

MYŚL POLITYCZNO-PRAWNA STAROŻYTNYCH CHIN  
– PRÓBA SYNTEZY

Znaczenie oraz rola myśli polityczno-prawnej starożytnych Chin są niebagatelne zarówno dla rozwoju, jak i zrozumienia historii doktryn politycznych i prawnych w ogóle. Na gruncie polskim, w opracowaniach akademickich do tego przedmiotu, wiele miejsca poświęcono analizie, a także egzegezie idei starożytnej Grecji czy Rzymu, zapominając niejako o tak istotnym dla dalszego dyskursu naukowego ośrodku chińskim. Wyjątek w tej materii stanowią podręczniki Janusza Justyńskiego<sup>1</sup> oraz Lecha Dubela<sup>2</sup>, którzy jako pierwsi przedstawili na kartach swoich prac współczesny wykład uniwersytecki na temat najważniejszych doktryn antycznej, jak to ujmowali starożytni Rzymianie, *Sericy*. W opinii ostatniego z badaczy, interesujące i zarazem niezwykle oryginalne rozważania między innymi w zakresie państwa, społeczeństwa oraz prawa formułowane były na przestrzeni od VIII do III wieku p.n.e., a więc na przelomie epok Wiosen i Jesieni (VIII–V wiek p.n.e.) i w epoce Walczących Królestw (V–III wiek p.n.e.)<sup>3</sup>. Natomiast w II oraz I wieku p.n.e. wielu starożytnych myślicieli nawiązywało już do dorobku, który ukształtował się w ukazanym powyżej przedziale temporalnym. Co godne podkreślenia, w niezwykle bogatej literaturze naukowej dotyczącej omawianego zagadnienia wiele miejsca poświęcono analizie wątków filozoficznych, zaś aspekt polityczno-prawny znajduje się, co oczywście nie jest tezą bezwzględną, niekiedy na drugim miejscu. Niniejszy artykuł ma na celu syntetyczne ukazanie, czy też miejscami jedynie zasygnalizowanie, najważniejszych poglądów i koncepcji, będących częścią ogólnej całości – doktryn, a następnie myśli polityczno-prawnej starożytnych Chin.

<sup>1</sup> J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 2004, s. 39-42.

<sup>2</sup> L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 29-39.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 29.

## Konfucjanizm czy ruizm? – myśl emanująca na zewnątrz

Nieco ponad sto lat przed narodzinami wielkiego filozofa greckiego Platona głoszenie swojej nauki rozpoczął Konfucjusz (Kong-Fuzi, Kung-Fu-cy, Kongzi, Kong Qiu, Mistrz Kong), żyjący w latach 551–479 p.n.e.<sup>4</sup> Był on autorem niezwykle ciekawych oraz oryginalnych poglądów polityczno-prawnych i społecznych, zebranych prawdopodobnie przez jego uczniów i tworzących tzw. *Dialogi konfucjańskie* (*Lun-jü, Dialogi Konfucjusza, Rozprawy i powiedzenia*)<sup>5</sup>. Co interesujące, w samych Chinach do dziś stosunkowo rzadko stosuje się nazwę „konfucjanizm”, gdyż zgodnie z tradycją, w Konfucjuszu upatruje się „ojca” oraz przywódcę tzw. szkoły intelektualistów (*literati*), to jest ruistów (*ru-jia* – z języka chińskiego *ru* znaczy literat bądź uczonego)<sup>6</sup>.

Najwyższy Nauczyciel stał na stanowisku, że wyłącznie odwołanie się do wyidealizowanej przeszłości mogło przyczynić się do odzyskania utraconych wartości, gdyż najwyższą doskonałość tworzyła jedynie przeszłość i dlatego ją właśnie należało naśladować oraz do niej permanentnie powracać<sup>7</sup>. Oznaczało to przywrócenie minionych instytucji politycznych oraz społecznych, a także tradycji<sup>8</sup>. Był zdania, że pewną równowagę oraz trwałość mogło zapewnić państwu tylko samodoskonalenie się jednostki, a więc jej omnipotenty, etyczny i intelektualny rozwój, który wspólnie z udoskonaleniem samej natury człowieka prowadził w konsekwencji do metamorfozy całej rodziny. Owa triada konfucjańska sprowadzała się wobec tego do stwierdzenia, że fundamentem sprawnie zarządzanego państwa były szlachetna jednostka oraz rodzina. Ta ostatnia została umiejscowiona ponad państwem<sup>9</sup>.

Stratyfikacja społeczna natomiast, ukazana przez Konfucjusza, zamykała się w kilku bezwarunkowych, nierównych zależnościach (hierarchia rodzinna i polityczna), zwanych trzema regułami kardynalnymi (Trzy Fundamentalne Zasady –

<sup>4</sup> F. Avanzini, *Religie Chin*, Kraków 2004, s. 45.

<sup>5</sup> J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu. Historia – metafizyka – etyka*, Warszawa 1999, s. 161; *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, s. 289; F. Youlan, *Krótką historią filozofii chińskiej*, red. D. Bodde, Warszawa 2001, s. 44-45; *Przedmowa*, [w:] *Dialogi konfucjańskie*, Wrocław 1976, s. 8; B.I. Schwartz, *Starożytna myśl chińska*, Kraków 2009, s. 62.

<sup>6</sup> Y. Xinzhong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 19-23; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, przeł. M. Godyń, Kraków 2010, s. 47; M. Sadowski, *Konfucjusz*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2009, s. 25; ruizm jako połączenie intelektualnych wysiłków Konfucjusza, Mencjusza i Xunziego, a także autora (bądź autorów) znaczących tekstów, zatytułowanych: *Doktryna Środka* oraz *Wielka Nauka*. Za dzieło zaliczane do ruizmu uważa się też *Księgę Przemian*.

<sup>7</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32.

<sup>8</sup> J. Justyński, *Historia doktryn...*, s. 40.

<sup>9</sup> B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 105; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32.

*san gang*). Gwarantowały one dobrze funkcjonujące społeczeństwo, to jest: a) poddanego względem panującego; b) syna wobec ojca; c) żony w stosunku do męża (przed zawarciem związku małżeńskiego miała być posłuszna ojcu, następnie mężowi, a po jego śmierci najstarszemu z synów)<sup>10</sup>, a także dodatkowo: d) młodszego brata względem starszego; e) ucznia wobec nauczyciela; f) przyjaciół względem siebie<sup>11</sup>. Takie ujęcie z kolei określało i w pewnym sensie wymuszało rolę, jaką miały do odegrania jednostki w stosunku do siebie. Przykładowo, głównym obowiązkiem panującego (cesarza) było postępowanie i rządzenie po królewsku oraz dbanie o rudymen tarne potrzeby całego społeczeństwa. Ministrowie musieli pomagać mu w zarządzaniu państwem, zaś obywatel miał być im posłuszny oraz okazywać szacunek<sup>12</sup>. Wszystkie zależności spajała jedna powinność, to jest cnota lojalności (*zhong*)<sup>13</sup>. Oznaczała ona wierność względem władcy bądź państwa i jego instytucji. Jeden z uczniów Konfucjusza, Zengzi (Tseng-tsy), obrazując jej znaczenie i wagę, stwierdzał: „Każdego dnia badam siebie pod kątem trzech rzeczy – czy byłem lojalny, doradzając innym; czy byłem spolegliwy wobec przyjaciół; i czy wiernie wypełniałem zalecenia nauczyciela”<sup>14</sup>. Lojalność to też w pewnym sensie bycie wiernym własnej roli czy też czynienie tego, co powinno się czynić. Każdy w społeczeństwie miał bowiem do wykonania określone zadanie, któremu powinien być wierny. Konfucjusz mawiał bowiem: „Niechaj władca będzie władcą, poddany poddanym, ojciec ojcem, syn synem” czy „Nie zaprzataj sobie głowy sprawami rządzenia, jeśli nie należy to do twoich obowiązków”<sup>15</sup>. Być może będzie to pewnym nadużyciem, ale czy to właśnie nie o tym deliberował w późniejszym okresie ze swoimi interlokutorami Sokrates, nawiązując być może mimowolnie do Konfucjusza. Ów grecki filozof pouczał, że najważniejsza jest tzw. „zasada specjalizacji”, nazywana także koncepcją „odmiennego wykształcenia”, a sprowadzająca się do odegrania przez jednostkę pewnej roli w skutecznym zarządzaniu państwem oraz oznaczająca, że człowiek może być dobry tylko w jednej rzeczy, aby móc wywiązać się z postawionego mu zadania<sup>16</sup>.

Wiele miejsca w swoich rozważaniach Konfucjusz poświęcił również mężowi szlachetnemu (sprawiedliwemu) – jednostce wybitnej, bohaterowi, który był wzorem do naśladowania (teoria *kuin-tsy*, dotycząca dobrego obywatela, należącego

<sup>10</sup> Y. Xinzhong, *Konfucjaniizm...*, s. 36.

<sup>11</sup> L. Yutang, *The wisdom of Confucius*, London 1958, s. 127-129; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32.

<sup>12</sup> Zasady te nie tracą na swojej wartości i znaczeniu także we współczesnych Chinach, zob. Ł. Gacek, *The communist system in China – inspirations from the past, [w:] China. Confucian tradition. Towards the New Century*, red. A.W. Jelonek, B.S. Zemanek, Kraków 2008, s. 66.

<sup>13</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 49; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32.

<sup>14</sup> Cyt. za: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 49-50; por. *Dialogi konfujańskie...*, s. 37.

<sup>15</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 50.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 51.

do warstwy panującej<sup>17</sup>. Był to człowiek o niezwykłych cechach, predestynujących go do zarządzania lub współzarządzania państwem oraz kierowania rodziną. W tym kontekście stwierdzał: „Błędy człowieka szlachetnego są jak zaćmienie słońca lub księżyc. Wszyscy je widzą”<sup>18</sup>. Jeżeli jednostka taka służyła też pomocą innym osobom w ich moralnej pracy nad sobą<sup>19</sup> i wyróżniała się cnotami (Pięć Trwałych Regulacji – *wu chang*)<sup>20</sup>, oznaczonymi przez Konfucjusza jako: *ren* (仁) – humanitaryzm (człowieczeństwo), dobroć, życzliwość, miłość; *yi* (义) – słuszność, sprawiedliwość, praworządność; *li* – przestrzeganie rytuałów oraz regul/etykiet, obyczajność; *zhi* (智) – mądrość; *xin* (信) – zaufanie, szczerłość, wierność<sup>21</sup>, to stawała się osobą humanitarną<sup>22</sup>. Oparcie zarządzania państwem na tych zasadach sprowadzało się do konkluzji, że: „Kto cnotą rządu sprawuje, jest jako gwiazda polarna, co sama w miejscu pozostaje, a wszystkie gwiazdy wokół niej krążą”<sup>23</sup>. Wydaje się, że najważniejszą rolę w tym katalogu odgrywała cnota *ren*, ponieważ to ona określała relacje zachodzące między poszczególnymi jednostkami. Człowiek, którego cechowała *ren*, miał być ponadto łaskawy oraz mieć wiedzę i umieć naśladować doświadczenia, w tym również, co najistotniejsze, błędy przeszłości. Cnota ta była zarazem prawdziwą naturą jednostki i doskonałą cechą<sup>24</sup>. Postępowanie w zgodzie z tą zasadą sprowadzało się też niejako do akceptacji i realizacji kolejnych, a szczególnie tej ukazanej przez Konfucjusza, która brzmiała: „Nie należy czynić innym tego, czego dla siebie nie pragniesz”<sup>25</sup>. Była to tzw. konfucjańska złota zasada postępowania – *shu* (empatii)<sup>26</sup>.

<sup>17</sup> J. Justyński, *Historia doktryn...*, s. 40; *Dialogi konfucjańskie...*, s. 38; 40; O. Wojtasiewicz, T. Żbikowski, *Religie Chin*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch i B. Kupis, Warszawa 1976, s. 116.

<sup>18</sup> D. i W. Masłowsy, *Wielka księga myśli świata*, Warszawa 2007, s. 34.

<sup>19</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 56, 62. Konfucjusz uważał, że: „Cnota nigdy nie mieszka samotnie. Zawsze ma sąsiadów”.

<sup>20</sup> Y. Xinzhong, *Konfucjanizm...*, s. 36; D. i W. Masłowsy, *Wielka księga...*, s. 96. Konfucjusz sądził, że każdy może nauczyć się życia cnotliwego. Pisał: „Choćby nie wiedzieć jak była, nigdy nie trzeba myśleć o odległości, która dzieli nas od cnoty”.

<sup>21</sup> Zob. *Dialogi konfucjańskie...*, s. 36-37; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 56-61; A.I. Wójcik, *Wolność i władza. Filozoficzne idee cywilizacji liberalnej i konfucjańskiej w próbie międzykulturowego porównania*, Kraków 2002, s. 37; 45; F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 47-48; Y. Xinzhong, *Konfucjanizm...*, s. 36.

<sup>22</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 56.

<sup>23</sup> *Dialogi konfucjańskie...*, s. 41.

<sup>24</sup> F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 48.

<sup>25</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32; J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne...*, s. 170; A.I. Wójcik, *Wolność i władza...*, s. 48; E. Kajdański, *Chiny. Leksykon*, Warszawa 2011, s. 138; S. Jedynak, *Bogowie, władcy i zwykli ludzie*, Warszawa 1986, s. 66.

<sup>26</sup> Zob. szerzej: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 53-56.

Konfucjusz zdawał sobie przy tym sprawę z faktu, że ludzie różnią się między sobą. Jedni posiadają wiedzę nabytą, a inni doskonałą ją poprzez swoją ciężką pracę, jednakże owe wyznaczniki pojąć mogły jedynie osoby wykształcone, a nie „prostacy”<sup>27</sup>. Widoczna w tym miejscu jest różnica między konfucjanizmem a taoizmem. Konfucjusz w *Dialogach* konstatawał, co stanowi zarazem pewien drogowskaz również dla nas na przyszłość: „Studiuj rzeczy dokładnie, by zdobyć wiedzę. Zdobądź wiedzę, by umocnić szczerą swoją myśl i tym sposobem doskonalisz samego siebie. Kiedy dobrze wykonasz pracę nad samym sobą, będziesz mógł wprowadzić porządek w swej rodzinie. Właściwie kierując swoją rodziną, będziesz mógł współdziałać w zarządzaniu krajem. Właściwie zarządzając krajem, będziesz mógł współdziałać w zachowaniu pokoju na świecie”<sup>28</sup>. To właśnie bezinteresowne umiłowanie wiedzy czy nauki (*hüè*) i jej konsekwentne wcielanie w niemalże każdy obszar życia, nie tylko przez odkrywanie nowych rzeczy, ale też poprzez naśladowanie, stało się jednym z głównych przykazań konfucjanizmu<sup>29</sup>.

Mąż sprawiedliwy to człowiek lojalny, uprzejmy w relacjach względem swojego zwierzchnika, zachowujący należyty szacunek, jak również dobry, cierpliwy oraz sprawiedliwy wobec innych (poddanych), których tym samym sobie zjednuje. Zapewnia im życie w pokoju dzięki rządowi cnoty, a nie stosowaniu siły<sup>30</sup>. Jak dodawał Konfucjusz, rządzenie nie polega na wydawaniu i egzekwowaniu rozkazów czy przyjmowaniu ustaw (*fá*), ale realizowane jest poprzez osobiste przymioty etyczne panującego (*lì*). Kara i normy prawne na pewno dyscyplinują człowieka, ale nie zmieniają jego umysłu oraz psychiki<sup>31</sup>. Jeżeli jednostka pragnie coś zrobić niezgodnego z prawem, to tego dokona. Jednakże gdy posiada wiedzę na temat przestrzegania obyczajów (*lì*), wówczas może sama określić swój zmysł moralny i czynić dobro niezależnie od innych<sup>32</sup>. Konfucjusz uzasadniał: „Kto mądrością władzę zdobył, lecz humanitarnością utrzymać jej nie zdoła, to choćby już władzę posiadał, utracić ją musi. Kto mądrością zdobył władzę i humanitarnością ją utrzymał, lecz jej z godnością nie sprawuje, tego lud szanował nie będzie. Kto mądrością zdobył władzę i humanitarnością ją utrzymał i z godnością ją sprawuje, wzbudzając szacunek u ludu, lecz kieruje ludem wbrew obyczajom, ten nie jest dobrym władcą”<sup>33</sup>. Mąż sprawiedliwy miał ponadto przestrzegać dziewięciu zasad: 1) patrząc, stara się wi-

<sup>27</sup> M.J. Künstler (*Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983, s. 132) dodawał, że „prostak” pełnił w społeczeństwie funkcję służebną i poddawał się wpływowi cnót swojego władcy, tak jak trawa, która ugina się pod wpływem wiatru.

<sup>28</sup> Cyt. za: L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 33.

<sup>29</sup> J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne...*, s. 164; M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza...*, s. 131.

<sup>30</sup> M. Sadowski, *Konfucjusz...*, s. 26.

<sup>31</sup> A. Kość, *Relacja tradycyjnego prawa chińskiego do etyki konfucjańskiej*, [w:] *Prawoznawstwo a praktyka stosowania prawa*, red. Z. Tobor i I. Bogucka, Katowice 2002, s. 223.

<sup>32</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 62; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 33.

<sup>33</sup> *Dialogi konfucjańskie...*, s. 157.

dzieć jasno; 2) słuchając, stara się dokładnie słyszeć; 3) stara się zachować łagodny wyraz twarzy; 4) swoją postawą wyraża poważanie; 5) gdy dostrzeże zysk, pamięta o prawości; 6) w słowach jest lojalny (*czung*); 7) w czynach jest rozważny; 8) w razie wątpliwości pyta; 9) w gniewie pamięta o jego skutkach. Była to bez wątpienia postawa, która służyła nauczaniu innych<sup>34</sup>. Mencjusz (Meng-tsy), uczeń Konfucjusza, do katalogu tego dodawał też: osobisty wzór; doskonalenie posiadanych cnót; stałe rozwijanie umiejętności; wskazywanie innym ludziom drogi poprzez stawianie pytań i udzielanie na nie odpowiedzi; indywidualne umacnianie przez każdego dobrych pierwiastków natury<sup>35</sup>.

Dlatego też na czele konfucjańskiego małego państwa idealnego miała stać osoba, której postawa etyczna byłaby godna naśladowania i zawierała wszystkie dotychczasowe przymioty, zarówno człowieka szlachetnego, jak i humanitarne, a więc miałby to być król-mędrzec, należący do grupy *sheng* (mędrców)<sup>36</sup>. Mając do pomocy cały aparat administracyjny, nie musiał sprawować władzy bezpośrednio. Tym samym Konfucjusz proponował, aby zastąpić ówczesną arystokrację dziedziczną tzw. arystokracją ducha, która uzyskuje taki przymiot nie dzięki swojemu pochodzeniu, ale nabytym doskonałościom i posiadanym cnotom<sup>37</sup>. Rządzenie społeczeństwem polegało też bez wątpienia na tzw. „rektyfikacji nazw”, co oznaczało podporządkowywanie rzeczy zgodnie z ich prawdziwą naturą, zaś w innym kontekście dotyczyło prostowania wyrażen, które straciły swoje pierwotne znaczenie w danej rzeczywistości. Zwroćcie na to uwagi stanowiło już krok ku wprowadzeniu ład społeczny. Owa naprawa nazw to także zakorzenienie racjonalizmu w niemalże wszystkich procedurach instytucjonalnych oraz w bezpośrednim zachowaniu się człowieka<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 165; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 33-34; zob. też: W. Bernacki, *Chińska myśl polityczna*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 1, red. M. Jaskólski, Warszawa 1997, s. 353.

<sup>35</sup> A. Kość, *Relacja tradycyjnego prawa...*, s. 224; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 33-34.

<sup>36</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 61.

<sup>37</sup> M.J. Künstler (*Sprawa Konfucjusza...*, s. 131, 134) zauważył również, że był to pewien element demokratyczny w myśli politycznej Konfucjusza, gdyż gwarantował dostęp do urzędów każdemu, kto wykaże się określonymi cnotami i wiedzą, a nie cenzurem urodzenia; zob. też: F. Youlan, *Krótką historią...*, s. 225; E. Kajdański, *Chiny...*, s. 139; F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 80-88. W II w. p.n.e. do poglądów tych nawiązywał filozof z okresu dynastii Han (od II w. n.e. konfucjanizm stał się w Chinach oficjalną doktryną państwową), Dong Zhongshu (179–104 p.n.e.). W jego opinii zarówno organizacja rządu, jak i szczeble służbowe występujące w urzędach państwowych opierały się na modelu czterech pór roku. Urzędnik posiadał swoich trzech zastępców, co było odzwierciedleniem faktu, że dana pora roku obejmowała trzy miesiące. Podział ten wynikał z tego, że ludzie dzielili się na cztery stopnie pod kątem umiejętności i cnót. Stąd też do rządu wchodziły jedynie osoby zasługujące na ten przywilej.

<sup>38</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 51; M. Sadowski, *Konfucjusz...*, s. 26; F. Youlan, *Krótką historią...*, s. 47.



Konfucjusz opracował też niezwykle interesujące wytyczne dotyczące funkcjonowania państwa, a szczególnie administracji. Otóż idealnym urzędnikiem mogła zostać jedynie osoba, która opanowała sześć nauk, a mianowicie: pięć rodzajów rytuałów, sześć rodzajów muzyki, pięć sposobów wypuszczania strzał, pięć sposobów prowadzenia wozu, sześć typów pisania, a także dziewięć rodzajów liczenia. W swoim postępowaniu urzędnik nie powinien wychodzić poza piastowane stanowisko, nie musi też znać się na wszystkich kategoriach spraw, ponieważ jest to domena „prostaków”<sup>39</sup>. Na pewno musiał być mądry i szlachetny, gdyż tylko na takich jednostkach budowana była pomyślność państwa i całego społeczeństwa<sup>40</sup>. Urzędnik miał dodatkowo dbać o to, by panujący nie popełnił żadnego czynu niezgodnego z tym wszystkim, czego wymagały obyczaje. Dopiero później mógł myśleć o swoim wynagrodzeniu<sup>41</sup>. Powinien postępować w ten sposób, by powtarzać dawne wzorce<sup>42</sup>. Najwyższy Nauczyciel stwierdzał: „O wy, doradcy i dostojnicy, pilność okażcie w swych obowiązkach, sam król uładza, co czynić macie, przyjdźcie naradzić się, rzecz rozpatrzycie”<sup>43</sup>. Ponadto w kontekście mianowania na urzędy dodawał: „Gdy się na urzędy wynosi prawych, a oddala od siebie wszystkich nieprawych, wówczas lud staje się uległy. Gdy się zaś wynosi na urzędy nieprawych, a oddala od siebie prawych, wówczas lud uległy nie będzie [...]. Niechaj na urzędy wynosi dobrych i naucza tych, którzy jeszcze nie osiągnęli cnoty, a wówczas sprawi on, iż lud się będzie ku cnotom skłaniał”<sup>44</sup>.

Wiele ciekawych poglądów na temat państwa i władcy zaprezentował też drugi filozof, wierny uczeń Konfucjusza, wspomniany już Mencjusz (371–289 rok p.n.e.)<sup>45</sup>. Jego wykład zawarty jest w dziele zatytułowanym *Księga Mencjusza*. Podobnie jak Kongzi, w swojej nauce skupił się na dwóch najważniejszych aspektach: co zrobić, aby być dobrym panującym oraz dobrym człowiekiem. Rozwijając teorię o zdolności jednostki do moralnego samodoskonalenia się, Mencjusz zauważył, że umiejętność ta tkwi głęboko w naturze każdej osoby, która z założenia jest dobra, to znaczy skłonna do czynienia dobra<sup>46</sup>. W kontekście władzy i władcy zaś propagował tzw. rządzenie humanitarne, które polegało na zagwarantowaniu poddanym

<sup>39</sup> *Dialogi konfucjańskie...*, s. 157; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32.

<sup>40</sup> Zob. szerzej: L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 32; por. S.J. Palmer, *Confucian rituals in Korea*, Seoul [1984], s. 13.

<sup>41</sup> M.J. Küntler, *Sprawa Konfucjusza...*, s. 133; *Dialogi konfucjańskie...*, s. 158; J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk 1996, s. 59.

<sup>42</sup> O. Wojtasiewicz, T. Żbikowski, *Religie Chin...*, s. 115.

<sup>43</sup> Konfucjusz, *Szy-cing – Księga pieśni*, Warszawa 1995, s. 397.

<sup>44</sup> *Dialogi konfucjańskie...*, s. 46; zob. B.I. Schwartz, *Starożytna myśl...*, s. 114.

<sup>45</sup> F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 53.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 55; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 66, 68-77; F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 79-81; z kolei zło zostało zinterpretowane jako brak przyczyniający się do tego, że człowiek nie był w stanie dopełnić własnej natury.

niezbędnych im środków do egzystencji i tym samym spokojnego życia, pełnieniu wobec nich roli rodzicielskiej. Tak jak rodzice swoim dzieciom, tak też władca miał okazywać miłość i życzliwość swym poddanym, ograniczać stosowanie kar, równo dzielić ziemię, a także zmniejszać ciężary podatkowe. W słowach skierowanych do monarchy Mencjusz dowodził: „Nie zakłócaj porządku prac na roli, wyznaczonego porami roku – tak, aby dla wszystkich starczyło ziarna; nie pozwalaj na używanie w wielkich stawach sieci o zbyt małych oczkach – tak, aby ludzie mieli pod dostatkiem ryb i żółwi do jedzenia; nie zezwalaj drwalom wchodzić z siekierami i toporami do lasu o każdej porze – tak, aby drzewa starczyło także dla ludu”<sup>47</sup>. Władca powinien stać się również moralnym przywódcą, co stanowiło cechę właściwą królom-mędrcom. Rządy takie stawały się wówczas królewskimi<sup>48</sup>. Miał poszukiwać wsparcia pośród ludu, ponieważ jedynie w nim tkwiła legitymacja dla jego władzy<sup>49</sup>.

Tym, co mogło zniszczyć powyższe rozumowanie, zdaniem Mencjusza, była wojna. Jeżeli władca stale uczestniczył w konfliktach zbrojnych, to społeczeństwo żyło w ciągłym cierpieniu, nie mając możliwości na moralne samodoskonalenie się i wypełnianie podstawowych funkcji życiowych. Występowały jednakże wojny, które musiały się toczyć, z tego względu, że były one sprawiedliwe. Pośród przesłanek decydujących o tym wskazywał przede wszystkim na korzyści, jakie wojna niosła nie dla państwa oraz społeczeństwa strony atakującej, ale dla przeciwnika. Argumentacja taka była bardzo prosta. Gdy przed wytoczeniem działań zbrojnych ludność danego kraju żyła w niedostatku, ucisku i bólu, wypływających ze strony ich władcy, to na pewno z wielką nadzieją przywitają obce wojska i nie będą myśleć o stawianiu im oporu, ponieważ pragną wyzwolić się spod dotychczasowego jarzma czy niewoli. Wojnę wygrywa bowiem ten, kto umie zjednać sobie ludzkie serca, zgodnie ze sformulowaniem użytym przez Mencjusza, że tylko „ludzki król” nie ma sobie równych<sup>50</sup>.

Nowatorską koncepcją z kolei, zaprezentowaną przez Mencjusza, była jedna z pierwszych w dziejach „teoria rewolucji” (nazywana często „zmianą mandatu”, czyli *ko ming*)<sup>51</sup>. Idea ta bez wątpienia sprzeciwiała się temu, czego dowodził Konfucjusz. Zakładała ona bowiem, że w przypadku gdy władca nie rządził w państwie w sposób humanitarny, a więc występował przeciwko swojemu ludowi, nie gwarantując mu jego podstawowych potrzeb życiowych, wówczas mógł zostać odsunięty od dalszego sprawowania władzy. Stawał się wtedy samotnikiem, z którym nikt się nie liczył i był „tylko takim samym człowiekiem”<sup>52</sup>. Ukazana argumentacja nie jest dowodem na to, że Mencjusz miał na myśli rewolucję mas, wprowadzającą co do

<sup>47</sup> Cyt. za: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 84; zob. *Mencius says*, Beijing 2007, s. 49, 69, 71, 95; *A selected collection of Mencius*, Beijing 2006, s. 102, 169.

<sup>48</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 84-86.

<sup>49</sup> F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 59.

<sup>50</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 84-85.

<sup>51</sup> W. Bernacki, *Chińska myśl...*, s. 354.

<sup>52</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 84.



zasady zamęt w państwie. Najlepiej, aby monarcha został „złożony z urzędu” przez jego krewnych lub własnych ministrów, starszych wiekiem, jemu najbliższych, mądrych i mających na względzie pomyślność całego ludu, ponieważ społeczeństwo nie posiadało wyrobionej empirii politycznej oraz militarnej i w ewentualnych działaniach detronizacyjnych przyniosłoby więcej szkód aniżeli korzyści<sup>53</sup>.

Inny przedstawiciel klasycznej myśli konfucjańskiej Xunzi (Sün-tsy), żyjący w latach 310–219 p.n.e.<sup>54</sup>, również stał na stanowisku, że każdy powinien mieć wyznaczone w państwie miejsce oraz zadania. I tak, elita władzy dbała o realizację powszechnych zasad społecznych i nadzorowała działania urzędników. Ci ostatni zostali ponadto zobowiązani do przestrzegania przewidzianego dla nich regulaminu, a także stania na straży obowiązującego społeczeństwo prawa. Wówczas państwo stanie się mocne oraz stabilne. Zapanuje jedność oraz miłość do rozumnego i szlachetnego władcy. Idealne rządy sprowadzały się do tego, że panujący otaczał się dobrze przygotowanymi i wykształconymi doradcami oraz specjalistami w rozmaitych dziedzinach życia<sup>55</sup>.

### Mozi (motizm, moizm) – rządzenie państwem w oparciu o wszechogarniającą miłość

Mozi (Mo-tsy, Mo Di, Mo Tzu) prawdopodobnie żył w latach 479–381 p.n.e. Jedną z najważniejszych dewiz postępowania w jego nauczaniu było stwierdzenie: „Czyń dobro – dobro otrzymasz, okaż miłość – będziesz kochany”. Jego poglądy – idealistyczne, w pewnym sensie też pacyfistyczne, altruistyczne, utylitarne oraz ogniskujące się dookoła pragmatycznego autorytaryzmu zostały spisane w dziele zatytułowanym *Mozi (O wszechmiłości)*<sup>56</sup>.

Mozi uważał, że pokój, jaki może zapanować pomiędzy państwami, trwałość instytucji państwowych oraz poczucie bezpieczeństwa czy spokoju, były inklinacją wzajemnej, wszechogarniającej i powszechnej miłości, swoistej omnibenewolencji. Jeżeli jej nie było, to występowały wojny i nieporządek, nie tylko w skali danego kraju, ale nawet świata<sup>57</sup>. Pisał: „Jeżeli państwa i miasta nie będą na siebie napadać, ludzie i rodziny nie będą się krzywdzić ani wprowadzać zamętu, to czy to będzie nieszczęściem, czy korzyścią dla świata? Zbadajmy, skąd biorą się korzyści. Czy bio-

<sup>53</sup> Zob. szerzej: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 85.

<sup>54</sup> Zob. F. Avanzini, *Religie Chin...*, s. 60-75.

<sup>55</sup> Zob. szerzej: S. Jedynek, *Bogowie, władcy...*, s. 89, 90. W kontekście prawa z kolei Xunzi podkreślał, że kara jako ostateczność nie mogła być ślepa, mechaniczna i przesadna. Miała być proporcjonalna i odpowiadać charakterowi danego wykroczenia.

<sup>56</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 34.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 34; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 112, 113.

ra się one z nienawiści do ludzi i ich krzywdzenia? Odpowiedź musi brzmieć: nie jest tak. Trzeba powiedzieć: biorą się z miłości do ludzi i z pragnienia przysparzania im korzyści<sup>58</sup>. Dlatego też władca powinien kochać swój lud jak siebie samego, co przyczyni się bez wątpienia do porządku w państwie, gdyż miłość zawsze dąży do egalitaryzmu i zacierania wszelkich różnic występujących pomiędzy jednostkami<sup>59</sup>. Konkludował: „(...) wtedy bystre oczy i uszy będą słuchać i patrzeć, mając wzgląd na innych, członki i mięśnie będą mocne i będą pracować dla innych, a ci, którzy pojęli prawidłowe zasady, będą nieustannie nauczać i instruować innych. W ten sposób starcy i samotni otrzymają opiekę i w spokoju dokończą żywota; dzieci, słabi i sieroty bez rodziców będą mieć oparcie w czasie dojrzewania. A zatem, gdy wszechogarniającą miłość uzna się za kryterium, takie oto będą z tego korzyści<sup>60</sup>. Ponadto ten idealny porządek społeczeństwa miał bazować, zdaniem Moziego, na kilku najważniejszych fundamentach, to jest: 1) wzorze powszechnej miłości oraz równości wszystkich rodzin (tzw. społeczeństwo powszechnej równości); 2) obowiązku pracy; 3) równym i sprawiedliwym dzieleniu wyników pracy między wszystkie osoby (swoista spartańska „wspólnota jednakowych”); 4) braku wojen; 5) doskonaleniu przez panujących Podniebnego Świata<sup>61</sup>.

Mozi sądził, podobnie zresztą jak działający w tym samym czasie niektórzy greccy sofiści, że państwo stanowiło rezultat umowy społecznej i tym samym powstało z woli ludu<sup>62</sup>. W stanie przedpaństwowym (swoistym stanie natury ukazanym kilkanaście wieków później przez Tomasza Hobbesa) jednostki toczyły między sobą walki, zaś głównym wyznacznikiem ich postępowania było samolubstwo i zaspokajanie własnych partykularnych interesów. Brak jakichkolwiek form sprawowania władzy przyczynił się do rozwoju anarchii i nieporządku. W odpowiedzi na to należało wyłonić mądrego władcę (Syna Niebios, gdyż był usankcjonowany przez Wolę Nieba, a to ostatnie zawsze troszczyło się o dobro wszystkich)<sup>63</sup>, który sprawował swoje rządy w państwie miłości przy pomocy książąt, urzędników i zarządców prowincji. Tym samym państwo tworzyło jeden system polityczno-prawny oraz jedną sprawiedliwość – mającą charakter bezwzględny i absolutny, przez co występowało przeciwko relatywizmowi. Panujący musiał zapewnić społeczeństwu

<sup>58</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 62.

<sup>59</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 35.

<sup>60</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 63.

<sup>61</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 35.

<sup>62</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 66, 67. Zdaniem Moziego legitymacja władzy panującego wywodziła się też z woli Bożej. Pisał: „W dawnych czasach, gdy Bóg i duchy stworzyli państwa i miasta i ustanowili kogoś na czele rządów, nie uczynili tego po to, by nadać mu wysoką rangę ani by zwiększyć jego apanaże (...), lecz po to, by przysporzyć korzyści niezliczonemu ludowi, uwolnić go od nieszczęść, wzbogacić ubogich, zwiększyć liczbę tych, których było niewielu, zapewnić bezpieczeństwo zagrożonym i zaprowadzić porządek na miejsce chaosu”.

<sup>63</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 123.

dostatek konsumpcyjny, eliminując dobra kultury, w tym muzykę. Takie ujęcie przez Moziego owej „sztuki rządzenia” zbliżało go do propozycji wypływających z taoizmu. Ponadto tak skonstruowane państwo promowało i wykorzystywało jednostki najwybitniejsze. Jeżeli nie posiadały one dostatecznego bogactwa, trzeba było wspierać je materialnie. Obowiązki i korelatywnie sprzężone z nimi uprawnienia miały być uzależnione od indywidualnych zasług, co klóciło się bez wątpienia z zasadą równości<sup>64</sup>.

Ustrój polityczny państwa zaproponowany przez Moziego był zbliżony do meritokracji. Uzależniał on bowiem pozycję społeczną, awans i współdziałanie danej jednostki w zarządzaniu państwem od posiadanych przez nią kwalifikacji, zdolności oraz cnót. Stwierdzał: „Jeśli rząd będzie bogaty w ludzi wartościowych, kierowanie państwem będzie miało swój ciężar gatunkowy; jeśli będzie ubogi w takich ludzi, kierowanie państwem będzie kiepską sprawą”<sup>65</sup>. Uszczegółowiając cechy takiej jednostki, dodawał, że były to osoby o nieskalanej moralności, sumienne i posiadające umiejętności polityczne. Krytykował tym samym nepotyzm, zawsze prowadzący do pewnej destabilizacji. Ranga miała być przyznawana odpowiednio do cnoty, obowiązki w zależności od piastowanej funkcji, nagrody wprost proporcjonalnie do włożonej pracy, z kolei wynagrodzenie byłoby uzależnione od uzyskanych osiągnięć. Istota takiej właśnie argumentacji polegała na tym, że żadne stanowisko w tak przedstawionym państwie nie byłoby pewne, ponieważ w każdej chwili mógłby pojawić się „ktoś” bardziej zdolny i utalentowany. W doktrynie Moziego widoczne są również liczne odniesienia do przyszłej, swoistej benthamowskiej zasady użyteczności, gdyż każda aktywność panującego i jego otoczenia powinna być oceniana i interpretowana w kontekście jej użyteczności, to jest wartości pragmatycznej. Konkludował: „Kiedy mędrzec zarządza państwem – wydając rozkazy, inicjując przedsięwzięcia, zatrudniając ludzi czy gospodarując majątkiem – nie robi niczego, co nie byłoby w jakiś sposób użyteczne. Dzięki temu bogactwo nie jest trwonione, siła ludzka nie jest nadwerężana, a jednak tworzy się wiele pożytecznych dóbr”<sup>66</sup>.

Mozi, tak samo jak Konfucjusz, umiejscowił władzę na szczycie hierarchii politycznej. Posiadał on autorytet i władzę absolutną, niemalże totalitarną, a osoby uplasowane niżej stratyfikacji okazywały mu należyty szacunek i respekt<sup>67</sup>. Była to radykalna wersja autorytaryzmu, ponieważ jednostki musiały być bezwzględnie posłuszne panującemu, a także moralnie i psychicznie podlegać zwierzchnikom. I tak, lud był podporządkowany lokalnym urzędnikom, ci natomiast ministrom, którzy odpowiadali następnie przed królem<sup>68</sup>. Najważniejszym argumentem dla takiego układu społeczno-politycznego stały się słowa Moziego: „Słyszac o dobrym lub

<sup>64</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 35.

<sup>65</sup> Cyt. za: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 124.

<sup>66</sup> Zob. szerzej: *ibidem*, s. 124.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 122.

złym, należy o tym zameldować zwierzchności. To, co zwierzchność uzna za dobre, wszyscy muszą uznać za dobre; co zwierzchność uzna za złe, wszyscy muszą uznać za złe” bądź „Zawsze przyjmuj to, co mówi zwierzchnik, i nigdy nie idź za podwładnym”<sup>69</sup>. Pytanie, jakie należy w tym miejscu postawić, sprowadza się do tego, dlaczego społeczeństwo miało się godzić na takiego absolutystycznego władcę? Odpowiedź udzielona przez Moziego wydaje się niezwykle prosta. Ludność czyni to dlatego, że nie ma innego wyboru, a nie ze względu na swoje pragnienia<sup>70</sup>.

Mozi w swojej doktrynie polityczno-prawnej sporo miejsca poświęcił także istocie i sensowi prowadzenia wojen. Wydaje się, że ten wybitny chiński filozof był jednak umiarkowanym pacyfistą. Z jednej strony bowiem fundamentem poprawnego ułożenia stosunków pomiędzy państwami był pokój, o którym pisał z takim uznaniem i szacunkiem, oparty na powszechnym ideale miłości. Z drugiej strony wiele uwagi poświęcił również budowie umocnień czy rodzajom obrony przed wrogiem zewnętrznym, sprzeciwiając się jedynie wojnom ofensywnym (agresywnym), mającym na celu zwiększenie obszaru państwa oraz rozszerzenie zasięgu sprawowanej władzy. Żadne działania wojenne, nawet gdy przyniosą mnóstwo korzyści, nie spełnią najważniejszej przesłanki dla argumentacji podejmowanych w tym przedmiocie decyzji, a więc nie przyczynią się do tzw. „ogólnoświatowego pożytku”<sup>71</sup>. Wojny agresywne, które stanowiły zaprzeczenie idei sprawiedliwości i dobra, należało potępić tak samo jak kradzież czy zabójstwo. Konstatował: „Zabić jednego człowieka – to nazywa się niesprawiedliwością i za to musi być kara śmierci. A przecież jeśli wedle tego iść dalej w rozważaniach, to zabicie dziesięciu ludzi jest dziesięciokrotnie większą niesprawiedliwością i winna być za to kara dziesięciokrotnej kary śmierci, a zabicie stu ludzi jest stukrotną niesprawiedliwością i winna być za nie kara stukrotnej śmierci. O tym wszystkim możni tego świata wiedzą (...). Lecz gdy dochodzi się do wyrządzenia największej niesprawiedliwości, jaką jest atak na obce państwo, nie potrafią go potępić, folgują przestępstwu, sławią je i nazywają sprawiedliwym wydarzeniem, nie wiedząc, że jest ono niesprawiedliwe”<sup>72</sup>.

## Taoizm (daoizm) filozoficzny – ku wnętrzu człowieka

Nazwa tej doktryny, będącej obok konfucjanizmu najważniejszym systemem religijno-filozoficznym, wywodzi się prawdopodobnie od jej twórcy, to jest Lao-Tsy (Li, Lao-cy, Lao-Tzu, Laozi), zwanego także Starym Mistrzem bądź Mistrzem Lao. Jego nauka rozwijana była następnie przez filozofa i mistrza Zhuangzi (Chuang Tzu,

<sup>69</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 67.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>71</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 126, 127.

<sup>72</sup> Cyt. za: S. Jedynak, *Bogowie, władcy...*, s. 72, 73.

Mistrz Chuang), żyjącego w latach 399–295 p.n.e., którego myśli zostały zebrane w *Księdze Zhuangzi*, składającej się z trzydziestu trzech rozdziałów<sup>73</sup>.

Lao-cy z zawodu był bibliotekarzem, stroniąc niejako od wszelkiej działalności politycznej<sup>74</sup>. W życiu wyznawał zasadę nauczania bez słów, przeciwko której jednakże wystąpił. W czasie swojej wędrówki w miejsce odosobnienia ku zachodowi (około IV lub III wieku p.n.e.), na prośbę spotkanego strażnika Yin Xi, spisał bowiem dzieło w pięciu tysiącach znaków, zatytułowane *Tao Te King* (*Daodejing*, *Tao–Te–Ching*, *Księga Drogi i Cnoty*, *Księga Laozi*, *Opowieści Starego Mistrza*, *Droga i jej potęga*)<sup>75</sup>. O wadze i wymowie tej książeczki świadczy wielokrotnie przytaczana w literaturze przedmiotu wypowiedź jednego z najbardziej wybitnych i cenionych badaczy chińskiej filozofii oraz religii, profesora Wing Tsit Chana. Stwierdził on, że zarówno: „Chińska cywilizacja, jak i chiński charakter wyglądałyby zupełnie inaczej, gdyby księga Laozi nie została napisana. Faktem jest, iż nawet konfucjanizm jako dominujący system w historii chińskiej myśli nie byłby ten sam, gdyby uniknął wpływu taoizmu. Nikt nie może liczyć na zrozumienie chińskiej filozofii, religii, sposobu sprawowania rządów, sztuki, medycyny, czy – nawet sposobu przyrządzania posiłków – bez rzetelnego i głębokiego zrozumienia nauki zawartej w tej małej księdze”<sup>76</sup>.

Już na samym wstępie swojego dzieła Laozi zaznaczył, że powstrzymywanie się jednostki – stanowiącej część istoty świata oraz posiadającej swoje tzw. *dé* (*te*) – cnotę, siłę, a więc cechy ją wyróżniające, jak na przykład umiar, oszczędność czy skromność<sup>77</sup> – od wszelkiej aktywności (*wú wéi*)<sup>78</sup>, jak również rezygnacja z pragnień, wyzbycie się kultury, instytucji prawnych czy cywilizacji (gdyż to przeszłość stanowiła ideał świetnych czasów) miało przynieść jej pomyślność oraz spokojne

<sup>73</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 155; *Słownik filozofii...*, s. 498; M. Granet, *La religion des Chinois*, Paris 1951, s. 122; M. Jacoby, *Wstęp*, [w:] Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 2009, s. 7-15.

<sup>74</sup> Zob. B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009, s. 41-42.

<sup>75</sup> Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Kraków 2006, s. 7; P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii taoistycznej*, Kraków 2006, s. 97; J. Justyński, *Historia doktryn...*, s. 40; zob. JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 133; w literaturze przedmiotu podkreśla się także, że przypisywanie Laozi autorstwa *Daodejing* jest kontrowersyjne, a być może nawet nieuprawnione. Przeważa bowiem pogląd, że księga ta stanowi jedynie kontaminację rozmaitych wypowiedzi kilku osób, zaś holistyczny kształt otrzymała dopiero w I wieku n.e.

<sup>76</sup> Cyt. za: P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 11.

<sup>77</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 146; to także m.in. subtelność, tajemniczość, ustepliwość czy umiejętność usuwania się w cień.

<sup>78</sup> P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 23, 69; *te* odnosi się do charakteru, własnego wnętrza czy też predylekcji każdego indywiduum. Realizacja tego z kolei, opierając się na zasadzie *wú wéi*, przybliża jednostkę do *tao*. *Wú wéi* natomiast – niezwykle interesujący punkt w filozofii taoistycznej – oznacza, że każdy z nas powinien żyć zgodnie ze swoją naturą, a także być sobą i to niezależnie od jakichkolwiek wpływów pochodzących z zewnątrz.

życie<sup>79</sup>. Owa postawa bierności, niedziałania, „nicnierobienia”, stanowiąca fundament taoizmu w jego wymiarze filozoficznym, wyznaczała też drogę do najdoskońszego źródła, istoty ponadczasowej, niezbadanej i pozazmysłowej, prapoczątku wszystkich rzeczy oraz istot, czyli *dào* (*tao*)<sup>80</sup>, do którego zbliżenie się oznaczało zarazem osiągnięcie idealnego wręcz stanu<sup>81</sup>. W swojej księdze Lao-Tsy pisał, że: „(...) *dào* stworzyło miriad rzeczy. Cnota *dé* rozwija je. Materia nadaje im formę fizyczną. Okoliczności i tendencje uzupełniają je. Dlatego też miriady rzeczy szanują *dào* i poważają cnotę *dé*. *Dào* tworzy je, ale nie bierze w posiadanie. To właśnie zwie się głęboką i tajemniczą cnotą *xuán dé*”<sup>82</sup>. Tym samym filozof ów odrzucał zalecenia wypływające z konfucjanizmu, ponieważ droga ta objawiała się sama i na pewno jej budowa była niezależna od moralnego doskonalenia się<sup>83</sup>. Argumentował: „Dlatego mądry człowiek wybiera nieczynienie i realizuje naukę bezgłośnie. Wtedy wszystkie rzeczy rozpoczynają ruch i nie zaprzestają. On stwarza i nie posiada, czyni i nie korzysta, dokonuje i nie pyszni się. Ponieważ nie pyszni się, nie porzucają go. Jeśli nie wyróżniać mędrców, to w narodzie nie będzie waśni. Jeśli nie cenić drogocennych przedmiotów, to w narodzie nie będzie złodziei. Jeśli nie widać upragnionego przedmiotu, to serca narodu nie będą podniecone. Dlatego rządy mądrego człowieka czynią serca pustymi, a żołądki pełnymi. Osłabiają one wolę i wzmacniają kości. Będą stale dążyć do tego, aby naród nie posiadał wiedzy i namiętności, a posiadający wiedzę nie ośmielili się działać. Urzeczywistnienie nieczynienia zawsze przynosi spokój”<sup>84</sup>.

Zrozumieć istotę świata można było poprzez kontemplację, wniknięcie w siebie oraz wyzbycie się zmysłowego poznania, ponieważ im więcej człowiek postrzegał, to tym mniej rozumiał. Takie podejście do życia oczywiście w żaden sposób nie sprzyjało rozwojowi działalności politycznej. Państwo przecież było czymś sztucznym, nieautentycznym, zaś wszelkie reguły i kanony, w tym prawne, narzucone jednostce, występowały przeciwko jej naturze<sup>85</sup>. Stary Mistrz stwierdzał bowiem: „(...) im więcej ustaw i przepisów, tym więcej przestępstw (...). Im mniej rządzi władca, tym lepiej powodzi się jego krajowi” czy też: „Królestwo często odzyskuje

<sup>79</sup> G.L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1974, 1985, s. 30-31.

<sup>80</sup> P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 9, 13-17, 32-33; zob. też: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 136-144, 147; *dào* jest także nieuchwytny, nieokreślony, trwały, jedno, nieróżnicowane oraz wieczny. *Dào* zarówno tworzy świat, jak i wzoruje się na Naturze. To również to, co może z siebie wszystko wydobyć bez udziału czegoś spoza siebie, to byt nieskończony, ład przyrody oraz „Wielka Jednia”.

<sup>81</sup> Zob. W. Chmielarczyk, *Wielki Mistrz Lao – Tsy i Mała Teresa z Lisieux*, Lublin 2010, s. 17-28.

<sup>82</sup> Cyt. za: P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 64, 109; *xuán dé* oznacza tajemniczość, skrytość, głębię natury oraz cnoty.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 25; L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 30-31.

<sup>84</sup> Laozi, *Księga dao i de...*, s. 28-30; zob. też: *idem*, *Tao Te King czyli Księga Drogi*, Warszawa 2010, s. 15, 57-58, 76.

<sup>85</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 31.



ład i porządek, kiedy niepodjęwane są żadne kroki. Jeśli ktoś lubi działać, nie nadaje się do rządzenia królestwem<sup>86</sup>. Do tego, gdy jednostki zaczną narzucać innym swoje wyobrażenie świata i wolę, a więc będą działać niezgodnie z naturalnym *dé*, wówczas może powstać społeczeństwo znajdujące się pod panowaniem okrutnego władcy, w której to społeczności wykształci się swoisty stan walki „każdego przeciwko każdemu”<sup>87</sup>.

Paradoksalnie jednak to właśnie państwo mogło sprzyjać tym wartościom. Tym samym Lao-Tsy określił pewien idealny wzorzec państwa, które powinno charakteryzować się: małym terytorium i niewielką liczbą ludności, brakiem norm prawnych oraz wojska, a także wyzbyciem się przemocy, ucisku, nierówności, oświaty i cywilizacji. Ponadto miało być również proste, prymitywne, wręcz autarkiczne oraz aspołeczne. Ludność rozkoszowałaby się pożywieniem, powróciłaby do najprostszych obyczajów i rytuałów, czerpałaby radość z noszonych strojów, cieszyłaby się życiem oraz radowałaby się z wykonywanej pracy<sup>88</sup>. Na jego czele stalby mędrzec, który w przeciwieństwie do wytycznych wypływających z konfucjanizmu nic by nie robił, a wszystko byłoby zrealizowane. Odwróciłby wszelkie przyczyny zła na świecie. Lao-Tsy głosił: „Odrzućcie wiedzę, usuńcie sprawiedliwość, a u ludzi ponownie pojawią się wrodzone uczucia ojcowskie i synowskie. Odrzućcie przemyślność, usuńcie chęć zdobycia korzyści, a znikną zbójcy i złodzieje”, czy też: „Jeśli nie będę podejmował żadnego działania, lud sam zgodnie ze swoją naturą będzie się rozwijał. Jeśli umiluję spokój, lud sam zgodnie ze swoją naturą będzie żył statecznie. Jeśli nic czynić nie będę, lud sam zgodnie ze swoją naturą poczuje się bogaty. Jeśli nie będę miał żadnych pragnień, lud sam zgodnie ze swoją naturą zachowa wrodzoną, niczym nie skażoną prostotę”<sup>89</sup>. W podobnym tonie wypowiadał się też Zhuangzi. W jego opinii najważniejszym celem wszelkich nakazów i praw moralnych czy władzy było wprowadzenie w państwie pewnej homogeniczności oraz zniwelowanie wszystkich różnic, w tym też społecznych<sup>90</sup>. Sprzeciwił się metodzie rządzenia przy użyciu „formalnej maszyny władzy”, w zamian proponując jako najlepszy sposób wypływające z taoizmu „nierządzenie”<sup>91</sup>. W takim idealnym etycznie państwie jednostka rządzi sama sobą, a także żyje w zgodzie z Naturą. Staje się równocześnie nieskazitelną pod kątem etycznym<sup>92</sup>.

---

<sup>86</sup> P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 73, 74. W podobnym tonie co Laozi wypowiadał się także Zhuangzi.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>88</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 149; T. Cleary, *Istota tao*, Poznań 2000, s. 66.

<sup>89</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 118-119; zob. też: X. Yuanxiang, Y. Yongjian, *Lao Tzu. The eternal Tao Te Ching*, Beijing 2008, s. 59-68.

<sup>90</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 123.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 124; T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, Kraków 2005, s. 15; J. Wypler, *Chuang-Dze. Myśli wybrane*, Katowice 1937, s. 9-19.

<sup>92</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 174.

Tak skonstruowany „twór” państwowy gwarantowałby swoim mieszkańcom tylko życie w obfitości konsumpcyjnej (dbanie o „napelenie żołądków”), co powodowałoby, że ludność stanowiłaby przedmiot władzy. To z kolei ułatwiłoby rządzenie nią. Prawdopodobnie chodziło o to, że człowiek, który ma zapewnione najważniejsze potrzeby życiowe, jest mniej skory do przeciwstawiania się panującemu, ulega i wierzy mu bezgranicznie, upatrując w nim zarazem jedyne źródło swojej szczęśliwości. Drogą do tego prowadzącą było również odrzucenie systemu oświaty, gdyż bez wszelkiej wątpliwości łatwiej jest rządzić ludem nieoświeconym, a nie tym z rozbudzonymi aspiracjami i pragnieniami, zapewniając mu dzięki takiemu podejściu poczucie pomyślności oraz trwania<sup>93</sup>. Sądził: „Zrezygnuj z mądrości, porzuć wiedzę, a ludzie zyskają po stokroć” lub „Oderwij się od nauk, a nie zaznasz zmartwień”<sup>94</sup>. Jeżeli jednak społeczeństwo zauważy to, co mogłoby posiadać, zapewne nie będzie usatysfakcjonowane tym, co ma w danym momencie. Tym samym Lao-Tsy występował przeciwko trzem kategoriom wiedzy, będącym zarazem źródłem zła, to jest tej w zakresie zachodzących różnic społecznych, zgromadzonej za pomocą zmysłów, a także moralnej (w szczególności obejmującej pięć cnót konfucjańskich, a więc: humanitaryzm, słuszość, przestrzeganie rytuałów i reguł, mądrość oraz zaufanie)<sup>95</sup>.

Lao-Tsy dodawał też, że w rządzeniu państwem niezbędna była również wstrzeźliwość<sup>96</sup>. Ponadto, w kontekście władzy, człowiek powinien stale rozwijać swoją cnotę *dé*, ponieważ wtedy całe państwo staje się nią przepelnione. Był to niejako warunek *sine qua non* dla zachowania najlepszego ładu społecznego oraz spokoju czy równowagi<sup>97</sup>. Wniosek, jaki wypływa z takiego zalecenia, sprowadza się do tego, że poza obowiązkiem należytego okazywania szacunku panującemu i rządzącym właśnie na nich spadał cały ciężar zagwarantowania porządku społecznego oraz harmonii wewnętrznej. Władca miał być utożsamiany z pojęciem człowieka idealnego, oświeconego, bowiem zostawał nim jedynie ten, kto wcielał w życie zasadę *xuán dé*<sup>98</sup> i był bez skazy<sup>99</sup>. Należy podkreślić, że władca-mędrzec nie wyzbywał się wszystkich swoich pragnień, ale jedynie tych konwencjonalnych (nienaturalnych), z kolei jego niedziałanie nie miało na celu lekceważenia spraw świata, ale służyło zagwarantowaniu pokoju oraz porządku w wymiarze globalnym<sup>100</sup>. Oprócz tego swoisty nakaz moralny, skierowany bezpośrednio do władców, brzmiał: „Nie wywyższajcie osób

<sup>93</sup> Zob. szerzej: W. Bernacki, *Chińska myśl...*, s. 352.

<sup>94</sup> T. Cleary, *Istota tao...*, s. 25, 26.

<sup>95</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 147-148.

<sup>96</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 31.

<sup>97</sup> P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 65.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>99</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 149; stąd też w doktrynie Laoziego polityka oraz moralność stanowią pewną symbiozę.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 147.

wartościowych – żeby ludzie nie rywalizowali między sobą. Nie ceńcie rzadko spotykanych dóbr – żeby ludzie nie kradli. Nie wystawiajcie na pokaz przedmiotów budzących pożądanie – żeby w ludzkich sercach nie zapanował zamęt”<sup>101</sup>. Władca nie jest również przebiegły, samolubny oraz nie kieruje się jakimikolwiek fortelami, aby wykorzystać swój lud, o którym miał nieustannie myśleć. Jako wyznaczniki powinien przyjąć Niebo i Ziemię, gdyż one nie spoglądają tylko i wyłącznie na siebie, nie potrzebują afirmacji. Ponadto winien też wypracować jako pewną sztukę umiejętność usuwania się w cień, a najlepiej gdyby nie było go w ogóle słyhać ani widać<sup>102</sup>.

Taoizm neguje także pojęcie własności prywatnej, skupiając się na kategorii użyczenia. Tym samym występuje niejako powrót do prehistorycznych czasów zbieracko-łowiczych, kiedy to miał miejsce tzw. komunizm pierwotny<sup>103</sup>.

### Szkoła prawników (legistów) – rządy oparte na *fa*, *shi* i *shu*. Prażródło makiawelizmu?

Szkoła legistów (*fajia*, Fa Chia) swoje koncepcje polityczno-prawne rozwinęła na przełomie VI i V wieku p.n.e., stojąc w opozycji do myśli konfucjańskiej. Był to wyraz ówczesnego realizmu politycznego (ukazanego też w V wieku p.n.e. w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa), a głównymi reprezentantami tej doktryny byli: Han Fei Tsy (Han Feizi), Shen Dao, Shen Buhai, Li Sy i Shang Yang (Gongsun Yang)<sup>104</sup>. Nieuprawnione jest łączenie szkoły prawników z prawoznawstwem czy też stawianie tez, jakoby legiści stworzyli jakąkolwiek ideologię<sup>105</sup>. Przedstawiciele tej szkoły nauczali bowiem teorii oraz sposobów organizacji i przywództwa, jednakże przy użyciu metod totalitarnych, bez liczenia się z jakimikolwiek normami etycznymi<sup>106</sup>. Nawiązywali oni w pewnej części do poglądów wspomnianego już Xunziego, zaś całość dorobku legistów charakteryzował niezwykle ekstremizm, w porównaniu do myśli polityczno-prawnej starożytnych Chin *in pleno*<sup>107</sup>.

Twierdzono, że gwarancją stabilności instytucji państwowych na pewno nie były walory moralne władcy oraz jego urzędników czy wykształcone społeczeństwo, ale co dobrze skonstruowane i ogłoszone przepisy prawne – zapisane w księgach i ustanowione w urzędach (aspekt pozytywistyczny), sprawny aparat administracyjny, wy-

<sup>101</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 150.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>103</sup> P. Majerski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 60.

<sup>104</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 36-37; F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 180; S. Jedynak, *Bogowie, władcy...*, s. 90-99.

<sup>105</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 188.

<sup>106</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 179.

<sup>107</sup> S. Jedynak, *Bogowie, władcy...*, s. 90.

dajna praca włościan i wyśmienicie funkcjonujące wojsko. Obok tego postulowano również realizację w państwie ośmiu idei, co mogłoby bez wątpienia przyczynić się w przyszłości do wprowadzenia licznych reform i zmian, a więc: miłości, sprawiedliwości, dokładnych określeń, muzyki, obyczajności, prawa, systemu nagradzania oraz karania ludzi<sup>108</sup>. Ta ostanía nazywana była też „dwoma trzonkami władzy”. Han Fei Tsy argumentował: „Rządząc światem, trzeba zawsze postępować w zgodzie z ludzką naturą. Do ludzkiej natury należą upodobania i niechęci, nagrody i kary, zatem spełniają swoje zadanie. Kiedy nagrody i kary spełniają swoje zadanie, można wprowadzić zakazy i nakazy i w ten sposób system sprawowania rządów jest gotowy”<sup>109</sup>. Idee te w pewnym sensie wzajemnie się wykluczały – czy możliwe jest bowiem karanie ludzi w imię głoszonej miłości? Jednak prawo, zdaniem legistów, nie służyło społeczeństwu, a jedynie panującemu, który dzięki niemu mógł sprawować swoje wręcz autorytarne rządy<sup>110</sup>.

Jak się wydaje, legiści przyjęli tezę, że państwo powstało w drodze umowy społecznej. Przed jej „podpisaniem” społeczeństwo żyło w anarchii i nie posiadało żadnego wyobrażenia o prawie. Dlatego też zawiązano państwo, wprowadzono różne mądre normy prawne, zapewniono ich egzekucję, tak aby zdyscyplinować z natury złą i leniwą jednostkę. Istniał również czynnik siły. Państwem nie musiał kierować mędrzec, ale władca zachęcający społeczeństwo wszelkimi sposobami do wykonywania pracy, stosując przy tym system nagród i kar. Urzędnicy mieli sprawnie realizować nałożone na nich obowiązki. Nie mieli żadnej autonomii decyzyjnej, gdyż byli „rękami” i „ustami” władcy<sup>111</sup>.

Han Fei Tsy (280–233 rok p.n.e.) ponadto bardzo ostro krytykował postulaty wypływające z konfucjanizmu. W jego opinii człowiek był z natury zły i hedonistyczny, dlatego też nie było możliwości, aby poddać go wychowaniu czy moralnemu samodoskonaleniu<sup>112</sup>. Rządy w państwie musiały być oparte tylko na prawie bądź regule (*fa*), z których wypływał cały system nagród oraz kar<sup>113</sup>, a także władzy lub autorytecje (*shì*) i dyplomacji (*shū*), nazywanej też sztuką prowadzenia spraw i postępowania z ludźmi („sztuka kierowania państwem”)<sup>114</sup>. Te trzy nierozłączne czynniki były „narzędziem cesarzy i królów”<sup>115</sup>. W tak ukazanym „tworze” nie

<sup>108</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 36-37.

<sup>109</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 185.

<sup>110</sup> Zob. szerzej: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 189-195, 197-199, 207-209.

<sup>111</sup> Zob. szerzej: L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 37.

<sup>112</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 190.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 191; Han Fei Tsy stwierdzał: „Żeby nauczyć dzieci, co jest dobre, a co złe, sama miłość rodzicielska nie wystarczy; muszą ją wspierać surowe kary stosowane przez miejscowych urzędników. Ludzie bowiem, z samej swej natury, rozwijają się pod wpływem miłości, ale słuchają tylko władzy”.

<sup>114</sup> Zob. szerzej: *ibidem*, s. 199-203.

<sup>115</sup> F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 180.

było również miejsca na religię, wiarę, cnotę i etykę<sup>116</sup>. Widoczna jest tu opozycja do konfucjanizmu, a więc zgola odmienna egzegeza relacji zachodzących między polityką a moralnością<sup>117</sup>. Han Fei Tsy pisał: „Gdy Mędrzec rządzi państwem, nie oczekuje, że ludzie sami z siebie będą czynić dobro, lecz nie dopuszcza, by mogli czynić zło. Jeśli oczekuje się, że ludzie sami z siebie będą czynić dobro, trzeba wiedzieć, że w granicach państwa znajdzie się takich nie więcej niż dziesięciu. Jeżeli jednak nie dopuści się, by czynili zło, w państwie można zaprowadzić ład. Kto rządzi państwem, posługuje się większością i rezygnuje z mniejszości, nie zajmuje się więc cnotą, ale prawem”<sup>118</sup>. Owa sztuka rządzenia państwem, skryta i znajdująca się głęboko w sercu panującego, sprowadzała się do zdolności mianowania kompetentnych, sumiennych i obowiązkowych urzędników dla wykonywania nałożonych na nich obowiązków i zarazem ich egzekwowania (najważniejszym obowiązkiem panującego było, zgodnie z zasadą rektyfikacji, nadanie określonej nazwy konkretnej jednostce, a więc powierzenie stanowiska danej osobie. Jeżeli władca doborze odpowiednie jednostki, będzie sprawować swoje rządy za pomocą niedziałania)<sup>119</sup>, a także do panowania nad życiem oraz śmiercią poddanych. Han Fei Tsy do tego katalogu dodawał też: centralizację; rozwój wojskowości oraz siły ekonomicznej państwa; nieuleganie innym osobom; zmuszanie ludzi za wynagrodzeniem i wszelkimi dostępnymi sposobami do wzajemnego szpiegowania swoich nastrojów i myśli; wszystkich ludzi należało traktować tak, jakby byli oni głupcami; nieliczenie się z jakimikolwiek wartościami etycznymi; popieranie polityki ogłupiania (otumaniania) społeczeństwa, gdyż trudniej sprawować kontrolę nad jednostkami cnotliwymi; stosowanie umiaru i ostrożności w zachęcaniu do działania, zaś w karach demonstrowanie rygorysty i konsekwencji; nabycie sztuki nieprzebierania w środkach, bo rządzenie nie mogło być humanitarne, a cel sprawowania władzy uzasadniał wszelkie sposoby<sup>120</sup>. Konkludował: „Nieuchronna i surowa kara jest tym, przed czym drżą wszyscy. Przeto oświecony władca opiera się na tym, czego ludzie się boją, a czyni tak, by powstrzymać ich od złego postępowania. Dzięki temu naród żyje w pokoju, nie dochodzi do zamieszek ani nieładu. Wnioskuje więc, że dobroć, zacność, miłość i życzliwość nie wystarczają, natomiast nieuchronna i surowa kara sama jedna może rządzić całym krajem”<sup>121</sup>. Rządził jedynie cesarz, a urzędnicy oraz

<sup>116</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 37-38; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 189.

<sup>117</sup> JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 192.

<sup>118</sup> Cyt. za: F. Youlan, *Krótką historia...*, s. 183.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 184; S. Jedynek, *Bogowie, władcy...*, s. 92; Han Fei Tsy sądził, że „Gdy minister twierdzi, że jest w stanie coś uczynić, władca daje mu stanowisko zgodnie z jego słowami i czyni go w pełni odpowiedzialnym za dokonania na tym stanowisku. Jeżeli dokonania odpowiadają zadaniom, a zadania odpowiadają słowom ministra, zostaje nagrodzony; jeżeli zaś dokonania nie odpowiadają zadaniom, a zadania słowom, zostaje ukarany”.

<sup>120</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 38; S. Jedynek, *Bogowie, władcy...*, s. 92-93.

<sup>121</sup> Cyt. za: JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 191.

wojownicy-biurokraci (dawna arystokracja rodowa), pozbawieni wszelkiej samodzielności i prerogatyw, byli mu bezgranicznie oddani<sup>122</sup>. Wszyscy powinni być podporządkowani panującemu oraz obowiązującemu prawu, nie istniała wolność myśli i opinii, a nauka była uważana za szkodliwą i niepotrzebną. Nauczycielami bowiem byli urzędnicy i prawo, dlatego należało zniszczyć wszystkie ośrodki i stowarzyszenia propagujące kulturę oraz naukę<sup>123</sup>.

Interesujące poglądy prezentował też inny z przedstawicieli szkoły prawników, Shang Yang. Był zdania, że w polityce najistotniejszy był interes państwa, ponieważ istniało ono tylko dla władcy, a nie społeczeństwa. To ostatnie było tworzywem, które po odpowiednim ukształtowaniu służyło do realizacji celów panującego. Mógł stosować, w zależności od sytuacji, dwa środki, to jest: zarówno karę lub nagrodę, jak i dyskryminację bądź awans. Wydaje się, że najważniejszą rolę w tym katalogu odgrywała kara, gdyż miała być surowa, nieproporcjonalna do popełnionego czynu, tak by ludzie czuli strach przed ewentualną próbą zamachu na państwo. Charakter jednostki, niezależnie jak był ułożony wcześniej, mógł być w każdej chwili zmieniony, gdyż decydował o tym system społeczno-polityczny państwa, w jakim żyli ludzie. Władza kojarzyła się ze strachem. Premiowane było również szpiegostwo, zaś wykształcenie marginalizowane<sup>124</sup>. Shang Yang sądził bowiem, że wiedza, którą mogli poszczycić się obywatele, wyrządzała wiele krzywd państwu i naruszała jego podstawy, gdyż ułatwiała deliberację, a następnie krytykę panującego. Edukacja powinna być ograniczona, z kolei uczeni-pasożyty mieli zostać skierowani do pracy, najlepiej na roli<sup>125</sup>. Państwo powinno prowadzić wojny, stale się militaryzować, a kresem działań było stworzenie ze społeczeństwa posłusznej i zdyscyplinowanej grupy, na wzór wojska<sup>126</sup>.

\* \* \*

W okresie starożytności nastąpiło apogeum w rozwoju myśli polityczno-prawnej Chin. Wypracowane wówczas koncepcje oraz poglądy rozwijane były nie tylko w antycznej Grecji czy Rzymie, ale także w kolejnych wiekach nabierały nowego znaczenia i wartości. Powstałe na przelomie epok Wiosen i Jesieni (VIII–V wiek p.n.e.) i w epoce Walczących Królestw (V–III wiek p.n.e.) systemy polityczno-prawne i filozoficzne stały się swoistym fundamentem dla doktryn nowożytnych, odwołujących się w swoich założeniach i podstawach do zasad rządzenia państwem oraz atrybutów władcy i jego urzędników.

<sup>122</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 38; W. Bernacki, *Chińska myśl...*, s. 355.

<sup>123</sup> L. Dubel, *Historia doktryn...*, s. 39; S. Jedynak, *Bogowie, władcy...*, s. 93.

<sup>124</sup> Zob. szerzej: S. Jedynak, *Bogowie, władcy...*, s. 90-91.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 91-92.

<sup>126</sup> *Ibidem*, s. 92.



## SUMMARY

### LEGAL AND POLITICAL THOUGHT OF ANCIENT CHINA – AN ATTEMPT OF SYNTHESIS

The importance and the role of legal and political thought of ancient China, are no longer needed for the development and understanding of the history of political and legal doctrines *in pleno*. In Poland, in academic studies on this subject, a lot of space devoted to analysis and exegesis of the ideas of ancient Greece or Rome, somehow forgetting about so important for the further scientific discourse, the Chinese center. During ancient times, was the apogee of the development of political and legal thought in China. Developed the concepts have been developed not only in ancient Greece or Rome, but also in later centuries, took on new meaning and value. Resulting in late Spring and Autumn periods (VII–V century BC) and Warring States era (V–III century BC) politico-legal systems and philosophies, have become the foundations for the modern doctrines, referring in its assumptions and bases for the rules governing state and attributes of the ruler and his officials.