

PRAWO, PAŃSTWO I RELIGIA W JAPONII

Antoni Kość SVD

Katedra Teorii i Filozofii Prawa
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Streszczenie. Rozważając relację prawa, państwa i religii w kulturze japońskiej, nie mamy problemu z podaniem definicji państwa czy prawa, lecz z pojęciem religii. Na pewno nie będzie żadnego problemu z podaniem definicji chrześcijaństwa. W historii tradycyjnej myśli japońskiej trudno jest jednak wyraźnie oddzielić filozofię od religii. Klasycznym przykładem jest shintoizm, który nie jest ani wyłącznie religią, ani wyłącznie filozofią. Oprócz shintoizmu w historii kultury japońskiej ważne znaczenie miał również konfucjanizm i buddyzm. Dlatego też po ich historycznym przedstawieniu i ukazaniu wpływu na życie społeczne i polityczne w artykule tym została ukazana relacja państwa i prawa do religii w Konstytucji Meiji (11 lutego 1890) i w obecnie obowiązującej Konstytucji Showa (3 maja 1947).

Słowa kluczowe: prawo, państwo, religia, shintoizm, konfucjanizm, buddyzm, chrześcijaństwo, kultura japońska

WSTĘP

Pomimo że Japonia jest dzisiaj w Europie i w Polsce krajem dość znanym, fascynuje jej gospodarka, kultura i język, to jednak są sprawy, na które zwraca się mniej uwagi. Do takich spraw zaliczyć można rozumienie religii przez Japończyków, ich nastawienie do niej i relacja państwa do religii. Dla przeciętnego Japończyka religią na pewno będzie buddyzm i chrześcijaństwo. Buddyzmem Japończycy zajmują się wówczas, gdy chodzi o rzeczy ostateczne, chrześcijaństwo natomiast jest uważane za religię obcą. Niemniej jednak chrześcijaństwo odgrywa pewną rolę w życiu społecznym Japonii, przede wszystkim w szkolnictwie.

Przeciętnemu Japończykowi jednak trudno jest wyraźnie oddzielić religię od filozofii czy światopoglądu, one bowiem tworzą dla niego tzw. filozofię życia. Najstarsza rodzima religia Japonii nie jest ani wyłącznie filozofią, ani wyłącznie religią. W zależności od konkretnej potrzeby jest uważana raz za religię, raz za filozofię. Przeciętny Japończyk nie pyta o czystość doktrynalną religii czy filozofii. On podchodzi do tych problemów praktycznie i wszystko, czego potrzebuje w życiu prywatnym czy społecznym, zawiera się w religijności ludowej. Religijność ludowa zaś jest tradycją, którą człowiek otrzymuje w rodzinie. Zawiera ona elementy shintoizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu, a nawet i chrześcijaństwa.

Dlatego też najpierw przedstawię religie japońskie w ich historycznym rozwoju i ich wpływie na życie społeczne i polityczne, a następnie relację państwa i prawa do religii w historii Japonii, a w szczególności relację państwa i prawa do religii w Konstytucji Meiji z 11 lutego 1890 r. i w obecnie obowiązującej Konstytucji Showa z 3 maja 1947 r.

RELIGIE JAPONII

Shintoizm

Podobnie jak inne narody świata, wcześni mieszkańcy wysp japońskich posiadali swoją oryginalną filozofię rozumienia świata i życia ludzkiego. Mieli też swoje charakterystyczne rytuały regulowane prawem zwyczajowym dla celebrowania różnych wydarzeń z ich życia indywidualnego i społecznego. Ich filozofia życia była połączona z religią i mitami. Starożytni Japończycy nie mieli własnej nazwy na określenie swej rodzimej religii. Dopiero w VI w. po Chr., gdy buddyzm został oficjalnie przyjęty z Chin i Korei, słowo *shinto* (droga bogów)¹ zostało użyte celem odróżnienia rodzimej tradycji religii japońskiej od buddyzmu (*butsudo*, droga Buddy).

Shinto jest zarówno tradycyjną, rodzimą religią Japończyków, jak i światopoglądem (filozofią) bazującym na idei *kami* (bóstwa)². Shintoistyczna koncepcja *kami* jest zasadniczo koncepcją politeistyczną. *Shinto* zawiera modlitwy skierowane do bóstw, święta (*matsuri*), praktyki ascetyczne i świadczenia służby bliźniemu. W shintoizmie można znaleźć stałe charakterystyczne elementy religijne, ale nie ma w nim ściśle określonych dogmatów czy ksiąg świętych w naszym rozumieniu religii. Shintoizm przeniknął życie Japończyków nie tyle przez ściśle określoną „teologię”, co przez pewien system wartości, wzorów zachowania i drogę myślenia. Z perspektywy historii społecznej shintoizm jest przede wszystkim religią klanu, wioski i narodu, a więc religią naturalnie istniejących grup społecznych.

Pod wpływem kultury chińskiej starożytny shintoizm przybrał różne drogi rozwoju. Jedną z nich jest droga świadomości etycznej, która rozwinęła się w VI w. po Chr. Ludzie zaczęli szukać wzorów swojego życia w mitach i kształtować je według woli i działania bóstw. W starożytnym shintoizmie bardzo wysoko ceniona była

¹ Znak chiński *shin* (bóstwo) w wymowie japońskiej brzmi *kami*, natomiast *to, do* (droga) w wymowie japońskiej brzmi *michi*, stąd *shinto* dosłownie oznacza drogę bogów.

² Na temat shintoizmu w języku japońskim por. S. Ono, *Shinto no kiso chishiki to kiso mondai*, Tokyo 1963; w języku angielskim: N. Hirai, *Shinto*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion* (ER), t. 13, New York 1987, s. 290–294; tenże, *Japanese Shinto*, Tokio 1966; H.P. Varley, *Japanese Religion*, w: ER, t. 7, s. 520–557; J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

szczerłość i czystość serca (*magokoro*). Z biegiem czasu cnota ta nabierała coraz większego znaczenia w życiu indywidualnym i społecznym.

Nowym rozwojem w historii shintoizmu była unifikacja mitów. Zostały one skompilowane i wydane jako zbiór mitów dworu cesarskiego, co przyczyniło się do systematyzacji mitów narodu japońskiego. Przyjmuje się, że czas kompilacji mitów japońskich przypada na okres panowania cesarza Temmu (662–687). Należą do nich dwa zbiory, a mianowicie *Kojiki* (Kronika spraw starożytnych) i *Nihon-shoki* (Kroniki Japonii), które są uważane za święte księgi shintoizmu.

Unifikacja mitów przyczyniła się do unifikacji narodu; wielka bogini słońca (*Amaterasu Omikami*)³, dotychczas tytułarna bogini klanu cesarskiego, zaczęła być czczona również na zewnątrz dworu cesarskiego jako bóstwo opiekuńcze całego narodu. W tym samym czasie bóstwa klanowe wielkich i wpływowych klanów, oprócz swoich pierwotnych funkcji, stawały się bóstwami opiekuńczymi całego narodu i co roku były składane im ofiary przez rząd centralny. Potężne klany, które podporządkowały się rządowi centralnemu, nie były zmuszane siłą do oddawania czci bóstwom centralnym, ale za to lokalne bóstwa w poszczególnych częściach kraju otrzymywały hołd składany przez rząd centralny, co niewątpliwie przyczyniło się do unifikacji narodu.

We wczesnym okresie epoki *Edo* (1603–1867) japońscy uczeni konfucjańscy zaczęli interpretować shintoizm w kategoriach neokonfucjanizmu i doszli do wniosku, że shintoizm i konfucjanizm mają więcej elementów wspólnych niż różniących je. W szczególności zgodni byli co do tego, że shintoizm jest przydatną filozofią w rządzeniu cesarstwem. Zarówno w konfucjanizmie, jak i w shintoizmie odkryli „trzy święte skarby”, które miały symbolizować drogę królewską człowieka, a mianowicie: życzliwość, wierność i posłuszeństwo. Życzliwość miała być główną cnotą władcy, natomiast wierność i posłuszeństwo wobec dworu cesarskiego były uważane za najwyższy ideał moralny poddanych⁴. Ideały te stały się później źródłem ruchu politycznego w Japonii, który obalił rządy shogunatu (samurajów) i przywrócił rzeczywistą władzę polityczną cesarzowi w roku 1868.

W epoce *Meiji* (1868–1912) w celu oczyszczenia świątyń shintoistycznych z elementów buddyjskich rząd wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu. Ziemia nadana świątyniom buddyjskim przez shogunat i lokalnych władców została skonfiskowana. W tym samym czasie została wszczęta kampania na rzecz odrodzenia shintoizmu i uczynienia go duchowym fundamentem zjednoczenia narodu japońskiego. Po klęsce tej kampanii rząd wyróżnił shintoizm spośród „zwykłych” religii, ochraniał go i promował jako system etyczny i kodeks rytów w celu zjednoczenia społeczeństwa wiejskiego z resztą narodu. Ścisła relacja pomiędzy państwem a shintoizmem została zerwana dopiero po II wojnie

³ Por. F. Kakubayashi, *Amaterasu Omikami*, w: ER, t. 1, s. 228–229. *Amaterasu Omikami* dosłownie oznacza wielką boginię świecąca na niebie.

⁴ Por. tamże, s. 51–57.

światowej przez władze okupacyjne⁵. W związku z tym ustała publiczna pomoc rządowa i publicznych organizacji lokalnych na rzecz shintoizmu. Sytuacja ta wzmocniła jednak solidarność lokalnych wspólnot w shintoizmem.

Konfucjanizm

Według najstarszych kronik japońskich, konfucjanizm⁶ dotarł do Japonii przy końcu III w. po Chr. Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*)⁷ na dwór cesarza Ojin przywiózł człowiek imieniem Wani z Paekche w Korei. Konfucjanizm, z którym zetknęli się Japończycy, nie był czystą nauką moralną pokory Konfucjusza, ale pozostawał już pod silnym wpływem taoizmu⁸. Mając poparcie sił politycznych, które dążyły do centralizacji rodzącego się państwa japońskiego, filozofia konfucjańska szczyt swojego rozkwitu w Japonii osiągnęła za rządów księcia Shotoku Taishi (574–622)⁹, który służył jako regent za czasów panowania cesarzowej Suiko (592–629). W roku 604 książę Shotoku napisał i promulgował „konstytucję”, która miała na celu centralizację administracji japońskiej na wzór chiński. Konstytucja ta była odbiciem kosmologii konfucjańskiej, która wszechświat uważała za triadę złożoną z nieba, ziemi i człowieka, gdzie każdy z tych trzech elementów miał wzajemną odpowiedzialność. Silny wpływ konfucjanizmu, jako przyczyny unifikacji i centralizacji państwa, widoczny był również w czasie reform *Taika* (646). Za wzór posłużył tutaj konfucjański system prawny i administracyjny chińskiej dynastii Tang (618–907)¹⁰.

Etyczne poglądy konfucjanizmu były w istocie racjonalizacją i poszerzeniem chińskiej „religii rodzinnej”, tzn. podstawy etyki rodzinnej zostały zbudowane na naturalnych relacjach, a nie były wyprowadzane z abstrakcyjnych teorii filozoficznych czy z wiary religijnej. Już we wczesnym okresie dynastii Chou, w Księdze Dokumentów (*Shu-ching*) XIII, 24 jest mowa o pięciu grupach, tzn. o ojcach, matkach, o starszych braciach, młodszych braciach i o synach. Jest też mowa o obowiązkach poszczególnych grup. Podobną klasyfikację znajdujemy w księdze *Mengzi*, którą filozof Mencjusz przypisuje legendarnemu „cesarzowi-mędrcom” Shun:

⁵ Na temat relacji państwa i shintoizmu por. E. Lokowandt, *Zum Verhältnis von Staat und Shinto im heutigen Japan*, Wiesbaden 1981.

⁶ Por. R. Tsunoda (red.), *Sources of Japanese Tradition*, t. 102, New York 1958; P. Nosco, *Confucianism in Japan*, w: ER, t. 4, s. 7–10.

⁷ Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*) po japońsku brzmi *Rongo*.

⁸ Na temat taoizmu por. A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 47–51.

⁹ Por. S. Hanayama, *Shotoku Taishi*, w: ER, t. 13, s. 298–299; R. E. Morrell, *Shotoku Taishi*, w: I. P. McGreal (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997, s. 373–377.

¹⁰ A. Kość, dz. cyt., s. 111–129.

On pouczył lud o jego obowiązkach, że pomiędzy ojcem a synem powinna panować miłość, pomiędzy panem a sługą obowiązek, pomiędzy mężczyzną a kobietą różnica pól działania, pomiędzy starszym a młodszym dystans, pomiędzy przyjacielem a przyjacielem wierność¹¹.

Podstawowy ideał życia społecznego w Chinach nosił nazwę *xiao* (pietyzm, szacunek dla rodziców). *Xiao* jest etyczną podstawą kultu przodków, fundamentem porządku rodzinnego, cnota kardynalną dobrego człowieka i najpotężniejszą siłą służącą do utrzymania wymaganego przez państwo porządku społeczeństwa. Sam Konfucjusz wymienia trzy elementy pojęcia *xiao*: a) jeśli rodzice żyją, należy im służyć; po śmierci należy ich pogrzebać i składać im ofiary; b) poza chorobą rodzicom nie należy przysparzać żadnego zmartwienia; c) rodziców należy żywić z szacunkiem¹².

W kontekście pietyzmu Chińczycy, a za nimi Japończycy, uważali małżeństwo za najważniejszą potrzebę celem utrzymania starszego pokolenia i podtrzymania ciągłości kultu przodków. Małżeństwo więc nie oznaczało zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości, lecz było sprawą całej rodziny, a jego głównym celem było powiększenie „drzewa rodzinnego”. Pietyzm stanowił korzeń wszystkich cnót i nie było większego przestępstwa niż zachowanie niezgodne z *xiao*. Mencjusz mówi o „pięciu sprawach”, które określa jako *bu xiao* (brak pietyzmu, czyny przeciwko pietyzmowi), a mianowicie: 1) zaniedbanie troski o rodziców z lenistwa; 2) zaniedbanie troski o rodziców z powodu pijaństwa i beztroskiego trybu życia syna; 3) zaniedbanie troski o rodziców z powodu egoizmu i przesadnej troski o żonę i własne dzieci; 4) kierowanie się przyjemnościami i żądzą zmysłów i przez to ściąganie wstydu na rodziców; 5) oddawanie się hazardowi i kłótniom i przez to wystawienie rodziców na niebezpieczeństwo¹³.

Istotą *xiao* było zachowanie pełne respektu i gotowości do służebności w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie. Zachowanie to miała cechować opieka, posłuszeństwo i moralna czujność wobec rodziców. Z filozofii konfucjańskiej, a w szczególności z pietyzmu, wynikało tradycyjne zachowanie młodszych w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie i do starszych w ogóle. W etyce konfucjańskiej właściwe zachowanie wobec starszych miało w ramach samodoskonalenia charakter „religijny”. W klasycznym dziele *Zhongyong* (umiar i środek) II, 1 czytamy:

Jeśli ktoś chce wychować człowieka, nie może zaniedbać, aby służyć swoim rodzicom. Jeśli ktoś chce służyć swoim rodzicom, nie może zaniedbać, aby rozpoznać człowieka. Jeśli ktoś chce rozpoznać człowieka, nie może zaniedbać, aby rozpoznać niebo.

Ponieważ jednak rodzina, a w dalszej konsekwencji także społeczeństwo i państwo miały swoje „ludzkie” granice, moralność rodzinna musiała zostać podbudowana przez zasady nadrzędne. W etyce konfucjańskiej panowało pod-

¹¹ Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi), tłumaczył R. Wilhelm, Jena 1921, s. 57.

¹² Konfucjusz, *Lun-yu* II, 5–7, w: J. Legge, dz. cyt., t. 1, s. 255.

¹³ Mong Dsi, dz. cyt., s. 95.

stawowe przekonanie, że moralność bazuje na dobrej ludzkiej naturze, danej człowiekowi z nieba (*tien*)¹⁴. W niej leży miara ludzkiego działania, bowiem już sam Konfucjusz uczy, że tylko od nas zależy, czy osiągniemy *ren* (humanitarność)¹⁵, tzn. prawdziwą, doskonałą, ludzką istotowość. Dalej Konfucjusz poucza, że to, co niebo zarządzi, nazywa się naturą. To, co zgadza się z naturą, nazywa się słuszną drogą (*tao*), a to, co wskazuje na słuszną drogę, nazywa się wskazówką (pouczeniem)¹⁶.

W tym samym duchu również filozof Mo Ti (Mo Di) w swojej etyce poucza o konieczności zasady nadrzędnej, bazującej na *tien*, a mianowicie:

Jeśli ktoś na tym świecie chce czegoś dokonać, nie może tego uczynić bez jakiejś miary, nie jest w stanie swego przedsięwzięcia urzeczywistnić. Najlepszym przykładem jest niebo. Drogi nieba są uniwersalne i bezinteresowne. Światło nieba jest wieczne i nie kończy się nigdy. Dlatego też święci królowie wzięli sobie niebo za przykład. Jeśli więc człowiek bierze sobie niebo za przykład, musi w całym swoim działaniu kierować się zasadami nieba i czynić to, czego niebo wymaga, a zaniechać tego, czego sobie niebo nie życzy¹⁷.

Ważnym elementem moralności konfucjańskiej jest koncepcja „twarzy” (*lian, mian*). W kulturze chińskiej panuje powszechne przekonanie, że człowiek postępuje dobrze, aby nie „stracić twarzy” (*shi lian*). Gdy człowiek stracił twarz, pozostaje wstyd, natomiast nie ma żadnego poczucia winy. Jednak w klasycznych tekstach konfucjańskich znajdujemy także świadectwa, że królowie-mędrcy prosili niebo o miłosierdzie dla swojego ludu, aby zgładził „winy ich poddanych”¹⁸. Sprawami winy, grzechu i sądu po śmierci człowieka „z urzędu” zajmuje się buddyzm.

Buddyzm

Buddyzm¹⁹ z Indii przez Chiny i Koreę w roku 552 po Chr. dotarł do Japonii. Od momentu recepcji w ciągu całej historii Japonii odegrał ważną rolę nie tylko w życiu religijnym Japończyków, ale również w życiu kulturalnym i społecznym. Japonia jednak nigdy nie stała się krajem całkowicie buddyjskim; buddyzm w Japonii współistniał z tradycją shintoistyczną i konfucjańską. Rodzima kultura japońska w znacznym stopniu wpłynęła na modyfikację buddyzmu. Z dwóch postaci buddyzmu, hinajany i mahajany, w Japonii idącej za przykładem chińskim, ostatecznie przyjęła się ta druga²⁰. Pozostając w cieniu

¹⁴ Więcej na temat pojęcia *tien* por. L.G. Thompson, *Tien*, w: ER, t. 14, s. 508–510.

¹⁵ Por. *Daxue* (Wielka nauka), XI, w: J. Legge, dz. cyt., t. 1, s. 267.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Mo Ti (Mo Di), *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig-Glitzner, München 1992, s. 67–70.

¹⁸ Por. J. Ching, *Der religiöse Sinn der Chinesen*, „Concilium“, 15(1979), s. 358–361.

¹⁹ Por. N. Tamaru, *Buddhism in Japan*, w: ER, t. 2, s. 426–435.

²⁰ Szczegóły na temat buddyzmu mahajana patrz: H. Nakamura, *Mahayana Buddhism*, w: ER, t.2, s. 457–472.

kultury i cywilizacji chińskiej, Japonia przyjęła z Chin nie tylko buddyzm²¹, lecz także konfucjanizm, system polityczny i prawny oraz system znaków chińskich.

Okres świetności i rozkwitu buddyzmu w Japonii przypada na epokę *Nara* (710–794), kiedy buddyzm stał się elementem unifikacji państwa japońskiego. W tym czasie buddyzm został przyjęty najpierw przez wpływowe klany i arystokrację, a następnie stopniowo przenikał całe społeczeństwo japońskie, kładąc fundamenty pod rozwój społeczeństwa i państwa.

W czasie epoki *Heian* (794–1192) system biurokracji centralnej powoli chylił się ku upadkowi i następowała nowa era feudalizmu. Chociaż władza polityczna nominalnie pozostawała dalej w rękach cesarskich, władza faktyczna przechodziła stopniowo w ręce nielicznych rodów arystokratycznych. W tym procesie dezintegracji instytucje buddyjskie uzyskiwały pewien stopień autonomii w stosunku do państwa, jednak *nolens volens* musiały się podporządkowywać interesom rządzącej arystokracji.

Wraz z ustabilizowaniem się shogunatu w okresie *Kamakura* (1192–1338) władza polityczna przeszła z rąk arystokratów żyjących na dworze cesarskim w Kioto w ręce nowo powstałej klasy wojskowej (shogunatu), rozpoczynającej nowy okres feudalizmu, który przetrwał aż do 1868 r. Okres *Kamakura* był czasem odrodzenia buddyzmu w Japonii. Powstały wtedy trzy ważne szkoły buddyzmu: jodo, zen i nichiren. Wszystkie te trzy szkoły wyrosły z tradycji Tendai, która jest japońską formą chińskiej Tientai²². Tradycja Tientai zaś jest chińską formą buddyzmu mahajana. Jodo buddyzm głosił drogę zbawienia poprzez wiarę w miłosierdzie Buddy Amidy²³, zen wybrał drogę medytacji²⁴, a nichiren skoncentrował swoją uwagę na szukaniu drogi do prawdy objawionej w Lotus Sutra²⁵.

W okresie *Tokugawa* (1603–1867) instytucje buddyjskie zostały poddane procesowi konsolidacji niespotykanej dotychczas w historii buddyzmu. Wszystkie szkoły buddyjskie cieszyły się oficjalnym uznaniem ze strony państwa, ale jednocześnie zostały podporządkowane politycznym i administracyjnym celom rządu Tokugawa. Na początku XVII w. wszystkie świątynie buddyjskie, wraz ze świątyniami shintoistycznymi, poddano kontroli komisarzy państwowych zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym. W związku z zakazem chrześcijaństwa rząd polecił, aby każdy Japończyk przynależał do konkretnej świątyni buddyjskiej czy shintoistycznej. Kontrolowano w ten sposób, czy dana osoba

²¹ S. Hanayama, *Prince Shotoku and Japanese Buddhism. Philosophical Studies of Japan*, t. 4, Tokyo 1963, s. 23–48.

²² Szczegóły na temat Tientai patrz: L.M. Pruden, *Tientai*, w: ER, t. 14, s. 510–519; T. Ando, *Tendai-gaku ronshu*, Kyoto 1975; P. L. Swanson, *Foundations of Tien Tai Philosophy. The Flow-ering of the Two Truths in Chinese Buddhism*, Berkeley 1989.

²³ Więcej na temat jodo buddyzmu patrz: J. Fujiyoshi, *Jodoshu*, w: ER, t. 8, s. 104–107; tenże, *Jodokyo spiso no kenkyu*, Kyoto 1983; S. Tsuboi, *Honen jodokyo no kenkyu*, Tokyo 1982; S. Hase, *Jodo shinsu*, w: ER, t. 8, s. 100–104.

²⁴ Na temat zen patrz: H. Dumoulin, *Zen*, w: ER, t. 15, s. 561–568 wraz z bibliografią.

²⁵ Na temat nichiren patrz: S. Murano, *Nichirenshu*, w: ER, t. 10, s. 427–430.

nie była członkiem zakazanej religii. Te pociągnięcia rządu wzmocniły struktury organizacji świątyń buddyjskich, ponieważ każda rodzina musiała, przynajmniej nominalnie, przynależeć do jednej ze świątyń buddyjskich.

W epoce *Meiji* (1868–1912) nastąpiła zmiana na szczeblu instytucjonalnym w zakresie relacji państwa do buddyzmu. W celu zjednoczenia narodu wokół osoby cesarza rząd *Meiji* wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu, dając pierwszeństwo shintoizmowi jako rodzimej „religii” i czyniąc go duchowym fundamentem jedności narodu. Decyzja rządu nie zmieniła jednak praktyk i wierzeń „prostych” ludzi, którzy obie tradycje do dzisiejszych czasów uważają za harmonijnie zjednoczone. Prawnie jednak buddyzm nie posiada już statusu religii uprzywilejowanej; stał się jedną z wielu tradycji w religijnie pluralistycznym społeczeństwie japońskim.

Podstawowe zasady etyki buddyjskiej są zawarte w pięciu „przykazaniach”, które są identyczne z przykazaniami etyki taoistycznej, a mianowicie:

1. Nie pozbawiaj nikogo życia;
2. Nie kradnij;
3. Nie mów fałszywie;
4. Nie prowadź się źle seksualnie;
5. Nie używaj napojów odurzających.

Te pięć przykazań stanowi wskazówki ustanowione przez Buddę dla społecznego i indywidualnego dobra swoich zwolenników (wyznawców). Ich nieprzestrzeganie powoduje negatywne sankcje dla człowieka. Tradycja buddyzmu jest przepełniona przykładami okropnych skutków, jaki po śmierci czekają tych, którzy lekceważą te podstawowe nakazy moralne. Według nauki buddyjskiej, człowiek po ziemskiej egzystencji wchodzi w przyszłą, lepszą egzystencję albo spada w gorszą, w zależności od zasług i win.

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA

Religijność ludowa²⁶ miała nie tylko aspekt religijny, ale odgrywała ponadto ważną rolę w życiu społecznym. Ona w dużej mierze, bardziej niż prawo czy oficjalny shintoizm państwowy, regulowała codzienne życie nie tylko „prostego” ludu. Religijność ludowa była luźnym zbiorem wierzeń, praktyk, kultu różnych bóstw, mitów i wartości. Zawierała elementy kultu przodków, kultu zmarłych, czci natury, elementy animistyczne, kultury lokalne, shintoizm ludowy, taoizm ludowy, buddyzm ludowy i konfucjanizm. Była więc pod silnym wpływem chińskiej religijności ludowej. W japońskiej religijności ludowej możemy znaleźć również wpływy chrześcijaństwa i nowych religii. Ponadto należy zaznaczyć, że oficjalny shintoizm państwowy swoje źródło ma w nieskończonych

²⁶ Na ten temat patrz: A.L. Miller, *Japanese Religion. Popular Religion*, w: ER, t. 7, s. 538–545; I. Hori, *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968.

zasobach ludowych praktyk religijnych, które od czasów niepamiętnych regulowały nie tylko życie religijne Japończyków. Stąd też mówi się, że Japończyk rodzi się i żeni w shintoizmie, umiera w buddyzmie, a żyje według zasad konfucjanizmu.

W przeciwieństwie do ortodoksyjnego taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, religijność ludowa nie miała skomplikowanych struktur organizacyjnych. Religijność ludowa uwidaczniała się w kultach lokalnych, w wierzeniach i praktykach skoncentrowanych wokół kultu lokalnych bóstw. Religijność ludowa przenikała wszystkie grupy społeczeństwa japońskiego i dlatego błędem byłoby uważać ją wyłącznie za religię mieszkańców wsi, ludzi biednych czy niewykształconych. Trzeba jednak zaznaczyć, że ludzie wykształceni, w szczególności urzędnicy państwowi, kierowali się zasadami filozofii konfucjańskiej i taoistycznej. Dlatego też można mówić o pewnej niechęci administracji państwowej do różnych objawów religijności ludowej. Z tego powodu często różne grupy religijne działały w ukryciu. Były one niejednokrotnie reakcją biednego ludu na ciężką sytuację ekonomiczną i inspirowały chłopów do powstań antyrządowych.

Podstawowe wierzenia i wartości religijności ludowej przenikają całą japońską kulturę i całe życie społeczne człowieka. Odnoszą się one do jednostki, rodziny, do wspólnoty, państwa i do całego wszechświata. W religijności ludowej ważne było zachowanie życia, zdrowia, zachowanie ciągłości rodziny i klanu. Istotą religijności ludowej było przekonanie, że człowiek żyjący na tym świecie i byty duchowe mają te same potrzeby życiowe, dlatego też wzajemność musi być podstawą interakcji pomiędzy ludźmi a duchami. Ofiary i przyrzeczenia były składane bóstwom w celu otrzymania od nich wzajemnej pomocy. Niezłożenie ofiary i niewypełnienie przyrzeczenia mogło ściągnąć na człowieka zemstę bóstwa.

Wspólna wszystkim objawom religijności ludowej jest wiara w istnienie nieba. Niebo (*tien*) jest uważane zarówno za miejsce zamieszkania bóstw i dusz przodków, jak i za najwyższy autorytet moralny kontrolujący moralne zachowanie człowieka. Wpływ na życie człowieka mają dwie przeciwne, ale mające na siebie wzajemny wpływ aktywne siły, a mianowicie *yang* i *yin*²⁷. *Yang* jest siłą pozytywną, jej symbolem jest światło; jest ona cechą słońca i mężczyzn, reflektującą dominującą pozycję mężczyzny w rodzinie i społeczeństwie. *Yin* jest siłą negatywną, cechą księżyca i kobiety. Wzajemna relacja *yang* i *yin* jest taka, jak relacja światła do cienia. Obie działają we wszechświecie i w człowieku. One wyznaczają „jasną” i „ciemną” stronę życia ludzkiego i tworzą „jasną” i „ciemną” stronę duszy ludzkiej.

Długość każdego życia ludzkiego jest wyznaczana przez „kontrolera przeznaczenia” (*ssu-ming*), który zapisuje ją w księdze trzymanej przez władcę piekła (czyścica). Po wypełnieniu się dni życia człowieka jest on wzywany do piekła (czyścica) celem osadzenia jego grzechów i ukarania go słuszną karą.

²⁷ Więcej na temat *yang-yin* por. W.M. Tu, *Soul. Chinese Concepts*, w: ER, t. 13, s. 447–450 wraz z bibliografią. Odpowiednikiem chińskiego *yang-yin* jest japońskie *onmyoji*.

Główne wartości religijności ludowej można podzielić na sześć głównych kategorii; cztery z nich odnoszą się do świata żyjących, a dwie z nich do życia po śmierci, a mianowicie:

1. Troska o życie i własność;
2. Dostosowanie się do porządku natury;
3. Pokój i harmonia w życiu rodzinnym;
4. Sukces w walce o byt doczesny;
5. Wybawienie od potępienia w piekle;
6. Pomyślne odrodzenie się w procesie reinkarnacji.

Najważniejsze wierzenia i wartości są zawsze łączone z kultem przodków. Zachowanie i przedłużenie linii genealogicznej jest głównym przedmiotem we wszystkich aktywnościach religijności ludowej. Linia genealogiczna łączy przeszłość przodków z terażniejszością potomnych i przyszłością tych, którzy przyjdą później. Rytuały sprawowane w ważnych dla rodziny momentach życia mają zapewnić powodzenie i szczęście wcześniejszym członkom rodziny i wyprosić synów celem kontynuowania wzrostu drzewa genealogicznego. Ze szczególną troską należy więc grzebać zmarłych²⁸.

Nauczanie moralne religijności ludowej kładło wielki nacisk na respektowanie nieba, bóstw, na posłuszeństwo przełożonym, na szacunek dla rodziców i starszych, na dyscyplinę w wychowaniu dzieci, ostrożność w wyborze przyjaciół i uprzejmość w stosunku do sąsiadów. W nauczaniu moralnym religijności ludowej możemy znaleźć zakaz zabijania, zakaz kradzieży, kłamstwa, oszczerstwa, cudzołóstwa, pożądlivosti, złości, lenistwa, hipokryzji, nieszczeroci, narzekania, ekstrawagancji, zaniedbania, pijaństwa i prostytutcji.

RELACJA PAŃSTWA I PRAWA DO RELIGII OD POCZĄTKÓW PAŃSTWOWOŚCI JAPOŃSKIEJ

Pierwsze źródła pisane dotyczące Japonii spotykamy w kronikach chińskich. W dokumentach dynastii Han²⁹ znajdujemy zapis, że społeczeństwo japońskie w I wieku po Chr. podzielone było na kilkadziesiąt klanów, które walczyły pomiędzy sobą. Chińska „Historia trzech królestw” (*San-kuo chih*) mówi, że początki państwowości japońskiej przypadają na początek III w. po Chr. Źródła chińskie nie są jednak zgodne z shintoistyczną tradycją japońską, zawartą w *Kojiki* i *Nihonshoki*³⁰, która głosi, iż początek państwa japońskiego datuje się na rok 660 przed Chr.³¹ Wówczas to pierwszy cesarz japoński Jimmu miał

²⁸ Na temat kultu przodków por. H. Hardacre, *Ancestors*, w: ER, t. 1, s. 266–267.

²⁹ Dynastia Han rządziła Chinami w latach 206 przed Chr. – 220 po Chr. Na ten temat por. A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 94–111.

³⁰ Na temat *Kojiki* i *Nihonshoki* por. 1.1. Shintoizm.

³¹ Dzień założenia państwa japońskiego obchodzony jest do dnia dzisiejszego i przypada na 11 lutego.

wstąpić na tron. Jest to jednak tradycja oparta na mitologii spisanej dopiero w VII w. po Chr. Bardziej wiarygodne pozostają więc dla nas źródła chińskie.

Życie społeczne w Japonii w III w. po Chr. pozostawało pod silnym wpływem shintoizmu. Normy prawne na tym poziomie nie były odróżniane od innych norm społecznych; utożsamiano je z normami religijnymi. Według *Sankuo chih* cesarzowa Himiko była uważana jako *pontifex maximus* – pomost pomiędzy bogami a poddanymi. Służyła bogom, sprawowała kult przodków, wywierała charyzmatyczny wpływ na cały naród. Była ona osobą starszą i niezamężną. Cesarzowa Himiko panowała, natomiast rządził w jej imieniu młodszy brat.

Zgodnie z tradycją shintoizmu, przodkowie byli uważani za bogów; cesarzowa Himiko służyła bogom, więc podstawą jej władzy politycznej była religia (shintoizm). Poprzez modlitwę poznawała wolę bogów i ogłaszała wyrocznie, które dla poddanych miały być wiążącym prawem. Dowodem na to są starożytne terminy japońskie określające sprawy polityczne bardzo ściśle związane z religią. Jako przykład niech posłuży słowo „rządzić”, które po japońsku brzmi *shirasu* i *shiroshimesu*. Oba te słowa w pierwszym znaczeniu oznaczają: „wiedzieć”, „znać”, gdyż głównym zajęciem władcy było poznawanie woli bogów. Sprawy polityczne w starożytnym języku japońskim są określone jako *matsurigoto*, co dosłownie oznacza: sprawy świąt, sprawy kultu religijnego. Prawo w starożytnym języku japońskim brzmi: *nori*³² lub *noru*, a *nori* znaczy: „deklarować”, „ogłaszać”. Prawo było więc wolą bogów, ogłaszaną przez osobę pośredniczącą pomiędzy bogami a ludźmi.

Osobą pośredniczącą prawie zawsze była kobieta, dlatego też należy stwierdzić, że w tym czasie „kobieta-król” była raczej zasadą niż wyjątkiem. Opinie te potwierdza fakt, iż najważniejszym bóstwem w shintoizmie jest nie bóg, ale bogini słońca *Amaterasu Omikami*. Jednak trzeba zauważyć, że Himiko, mimo iż ogłaszała wolę bogów, to jednak nigdy sama jej nie wykonywała. Czynił to w jej imieniu młodszy brat. Himiko więc panowała, lecz nie rządziła. Ta fundamentalna zasada dotycząca panowania cesarzy japońskich (tylko z małymi wyjątkami) była i jest przestrzegana do dziś.

Instytucje prawne i państwowe tego okresu nie były pod wpływem żadnej obcej cywilizacji, dlatego w nich można odczytać sposób myślenia właściwy mentalności japońskiej. Starożytni Japończycy tamtych czasów przestępstwa uważali za plamy czy skazy, których bogowie wprawdzie nienawidzili, ale przestępstwa te mogły być oczyszczone przez ceremonie religijne. Z tego powodu uroczysty akt *harai*, przez który kapłan shintoistyczny wypędza złe duchy, jest istotną częścią shintoizmu. Osoby skazane musiały złożyć ofiary bogom. Kapłan odmawiał modlitwy oczyszczenia i często odbywały się obmycia woda ciał osób

³² Na temat *nori* w języku japońskim por. Y. Sanada, *Hogaku nyumon*, wyd. 3, Tokio 1999, s. 32–33.

skazanych. Przepięstwa były określone nazwą *tsumi*³³, a ta odnosiła się również do plag i chorób. Sposób myślenia starożytnych Japończyków był prostoliniowy; moralność znaczyła więcej niż prawo, przestępstw było niewiele, a jeszcze mniej procesów sądowych³⁴.

Na przełomie VI i VII w. następowała stopniowa laicyzacja władzy cesarskiej i związany z tym upadek jej autorytetu. Umacniała się natomiast pozycja arystokracji, która groziła zamachem stanu i obaleniem cesarza. Stronnicy rodziny cesarskiej podjęli jednak udaną próbę stabilizacji sytuacji politycznej w kraju, koncentrując całą władzę państwową w ręku cesarza. Takie postępowanie miało też swoje uzasadnienie w zewnętrznej sytuacji politycznej, a mianowicie pozycji Chin, które w tym czasie były państwem z silnym rządem centralnym. W celu obrony przed możliwą inwazją chińską, zjednoczenie wszystkich sił w kraju pod przewodnictwem cesarza stało się najważniejszą sprawą. Na początku VII w. Japonia posiadała już silną organizację państwową opartą na centralistycznym modelu chińskim. Pomimo sprzeciwu wpływowych klanów w 646 r. zostały zapoczątkowane reformy *Taika*. Stały się one podstawą silnego rządu cesarskiego, scentralizowanego i biurokratycznego państwa. Cesarz rządził osobiście, biorąc za wzór despotycznych cesarzy chińskich, a wszystkie chińskie instytucje państwowe i prawne zostały przeniesione na grunt japoński³⁵.

RELACJA PAŃSTWA DO RELIGII W KONSTYTUCJI MEIJI

Nowa karta w historii Japonii rozpoczęła się wraz z restauracją czy rewolucją *Meiji* (1868–1912)³⁶, zwaną *Meiji Ishin*³⁷. Konstytucja owa była wzorowana na Konstytucji Pruskiej z 1851 r. Projekt został ukończony w roku 1888, a 11 lutego 1889 r. Konstytucja została uroczystie promulgowana i „podarowana” przez cesarza jego poddanym³⁸. W tym dniu cesarz poinformował swoich przodków o Konstytucji i „raczył” wydać reskrypt cesarski, w którym uroczystie ogłosił „swoim umiłowanym poddanym” ustanowienie monarchii konstytu-

³³ We współczesnym języku japońskim *tsumi* oznacza „grzech” lub „przestępstwo”, dla starożytnych Japończyków *tsumi* było jedynie plamą, którą można było usunąć przez obmycie. Na ten temat por. J. Widacki, *Spots on the rising sun. Essays on Japanese Crime and Punishment*, Lublin 1998, s. 130–131.

³⁴ Również i dzisiaj Japończycy niechętnie udają się do sądów, a sprawy sporne rozwiązują pomiędzy sobą na drodze mediacji i koncyliacji. Proces sądowy jest rzeczą ostateczną.

³⁵ Por. Y. Sanada, dz. cyt., s. 187. Więcej na ten temat patrz: R. Nagao, *Nihon hoshisoshi kenkyu*, Tokio 1981; R. Ishii, *Nihon hoseishi gaisetsu*, Tokio 1960; I. Niida, *Nihon chusei no shakai to ho*, Tokio 1995.

³⁶ Na ten temat patrz: R. Hartmann, *Geschichte des modernen Japan. Von Meiji bis Heisei*, Berlin 1996, s. 11–78; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 33–36.

³⁷ *Meiji Ishin* oznacza dosłownie: nowe rzeczy oświeconych rządów.

³⁸ Legenda mówi, że Jimmu, pierwszy cesarz Japonii, wstąpił na tron 11 lutego.

cyjnej. Miał to być „wiecznie trwający dar dla jego obecnych i przyszłych poddanych”³⁹. Konstytucja weszła w życie 29 listopada 1890 r.⁴⁰

Konstytucja ta, zwana potocznie Konstytucją Meiji, była kompromisem pomiędzy teokratycznym absolutyzmem a nowoczesnym konstytucjonalizmem. Z jednej strony był cesarz (*tenno*) jako absolutny monarcha, a z drugiej zwolennicy liberalnych idei demokratycznych, którzy proponowali ograniczenie absolutnej władzy cesarza. Był to więc produkt eklektyczny zawierający elementy absolutyzmu i demokracji. Przewodnią zasadą tej konstytucji może być określona jako połączenie zasady monarchii konstytucyjnej, która była charakterystyczna dla konstytucji niemieckich XIX w. i teorii prawa boskiego w jego ekstremalnej formie⁴¹.

Wraz z promulgacją Konstytucji Meiji została ogłoszona również ustawa dotycząca dworu cesarskiego (*koshitsu tempan*). Dotyczyła ona spraw rodziny cesarskiej (m.in. sukcesji tronu), tzn. spraw, które normalnie są umieszczane w konstytucji państwa. Oba akty prawne, tzn. Konstytucja i ustawa dotycząca dworu cesarskiego były uważane za ustawy najwyższej i równej sobie rangi. Innymi słowy, konstytucja japońska *sensu lato* epoki Meiji miała dwie równe sobie rangą części, a więc konstytucję *sensu stricto* i ustawę dotyczącą dworu cesarskiego. Celem tej dualistycznej struktury było powstrzymanie parlamentu od ingerowania w sprawy dotyczące rodziny cesarskiej, ponieważ ustawa dotycząca dworu cesarskiego mogła być zmieniona jedynie przez cesarza. Parlament bowiem nie miał żadnego wpływu na zmianę tej ustawy⁴².

Konstytucja Meiji została zbudowana na zasadzie, że suwerenność państwa spoczywa w ręku cesarza⁴³. Zasada ta została wyprowadzona z „filozofii” japońskiej, gdzie istniało przekonanie, iż pełnię suwerennej władzy posiada Amaterasu Omikami, legendarna bogini słońca, „matka” narodu japońskiego, stąd też suwerenność państwa spoczywa w linii cesarzy, którzy bezpośrednio pochodzą od Amaterasu Omikami. Skoro praprzodek cesarzy japońskich uważany był za bóstwo, to suwerenność cesarzy swoje źródło miała w bóstwie. System cesarski był boski w swoim źródle; nikt więc, nawet sam cesarz, nie mógł go zmienić. System cesarski łączył „niebo z ziemią”⁴⁴. Cesarz był wcieleniem boga na ziemi.

Według Konstytucji Meiji cesarz posiadał również status najwyższego kapłana shintoizmu. Shintoizm został narzucony poddanym jako pewien rodzaj ustabilizowanej rodzimej religii⁴⁵. Należy to rozumieć w ten sposób, że każdy poddany niezależnie od wyznawanej przez siebie religii, był zobowiązany brać

³⁹ Por. *Imperial Rescript on the Promulgation of the Constitution*, w: H. Tanaka (red.), dz. cyt., s. 16–17.

⁴⁰ Por. N. Ashibe, *Kempo*, wyd. 5, Tokio 2000, s. 18–21.

⁴¹ Por. T. Miyasawa, *Kempo*, w: H. Tanaka (red.), dz. cyt., s. 630.

⁴² Por. tamże, s. 631.

⁴³ Por. *Constitution of the Empire of Japan*. Preamble, w: tamże, s. 17.

⁴⁴ Por. A. Kość, dz. cyt., s. 217–221.

⁴⁵ Do dziś niezakończony jest spór, czy shintoizm jest religią, czy filozofią życia, czy też tylko tradycją. Na ten temat patrz: 1.1. Shintoizm.

udział w ceremoniach religijnych shintoizmu i powstrzymywać się od publicznego deklarowania swojej niewiary w niego. Skoro więc suwerenność cesarza była wyprowadzana z woli bóstw shintoizmu, wiara w te bóstwa nie mogła być przedmiotem wolnego wyboru poddanych. Gwarancja wolności religijnej zawarta w Konstytucji Meiji⁴⁶ była zatem jedynie fikcją.

RELACJA PAŃSTWA DO RELIGII W KONSTYTUCJI SHOWA

Obowiązująca obecnie Konstytucja japońska z 3 maja 1947 r. została narzucona Japonii siłą przez Amerykanów. Konstytucja ta oparta została na zasadach demokratycznych europejskich i amerykańskich. Dlatego też nie pasowała do mentalności, sytuacji politycznej i społecznej Japonii.

W Konstytucji Meiji cesarz był uważany za „wcielone bóstwo”. Jednak od momentu bezwarunkowej kapitulacji w 1945 r. pozycja cesarza w państwie japońskim zmieniła się diametralnie. Według Deklaracji Poczdamskiej z 26 lipca 1945 r. forma rządu Japonii powinna być określona przez naród japoński. Stary reżim cesarski musiał więc ustąpić nowemu porządkowi demokratycznemu. Dnia 1 stycznia 1946 r. sam cesarz w reskrypcie cesarskiej stwierdził, że został on pozbawiony swojego boskiego charakteru. Chociaż w nowej Konstytucji tytuł *tenno* (cesarz) jest dalej używany, to jednak natura tej instytucji jest całkowicie odmienna⁴⁷.

W nowej Konstytucji istotna rola cesarza polega na tym, że jest on symbolem państwa japońskiego i jedności narodu. Jego pozycja jest określona przez powszechną wolę narodu, który jest podmiotem suwerennej władzy⁴⁸. Określenie cesarza jako „symbolu państwa” japońskiego nie jest niczym nowym. Takie określenie bowiem było i jest nadal przypisywane prawie wszystkim monarchom świata, ale w Konstytucji Meiji *tenno* posiadał całą pełnię władzy rządowej i pod płaszczem „symbolu państwa” ukrywał się wszechmocny dyktator. Nowa Konstytucja japońska zaś nie obdarzyła cesarza żadnym nowym atrybutem władzy, wręcz przeciwnie, odebrała mu całą władzę, którą miał w poprzedniej Konstytucji i jego rola rzeczywiście jest ograniczona do symbolu państwa. Podobnie jak w Konstytucji Meiji, również i w nowej Konstytucji tron cesarski jest dynastyczny, a następstwo tronu odbywa się zgodnie z prawem dworu cesarskiego, ustanowionym przez parlament⁴⁹, tzn. zgodnie z prawem primogenitury w linii męskiej.

Konstytucja japońska zakazuje naruszania wolności myśli i sumienia⁵⁰. Wolność ta wyraża się przede wszystkim w poszanowaniu wolności religijnej.

⁴⁶ Constitution of the Empire of Japan, art. 28, w: H. Tanaka (red.), dz. cyt., s. 19.

⁴⁷ H. Tanaka, *The Constitutional System of Japan*, w: tenże (red.), dz. cyt., s. 36–37; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 49–50.

⁴⁸ Por. The Constitutions of Japan, 1946, art. 1, w: H. Tanaka (red.), dz. cyt., s. 3.

⁴⁹ Tamże, art. 2.

⁵⁰ Por. Article 19.

Konstytucja gwarantuje wolność religijną dla wszystkich. Dlatego też żadna organizacja religijna nie może otrzymać przywilejów od państwa ani sprawować jakiegokolwiek władzy politycznej. Nikt nie może być zmuszany do brania udziału w żadnym akcie religijnym, celebracji, rytuale czy praktyce. Państwo i jego organy powinny powstrzymywać się od religijnego wychowania czy innych czynności religijnych⁵¹.

W praktyce jednak państwo w stosunku do religii nie zawsze zostaje neutralne. W roku 1971 miasto Tsu zorganizowało ceremonię „oczyszczenia” gruntu⁵², zgodnie z rytuałem shintoistycznym, pod budowę miejskiej hali sportowej, pokrywając wszystkie wydatki, w tym honorarium dla kapłanów shintoistycznych, z funduszy publicznych. Mieszkańcy miasta Tsu wnieśli sprawę do sądu żądając, aby burmistrz miasta zwrócił pieniądze do kasy miejskiej, gdyż postąpił wbrew artykułowi 20 Konstytucji, który mówi, że państwo i jego organy powinny powstrzymywać się od jakichkolwiek czynności religijnych⁵³. Sąd rejonowy miasta Tsu rozstrzygnął na korzyść burmistrza, twierdząc, że ceremonia była zwyczajowym rytuałem i nie miała na celu propagowania shintoizmu.

Sąd drugiej instancji stwierdził jednak, że ceremonia ta była aktem religijnym, a więc stanowiła naruszenie artykułu 20 Konstytucji. Argumentacja sądu drugiej instancji była następująca: Skoro ceremonia ta była wykonywana ściśle według rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych dotyczącego świątyni shintoistycznych z 1907 r. (wraz z późniejszymi poprawkami), to powinna być uważana za religijną ceremonię shintoistyczną. Natomiast burmistrz miasta Tsu argumentował, że shintoizm nie jest religią w sensie teologicznym. Sąd jednak uznał, że chociaż shintoizm jest formą religii naturalnej czy też formą religijności ludowej, to jednak jest to religia, ponieważ bóstwa shintoistyczne są przedmiotem kultu religijnego, a shintoizm zajmuje się relacją między istotą ludzką a istotą nadprzyrodzoną. Zdaniem sądu, ceremonia *jichin-sai* nie była jedynie natury czysto zwyczajowej, ponieważ spełniała wszystkie warunki ceremonii religijnej, tj. sprawował ją kapłan shintoistyczny, według zasad i przepisów kultu shintoistycznego, a przez wyznawców shintoizmu była odbierana jako akt religijny. Dlatego też sąd, stosując powyższe kryteria, uznał, że ceremonia ta nie była jedynie ceremonią natury zwyczajowej. Był to rytuał religijny oparty na zasadach shintoizmu, a zatem nie może być on porównywany z takimi aktami jak ustawianie gałęzi sosny przy wejściu do domu (*kadomatsu*) w czasie Nowego Roku, czy stawianie choinek w domach handlowych przed Bożym narodzeniem, które to akty straciły w Japonii całkowicie charakter religijny⁵⁴.

⁵¹ Por. Article 20.

⁵² Ceremonia „oczyszczenia” gruntu po japońsku brzmi *jichin-sai* i odpowiada katolickiemu poświęceniu gruntu pod budowę.

⁵³ Por. Article 20, Paragraph 3.

⁵⁴ Por. H. Tanaka, dz. cyt., s. 735–736; N. Ashibe, dz. cyt., s. 141–154.

LAW, STATE AND RELIGION IN JAPAN

Summary. Considering relation between law, state and religion in the Japanese culture, the problem here is not so much the concept of law itself or the concept of state, but the concept of religion. For sure there is no problem with the definition of Christianity. In the history of Japanese though is hard to distinguish philosophy from religion. The classic example can be Shinto, which can be considered as religion and as philosophy. In the Japanese context as religion will be counted Shinto, Confucianism and Buddhism. After the historic presentation of each religion and showing their influence on social and political life, in this article was presented relation between state and law to religion in Constitution Meiji (February 11, 1890) and in the Constitution Showa (May 3, 1947).

Key words: law, state, religion, Shinto, Confucianism, Buddhism, Christianity, Japanese culture