

UNIWERSALNY CHARAKTER PRAWA NATURALNEGO NA PRZYKŁADZIE KULTURY CHIŃSKIEJ

Antoni Kość SVD

Katedra Teorii i Filozofii Prawa
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Streszczenie. Prawo naturalne w filozofii chińskiej ma charakter uniwersalny. Zasady, którymi rządzi się taoizm, konfucjanizm i buddyzm, można odnaleźć w Dekalogu. Można porównać pojęcie chińskiego prawa naturalnego do neotomistycznej teorii prawa naturalnego.

Słowa kluczowe: kultura chińska, prawo naturalne, taoizm, konfucjanizm, buddyzm, religia popularna

WPROWADZENIE

Uniwersum (wszechświat) zgodnie z tradycyjnym chińskim rozumieniem świata było określane naturalistycznie, i to w tym sensie, że było ono naznaczone regularnością, której filozofia europejska nadałaby imię „ustawa” albo „ustawa naturalna”. Brakowało jednak w tej koncepcji typowego dla filozofii europejskiej przyjęcia założenia ustawodawcy, który stoi poza tym porządkiem. W filozofii europejskiej nazwalibyśmy go Absolutem, Bogiem czy Stwórcą.

Chińczycy oznaczają świat pojęciem *tiendi*, tzn. niebo i ziemia. Zgodnie z filozofią konfucjańską, świat jest jednoznaczny z „królestwem” (*tienxia*), oznacza to wszystko, co istnieje pod niebem. Niebo (*tien*) jest elementem męskim, ziemia (*di*) zaś elementem żeńskim. Dlatego też dla wszystkich rzeczy są one ojcem (niebo) i matką (ziemia).

Zgodnie z tradycyjną filozofią chińską, świat (kosmos) i człowiek tworzą harmonijną jedność. Świat jest harmonią, ale nie jest statyczny. Zmiana (*yi*), siły *yin* i *yang*, pięć elementów faz zmiany (woda, ogień, drzewo, metal, ziemia) czynią świat dynamicznym, czynią go pewnym ciągle stającym się procesem.

Wszechświat jest całością, człowiek jest jego częścią, ale częścią rzeczywistości. Człowiek jest istotą, która istniejąc obok innych rzeczy, nie zamierza ich sobie podporządkować. Postępowanie zgodnie z naturą nazywamy *tao* – tak głosi klasyczne dzieło filozofii konfucjańskiej *Zhongyong* (umiar i środek). Postępować zgodnie z naturą, podporządkować się jej wpływowi, oznacza idealne zachowanie wynikające z chińskiego rozumienia świata i to zachowanie można rozumieć jako przeniesienie norm uniwersalnych na życie człowieka i na życie społeczne.

ZASADY PRAWNONATURALNE TAOIZMU

Człowiek i rodzina są bez wątpienia tematem głównym filozofii chińskiej¹. Chodzi tutaj przede wszystkim o taoizm², jako jeden z głównych systemów chińskiej myśli filozoficznej. W taoizmie, poprzez centralne znaczenie rodziny, rola indywidualnego człowieka schodzi jakby na drugi plan. Filozofia chińska nigdy nie rozważała człowieka poza społeczeństwem, nigdy nie została wyznaczona ostrą granicą dzielącą społeczeństwo (rodzinę) i naturę. Człowiek zawsze był ściśle związany ze społeczeństwem i z naturą, tak że problem podziału na podmiot i przedmiot filozofii chińskiej nigdy nie istniał³. Pojęcie osoby (*weike*) w filozofii chińskiej jest pojęciem nowym. Powstało pod wpływem buddyzmu, a następnie filozofii europejskiej.

W filozofii chińskiej nie istnieje podział człowieka na ciało i duszę. Istota człowieka przedstawia mikrokosmos, który jest odbiciem makrokosmosu. Z ziemi człowiek otrzymuje krew, z nieba dech życia. Pojęcie duszy jako istoty czysto duchowej, która jest przeciwieństwem ciała, jest obce myśli chińskiej⁴. Chińska koncepcja człowieka została uformowana bez decydującego wpływu jednego określonego kierunku religijnego. Dlatego też w rodzimej tradycji chińskiej nie znajdujemy żadnego pojęcia grzechu pierwotnego i żadnej wrodzonej złośliwości natury ludzkiej, która potrzebowałaby zbawienia z zewnątrz.

W filozofii chińskiej człowiek, jako syn albo córka nieba i ziemi, jest ucieleśnieniem tego, co w procesie stwórczym wszechświata jest najlepsze i najczystsze⁵. Odpowiednio do tego każdy człowiek ma swoje właściwe miejsce we wszechświecie. Każdy człowiek jest potencjalnym współtwórcą wszechświata. W tej taoistycznej wizji człowieka „ontologiczna” przepaść pomiędzy Stwórcą a stworzeniem wydaje się niemożliwa. Stan upadku człowieka po grzechu pierwotnym i oddalenie człowieka od swojego Stwórcy w tej koncepcji także nie istnieją. Niebo, ziemia, człowiek i rzeczy tworzą wielką harmonię (*tatong*).

¹ W historii myśli chińskiej trudno jest wyraźnie oddzielić filozofię od religii. Filozofia (światopogląd), religia i kultura są jednocześnie „filozofią życia”. Chodzi zarówno o filozofię, która *de facto* jest „religijnym” światopoglądem, jak i religijność, która jest filozofią życia. Klasycznym przykładem jest tutaj konfucjanizm, który nie jest ani wyłącznie filozofią, ani wyłącznie religią. Trudno jest też jasno oddzielić filozoficzny taoizm od taoizmu religijnego. Metodologicznie jednak można rozróżnić pomiędzy filozofią, religią a religijnością ludową. Religijność ludowa bowiem odgrywała i odgrywa nadal istotną rolę w życiu społecznym Chińczyka. Na temat filozofii chińskiej por. D.S. Nivision, *Chinese Philosophy*, [w:] ER, t. 3, s. 245–256, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

² Na temat taoizmu por. B. Farzeen, *Taoism. An Overview*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion* (ER), t. 14, New York 1987, s. 288–306, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

³ Na ten temat por. H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subject-Object-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus*, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1984.

⁴ Por. na ten temat K. M. Schipper, *Le corps taoise, corps physique, corps social*, Paris 1982.

⁵ Zob. W.M. Du (Tu), *Die neokonfuzianische Ontologie*, [w:] W. Schluchter (red.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1983, s. 281.

Taoizm nie próbuje z praw natury wyprowadzić społecznego porządku człowieka; przeciwnie, porządek natury przenosi na ludzkie myślenie i działanie poprzez dobre czyny, rytę i medytację. Idealny człowiek taoizmu nie niszczy natury, nie pozwala też, aby inny człowiek ją niszczył. Zasadą jego działania jest *wu-wei*, czyli niesprzeciwianie się naturalnemu porządkowi rzeczy panującemu w przyrodzie i w społeczeństwie. Człowiek jest partnerem natury i dąży do jedności z nią.

Etyczne pojęcia taoizmu są inne niż etyczne pojęcia konfucjanizmu. Według filozofii taoistycznej, cnoty konfucjanizmu, takie jak: sprawiedliwość, humanizm, dobroczynność, obowiązek czy wierność byłyby niepotrzebne, gdyby człowiek w swoim zachowaniu kierował się porządkiem natury. Porządek natury zaś wyznacza droga (*tao*)⁶, którą ma w życiu każdy człowiek. Idealem jest droga nieba (*tien-tao*); zwykły śmiertelnik poznaje ją poprzez drogę króla (*wang-tao*).

Gdy człowiek stracił drogę, pozostaje mu cnota (*te*)⁷, gdy stracił cnotę, pozostaje mu sprawiedliwość (*yi*), gdy stracił sprawiedliwość, pozostaje mu ryt (*li*), a ryt (*li*) jest tylko lekką, cienką powłoką złożoną z lojalności i zaufania⁸.

A to, według taoizmu, oznacza początek anarchii i tym zajmuje się konfucjanizm.

W przeciwieństwie do konfucjanizmu, który przedstawiał ideał człowieka dobrze urodzonego i cnotliwego (*junzi*), taoizm zajmował się ideałem nieśmiertelności, jako doskonałości najwyższego stopnia i głosił nieśmiertelność i zbawienie poprzez czynienie dobrych uczynków i przestrzeganie moralnych nakazów. Drogę do doskonałości wyznacza pięć przykazań taoizmu (*taochiao wujie*) i dziesięć dobrych uczynków (*shi shan*)⁹. Do tych pięciu przykazań należą następujące:

1. Nie zabijaj żadnej istoty żyjącej;
2. Nie pij łączywie wina (ryżowego);
3. Nie mów ustami *tak*, a sercem *nie*;
4. Nie kradnij i nie rabuj;
5. Nie oddawaj się nierządowi.

Te przykazania taoizmu należą również do kodeksu etyki buddyjskiej.

Do dziesięciu dobrych uczynków należą:

1. Miłość i posłuszeństwo w stosunku do ojca i matki;
2. Lojalność i gotowość do służby w stosunku do przełożonego i nauczyciela;
3. Współczucie i dobroć w stosunku do wszystkich istot;
4. Cierpliwe znoszenie ludzkiej podłości;
5. Zapobieganie złu przez napominanie;

⁶ Na temat wieloznaczności pojęcia *tao* w filozofii chińskiej por. D.S. Nivison, *Tao and Te*, [w:] ER, t. 14, s. 283–286 ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

⁷ Na temat pojęcia *te* por. tamże, s. 284–285.

⁸ Laotse, *Tao te King* (Laozi, *Daodejing*), Düsseldorf-Köln 1976, s. 38.

⁹ Por. na ten temat: R. Malek, *Das Chai-chieh lu. Materialien zur Liturgie im Taoismus*, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1985, s. 96–107.

6. Dawanie jałmużny biednym;
7. Puszczanie wolno wszystkich istot żyjących;
8. Kopanie studni na poboczach dróg, sadzenie drzew owocowych, budowanie mostów na rzekach;
9. Popieranie tego, co dla innych jest pożyteczne, a usuwanie tego, co im szkodzi, a pouczanie tych, którzy są jeszcze nieświadomi;
10. Recytowanie ksiąg kanonu taoistycznego, spalanie stale kadzidła a składanie ofiar.

Zachowanie pięciu przykazań i praktykowanie dziesięciu dobrych uczynków powoduje odwracanie nieszczęść i katastrof, przynosząc trwałe szczęście. Ich zachowanie jest warunkiem osiągnięcia jedności z *tao*, a tym samym warunkiem osiągnięcia nieśmiertelności, tak jak to głosi *Xiang-er-zhu*:

Przykazania są głębią, *tao* jest wodą, człowiek jest rybą. Jeśli ryba opuści głębię i oddali się od wody, umiera. Tak samo jest z człowiekiem, który nie zachowuje przykazań i nie strzeże *tao*. *Tao* opuści go, a on musi umrzeć¹⁰.

PIĘĆ RELACJI KONFUCJANIZMU

Filozofia w Chinach obracała się głównie wokół natury człowieka. Dlatego też etyka i filozofia społeczna rozwinęły się bardziej niż filozofia czysto spekulatywna. Głównym i najbardziej wpływowym nurtem filozoficznym był konfucjanizm¹¹, oficjalnie uznany od czasów dynastii Han do końca cesarstwa za ortodoksyjną filozofię cesarstwa chińskiego. Etyczne poglądy konfucjanizmu były w istocie racjonalizacją i poszerzeniem chińskiej „religii rodzinnej”, tzn. podstawy etyki rodzinnej były zbudowane na naturalnych relacjach, a nie były wypracowane 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, starszych braciach, młodszym braciach i synach. Jest też mowa o obowiązkach poszczególnych grup. Podobną klasyfikację znajdujemy w księdze *Mengzi*, którą filozof Mencjusz przypisuje legendarnemu „cesarzowi-mędrcom” Shun:

¹⁰ A. Waley (tłum.), *Laotzu. The Way and Its Power*, London 1934, s. 47.

¹¹ Na temat twórcy konfucjanizmu, Konfucjusza (Kung Fu-tzu – 552–479 przed Chr.), por. w języku polskim: T. Żbikowski, *Konfucjusz*, Warszawa 1960; w języku angielskim, japońskim i chińskim por. J. Ching, *Confucius*, [w:] ER, t. 4, s. 38–42 ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii. Na temat konfucjanizmu w języku polskim zob. monografię: M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983; w języku angielskim por. R. Dawson, *Confucius*, Oxford 1981; L.S. Hsu, *The political Philosophy of Confucianism*, London 1975; Z. Nakajo, T. Matano, *The Teachings of Confucianism*, Tokio 1985; W.T. Chan, *Confucian Thought. Foundations of the Tradition*, [w:] ER, t. 4, s. 15–24.

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 wierność¹².

Ta etyka rodzinna głoszona przez Konfucjusza i jego uczniów, zapisana w licznych pismach konfucjańskich, przepoiła całe społeczeństwo chińskie. Nawet sami buddyjscy i taoiści mnisi byli pod silnym wpływem konfucjańskiej etyki rodzinnej¹³.

Oprócz przepisów regulujących ogólne relacje rodzinne, istniał system zasad etycznych przeznaczony dla elity, która po otrzymaniu klasycznego, literackiego wykształcenia mogła osiągnąć status urzędnika państwowego. Ta etyka była bezpośrednio inspirowana przez życie i nauczanie Konfucjusza, który był ucieleśnieniem tych ideałów, według których wykształceni mężczyźni powinni regulować swoje zachowanie. Konfucjusz był człowiekiem, dla którego prawda, honor i popieranie sprawiedliwego panowania oznaczało sens życia. Konfucjusz opowiadał się za słusznymi drogami starych mędrców. Przez całe swoje życie szukał księcia, u którego na służbie mógłby wcielić w życie swoje zasady. Gdy jednak księżę wyżej cenił oportunistyczny niż wierność zasadom, Konfucjusz opuścił swojego pana. Ten konfucjański ideał człowieka został określony terminem *junzi*. Przez Konfucjusza *junzi* oznaczał człowieka arystokratycznego pochodzenia, po Konfucjuszu – człowieka, który posiadał charakter, jaki powinien posiadać człowiek szlachetny, niezależnie od pochodzenia. Podkreślenie ważności charakteru i cech moralnych człowieka było wkładem konfucjanizmu w etykę chińską, i w chińską duchowość¹⁴.

Człowiek szlachetny powinien kultywować swój własny charakter. Równie ważną rzeczą było, by człowiek szlachetny swój charakter pozostawiał w służbie państwa. Wykształceni, tj. ci, którzy opanowali kanon konfucjański, po złożeniu egzaminów państwowych służyli jako urzędnicy państwowi i kierowali „niewykształconymi”. Przy sprawowaniu tej funkcji ważniejszy niż przymus był przykład moralny. Dlatego też elita konfucjańska w Chinach i innych krajach, które były pod wpływem kultury chińskiej, była zobowiązana do samodoskonalenia. Etyczna doskonałość elity konfucjańskiej zawierała się w pojęciu *ren*. Pojęcie to obejmuje elementy dobroci, miłości, łagodności i hojności. Jednym słowem można je określić jako humanitarność.

Inne cnoty poza *ren*, ważne dla etyki konfucjańskiej, są bardzo bliskie człowiekowi i łatwe przez wszystkich do zrozumienia. Do nich należą sprawiedliwość, prawość (*yi*), lojalność (*zhong*), uczciwość (*xin*), pilność (*xue*), umiarkowanie, oszczędność, skromność. Prawość, sprawiedliwość (*yi*) należy do kar-

¹² Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi), tłum. R. Wilhelm, Jena 1921, s. 57.

¹³ Więcej na ten temat patrz: R. Malek, *Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus*, [w:] A.T. Khoury (red.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 1993, s. 75–117.

¹⁴ Por. J. Ching, *What is Confucian Spirituality?*, [w:] J. Eber (red.), *Confucianism. The Dynamics of Tradition*, New York 1986, s. 78–104; R.L. Taylor, *The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life*, Leiden 1986.

dynalnych cnót etyki konfucjańskiej. Etyka konfucjańska nie zna jednak pojęcia sprawiedliwości transcendentalnej w życiu pozagrobowym. W jej miejsce już na świecie człowiek za praktykowanie cnót otrzymuje sławę i honor.

Podstawowy ideał życia społecznego w Chinach nosił nazwę *xiao* (pietyzm, szacunek dla rodziców). *Xiao* jest etyczną podstawą kultu przodków, fundamentem porządku rodzinnego, cnotą 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 szacunkiem¹⁵.

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 ściągnięcie wstydu na rodziców; 5) oddawanie się hazardowi i kłótniom i przez to wystawienie rodziców na niebezpieczeństwo¹⁶.

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 podstawowe przekonanie, że moralność bazuje na dobrej ludzkiej naturze, danej

¹⁵ Konfucjusz, *Lun-yu* II, 5–7, [w:] J. Legge, *op. cit.*, t. 1, s. 255.

¹⁶ Mong Dsi, *op. cit.*, s. 95.

człowiekowi z nieba (*tien*)¹⁷. W niej leży miara ludzkiego działania, już sam Konfucjusz uczy bowiem, że tylko od nas samych zależy, czy osiągniemy *ren* (humanitarność)¹⁸, 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)¹⁹.

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. Jeśli bowiem nie ma żadnej 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 życzy²⁰.

Niebo (*tien*) i droga (*tao*) były więc w etyce konfucjańskiej podstawowymi zasadami życia, którymi powinien kierować się człowiek w całym swoim działaniu. Zasada postępowania zgodnie z zasadami *tien* i *tao* oznaczała zawsze *in concreto* samodoskonalenie i samoopanowanie. Chodziło przede wszystkim o – oczyszczający i wyzwalający – moralny rozwój człowieka, który miał go uwolnić od pożądania zmysłowego. Celem tego procesu było osiągnięcie moralnej doskonałości. Ideał doskonałości zaś zawarty był w pojęciu *ren* (humanitarność). *Ren* jest cnotą uniwersalną, jest podstawą wszystkich innych cnot i podstawą „pięciu relacji” (*wu lun*). Kto raz urzeczywistnił *ren*, ten odznacza się także innymi cnotami, takimi jak: mądrość (*zhi*), dzielność (*yong*) i prawość (*yi*), które z kolei są niezbędne przy realizacji „pięciu relacji”. *Ren* zawiera w sobie elementy troski, miłości, szacunku, ustepliwości bez kłótni i dotrzymania słowa w relacjach międzyludzkich. *Ren* podkreśla czystość myśli, jasność woli, działanie bez podstępów, spokój serca, harmonię woli i działania celem stworzenia harmonijnego porządku. I ten stan rzeczy nazywa się właśnie *ren*. Człowiek reguluje swoje sumienie, swój sposób myślenia i przekonania poprzez odniesienie się do *ren*. Idea *ren* spoczywa w niebie, samo niebo bowiem jest *ren*.

W swoim życiu codziennym człowiek kieruje się cnotą (*te*), a cnota jest moralnym zachowaniem, które jest zgodne z *li*. *Li* jest pojęciem bardzo szerokim i oznacza ryt (rytuał), obyczaj, normę, regułę i miarę ludzkiego zachowania w różnych sytuacjach społecznych. Dla przeciętnego Chińczyka *li* oznacza wszystko to, czego od dzieciństwa nauczył się, aby przestrzegać, i to, co dalej ma formować jego moralne zachowanie. Pojęcie *li* w kulturze chińskiej istniało

¹⁷ Więcej na temat pojęcia *tien* por. L.G. Thompson, *Tien*, [w:] ER, t. 14, s. 508–510.

¹⁸ Por. *Daxue* (Wielka nauka), XI, [w:] J. Legge, *op. cit.*, t. 1, s. 267.

¹⁹ Tamże.

²⁰ 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.

już przed Konfucjuszem, Konfucjusz przyjął je do swego systemu etycznego i kładł wielki nacisk na jego przestrzeganie²¹.

W swoim zachowaniu moralnym człowiek powinien urzeczywistniać ideę *zhong shu* (złotej reguły), według której człowiek wobec innych powinien postępować tak, jakby postępował w stosunku do siebie. W *Lunyu* XIV, 36 czytamy: „Odpłacaj sprawiedliwością za zło, a dobro nagradzaj dobrem”. A w dziele *Zhongyong* (miara i środek) II, 13 znajdujemy następującą myśl: „Nie czyn innym tego, czego nie chcesz, aby inni tobie czynili”. Tak więc złoty środek jest fundamentem, na którym jest oparte życie społeczne człowieka, a harmonia jest drogą, którą świat (społeczeństwo) jest w stanie osiągnąć. Jeśli środek i harmonia będą mogły swobodnie się rozwijać, wówczas i niebo, i ziemia znajdą swoje – od wieków im przypisane – miejsce, a człowiekowi i wszystkim innym stworzeniom wyjdzie to na korzyść.

Jeśli zaś zachowanie człowieka będzie niezgodne z *li*, wówczas człowiek straci doskonałość, a wynikiem tego będzie cierpienie i zło. W filozofii chińskiej nie ma jednak pojęcia zła transcendentalnego. Ponieważ człowiek jest odpowiedzialny za harmonię w rodzinie, społeczeństwie i we wszechświecie, musi przestrzegać odpowiedzialności na obszarze, jaki jest mu powierzony. Jeśli jej zaniedba, wówczas powstaje dysharmonia, tj. zło. W konfucjanizmie zło nie ma charakteru personalnej winy, są to raczej okoliczności, które powodują dysharmonię, jako odchylenie od złotego środka. W Księdze Dokumentów (*Shujing*) XIII, 27 czytamy: „Dobro i zło nie spadają na człowieka niesłusznie, bowiem niebo zsyła szczęście albo nieszczęście zgodnie z ludzkim postępowaniem”. Dysharmonię można usunąć przez samodoskonalenie, wychowanie, przestrzeganie *li* i powrót do pierwotnie dobrej ludzkiej natury.

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”²². Sprawami winy, grzechu i sądu po śmierci człowieka „z urzędu” zajmuje się buddyzm.

²¹ Na temat *li* por. monografie: N.F. Fel, *Li. Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971; L.S. Hsu, *op. cit.*, rozdz. V, *Principle of Li*, s. 90–104; D.S. Nivision, *Li*, [w:] ER, t. 8, s. 535–536.

²² Por. J. Ching, *Der religiöse Sinn der Chinesen*, „Concilium”, 15(1979), s. 358–361.

PRZYKAZANIA ETYKI BUDDYJSKIEJ

W kulturze chińskiej nie można mówić ani o jednej filozofii, ani o jednej etyce, ani o jednej religii filozofia taoizmu i etyka konfucjańska zostały uzupełnione przez buddyzm²³, a buddyzm był zawsze uważany za religię. Buddyzm dotarł do Chin z Indii już w początkowym okresie dynastii Han. Swój okres świetności w Chinach buddyzm osiągnął po upadku dynastii Han w okresie rozbiicia Chin (220–589), a w szczególności po roku 355, kiedy to na mocy edyktu cesarskiego Chińczycy mogli wstępować do klasztorów buddyjskich. Wczesny buddyzm chiński cechował ścisły związek z filozofią chińską, tj. z taoizmem. Religia buddyjska przenikała do środowisk taoistycznych, a pojęcia buddyjskie w Chinach interpretowano w kategoriach filozoficznych taoizmu. Z dwóch postaci buddyzmu, hinajany i mahajany, w Chinach ostatecznie przyjęła się ta druga²⁴. Począwszy od IV w. powstawały rodzime szkoły buddyjskie. Od czasów panowania dynastii Sung (960–1279) buddyzm chiński tracił stopniowo swoje znaczenie na rzecz konfucjanizmu. Wśród wykształconej elity chińskiej uważany był za religię ludową. Przetrwał jednak do czasów nam współczesnych i odgrywa ważną rolę w życiu religijnym i społecznym Chin.

Buddyzm, jako religia, odnosi się przede wszystkim do relacji człowieka do bóstwa. Zawiera jednak także pewne egzystencjalne nakazy i zakazy, które dotyczą moralnego zachowania człowieka. Centralnym pojęciem etyki buddyjskiej jest związek pomiędzy wniknięciem (*prajna*, ang. *insight*) w rzeczywistość jako bezinteresowność (*anatman*) albo w nicość (*sunya*) z jednej strony, a autentyczną moralną aktywnością z drugiej. Wniknięcie w bezinteresowność informuje moralną aktywność, podczas gdy moralna aktywność wspiera wnikanie w bezinteresowność.

Druga powszechna charakterystyka etyki buddyjskiej mówi, że moralny charakter czynu ludzkiego jest ściśle związany z intencją, która go tworzy. Przyjmuje się, że czyny powodowane przez wolę dobrych intencji, przez cnotę powszechnego porządku, który tworzy rzeczywistość, prowadzą do dobrych i przyjemnych rezultatów dla jednostki i społeczeństwa, tworzą bowiem harmonię społeczną. Natomiast czyny tworzone przez wolę złych intencji, prowadzą do złych i nieprzyjemnych rezultatów dla jednostki i dla społeczeństwa.

Trzecia powszechna charakterystyka etyki buddyjskiej zwraca uwagę na przywiązanie do zasad moralnych i odpowiedzialność za wykorzenienie złych

²³ W paragrafie tym zostanie omówiona tylko etyka buddyjska obowiązująca w Chinach. Na temat Buddy w języku polskim por. E. Słuszkiewicz, *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965; na temat buddyzmu por. J. Sieradzan, *Buddyzm. Wybór tekstów*, wyd. 2, Kraków 1988. W języku angielskim na temat buddyzmu w Chinach por. E. Zürcher, *Buddhism in China*, [w:] ER, t. 2, s. 414–421 wraz z bibliografią; S. Einstein, *Chinese Buddhism*, [w:] tamże, s. 482–497 wraz z bibliografią.

²⁴ Szczegóły na temat buddyzmu mahajana patrz: H. Nakamura, *Mahayana Buddhism*, [w:] tamże, s. 457–472 wraz z bibliografią.

nałogów i kultywowanie cnót. Z tym łączy się odpowiedzialność moralna, która jest wprost proporcjonalna do zajmowanej pozycji społecznej.

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.

PRAKTYCZNE ZASADY RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ

Religijność ludowa²⁵ miała nie tylko aspekt religijny, ale odgrywała ponadto ważną rolę w życiu społecznym. Ona w dużej mierze, bardziej niż prawo czy ortodoksyjny konfucjanizm, 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, taoizm ludowy, buddyzm ludowy i konfucjanizm. W Chinach panuje jednak przekonanie, że religijność ludowa jest fuzją tylko trzech doktryn (*san-chiao*), a mianowicie taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu.

W przeciwieństwie do ortodoksyjnego buddyzmu i taoizmu, 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 chińskiego 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. Stąd też można mówić o pewnej niechęci administracji państwowej do różnych objawów religijności ludowej. Dlatego też często różne grupy religijne działały w ukryciu. Były one niejednokrotnie reakcją biednego ludu na ciężką sytuację ekonomiczną

²⁵ Na ten temat por. A.P. Cohen, *Popular Religion*, [w:] ER, t. 3, s. 289–296 wraz z bibliografią.

i inspirowały chłopów do powstań antyrządowych. Szczególnie znane z tej działalności były tajne organizacje religijne „Żółtych Turbanów” i „Białego Lotosu”.

Podstawowe wierzenia i wartości religijności ludowej przenikają całą chińską 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*²⁶. *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 osądzenia jego grzechów i ukarania go słuszną karą.

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 teraźniejszością potomnych i przyszłością tych, którzy przyjdą później. Rytuały, sprawowane w ważnych dla rodziny momentach życia,

²⁶ Więcej na temat *yang-yin* por. W.M. Tu, *Soul. Chinese Concepts*, [w:] ER, t. 13, s. 447–450 wraz z bibliografią.

mają zapewnić powodzenie i szczęście wcześniejszym członkom rodziny i wyprosić synów celem kontynuowania wzrostu drzewa genealogicznego. Ze szczególną troską należy więc grzebać zmarłych²⁷.

Wierzenia i praktyki religijności ludowej tradycyjnie dzieli się na wierzenia „królestwa światła” (*yang-chieh*) i na wierzenia „królestwa cienia” (*yin--chieh*). Królestwo światła odnosi się do bóstw, natomiast królestwo cienia odnosi się do zmarłych. Nie są to kategorie ekskluzywne; są one czymś w rodzaju „pomostu”, poprzez który ludzie, bóstwa i zmarli mogą się komunikować pomiędzy sobą. Królestwo światła zawiera wszystkie wierzenia, które odnoszą się do ludzi i ich relacji do bóstw (*shen*). Każdy obszar życia ludzkiego, zarówno prywatny, jak i publiczny, miał swoje bóstwo opiekuńcze. Bóg miasta na przykład był boskim stróżem prawa, który sprawował pieczę nad duchowymi sprawami w dystrykcie ludzkiego magistratu. Ważną funkcją boga miasta było reprezentowanie biurokracji piekła w królestwie światła. Jeśli ktoś miał umrzeć, wówczas wysłannik boga miasta przyprowadzał go do świątyni, gdzie jego grzechy zostały zapisane, następnie wysyłano go do piekła celem osądzenia i ukarania. W ten sposób bóg miasta pomagał miejscowej administracji w egzekwowaniu prawa.

W religijności ludowej panowało przekonanie, jeszcze przed przybyciem buddyźmu do Chin, że dobre czyny ludzkie są nagradzane, natomiast złe czyny przynoszą cierpienie. Przekonanie to było oparte na zasadzie odpłaty (*yin-kuo*) za dobre i złe czyny ludzkie – zasada ta była także jedną z głównych zasad ludowego buddyźmu.

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, nieszczerości, narzekania, ekstrawagancji, zaniedbania, pijaństwa i prostytucji.

„Ciemna” strona religijności ludowej dotyczy śmierci, dlatego też przodkowie, zmarli i ich duchy muszą być „obsłużeni” we właściwej formie. Ideałem w kulturze chińskiej była i nadal jest śmierć po długim życiu, po urodzeniu licznych synów, wnuków i prawnuków, i po zgromadzeniu wystarczających dóbr na zabezpieczenie godnego pogrzebu dla całej rodziny i dla siebie. Z pogrzebem wiązały się różnego rodzaju przepisy „prawne”, które dokładnie określały ceremonie pogrzebowe i miejsce wiecznego spoczynku. Najlepszym miejscem na wyznaczenie grobu były zbocza gór i dolin rzek, a więc miejsca największego naturalnego piękna, które według geomantyki chińskiej określa się jako *feng shui* (dosłownie: wiatr i woda)²⁸.

²⁷ Na temat kultu przodków por. H. Hardacre, *Ancestors*, [w:] ER, t. 1, s. 266–267.

²⁸ Por. W.M. Tu, *op. cit.*, s. 447–449.

Po śmierci człowieka „ciemny” aspekt duszy ludzkiej (*yin*) musi zstąpić do piekła (czyśćca) celem osądzenia i ukarania za złe czyny popełnione w czasie życia człowieka. Piekła było tutaj rozumiane jako „nasz” czyściec, ponieważ jego celem było zbadanie czynów całego życia człowieka, wyznaczenie kary i określenie stopnia reinkarnacji do następnego życia. Idea dziesięciu rodzajów sądów piekielnych została wzięta z ludowego buddyzmu. Każdy z tych dziesięciu sądów był imitacją biurokracji ziemskiej i każdy z nich miał do osądzenia jeden rodzaj czynów ludzkich. Ludzie doskonałej cnoty byli posyłani bezpośrednio do najwyższego sądu dziesiątego, który był rodzajem sądu ostatecznego i wyznaczał stopień reinkarnacji do przyszłego życia²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Na pytanie, czy prawo naturalne w filozofii chińskiej ma charakter uniwersalny, musimy odpowiedzieć twierdząco. Takie same zasady, jak w filozofii chińskiej, spotykamy również w filozofii judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Przykazania judaizmu nie różnią się niczym od filozofii taoizmu czy buddyzmu. Chrześcijaństwo je tylko udoskonala. Podobne zasady znajdujemy w islamie. Najbardziej podobną koncepcję prawa naturalnego w kulturze europejskiej stanowi neotomistyczna teoria prawa naturalnego³⁰. Jeśli chcielibyśmy zapytać, do jakich teorii prawa naturalnego zaliczymy chińską koncepcję prawa naturalnego, to wówczas musimy odpowiedzieć, że do tych teorii, które zawierają cały, mniej lub bardziej zamknięty, system norm prawa naturalnego³¹.

UNIVERSAL CHARACTER OF NATURAL LAW IN CHINESE CULTURE

Summary. The natural law in Chinese philosophy has a universal character. The principles that govern Taoism, Confucianism, Buddhism can also be found in Decalogue. We can compare the notion of Chinese natural law to the neothomistic theory of natural law.

Key words: Chinese culture, natural law, Taoism, Confucianism, Buddhism, popular religion

²⁹ Por. A. Seidel, *Afterlife. Chinese Concepts*, [w:] ER, t. 1, s. 124–127.

³⁰ Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, wyd. 3, Lublin 2005, s. 221–222.

³¹ Tamże, s. 219–221, 225–227.