

Paweł Szklarczyk
(Uniwersytet Wrocławski)

RECEPCJA PRAWA CHIŃSKIEGO I MYŚLI KONFUCJAŃSKIEJ W JAPONII W OKRESIE MIĘDZY VI A IX WIEKIEM PO CHRYSZTUSIE

ABSTRACT

THE RECEPTION OF CHINESE LAW AND CONFUCIAN THOUGHT IN JAPAN BETWEEN SIXTH AND NINTH CENTURIES

The article is dedicated to the reception of Chinese law and Confucian thought in Japan in the period between the seventh and ninth centuries. It covers issues such as the genesis and concept of Confucian thought, the adaptation of the *ritsu-ryō* system, the government form in the discussed period and the similarities and differences between Japanese and Chinese systems – with particular emphasis on the theoretical and legal basis and the imperial power legitimacy problem.

KEYWORDS: Japan, *ritsur-yō-kokka*, Confucianism, legitimacy of power.

1. Wstęp

Japoński system prawny, nawet obecnie, w znacznej mierze oparty jest na założeń z innych kultur prawnych. Tym samym, zbudowany jest on na komparatystyce prawniczej. Z punktu widzenia współczesnego prawa japońskiego najistotniejsze są tu przemiany polityczno-ustrojowe okresów *Meiji*¹

¹ Okres *Meiji* obejmuje czas rządów cesarza Mutsuhito od 1868 r. (proklamacja *Meiji*, zniesienie systemu *bakufu*) do do jego śmierci w 1912 r. Nazwa oznacza „Oświecone rządy”.

i *Shōwa*². Zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku miała miejsce inkorporacja norm systemów obcych. W okresie Meiji, poprzedzonym otwarciem się Japonii na świat po ponad dwustu latach *sakoku*³, zmodernizowano japoński system prawny na wzór europejski (gabinetowy system rządów, pierwsza japońska nowoczesna konstytucja, kodyfikacja prawa, w szczególności prawa karnego i cywilnego). W trakcie tych reform wielokrotnie odnoszono się do ustanowionego w VIII wieku systemu *ritsuryō-kokka* – mając na względzie zarówno kwestię legitymacji władzy cesarskiej jak i samego modelu sprawowania rządów. Drugi wspomniany okres – *Shōwa* jest charakterystyczny ze względu na ustanowioną 3 listopada 1946 roku narzuconą przez Amerykanów konstytucję, która stanowi element amerykański w japońskim prawie ustrojowym w akcie o najwyższej mocy prawnej w państwie.

Reformy opisane powyżej cechuje inkorporacja prawa obcego w japoński system prawny – zaś recepcja i dostosowywanie prawa obcego do rodzimych uwarunkowań ma w Japonii znacznie dłuższą tradycję. Zarówno we współczesnym, jak i dawnym prawie japońskim rodzima myśl prawna przeplata się z założeniami systemów wobec niej zupełnie obcych, lub jest też obudowana aparatem pojęciowym właściwym dla tych systemów inkorporowanym do prawa rodzimego⁴.

Warto podkreślić fakt, iż nie tylko japońskie prawo, ale także między innymi i japońska sztuka, filozofia i religia zawierają obecnie wiele elementów wywodzących się z zupełnie odmiennych kultur – i nie mogły tego zmienić nawet radykalne działania władz państwowych takie jak XIX-wieczny dekret *Shimbutsu-bunri-rei*⁵. Nawet japońskie pismo ideograficzne – *Kanji* – jest zapożyczonym i przebudowanym alfabetem chińskim, zaś jego nazwa oznacza „znaki Hanów”.

Recepcja konfucjanizmu miała miejsce już w III wieku po Chrystusie, buddyzm do Japonii dotarł w V w. – a popularyzacja tych nurtów wzbudziła zainteresowanie kontynentem i doprowadziła do recepcji w zakresie

2 Okres *Shōwa* obejmuje czas od 1926 do 1989 roku. Nazwa oznacza, paradoksalnie, „Oświecony Pokój”.

3 Jap. Zamknięty kraj – terminem tym określa się japońską samoizolację (lata 1638–1854).

4 Por. A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001, s. 78 i n.

5 Jap. dekret o rozdzieleniu shintō i buddyzmu, którego wprowadzenie nie zdołało zmienić wierzeń opartych na łączeniu tych dwóch kultów ugruntowanych setkami lat tradycji. Por. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 351–352.

prawa na przełomie VII i VIII wieku. Reformy tego okresu były pierwszą zinstytucjonalizowaną inkorporacją prawa obcego dokonaną w skali całego kraju.

Powyższy wywód ma na celu wskazanie roli zapożyczeń w kulturze i prawie japońskim – oraz podkreślenie znaczenia przedmiotowego okresu w historii Japonii.

W drugim śródtytuł artykułu przedstawię krótką charakterystykę konfucjanizmu – jako systemu filozoficznego stanowiącego ideologiczną podstawę recypowanego prawa – oraz nowo ustanowionego systemu. W śródtytuł trzecim dokonam charakterystyki przedmiotowego okresu oraz regulacji prawnych w nim powstałych. Śródtytuł czwarty dotyczył będzie porównania systemu chińskiego z jego japońską adaptacją z punktu widzenia legitymacji władzy cesarskiej. Artykuł wieńczy podsumowanie.

2. Myśl konfucjańska – rys poglądowy na doktrynę

Konfucjanizm to system filozoficzny stworzony w V wieku przed Chrystusem przez chińskiego mędrca *Kong Fuzi* (Konfucjusza), do rozwoju tej myśli znacząco przyczynili się *Mengzi* (Mencjusz) i *Xunzi*. Jest to system konserwatywny⁶ (dążący do zachowania uznawanego za prawidłowy, naturalnego stanu rzeczy), zakładający optymizm antropologiczny⁷.

Był oficjalną ideologią państwową Cesarstwa Chińskiego od dynastii Han (206 r. p.n.e. – 220 r. n.e.) do upadku dynastii mandżurskiej w 1911 r. Przybył do Japonii przez Koreę w III wieku po Chrystusie – przy czym nie była to już czysta myśl Konfucjusza, lecz została ona w znacznym stopniu wzbogacona o elementy taoistyczne. Stanowił państwową ideologię w czasie reform okresu *Taika* – w VII wieku starano się scentralizować państwo i ujednolicić prawo na wzór chiński. Ponadto, jego istotne znaczenie ujawniło się w szczególny sposób w epoce Edo, gdzie nurt neokonfucjanistyczny był ideologią stanowiącą zaplecze intelektualne Tokugawa *bakufu*.

6 Nie jest to konserwatyzm w rozumieniu XIX – wiecznym, lecz trudno inaczej określić ten system ze względu na fakt, iż wykazuje elementy charakteryzujące się znacznym pokrewieństwem do tego europejskiego nurtu.

7 Stanowisko to należy oprzeć na całym kosmologicznym porządku właściwym dla konfucjanizmu.

Konfucjanizm wykazuje bliskie pokrewieństwo dla japońskiej rodzimej religii – szintoizmu. Wraz z napływem idei z kontynentu *shintō* stało się religią synkretyczną, łączącą elementy buddyjskie, taoistyczne i konfucjańskie. Religia ta stanowiła do XIX w. niejednorodny konglomerat elementów należących do tych systemów religijnych. We wczesnym *Edo*⁸, japońscy uczeni konfucjańscy uznawali idee *shintō* za niemal tożsame (lub raczej bardzo zbliżone) z myślą konfucjańską. Wyodrębniono „trzy święte skarby”, wspólne dla *shintō* i konfucjanizmu: życzliwość, wierność i posłuszeństwo. Życzliwość była cechą, którą miał charakteryzować się władca, zaś wierność i posłuszeństwo stanowią podstawowe obowiązki poddanych wobec swojego władcy⁹.

Konfucjanizm stanowi przede wszystkim system filozoficzny, zaś określanie go mianem religii może stanowić kontrowersję¹⁰. Nie posiada on przecież ani elementów charakterystycznych dla kultu – bóstw, którym należy oddawać cześć¹¹, modlitw, uroczystości religijnych, praktyk ascetycznych¹², ani też nie odnosi się do spraw eschatologicznych. *A contrario*, rzeczą godną podkreślenia jest fakt, iż konfucjanizm skupia się na bycie człowieka *hic et nunc* – przedstawia wzorce postaw moralnych, mówi wprost o pewnych ideałach oraz przedstawia nagrodę dla człowieka szlachetnego, która spotka go już na tym świecie. Z drugiej strony jednak pojawia się kwestia kultu Konfucjusza¹³, istnienia „świątyń konfucjańskich”,

8 Inaczej *Tokugawa bakufu*. Okres w historii Japonii obejmujący lata 1600–1868, czas dominacji politycznej rodu Tokugawa, którzy za swą siedzibę mieli miasto Edo (w 1868 roku przemianowane na Tokio).

9 Zob. A. Kość, *op. cit.*, s. 39.

10 Jakkolwiek powszechnie jest postrzegany jako religia, w swoim wywodzie postaram się wskazać pewne przesłanki sugerujące możliwość akceptacji tezy przeciwnej.

11 W konfucjanizmie nie tylko nie ma Boga osobowego, ale, co więcej, trudno wskazać nawet ideę Boga.

12 Konfucjaniści uważali za ideał samodoskonalenie przez naukę cnoty i poszukiwanie mądrości, zaś ascezę uważali za bezużyteczną. Świadczą o tym zapisy z księgi „Lunyu” – 15: 31 i 7: 19. Zob. Y. Xinzhong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009; s. 211.

13 Stanowi przedmiot dyskusji, czy kult ten ma charakter teistyczny, czy nie. Wydaje się, iż można go uznać za szczególnie przypadek kultu człowieka zasłużonego, wzoru cnót, nauczyciela. Nawet, jeśli uznamy iż ma on charakter religijny, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czy jest to w tej postaci element myśli konfucjańskiej, czy chińskiej religii państwowej (która była synkretyczna). Można zatem uznać, iż zgodnie z przekazami, Konfucjusz nie poszukiwał dla siebie kultu i postrzegał się jedynie jako zwykły człowiek. Tym samym w rozumieniu konfucjańskim kult ten stanowi jedynie swoisty objaw szacunku dla człowieka który

kultu zmarłych przodków oraz pewnego pokrywania się chińskiej religii państwowej z praktykami konfucjańskimi. Jedną z naczelných zasad konfucjanizmu stanowiło podążanie za *li* (rytem, etykietą) – w czym także zawierało się wykonywanie czynności o charakterze rytualnym co można przyrównywać w pewnej mierze do praktyk religijnych¹⁴. Nie należy zapominać, iż Konfucjusz w swej myśli przede wszystkim wskazywał konieczność przywrócenia realizacji praktyk z czasów dynastii Zhou¹⁵. Wobec tego, w moim przekonaniu istnieją dostatecznie doniosłe przesłanki, aby określać filozofię Konfucjusza co najwyżej jako podstawę do etyki nazywanej konfucjańską – nie zaś jako religię. Co więcej, nie stoi ona w sprzeczności z nurtami agnostycznymi lub ateistycznymi.

Konfucjusz tworząc swój system oparł się na chińskiej etyce rodzinnej, posiłkował się też koncepcją *Tien* (chiń. Nieba) oraz po części *Tao* (lub też *Dao* – chiń. drogi). Niewątpliwie to, co stworzył, stanowiło rozwinięcie głęboko zakorzenionej w religijności ludowej panteistycznej koncepcji Nieba, z której wywodzono określone, uznawane za słuszne wzorce postaw i zachowań. Kult Niebios był w Chinach kultem państwowym mającym swoje podstawy w chińskiej mitologii – Niebiosa miały stanowić mieszkanie bogów. Właściwy, kosmologiczny porządek Niebios powinien być uskuteczniany także i na ziemi¹⁶. Myśl Konfucjusza zawierała elementy wspólne z innymi systemami i szkołami filozoficznymi, gdyż wiele z nich odnosiło się do tych samych pojęć właściwych dla chińskiej religii naturalnej – można by tu wskazać pewne pokrewieństwa z taoizmem i legizmem. Ponadto zaznaczę, iż w japońskiej adaptacji konfucjanizmu rozwinięte były elementy właściwe dla taoizmu, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia *tao*. Recypowane prawo było zaś już w samych założeniach skażone myślą legistyczną.

Podstawą konfucjanizmu jest oparcie go na etyce rodzinnej i relacjach międzyludzkich wyprowadzonych z natury – a nie z abstrakcyjnych teorii

w rozumieniu konfucjańskim osiągnął najwyższy stopień doskonałości, zaś jego rozszerzenie do postaci w jakiej go znamy jest skutkiem wplecenia go do chińskiej religii państwowej – które jednak nie jest z konfucjanizmem tożsama. Por. Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 207 i 208. Sam temat jest na tyle szeroki i skomplikowany, iż mógłby samodzielnie stanowić przedmiot znacznie obszerniejszej pracy – zatem niemożliwe jest pełne przedstawienie problemu w tak krótkim artykule.

¹⁴ Por. Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 191 i n.

¹⁵ Zob. M. Sadowski, *Konfucjusz*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2004, s. 173–174.

¹⁶ Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 27.

filozoficznych lub religii. Opiera się on na pięciu grupach osób – ojcach, matkach, starszych braciach, młodszych braciach i synach – relacje między nimi oparte są na obowiązkach poszczególnych osób względem siebie. Podobną klasyfikację zawarto w księdze *Mengzi*¹⁷ – tam mowa jest o relacjach ojciec–syn, pan–sługa, mężczyzna–kobieta, starszy–młodszy, przyjaciel–przyjaciel: „(...) pomiędzy ojcem a synem powinna panować miłość, pomiędzy panem i sługą obowiązek, pomiędzy mężczyzną a kobietą różnica pól działania, pomiędzy starszym a młodszym dystans, pomiędzy przyjacielem a przyjacielem wierność”¹⁸. Tak pojmowana „etyka rodzinna” była charakterystyczna dla społeczeństwa chińskiego, jednakże myśl ta została zaadoptowana także poza granicami Państwa Środka. Wartości konfucjańskie nie były swoiste wyłącznie dla Chin – były akceptowalne i tożsame z wartościami w każdym społeczeństwie, w którym elementarną komórką społeczną jest rodzina, czy ród. Zyskując doktrynalną podbudowę chińska „etyka rodzinna” została scementowana, zracjonalizowana i poszerzona w myśli społecznej Konfucjusza – a przez to stała się elementem systemu filozoficznego. Myśl konfucjańska dotarła do innych państw w Azji Wschodniej, jednakże należy podkreślić przede wszystkim jego wpływ na Koreę i Japonię¹⁹. W Japonii, której struktura społeczna była oparta na rodach, ze względu na swą bliskość do szintoizmu, indyferencję w kwestii teizmu (niezależnie, czy jest to politeizm japoński, czy też buddyjski ateizm) – przyjęła się bardzo szybko.

Konfucjańskim ideałem jest *junzi* – człowiek szlachetny. Pierwotnie termin ten oznaczał człowieka szlachetnie urodzonego, jednakże Konfucjusz, zgodnie z myślą, iż „aby zmienić świat należy zmienić język” nadał temu pojęciu nowe znaczenie. *Junzi* powinien cechować się umiłowaniem wartości takich jak prawda i honor. Jego celem życia jest realizacja tych wartości – wraz z popieraniem sprawiedliwego panowania, a zatem służba państwu (myśl kolektywistyczna – służba zbiorowości, społeczeństwu). Nie powinien cechować się oportunizmem przy podejmowaniu decyzji, lecz kierować swymi poczynaniami według stałych zasad moralnych. To cechy charakteru i moralna postawa, a nie urodzenie stanowią o tym, czy ktoś jest *junzi*, czy nie. Władca także, a raczej, przede wszystkim,

¹⁷ Por. A. Kość, *op. cit.*, s. 41.

¹⁸ Zob. *ibidem*; jest to fragment książki „Mengzi” w tłumaczeniu Richarda Wilhelma. Por. R. Wilhelm, *Mong Dsi*, Jena 1921, s. 57.

¹⁹ Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 33.

powinien być *Junzi* – gdyż tylko taki człowiek mógł posiadać mandat Niebios. Władca powinien być wzorem dla poddanych. Jego zachowanie powinno stanowić przykład dla wszystkiego, co znajduje się pod niebiosami. Należy tu zaznaczyć, iż bezpośrednie odniesienie *Junzi* do osoby władcy nie stanowiło integralnego elementu myśli Konfucjusza – nacisk na to, iż to władca miał być wzorem cnót stanowi element dołączony do myśli konfucjańskiej przez Mencjusza²⁰.

Odnosząc się do roli władcy, miał on, zgodnie z koncepcją *Xiangzi* władać nad wszystkim, co znajduje się pod niebiosami. Stanowił łącznik między dwoma elementami kosmosu: Niebem, a Ziemią, kosmicznym ładem i ludem²¹. Te dwie rzeczywistości nie przenikają się samoistnie, do odczytywania znaków Niebios potrzebny jest łącznik – cesarz, władca. Sam cesarz znajduje się jakby pomiędzy tymi kategoriami, należąc jednocześnie do każdej z nich. Uprawnienie do sprawowania tej *quasi*-sakralnej funkcji nazywa się *t'ien ming* (chiń. Mandatem niebios)²².

Konfucjańskie rozumowanie można by przedstawić w sposób następujący: Powszechnie przyjętą i uznawaną za zgodną ze zdrowym rozsądkiem zasadą jest, że ludzie wykształceni kierują niewykształconymi. Z kolei logicznym następstwem tego jest fakt, iż zwierzchnictwo kreuje relację, zaś relacja – obowiązki. Przy sprawowaniu jakiegokolwiek funkcji zgodnie z etyką konfucjańską istotne jest dawanie przez przełożonego przykładu moralnego, gdyż to on, a nie przymus jest pożądanym i naturalnym. Wobec tego osoba „kierująca” powinna należeć do elity, być *junzi*. *Junzi* jest zobowiązany do samodoskonalenia – co stanowi kluczowy element myśli konfucjańskiej. Celem *junzi* jest zatem osiągnięcie cnoty (*de*), etycznej doskonałości – *ren*.

Pojęcie *ren* można tłumaczyć jako humanitaryzm, lecz lepszym terminem byłoby „człowieczeństwo”²³. Zbiorniczo oznaczało ono dobroć, miłość, łagodność i hojność. Poza *ren* można także wymienić inne wartości kluczowe dla etyki konfucjańskiej: *zhi* (mądrość) *yi* (prawość,

20 Por. M.J. Künsler, *Mencjusz*, [w:] Z. Drozdewicz, Z. Stachowski (red.), *Ilustrowana encyklopedia religii świata*, Poznań 2002, s. 442.

21 A.L. Miller, *Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community*, „History of Religions” 1971, Vol. 11, No. 1, August, s. 101.

22 *Ibidem*, s. 102.

23 Problem tłumaczenia polega na tym, iż najczęściej tłumaczy się ten termin z języka angielskiego na polski; humanitarism – należy zaznaczyć, iż konotacja polska słowa humanitaryzm nie jest do końca ściśła z myślą konfucjańską.

sprawiedliwość), *zhong* (lojalność), *xin* (uczciwość), *xue* (pilność), *li* (ryt, rytuał, etykieta), a także umiarkowanie, oszczędność i skromność²⁴. Człowiek, który urzeczywistnił *ren* jednocześnie odznaczał się tymi przymiotami. One zaś były niezbędne dla wprowadzania w życie pięciu relacji.

Cnoty konfucjańskie charakteryzują się uniwersalnością. W odróżnieniu od buddyzmu czy chrześcijaństwa, kierowanie się w życiu cnotą nie ma żadnych pozytywnych ani negatywnych skutków w życiu po śmierci – tej kwestii konfucjanizm w ogóle nie porusza²⁵. Nie ma w nim nawet jakichkolwiek śladów koncepcji sprawiedliwości transcendentnej – za swe czyny człowiek szlachetny zostanie nagrodzony już na tym świecie sławą i honorem. Przodkom natomiast należy się szacunek niezależnie od tego, czy urzeczywistniali konfucjański ideał.

W podobny sposób, acz od strony negatywnej, do cnoty odnosi się koncepcja twarzy²⁶ – człowiek postępuje dobrze, godnie i sprawiedliwie, aby jej nie stracić²⁷. Negatywnym skutkiem utraty twarzy jest wstyd – nie ma zaś, co do zasady, pojęcia ciężącej na sprawcy winy. Wstyd w istotny sposób koreluje z brakiem cnoty – stanowi niejako uzupełnienie konfucjańskiego wymogu cnoty jako kara. W społeczeństwie japońskim pojęcie twarzy zostało przyjęte w bardzo podobnej formie²⁸. Kultura japońska jest także przede wszystkim kulturą wstydu – a nie winy – choć wina występuje w niej jako element zaczerpnięty z buddyzmu.

Ideałem życia społecznego było *xiao* – pietyzm, dbałość o rodziców i rodzinę, szacunek. *Xiao* stanowi fundament relacji rodzinnych w społeczeństwie – jest podstawą obowiązków względem rodziców i innych członków rodziny. Nakazuje ono za życia służyć rodzicom z należnym szacunkiem, nie przysparzać im zmartwień oraz żywić ich z szacunkiem zaś po śmierci ich pogrzebać i składać im ofiary. Tym samym stanowi

²⁴ Wyliczenie za A. Kość, *op. cit.*, s. 42–43. Spotkałem się także z pojęciami „Trzy Fundamentalne Zasady” oraz „Pięć Twardych Regulacji”. Za owe Pięć Regulacji uważa się za cnoty konfucjańskie, tj. *ren*, *yi*, *li*, *zhi* oraz *xin* – jako stanowiące trwałe i niezienne cnoty będące podstawą wszelkich innych pozytywnych przymiotów. Por. Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 36.

²⁵ Zob. Y. Xinzhong, *op. cit.*, s. 211.

²⁶ Nie jest jednak ona koncepcją konfucjańską, a raczej jest ściśle zakorzeniona w kulturze chińskiej oraz japońskiej. Por. A. Kość, *op. cit.*, s. 46–47.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Trudno jest stwierdzić, czy koncepcja twarzy istniała w Japonii przed przybyciem konfucjanizmu – ze względu na brak materiału źródłowego. Warto zaznaczyć, że szintoizm także posiadał swoistą etykę.

ono realizację relacji, jaka powinna zachodzić między ojcem a synem. Obowiązkiem każdego jest dbanie o rodziców, o cały ród, jego dobre imię, majątek rodziny i ciągłość rodu. Celem i istotą małżeństwa nie jest zjednoczeniem mężczyzny i kobiety w oparciu o łączące ich uczucie, lecz przede wszystkim zachowanie ciągłości rodu i zabezpieczenie bytu materialnego rodziców i rodziny. Zaniedbanie *xiao* było uznawane za największe wykroczenie – zaś osoba, która nie dochowywała obowiązków względem rodziny (przede wszystkim względem rodziców) nie mogła cieszyć się szacunkiem. Trudno dociec, czy w japońskim społeczeństwie wzorce te wprowadzono w oparciu o inkorporowaną myśl konfucjańską, czy raczej, co uważam za bardziej prawdopodobne, powstały one w znacznej mierze niezależnie od siebie, zaś myśl konfucjańską przyjęto i zaadaptowano jako trafne uzasadnienie doktrynalne²⁹.

Należy tu także zaznaczyć fakt, iż japońskie postrzeganie cesarza może być rozumiane jako skrajna forma kultu przodków – który, choć w skrajnej postaci jest właściwy dla konfucjanizmu, występuje także w *shintō*.

Co do zasady człowiek powinien postępować w życiu według zasady *zhong zhu* (złotej reguły) która głosi, aby na zło odpowiadać sprawiedliwością, zaś na dobro dobrem. Inną zasadą było, aby człowiek traktował innych tak, jak chciałby, aby oni traktowali jego. Taka relacja ze światem winna prowadzić do harmonii.

W konfucjanizmie istnieje pojęcie zła, jednakże nie jest ono złem osobowym, tak charakterystycznym dla kręgu judeochrześcijańskiego. Złem jest postępowanie w sprzeczności z prawidłowymi wzorcami, które zostały przedstawione powyżej. Zło jest dysharmonią spowodowaną brakiem podążania za *li* (rytem, etykietą). Ryt jest to zbiór norm (reguł, zasad) określających właściwe moralnie (zgodne z naturą) zachowanie w różnych sytuacjach. Tym samym realizowanie *li* jest cnotą, zaś jego naruszanie – brakiem cnoty. Konfucjanizm jednakże nie przypisuje zła bezpośrednio człowiekowi i jego naturze – nie uznaje jej za złą, czy skłoną do zła, lecz wprost przeciwnie, opiera się na założeniu, że jest dobra. Człowiek bowiem od samego początku był w zgodzie z naturą i Niebiosami. Jest on odpowiedzialny za istnienie tej harmonii w rodzinie, w społeczeństwie i we wszechświecie, więc powinien dołożyć wszelkich starań,

²⁹ Przykładowo można by zwrócić uwagę na podobną pozycję i uprawnienia głowy rodu w Japonii, i rzymskiego *pater familias* – nie ma zaś wątpliwości, że „instytucje” te powstały od siebie zupełnie niezależnie.

aby została utrzymana, a jeśli zostanie zaburzona – aby ją przywrócić. Konfucjanizm zatem opiera się na utrzymaniu owego słusznego i nienaruszalnego porządku rzeczy.

3. Historia Japonii od VI do IX wieku – ze szczególnym uwzględnieniem okresu *ritsuryō-kokka*

Co może się wydawać zadziwiające, recepcja konfucjanizmu (jako podstawy ideologicznej prawa) w Japonii jest dość ściśle powiązana z przybyciem buddyzmu do Kraju Wschodzącego Słońca. Istotna jest tu rola księcia Umayado.

Przyjęcie buddyzmu za cesarza Kimmei (panował w latach 539–571 n.e.) radykalnie zmieniło sytuację polityczną na obszarze królestwa Yamato. Doprowadziło do szeregu konfliktów religijnych między wyznawcami *shintō* a buddystami. Ród Soga popierał wprowadzenie nowej religii. Ród ten zbudował pierwszy klasztor buddyjski oraz liczne świątynie, co doprowadziło do powstania opozycji antybuddyjskiej rodów Nakatomi i Motonobe. Wyznawcy tradycyjnej japońskiej religii uważali, że nowy kult obraża narodowe *kami* (bóstwa szintoistyczne). Przypisywali wszelkie katastrofy, których w Japonii było niemało, gniewowi rodzimych bóstw – co stanowiło dość skuteczne narzędzie walki politycznej. Zachowanie cesarza Kimmei i jego następcy, Bidatsu wobec buddyzmu było raczej indyferentne – nie wyrażali oni ani przyzwolenia ani sprzeciwu (choć „*Nihongi*” mówi o entuzjastycznym przyjęciu przez cesarza Kimmei buddyzmu ze względu na jego liczne zalety). Możliwe też, że potajemnie wyrażali przyzwolenie lub ze względu na skolidacenie z rodem Soga nie mogli lub nie chcieli powodować konfliktu z krewniakami. Dopiero cesarz Yōmei (585–587) miał ogłosić się buddystą, choć to jeszcze nie świadczyło o nadaniu mu statusu religii państwowej, którą pozostawało *shintō*³⁰. Po śmierci cesarza Yōmei między rodami Nakatomi i Monobe (tradycjonalistami, szintoistami), a rodem Soga rozgorzał spór, który zakończył się wojną domową. Soga najpierw wyeliminowali głowę rodu Nakatomi, Nakatomi Katsumi, a następnie zbrojnie rozwiązali spór z rodem Motonobe. Po bitwie pod Shiki stoczonej w 587 roku,

³⁰ W księdze „*Nihongi*” napisano: „władca wierzył w prawo Buddy, ale czcił *shintō*”. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 49.

w której ród Soga zmiażdżył siły rodu Motonobe, Soga uzyskali ogromną siłę polityczną, dzięki której mieli bezpośredni wpływ na politykę wszystkich rodów – z cesarskim włącznie. Osadzali na tronie cesarzy – pierwszą taką osobą był cesarz Sajun – który sprawował władzę w latach 588–592. Został on zamordowany z rozkazu Sogów, ze względu na to, że usiłował uwolnić się od swoich „protektorów” i sprawować władzę samodzielnie³¹. Po jego śmierci wprowadzono na tron siostrzenicę głowy rodu Soga, wdowę po cesarzu Bidatsu, cesarzową Suiko. Panowała ona w latach 593–628. W doktrynie panuje spór co do oceny zarówno jej kompetencji jak i inicjatywy przywódczej³². Jak utrzymuje prof. Tubielewicz³³, nie była ona przygotowana do rządzenia, nie posiadała odpowiednich kwalifikacji ani nie interesowała się realnym sprawowaniem swej władzy³⁴. Miała być wyłącznie marionetką rodu Soga, zaś realną władzę sprawował Soga no Umako. Ustanowił on jako regenta księcia Umayado, syna cesarza Yōmei. Szerzej znany jest on jako Shōtoku Taishi. Był on niezwykle żarliwym propagatorem buddyzmu oraz sinofilem. Doprowadził do uznania buddyzmu za religię państwową, co było zbieżne z interesem rodu Soga. Czterokrotnie miał on odwiedzić Chiny (nawiązał stosunki dyplomatyczne) – zaś na podstawie tamtejszych wzorców doprowadził do ustanowienia systemu *kammuri* (jap. nakrycie głowy). System ten polegał na stworzeniu 12 rang dostojników dworskich, których pozycję można było rozróżnić dzięki noszonym przez nich nakryciom głowy, stanowiącym element ich urzędowego, oficjalnego stroju ceremonialnego (czapki różniły się fasonem i kolorami). Reformy tej jednak nie można określić jako przełomowe osiągnięcie – nie miała ona realnego wpływu na układ stosunków na dworze, zaś jedyne, do czego doprowadziła, to kosmetyczna zmiana etykiety³⁵. Możemy tylko podejrzewać, że książę Umayado miał dalekosiężne plany, aby w oparciu o wzorce dynastii Sui wprowadzić

31 Jest to uznawane za jedyny udokumentowany przypadek zabójstwa cesarza Japonii – jak podaje prof. Tubielewicz. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 50.

32 Obydwie strony tego sporu zarzucają sobie nawzajem rewizjonizm.

33 J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 50.

34 Przeciwny pogląd przedstawia Totman Conrad; Zob. C. Totman, *Historia Japonii*, Kraków 2009, s. 72.

35 Na uwagę zasługuje fakt, iż systemu *kammuri* w Japonii przestrzegano aż do okresu *Meiji*. Zob. E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji – symbol nowych czasów*, [w:] B. Ku-biak Ho-Chi (red.), *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 24.

system administracyjny na modłę chińską i rzeczywiście podzielić urzędników, nadając im odpowiednie rangi. Recepcja prawa chińskiego na szeroką skalę miała jednak miejsce dopiero po jego śmierci.

Księciu Shōtoku przypisuje się autorstwo dokumentu o nazwie *Jūshichi – jō – kenpō* (jap. „Konstytucja w siedemnastu artykułach”)³⁶. Nie jest to jednak, wbrew nazwie, konstytucja w rozumieniu współczesnym. Nie znajdziemy bowiem w niej żadnego z elementów, które powinny być regulowane przez akt o najwyższej mocy w państwie. Nie określa ona swojej mocy prawnej, szczególnej procedury uchwalania i zmiany konstytucji, nie zawiera norm prawnych określających reżim polityczny, ustrój i kompetencje organów sprawujących władzę, system społeczno-ekonomiczny czy status jednostki w państwie³⁷. Nie mówi też ona bezpośrednio o pozycji i kompetencjach głowy państwa. Co więcej, trudno stwierdzić, czy owe „siedemnaście artykułów” zawiera w ogóle normy o charakterze normy prawnej. „Konstytucja” stanowi raczej zbiór wyciągniętych z konfucjanizmu, buddyzmu i *shintō* reguł moralnych, którymi powinien kierować się władca i poddani. Trudno jest z ich treści wyciągnąć wartość normatywną, kreującą obowiązek prawny lub uprawnienia podmiotów w nich wskazanych. Do dziś istnieje spór, co do obowiązywania tego aktu³⁸.

W 645 roku miał miejsce przewrót, w którym pozbawiono władzy ród Soga. Spisek został zawiązany przez księcia Nakanōe (626–671) i Nakatomi Kamako (znanego także pod pośmiertnym nazwiskiem Fujiwara Kamatari; żył w latach 614–669). Soga Iruka został zamordowany podczas ceremonii pałacowej, cesarzową Kōgyaku zmuszono do abdykacji, zaś opozycję ze strony rodu Soga rozprawiono się niezwłocznie po mordstwie Soga Iruki, nie przecierając przy tym w środkach. Główna linia

³⁶ Jakkolwiek historiografia japońska w oparciu o tradycję przypisuje autorstwo tego dokumentu Shōtoku Taishi, wśród historyków panuje przekonanie, że dokument ten powstał kilkadziesiąt lat po śmierci księcia, zaś został mu przypisany w hołdzie dla jego wielkich osiągnięć w zakresie propagowania buddyzmu. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 53–54.

³⁷ Por. B. Banaszak, *Prawo Konstytucyjne*, Warszawa 1999, s. 2–7.

³⁸ Jeśli przyjąć, że dokument ten rzeczywiście ma moc prawną i obowiązywał w XIX w. obok Konstytucji Meiji, można by teoretycznie twierdzić, iż obowiązuje do dziś, gdyż konstytucja z 1946 r. znosiła jedynie akty prawne z nią sprzeczne. Trudno jednak dowieść faktu, jakoby zbiór tych zasad miał moc prawną i był stosowany w jakiegokolwiek formie (art. konstytucji z 3 listopada 1946 r.). Por. art. 98. oraz preambuła Konstytucji Japonii z 3 listopada 1946 r.

rodu Soga została zlikwidowana. Trudno jednak stwierdzić, aby Dom Cesarski stał się w pełni niezależny. Książę Nakanōe mógł być charyzmatycznym przywódcą i człowiekiem z reformatorskimi wizjami, lecz w perspektywie długofalowej miejsce rodu Soga zajęli potomkowie Nakatomi Kamako – Fujiwarowie. Na chryzantemowym tronie zasiadł cesarz Kōtoku, zaś następcą tronu został książę Nakanōe. Rozpoczął się okres reform, zwany *Taika-no kaishin* (reformy wielkiej zmiany, wielkie reformy). Rozpoczęcie tego procesu nie byłoby możliwe bez wsparcia rodu Fujiwara³⁹.

Jak podaje *Nihongi*, w drugim roku *Taika* (646 r.), za rządów cesarza Kōtoku wydano akt prawny o nazwie *Taika-no kaishin-no mikotonori*, (jap.) Edykt o reformie Wielkiej Zmiany, który miał doprowadzić do ustanowienia nowego modelu władzy w państwie. Akt ten składał się z czterech artykułów. Charakter edyktu określiłbym jako program polityczny na najbliższy czasokres. Celem reformy było wzmocnienie pozycji rodu cesarskiego przy jednoczesnym osłabieniu arystokracji rodowej. Wśród postulowanych reform były budowa stałej stolicy, wprowadzenie nowego podziału administracyjnego, wprowadzenie systemu nadziałów⁴⁰ (*handen-sei*), system ewidencji ludności (wprowadzenie rejestrów) oraz zmiana systemu danin publicznych przez wprowadzenie podatku od ziemi uprawnej. Budowa nowej⁴¹, stałej stolicy była niezbędna, gdyż miała stanowić serce biurokratycznego imperium. Podział terytorialny nie miał być oparty o zasięg władzy poszczególnych rodów i rozmieszczenie ich siedzib, lecz miał raczej odpowiadać potrzebom władzy centralnej. Należało także zadbać o powstanie i utrzymanie odpowiednich szlaków komunikacyjnych oraz fortyfikacji. System ewidencji ludności był ściśle związany z systemem przydziału ziemi i systemem podatkowym. System

³⁹ Przed przewrotem roku 645 ród Fujiwara (ówcześnie Nakatomi) był przeciwnikiem adaptacji myśli chińskiej. Dopiero po przewrocie Fujiwara Kamatari porzucił natywistyczne poglądy – i to dało możliwość modernizacji państwa na wzór chiński. Zob. C. Holcombe, *Ritsuryō Confucianism*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1997, Vol. 57, No. 2, s. 556–557.

⁴⁰ System *handen sei* opierał się na przydziale ziemi oraz pracy przymusowej. System ten jest oparty na systemie stosowanym w tamtym okresie w Chinach. Zob. szerzej: C. Totman, *op. cit.*, s. 101–104.

⁴¹ Chodziło tu także o wybudowanie miasta od nowa, w oparciu o architekturę i urbanistykę chińską, którą wówczas także się inspirowano. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 67–70; por. C. Totman, *op. cit.*, s. 87–92.

przydziału ziemi opierał się z kolei na zasadzie, iż cała ziemia należy do Cesarza – i z jego łaski i woli jest rozdzielana między poddanych według określonych zasad⁴². System podatkowy miał być skonstruowany w taki sposób, aby zapewnić władzy centralnej płynność finansową w oparciu o stały przyrływ środków finansowych z podatków (co oczywiście, wówczas dominowała funkcja fiskalna). Podatnikiem miała być rodzina uprawiająca ziemię, zaś podmiotem na rzecz którego pobierano podatek miał być cesarz⁴³.

Akt ten jednakże sam nie zaprowadzał nowego porządku, lecz był zbiorem norm programowych: określał, jakie rozwiązania modelowe powinny być przyjęte i skodyfikowane. To zaś wyznaczało kierunek konkretnych działań, które skutkowały szeregiem przemian o charakterze społeczno-politycznym, a ponadto administrcyjno-ustrojowym. Miały one doprowadzić do centralizacji i biurokratyzacji państwa. Państwem rządzić miał cesarz, zaś władzę sprawowałby za pośrednictwem kadry urzędniczej sformowanej z arystokracji. Taki system rządów nie mógł być wprowadzony jednym aktem prawnym, gdyż zbyt radykalna zmiana mogłaby doprowadzić do gwałtownej opozycji ze strony rodów, które dbały o względną niezależność od dworu rodziny Yamato. Z kolei centralizacja państwa wymagała utworzenia odpowiedniego zaplecza intelektualnego i organizacyjnego: do sprawowania władzy w ten sposób wymagany jest sprawny aparat urzędniczy – a zatem szereg urzędów o odpowiedniej strukturze oraz odpowiednio wykwalifikowana kadra (skrybowie, rachmistrze, geodeci). Przygotowanie gruntu pod nowy system stanowiło więc znaczne przedsięwzięcie organizacyjne i edukacyjne – stopniową rozbudowę aparatu administracyjnego, sprowadzenie z zagranicy specjalistów oraz wyszkolenie własnych urzędników⁴⁴. Wymagało również

⁴² Działki o wielkości niecałego hektara przydzielano osobom, które ukończyły 6 rok życia, wolnym kobietom, a także niewolnym. Zob. szerzej J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 58–59 i n., por. C. Tortman, *op. cit.*, s. 101–104.

⁴³ Ostatecznie system podatkowy opierał się na podatku od ziemi i pracach przymusowych – co było skopiowaniem rozwiązań chińskich. W kodeksie Taihō podatki były pobierane w trzech postaciach: *so* (płatne w ziarnach zbóż takich jak ryż, proso, żyto lub pszenica), *chō* (płatne w wyrobach tekstylnych) oraz *yō* (podatek zwalniający od służby przymusowej, płatny w towarach produkowanych lokalnie). Por. *Ibidem*.

⁴⁴ Początkowo większość kadry stanowili zaproszeni z Chin lub Korei specjaliści. Dopiero potem powstały szkoły prawa – w szczególności zaś *Daigaku* – (jap.) wielka szkoła. Była to uczelnia stanowiąca w praktyce krajową szkołę administracji

odpowiedniego zaplecza politycznego – zaś w okresie *Taika* zdarzały się liczne spory polityczne – co skutkowało zróżnicowanym tempem reform. Reformy te nie spotkały się jednak ze zbyt aktywnym oporem arystokracji, gdyż w początkowym okresie nie naruszały ich interesów. Sama reforma administracji z punktu interesów arystokracji była indyferentna – gdyż w miejsce prywatnej własności ziemi i innych przejawów niezależności otrzymała udział w sprawowaniu władzy publicznej przez przyznanie stanowiska w aparacie urzędniczym oraz nadania ziemi z rąk Cesarza.

W VII i VIII wieku powstało kilka regulacji kodeksowych na kształt chiński: *Ōmi-ryō*⁴⁵, *Kiyomihara-ritsuryō* (681–689), *Taihō-ritsuryō* i *Yoro-ritsuryō*. Za przełomowy akt prawny uznaje się *Taihō-ritsuryō*⁴⁶, który ogłoszono w 702 roku. Datę tą uznaje się za zakończenie okresu *Taika*. Po kodeksie *Taihō* powstał jeszcze w 718 roku kodeks *Yoro-ritsuryō*, który zachował się do dnia dzisiejszego wraz z komentarzami. Waga tych dwu aktów prawnych (kodeksów *Taihō* i *Yoro*) wynika z faktu, iż mimo licznych zmian w prawie japońskim⁴⁷, od początku VIII wieku do okresu Meiji nie powstał żaden inny akt prawny, który miałby być „kodyfikacją”⁴⁸ prawa stosowaną na terenie całego kraju⁴⁹.

System, który wprowadzał kodeks *Taihō* nazywa się po japońsku *ritsuryō-kokka* – czyli państwo oparte na systemie norm prawnych *ritsu* i *ryō*. Pierwszym skojarzeniem z tym systemem wydaje się być formalny aspekt zasady państwa prawnego – pojęcie legalizmu (które wtedy nie było

publicznej. Oprócz niej powstały *kokugaku* – (jap.) szkoły państwowe. Najistotniejszym kierunkiem było *myō-bō-dō* – czyli (jap.) drogą wykładni (wyjaśniania) praw. Por. A. Kość, *op. cit.*, s. 60–61.

45 Jak wskazuje nazwa, stanowił on zbiór norm administracyjnych; powstał w latach 668–671.

46 Kodeks ten promulgowano w drugim roku panowania cesarza *Taihō*, skąd nazwa. *Taihō-ritsuryō* niestety nie zachował się do dnia dzisiejszego.

47 Zmiany te miały miejsce zarówno w zakresie systemu sprawowania władzy, administracji państwowej, jak i w zakresie prawa cywilnego czy karnego. Regulacja ta w żadnym wypadku nie przystaje do rozwiązań systemu *bakufu*.

48 Słowo ująłem w cudzysłów, gdyż nie pokrywa się ono do końca z pojęciem kodyfikacji sformułowanym przez J. Benthama. Jak widać, aktem prawnym, mimo tego iż stanowią w pewnym stopniu regulację kompleksową, pozostają regulacją co do zasady wyłączną. Wątpliwe jest także stwierdzenie spełnienia zupełności i powszechności. Por. E. Kundera, *Bentham Jeremy*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2004, s. 26.

49 Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 59.

jeszcze we współczesnym rozumieniu sformułowane), jednakże koncepcja ta może być określona co najwyżej jako koncepcja pokrewną. Bliżej jest jej legalizmowi legistów chińskich⁵⁰: prawo było prawem, gdyż stanowił je najwyższy prawodawca, cesarz, syn Nieba, żyjący bóg, potomek bogini *Ama-terasu*, jednakże jednocześnie dawało wyraz myśli konfucjańskiej, zgodnie z którą było prawem słusznym. W kontekście uzasadnienia systemu, miał to być system urzeczywistniający prawidłowy, słuszny porządek rzeczy. Prawo było jednak jedynie elementem pewnego ideału, jaki powinien być osiągnięty przez państwo. Miało ono z założenia służyć wychowaniu poddanych w duchu konfucjańskim – prowadzić do upowszechnienia i realizowania konfucjańskiego rytu⁵¹. Uważam to za swoisty kompromis między tetycznym a aksjologicznym uzasadnieniem norm prawnych. Pomysł ten jednak trudno jest uznać za czysto japoński, gdyż już dynastia Han starała się wprowadzać normy konfucjańskie metodami legistów⁵². Ujęcie to stanowi natomiast istotne odstępienie od sformułowanej przez Konfucjusza koncepcji głoszącej, iż już sam fakt konieczności stanowienia prawa jest porażką władcy, gdyż to, co słuszne, jest słuszne niezależnie od prawa i przymusu państwowego, zaś akty prawne są wydawane wtedy, gdy zachodzi taka konieczność – ludzie nie postępują właściwie. Ponadto, odnosząc się do wpływów taoistycznych, łamie również taoistyczną koncepcję niedziałania oraz stoi w sprzeczności z zasadą, iż „opisać coś znaczy zniszczyć”⁵³.

Ritsu-ryō to system składający się z norm dwóch rodzajów: *ritsu* – norm karzących i *ryō* – norm napominających. Celem prawa było przede wszystkim wychowywanie poddanych – napominanie i wskazywanie właściwego sposobu postępowania, jednakże większość norm miała charakter norm prawa karnego. Ze względu na specyfikę systemu istotną rolę pełniły też normy administracyjnoprawne, zwłaszcza z zakresu prawa ustrojowego należącego do *ryō*⁵⁴. Regulacje prywatnoprawne (cywilnoprawne) pojawiały

50 C. Holcombe, *op. cit.*, s. 544 i n.

51 A.L. Miller, *Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community*, „History of Religions” 1971, Vol. 11, No. 1, s. 101.

52 Zob. *Ibidem*. Można to ująć lapidarnym ujęciem, iż miała tu miejsce swego rodzaju heglowska synteza dwóch oczywiście sprzecznych koncepcji na państwo, prawo oraz władzę.

53 W. Wilowski, *Taoizm*, [w:] Z. Drozdewicz, Z. Stachowski (red.), *Ilustrowana encyklopedia religii świata*, Poznań 2002, s. 601–602.

54 Zob. A. Kość, *op. cit.* s. 60. Normy *ryō* obejmowały także ustrój administracji państwowej, w szczególności centralnych organów administracji publicznej.

się szczegółowo, zaś ich regulację prowadzono metodą prawnokarną. Wynikało to z faktu, iż normy prawne nie były kierowane do poddanych, lecz ich adresatem byli przede wszystkim urzędnicy – aby na tej podstawie rozstrzygali już istniejące spory. Technika legislacyjna i rozwiązania prawne były bardzo zbliżone z rozwiązaniami chińskimi stosowanymi za dynastii Sui i T'ang, zaś ich podstawę teoretycznoprawną stanowił konfucjanizm⁵⁵. Nie można jednak odmówić wprowadzonym rozwiązaniom istotnych odmienności – zwłaszcza w zakresie sankcji karnych oraz ustroju administracji.

Zadaniem urzędników było zatem, zgodnie z myślą konfucjańską, aby do sporów prawnych dochodziło jak najrzadziej lub najlepiej nie dochodziło wcale. Gdy jednak spór już powstał, należało stosować normy ze zbioru *ritsu* – zatem zadaniem urzędnika było nie tylko rozstrzygnięcie sporu na rzecz którejś ze stron, lecz także orzeczenie odpowiedniej kary z zachowanie sprzeczne z *li* – przy czym karę taką orzekano niezależnie od faktu rozstrzygnięcia sporu na gruncie prawa cywilnego⁵⁶. Tym samym prawo w pewnym sensie miało być stosowane jako środek *ultima ratio*. Kodeksy oparte na systemie chińskim operowały co do zasady katalogiem kar, który zawierał: karę chłosty (wymierzaną publicznie lub niepublicznie, wyrażoną w ilości batów), karę pozbawienia wolności, karę wygnania oraz karę śmierci (w postaci hańbiącej i niehańbiącej). W praktyce japońskiej ostatniej z tych kar nie stosowano zbyt często, zaś w latach 810–1156 nie miała być ona wykonywana w ogóle; w kronikach nie znaleziono bowiem ani jednej wzmianki o jej wykonaniu⁵⁷.

Co ciekawe, przy tłumaczeniu pojęć prawnych lub prawniczych z języka japońskiego, określając podmiot mający cechy organu czasem używa

55 Prof. Tubielewicz uważa, iż Japońskie kodeksy różniły się od chińskich – i działalność legislacyjna nie była wyłącznie skopiowaniem kodeksów chińskich, musiały polegać na pewnym wysiłku intelektualnym – dostosowaniu rozwiązań chińskich do realiów japońskich. Nieco odmienne stanowisko prezentuje A. Kość twierdząc iż rozwiązania japońskie w części *ritsu* stanowią niemal identyczną kopię rozwiązań chińskich, zaś różnią się jedynie mniejszym stopniem surowości kar, zaś część *ryo* zwyczajnie uproszczono. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 60, zob. także. A. Kość, *op. cit.*, s. 61.

56 W chińskim systemie *ritsu-ryō* (a zatem także japońskim) prawem cywilnym możemy nazwać co najwyżej zbiór norm prawnych wyszczególnionych ze względu na przedmiot regulacji a nie ze względu na metodę regulacji. Przyp. aut. Zob. A. Kość, *op. cit.*, s. 60.

57 Zob. A. Kość, *op. cit.*, s. 62.

się terminu „urząd”⁵⁸. Wynika to z przyjęcia w okresie *Taika* i *Ritsuryō-kokka* chińskiej terminologii – gdyż już w starożytnych Chinach używano nazwy „urzędnik” w odniesieniu do osoby reprezentującej władzę cesarską, posiadającą kwalifikacje i uprawnienia do wykonywania tej władzy⁵⁹. Terminem „urząd” określa się więc zatem nie tylko strukturę jednostki będącej aparatem pomocniczym organu (przez pojęcie organu należy tu rozumieć urzędnika, „sędziego” będącego jednocześnie „starostą powiatu”⁶⁰), tj. skrybów, doradców, liczmanów, kartografów itd., lecz także i sam organ (urzędnika lub urzędników w przypadku organów kolegialnych) – personalnie stanowiący rdzeń (jedyną prawnie istotną i mającą podstawę publicznoprawną część) urzędu. Aparat pomocniczy był zatrudniany przez urzędnika i był raczej traktowany jako jego osobista służba, nie jak urząd w rozumieniu współczesnym. Sam urzędnik – wydający rozstrzygnięcia w postaci decyzji lub wyroków rozstrzyga władczą o przysługujących uprawnieniach i obowiązkach w imieniu Cesarza. Przepisy prawa stanowią o kompetencjach (przynajmniej w zarysie ogólnym) oraz uprawnieniach a także określają normatywnie jakie kryteria należy spełnić aby otrzymać to stanowisko. Kompetencja kreacyjna w tym zakresie również zostaje przyznana innym właściwym organom (które także mogą być określone terminem „urzędu”) – zatem, jak utrzymuję, istnieją przesłanki uznania w pewnych przypadkach tożsamości tych pojęć w japońskiej teorii administracji (krzyżowanie się zakresów nazw). Podkreślę także, że w literaturze „*Dajōkan*” (jap. Wielka Rada Stanu) konsekwentnie określa się mianem organu⁶¹, zaś w innych przypadkach nazwy o tym samym wspólnym, szczególnym sufiksie („*kan*”, jap. „oficjalny”) określa się mianem urzędów mimo tego iż przejawiają cechy organu. Kwestię tą poruszam, gdyż problem teorii organu w aspekcie

⁵⁸ Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 60.

⁵⁹ Terminem tłumaczonym jako „sędzia” określa się w dawnych Chinach urzędnika stojącego na ciele jednostki podziału administracyjnego o charakterze podobnym do powiatu. Problematykę terminologiczną w przedmiocie nazewnictwa urzędników chińskich poruszył w swoim wystąpieniu na konferencji naukowej „Orient Daleki i Bliski” we Wrocławiu dnia 20 grudnia 2017 r. Andrzej Demiańczuk. Kwestia ta zapewne zostanie też wspomniana w jego artykule w publikacji pokonferencyjnej.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Zob. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, s. 60; zob. także A. Kość *op. cit.*, s. 24; zob. także E. Pałasz-Rutkowska *Cesarz Meiji – symbol nowych czasów*, [w:] B. Kubiak Ho-Chi (red.), *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 22; Zob. także C. Totma, *op. cit.*, s. 98–99.

struktury administracyjnej w Japonii i Chinach może budzić konfuzję u zachodniego teoretyka prawa administracyjnego.

Najistotniejszą częścią reform było jednak nie tyle zmienienie i skodyfikowanie prawa materialnego (procesowe bowiem nie było skodyfikowane – stanowiło zwyczajową praktykę stosowania prawa i istniało niejako obok przepisów materialnoprawnych), lecz stworzenie prawa ustrojowego. To cesarz miał być podmiotem dzierżącym władzę w państwie, zarządzającym całą administracyjną, zbiurokratyzowaną machiną wedle własnego uznania. W wypadku, gdyby cesarz chryzantemowym tronie zasiadała kobieta – wówczas spośród osób krwi cesarskiej ustanawiało się sesshō (jap. Regenta). W zakresie szczytów władzy politycznej zastosowano model chiński, a na szczeblu lokalnym miały miejsce istotne odstępstwa od owego modelu. Stworzono strukturę o nazwie *Dajōkan* (lub też *Daijōkan*) – (jap.) Wielką Radę Stanu – *quasi*-rząd Cesarstwa. Jej członkowie byli powoływani przez cesarza. Posługując się współczesną nomenklaturą, można by go [*Dajōkan*] określić jako centralny organ administracji publicznej. Składał się on z następujących elementów: wielkich ministrów (*daijin*), radców cesarskich (*nagon*), kontrolerów (*ben*) i doradców (*sangi*). Pełnił funkcje wykonawcze oraz doradcze. Radzie (a właściwie wielkim ministrom prawej i lewej strony) podlegały odpowiednio *Sabenkan* (jap. Urząd Kontrolerów Lewej Strony) oraz *Ubenkan* (jap. Urząd Kontrolerów Prawej Strony)⁶². Tym z kolei podlegało osiem resortów (lub też, w innych przekładach „urzędów” lub „ministerstw”) nazywanych *shō* (po cztery)⁶³.

W świetle regulacji kodeksu Taihō wielkich ministrów było trzech: *dajōdaijin*, *sadaijin* oraz *udaijin* (jap. wielki minister, minister lewej strony oraz minister prawej strony). Później utworzono czwarte stanowisko *naidaijin* (ministra środka). Wielki minister (lub też „kanclerz”) formalnie stał na czele Wielkiej Rady. Jego stanowisko miało jednak funkcję honorową, gdyż nie podlegał mu żaden z ośmiu resortów. Prof. Tubielewicz zaznaczyła, iż nie zawsze ten urząd obsadzano, gdyż kandydat powinien

⁶² J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 60 i 437. W przypadku tłumaczenia nazwy nie jest ścisłe. W nazwie występuje słowo „*kan*” zapisywane znakiem „oficjalny” (w tym kontekście znaczącym raczej „państwowy”). Tym samym znakiem zapisuje się „*kan*” w wyrazach „*Dajōkan*” „*Jingikan*” lub „*saibankan*” (jap. „sędzia”). Kwestia wątpliwości w przedmiocie tłumaczenia nazw różnych podmiotów (w szczególności tych cechujących się przymiotami organów) jako „urząd” została przedstawiona wyżej.

⁶³ Zob. *Ibidem*.

wykazywać „wyjątkowe zalety umysłu i charakteru”⁶⁴. Ministrowie lewej i prawej strony zarządzali resortami, każdy z nich miał pod sobą po cztery. Minister środka, podobnie jak wielki minister, jest przypadkiem „ministra bez teki” – zaś jego funkcja była także honorowa. Wielki minister jednakże był uważany za osobę wśród ministrów najważniejszą, zaś urząd ministra środka był najmniej znaczny.

W kodeksie *Taihō* wyszczególniono następujące resorty: *Nakatsukasa-shō* (Resort Urzędów Centralnych), *Shikibu-shō* (Resort Ceremonii), *Jibu-shō* (Resort Spraw Cywilnych), *Mimbu-shō* (Resort ds. Ludności) będących urzędami podległymi *Sabenkan* oraz *Hyōbu-shō* (Resort Spraw Wojskowych), *Ōkura-shō* (Resort Finansów), *Kunai-shō* (Resort ds. Dworu Cesarskiego) podległych *Ubenkan*⁶⁵.

Innym centralnym organem państwowym był *Jingikan* – Urząd ds. Kultu⁶⁶ (*shintō* – przyp. aut.). Choć teoretycznie jego pozycja ustrojowa była równa *Dajōkan*, realnie znaczenie *Jingikan* było znacznie mniejsze. Zajmował się on co prawda sprawami istotnymi takimi jak nadzór administracyjny nad chramami szintoistycznymi oraz organizacja uroczystości o charakterze religijnym (co miało istotne znaczenie dla rozwoju, spisania i unifikacji japońskiej kultury dworskiej o podłożu religijnym)⁶⁷ – były to jednak sprawy znacznie mniej żywotne dla interesu państwa niż zarządzanie aparatem państwowym (administracją publiczną).

Poza zmianami w prawie politycznym zmieniono także, o czym już wspominałem sposób administrowania państwem. Wprowadzony system podziału administracyjnego nazywa się *kokugunri-sei* – (jap.) „system prowincji, powiatów i osiedli”. Na szczęblu prowincji organem był gubernator (*kami*) – który był wybierany z okolicznej arystokracji⁶⁸. Starostami zarządzającymi powiatami także byli arystokraci, przy czym funkcja ta była traktowana jak dziedziczna i przekazywana w obrębie rodu⁶⁹. W przypadku administracji na poziomie osiedli – właściwy był sołtys wybierany spośród mieszkańców. Należy podkreślić fakt, iż zastosowany podział administracyjny nie był sztuczny – przynajmniej na poziomie prowincji i powiatów. Ostatecznie podzielono państwo na 66 prowincji

⁶⁴ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 60.

⁶⁵ Zob. *Ibidem*.

⁶⁶ Jak widać, w niniejszym przypadku także pojawia się kwestia terminologiczna.

⁶⁷ Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*; por. C. Totman, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁸ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 62.

⁶⁹ Zob. C. Totman, *op. cit.*, s. 99.

– zaś ich granice, co do zasady, pokrywały się z wcześniejszym podziałem opartym na terytoriach będących we władaniu rodów arystokratycznych. Z powiatami było podobne. W przypadku osiedli (sato) zastosowano jednak podział sztuczny, gdyż każda taka jednostka administracyjna składała się z 50 domostw – i nie miało tu znaczenia, czy stanowiły one osiedle w potocznym sensie tego słowa.

Obok administracji cywilnej funkcjonowała administracja wojskowa, podlegająca ministrowi właściwemu do spraw wojskowych z siedzibą w Nara⁷⁰. W jej właściwości rzeczowej znajdowały się takie sprawy jak prowadzenie rejestrów wojskowych, zarządzanie magazynami broni, wytwarzaniem broni, fortyfikacjami a także wszelkiego rodzaju zwierzętami jucznymi i wierzchowcami (a także hodowlą i pastwiskami – pod kątem mobilizacji na wypadek konieczności przeprowadzenia kampanii wojennej). Zajmował się także organizację wojska, jego alokacją oraz wywiadem i kontrwywiadem⁷¹. Zatem, zgodnie z nazwą, we właściwości ministra i jego urzędu znajdował się ogół szeroko pojętych spraw wojskowych. Kodeks Yōrō zlecał wykonywanie części zadań administracji wojskowej gubernatorom⁷², nie naruszając jednak zwierzchności służbowej nad żołnierzami. Regulacje te miały na celu rozdzielenie władzy cywilnej od wojskowej i miały zapobiegać zgromadzeniu zbyt wielkich wpływów politycznych czy wojskowych w ręku jednego urzędnika – był to więc swoisty sposób urzeczywistnienia zasady *checks and balances* na szczeblu lokalnym⁷³. Ponadto, co ciekawe, w kodeksie znajdowały się przepisy regulujące *ordre de bataille* japońskich oddziałów⁷⁴.

Różnicę między systemem chińskim a jego japońską adaptacją po części odzwierciedla fakt, iż w Chinach urzędnikami mogli zostać także chłopci, gdyż do uzyskania statusu urzędnika wymagane było jedynie zdanie egzaminu urzędniczego (urzędnikiem mógł zostać tylko mężczyzna). Przystąpienie do egzaminu było możliwe niezależnie od urodzenia i statusu społecznego. Egzamin był ustny lub pisemny (sformalizowany system egzaminów stworzono za dynastii *Sui*, jednakże z pewnością istniał on już wcześniej) i sprawdzał umiejętności takie jak kaligrafia, recytacja,

⁷⁰ Zob. C. Totman, *op. cit.*, s. 100.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² B.L. Baten, *Administration in Early Japan: From Ritsuryō kokka to Ōchō kokka*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1993, Vol. 53, No. 1, s. 110–111.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

pisanie wierszy. Nieodłączną jego częścią było sprawdzenie znajomości pism kanonu konfucjańskiego – pism Konfucjusza oraz komentarzy⁷⁵. Taki system należałoby uznać za względnie sprawiedliwy i uzasadniony – choć ze względu na brak powszechnego systemu edukacji niewątpliwie faworyzował zamożniejszą część społeczeństwa. W Japonii urzędnikami zostawało się z mianowania, zaś decyzja o tym, kto zostanie mianowany należała do władzy dyskrecyjnej właściwego organu (w późniejszych okresach pana feudalnego, urzędnika *bakufu* czy samego szoguna). Zasadę, iż urzędnikiem może być jedynie członek arystokracji, jak stanowi „Nihongi”, miał sformułować cesarz Temmu (ur. 631, panował w latach 673–686)⁷⁶. Nie zmienia to jednak faktu, że teoretycznie japońska kadra urzędnicza także powinna była być odpowiednio wykształcona i kierować się tymi samymi zasadami co administracja chińska. Jednym z podstawowych elementów wychowania arystokracji, czy też potem *bushi* była nauka kaligrafii, poezji oraz filozofii.

Wiek VIII, nazywany też okresem Nara ze względu na fakt, iż właśnie wtedy miasto to było stolicą⁷⁷, jest okresem dość burzliwych wydarzeń politycznych – w szczególności zaś intryg rodu Fujiwara oraz dwukrotnego panowania urodzonej jako księżniczka Abe cesarzowej Kōken i Shōtoku⁷⁸. Rządy cesarzowej Shōtoku zapisały się w historii dzięki wojnie domowej którą rozpętała, a także dzięki temu, że buddyjski mnich Dōkyō uknuł intrygę dzięki której, przy jej pomocy mógłby doprowadzić do detronizacji rodu Yamato i ustanowić własną dynastię⁷⁹. Aby zapobiec

⁷⁵ Por. W. Wilowski, *Konfucjanizm*, [w:] Z. Drozdewicz, Z. Stachowski (red.), *Ilustrowana encyklopedia religii świata*, Poznań 2002, s. 359. Zob. także M. Sadowski, *op. cit.*, s. 173–174.

⁷⁶ A. Kość, *op. cit.*, s. 63.

⁷⁷ W 702 r., po ogłoszeniu kodeksu Taihō, jedynym niespełnionym postulatem zawartym w Edyktie o Reformie Wielkiej Zmiany było ustanowienie nowej, stałej stolicy. W 708 r. ówczesna cesarzowa Gimmei ustanowiła akt prawny tworzący Biuro Budowy Stolicy Nara. Miasto, zbudowane na wzór chiński, pełniło pod nazwą *Heiyo-kyō* (jap. Stolica Pokoju) funkcję stolicy w latach 710–740 i 745–784. Następnie, w 794 r. stolicę przeniesiono do *Heian-kyō* (jap. Stolica spokoju i pokoju). Zob. U. Muszalska, *Początki państwowości Japonii*, [w:] M. Sadowski (red.), *Acta Erasmiana VI. Ze studiów nad prawem, administracją i ekonomią*, Wrocław 2014 s. 58 i n.

⁷⁸ Nie należy mylić księżniczki Abe, panującej dwukrotnie w latach 749–758 jako Kōken oraz w latach 764–770 jako Shōtoku z osobą księcia Umayado znanego pod pośmiertnym imieniem Shōtoku Taishi – przyp. aut.

⁷⁹ Zob. U. Muszalska, *op. cit.*, s. 59–60.

podobnym próbom uzurpacji tronu w przyszłości ustanowiono zasadę, iż cesarzem może być tylko mężczyzna⁸⁰.

Apogeum władzy cesarskiej miało nastąpić za rządów cesarza Kanmu (ur. 737, zm. 806; panował w latach 781–806), natomiast po jego śmierci system zaczął chylić się ku upadkowi. Zarówno instytucje chińskie, jak i władza cesarza dość szybko uległa atrofii z kilku przyczyn. Pierwszą z nich był brak charyzmatycznego i przygotowanego do rządzenia władcy, drugą zaś szerząca się w państwie korupcja – odwrócenie się urzędników od idei konfucjańskich i dążenie poszczególnych rodów do prywaty. Urzędy kupowano za wręczane decydentom „prezenty”. Praktyka ta stała się powszechna i w pewnej formie pozostała do dziś⁸¹. Innym problemem były aspiracje polityczne rodu Fujiwara. Warto także zauważyć, iż w IX wieku przeprowadzono szereg nowelizacji kodeksu Taihō – w których zaczęto odchodzić od przyjętego wcześniej modelu⁸².

4. Problematyka różnic między Chinami a Japonią w aspekcie pozycji ustrojowej cesarza i jej doktrynalnego uzasadnienia

Pozycję cesarza w okresie *ritsuryō-kokka* z formalnoprawnego punktu widzenia można przyrównać do pozycji cesarza Chin, określić jako analogiczną do chińskiego odpowiednika. Recepcja prawa chińskiego doprowadziła bowiem do wprowadzenia tożsamych rozwiązań prawnych w zakresie prawa politycznego (oraz zbliżonych w zakresie prawa administracyjnego i karnego). Instytucja cesarza w ustanowionym systemie politycznym znajdowała się niejako ponad całą strukturą administracji państwowej – i to właśnie osobie władcy administracja miała być podporządkowana.

Z doktrynalnego punktu widzenia należy podkreślić, iż Cesarze Chin określani byli tym samym tytułem, co cesarze Japonii – to jest „Syna

⁸⁰ Zasada ta nie była rygorystycznie przestrzegana, w okresie Edo na chryzantemowym tronie zasiadały dwie cesarzowe – przyp. aut.

⁸¹ Istnieje swoisty zwyczaj dawania prezentów przy załatwianiu jakiejś sprawy, lub też wymiany upominków przy zawieraniu transakcji handlowych. Rzecz jasna, jest to także eufemistyczne ujęcie procederu korupcyjnego. Por. A. Kość, *op. cit.*, s. 63–64.

⁸² Zob. U. Muszalska, *op. cit.*, s. 62.

Niebios⁸³ (jap. *tenshi*⁸⁴) Termin ten (mając na uwadze także japońskiego *Tennō*) ma pochodzenie chińskie i był rozumiany w Chinach jak i w Japonii w sposób niemal tożsamy – to jest literalnie. Miały jednak miejsce różnice interpretacyjne co do sposobu sprawowania przez cesarza władzy. Tytuł „Syna Niebios” oznacza przede wszystkim nadanie władcy boskiego mandatu do sprawowania władzy nad wszystkim, co znajduje się pod niebiosami⁸⁵. Koncepcja *Xiangzi* (wszystkiego pod niebiosami), podobnie jak wiele innych chińskich doktryn została po części przejęta przez japońską myśl prawną w okresie dynastii Sui i T’ang.

Zarówno *Xiangzi*, jak i „Syn Niebios” są koncepcjami zaczerpniętymi z chińskiej religii naturalnej, zaś pojęcia te były adaptowane zarówno na potrzeby Konfucjanizmu, jak i dostosowywane do doraźnych potrzeb poszczególnych władców. Modyfikacje tych konstrukcji pojęciowych w stosunku do chińskiego wzorca także można określić jako podobne dostosowanie do realiów praktyki.

Do wprowadzenia w Chinach kultu władcy w zunifikowanej formie przyczynił się w znaczący sposób Shi Huangdi⁸⁶. Pierwszy Cesarz. Nie był on ani pierwszym historycznie cesarzem Chin (tym mianem określano dawniejszych i mitycznych władców), ani też nie był pierwszą osobą, która rościła sobie w owym okresie prawo do tego tytułu, lecz to właśnie za jego rządów doprowadzono do zjednoczenia Chin po niemal pięćsetletnim okresie wojen domowych toczonych między sobą przez „sto królestw”⁸⁷. Wprowadził on nowy sposób sprawowania rządów nad krajem w oparciu o teorie legistów – a jednocześnie podkreślał własną wyższość

⁸³ Termin ten, co oczywiste został zaczerpnięty z myśli chińskiej. Zaczęto go używać za rządów cesarza Temmu, a zatem w VII w. po Chrystusie. Por. C. Totman, *op. cit.*, s. 79.

⁸⁴ Wyrazy *tenshi* („syn niebios”, „dziecię niebios”) i *tennō* („niebiański władca”, „niebiański suweren”) w moim przekonaniu można właściwie uznać za synonimy. Należy tu jednak podkreślić, iż to ten drugi wyraz stanowi oficjalny tytuł japońskiego cesarza.

⁸⁵ Wyrażenie *tianxia* – (chiń.) „Wszystko pod Niebiosami” jest także uznawane za synonim Chin, jednakże mogło być rozumiane szerzej.

⁸⁶ Qin Shi Huang lub Shi Huangdi, urodzony jako Ying Zheng lub Zhao Zheng w 259 r. przed Chrystusem. Król Qin w latach 247–220 r. przed Chrystusem, Cesarz Chin w latach 220–210 r. przed Chrystusem. Zob. także F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Poznań 2012, s. 153–159.

⁸⁷ W języku chińskim termin „sto” niekoniecznie oznacza literalnie określoną liczbę, lecz ma znaczenie przenośne, znaczące „mnóstwo”.

nad poddany. Jednym z ciekawszych elementów jego życiorysu jest sposób w jaki zabiegał o powszechne uznanie iż posiada mandat Niebios – poszukując nieśmiertelności. Co istotne, zwalczał konfucjańską myśl prawną, uznając ją za sprzeczną z interesem władcy. Myśl konfucjańska kładła bowiem nacisk na pewne wzorce zachowań i relacji – a zatem to władca miał być wzorem postępując według ryty (nie zaś własnego uznania), co miało kreować pewnien kosmologiczny ład oparty na słusznym porządku moralnym. Legiści natomiast wskazywali na prawo stanowione przez władcę, które powinno w sposób jednoznaczny rozstrzygać o obowiązkach poddanych (można to nazwać *quasi*-pozytywizmem – prawo jako „rozkaz suwerena”, co jest właściwe np. dla myśli J. Austina – pozytywizmu pierwotnego⁸⁸). Zadaniem poddanych zaś było wyłącznie przestrzeganie prawa. Niewątpliwie, jego polityka zmierzająca do napisania historii na nowo doprowadziła do zniszczenia wielu cennych dzieł z zakresu chińskiej historii, filozofii, myśli politycznej i prawnej. Późniejsze dzieła, stanowiące odtworzenie prac zniszczonych z rozkazu Shi Huangdi obciążone są tą wadą, że możemy podejrzewać istnienie pewnych rozbieżności między wersją oryginalną a „odtworzona”⁸⁹. Problem ten nie dotyczy jednak w znaczącym stopniu kwestii etyki konfucjańskiej, która była już wówczas głęboko zakorzeniona w społeczeństwie chińskim. Dynastia Qin utraciła władzę nad Chinami już w trzecim pokoleniu, a na jej miejscu pojawiła się dynastia Han, która uczyniła konfucjanizm naczelną ideologią państwową. Nie oznacza to jednak, że zarzucono pewne osiągnięcia myśli legistycznej⁹⁰.

Specyfika Chin polega na tym, że władzę sprawowało wiele różnych dynastii, zdarzało się nawet, że założycielem dynastii była osoba będąca z pochodzenia chłopem⁹¹. Tym samym, w państwie chińskim w obrębie

⁸⁸ Zob. E. Kundera, *Austin John*, [w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2004, s. 14–17.

⁸⁹ Wielokrotnie podnoszono tę okoliczność jako podstawowy problem – z jednej strony powszechnie uznaje się, iż edyktu nigdy w pełni nie wykonywano – ze względu na oczywistą niechęć do niszczenia dorobku kulturalnego na którym opierał się cały system, z drugiej zaś ustalenie, jakie dzieła uległy zniszczeniu lub zniekształceniu jest niemożliwe.

⁹⁰ W języku angielskim pojawia się termin *legalism* – który na język polski tłumaczony jest jako „legalizm” lub, dla odróżnienia od koncepcji państwa prawnego, „legizm”.

⁹¹ Idealnym przykładem może być *Han Gaozu* (panował w latach 202–195 r. p.n.e.), założyciel dynastii Han; *Zhu Yuanzhang* – założyciel dynastii Ming (ur. 1328 r., zm. 1398 r.), panował pod imieniem *Hongwu* (od 1368 do śmierci), imię pośmiertne *Gaodi*.

dynastii legitymizacja opierała się na dziedziczeniu, jednakże w ujęciu ogólnym teoretycznie to z racji sprawowania urzędu cesarz był Synem Nieba – był raczej wybrańcem, któremu Niebiosa pobłogosławiły, ustanawiając mandat. Wobec tego, jego władza nie pochodziła z racji jego bezpośredniego, biologicznego pochodzenia od bogów. Władca mógł też ten Niebiański Mandat utracić, jeżeli nie wywiązywał się ze swoich obowiązków – władcą mógł być bowiem tylko człowiek szlachetny, sprawiedliwy⁹² – postępujący zgodnie z regułą *wang tao* (chiń. „droga króla”)⁹³. Człowiek niewyróżniający się tymi przymiotami nie posiadał mandatu Niebios i takiego władcę można było legalnie obalić. Znakami utraty prawa do sprawowania władzy mogły być zjawiska astronomiczne (komety, zaćmienia słońca) czy katastrofy naturalne (powódzie, trzęsienia ziemi, głód, szerzenie się chorób zakaźnych)⁹⁴. Ponadto przesłanką świadczącą o mandacie Niebios był dobrobyt poddanych, pokój, stabilność państwa. Jak trafnie ujęła to prof. Tubielewicz, „w Japonii taka zasada była nie do przyjęcia”⁹⁵ – nie tylko z przyczyn doktrynalnych, ale przede wszystkim praktycznych, gdyż tajfuny, tsunami, trzęsienia ziemi, a także klęski głodu i epidemie zdarzały się w Japonii aż nazbyt często. Nie zmienia to jednak faktu, iż w miejsca katastrof słano pomoc materialną oraz obniżano podatki lub ustanawiano zwolnienia podatkowe – co uważano za moralny obowiązek władcy⁹⁶.

Odnosząc się do uzasadnienia władzy japońskiego *Tennō* należy zaznaczyć, iż było ono zupełnie odmienne. Mimo, iż władca był „Synem Nieba” i przez to sprawował władzę „nad wszystkim co znajduje się pod Niebiosami” niejako ze względu na wolę Niebios, nie mamy tu do czynienia z jednoczesnym, pełnym przyjęciem koncepcji chińskiej. *Tennō* był namaszczonej do sprawowania władzy z urodzenia, przez dziedziczenie w nieprzerwanej linii dynastycznej od legendarnego boskiego protoplasty. Potomek bogini *Amaterasu* także (formalnie) był władcą suwerennym, absolutnym i despotycznym, ale, co istotne, w przeciwieństwie do swego chińskiego odpowiednika, był także podmiotem prawnie nieodpowiedzialnym i nieusuwalnym.

⁹² Zob. wyżej: pojęcie *Junzi*.

⁹³ C. Holcombe, *op. cit.*, s. 557.

⁹⁴ Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 57.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ C. Holcombe, *op. cit.*, s. 559–560.

Uwagę zwraca w szczególności paralela między chińską koncepcją Syna Niebios w świetle której władca był postrzegany jako pośrednik umiejscowiony między niebem i ziemią, a funkcją pełnioną przez cesarza Japonii już w okresie formowania się państwowości japońskiej. Cesarz japoński był przecież także, a pierwotnie przede wszystkim, najwyższym kapłanem Shintō, a zatem łącznikiem między sprawami przyziemnymi i nadprzyrodzonymi. *Tennō* można zatem określić jako „godną szacunku bramę” między zwykłymi śmiertelnikami a niebiosami.

A. Kość twierdzi, iż to właśnie w okresie reformy *Taika* i *ritsuryō-kokka* powstał kult władcy, jako *Arahitogami* (jap. żyjącego boga)⁹⁷, jednakże na podstawie dostępnych źródeł można stwierdzić, iż koncepcja boga na chryzantemowym tronie, choć w prymitywniejszej wersji, pojawiła się znacznie wcześniej⁹⁸. Nie znaczy to jednak, że zasiadający na tronie cesarze nie podejmowali prób zwiększenia swojej legitymacji. Za taką działalność można uznać spisanie zbioru mitów – stworzenie ksiąg *kigi*: *Nihongi* (*Nihonshoki*) oraz „*Kojiki*”. Stanowiły one element polityki władzy zmierzający do narzucenia i bezkrytycznego uznawania za prawdziwą narracji Domu Cesarskiego – co przetrwało nie tylko okres, gdy władzę sprawowali cesarze, ale też okresy, gdy realna władza należała do innych

⁹⁷ Zob. A. Kość, *op. cit.*, s. 63. Zwrot ten podkreślał wagę osoby cesarza w świetle obrządku szintoistycznego oraz wyraźnie wskazywał na legitymację. Cesarz Shōwa (pośmiertne imię cesarza Hirohito) zrzekł się tego tytułu (wyrzekając się jednocześnie boskości) w 1946 r.

⁹⁸ Świadczy o tym m.in. fakt, iż głównym bóstwem panteonu *shintō* jest Amaterasu – która jako bóstwo nie tylko była utożsamiana ze słońcem, ale stanowiła *Ujigami* Domu Cesarskiego. Była uznawana nie tylko jako bóstwo przodków, ale sama była przodkiem Domu Cesarskiego – przyp. aut.; Ponadto termin *Tennō* pochodzi najprawdopodobniej z czasów wcześniejszych, niż VII wiek po Chrystusie. Prof. Pałasz-Rutkowska twierdzi, iż termin ten pojawił się około VI w. (Zob. także E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852–1912) Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Warszawa 2012, s. 18). Dowodem na to jest korespondencja między władcami Japonii i Chin. Jednym z pierwszych zachowanych dokumentów jest list cesarza Japonii do cesarza Chin zawierający zwrot, który można tłumaczyć jako: „Syn Nieba kraju wschodzącego słońca pozdrawia Syna Nieba państwa gdzie słońce zachodzi”. Ciekawostkę stanowi fakt, iż list ten wywołał incydent dyplomatyczny, gdyż cesarz Chin poczuł się urażony faktem, iż jakiś barbarzyńca z kraju *Wa* posługuje się należnym wyłącznie jemu tytułem – wobec czego rozkazał aby nie przynoszono takich listów przed jego majestat. Zob. także A.F. Wright, *Chapter 2 – The Sui dynasty (581–617)*, [w:] D.C. Twitchett (red.), *The Cambridge History of China*, vol. 3, Cambridge 2008, s. 139.

rodów⁹⁹. Podobną politykę zastosowano także w epoce Meiji – także dokonano zebrania mitów oraz „wygładzenia” ich przez umiejętny wybór i usunięcie oczywistych sprzeczności¹⁰⁰.

5. Zakończenie

Podsumowując powyższy wywód chciałbym wskazać na fakt, iż japoński system powstały w VII i VIII wieku wyraźnie czerpał inspirację z istniejącego wówczas systemu chińskiego. Nie stanowił jednak jego dokładnej kopii. Znaczna część prawa ustrojowego oraz prawo podatkowe zostały wprowadzone bez istotnych zmian treściowych. W zakresie prawa karnego i cywilnego (które tak samo jak w przypadku prawa chińskiego wyodrębnić można wyłącznie ze względu na przedmiot regulacji) zachowano metodę regulacji. Wiele elementów jednakże zmodyfikowano (kwestia kar), w miejsce niektórych rozwiązań chińskich wprowadzono rozwiązania znane z prawa rodzimego lub też stworzono nowe konstrukcje. Zrezygnowano też z powszechnego dostępu do zawodu urzędnika uwarunkowanego jedynie płcią oraz kwalifikacjami. Zachowano rodzimą legitymację władzy cesarskiej, co stanowiło istotne odstępstwo od chińskiego wzorca. Wprowadzony model okazał się jednak zbyt odległy od wymogów praktyki (wiele jego elementów nie stosowano, prawo było wielokrotnie nowelizowane), wymagał odpowiednio wykwalifikowanej i etycznej kadry oraz silnego władcy mogącego sprawować władzę w scentralizowanym państwie. Choć skutek braku tych elementów system ten był niejako „skazany na upadek” (podkreślę tu, iż jest to stwierdzenie obciążone wadą jako aposterioryczne), warto zaznaczyć, iż podobny model funkcjonował w Chinach do 1911 r. C. Holcombe w swoim artykule pt. *Ritsuryō Confucianism* przedstawia pogląd, iż choć z dzisiejszego punktu widzenia ocenia się ten system jako dość irracjonalny czy nawet absurdalny – to jednak w kontekście w którym on funkcjonował można

⁹⁹ Co ciekawe, w powstałym w XII w. systemie *bakufu* sprawujący rządy *shōguni* formalnie wywodzili swoją władzę od boskiego cesarza. Działali oni na podstawie rozkazów wydanych Minamoto Yoritomo dekretem cesarskim (wydanym przez ex-cesarza – obowiązywał wtedy system zwany *insei*) z 1184 r. Także Tokugawa Iyeyasu podkreślał legitymację cesarską i opierał o nią swoje prawo do sprawowania rządów w imieniu cesarza. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 154 i 257.

¹⁰⁰ Por. J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006, s. 7–8.

jednak stwierdzić iż był on nie tylko racjonalny, lecz co więcej, w niektórych aspektach nawet efektywny¹⁰¹.

Warto zaznaczyć, iż choć system *ritsuryō* dość szybko uległ atrofii – to jednak skutki jego przyjęcia – wpływ myśli chińskiej na japońskie państwo, prawo i społeczeństwo został utrwalony i pozostał aż do dziś¹⁰².

Bibliografia

- Banaszak B., *Prawo Konstytucyjne*, Warszawa 1999.
- Batten B.L., *Administration in Early Japan: From Ritsuryō kokka to Ōchō kokka*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1993, Vol. 53, No. 1.
- Drozdowicz Z., Stachowski Z. (red.), *Ilustrowana encyklopedia religii świata*, Poznań 2002.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Poznań 2012.
- Holcombe C., *Ritsuryō Confucianism*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1997, Vol. 57, No. 2.
- Kubiak Ho-Chi B. (red.), *Japonia okresu Meiji. Od tradycji do nowoczesności*, Warszawa 2006.
- Kundera E., Maciejewski M. (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2004.
- Kość A., *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001.
- Miller A.L., *Ritsuryō Japan: The State as Liturgical Community*, „History of Religions” 1971, Vol. 11, No. 1.
- Pałasz-Rutkowska E., *Cesarz Meiji (1852–1912) Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Warszawa 2012.
- Sadowski M. (red.), *Acta Erasmi VI. Ze studiów nad prawem, administracją i ekonomią*, Wrocław 2014.
- Totman C., *Historia Japonii*, Kraków 2009.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.

¹⁰¹ C. Holcombe, *op. cit.*, s. 570–571.

¹⁰² Pogląd o całkowitym upadku systemu był charakterystyczny dla pierwszych badaczy historii ustrojowej Japonii. Współcześnie jednak podkreśla się przede wszystkim wpływ, jaki wywarł na dalsze kształtowanie się państwowości japońskiej. Zob. B.L. Batten, *Administration in Early Japan: From Ritsuryō kokka to Ōchō kokka*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1993, Vol. 53, No. 1, s. 103–105.

- Tubielewicz J., *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006.
- Twichett D.C. (red.), *The Cambridge History of China*, vol. 3, Cambridge 2008.
- Wilhelm R., *Mong Dsi*, Jena 1921.
- Xinzhong Y., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009.

ABSTRAKT

RECEPCJA PRAWA CHIŃSKIEGO I MYŚLI KONFUCJAŃSKIEJ W JAPONII W OKRESIE MIĘDZY VI A IX WIEKIEM PO CHRYSZCIE

Artykuł jest poświęcony recepcji prawa chińskiego oraz myśli konfucjańskiej w Japonii w okresie między VI a IX wiekiem. Poruszone są problemy takie jak geneza i pojęcie myśli konfucjańskiej, adaptacja systemu *ritsuryō*, system rządów w omawianym okresie oraz komparatystyczne ujęcie systemów prawnych japońskiego i chińskiego – ze szczególnym naciskiem skierowanym na podstawę teoretyczno-prawną oraz sposób uzasadnienia władzy cesarskiej. Najistotniejszą artykułu wystąpienia stanowi opis procesu implementacji wzorców zaczerpniętych z Chin oraz komparatystyka powstałych instytucji z ich wzorcami, jednakże nie sposób pominąć aspektu doktrynalnego stanowiącego podbudowę całego systemu.

SŁOWA KLUCZOWE: Japonia, *ritsuryō-kokka*, konfucjanizm, legitymacja władzy.
