

przez postępowanie zgodnie z nakazami *lǐ*. Raymond Dawson, odnosząc się do konfucjańskiego modelu rządzenia stwierdził, że „(rząd) jest instytucją dbającą o to, aby wpływ i przykład ludzi o wysokich zaletach moralnych objął całą ludność”<sup>477</sup>.

### 1.2.7. Idea posłuszeństwa

System konfucjański opierał się na konieczności wypełniania ról przypisanych danej osobie, co wiązało się z koniecznością postępowania zgodnie ze standardami postępowania – *lǐ*. Ograniczenia nakładane na kod postępowania określały zachowanie danej osoby, co z kolei zapewniało osobiste zdyscyplinowanie i porządek społeczny. Kod zachowania był wpojony wewnętrznie, stanowił wewnętrzny mechanizm. Dlatego prawo – *fǎ* nie było powszechnie akceptowanym sposobem na zapewnienie społecznego porządku i stabilności<sup>478</sup>. Prawo stanowiło „zło konieczne”, które ewentualnie mogło być użyteczne, gdy zawiodła cnota<sup>479</sup>. Cnotą, która pozwalała na zachowanie równowagi w poszczególnych strukturach była cnota lojalności, posłuszeństwa (*zhōng*). Konfucjańska lojalność polegała na tym, że określona rola społeczna polegała na wierności *lǐ* i wypełnianiu obowiązków, które wiążą się z rolą pełnioną w społeczeństwie. Nie jest to jedynie lojalność zewnętrzna wobec zwierzchnika czy ojca, ale również wewnętrzna moralność wiążąca się z zobowiązaniami etycznymi. *Konfucjusz* uważał, że porządek społeczny może zapanować wówczas, gdy „władca będzie władcą, poddany poddanym, ojciec ojcem, syn synem”. Pojęcie *zhōng* wyrażało etyczną teorię, której osią nie były prawa i uprawnienia, a powinności i zobowiązania, wymagania względem siebie samego, a nie wobec innych.

Rodziny funkcjonowały jako samowystarczalne jednostki społeczeństwa. Moralnym zobowiązaniem wobec rodziny było wypełnianie funkcji związanych z określonymi rolami. Ciężka praca, mająca poprawić byt w rodzinie oraz szacunek i podporządkowanie się hierarchicznej strukturze, nawet w przypadku nieporozumień między poszczególnymi członkami rodziny były obowiązkiem wynikającym z lojalności, która nakazywała sprawianie wrażenia wewnętrznej jedności wobec otoczenia<sup>480</sup>. Normy zachowań związane z relacjami międzyosobowymi gwarantowały samodyscyplinowanie społeczności. Właściwie poj-

---

<sup>477</sup> R. Dawson, *Confucius: Analects*, Oxford 2000, s. 53, cyt. za: *JeeLoo Liu*, Wprowadzenie do filozofii..., s. 61.

<sup>478</sup> L. Niewiada, Potencjalny wpływ wartości kulturowych na „cud gospodarczy” społeczności chińskich, [w:] *Zrozumieć Chińczyków...*, s. 123.

<sup>479</sup> Y.D. Luo, *Guanxi and Business*, London 2000, s. 31.

<sup>480</sup> L. Niewiada, Potencjalny wpływ wartości..., s. 121.

mowana miłość synowska przejawiała się nie tylko w dbałości o rodziców, ale polegała również na dbaniu o siebie. Posłuszny syn winien zdobywać wiedzę, zachować ciało w należyтым stanie (ciało jako dar od rodziców). Zespół obowiązków syna wobec rodziców opierał się na określonych normach moralnych, które zachować można poprzez zachowywanie się zgodnie z obyczajami, w ramach określonych przez *li* granic.

Krytyka władzy czy władcy była dopuszczalna w przypadku, gdy władca zachowywał się nieodpowiednio. Tak samo, jak posłuszny syn miał prawo do krytyki rodziców, jeżeli dostrzegł, że postępują oni nieprawidłowo<sup>481</sup>. Podstawowe zależności w rodzinie opierały się na wspomnianych trzech relacjach posłuszeństwa. Ponadto, podwładni winni byli posłuszeństwo względem władcy. Wszystkie relacje opierały się na hierarchiczności, podstawą zaś wzajemnych stosunków było posłuszeństwo. Fundamentem przestrzegania tych zasad był autorytet. Kolejną relacją była relacja pomiędzy przyjaciółmi, która oparta była nie na posłuszeństwie, ale na wzajemnym zaufaniu. Konfucjańskie rozumienie relacji międzyludzkich skutkowało hierarchizacją społeczeństwa i rytualizacją życia codziennego. Fundamentem więzi rodzinnych była synowska miłość, nabożność, którą cechował bezwarunkowy szacunek i lojalność<sup>482</sup>.

### 1.2.8. Idea kolektywizmu

Rozważyć należy, czy filozofia *Konfucjusza* stworzyła ideologię kolektywistyczną. Kolektywistyczny punkt widzenia jest przeciwstawiany indywidualistycznemu, będącemu podstawą liberalnych państw demokratycznych. Dokładna analiza nauk *Konfucjusza* w rzeczywistości wskazuje na bardziej kolektywistyczno-indywidualistyczną charakterystykę społeczno-politycznej organizacji, jaką jest państwo. W istocie konfucjańska koncepcja współzależnej jaźni, osobowości, własnego ja, współzależnego samego siebie (*interdependent self*), która zauważalna jest w przenikaniu się *rén* i *li* może zostać zakwalifikowana jako utożsamiająca kolektywistyczne podejście do społeczno-politycznej organizacji. Kulturowanie poszczególnych relacji międzyludzkich jest kluczowe dla dobra zarówno społeczeństwa, jak i jednostki. Miarą pomyślności jednostki jest odpowiednie dostosowanie się i odnalezienie w konkretnej relacji oraz odpo-

---

<sup>481</sup> Shaun O'Dwyer, *Democracy and Confucian Values*, *Philosophy East and West* 2003, vol. 53, issue 1, s. 55.

<sup>482</sup> D. Ho Yau-Fai, *Filial Piety, Authoritarian Moralism and Cognitive Conservatism in Chinese Societies*, *Genetic, Social and General Psychology Monographs* 1994, vol. 120; Hwang Kwang-Kuo, *Filial Piety and Loyalty: Two Types of Social Identification in Confucianism*, *Asian Journal of Social Psychology* 1999, s. 163–183.

wiednie wypełnianie obowiązków. Skupienie się na współzależnym zbiorze jednostek umiejscowionych w ramach różnego rodzaju relacji, stwarza obraz rzeczywistości, zbioru samodoskonalących się osobowości we wspólnocie, jaką jest państwo. Chińska tradycja kolektywizmu zakładała, że uczynki człowieka powinny być osądzone przez społeczeństwo<sup>483</sup>. Harmonia społeczna mogła zostać osiągnięta jedynie, gdy człowiek działał jako część wspólnoty. Życie jednostek zostało zastąpione przez życie zbiorowe<sup>484</sup>. Jednostka funkcjonowała jedynie jako część rodziny, która stanowiła jednostkę ekonomiczną. Nie istniała własność prywatna. Ziemia i inne dobra należały do rodziny (własność klanowa<sup>485</sup>). Pierwszeństwo przyznawano nie „ja”, a „my”. Pierwszeństwo przyznawano nie prawom, lecz obowiązkom, współzależność występowała przed egoistycznym interesem własnym i w związku z tym w razie jakichkolwiek nieporozumień między członkami społeczności dążono do konsensu, unikając jakichkolwiek konfliktów. Zamiast poczucia winy, istniało poczucie wstydu<sup>486</sup>. Nie istniał Prymat rzeczy, a najważniejsze było *guānxi*<sup>487</sup>. Konfucjanizm nie uznawał autonomii jednostki.

Idea chińskiego kolektywizmu sprowadza się do stwierdzenia „usuń samego siebie na rzecz całości (*kějǐfùlǐ*)”<sup>488</sup>. Cechą charakterystyczną społeczeństwa chińskiego jest zwracanie uwagi na to, jaki wpływ ma dane działanie jednostki na poszczególnych członków wspólnoty<sup>489</sup>.

Chińska tradycja prawna oparta jest na idei kolektywizmu, co wynika z jednej strony z systemu patriarchalnego, a z drugiej strony ze scentralizowanego nacjonalizmu. System patriarchalny został ukształtowany przez obyczaje, które regulowały stosunki panujące w rodzinie umożliwiając jej prawidłowe funkcjonowanie. Scentralizowany nacjonalizm wynika z autorytatywności władzy. Obyczaje niezbędne były dla utrzymania patriarchalnego porządku w rodzinie, a prawa dla zachowania ładu w autorytatywnym państwie<sup>490</sup>. *Konfucjusz* ma-

---

<sup>483</sup> J.K. Fairbank, *Self-Expression in China*, [w:] *The China Difference*, R. Terill (red.), New York 1979, s. 84.

<sup>484</sup> W. Olszewski, *Chiny – zarys kultury*, Poznań 2003, s. 25.

<sup>485</sup> J. Pimpaneau, *Chiny, kultura i tradycje*, Warszawa 2001, s. 11–12.

<sup>486</sup> O. Weggel, *Chiny...*, s. 33.

<sup>487</sup> W ujęciu zachodnim osoba jest emanacją indywidualnej, otrzymanej od Boga duszy (chrześcijaństwo) jest podmiotem godności.

<sup>488</sup> O. Weggel, *Chiny...*, s. 33.

<sup>489</sup> G. Hofstede, *Cultures' Consequence* s. Second Edition: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations, London 2001, s. 209–278. Nawet konsumpcyjne nawyki chińskiej klasy bogaczy cechuje kulturowy kolektywizm, a nie indywidualizm, zob. M. Gilbert, *Wal-Mart's China challenge*, *International Herald Tribune* z 23.10.2006 r., s. 15.

<sup>490</sup> Wu Shu-Chen, *The Chinese Legal Tradition and the European View of the Rule of Law*, [w:] *The Rule of Law History, Theory and Criticism*, P. Costa, D. Zolo (red.), Dordrecht 2007, s. 617.

wiał, że „z natury ludzie są sobie bliscy. To, co ich od siebie oddala, to przyzwyczajenia”<sup>491</sup>.

### 1.2.9. Idea samodoskonalenia

Idea samodoskonalenia wiązała się z zagadnieniem nauki (*xué*). Samodoskonalenie nie oznaczało nieograniczonej autonomii indywidualnej ani nie polegało na poddawaniu się woli ogółu. Chińskie samodoskonalenie oznaczało dawanie i czerpanie korzyści z bycia członkiem wspólnoty w świecie wzajemnych lojalności i zobowiązań<sup>492</sup>. Każdy człowiek mógł pracować nad sobą i dążyć do osiągnięcia cnót konfucjańskich. Uważano, że wszyscy potrafią rozwijać się tak, aby z wrodzonych czterech początków (*sì duàn*) powstały w pełni ukształtowane emocje moralne. Mencjusz wyróżnił 4 załączki cnót: współczucie, wstyd, rozróżnianie dobra i zła (prawość, słuszność Konfucjusza), szacunek<sup>493</sup>. Stanowiły one załączki odpowiednio: współczucie – humanitarności (*rén*), wstyd – sprawiedliwości (*yì*), rozróżnianie dobra i zła – mądrości (*zhì*), szacunek – obyczajności (*lǐ*). Ponadto, uważano, że każdy człowiek jest z natury dobry, a tym co różni ludzi są sposoby, jakie stosują i wybory, jakich dokonują, aby osiągnąć poszczególne cnoty<sup>494</sup>. „Ludzie z natury są podobni do siebie, ale przez przyzwyczajenia stają się całkowicie odmienni”<sup>495</sup>. Idea samodoskonalenia oznaczała dyscyplinę wewnętrzną zamiast spontaniczności. Życie uznawane było za ciągłą naukę. W „Dialogach Konfucjańskich” wskazano: „Mistrz rzekł: gdy miałem lat piętnaście, skupiłem swe wysiłki (*czy*) na nauce (*jue*). Gdy osiągnąłem lat trzydzieści, ustaliły się me zasady, zaś w wieku lat czterdziestu nie znałem już wań. W wieku lat pięćdziesięciu pojąłem wolę Niebios. Gdy osiągnąłem wiek lat sześćdziesięciu, rozumiałem wszystko, co się kryło za tym, co mówiono mi. Dopiero gdy dożyłem lat siedemdziesięciu, mogłem iść za pragnieniami mego serca nie przekraczając przy tym żadnej z reguł”<sup>496</sup>. Nauka była najwyższą wartością<sup>497</sup>. Każdego dnia należało się rozwijać, czerpiąc wiedzę również z ob-

---

<sup>491</sup> Dialogi..., XVII: 2.

<sup>492</sup> R. T. Ames, Rites as Rights: The Confucian Alternative, [w:] Human Rights and the World's Religions, L.S. Rouner, Notre Dame 1988, s. 205–206, cyt. za: F. Dallmayr, Asian values and global human rights, Philosophy East and West 2002, vol. 52, issue 2, s. 180.

<sup>493</sup> Księga Mencjusza 2A: 6.

<sup>494</sup> Księga Mencjusza 6A: 2.

<sup>495</sup> Dialogi..., XVII: 2.

<sup>496</sup> Dialogi..., II: 4.

<sup>497</sup> „Najwyższej ceniej tych, którzy od samego urodzenia wiedzę posiadają”, Dialogi..., XVI: 9.

serwacji świata i innych ludzi<sup>498</sup>. Należało tak postępować, aby zachować równowagę między rozwijaniem cnót i zdobywaniem wiedzy. Obie aktywności powinny się wzajemnie przenikać i dopełniać<sup>499</sup>.

W Chinach obowiązywała zasada merytokracji, oznaczająca sprawowanie władzy przez osoby o największych kompetencjach w danej dziedzinie. Sposobem na istnienie harmonijnego porządku społecznego były wychowanie i edukacja, które były kultywowane w związku z koniecznością ciągłego samodoskonalenia się człowieka. Idea merytokracji urzeczywistniana była w systemie egzaminów na urzędników<sup>500</sup>. Każdy człowiek mógł dzięki zdobywaniu wiedzy i samodoskonaleniu się moralnemu i intelektualnemu osiągnąć sukces w wybranej przez siebie dziedzinie.

### 1.2.10. Integracja idei, czyli koncepcja synkretyzmu chińskich doktryn filozoficznych

Oddziaływania innych ideologii spowodowały przeobrażenia ideologii konfucjańskiej<sup>501</sup>, a neokonfucjanizm stał się podstawą ideologiczną urzędniczo-biurokratycznego cesarstwa chińskiego<sup>502</sup>. Od czasów panowania dynastii *Han* (206–220 r. p.n.e.) zaobserwować można połączenie zasad konfucjanistów z zasadami legistów i oparcie ideologii państwowej na trzech założeniach: *shi* – autorytet władcy, *shù* – metody efektywnego rządzenia państwem i pragmatyzm, *fǎ* – surowe prawo obowiązujące wszystkich poddanych. Ideologia konfucjańska wyznaczyła standard sprawowania władzy aż do czasów upadku cesarstwa w 1911 r. Pierwszy cesarz dynastii *Qin*, któremu udało się zjednoczyć całe Chiny (247–221 r. p.n.e.) i stworzyć pierwsze zjednoczone królestwo *Qin* (221–206 r. p.n.e.) odrzucił zasady konfucjańskie. Zaakceptowaną i urzeczywistnianą przez niego ideologią były nauki legistów. Pierwszy minister *Li Si* w oparciu o zasady rządzenia propagowane przez legistów stworzył totalitarny system sprawowa-

---

<sup>498</sup> „Każdy występki człowieka od jego środowiska zależy. Przyglądanie się cudzym błędom wiedzy ku poznaniu cnoty humanitarności (*žen*)”. *Dialogi...*, IV: 7.

<sup>499</sup> „Ten u kogo cechy wrodzone królują nad należytą postawą (*wen*), jest nieokrzesany. Ten, u kogo należyta postawa (*wen*) góruje nad cechami wrodzonymi, jest jak ów skryba, zdolny jedynie do przepisywania, lecz nie do tworzenia. U kogo zaś należyta postawa z cechami wrodzonymi pozostaje w zgodzie, ten jest szlachetny”, *Dialogi...*, VI: 16.

<sup>500</sup> Rygorystyczne egzaminy urzędnicze sprawdzały humanistyczną wiedzę kandydatów i znajomość klasycznych ksiąg konfucjańskich. Nie sprawdzały natomiast zdolności administracyjnych, zob. szerzej *H.G. Creel, Chinese Thought from Confucius...*, s. 50.

<sup>501</sup> Konfucjanizm jako teza, taoizm i buddyzm antyteza, neokonfucjanizm synteza, zob. *K. Burns, Księga Mędrców Wschodu, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2006, s. 159.*

<sup>502</sup> *L. Wasiliew, Kultury, religie i tradycje...*, s. 18.

nia władzy. Skutki rządów opartych na terrorze doprowadziły do upadku państwa i destabilizacji. Wówczas podjęto próbę wypracowania ideologii, która łączyłaby w sobie elementy nauki legistów i konfucjanistów. W okresie panowania Zachodniej i Wschodniej dynastii *Han* (206 r. p.n.e. – 220 r. n.e.) konfucjanizm ogłoszono oficjalną ideologią państwową. Przy czym, zaznaczyć należy, że uzupełniono ją o wiele nowych elementów, w tym również zaczerpniętych z myśli filozoficznych legistów. Edyktem cesarza *Wu* z 136 r. p.n.e. proklamowano konfucjanizm, w interpretacji uczonego konfucjanisty *Dong Zhongshu*, jako ideologię państwową Niebiańskiego Cesarstwa. Od tego czasu aż do upadku cesarstwa w 1911 r. konfucjanizm uznawany był za podstawę filozofii politycznej<sup>503</sup>.

Chiński system synkretyzmu doktryn filozoficznych ukształtował się w wyniku skompilowanego procesu syntezy konfucjanizmu, moizmu, taoizmu, buddyzmu i maoizmu. Synteza ta dokonała się w trzech płaszczyznach. W trakcie wielowiekowej ewolucji każda z doktryn ulegała wpływom pozostałych. Konfucjanizm widoczny był w dziedzinie etyki oraz stosunków rodzinnych i społecznych. Elementy doktryny taoistycznej dostrzegalne były w dziedzinie wierzeń i obrzędów. Buddyzm, który głosił idee wybawienia, organizacja pogrzebów, modlitwy za spokój zmarłych, utożsamiany był z dbałością o zbawienie duszy<sup>504</sup>. System konfucjańskiej filozofii i etyki społecznej po przeobrażeniach, z czasem stał się oficjalną ideologią państwową. Ideały starożytnych władców, przywiązanie do tradycji i historii propagowane przez *Konfucjusza* stały się uzasadnieniem dla autorytatywnego sposobu rządzenia przez kolejnych chińskich władców, co zauważalne jest po dzień dzisiejszy. Autorytatywny porządek uznawany był za wcielenie nakazów *Konfucjusza*.

Na pierwszy rzut oka dostrzec można sprzeczność założeń konfucjanizmu i legizmu, jednak po głębszej analizie założeń obu doktryn wskazać można na pewne ich cechy wspólne, które stały się podstawą połączenia obu ideologii. Przedstawiciele konfucjanizmu i legizmu prezentowali zbieżne poglądy na temat rządzenia. W obu systemach pojawiło się przekonanie o specjalnej pozycji władcy, który sprawuje swój mandat z woli Niebios. Zarówno legiści, jak i konfucjaniści potępiali wojny domowe i rozbięcie polityczne kraju popierając

---

<sup>503</sup> Cesarze chińscy umiejętnie łączyli legistyczne metody sprawowania władzy z konfucjańską etyką. Połączono konfucjańską ogładę kulturową (*wen*) z legistyczną siłą. Zastosowanie konfucjanizmu ograniczało się do organizacji społeczeństwa, kultury moralnej, nauki, edukacji. Koncepcje legistów znalazły odzwierciedlenie w metodach sprawowania władzy. Obie doktryny były wykorzystywane przez władców, którzy dokonywali wyboru środków i interpretacji doktryn. Zasadę tę sformułował po raz pierwszy *Lu Jia*, dostojnik państwowy na dworze cesarza *Gaozu*. Zob. szerzej: *M. Słepień*, Spór konfucjanistów z legistami. W kręgu chińskiej kultury prawnej, Kraków 2013, s. 237–238, 245.

<sup>504</sup> *L. Wasiliew*, Kultury, religie i tradycje..., s. 389–390.

scentralizowaną władzę z monarchą na czele i hierarchizację. Dla konfucjanistów i legistów władca był najwyższym autorytetem. Dla konfucjanistów władca był „Synem Nieba”, dla legistów był autokratą, opierającym swoje rządy jedynie na przepisach prawa. Konfucjaniści i legiści uważali, że w kierowaniu państwem władcy powinien pomagać aparat wyspecjalizowanych urzędników i ministrów. Zastrzec jednak należy, że dla konfucjanistów urzędnicy uosabiali strażników tradycji, zwyczajów, dla legistów zaś urzędnicy byli wykonawcami nakazów władcy i norm prawnych. Tym, co różniło przedstawicieli obu szkół to fakt, że legiści postulowali utrzymywanie porządku za pomocą siły i terroru, konfucjaniści zaś za pomocą nakazów etyczno-moralnych.

Synteza konfucjanizmu i legizmu wydaje się paradoksalna. Nie mniej jednak z czasem nastąpiło przeniknięcie się obu tych doktryn. Prawo obyczajów *li* i nakazy moralne konfucjanizmu zjednoczyły się w drodze syntezy z zasadami legizmu. Metody i instytucje oraz aparat biurokratyczny wprowadzone do praktyki rządzenia państwem przez legistów okazały się praktyczne w sprawowaniu rządów, co pozwoliło konfucjanistom na ich akceptację<sup>505</sup>.

W dawnych Chinach moralność uznawana była za pierwotną podstawę wszelkiej aktywności ludzkiej<sup>506</sup>. Specyficzną cechą chińskiego systemu etycznego jest również racjonalizm<sup>507</sup>. Najważniejszymi kwestiami, do jakich przywiązywano wagę były kwestie polityki socjalnej oraz etyki. Kult praktycznej korzyści, szczęścia, które można osiągnąć przez kultywowanie cnót oraz poprzez samodoskonalenie się, ścisły związek pomiędzy jednostką a kolektywem, ideał społecznej i niebiańskiej harmonii, syntetyczny eklektyzm, priorytet etyki i polityki społecznej w ideologicznej strukturze tradycyjnego chińskiego społeczeństwa – wszystkie te elementy przyczyniły się do powstania swoistej hierarchii wartości odmiennej od hierarchii europejskiej czy też szerzej rzecz ujmując, zachodniej<sup>508</sup>. Konfucja-

---

<sup>505</sup> L. Wasiliew, *Kulty, religie i tradycje...*, s. 193–194.

<sup>506</sup> Religia w konfucjańskich Chinach miała marginalne znaczenie nie ogrywając istotnej roli w duchowym życiu społeczeństwa, ideologii i kulturze Chin. Religia uważana była za sprawę drugorzędą. Uznawano, że religia towarzyszy niejako systemowi etycznemu określone przez konfucjanistów. W historii Chin nie pojawiał się problem wiary. W związku z tym wiara posiadała marginalne znaczenie. Tym, do czego przywiązywano szczególną wagę była moralność i postępowanie zgodnie z ceremoniałem, tradycją. Postępowanie obywateli było osądzone zarówno przez opinię publiczną, jak i władzę pod kątem postępowania zgodnie z ukształtowanymi zwyczajami i nakazami moralnymi propagowanymi przez *Konfucjusza* i jego uczniów.

<sup>507</sup> We wszystkich religiach światowych mamy do czynienia z metafizyką, mistyką, kultem siły nadprzyrodzonej, kultem najwyższego bóstwa.

<sup>508</sup> Różnice w hierarchii wartości wyznawanych przez Chińczyków i Europejczyków dostrzegł już *Marco Polo* w XIII w.; zob. *Marco Polo, The Description of the World, P. Pelliot, A.C. Moule, (red.)*, London 1938, wersja elektroniczna dostępna również: <https://archive.org/details/descriptionofwor01polo> [dostęp: 25.1.2014].

nizm i wiążące się z nim idee humanitaryzmu, słuszności, kult samodoskonalenia się człowieka i społeczeństwa, a z drugiej strony konfucjański konserwatyzm i autorytatywność wpłynęły na kształt chińskiego porządku prawnego. Ideał cnoty i sprawiedliwości, mądrości i humanitaryzmu, system administracji i stosunków społecznych oparty nie na pochodzeniu, ale na wiedzy, wykształceniu i talentach wyznaczały ramy dla chińskiej ideologii państwowej. Ocena cech tradycyjnego społeczeństwa chińskiego, analiza struktury społecznej, mechanizmy dynamiki społeczeństwa, wzajemne wpływy i współzależności pozwalają na zrozumienie chińskiego porządku prawnego i dostrzeżenie jego specyfiki.

Analiza ewolucji myśli chińskiej poczynając od poglądów prezentowanych przez *Konfucjusza* pozwala na stwierdzenie, iż chińska filozofia opiera się na założeniu kontynuacji – relacjach nauczyciel-uczeń, nie zaś na podważaniu teorii, czy wymyślaniu nowych koncepcji przez kolejne pokolenia uczniów wielkich Mistrzów<sup>509</sup>. Kontynuacja może prowadzić do odmiennej interpretacji niektórych założeń, jednak nie dochodzi do całkowitego porzucenia, czy też uznania za nieistniejące dotychczas stworzonych teorii, czy wyrażonych poglądów. Wpisuje się to w praktykowaną przez społeczeństwo chińskie i chińskie władze zasadę dodawania, dostosowywania do aktualnych warunków i okoliczności, w odróżnieniu od często praktykowanej na zachodzie zasady zastępowania.

Bezsprzecznie, przedmiotem zainteresowania wszystkich przedstawicieli myśli chińskiej była droga (*dào*). Pojęcie „drogi” było nieco odmiennie rozumiane przez każdego z przedstawicieli szkół filozoficznych i właśnie rozumienie *dào* stało się zasadniczą podstawą ich rozróżnienia. *Dào* to droga, ścieżka. W starożytnych Chinach oznaczała prawidłową drogę życia, sposób rządzenia, idealną drogę ludzkiej egzystencji, drogę kosmosu, generatywno-normatywną drogę wszelkiej egzystencji jako takiej<sup>510</sup>. Odmienności w sposobach rozumienia *dào* przez przedstawicieli poszczególnych szkół filozoficznych zostaną przedstawione w ramach poniższych rozważań. *Konfucjusz* ani inni myśliciele chińscy nie wskazywali gotowych drogowskazów pozwalających człowiekowi osiągnąć określone cele czy cnoty. Droga do ich osiągnięcia była zazwyczaj żmudna i długotrwała. Droga dojrzewania i stawania się człowiekiem cnotliwym była daleką podróżą<sup>511</sup>. Samodojrzewanie było procesem długotrwałym, który trwa przez całe życie. Podstawowym drogowskazem był Mędrzec, a celem było stanie się człowiekiem szlachetnym<sup>512</sup>.

---

<sup>509</sup> *JeeLoo Liu*, Wprowadzenie do filozofii..., s. 10.

<sup>510</sup> *H. Fingarette*, Confucius – the Secular..., s. 19.

<sup>511</sup> Dialogi..., I: 15.; Buddyści z niektórych szkół z kolei uznawali możliwość szybkiego osiągnięcia cnot, przejścia drogi, zob. *M. Stępień*, Konfucjański przewodnik..., s. 405

<sup>512</sup> „Obowiązki uczonego są ciężkie, a droga (*tao*) przed nim daleka. Droga ta jest długa, kończy się wraz ze śmiercią, zob. Dialogi..., VIII: 7.

Przedstawiciele poszczególnych szkół filozoficznych różnili się nie tylko postrzeganiem *dào*. Mieli odmienne poglądy również na inne kwestie. Tytułem przykładu można wskazać, że konfucjaniści i taoiści różnili się postrzeganiem miejsca człowieka w kosmosie. Taoiści twierdzili, że człowieka kształtuje natura. Nie opierali się na żadnym wzorcu idealnego społeczeństwa, co ich odróżniało od konfucjanistów, którzy uważali społeczeństwo harmonijne za ideał stosunków społecznych, do którego należy dążyć<sup>513</sup>. Konfucjaniści twierdzili, że to kultura kształtuje człowieka i może on się rozwijać jedynie w cywilizacji, a celem państwa jest szczęście ludzi. Legiści uważali, że najważniejszym celem państwa jest siła i potęga militarna oraz gospodarcza. Za główne zadanie skodyfikowanego prawa legiści uważali dostarczenie modelowych interpretacji zachowań w społeczeństwie. Konfucjaniści i moiści spierali się z kolei o zakres miłości. Kontynuatorzy poglądów *Mozięgo* twierdzili, że należy kochać wszystkich ludzi równo, miłością uniwersalną, podczas, gdy konfucjaniści propagowali naturalizm i partykularyzm uczuć w zależności od konkretnej relacji międzyludzkiej<sup>514</sup>. Między taoizmem i konfucjanizmem istnieją różnice w koncepcjach, języku, podejściu do życia. Podstawę dialogu obu szkół stanowiło jednak poszukiwanie „fundamentu Nieba i Ziemi”<sup>515</sup>. Szkoła konfucjańska propagowała „rządzenie za pomocą rytów” – renesans porządku społecznego z czasów panowania dynastii *Zhou*<sup>516</sup> – jedność państwa i społeczeństwa, osiągnięcie ładu społecznego za pomocą pozytywnego *lǐ* i negatywnego *chéng-mìng* (prostowania relacji społecznych). *Lǐ* stanowiły kodeks zachowań – zbiór form zachowań w każdej sytuacji życiowej, od wszelkich okoliczności, które człowiek spotykał w życiu codziennym po stany emocjonalne człowieka (radość, smutek, żaloba)<sup>517</sup>. Fakt zaplanowania i określenia wszystkich relacji międzyludzkich powodował, że niepotrzebne było prawo. Przestrzeganie norm *lǐ* powodowało, że wszystkie inne sposoby regulacji życia człowieka były zbędne. Postępowanie zgodnie z *lǐ* miało spowodować, że zapanuje harmonia, a więc prawo nie było potrzebne, wręcz mogło zakłócać harmonię.

Każdy z systemów filozoficznych za cel uznawał przekształcenie społeczeństwa według właściwych sobie zasad i sposobów. Moizm – świat egalitarny, państwo rządzone przez najmądrzejszego, powszechna miłość i dbałość o powszechną korzyść. Konfucjanizm – świat zhierarchizowany – każdy ma wy-

---

<sup>513</sup> E. Obarski, *Zaciemnione i oświetlone zbocza tej samej góry*, [w:] Lao Tsy. Droga. Tao te king, przeł. M. Mostowicz-Zahorski, Wrocław 2001, s. VIII.

<sup>514</sup> A.I. Wójcik, *Filozofia Chin. Uwagi wstępne*, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów...*, s. 321–324.

<sup>515</sup> F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności*, przeł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Kraków 2006, s. 28.

<sup>516</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>517</sup> A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska...*, s. 76–77

znaczone miejsce i obowiązki, władca – Syn Niebios. Legizm – społeczeństwo podporządkowane autokratycznemu władcy. Nadto, moizm i konfucjanizm odwoływały się do przeszłości – idealizacja przeszłości<sup>518</sup>.

Pary symboli, które odnoszą się do chińskiego państwa i społeczeństwa to: państwo i świat (państwo jako obszar władzy, świat jako cywilizacyjna jedność ludzi), wewnątrz i zewnątrz (wewnętrzny porządek człowieka oraz zewnętrzny porządek społeczny), cztery kategorie (ryty, muzyka, ustawy karne i rząd), poznanie i działanie, samodoskonalenie i porządek państwa wraz z harmonizacją świata (człowiek powinien być przykładem dla innych), publiczny i prywatny<sup>519</sup>. Za życia myślicieli chińskich państwo zapewniało porządek, bezpieczeństwo i świadczenia publiczne, nie świadczyło jednak opieki. Państwo spełniało funkcję porządkową, będąc jednocześnie „instytucją moralnego wychowania narodu”. Prawo chińskie pełniło funkcję konserwacji systemu społecznego, tzw. funkcję rezydualną<sup>520</sup>.

Społeczeństwo zmienia się, potrzeby ludzi się zmieniają, a wraz ze zmianą okoliczności zmianie powinny ulegać instytucje i obyczaje<sup>521</sup>. Wspólną wartością dla całej chińskiej cywilizacji była niezmiennie harmonia, a instytucją porządkującą życie społeczeństwa było państwo<sup>522</sup>. Wszystkie przedstawione idee myślicieli chińskich skoncentrowane były wokół życia w zorganizowanej strukturze państwa<sup>523</sup>. Po raz pierwszy definicję państwa przedstawił *Mencjusz*, określając państwo jako nierozzerwalną strukturę składającą się z trzech elementów: władzy politycznej, terytorium i zamieszkującego go ludu. Były to trzy elementy, które pozwalały władcy na sprawowanie rządów<sup>524</sup>. Państwo według *Mencjusza* dzieliło się na instytucje oraz władcę, który był przedstawicielem i funkcjonariuszem państwa. Najważniejszym elementem państwa był lud, następnie *Mencjusz* usytuował sprawy państwa, a dopiero na końcu władcę. Zarówno *Kon-*

<sup>518</sup> *M.J. Künstler*, *Sprawa Konfucjusza...*, s. 135.

<sup>519</sup> *A. Kość*, *Prawo a etyka konfucjańska...*, s. 230–231.

<sup>520</sup> *Ibidem*.

<sup>521</sup> *Feng Youlan*, *Krótką historia filozofii...*, s. 254.

<sup>522</sup> *F. Jullien*, *Pochwała nieokreśloności...*, s. 102.

<sup>523</sup> W klasycznym języku chińskim nie istniało pojęcie „polityka”, współcześnie funkcjonujące pojęcie *zhèngzhì* 政治 jest neologizmem. Pierwszy znak oznacza idee zarządzania, a drugi kontrolowania, oba znaki odnoszą się do sprawowania władzy. W polityczno-filozoficznej teorii konfucjanistów nie istnieje rozróżnienie pomiędzy państwem a społeczeństwem, zob. *Z. Wesolowski*, *Konfucjańskie podstawy porządku społecznego...*, s. 183.

<sup>524</sup> Jest to definicja państwa, która obowiązuje również współcześnie, jest niemal identyczna ze sformułowaną przez przedstawiciela pozytywizmu prawniczego – *Georga Jellinka*, który jako państwo określił instytucję, która posiada trzy zespolone elementy – składniki konstytutywne państwa – władza najwyższa (suwerenna), ludność i terytorium, tzw. trójelementowa definicja państwa, zob. *G. Jellinek*, *Ogólna nauka o państwie*, Warszawa 1921.

fucjusz, jak i Mencjusz w państwie widzieli nie tylko instytucję organizującą życie społeczno-polityczne i sprawującą kontrolę nad społeczeństwem, ale przede wszystkim instytucję o charakterze moralnym. Rządzenie państwem utożsamiane było więc z moralnym przywództwem<sup>525</sup>.

Dokonując synkretyzmu chińskich idei stwierdzić należy, że myśliciele poszczególnych chińskich szkół filozoficznych stworzyli załączki koncepcji rządów prawa (głównie legiści, jednak elementy rządów prawa dostrzegalne są również w koncepcjach neokonfucjanistów)<sup>526</sup>. Władca powinien działać „w zgodzie z prawem”. Przy czym tradycyjne pojęcie prawa oznaczało normy społeczne, zwyczaje, reguły rodzinne. Dobre rządy powinny opierać się na dobrych ludziach według konfucjanistów, a na surowych prawach według legistów. Nie mniej jednak tak dla jednych, jak i drugich oznakę dobrego rządu stanowił „dobrobyt ludu”. Idealny władca powinien być obdarzony Mandatem Nieba, respektować wolę ludu, sprawować władzę zgodnie z ustalonymi prawami (według konfucjanistów zgodnie z *li*, według legistów zgodnie z *fǎ*), zapewniać dobrobyt poddanym, równomiernie dystrybuować bogactwa, co miało przyczyniać się do rozwoju kraju<sup>527</sup>.

Należy zauważyć, że większość chińskich filozofów poruszała się w kategoriach zwanych na zachodzie etyką normatywną<sup>528</sup>. Dokonując analizy poszczególnych poglądów chińskich myślicieli należy stwierdzić, że proponowali oni oceny i normy moralne, które społeczeństwo powinno przyjąć, ale proponowali również system ocen i sposoby urzeczywistniania owych norm moralnych. Jako najważniejszą kategorię etyczną, wskazującą na to, co powinno być, uznać należy koncepcję *dào*.

Prawidłowe rozumienie pojęcia etyka w kontekście chińskiej filozofii związane jest z etycznym podejmowaniem decyzji w życiu codziennym. Kwestie etyczne muszą być rozumiane w konkretnym kontekście, nie abstrakcyjnie.

---

<sup>525</sup> W przeciwieństwie do dominującej koncepcji państwa jako instytucji opartej na rządach prawa stanowionego.

<sup>526</sup> K. Turner, Rule of Law Ideals in Early China?, Journal of Chinese Law 1992, vol. 6, issue 1, s. 1–44.

<sup>527</sup> K. Sarek, Z mandatu Nieba. Podstawy sprawowania władzy politycznej, [w:] Zrozumieć Chińczyków..., s. 42.

<sup>528</sup> Etyka normatywna to nauka zajmująca się ustalaniem, co jest moralnie dobre i złe oraz wyznaczaniem dyrektyw postępowania na podstawie przyjętych ocen i związanych z tym powinności. W zależności od tego, jakie pojęcia uznają za centralne, można wyróżnić następujące rodzaje etyk normatywnych: aksjologiczne – stawia w centrum uwagi pojęcie wartości, deontologiczne – stawia w centrum uwagi pojęcie powinności (obowiązku), odpowiedzialności – stawia w centrum uwagi pojęcie odpowiedzialności, aretologiczne – stawia w centrum uwagi pojęcie cnoty (*areté*). Ethics, normative, [w:] The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, W. Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu, Malden (red.), Oxford-Carlton 2004, s. 228.

Normy i standardy są ważne, ale ich funkcją jest kierowanie procesem decyzyjnym. Konkretny kontekst sytuacji determinuje jednak, jak należy zastosować dane normy. Etykę w kontekście chińskiej filozofii należy rozumieć w szerszym kontekście, jako produkt konkretnej kulturowej i historycznej tradycji. Myśliciele chińscy wcześniejszego okresu mieli świadomość zachodzenia zmian w obrębie społeczeństwa, np. zmiany w populacji, kumulacji dóbr, przekonań i zmian idei. Analizując chińską kulturę prawną trzeba zatem brać pod uwagę również chińskie założenia i koncepcje społeczeństwa, rządu, osobowości i identyfikacji, relacji dóbr indywidualnych i kolektywizmu, celów życiowych. Należy zwrócić szczególną uwagę na etyczny aspekt podejmowania decyzji. W chińskiej filozofii, najważniejszy jest charakter osoby, nie zaś poprawność praktykowania standardów moralnych. Przykładowo, bycie wrażliwym na uczucia drugiej osoby, jest ważniejsze od podjęcia słusznego działania, poprawnego w danej sytuacji. Normy moralne są uważane za drugorzędne w stosunku do charakteru jednostki i jej rozwoju. W związku z tym wymagania etyczne nie są takie same dla wszystkich. Etyka konfucjańska jest dynamicznym procesem, a najważniejszym jest nie pytanie o to, czym są owe normy, jakie one są, ich definiowanie, a jakie jest odpowiednie zastosowanie danej normy, tzn. jaką normę należy stosować w danej sytuacji i jak ją należy stosować. Koncepcja etyki w chińskiej filozofii opiera się na różnych czynnikach związanych z podejmowaniem decyzji, odzwierciedlając charakter osoby, która jest centrum decyzji etycznych. Chińska metaforyka drogi (*dào*) określa egzystencję człowieka jako dynamiczną procesualną antropologię, uznając mentalność i naturę człowieka za proces toczący się całe życie, a nie jedynie punkt wyjścia<sup>529</sup>. Właściwa postawa człowieka pozwalała na osiągnięcie ładu wewnętrznego, *dào* zaś pozwalała na osiągnięcie ładu zewnętrznego.

Biorąc pod uwagę chińskie uwarunkowania, chińską historię i rozwój chińskiej myśli filozoficznej, należy rozważyć, czy wszystkie idee wykształcone w historii chińskiej myśli filozoficznej tworzą ideologię. W Chinach pojęcie ideologii określane jest jako 意识形态 (*yishixingtài*). Pojęcie to posiada jednak zupełnie inne znaczenie niż na zachodzie. Konfucjanizm i neokonfucjanizm określane są mianem politycznych ideologii, jednak jest to dużo bardziej złożone zjawisko niż powszechnie jest to dostrzegane. Chińska ideologia, w tym konfucjanizm i neokonfucjanizm nie mogą być postrzegane w zachodnich kategoriach. Sposób postrzegania świata bowiem przez Chińczyków jest zupełnie inny niż chociażby Europejczyków.

Chińska ideologia wiąże się z pojęciem 通變 (*tōngbiàn*). Mianem *tōngbiàn* określa się charakterystyczny sposób korelatywnego (współzależnego) myślenia

---

<sup>529</sup> M. Stępień, Konfucjański przewodnik samodojrzwania..., s. 402.

w chińskiej tradycji, opartego o zbiór charakterystycznych cech określających parametry postrzegania świata sprowadzające się do koncepcji ciągłości poprzez zmianę (*continuity through change*). Wyjaśniając pojęcie *tōngbiàn* należy zacząć od różnorodności i dynamiki zdarzeń historycznych w Chinach. Istotny jest fakt, że w chińskiej tradycji mamy do czynienia z wyraźnie rozpoznawalną myślą polityczną, która jest wyraźnie chińska, ale niekoniecznie unikalnie chińska. Chińska myśl polityczna charakteryzuje się takimi cechami, jak:

1. Postrzeganie świata stanowiące korelację samodzielnych działań, samodoskonalenia,
2. Wiele zróżnicowanych form korelacji, funkcjonujących na wielu poziomach, w wielu wymiarach i w wielu kategoriach,
3. Kontynuacja, ciągłość odbywa się poprzez zmianę, w której niebo, ziemia są powiązane ze sobą, są współzależne. Ludzkość widzi siebie jako trwającą w naturze zarówno poprzez korelacje z naturą, a także poprzez dogłębne zrozumienie natury; W koncepcji *tōngbiàn* nie istnieje koncepcja Boga, a drogi – *dào* lub wewnętrznych relacji. Ludzie polegają całkowicie na sobie samych w rozwijaniu swojej inteligencji oraz w celu zrozumienia *dào*.
4. Zmiana jako uosobienie ciągłości pomiędzy rzeczami, które nie są całkowicie sprzeczne ze sobą.
5. *Tōngbiàn* jest sposobem ciągłej przemiany pomiędzy dwoma rzeczami, zmieniania się jednej w drugą, wymiany pomiędzy nimi i zamiany miejsca.

Najbardziej wyraźną cechą *tōngbiàn* jest fakt, że siłą sprawczą zmian jest uzupełniająca się interakcja pomiędzy dwoma elementami bieguności, takimi jak *yīn-yáng*. Dla zrozumienia chińskiej tradycji niezbędne jest wyjaśnienie kreatywnego procesu przemian jako kategorii interakcji uzupełniających się przeciwieństw. W związku z brakiem w chińskiej tradycji zachodnich koncepcji dualistycznych, w Chinach wykształcił się korelatywny sposób myślenia o świecie. Ta tradycja korelatywnego postrzegania świata odgrywa istotną rolę w rozważaniach na temat kultury prawnej Chin<sup>530</sup>. Często u podstaw analizy chińskiej tradycji, kultury, czy polityki brakuje owego korelatywnego chińskiego myślenia<sup>531</sup>.

Poniżej przedstawiam podstawowe chińskie koncepcje polityki i typowego chińskiego sposobu rozumienia zachodnich koncepcji.

1. Racjonalność. Jest często tłumaczona w języku chińskim jako *lǐxìng* (理性). Odwołuje się do *lǐ* (często tłumaczonego jako „rozum”, ale w odniesieniu do

---

<sup>530</sup> *Chenshan Tian*, *The Ideological Development of Confucianism in the Global Age*, *New Political Science* 2009, vol. 31, no. 4, s. 515–516; *Chenshan Tian*, *Tongbian: A Chinese Strand of Thought*, *Journal of Chinese Philosophy* 2000, vol. 27, no. 4, s. 441–468.

<sup>531</sup> Zob. szerzej: *M. Dargas*, *Koncepcja tongbian jako klucz do zrozumienia sposobu postrzegania świata przez Chińczyków*, *GSAW* 2014, z. 5, s. 45–52.

korelacji i ciągłości), przy czym koncepcja *tōngbiàn* zawsze zakłada wspólny, społeczny kontekst. W związku z brakiem ontologicznego sposobu myślenia, proces zrozumienia i wyrażenia koncepcji *dào* (jako sposobu korelacji) rzeczy nie może być dokonywany w ramach ontologicznego odniesienia. Chińskie rozumienie racjonalności można określić jako „zgodność z *lǐ*”. W odniesieniu do pojęcia *lǐxìng* księga późniejszej dynastii *Han* stanowiła: „bycie zbyt rozważnym może prowadzić do wyrachowania, bycie zbyt konformistycznym może przekształcić się w bezwolność. Dlatego mędrzec naucza bycia w zgodzie z *lǐ*, aby powstrzymać się od bycia lekkomyślnym, być rozsądnym i odpowiednim oraz ograniczać niestosowność”<sup>532</sup>. W języku chińskim, racjonalność nie posiada takiego samego znaczenia, jak na Zachodzie. Racjonalność jest urzeczywistniana poprzez uwzględnianie ciągłości pomiędzy rzeczami, zmianą czasów i okoliczności.

2. Polityka. W koncepcji *tōngbiàn*, polityka określana jest pojęciem *zhèngzhì* (政治), które oznacza stosowność (także prawość, sprawiedliwość), przepływ, „dao rozciąga się odpowiednio do wszystkich zakątków ziemi, wzbogacając życie ludności”. Stosowność (dobre wychowanie) i harmonia są zachowane w relacjach między władcą a poddanymi (rządzącymi a rządzonymi). Nie istnieje zjawisko zdobywania władzy, gdyż władza kojarzona jest ze służbą ludziom i pomaganiem im w codziennych sprawach. Osoba władcy jest wyznaczana, definiowana, determinowana przez jego cechy charakteru, tak więc kwestionowanie metod rządzenia określających panujący w kraju porządek stanowi jednocześnie krytykę władcy. Dobrzy władcy dbają o lud i uchwalają dobre prawo.
3. Praworządność, czyli *fǎzhì* (法制). W Chinach jako prawo (*fǎ*) najczęściej określa się wytyczne administracyjne. Ci, którzy rządzą powinni odzwierciedlać *dào* społeczeństwa i natury oraz pomagać utrzymywać harmonię. Podczas, gdy ludzie na Zachodzie obawiają się, że rząd będzie naruszał ich prawa prywatne i dlatego uznają konieczność sprawdzania władzy, w Chinach, ludzie wierzą, że każdy rząd ma za cel dbanie o egzystencję narodu. W rezultacie, odrzucenie istniejących wytycznych rządzących oznacza, że władca nie sprawdził się w wypełnianiu swoich zadań. Podczas, gdy ludzie Zachodu mają tendencję do myślenia, że przestrzegają prawa, a nie wytycznych urzędników, w chińskim odczuciu urzędnik nie może być oddzielony od swojej konkretnej osobowości i swoich prywatnych działań. W rzeczywistości, prawo (*fǎ*) odgrywa rolę drugorzędną. Pomaga w sytuacjach, w których osoba nie jest w stanie postępować moralnie i etycznie. Prawo jest stosowane wyłącznie w celu skorygowania zachowań poprzez kary. Wywoływanie *fǎ* oznacza nie-

---

<sup>532</sup> *Chenshan Tian, Tongbian: A Chinese Strand...*, s. 450.

możność utrzymania harmonii. Odwoływanie się zatem do *fǔ* w kontekście rządów prawa ma niewiele wspólnego z odwoływaniem się do rządów prawa w rozumieniu zachodniej koncepcji.

4. Rządy człowieka, czyli *rénzhì*. Rządy człowieka zgodnie z koncepcją *tōngbiàn* oznaczają bardziej rządy *rén* (człowieczeństwa) i rządy cnoty *dé*. Chińska myśl preferuje rządy najbardziej cnotliwych. W środowisku społecznym każdy chce utrzymać odpowiednie relacje we wszystkich aspektach życia społecznego. W powszechnym rozumieniu wszystkie zasady są uchwalane przez człowieka, a tym samym istotnym jest, aby zarządzili ci ludzie, którzy są w stanie zrozumieć ciągłość i korelację między rzeczami oraz osiągnąć i utrzymać harmonię ludzi i społeczeństwa. Polityka nie musi być niezależna od etyki lub *rénzhèng* (zasada humanitarnych korelacji) i *dézhèng* (zasady cnoty moralnej). *Lúnli* (etyka) i *dàodé* (cnota) dosłownie oznaczają urzeczywistnianie drogi, dogłębne zrozumienie odpowiednich i harmonijnych stosunków społecznych i efektywne ich pielęgnowanie, realizację, utrzymanie i kształtowanie. Odpowiednie i harmonijne relacje nie mogą zostać nabyte przez współzawodnictwo, ale wymagają *lǐ* i rang (rytuału lub stosowności i recepcji) jako trwała, ale plastyczna składnia, za pomocą, której człowiek może utrzymywać odpowiednie relacje. Powyższe rozumienie rządów człowieka wyklucza psychologiczny strach przed tyranią.
5. Prawa, czyli *quánli* (权力). W kontekście *tōngbiàn* prawo – *quánli* oznacza stosowność i harmonię albo sprawność i właściwe miejsce, jakie każdy powinien znaleźć dla siebie we wspólnocie lub w relacji. Prawa nie są darem Boga ani wynikiem umowy, stanowią naturalną tendencję lub wysiłek wynikający z ludzkich doświadczeń. Taki wysiłek związany jest z realizacją własnej wolności poprzez równość w stosunku do innych osób, którzy dzielą wszyscy razem ciągłość i korelację w ramach konkretnego kontekstu i okoliczności. W związku z tym równość nie jest zdefiniowana w kategoriach własności, ale określana jest jako pewien zakres warunków i obowiązków związanych z konkretną pozycją jednostki w społeczeństwie, czy danej relacji. Nie ma zatem potrzeby, aby rozdzielić uprawnienia rządowe, gdyż w ramach koncepcji *tōngbiàn* nie istnieją strukturalnie koncepcje z tradycji zachodniej, w szczególności zasada rządów człowieka jako stwarzająca zagrożenie wprowadzenia rządów autorytarnych. Z perspektywy koncepcji *tōngbiàn* podział władzy nie byłby efektywny, jeśli rządy byłyby rzeczywiście autorytatywne.
6. Demokracja, czyli *mínzhǔ* (民主). Różnice pomiędzy tym, jak Chińczycy rozumieją zachodnią koncepcję polityczną demokracji, dostrzec można badając idee relacji między władcą i ludem jako współzależne i ciągłe. *Xunzi* wskazywał, że natura nie stworzyła ludu dla dobra władcy, lecz odwrotnie, dokonuje wyboru władcy dla dobra ludu. Jak twierdził *Konfucjusz* – ludzie postrze-

gają władcę jako swoje serce, władca postrzega lud jako swoje ciało. Świętość ciała determinuje świętość serca; uszkodzenie serca następuje, gdy wystąpią szkody dla organizmu. Egzystencja władcy zdeterminowana jest zatem przez lud<sup>533</sup>.

---

<sup>533</sup> *Chenshan Tian*, Max Weber and China's Transition Under the New Leadership, *Journal of Chinese Political Science* 2003, vol. 8, no. 1, 2, s. 37–40.