

ANTONI KOŚĆ SVD

FILOZOFICZNE PODSTAWY PRAWA KOREAŃSKIEGO

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie filozoficznych podstaw prawa koreańskiego, innymi słowy – jest to próba odpowiedzi na pytanie: na jakiej filozofii oparte jest prawo koreańskie? Problemem tutaj jest nie samo pojęcie prawa, lecz pojęcie filozofii. W historii myśli koreańskiej trudno jest bowiem wyraźnie oddzielić filozofię od religii. Filozofia (światopogląd), religia i kultura są jednoznaczne z „filozofią życia”. Chodzi zarówno o filozofię, jak i religijność, która jest filozofią życia. Klasycznym przykładem jest szamanizm, który nie jest ani wyłącznie filozofią, ani wyłącznie religią. Trudno jest też jasno oddzielić filozoficzny konfucjanizm od konfucjanizmu religijnego. Metodologicznie jednak można rozróżnić między filozofią, religią a religijnością ludową.

Jeśli chodzi o rodzimą filozofię koreańską, na pewno jest to szamanizm, jako forma rodzimej religii i filozofii. Oprócz szamanizmu w historii myśli koreańskiej duże znaczenie miał również konfucjanizm, buddyzm, taoizm, chrześcijaństwo i nowe religie.

I. RELIGIA RODZIMA

Wiadomości, które posiadamy na temat wczesnej historii rodzimej religii Korei¹, są bardzo skąpe. Do dzisiaj zachowało się kilka zapisów, które pochodzą z pierwszej połowy królestwa Koryo (918-1392). Najstarsze znane mity koreańskie, zapisane na przełomie XII i XIII wieku, dotyczą powstania wczesnych królestw i zawierają tylko nieliczne wzmianki odnoszące się do religijności ludowej.

Przyjęcie przez Koreę trzech głównych tradycji religijnych, tj. taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, z Chin było wynikiem nie tylko geograficznej bliskości Korei z Państwem Środka, ale również bliskich w owym czasie relacji politycznych między tymi dwoma narodami. Wpływ kultury chińskiej na wschodniego sąsiada rozpoczął się jeszcze przed okresem Trzech Królestw. Szczególnie silny był on w okresie od IV do VII wieku. Po zjednoczeniu Półwyspu Koreańskiego regularna wymiana kulturalna z Chinami była kontynuowana, jako że Korea była państwem płacącym haracz Cesarstwu Chińskiemu. Kontakty z innymi państwami sąsiednimi, głównie z Japonią, były znikome, ponieważ kultura japońska nigdy nie cieszyła się u Koreańczyków takim respektem, jakim cieszyła się kultura chińska.

Trzy główne tradycje religijne, które z Chin do Korei przybywały stopniowo w ciągu całej historii Korei, zostały przetransponowane i zaadaptowane w różnym stopniu do społecznych, duchowych i intelektualnych warunków panujących na Półwyspie Koreańskim. W wyniku ten osobliwej inkulturacji te trzy główne tradycje religijne w Korei różnią się od ich chińskich

¹ Na ten temat por. H.-Y. C h o, *Koreanischer Schamanismus*, Hamburg 1982; M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-3, Warszawa 1988-1995; t e n ż e, *Shamanismus*, [w:] ER t. 13, s. 201-208; O. G r a f, *Ein Abriß der Religionsgeschichte Koreas*, [w:] *Die Großreligionen des Fernen Ostens. China, Korea, Japan*, Augsburg 1964, s. 67-87; J. H. G r a y s o n, *Korea. A Religious History*, Oxford 1989; K. K i m, *Religie koreańskie*, [w:] LR, s. 408-409; L. K e n d a l l, M. G. D i x, *Religion and Ritual in Korean Society*, Berkeley 1987; Korean Overseas Culture and Information Service (wyd.), *A Handbook of Korea*, wyd. 10, Seoul 1998, s. 424-441; Korean Overseas Information Service (wyd.), *Facts about Korea*, Seoul 1993, s. 131-138; H. O g a r e k - C z o j, *Mitologia Korei*, Warszawa 1988; t e n ż e, *Religie Korei. Rys historyczny*, Warszawa 1994; F. V o s, *Die Religionen Koreas*, Stuttgart 1997.

Użyte skróty:

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, t. 1-15, New York 1987;

LR = *Leksykon religii*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1997 [oryg. *Lexikon der Religionen*, hrsg. von H. Waldenfels, Freiburg im Br. 1988²].

odpowiedników. Na przykład koreański taoizm jest zasadniczo taoizmem filozoficznym. Nie posiada własnej hierarchii kapłanów, świątyń i rytuałów. Jego ideologia zawarta jest głównie we wróżbach i geomantyce. Jednakże problem ludzkiego życia po śmierci i magiczne transformacje, tematy charakterystyczne dla taoizmu religijnego, są widoczne w koreańskich opowiadaniach ludowych. Podobnie buddyzm zaadaptował się do kultury koreańskiej przez wchłonięcie do swego panteonu okazałej liczby miejscowych bóstw koreańskich i włączenie rytualnych praktyk ludowych do swojej liturgii. Nawet fundamentalistyczne podejście do neokonfucjanizmu, podjęte przez władców królestwa Choson (1392-1910), nie potrafiło zahamować całkowicie modyfikacji jego rytualnych przepisów w celu dopasowania do miejscowych wierzeń i obyczajów społecznych².

Połączenie neokonfucjanizmu z rodzimą religią koreańską pociągnęło za sobą raczej jego udział w niektórych rytuałach albo przyjęcie przynajmniej niektórych elementów jej ideologii niż wyłączenie uczestnictwa w strukturach religijnych religii rodzimej. W wyniku tego procesu uczestnicy owych rytuałów raczej akceptowali już istniejące grupy społeczne, takie jak rodzina, klan czy wioska, niż specjalnie tworzyli struktury organizacyjne religii. Innym skutkiem tego procesu był eklektyzm religijny, wymuszony nie tyle uczuciami przynależności do jednej wiary czy poczuciem sprzeczności między zasadniczo różnymi wierzeniami, lecz przez oczekiwania tradycyjnej roli mężczyzny i kobiety. W tradycyjnej rodzinie koreańskiej bowiem tylko mężczyźni mogą sprawować kult przodków i zasięgać rad geomantyków, podczas gdy kobiety składają ofiary bóstwom domowym i zasięgają rady wróżek.

Brak struktur organizacyjnych religii był nie tylko siłą napędową eklektyzmu i adaptacji, ale również pozwalał na znaczne – regionalne, społeczne, a nawet interpersonalne – różnice w wierze i praktyce religijnej. Różnice te były powodowane również brakiem religijnych dokumentów pisanych³.

Podobnie jak w przypadku wczesnej historii rodzimej religii Korei, również w odniesieniu do historii koreańskiej religijności ludowej więcej historycznych źródeł na temat Korei możemy znaleźć w zapisach chińskich niż w koreańskich. Najstarsze źródła koreańskie pochodzą dopiero z przełomu XII i XIII wieku. Należą do nich *Samguk sagi* („Kronika Trzech Królestw”) i *Samguk yusa* („Pozostałości Trzech Królestw”). W tym ostatnim możemy

² Por. S.-J. Y i m, R. L. J a n e l l i, D. Y i m J a n e l l i, *Korean Religion*, [w:] ER t. 8, s. 368; K. K i m, *Religie koreańskie*, [w:] LR, s. 408.

³ Y i m, J a n e l l i, Y i m J a n e l l i, *Korean Religion*, s. 368.

znaleźć mit o początkach narodu koreańskiego, a mianowicie mit o Tangunie. Według tego źródła istotą wczesnokoreańskiej religii jest kult boga nieba (*hananim*) i jego syna, który zstąpił z nieba na ziemię⁴. W tych tekstach źródłowych jest także mowa o istnieniu w historii Trzech Królestw niejakich *mu*, zwanych później *mudang*. Chodzi tutaj o kobiety, w których znalazła wyraz koreańska forma szamanizmu⁵.

Historyczne dokumenty z okresu dynastii Choson zawierają liczne odniesienia do *mudang* i ich praktyk, z tym że są to głównie ich potępienia albo sankcje karne przeciwko tym praktykom niż opisy ich etnograficznych wartości. Dokumenty te, skompilowane przez uczonych konfucjańskich, opisują *mudang* jako szarlatanów, nakładając na nich wielkie podatki w celu zahamowania ich aktywności, i przepisują je do najniższej warstwy społeczeństwa Choson. Pomimo jednak tych represywnych sankcji koreańska religijność ludowa pozostaje zakorzeniona w codziennym życiu.

Przyjmuje się trzy główne typy *mudang*:

- 1) rodziny, w których funkcja *mudang* przechodzi z matki na córkę lub synową;
- 2) osoby, które – jak się wydaje – w szczególny sposób zostają wybrane na ten urząd, często niewidomi lub niepełnosprawni;
- 3) osoby, które uprawiają rytę szamanistyczną (*kut*) z przyczyn gospodarczych.

Ryty szamanistyczne sprawowano, a nawet sprawuje się jeszcze dzisiaj, nie tylko na wsi z okazji świąt ludowych i w kręgu rodziny, ale także w mieście. Działalność szamanów zakłada przeświadczenie o istnieniu i skuteczności wielu bóstw i duchów, demonów i zjawisk, które w różnych konstelacjach tworzą panteon szamanistyczny. Wielkiemu bogu nieba (*hananim*) podlegają inne bóstwa nieba, bogowie i duchy ziemi. Na skutek połączenia z taoizmem i buddyzmem do panteonu tego weszły jeszcze inne bóstwa, buddowie i bodhisattowie. Religijność ludowa pozostała żywa m.in. dzięki związkowi z religiami, które dotarły do Korei z Chin⁶.

Panteon koreańskiej religijności ludowej jest bardzo rozbudowany. Różne bóstwa są do dyspozycji proszących, aby przynieść im pomoc, szczęście

⁴ V o s, *Die Religionen Koreas*, s. 24-26.

⁵ Por. C h o, *Koreanischer Schamanismus*, s. 3-15; M. E l i a d e, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994; L. K e n d e l l, *Shamans, Houswives and Other Restless Spirits*, Honolulu 1985; A. Q u a c k, *Szamanizm*, [w:] LR, s. 448-449.

⁶ K i m, *Religie koreańskie*, s. 408.

i politeistyczny ochronę przed nieszczęściem. Niektóre z tych bóstw są znane tylko w niektórych regionach Korei, natomiast inne – w całym kraju. Do najbardziej czczonych należą: bóg gór, bóg ziemi, bóg króla smoka, bóg ospy, bóg siedmiu gwiazd, bóg szczęścia, bóg ogniska domowego, bóg kuchni i bóg urodzin⁷.

W przeciwieństwie do chińskiej religijności ludowej bóstwa koreańskie nie są zorganizowane w bezmierną niebieską hierarchię. Bóg gór jako swoją domenę posiada góry, skały i drzewa; bóg króla smoka zajmuje się jeziorami, morzami, rzekami i takimi czynnościami jak rybołówstwo czy żeglarstwo; bóg ogniska domowego stoi na straży szczęścia materialnego domowników; bóg szczęścia zajmuje się ich własnością, a bóg siedmiu gwiazd reguluje długość życia każdego z domowników. Każde z tych bóstw jest autonomiczne, nie porozumiewają się między sobą, każde z nich wykonuje swoje własne zadania⁸.

Bóstwa nie są uważane za dobre lub złe ze swojej natury, tylko od okoliczności zależy, czy przychodzą człowiekowi z pomocą, czy też zsyłają nań nieszczęście. Jeśli składa się im regularnie ofiary, wówczas przynoszą szczęście, każde zaniedbanie natomiast zakłada nieuchronność kary. Bóstwo ogniska domowego, stojące na straży szczęścia domowników, uważane jest na ogół za bóstwo opiekuńcze, lecz jeśli zostanie ono zignorowane, zsyła na dom biedę i nieszczęście. Nawet bóg ospy, który zsyła choroby na dzieci, nie jest bogiem całkowicie szkodliwym. Jeśli będzie otrzymywał regularnie ofiary z potraw, nie tylko zmniejszy dolegliwość choroby, ale może nawet przynieść szczęście⁹.

Miejsce, gdzie bóstwa zamieszkują, nie jest w rodzimej religii koreańskiej jasno określone. Jest rzeczą pewną, że bóstwa nie żyją na tym świecie, lecz zamieszkują świat wyższy niż śmiertelnicy, ponieważ *mudang* zaprasza je do „zejścia z góry”. Rzeczą charakterystyczną dla bóstw koreańskich jest to, że nie lubią one miejsc brudnych, dlatego też przed wezwaniem bóstwa w rytach szamanistycznych ważne jest, aby miejsce, gdzie rytuał ma być sprawowany, zostało należycie oczyszczone. Z tego powodu nieżywe zwierzęta i ich odchody muszą być usunięte, miejsce to musi być posypane czystą ziemią i odgrozione czystym sznurem zrobionym z trawy. Ofiary z potraw, dekoracja i wszystkie inne przedmioty materialne służące do rytuału powinny być nowe, zdobyte w pomyślnym dniu i zakupione bez targowania się o ich cenę. Ucze-

⁷ Y i m, J a n e l l i, Y i m J a n e l l i, *Korean Religion*, s. 369.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 370.

stnicy rytuału powinni być obmyci i nie powinni próbować potraw ofiarnych w czasie ich przygotowywania. Zakaz wstępu na miejsce rytuału mają osoby uważane za rytualnie „nieczyste”, a mianowicie osoby będące w żałobie, które ostatnio widziały ciało zmarłego czy brały udział w pogrzebie, a także kobiety ciężarne. Dlatego też *mudang* przed rozpoczęciem głównego rytuału wykonuje ryt wstępny, oczyszczający miejsce, ponieważ w przeciwnym razie bóstwa zaproszone do miejsca nieczystego, zamiast przynieść szczęście, ześlą karę. Rodzime bóstwa koreańskie są uważane za bóstwa rodzaju żeńskiego, natomiast bóstwa importowane wraz z neokonfucjanizmem z Chin są uważane za bóstwa rodzaju męskiego i są wyrazem męskiej dominacji w społeczeństwie¹⁰.

Ważnym elementem rodzimej religii koreańskiej jest kult przodków¹¹. Historia koreańskiego kultu przodków jest lepiej udokumentowana niż historia koreańskiej religijności ludowej. Pewne formy rytów za zmarłych istniały już w czasach prehistorycznych. Obrzędy żałobne za zmarłych były domeną buddyzmu w czasie jego przybycia z Chin do Korei w IV wieku. U schyłku dynastii Koryo rytzy za zmarłych były sprawowane zarówno przez buddyzm, jak i przez *mudang*.

Wraz z adopcją – przez dynastię Choson (1392-1910) – neokonfucjanizmu z Chin jako oficjalnej ideologii rządowej wysiłki rządu szły w tym kierunku, aby kult przodków dopasować do rytuału neokonfucjańskiego. Jako wzór służył tutaj *Chu-tzu chia-li*, podręczny rytuał przypisywany chińskiemu filozofowi Chu Hsi. U zmięczeniu dynastii Choson neokonfucjański kult przodków został generalnie zaakceptowany przez społeczeństwo koreańskie. Rytuał ten sprawowany jest przez najstarszego syna, który ponosi odpowiedzialność za żyjących, a następnie zmarłych rodziców i ich przodków¹². Rytuał kultu przodków jest sprawowany przez cztery pokolenia w rocznicę śmierci, nowy rok księżycowy i święto dziękczynienia za zbiory.

¹⁰ Tamże, s. 370.

¹¹ Na ten temat por. H. H a r d a c r e, *Ancestor Worship*, [w:] ER t. 1, s. 263-268; R. L. J a n e l l i, D. Y i m J a n e l l i, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford 1982; L. K e n d a l l, M. G. D i x, *Religion and Ritual in Korean Society*, Berkeley 1987; J.-Y. L e e, *Ancestor Worship and Christianity in Korea*, Lewiston–Queenston 1988.

¹² Por. A. K o ś ć, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 214-215.

II. KONFUCJANIZM

Konfucjanizm pojawił się w Korei w IV wieku. Jest bowiem rzeczą historycznie stwierdzoną, że w 372 r. w Koguryo została założona pierwsza konfucjańska szkoła wyższa (*taehak*)¹³. Konfucjanizm dotarł do Korei przede wszystkim jako filozofia praktyczna, jako etyka, w mniejszym stopniu jako religia¹⁴. W XII wieku rząd królestwa Shilla wykorzystał filozofię konfucjanizmu jako narzędzie centralizacji państwa. W 651 r. została założona akademia królewska, w której urzędnicy państwowi, wywodzący się z arystokracji, kształceni byli w klasycie konfucjańskiej. Zasady etyczne konfucjanizmu znalazły się w etycznym kodeksie arystokracji koreańskiej.

Z pozytywną recepcją ze strony rządzących spotkały się idee konfucjańskie w zjednoczonym królestwie Shilla (668-935). Rząd wprowadził w 788 r. system egzaminów państwowych w akademii królewskiej, a ścisłe relacje z chińską dynastią Tang¹⁵ sprzyjały wyjazdom koreańskich uczonych do Chin w celu studiowania nauki konfucjańskiej. Na zasadach konfucjańskich zbudowany został system rządu. Na tych samych zasadach próbowano odbudować upadający porządek społeczny.

Od początku dynastii Koryo (918-1392) zaplanowana była wzmoczona rola doktryny konfucjańskiej w życiu politycznym i społecznym. W sprawach religijnych kierowano się buddyzmem, w celu przewidywania przyszłości stosowano geomantykę, natomiast w sprawach politycznych i społecznych opierano się na zasadach konfucjanizmu. Naczelną zasadą rządzących miała być troska o życie i dobro poddanych, a każdorazowy następca tronu po-

¹³ Por. K i m, *Religie koreańskie*, s. 409.

¹⁴ Na temat konfucjanizmu w Korei por. C.-H. B a e, *Hanguk Yuhaksa (History of Korean Confucianism)*, Seoul 1983; W. T. B a r y, J.-H. K i m H a b o u s h (red.), *The Rise of Neoconfucianism in Korea*, New York 1985; M. D e u c h l e r, *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*, Harvard University Press 1992; L.-S. H s u, *The Political Philosophy of Confucianism*, London 1975; J.-H. K i m H a b o u s h, *Confucianism in Korea*, [w:] ER t. 4, s. 10-15; C.-T. K e u m, *Yugyo Sasangkwa Chongkyo Munhwa (Confucian Thought and Religious Culture)*, Seoul 1994; t e n ż e, *Yuhak Keunpaeknyon (Hundred Years of Modern Korean Confucianism)*, Seoul 1984; t e n ż e, *The Confucian Religion Movement in the Modern History of Korean Confucianism*, „Korea Journal”, 5 (1989), s. 4-12; C.-H. P a r k, *Historical Review of Korean Confucianism*, „Korea Journal”, 3 (1963), s. 5-11; S.-S. Y o o n, *Hanguk Yuhak Yongu (Studies on Korean Confucianism)*, Seoul 1980; t e n ż e, *Hanguk Yuhak Sasangron (Studies on Korean Confucian Thought)*, Seoul 1986.

¹⁵ Na ten temat por. K o ś ć, *Prawo a etyka konfucjańska*, s. 111-129.

winien wśluchiwać się pilnie w uwagi swoich ministrów w celu wypełnienia tego zadania¹⁶.

U schyłku X wieku rządzący przyjęli centralistyczną biurokratyczną formę rządów. Urzędnicy lokalni byli mianowani przez rząd centralny. Rezultatem tego procesu było wyłonienie się biurokracji cywilnej i wojskowej jako siły społecznej i transformacja państwa Koryo z państwa arystokratycznego w państwo biurokratyczne, w którym siła elity rządzącej wywodziła się raczej z pozycji rządu niż z pochodzenia arystokratycznego. Ta zmiana była odbiciem konfucjańskiej zasady rządu. Został on dopasowany do porządku hierarchicznego, na którego szczycie stał cesarz jako *pater familias* państwa, odpowiedzialny za swoje „poddane dzieci”, a one z kolei winne mu były respekt i posłuszeństwo¹⁷.

Zgodnie z konfucjańskim systemem społecznym urzędnicy państwowi służyli rządowi centralnemu w stolicy i byli zobligowani do studiowania dzieł Konfucjusza. Do swojej dyspozycji mieli akademię narodową, założoną w 992 r., i dwanaście akademii prywatnych. Elity urzędnicze królestwa Koryo były bardziej zainteresowane aspektem literackim niż filozoficznym studiów konfucjańskich. Przyjmowały konfucjańskie zasady cywilizacji i ich moralne i polityczne zastosowania. Ten konfucjański porządek społeczny zakłócił dopiero wojskowy zamach stanu w 1170 r., natomiast rządy wojskowych w Korei zakończyli Mongołowie, którzy napadli na Koreę w 1231 r.¹⁸

Zasadniczą ideologią państwową stał się konfucjanizm, w swej neokonfucjańskiej postaci, w Korei w czasie dynastii Yi (1392-1910). Toegye Yi Hwang (1501-1570), ze względu na głębię myśli porównywany z filozofem Zhu Xi, wycisnął własne piętno na koreańskiej metafizyce neokonfucjańskiej i wywarł, podobnie jak Yulgok Yi I (1536-1584), który obok Toegye uchodził za największego konfucjanistę swoich czasów, wyraźniejszy wpływ na sposób rozumienia moralności. Ponieważ jednak nauka ta zawierała także elementy o silnym oddziaływaniu społecznym i politycznym, przeto w znacznym stopniu przyczyniła się do powstania frakcji i partii wśród urzędników¹⁹.

Neokonfucjanizm dynastii Yi bazował na holistycznej wizji moralnego wszechświata, w którym te same jednoczące zasady moralne obowiązywały

¹⁶ Por. K i m H a b o u s h, *Confucianism in Korea*, s. 10.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Por. K i m, *Religie koreańskie*, s. 409.

zarówno w świecie fizycznym, jak i w świecie człowieka. Społeczeństwo powinno być tak zorganizowane, aby pozostawać w zgodzie z tym moralnym porządkiem, a jednostka powinna zawsze dążyć do tego, aby żyć w zgodzie z jego zasadami. Dlatego też rząd dynastii Yi rozpoczął całkowitą transformację społeczeństwa koreańskiego zgodnie z zasadami neokonfucjanizmu. Najbardziej widocznymi zmianami były: przyjęcie nowego systemu edukacji, restrukturyzacja organizacji społeczeństwa według zasady patrilinearnej, przyjęcie rytuału konfucjańskiego i propagowanie etyki konfucjańskiej we wszystkich lokalnych społecznościach.

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

On pouczył lud o jego obowiązkach, że między ojcem a synem powinna panować miłość, między panem a sługą obowiązek, między mężczyzną a kobietą różnica pól działania, między starszym a młodszym dystans, między przyjacielem a przyjacielem wierność²⁰.

Ta rodzinna etyka, głoszona przez Konfucjusza i jego uczniów, zapisana w licznych pismach konfucjańskich, przepoiła całe społeczeństwo chińskie. Za wzorem Chin poszła Korea. Nawet sami buddyjscy i taoistyczni mnisi byli pod silnym wpływem konfucjańskiej etyki rodzinnej²¹.

Oprócz przepisów regulujących ogólne relacje rodzinne istniał system zasad etycznych przeznaczony dla elity, która po otrzymaniu klasycznego, literackiego wykształcenia mogła osiągnąć status urzędnika państwowego. Ta etyka była bezpośrednio inspirowana przez życie i nauczanie Konfucjusza, będącego ucieleśnieniem tych ideałów, według których wykształceni mężczyźni powinni regulować swoje zachowanie. Konfucjusz był człowiekiem, dla którego prawda, honor i popieranie sprawiedliwego panowania oznaczało sens życia. Konfucjusz opowiadał się za słusznymi drogami starych mędrców.

²⁰ *Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi)*, tłum. R. Wilhelm, Jena 1921, s. 57.

²¹ Więcej na ten temat zob. R. M a l e k, *Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus*, [w:] A. T. K h o u r y (red.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg im. Br. 1993, s. 75-117.

Przez całe swoje życie szukał księcia, u którego na służbie mógłby w praktyce realizować swoje zasady. Gdy jednak ksiązę wyżej cenił oportunizm niż wierność zasadom, Konfucjusz opuszczał swojego pana. Ten konfucjański ideał człowieka został określony terminem *junzi*. Przed Konfucjuszem *junzi* oznaczał człowieka arystokratycznego pochodzenia, po Konfucjuszu – człowieka, który posiadał charakter, jakim winien odznaczać się człowiek szlachetny, niezależnie od pochodzenia. Podkreślenie ważności charakteru i cech moralnych człowieka było wkładem konfucjanizmu w etykę chińską, a następnie koreańską²².

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

Inne cnoty poza *ren*, ważne dla etyki konfucjańskiej, są bardzo bliskie człowiekowi i łatwe do zrozumienia przez wszystkich. Należą do nich: sprawiedliwość, prawość (*yi*), lojalność (*zhong*), uczciwość (*xin*), pilność (*xue*), umiarkowanie, oszczędność, skromność. Prawość, sprawiedliwość (*yi*) należy do kardynalnych cnót etyki konfucjańskiej. Etyka konfucjańska nie zna jednak pojęcia sprawiedliwości transcendentalnej w życiu pozagrobowym. W jej miejsce już na tym świecie człowiek za praktykowanie cnót otrzymuje sławę i honor.

Podstawowy ideał życia społecznego w Chinach nosił nazwę *xiao* (pietyzm, szacunek dla rodziców). *Xiao* jest etyczną podstawą kultu przodków, fundamentem porządku rodzinnego, cnotą kardynalną dobrego człowieka i najpotężniejszą siłą służącą do utrzymania wymaganego przez państwo porządku społeczeństwa. Sam Konfucjusz wymienia trzy elementy pojęcia *xiao*: a) jeśli rodzice żyją, należy im służyć; po śmierci należy ich pogrzebać

²² Por. J. C h i n g, *What Is Confucian Spirituality?*, [w:] J. E b e r (red.), *Confucianism. The Dynamics of Tradition*, New York 1986, s. 78-101; R. L. T a y l o r, *The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life*, Leiden 1986.

i składać im ofiary; b) rodzicom nie należy przysparzać żadnego zmartwienia; c) rodzicom należy żywić z szacunkiem²³.

W kontekście pietyzmu Chińczycy, a za nimi Koreańczycy, uważali małżeństwo za najważniejszy faktor utrzymania starszego pokolenia i podtrzymania ciągłości kultu przodków. Małżeństwo więc nie oznaczało zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości, lecz było sprawą całej rodziny, a jego głównym celem było powiększenie „drzewa rodzinnego”. Pietyzm stanowił korzeń wszystkich cnót i nie było większego przestępstwa niż zachowanie niezgodne z *xiao*. Mencjusz mówi o „pięciu sprawach”, które określa jako *bu xiao* (brak pietyzmu, czyny przeciwko pietyzmowi), a mianowicie:

- 1) zaniedbanie troski o rodziców z lenistwa;
- 2) zaniedbanie troski o rodziców z powodu pijaństwa i beztroskiego trybu życia syna;
- 3) zaniedbanie troski o rodziców z powodu egoizmu i przesadnej troski o żonę i własne dzieci;
- 4) kierowanie się przyjemnościami i żądzą zmysłów, a przez to ściągnięcie wstydu na rodziców;
- 5) oddawanie się hazardowi i kłótniom, a przez to wystawienie rodziców na niebezpieczeństwo²⁴.

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

Jeśli ktoś chce wychowywać człowieka, nie może zaniedbać, aby służyć swoim rodzicom.
 Jeśli ktoś chce służyć swoim rodzicom, nie może zaniedbać, aby rozpoznać człowieka.
 Jeśli ktoś chce rozpoznać człowieka, nie może zaniedbać, aby rozpoznać niebo. (II, 1)

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

²³ K o n f u c j u s z, *Lun-yu* II,5-7, [w:] J. L e g g e, *The Chinese Classics in Seven Volumes*, t. 1, Oxford 1893, s. 255.

²⁴ *Mong Dsi*, s. 95.

stawowe przekonanie, że moralność bazuje na dobrej ludzkiej naturze, danej człowiekowi z nieba (*tien*)²⁵. W niej leży miara ludzkiego działania, już bowiem sam Konfucjusz uczy, że tylko od nas samych zależy, czy osiągniemy *ren*²⁶ (humanitarność), tzn. prawdziwą, doskonałą ludzką istotowość. Dalej Konfucjusz poucza, że to, co niebo zarządzi, nazywa się naturą. To, co zgadza się z naturą, nazywa się słuszną drogą (*tao*), a to, co wskazuje na słuszną drogę, nazywa się wskazówką (pouczeniem)²⁷.

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

Jeśli ktoś na tym świecie chce czegoś dokonać, nie może tego uczynić bez jakiejś miary. Jeśli bowiem nie ma żadnej miary, nie jest w stanie swego przedsięwzięcia urzeczywistnić. Najlepszym przykładem jest niebo. Drogi nieba są uniwersalne i bezinteresowne. Światło nieba jest wieczne i nie kończy się nigdy. Dlatego też święci królowie wzięli sobie niebo za przykład. Jeśli więc człowiek bierze sobie niebo za przykład, musi w całym swoim działaniu kierować się zasadami nieba i czynić to, czego niebo wymaga, a zaniechać tego, czego sobie niebo nie życzy²⁸.

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

²⁵ Więcej na temat pojęcia *tien* por. L. G. T h o m p s o n, *Tien*, [w:] ER t. 14, s. 508-510.

²⁶ Por. *Daxue* [Wielka nauka], XI, [w:] L e g g e, dz. cyt., t. 1, s. 267.

²⁷ Tamże.

²⁸ M o T i (M o D i), *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer*, München 1992, s. 67-70.

lenia i przekonania poprzez odniesienie się do *ren*. Idea *ren* spoczywa w niebie, samo niebo bowiem jest *ren*.

W swoim życiu codziennym człowiek kieruje się cnotą (*te*), a cnota jest moralnym zachowaniem, które jest zgodne z *li*. *Li* jest pojęciem bardzo szerokim i oznacza ryt (rytuał), obyczaj, normę, regułę i miarę ludzkiego zachowania w różnych sytuacjach społecznych. Dla przeciętnego Chińczyka *li* oznacza wszystko to, czego nauczył się od dzieciństwa, aby przestrzegać, i to, co dalej ma formować jego moralne zachowanie. Pojęcie *li* w kulturze chińskiej istniało już przed Konfucjuszem. Konfucjusz przyjął je do swego systemu etycznego i kładł wielki nacisk na jego przestrzeganie²⁹.

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

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

²⁹ Na temat *li* porównaj monografię: N. E. F e h l, *Li. Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971; H s u, *The Political Philosophy of Confucianism*, rozdz. V: *The Principle of Li*, s. 90-104; D. S. N i v i s o n, *Li*, [w:] ER t. 8, s. 535-536.

poprzez samodoskonalenie, wychowanie, przestrzeganie *li* i powrót do pierwotnie dobrej ludzkiej natury.

Ważnym elementem w moralności konfucjańskiej jest koncepcja „twarzy” (*lian*, *mian*). W kulturze chińskiej panuje powszechne przekonanie, że człowiek postępuje dobrze, aby nie „stracić twarzy” (*shi lian*). Gdy człowiek stracił twarz, pozostaje wstyd, natomiast nie ma żadnego poczucia winy. Jednakże w klasycznych tekstach konfucjańskich znajdujemy także świadectwa, że królowie-mędrcy prosili niebo o miłosierdzie dla swojego ludu, aby zgładził „winy ich poddanych”³⁰. Sprawami winy, grzechu i sądu po śmierci człowieka „z urzędu” zajmuje się buddyzm.

III. BUDDYZM

Buddyzm, w postaci wielu szkół, dotarł do Korei w IV wieku³¹. Złoty wiek buddyzmu w Korei przypadł na lata 660-770. Najwybitniejszymi myślicielami tego okresu byli Wonkyo (617-686), założyciel sekty „Natura Dharmy” (*popsong-jong*), który usiłował w zrozumiały sposób przybliżyć buddyzm ludowi, oraz Uisang (625-702), założyciel sekty „Aratamsaka” (*hwaom-jong*), którego nauka cieszyła się w koreańskim buddyzmie szczególnym uznaniem z tego powodu, że stanowiła podstawę harmonii między doktryną a medytacją. Buddyzm medytacyjny (*son*) dotarł do Korei za sprawą Shinhaeng (704-799). Po jego wprowadzeniu wyodrębniły się dwie formy buddyzmu: „Pięć Doktryn” (*ogyo*), czyli sekty skierowane na doktrynę, oraz „Dziewięć Gór” (*kusan*), czyli odgałęzienia buddyzmu medytacyjnego, reprezentowane przez klasztory w górach Shilla.

Dopiero za panowania dynastii Koryo (918-1392), kiedy buddyzm stał się religią państwową, podjęto starania, przede wszystkim Chinul (1157-1210), o zapewnienie jedności doktryny i medytacji dzięki wprowadzeniu nauki „avatamsaka” do *chogye-jong*, stowarzyszenia różnych odgałęzień buddyzmu medytacyjnego *son*. Gdy za panowania dynastii Yi (1392-1910) doktryną pań-

³⁰ Por. J. C h i n g, *Der religiöse Sinn der Chinesen*, „Concilium”, 15 (1979), s. 358-361.

³¹ Na temat buddyzmu w Korei por. R. E. B u s w e l l, *Buddhism in Korea*, [w:] ER t. 2, s. 421-426; M.-S. H u h, *Koryo Pulgyosa (History of Buddhism in Koryo Dynasty)*, Seoul 1986; S.-Y. C h u n (red.), *Buddhist Culture in Korea* (Korean Culture Series, t. 3), Seoul 1974; R. E. B u s w e l l, *The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul*, Honolulu 1983; P.-K. C h o n, *The Canonical Textbook of Won Buddhism*, Seoul 1971.

stwową stał się konfucjanizm, doszło do prześladowania buddyzmu, a w związku z tym do upadku jego znaczenia. Starania o jedność doktryny i praktyki były jednak nadal podejmowane. W 1424 r. z wielu sekt powstała sekta medytacji (*sonjong*) i sekta doktryny (*kyojong*)³².

Po aneksji Korei przez Japonię w 1910 r. część koreańskich sekt buddyjskich uważała, że dalszy los buddyzmu koreańskiego zależy od fuzji z większymi sektami japońskimi. Większa jednak część sekty medytacyjnej *son* uważała tę decyzję za zdradę własnej tradycji religijnej. Innym znakiem dla buddyzmu koreańskiego w owym czasie była legalizacja w 1926 r. małżeństw mnichów buddyjskich przez japoński rząd kolonialny³³.

Po wyzwoleniu w 1945 r. koreański buddyzm został podzielony na dwie, pozostające do siebie w opozycji, sekty. Liberalna sekta żonatych mnichów buddyjskich *taego-jong* oddziaływała silnie w dużych miastach i miała wielu zwolenników świeckich. Natomiast sekta *chogye-jong* była konserwatywną frakcją mnichów buddyjskich, którzy pozostali niezłomni podczas okupacji japońskiej. Ich troską było odbudowanie medytatywnej tradycji koreańskiego buddyzmu. Po latach konfliktu poparcie rządu w 1954 r. otrzymała sekta *chogye-jong*, która jest obecnie sektą dominującą w buddyzmie koreańskim i ma duży wpływ na religijność Koreańczyków³⁴.

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

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

³² Por. K i m, *Religie koreańskie*, s. 408-409.

³³ Por. B u s w e l l, *Buddhism in Korea*, s. 425.

³⁴ Tamże.

intencji prowadzą do złych i nieprzyjemnych rezultatów dla jednostki i dla społeczeństwa.

Trzecia powszechna charakterystyka etyki buddyjskiej zwraca uwagę na przywiązanie do zasad moralnych i odpowiedzialność za wykorzenienie złych nałogów i kultywowanie cnót. Z tym łączy się odpowiedzialność moralna, która jest wprost proporcjonalna do zajmowanej pozycji społecznej.

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

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

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

IV. TAOIZM

Według tradycji szkoła filozoficzna taoizmu³⁵ Laozi³⁶ była znana w Trzech Królestwach już w IV wieku. Natomiast taoizm religijny dotarł do Korei dopiero w końcowej fazie królestwa Koguryo. Wraz z jego upadkiem taoizm przestał być oficjalnie uznawaną religią. Pomimo to również w okresie zjednoczonego królestwa Shilla żyło jeszcze wielu wybitnych filozofów taoistycznych. Zmieszany z wieloma elementami buddyzmu i religijności ludowej taoizm odgrywał pewną rolę także w okresie dynastii Yi. W tym sensie oddziałuje również dzisiaj na religijność ludową.

³⁵ Por. K i m, *Religie koreańskie*, s. 409.

³⁶ Por. J. C h i n g, A. C h a n, *Laozi*, [w:] LR, s. 218.

Człowiek i rodzina są bez wątpienia tematem głównym taoizmu³⁷. W taoizmie, poprzez centralne znaczenie rodziny, rola indywidualnego człowieka schodzi jakby na drugi plan. Filozofia chińska, a w ślad za nią koreańska, nigdy nie rozważała człowieka poza społeczeństwem, nigdy też nie została wyznaczona ostra granica dzieląca społeczeństwo (rodzinę) i naturę. Człowiek zawsze był ściśle związany ze społeczeństwem i z naturą, tak że problem podziału na podmiot i przedmiot w filozofii chińskiej nigdy nie istniał³⁸. Pojęcie osoby (*weike*) w filozofii chińskiej jest pojęciem nowym. Powstało ono pod wpływem buddyzmu, a następnie filozofii europejskiej.

W taoizmie nie istnieje podział człowieka na ciało i duszę. Istota człowieka przedstawia mikrokosmos, który jest odbiciem makrokosmosu. Z ziemi człowiek otrzymuje krew, z nieba – dech życia. Pojęcie duszy jako istoty czysto duchowej, która jest przeciwieństwem ciała, jest obce myśli chińskiej³⁹. Chińska koncepcja człowieka została uformowana bez decydującego wpływu jednego określonego kierunku religijnego. Dlatego też w rodzimej tradycji chińskiej nie znajdujemy żadnego pojęcia grzechu pierwotnego i żadnej wrodzonej złośliwości natury ludzkiej, która potrzebowałaby zbawienia z zewnątrz.

W taoizmie człowiek, jako syn albo córka nieba i ziemi, jest ucieleśnieniem tego, co w procesie stwórczym wszechświata jest najlepsze i najczystsze⁴⁰. Odpowiednio do tego każdy człowiek ma swoje właściwe miejsce we wszechświecie. Każdy człowiek jest potencjalnym współtwórcą wszechświata. W tej taoistycznej wizji człowieka „ontologiczna” przepaść pomiędzy Stwórcą a stworzeniem wydaje się niemożliwa. Stan upadku człowieka po grzechu pierwotnym i oddalenie człowieka od swojego Stwórcy w tej koncepcji także nie istnieją. Niebo, ziemia, człowiek i rzeczy tworzą wielką harmonię (*tatong*).

³⁷ Na temat taoizmu por. B. F a r z e e n, *Taoism. An Overview*, [w:] ER, t. 14, s. 288-306, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

³⁸ Na ten temat por. H. R o e t z, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1984.

³⁹ Por. na ten temat K. M. S c h i p p e r, *Le corps taoïste, corps physique, corps social*, Paris 1982.

⁴⁰ Zob. W. M. D u (Tu), *Die neokonfuzianische Ontologie*, [w:] W. S c h l u c h t e r (red.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1983, s. 281.

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

Etyczne pojęcia taoizmu są inne niż etyczne pojęcia konfucjanizmu. Według filozofii taoistycznej cnoty konfucjanizmu, takie jak: sprawiedliwość, humanizm, dobroczynność, obowiązek czy wierność, byłyby niepotrzebne, gdyby człowiek w swoim zachowaniu kierował się porządkiem natury. Porządek natury zaś wyznacza droga (*tao*)⁴¹, którą ma w życiu każdy człowiek. Idealem jest droga nieba (*tien-tao*); zwykły śmiertelnik poznaje ją poprzez drogę króla (*wang-tao*). „Gdy człowiek stracił drogę, pozostaje mu cnota (*te*)⁴²; gdy stracił cnotę, pozostaje mu humanitarność (*ren*); gdy stracił humanitarność (*ren*), pozostaje mu sprawiedliwość (*yi*); gdy stracił sprawiedliwość, pozostaje mu ryt (*li*), a ryt (*li*) jest tylko lekką, cienką powłoką złożoną z lojalności i zaufania”⁴³. A to, według taoizmu, oznacza początek anarchii i tym zajmuje się konfucjanizm.

W przeciwieństwie do konfucjanizmu, który przedstawiał ideał człowieka dobrze urodzonego i cnotliwego (*junzi*), taoizm jako doskonałości najwyższego stopnia głosił nieśmiertelność i zbawienie poprzez czynienie dobrych uczynków i przestrzeganie moralnych nakazów. Drogę do doskonałości wyznacza pięć przykazań taoizmu (*taochiao wujie*) i dziesięć dobrych uczynków (*shi shan*)⁴⁴. Owych pięć przykazań to:

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

Te pięć przykazań taoizmu należy również do kodeksu etyki buddyjskiej.

⁴¹ Na temat wieloznaczności pojęcia *tao* w filozofii chińskiej por. D. S. N i v i s o n, *Tao and Te*, [w:] ER t. 14, s. 283-286, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

⁴² Na temat pojęcia *te* por. tamże, s. 284-285.

⁴³ *Laotse, Tao te king (Laozi, Daodejing)*, Düsseldorf-Köln 1976, s. 38.

⁴⁴ Por. na ten temat: R. M a l e k, *Das Chai-chieh lu. Materialien zur Liturgie im Taoismus*, Frankfurt a. M.–Bern–New York 1985, s. 96-107.

Dziesięć dobrych uczynków to:

1. Miłość i posłuszeństwo w stosunku do ojca i matki;
2. Lojalność i gotowość do służby w stosunku do przełożonego i nauczyciela;
3. Współczucie i dobroć w stosunku do wszystkich istot;
4. Cierpliwe znoszenie ludzkiej podłości;
5. Zapobieganie złu przez napominanie;
6. Dawanie jałmużny biednym;
7. Puszczanie wolno wszystkich istot żyjących;
8. Kopanie studni na poboczach dróg, sadzenie drzew owocowych, budowanie mostów na rzekach;
9. Popieranie tego, co dla innych jest pożyteczne, a usuwanie tego, co im szkodzi, pouczanie tych, którzy są jeszcze nieświadomi;
10. Recytowanie ksiąg kanonu taoistycznego, spalanie stale kadzidła i składanie ofiar.

Zachowanie pięciu przykazań i praktykowanie dziesięciu dobrych uczynków powoduje odwracanie nieszczęść i katastrof, przynosząc trwałe szczęście. Ich zachowanie jest warunkiem osiągnięcia jedności z *tao*, a tym samym warunkiem osiągnięcia nieśmiertelności, tak jak to głosi *Xiang'er-zhu*: „Przykazania są głębią, *tao* jest wodą, człowiek jest rybą. Jeśli ryba opuści głębię i oddali się od wody, umiera. Tak samo jest z człowiekiem, który nie zachowuje przykazań i nie strzeże *tao*. *Tao* opuści go, a on musi umrzeć”⁴⁵.

V. CHRZEŚCIJAŃSTWO

W odróżnieniu od Chin i Japonii chrześcijaństwo, zarówno katolicyzm jak i protestantyzm, w Korei odgrywało i nadal odgrywa ważną rolę nie tylko w sensie religijnym, ale również w sensie politycznym i społecznym, m.in. jako obrońca praw człowieka, które swoje korzenie mają w filozofii chrześcijańskiej.

Rok 1784 uważany jest za datę powstania Kościoła katolickiego w Korei⁴⁶. W tym bowiem roku Koreańczyk Li Sung-hun otrzymał chrzest z rąk

⁴⁵ L a o t z u, *The Way and Its Power*, tłum. A. Waley, London 1934, s. 47.

⁴⁶ Na temat katolicyzmu w Korei por. O. G r a f, *Die Anfänge des Christentums in Korea*, [w:] F. R e n n e r (red.), *Der fünfarmige Leuchter*, St. Ottilien 1971, s. 369-386; A. C h o i, *History of Catholic Church in Korea*, Seoul 1982; A. J.-S. K i m, *Katechese und Inkulturation*,

misjonarzy katolickich w Pekinie. Po powrocie do Korei sam zaczął chrzcić katechumenów i w ten sposób powstała pierwsza wspólnota katolicka w Korei. Po wspaniałych początkach doszło w XIX wieku do prześladowań katolików koreańskich. Przyczyny tego stanu rzeczy były złożone. Władcy dynastii Choson uważali katolicyzm za zagrożenie dla ustabilizowanego porządku społecznego, głównie z powodu odrzucenia przez katolików kultu przodków. Neokonfucjańscy władcy dynastii Choson uważali, że relacja ojciec-syn była nie tylko podstawą relacji między władcą a poddanym, ale także podstawą do utrzymania porządku społecznego. Każda zmiana tej relacji, czy to w stosunku do żyjących rodziców, czy to w stosunku do zmarłych przodków, miała poważne implikacje polityczne. Krwawe prześladowania katolików w Korei w XIX wieku kosztowały wiele ofiar, nie mogły jednak zahamować rozprzestrzeniania się tam chrześcijaństwa. Kościół w Korei otrzymał gwarancje wolności religijnej na mocy traktatu pokojowego między Koreą a USA w 1882 r. Pomimo to także w następnych latach dochodziło do lokalnych prześladowań chrześcijan, także w czasie okupacji japońskiej (1910-1945).

Kościół katolicki w Korei ma jedyną w swoim rodzaju historię. Początek dali katolicy świeccy, bez udziału misjonarzy zagranicznych, a obecnie czerpie on swoją siłę z „krwi swoich męczenników”. Podczas wizyty papieża Jana Pawła II w Korei w 1984 r. uroczyście obchodzono dwusetną rocznicę powstania Kościoła katolickiego w Korei. W ciągu ostatnich 20 lat XX wieku Kościół katolicki w Korei osiągnął wzrost niespotykany w żadnym innym azjatyckim kraju. Kościół katolicki w Korei zaangażowany jest w działalność społeczną, występuje w obronie praw człowieka i sprawiedliwości społecznej. Odgrywa też rolę pośrednika w konfliktach społecznych między państwem a społeczeństwem. Obecnie (2000 r.) Kościół katolicki w Korei Południowej liczy około 5 milionów wiernych.

Rok 1885 uważany jest za datę powstania Kościoła protestanckiego w Korei⁴⁷. W tym bowiem roku przybył do Korei pierwszy misjonarz protestancki (prezbiterianin), amerykański lekarz Horace N. Allen. Misjonarze protestanccy przekazywali Koreańczykom wiedzę ze wszystkich dziedzin życia,

Frankfurt a. M. 1987; J. C.-M. Kim (red.), *Catholic Korea. Yesterday and Today*, Seoul 1988.

⁴⁷ Na ten temat por. Yim, Janelli, Yim Janelli, *Korean Religion*, s. 374; The Korean Overseas Culture and Information Service (wyd.), *A Handbook of Korea*, wyd. 10, Seoul 1998, s. 437-438.

wypełniając w ten sposób próżnię edukacyjną. Zdobywali nowych chrześcijan przez szkoły, uniwersytety i szpitale. W czasie okupacji japońskiej wielu misjonarzy protestanckich popierało koreański ruch niepodległościowy. Działalność misjonarzy protestanckich trwała do momentu wydalenia ich z Korei w 1940 r. Dzięki szybkiemu rozwojowi protestantyzmu po zakończeniu wojny koreańskiej (1950-1953) w Korei istnieje około 70 różnych wyznań protestanckich. W 1985 r. obchodzono setną rocznicę istnienia protestantyzmu w Korei, którego największą część stanowią prezbiterianie i metodyści. Obecnie (2000 r.) protestanci w Korei to około 15 milionów wyznawców. Razem z katolikami stanowią największą wspólnotę religijną w Korei.

VI. NOWE RELIGIE

Podobnie jak na całym świecie, tak i w Korei nowe ruchy religijne⁴⁸ zaczęły kwitnąć w czasie największych kryzysów personalnych i zamieszek społecznych. Ostatnie dziesiątki lat panowania dynastii Choson i lata po II wojnie światowej były w Korei okresami szczególnego napięcia społecznego, ekonomicznego i politycznego.

W latach sześćdziesiątych XIX wieku powstała w Korei nowa religia – *Chondogyo* (Religia Niebiańskiej Drogi). Ta skrajnie nacjonalistyczna religia została zainicjowana jako ruch społeczny i teologiczny przeciwko szerzącej się korupcji i obcym wpływom. Nazywano ją wówczas *Tonghak* (Nauka Wschodu), w przeciwieństwie do „Nauki Zachodu” reprezentowanej przez katolicyzm. Ruch ten przemienił się w rewolucję chłopską we wczesnych latach dziewięćdziesiątych XIX wieku. Przywódcy tej religii odegrali ważną rolę w ruchach antyjapońskich w czasie okupacji japońskiej (1910-1945).

W dzisiejszej Korei (2000 r.) istnieje około 250 grup wyznających tzw. nowe religie, które określane są jako *shinhung chonggyo* (nowo powstałe religie) albo *shinjonggyo* (nowe religie). Większość z tych synkretycznych ruchów liczy od garstki naśladowców do 600 tysięcy członków. Wszystkie one charakteryzują się oddawaniem czci różnym boskim przywódcom i zbawicielom, zesłanym z niebios dla zbawienia świata. Są one natury szamanistycznej, buddyjskiej, konfucjańskiej, taoistycznej i chrześcijańskiej. Do

⁴⁸ Por. Y i m, J a n e l l i, Y i m J a n e l l i, *Korean Religion*, s. 367-368; Y.-C. K i m, *Chondogyo*, [w:] ER t. 3, s. 336-337; E. B a s k e r, *Unification Church*, [w:] ER t. 15, s. 141-143.

wspólnych ich cech należy synkretyzm, nacjonalizm i chiliazm. Do nowych ruchów religijnych należy także Kościół Zjednoczeniowy. Jego założycielem jest Sun Myung Moon. Oficjalną datą powstania Kościoła Zjednoczeniowego jest 1 maja 1954 r. Należy on do tzw. ruchów destrukcyjnych i prowadzi działalność misyjną nie tylko w Korei i Azji, ale także w USA i Europie, również w Polsce.

BIBLIOGRAFIA

- ER = The Encyclopedia of Religion, red. M. Eliade, t. 1-15, New York 1987.
 LR = Leksykon religii, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1997 [oryg. Lexikon der Religionen, hrsg. von H. Waldenfels, Freiburg im Br. 1988²].
- B a e C.-H.: Hanguk Yuhaksa (History of Korean Confucianism), Seoul 1983.
 B a r y W. T., K i m H a b o u s h J.-H. (red.): The Rise of Neoconfucianism in Korea, New York 1985.
 B a s k e r E.: Unification Church, [w:] ER t. 15, s. 141-143.
 B u s w e l l R. E.: Buddhism in Korea, [w:] ER t. 2, s. 421-426.
 — The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul, Honolulu 1983.
 C h i n g J., C h a n A.: Laozi, [w:] LR s. 218.
 C h i n g J.: Der religiöse Sinn der Chinesen, „Concilium”, 15 (1979), s. 358-361.
 — What Is Confucian Spirituality?, [w:] J. E b e r (red.), Confucianism. The Dynamics of Tradition, New York 1986, s. 78-101.
 C h o H.-Y.: Koreanischer Schamanismus, Hamburg 1982.
 C h o i A.: History of Catholic Church in Korea, Seoul 1982.
 C h o n P.-K.: The Canonical Textbook of Won Buddhism, Seoul 1971.
 C h u n S.-Y. (red.): Buddhist Culture in Korea (Korean Culture Series, t. 3), Seoul 1974.
 Daxue (Wielka nauka), XI, [w:] J. L e g g e, The Chinese Classics in Seven Volumes, t. 1, Oxford 1893.
 D e u c h l e r M.: The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology, Harvard University Press 1992.
 D u (Tu) W. M.: Die neokonfuzianische Ontologie, [w:] W. S c h l u c h t e r (red.), Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1983, s. 281.
 E l i a d e M.: Shamanismus, [w:] ER t. 13, s. 201-208.
 — Historia wierzeń i idei religijnych, t. 1-3, Warszawa 1988-1995.
 — Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy, Warszawa 1994.
 F a r z e n B.: Taoism. An Overview, [w:] ER, t. 14, s. 288-306, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.

- F e h l N. E.: *Li. Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971.
- G r a f O.: *Die Anfänge des Christentums in Korea*, [w:] F. R e n n e r (red.), *Der fünfarmige Leuchter*, St. Ottilien 1971, s. 369-386.
- *Ein Abriß der Religionsgeschichte Koreas*, [w:] *Die Großreligionen des Fernen Ostens. China, Korea, Japan*, Augsburg 1964, s. 67-87.
- G r a y s o n J. H.: *Korea. A Religious History*, Oxford 1989.
- H a r d a c r e H.: *Ancestor Worship*, [w:] ER t. 1, s. 263-268.
- H s u L.-S.: *The Political Philosophy of Confucianism*, London 1975.
- H u h M.-S.: *Koryo Pulgyosa (History of Buddhism in Koryo Dynasty)*, Seoul 1986.
- J a n e l l i R. L., Y i m J a n e l l i D.: *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford 1982.
- K e n d a l l L., D i x M. G.: *Religion and Ritual in Korean Society*, Berkeley 1987.
- *Shamans, Houswives and Other Restless Spirits*, Honolulu 1985.
- K e u m C.-T.: *The Confucian Religion Movement in the Modern History of Korean Confucianism*, „Korea Journal”, 5 (1989), s. 4-12.
- *Yugyo Sasangkwa Chongkyo Munhwa (Confucian Thought and Religious Culture)*, Seoul 1994.
- *Yuhak Keunpaeknyon (Hundred Years of Modern Korean Confucianism)*, Seoul 1984.
- K i m J. C.-M. (red.): *Catholic Korea. Yesterday and Today*, Seoul 1988.
- K i m A. J.-S.: *Katechese und Inkulturation*, Frankfurt a. M. 1987.
- K i m H a b o u s h J.-H.: *Confucianism in Korea*, [w:] ER t. 4, s. 10-15.
- K i m K.: *Religie koreańskie*, [w:] LR, s. 408-409.
- K i m Y.-C.: *Chondogyo*, [w:] ER t. 3, s. 336-337.
- K o ś ć A.: *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998.
- Korean Overseas Culture and Information Service (wyd.): A Handbook of Korea*, wyd. 10, Seoul 1998, s. 424-441.
- Korean Overseas Information Service (wyd.): Facts about Korea*, Seoul 1993, s. 131-138.
- L a o t z u: *The Way and Its Power*, tł. A. Waley, London 1934.
- L e e J.-Y.: *Ancestor Worship and Christianity in Korea*, Lewiston-Queenston 1988.
- Laotse, *Tao te king (Laozi, Daodejing)*, Düsseldorf-Köln 1976.
- M a l e k R.: *Das Chai-chieh lu. Materialien zur Liturgie im Taoismus*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985, s. 96-107.
- *Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus*, [w:] A. T. K h o u r y (red.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg im. Br. 1993, s. 75-117.
- Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi), tł. R. Wilhelm, Jena 1921.
- M o T i (M o D i): *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer*, München 1992, s. 67-70.
- N i v i s o n D. S.: *Li*, [w:] ER t. 8, s. 535-536.

- Tao and Te, [w:] ER t. 14, s. 283-286, ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii.
- O g a r e k - C z o j H.: Mitologia Korei, Warszawa 1988.
- Religie Korei. Rys historyczny, Warszawa 1994.
- P a r k C.-H.: Historical Review of Korean Confucianism, „Korea Journal”, 3 (1963), s. 5-11.
- Q u a c k A.: Szamanizm, [w:] LR, s. 448-449.
- R o e t z H.: Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1984.
- S c h i p p e r K. M.: Le corps taoïste, corps physique, corps social, Paris 1982.
- T a y l o r R. L.: The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life, Leiden 1986.
- T h o m p s o n L. G.: Tien, [w:] ER t. 14, s. 508-510.
- V o s F.: Die Religionen Koreas, Stuttgart 1997.
- Y i m S.-J., J a n e l l i R. L., Y i m J a n e l l i D.: Korean Religion, [w:] ER t. 8, s. 368.
- Y o o n S.-S.: Hanguk Yuhak Sasangron (Studies on Korean Confucian Thought), Seoul 1986.
- Hanguk Yuhak Yongu (Studies on Korean Confucianism), Seoul 1980.

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF KOREAN LAW

S u m m a r y

The aim of this monograph is to present the philosophical foundations of Korean law, in another words – it is the answer to the question: On which philosophy the Korean law is based? The problem here is not so much the concept of *law* itself as the concept of *philosophy*. In the history of Korean thought it is hard to distinguish philosophy from religion. Philosophy, religion and culture build together “the philosophy of life”. In the Korean context it will be Shamanism, Confucianism, Buddhism, Taoism, Christianity and New Religions.

Summarized by Antoni Kość

Słowa kluczowe: prawo koreańskie, filozoficzne podstawy, szamanizm, konfucjanizm, buddyizm, taoizm, chrześcijaństwo, nowe religie.

Key Words: Korean law, philosophical foundations, Shamanism, Confucianism, Buddhism, Taoism, Christianity, new religions.