do tego, kto i wobec kogo popełnił dany czyn. Kodeksy wyraźnie różnicowały w swoich zapisach sytuację obywateli uprzywilejowanych i zależnych, inne zapisy do-

---

60 J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 65. Obszernie kwestię administracji w Chinach i jej rozwoju w okresie panowania dynastii Qing opisuje R. Kent Guy. Zob. R.K. Guy, *Qing Governors and their Provinces: The Evolution of Territorial Administration in China, 1644–1796*, University of Washington Press, Seattle–London 2010.

61 Ciekawie stan ten opisał J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 65: „Mieszkaniec Azji Zachodniej lub Europy wierzący w życie pozagrobowe mógł się obawiać piekła, konfucjanista troszczący się o życie tu i teraz mógł żyć w strachu przed gniewem cesarskim. Bóg siedział na tronie w pałacu w stolicy. Ambitny urzędnik pamięta o tym na każdym kroku. Kiedy jakiegoś urzędnika ścięto, należało to po prostu zaakceptować, jako coś, co dzisiejsi agenci ubezpieczeniowi nazywają »wypadkiem losowym«”.

tyczyły też urzędników, którym zależności od stanowiska przyznawano pewne przywileje. Prawo też było różnie stosowane wobec poszczególnych płci – generalnie kobiety były traktowane surowiej od mężczyzn. Najwyższym autorytetem prawnym był cesarz (wszak jego słowo było obowiązującym prawem), tylko cesarz posiadał prawo do skazania kogoś na śmierć (co prawda sam Konfucjusz był przeciwnikiem stosowania kary śmierci, jednak mimo to kara ta została zachowana). Prawo nie stanowiło też instrumentu przeprowadzania zmian społecznych. Najwyższą rolę odgrywało, aż do XX wieku, prawo zwyczajowe, które w wyniku względnej stabilności kultury było praktycznie niezienne i stanowiło jedną z podstaw ładu zapewniającego odpowiednie funkcjonowanie całości społeczeństwa<sup>62</sup>.

## Zakończenie

Niewątpliwie nauki Konfucjusza i jego następców odcisnęły ogromne piętno na funkcjonowaniu państwa chińskiego przez ponad dwa tysiące lat. Z jednej strony niejednokrotnie były swoistym motorem przemian – w szczególności w okresie panowania dynastii Han, z drugiej strony były również jedną z przyczyn zacoferania gospodarczego i ustrojowego cesarstwa, a w efekcie jego upadku. Jako system etyczny wskazania konfucjanizmu zachowały się pomimo licznych przeciwności do dnia dzisiejszego, przenikając również do sąsiednich państw w szczególności Korei i Japonii, gdzie zachowały się w postaci ideału szlachcica – uczonego. O wartości nauk konfucjanistów świadczy najlepiej fakt, iż nawet współcześnie ich poglądy na temat takich cech, jak posłuszeństwo, lojalność, hierarchia społeczna, oddanie stały się kluczem do zrozumienia społeczeństw państw Dalekiego Wschodu.

---

62 B. Banaszak, *Prawo chińskie*, [w:] H. Rot (red.), *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995, s. 148–150.

