

**Antoni Kość**  
**Lublin**

## **Państwo a religia w prawodawstwie japońskim**

### **Wprowadzenie**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie relacji państwa do religii w Japonii w perspektywie historycznej. Problemem tutaj nie jest samo pojęcie *państwa*, lecz pojęcie *religii*. Na pewno żadnych problemów nie będzie z podaniem definicji chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jednak odgrywa nieznaczną rolę w życiu społecznym i politycznym Japonii. Natomiast w historii tradycyjnej myśli japońskiej trudno jest 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 shintoizm, który nie jest ani wyłącznie filozofią, ani wyłącznie religią. Trudno jest też jasno oddzielić filozoficzny konfucjanizm od konfucjanizmu religijnego. Metodologicznie jednak można rozróżnić pomiędzy filozofią, religią a religijnością ludową. Religijność ludowa bowiem zawsze odgrywała i odgrywa nadal istotną rolę w życiu społecznym Japończyka. Jeśli chodzi o rodzimą religię japońską, na pewno jest nią shintoizm. Oprócz shintoizmu w historii myśli japońskiej ważne znaczenie miał również konfucjanizm i buddyzm. Dlatego też najpierw przedstawię religie japońskie w ich historycznym rozwoju i wpływie ich na życie społeczne i polityczne, a następnie relację państwa do religii w historii Japonii, a w szczególności relację państwa do religii w Konstytucji

Meiji (11 lutego 1890 r.) i w obecnie obowiązującej Konstytucji Showa (3 maja 1947 r.).

## 1. Religie Japonii

### 1.1. Shintoizm

Podobnie jak inne narody świata wcześnie mieszkańcy wysp japońskich posiadali swoją oryginalną filozofię rozumienia świata i życia ludzkiego. Mieli też swoje charakterystyczne rytuały regulowane prawem zwyczajowym dla celebrowania różnych wydarzeń z ich życia indywidualnego i społecznego. Ich filozofia życia była połączona z religią i z mitami. Starożytni Japończycy nie mieli własnej nazwy na określenie swej rodzimej religii. Dopiero w VI wieku po Chr., gdy buddyzm został oficjalnie przyjęty z Chin i Korei, słowo *shintō* (droga bogów)<sup>1</sup> zostało użyte celem odróżnienia rodzimej tradycyjnej religii japońskiej od buddyzmu (*butsudō*, droga Buddy). *Shintō* jest zarówno tradycyjną rodzimą religią Japończyków, jak i światopoglądem (filozofią) bazującym na idei *kami* (bóstwa)<sup>2</sup>. Shintoistyczna koncepcja *kami* jest zasadniczo koncepcją politeistyczną. *Shintō* zawiera modlitwy skierowane do bóstw, święta (*matsuri*), praktyki ascetyczne i świadczenia służby bliźniemu. W shintoizmie można znaleźć stałe charakterystyczne elementy religijne, ale nie ma w nim ściśle określonych dogmatów czy ksiąg świętych w naszym rozumieniu religii. Shintoizm przeniknął życie Japończyków nie tyle przez ściśle określoną „teologię”, co przez pewien system wartości, wzorów zachowania i drogę myślenia. Z perspektywy historii społecznej shintoizm jest przede wszystkim religią klanu, wioski i narodu, a więc religią naturalnie istniejących grup społecznych.

---

<sup>1</sup> Znak chiński *shin* (bóstwo) w wymowie japońskiej brzmi *kami*, natomiast *tō*, *dō* (droga) w wymowie japońskiej brzmi *michi*, stąd *shintō* dosłownie oznacza: drogę bogów.

<sup>2</sup> Na temat shintoizmu w języku japońskim por. S. Ono, *Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, Tokyo 1963; w języku angielskim: N. Hirai, *Shintō*, w: ER, t. 13, s. 290-294; tenże, *Japanese Shintō*, Tokyo 1966; H. P. Varley, *Japanese Religion*, w: ER, t. 7, s. 520-557; J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

W historii shintoizmu można wyróżnić kilka okresów. Okres starożytny shintoizmu trwał od początków historii Japonii do czasu przyjęcia przez Japonię buddyzmu i konfucjanizmu, w więc do VI wieku po Chr. W starożytnym języku japońskim słowo *kami*<sup>3</sup> było używane na oznaczenie czegoś tajemniczego, nadprzyrodzonego czy świętego, a więc tego, co nie jest zwyczajne, posiada siłę wyższą i godne jest szacunku. Starożytne *kami* są dzielone na trzy kategorie: 1) naturalne bóstwa przebywające w naturalnych przedmiotach i naturalnych zjawiskach albo bóstwa kontrolujące te przedmioty i zjawiska; 2) bóstwa antropomorficzne, jak wielkie osobowości, bohaterowie i ubóstwiani przodkowie; 3) bóstwa konceptualne będące symbolami ideałów czy symbolizujące abstrakcyjną siłę. Starożytni Japończycy wierzyli, że dusze zmarłych krewnych stawały się duchami po okresie oczyszczenia i łączyły się z przodkami, a następnie raz w roku wracały do miejsca swojego zamieszkania na ziemi ofiarując swoim krewnym na ziemi szczęście i ochronę. Jednak najważniejszym bóstwem shintoistycznym było bóstwo klanowe (*ujigami*), mające chronić życie i funkcje społeczne podstawowej jednostki społecznej, którą był wówczas klan (*uji*). *Ujigami* nie zawsze było uważane za bóstwo przodków, ale raczej za bóstwo ściśle związane ze sposobem życia klanu, z jego sytuacją geograficzną i polityczną.

*Shintō* pierwotnie nie miało świątyń. Jego rytuały były sprawowane w miejscach uważanych za święte, takich jak piękna góra, brzeg czystej rzeki czy tajemniczy gaj. Stopniowo uczestnicy takich rytów zaczęli budować małe, przejściowe szałas, aby chronić siebie samych, a także ołtarz przed deszczem i wiatrem. Później zostawiano te szałas nawet po zakończeniu ceremonii. To były początki późniejszych świątyń shintoistycznych. Zgodnie z tym rozwojem koncepcja *kami* zmieniła się z tej, gdzie bóstwo nawiedzało rodzaj ludzki wówczas, gdy były sprawowane ceremonie, na tę, gdzie uważano, że bóstwo było obecne stale w świątyni i chroniło rodzaj ludzki.

---

<sup>3</sup> Na temat wieloznaczności pojęcia *kami* por. K. Ueda, *Kami*, w: ER, t. 8, s. 243-244.

Do końca XIX wieku głównym sposobem egzystencji materialnej Japończyków było rolnictwo, stąd też główne ryty starożytnego *shintō* były związane z rolnictwem. Wśród nich szczególnie ważna była wiosenna modlitwa o dobre zbiory i jesienne dziękczynienie za zbiory. W czasie tych obrzędów oddawano cześć bóstwom przez zapewnienie im żywności i napojów, przedstawiano muzykę, pieśni i tańce, aby uśmierzyć ich gniew, wznoszono modlitwy o ich opiekę i składano dziękczynienie za błogosławieństwa. Oprócz publicznych modłów o pokój i błogosławieństwo dla grupy wznoszono także modlitwy rodzinne i indywidualne.

Starożytni Japończycy stosowali wiele metod, aby poznać wolę bóstwa odnośnie ich życia i oceny ich przedsięwzięć. W praktyce sądowej strony sporu były zmuszane do zanurzenia rąk we wrzącej wodzie celem potwierdzenia i wydania świętego wyroku w sądzie religijnym. Stosowano obmycia wodą przed uczestnictwem w ceremoniach albo jako sposób do osiągnięcia pokoju ducha. Były też specjalne typy obmyć, do których zmuszani byli przestępcy po odbyciu kary celem ich duchowego oczyszczenia.

Pod wpływem kultury chińskiej starożytny shintoizm przybrał różne drogi rozwoju. Jedną z nich jest droga świadomości etycznej, która rozwinęła się w VI wieku po Chr. Ludzie zaczęli szukać wzorów swojego życia w mitach i kształtować je według woli i działania bóstw. W starożytnym shintoizmie bardzo wysoko ceniona była szczerłość i czystość serca (*magokoro*). Z biegiem czasu cnota ta nabierała coraz większego znaczenia w życiu indywidualnym i społecznym.

Nowym rozwojem w historii shintoizmu była unifikacja mitów. Zostały one skompilowane i wydane jako zbiór mitów dworu cesarskiego, co przyczyniło się do systematyzacji mitów narodu japońskiego. Przyjmuje się, że czas kompilacji mitów japońskich przypada na czasy panowania cesarza Temmu (662-687). Należą do nich dwa zbiory, a mianowicie *Kojiki* (Kronika spraw starożytnych) i *Nihonshoki* (Kroniki Japonii), które są uważane za święte księgi shintoizmu.

Unifikacja mitów przyczyniła się do unifikacji narodu; wielka bogini słońca (*Amaterasu Ōmikami*)<sup>4</sup>, dotychczas tytułarna bogini

---

<sup>4</sup> Por. F. Kakubayashi, *Amaterasu Ōmikami*, w: ER, t. 1, s. 228-229. *Amaterasu Ōmikami* dosłownie oznacza: wielką boginię świecą na niebie.

klanu cesarskiego, zaczęła być czczona również na zewnątrz dworu cesarskiego jako bóstwo opiekuńcze całego narodu. W tym samym czasie bóstwa klanowe wielkich i wpływowych klanów, oprócz swoich pierwotnych funkcji, stawały się bóstwami opiekuńczymi całego narodu i co roku były składane im ofiary przez rząd centralny. Potężne klany, które podporządkowały się rządowi centralnemu, nie były zmuszane siłą do oddawania czci bóstwom centralnym, ale za to lokalne bóstwa w poszczególnych częściach kraju otrzymywały hołd składany przez rząd centralny, co niewątpliwie przyczyniło się do unifikacji narodu.

Systematyzacja narodowych rytuałów zbiegła się z wprowadzeniem na szeroką skalę chińskiego systemu politycznego w czasie reform Taika w 646 roku, zwanego *ritsu-ryo*. W rządzie centralnym powstało specjalne biuro do spraw bóstw (*jingikan*) odpowiedzialne za rytuały, natomiast w poszczególnych prowincjach odpowiedzialnymi byli lokalni władcy. Specjalne ceremonie przewidziano na czas intronizacji cesarza. Ważne były również modlitwy i ceremonie mające na celu odsunięcie groźby zarazy, wojny i trzęsienia ziemi. System *ritsu-ryo* oparty był na wzorach dynastii chińskich Sui i Tang<sup>5</sup>, ale miał też elementy różniące go od chińskiego kodeksu rytów, np. zakaz jedzenia mięsa przed ceremoniami, czego nie stosowano w Chinach.

Od czasu reform Taika (646) do początków epoki Heian (794-1192) widoczny był silny wpływ myśli chińskiej na japońską etykę, prawo, literaturę i technologię, natomiast w religii zauważa się znaczny wpływ buddyzmu od czasu jego wprowadzenia w Japonii w 552 roku. Początkowo Budda był uważany jako *kami* sąsiedniego kraju (Chin) i nie był rygorystycznie odróżniany od shintoistycznych bóstw japońskich. W epoce Nara (710-794) buddyzm przeniknął shintoistyczne rytuały państwowe i szybko stał się częścią japońskiej religijności ludowej.

We wczesnym okresie epoki Edo (1603-1867) japońscy uczeni konfucjańscy zaczęli interpretować shintoizm w kategoriach neo-konfucjanizmu i doszli do wniosku, że shintoizm i konfucjanizm mają więcej elementów wspólnych niż różniących je. W szczegól-

---

<sup>5</sup> Por. A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998 s. 111-129.

ności zgodni byli co do tego, że shintoizm jest przydatną filozofią w rządzeniu cesarstwem. Zarówno w konfucjanizmie, jak i w shintoizmie odkryli „trzy święte skarby”, które miały symbolizować drogę królewską człowieka, a mianowicie: zyczliwość, wierność i posłuszeństwo. Zyczliwość miała być główną cnotą władcy, natomiast wierność i posłuszeństwo wobec dworu cesarskiego były uważane za najwyższy ideał moralny poddanych<sup>6</sup>. Ideały te stały się później źródłem ruchu politycznego w Japonii, który obalił rządy shogunatu (samurajów) i przywrócił rzeczywistą władzę polityczną cesarzowi w 1868 roku.

W epoce *Meiji* (1868-1912) w celu oczyszczenia świątyń shintoistycznych z elementów buddyjskich rząd wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu. Ziemia nadana świątyniom buddyjskim przez shogunat i lokalnych władców została skonfiskowana. W tym samym czasie została wszczęta kampania na rzecz odrodzenia shintoizmu i uczynienia go duchowym fundamentem zjednoczenia narodu japońskiego. Po klęsce tej kampanii rząd wyróżnił shintoizm spośród „zwykłych” religii, ochraniał go i promował jako system etyczny i kodeks rytów w celu zjednoczenia społeczeństwa wiejskiego z resztą narodu. Ścisła relacja pomiędzy państwem a shintoizmem została zerwana dopiero po II wojnie światowej przez władze okupacyjne<sup>7</sup>. W związku z tym ustała publiczna pomoc rządu i publicznych organizacji lokalnych na rzecz shintoizmu. Sytuacja ta wzmocniła jednak solidarność lokalnych wspólnot z shintoizmem.

## 1.2. Konfucjanizm

Według najstarszych kronik japońskich konfucjanizm<sup>8</sup> dotarł do Japonii pod koniec III wieku po Chr. Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*)<sup>9</sup> na dwór cesarza Ōjin przywiózł człowiek imieniem Wani z Paekche w Korei. Konfucjanizm, z którym zetknęli się Japończycy,

---

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 51-57.

<sup>7</sup> Na temat relacji państwa i shintoizmu por. E. Lokowandt, *Zum Verhältnis von Staat und Shintō im heutigen Japan*, Wiesbaden 1981.

<sup>8</sup> Zob. *Sources of Japanese Tradition*, red. R. Tsunoda, t. 1-2, New York 1958; P. Nosco, *Confucianism in Japan*, w: ER, t. 4, s. 7-10.

<sup>9</sup> Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*) po japońsku brzmi *Rongo*.

nie był czystą nauką moralną pokory Konfucjusza, ale pozostawał już pod silnym wpływem taoizmu<sup>10</sup>. Mając poparcie sił politycznych, które dążyły do centralizacji rodzącego się państwa japońskiego, filozofia konfucjańska osiągnęła szczyt swojego rozkwitu w Japonii za rządów księcia Shōtoku Taishi (574-622)<sup>11</sup>, który służył jako regent za czasów panowania cesarzowej Suiko (592-629). W roku 604 książę Shōtoku napisał i promulgował „konstytucję”, która miała na celu centralizację administracji japońskiej na wzór chiński. Konstytucja ta była odbiciem kosmologii konfucjańskiej, która wszechświat uważała za triadę złożoną z nieba, ziemi i człowieka, gdzie każdy z tych trzech elementów miał wzajemną odpowiedzialność. Silny wpływ konfucjanizmu, jako przyczyny unifikacji i centralizacji państwa, widoczny był również w czasie reform *Taika* (646). Za wzór posłużył tutaj konfucjański system prawny i administracyjny chińskiej dynastii Tang (618-907)<sup>12</sup>.

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 pomiędzy ojcem a synem powinna panować miłość, pomiędzy panem a sługą obowiązek, pomiędzy mężczyzną a kobietą różnica pól działania, pomiędzy starszym a młodszym dystans, pomiędzy przyjacielem a przyjacielem wierność”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Na temat taoizmu zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 47-51.

<sup>11</sup> Por. S. Hanayama, Shōtoku Taishi, w: ER, t. 13, s. 298-299; R. E. Morrell, *Shōtoku Taishi*, w: I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997, s. 373-377.

<sup>12</sup> A. Kość, *dz. cyt.*, s. 111-129.

<sup>13</sup> *Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi)*, tłumaczył R. Wilhelm, Jena 1921, s. 57.

Ta etyka rodzinna, głoszona przez Konfucjusza i jego uczniów, zapisana w licznych pismach konfucjańskich, przepoiła całe społeczeństwo chińskie. Za wzorem Chin poszła Japonia. Nawet sami buddyjscy i taoistyczni mnisi, a w Japonii kapłani shinta oistyczni, byli pod silnym wpływem konfucjańskiej etyki rodzinnej<sup>14</sup>.

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. Przez całe swoje życie szukał księcia, u którego na służbie mógłby wcielić w życie swoje zasady. Gdy jednak księżę wyżej cenił oportunistę niż wierność zasadom, Konfucjusz opuszczał swojego pana. Ten konfucjański ideał człowieka został określony terminem *junzi*. Przed Konfucjuszem *junzi* oznaczał człowieka arystokratycznego pochodzenia, po Konfucjusz – człowieka, który posiadał charakter, jaki powinien posiadać człowiek szlachetny, niezależnie od pochodzenia. Podkreślenie ważności charakteru i cech moralnych człowieka było wkładem konfucjanizmu w etykę chińską, a następnie koreańską i japońską<sup>15</sup>.

Człowiek szlachetny powinien kultywować swój własny charakter. Równie ważną rzeczą było, by człowiek szlachetny oddał swój charakter w służbę 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

---

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat: R. Malek, *Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus*, w: *Das Ethos der Weltreligionen*, red. A. T. Khoury Freiburg i. Br. 1993, s. 75-117.

<sup>15</sup> Por. J. Ching, *What is Confucian Spirituality?*, w: *Confucianism. The Dynamics of Tradition*, red. J. Eber, New York 1986, s. 78-101; R. L. Taylor, *The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life*, Leiden 1986.



moralny. Dlatego też elita konfucjańska w Chinach i innych krajach, które były pod wpływem kultury chińskiej, była zobowiązana do samodoskonalenia. Etyczna doskonałość elity konfucjańskiej zawierała się w pojęciu *ren*. Pojęcie to obejmuje elementy dobroci, miłości, łagodności i hojności. Jednym słowem można je określić jako humanitarność.

Inne cnoty poza *ren*, ważne dla etyki konfucjańskiej, są bardzo bliskie człowiekowi i łatwe przez wszystkich do zrozumienia. Do nich należą sprawiedliwość, prawość (*yi*), lojalność (*zhong*), uczciwość (*xin*), pilność (*xue*), umiarkowanie, oszczędność, skromność. Prawość, sprawiedliwość (*yi*) należą 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 społecznego. Sam Konfucjusz wymienia trzy elementy pojęcia *xiao*: a) jeśli rodzice żyją, należy im służyć; po śmierci należy ich pogrzebać i składać im ofiary; b) poza chorobą rodzicom nie należy przysparzać żadnego zmartwienia; c) rodziców należy żywić z szacunkiem<sup>16</sup>.

W kontekście pietyzmu Chińczycy, a za nimi Japończycy, uważali małżeństwo za najważniejszą potrzebę celem utrzymania starszego pokolenia i podtrzymania ciągłości kultu przodków. Małżeństwo więc nie oznaczało zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości, lecz było sprawą całej rodziny, a jego głównym celem było powiększenie „drzewa rodzinnego”. Pietyzm stanowił korzeń wszystkich cnót i nie było większego przestępstwa niż zachowanie niezgodne z *xiao*. Mencjusz mówi o „pięciu sprawach”, które określa jako *bu xiao* (brak pietyzmu, czyny przeciwko pietyzmowi), a mianowicie: 1) zaniedbanie troski o rodziców z lenistwa; 2) zaniedbanie troski o rodziców z powodu pijaństwa i beztroskiego trybu życia syna; 3) zaniedbanie troski o rodziców z powodu egoizmu i przesadnej

---

<sup>16</sup> Konfucjusz, Lun-yu II, 5-7, w: J. Legge, *dz. cyt.*, t. 1, s. 255.

troski o żonę i własne dzieci; 4) kierowanie się przyjemnościami i żądzą zmysłów i przez to ściągnięcie wstydu na rodziców; 5) oddawanie się hazardowi i kłótniom i przez to wystawienie rodziców na niebezpieczeństwo<sup>17</sup>.

Istotą *xiao* było zachowanie pełne respektu i gotowości do służby w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie. Zachowanie to miała cechować opieka, posłuszeństwo i moralna czujność wobec rodziców. Z filozofii konfucjańskiej, a w szczególności z pietyzmu, wynikało tradycyjne zachowanie młodszych w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie i do starszych w ogóle. W etyce konfucjańskiej właściwe zachowanie wobec starszych miało w ramach samodoskonalenia charakter „religijny”. W klasycznym dziele *Zhongyong* (umiar i środek) II,1 czytamy: „Jeśli ktoś chce 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”.

Ponieważ jednak rodzina, a w dalszej konsekwencji także społeczeństwo i państwo miały swoje „ludzkie” granice, moralność rodzinna musiała zostać podbudowana poprzez zasady nadrzędne. W etyce konfucjańskiej panowało podstawowe przekonanie, że moralność bazuje na dobrej ludzkiej naturze, danej człowiekowi z nieba (*tien*)<sup>18</sup>. W niej leży miara ludzkiego działania, bowiem już sam Konfucjusz uczy, że tylko od nas samych zależy, czy osiągniemy *ren*<sup>19</sup> (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<sup>20</sup>).

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

---

<sup>17</sup> *Mong Dsi*, dz.m cyt. s. 95.

<sup>18</sup> Więcej na temat pojęcia *tien* zob. L. G. Thompson, *Tien*, w: ER, t. 14, s. 508-510.

<sup>19</sup> Por. Daxue (Wielka nauka), XI, w: J. Legge, *dz. cyt.*, t. 1, s. 267.

<sup>20</sup> Tamże.

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 życzy<sup>21</sup>.

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, ustepliwości bez kłótni i dotrzymania słowa w relacjach międzyludzkich. *Ren* podkreśla czystość myśli, jasność woli, działanie bez podstępów, spokój serca, harmonię woli i działania celem stworzenia harmonijnego porządku. I ten stan rzeczy nazywa się właśnie *ren*. Człowiek reguluje swoje sumienie, swój sposób myślenia i przekonania poprzez odniesienie się do *ren*. Idea *ren* spoczywa w niebie, samo niebo bowiem jest *ren*.

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

---

<sup>21</sup> Mo Ti (Mo Di), *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer, München 1992, s. 67-70.

Konfucjuszem. Konfucjusz przyjął je do swego systemu etycznego i kładł wielki nacisk na jego przestrzeganie<sup>22</sup>.

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* (miara i środek) II,13 znajdujemy następującą myśl: „Nie czyni 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, bowiem niebo zsyła szczęście albo nieszczęście zgodnie z ludzkim zachowaniem”. Dysharmonię można usunąć 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 wstydy, natomiast nie

---

<sup>22</sup> Na temat *li* zob. monografię: N. E. Fehl, *Li. Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971; L. S. Hsu, dz. cyt., rozdział V: *The Principle of Li*, s. 90-104; D. S. Nivison, *Li*, w: ER, t. 8, s. 535-536.

ma żadnego poczucia winy. Jednak w klasycznych tekstach konfucjańskich znajdujemy także świadectwa, że królowie-mędracy prosili niebo o miłosierdzie dla swojego ludu, aby zgładził „winy ich poddanych”<sup>23</sup>. Sprawami winy, grzechu i sądu po śmierci człowieka „z urzędu” zajmuje się buddyzm.

### 1.3. Buddyzm

Buddyzm<sup>24</sup> z Indii poprzez Chiny i Koreę w 552 roku po Chr. dotarł do Japonii. Od momentu recepcji w ciągu całej historii Japonii odegrał ważną rolę nie tylko w życiu religijnym Japończyków, ale również w życiu kulturalnym i społecznym. Japonia jednak nigdy nie stała się krajem całkowicie buddyjskim; buddyzm w Japonii współistniał z tradycją shintoistyczną i konfucjańską. Rodzima kultura japońska w znacznym stopniu wpłynęła na modyfikację buddyzmu. Z dwóch postaci buddyzmu, hinajany i mahajany, w Japonii – idącej za przykładem chińskim – ostatecznie przyjęła się ta druga<sup>25</sup>. Pozostając w cieniu kultury i cywilizacji chińskiej Japonia przyjęła z Chin nie tylko buddyzm<sup>26</sup>, lecz także konfucjanizm, system polityczny i prawny oraz system znaków chińskich.

Okres świetności i rozkwitu buddyzmu w Japonii przypada na epokę *Nara* (710-794), kiedy buddyzm stał się elementem unifikacji państwa japońskiego. W tym czasie buddyzm został przyjęty najpierw przez wpływowe klany i arystokrację, a następnie stopniowo przenikał całe społeczeństwo japońskie, kładąc fundamenty pod rozwój społeczeństwa i państwa.

W czasie epoki *Heian* (794-1192) system biurokracji centralnej powoli chylił się ku upadkowi i następowała nowa era feudalizmu. Chociaż władza polityczna nominalnie pozostawała dalej w rękach cesarskich, władza faktyczna przechodziła stopniowo w ręce nieli-

---

<sup>23</sup> Por. J. Ching, *Der religiöse Sinn der Chinesen*, [Concilium] 15(1979), s. 358-361.

<sup>24</sup> Por. N. Tamaru, *Buddhism in Japan*, w: ER, t. 2, s. 426-435.

<sup>25</sup> Szczegółowo na temat buddyzmu mahajana zob. H. Nakamura, *Mahayana Buddhism*, w: ER, t. 2, s. 457-472.

<sup>26</sup> S. Hanayama, *Prince Shōtoku and Japanese Buddhism. Philosophical Studies of Japan*, t. 4, Tokyo 1963, s. 23-48.

cznych rodów arystokratycznych. W tym procesie dezintegracji instytucje buddyjskie uzyskały pewien stopień autonomii w stosunku do państwa, jednak *nolens volens* musiały się podporządkowywać interesom rządzącej arystokracji.

Wraz z ustabilizowaniem się shogunatu w okresie *Kamakura* (1192-1338) władza polityczna przeszła z rąk arystokratów żyjących na dworze cesarskim w Kyōto w ręce nowo powstałej klasy wojskowej (shogunatu), rozpoczynającej nowy okres feudalizmu, który przetrwał aż do 1868 roku. Okres *Kamakura* był czasem odrodzenia buddyzmu w Japonii. Powstały wtedy trzy ważne szkoły buddyzmu: jōdo, zen i nichiren. Wszystkie te trzy szkoły wyrosły z tradycji Tendai, która jest japońską formą chińskiej Tientai<sup>27</sup>. Tradycja Tientai zaś jest chińską formą buddyzmu mahajana. Jōdo buddyzm głosił drogę zbawienia poprzez wiarę w miłosierdzie Buddy Amidy<sup>28</sup>, zen wybrał drogę medytacji<sup>29</sup>, a nichiren skoncentrował swoją uwagę na szukaniu drogi do prawdy objawionej w Lotus Sutra<sup>30</sup>.

W okresie *Tokugawa* (1603-1867) instytucje buddyjskie zostały poddane procesowi konsolidacji niespotykanej dotychczas w historii buddyzmu. Wszystkie szkoły buddyjskie cieszyły się oficjalnym uznaniem ze strony państwa, ale jednocześnie zostały podporządkowane politycznym i administracyjnym celom rządu Tokugawa. Na początku XVII wieku wszystkie świątynie buddyjskie, wraz ze świątyniami shintoistycznymi, poddano kontroli komisarzy państwowych zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym. W związku z zakazem chrześcijaństwa rząd polecił, aby każdy Japończyk przynależał do konkretnej świątyni buddyjskiej czy shintoistycznej. Kontrolowano w ten sposób, czy dana osoba nie była członkiem

---

<sup>27</sup> Szerzej na temat Tientai patrz: L. M. Pruden, *Tientai*, w: ER, t. 14, s. 510-519; T. Andō, *Tendai-gaku ronshū*, Kyōto 1975; P. L. Swanson, *Foundations of Tien Tai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley 1989.

<sup>28</sup> Na temat jōdo buddyzmu zob. J. Fujiyoshi, *Jōdoshū*, w: ER, t. 8, s. 104-107; Tenze, *Jōdokyō shisō no kenkyū*, Kyōto 1983; S. Tsuboi, *Hōnen jōdokyō no kenkyū*, Tōkyō 1982; S. Hase, *Jōdo shinshu*, w: ER, t. 8, s. 100-104.

<sup>29</sup> Na temat zen zob. H. Dumoulin, *Zen*, w: ER, t. 15, s. 561-568 wraz z bibliografią.

<sup>30</sup> Szerzej na temat *nichiren* zob. S. Murano, *Nichirensū*, w: ER, t. 10, s. 427-430.

zakazanej religii. Te pociągnięcia rządu wzmocniły struktury organizacji świątyń buddyjskich, ponieważ każda rodzina musiała, przynajmniej nominalnie, przynależć do jednej ze świątyń buddyjskich.

W epoce *Meiji* (1868-1912) nastąpiła zmiana na szczeblu instytucjonalnym w zakresie relacji państwa do buddyzmu. W celu zjednoczenia narodu wokół osoby cesarza rząd Meiji wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu, dając pierwszeństwo shintoizmowi jako rodzimej „religii” i czyniąc go duchowym fundamentem jedności narodu. Decyzja rządu nie zmieniła jednak praktyk i wierzeń „prostych” ludzi, którzy obie tradycje do dzisiejszych czasów uważają za harmonijnie zjednoczone. Prawnie jednak buddyzm nie posiada już statusu religii uprzywilejowanej; stał się jedną z wielu tradycji w religijnie pluralistycznym społeczeństwie japońskim.

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

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

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

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

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

Te pięć przykazań stanowi wskazówki ustanowione przez Buddę dla społecznego i indywidualnego dobra swoich zwolenników (wyznawców). Ich nieprzestrzeganie powoduje negatywne sankcje dla człowieka. Tradycja buddyzmu jest przepełniona przykładami okropnych skutków, 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.

#### 1.4. Religijność ludowa

Religijność ludowa<sup>31</sup> miała nie tylko aspekt religijny, ale odgrywała ponadto ważną rolę w życiu społecznym. Ona w dużej mierze, bardziej niż prawo czy oficjalny shintoizm państwowy, regulowała codzienne życie nie tylko „prostego” ludu. Religijność ludowa była luźnym zbiorem wierzeń, praktyk, kultu różnych bóstw, mitów i wartości. Zawierała elementy kultu przodków, kultu zmarłych, czci natury, elementy animistyczne, kultury lokalne, shintoizm ludowy, taoizm ludowy, buddyzm ludowy i konfucjanizm. Była więc pod silnym wpływem chińskiej religijności ludowej. W japońskiej religijności ludowej możemy znaleźć również wpływy chrześcijaństwa i nowych religii. Ponadto należy zaznaczyć, że oficjalny shintoizm państwowy swoje źródło ma w nieskończonych zasobach ludowych praktyk religijnych, które od czasów niepamiętnych regulowały nie tylko życie religijne Japończyków. Stąd też mówi się, że Japończyk

---

<sup>31</sup> Na ten temat patrz: A. L. Miller, *Japanese Religion. Popular Religion*, w: ER, t. 7, s. 538-545; I. Hori, *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968.



rodzi się i żeni w shintoizmie, umiera w buddyzmie, a żyje według zasad konfucjanizmu.

W przeciwieństwie do ortodoksyjnego taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, religijność ludowa nie miała skomplikowanych struktur organizacyjnych. Religijność ludowa uwidaczniała się w kultach lokalnych, w wierzeniach i praktykach skoncentrowanych wokół kultu lokalnych bóstw. Religijność ludowa przenikała wszystkie grupy społeczeństwa japońskiego i dlatego błędem byłoby uważać ją wyłącznie za religię mieszkańców wsi, ludzi biednych czy niewykształconych. Trzeba jednak zaznaczyć, że ludzie wykształceni, w szczególności urzędnicy państwowi, kierowali się zasadami filozofii konfucjańskiej i taoistycznej. Dlatego też można mówić o pewnej niechęci administracji państwowej do różnych objawów religijności ludowej. Z tego powodu często różne grupy religijne działały w ukryciu. Były one niejednokrotnie reakcją biednego ludu na ciężką sytuację ekonomiczną i inspirowały chłopów do powstań antyrządowych.

Podstawowe wierzenia i wartości religijności ludowej przenikają całą japońską kulturę i całe życie społeczne człowieka. Odnoszą się one do jednostki, rodziny, do wspólnoty, państwa i do całego wszechświata. W religijności ludowej ważne było zachowanie życia, zdrowia, zachowanie ciągłości rodziny i klanu. Istotą religijności ludowej było przekonanie, że człowiek żyjący na tym świecie i byty duchowe mają te same potrzeby życiowe, dlatego też wzajemność musi być podstawą interakcji pomiędzy ludźmi a duchami. Ofiary i przyrzeczenia były składane bóstwom w celu otrzymania od nich wzajemnej pomocy. Niezłożenie ofiary i niewypełnienie przyrzeczenia mogło ściągnąć na człowieka zemstę bóstwa.

Wspólna wszystkim objawom religijności ludowej jest wiara w istnienie nieba. Niebo (*tien*) jest uważane zarówno za miejsce zamieszkania bóstw i dusz przodków, jak i za najwyższy autorytet moralny kontrolujący moralne zachowanie człowieka. Wpływ na życie człowieka mają dwie przeciwne, ale mające na siebie wzajemny wpływ aktywne siły, a mianowicie *yang* i *yin*<sup>32</sup>. *Yang* jest siłą

---

<sup>32</sup> Szerzej na temat *yang-yin* zob. W. M. Tu, *Soul. Chinese Concepts*, w: ER, t. 13, s. 447-450 wraz z bibliografią. Odpowiednikiem chińskiego *yang-yin* jest japońskie *onmyōji*.

pozytywną, jej symbolem jest światło; jest ona cechą słońca i mężczyzn, reflektującą dominującą pozycję mężczyzny w rodzinie i społeczeństwie. *Yin* jest siłą negatywną, cechą księżyca i kobiety. Wzajemna relacja *yang* i *yin* jest taka, jak relacja światła do cienia. One obie działają we wszechświecie i w człowieku. One wyznaczają „jasną” i „ciemną” stronę życia ludzkiego. One tworzą „jasną” i „ciemną” stronę duszy ludzkiej.

Długość każdego życia ludzkiego jest wyznaczana przez „kontrolera przeznaczenia” (*ssu-ming*), który zapisuje ją w księdze trzymanej przez władcę piekła (czyścica). Po wypełnieniu się dni życia człowieka jest on wzywany do piekła (czyścica) celem osądzenia jego grzechów i ukarania go słuszną karą.

Główne wartości religijności ludowej można podzielić na sześć głównych kategorii; cztery z nich odnoszą się do świata żyjących, a dwie z nich do życia po śmierci, a mianowicie:

1. Troska o życie i własność;
2. Dostosowanie się do porządku natury;
3. Pokój i harmonia w życiu rodzinnym;
4. Sukces w walce o byt doczesny;
5. Wybawienie od potępienia w piekle;
6. Pomyślne odrodzenie się w procesie reinkarnacji.

Najważniejsze wierzenia i wartości są zawsze łączone z kultem przodków. Zachowanie i przedłużenie linii genealogicznej jest głównym przedmiotem we wszystkich aktywnościach religijności ludowej. Linia genealogiczna łączy przeszłość przodków z teraźniejszością potomnych i przyszłością tych, którzy przyjdą później. Rytuály, sprawowane w ważnych dla rodziny momentach życia, mają zapewnić powodzenie i szczęście wcześniejszym członkom rodziny i wyprosić synów celem kontynuowania wzrostu drzewa genealogicznego. Ze szczególną troską należy więc grzebać zmarłych<sup>33</sup>.

Wierzenia i praktyki religijności ludowej tradycyjnie dzieli się na wierzenia „królestwa światła” (*yang chieh*) i na wierzenia „królestwa cienia” (*yin-chieh*). Królestwo światła odnosi się do bóstw, natomiast królestwo cienia odnosi się do zmarłych. Nie są to kategorie eksklu-

---

<sup>33</sup> Na temat kultu przodków zob. H. Hardacre, *Ancestors*, w: ER, t. 1, s. 266-267.

zywne; są one czymś w rodzaju „pomostu”, poprzez który ludzie, bóstwa i zmarli mogą się komunikować pomiędzy sobą. Królestwo światła zawiera wszystkie wierzenia, które odnoszą się do ludzi i ich relacji do bóstw (*shen*)<sup>34</sup>. Każdy obszar życia ludzkiego, zarówno prywatny, jak i publiczny, miał swoje bóstwo opiekuńcze. Bóg miasta na przykład był boskim stróżem prawa, który sprawował pieczę nad duchowymi sprawami w dystrykcie ludzkiego magistratu. Ważną funkcją boga miasta było reprezentowanie biurokracji piekła w królestwie światła. Jeśli ktoś miał umrzeć, wówczas wysłannik boga miasta przyprowadzał go do świątyni, gdzie jego grzechy zostały zapisane, następnie wysłano go do piekła celem osądzenia i ukarania. W ten sposób bóg miasta pomagał miejscowej administracji w egzekwowaniu prawa.

W religijności ludowej panowało przekonanie, że dobre czyny ludzkie są nagradzane, natomiast złe czyny przynoszą cierpienie. Przekonanie to było oparte na zasadzie odpłaty (*yin-kuo*) za dobre i złe czyny ludzkie. Zasada ta była także jedną z głównych reguł ludowego buddyzmu.

Nauczanie moralne religijności ludowej kładło wielki nacisk na respektowanie nieba, bóstw, na posłuszeństwo przełożonym, na szacunek dla rodziców i starszych, na dyscyplinę w wychowaniu dzieci, ostrożność w wyborze przyjaciół i uprzejmość w stosunku do sąsiadów. W nauczaniu moralnym religijności ludowej możemy znaleźć zakaz zabijania, zakaz kradzieży, kłamstwa, oszczerstwa, cudzołóstwa, pożądlivości, złości, lenistwa, hipokryzji, nieszczerości, narzekania, ekstrawagancji, zaniedbania, pijaństwa i prostytucji.

„Ciemna” strona religijności ludowej dotyczy śmierci, dlatego też przodkowie, zmarli i ich duchy muszą być „obsłużeni” we właściwej formie. Ideałem, zarówno w kulturze chińskiej, jak i japońskiej, była, i nadal jest, śmierć po długim życiu, po urodzeniu licznych synów, wnuków i prawnuków, i po zgromadzeniu wystarczających dóbr na zabezpieczenie godnego pogrzebu dla całej rodziny i dla siebie. Z pogrzebem wiązały się różnego rodzaju przepisy „prawne”, które dokładnie określały ceremonie pogrzebowe i miejsce wiecznego spoczynku. Najlepszym miejscem na wyznaczenie grobu były zbocza

---

<sup>34</sup> Bóstwo (*shen*) w języku japońskim to *shin* (*kami*).

gór i rzek, a więc miejsca największego naturalnego piękna, które według geomantyki chińskiej określa się jako *feng shui* (dosłownie: wiatr i woda)<sup>35</sup>.

Po śmierci człowieka „ciemny” aspekt duszy ludzkiej (*yin*) musi zstąpić do piekła (czyścica) celem osądzenia i ukarania za złe czyny popełnione w czasie życia człowieka. Piekło było tutaj rozumiane jako „nasz” czyściciel, ponieważ jego celem było zbadanie czynów całego życia człowieka, wyznaczenie kary i określenie stopnia reinkarnacji do następnego życia. Idea dziesięciu rodzajów sądów piekielnych została wzięta z ludowego buddyzmu. Każdy z tych dziesięciu sądów był imitacją biurokracji ziemskiej i każdy z nich miał do osądzenia jeden rodzaj czynów ludzkich. Ludzie doskonałej cnoty byli posyłani bezpośrednio do najwyższego sądu dziesiątego, który był rodzajem sądu ostatecznego i wyznaczał stopień reinkarnacji do przyszłego życia<sup>36</sup>.

## 2. Relacja państwa do religii od początków państwowości

Pierwsze źródła pisane dotyczące Japonii spotykamy w kronikach chińskich. W dokumentach dynastii Han<sup>37</sup> znajdujemy zapis, że społeczeństwo japońskie w I wieku po Chr. podzielone było na kilkadziesiąt klanów, które walczyły pomiędzy sobą. Chińska „Historia trzech królestw” (*San-kuo chih*) mówi, że początki państwowości japońskiej przypadają na początek III wieku po Chr., źródła chińskie nie są jednak zgodne z shintoistyczną tradycją japońską, zawartą w *Kojiki* i *Nihonshoki*<sup>38</sup>, która głosi, iż początek państwa japońskiego datuje się na rok 660<sup>39</sup> przed Chr. Wówczas to pierwszy cesarz japoński Jimmu miał wstąpić na tron. Jest to jednak tradycja oparta na mitologii spisanej dopiero w VII wieku po Chr. Bardziej wiarygodne więc dla nas pozostają źródła chińskie.

---

<sup>35</sup> Zob. W. M. Tu, *dz. cyt.*, s. 447-449.

<sup>36</sup> Zob. A. Seidel, *Afterlife. Chinese Concepts*, w: ER, t. 1, s. 124-127.

<sup>37</sup> Dynastia Han rządziła Chinami w latach 206 przed Chr. 220 po Chr. Na ten temat zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 94-111.

<sup>38</sup> Na temat *Kojiki* i *Nihonshoki* zob. Rozdział 2.1. Shintoizm.

<sup>39</sup> Dzień założenia państwa japońskiego obchodzony jest 11 lutego.

Życie społeczne w Japonii w III wieku po Chr. pozostawało pod silnym wpływem shintoizmu. Normy prawne na tym poziomie nie były odróżniane od innych norm społecznych; utożsamiano je z normami religijnymi. Według *San-kuo chih* cesarzowa Himiko była traktowana jak *pontifex maximus* – pomost pomiędzy bogami a poddanymi. Służyła bogom, sprawowała kult przodków, wywierała charyzmatyczny wpływ na cały naród. Była ona osobą starszą i niezamężną. Cesarzowa Himiko panowała, natomiast rządził w jej imieniu młodszy brat.

Zgodnie z tradycją shintoizmu przodkowie byli uważani za bogów; cesarzowa Himiko służyła bogom, więc podstawą jej władzy politycznej była religia (shintoizm). Poprzez modlitwę poznawała wolę bogów i ogłaszała wyrocznie, które dla poddanych miały być wiążącym prawem. Dowodem na to są starożytne terminy japońskie określające sprawy polityczne bardzo ściśle związane z religią. Jako przykład niech posłuży słowo „rządzić”, które po japońsku brzmi *shirasu* i *shiroshimesu*. Oba te słowa w pierwotnym znaczeniu oznaczają: „wiedzieć”, „znać”, gdyż głównym zajęciem władcy było poznawanie woli bogów. Sprawy polityczne w starożytnym języku japońskim są określone jako *matsurigoto*, co dosłownie oznacza: sprawy świąt, sprawy kultu religijnego. Prawo w starożytnym języku japońskim: *nori*<sup>40</sup> lub *noru*, a *nori* znaczy: „deklarować”, „ogłaszać”. Prawo było więc wolą bogów, ogłaszaną przez osobę pośredniczącą pomiędzy bogami a ludźmi.

Osobą pośredniczącą prawie zawsze była kobieta, dlatego też należy stwierdzić, że w tym czasie „kobieta-król” była raczej zasadą niż wyjątkiem. Opinię tę potwierdza fakt, iż najważniejszym bóstwem w shintoizmie jest nie bóg, ale bogini słońca *Amaterasu Ōmikami*. Jednak trzeba zauważyć, że Himiko, mimo iż ogłaszała wolę bogów, to jednak nigdy sama jej nie wykonywała. Czynił to w jej imieniu młodszy brat. Himiko więc panowała, lecz nie rządziła. Ta fundamentalna zasada dotycząca panowania cesarzy japońskich (tylko z małymi wyjątkami) była i jest przestrzegana do dziś.

---

<sup>40</sup> Na temat *nori* w języku japońskim zob. Y. Sanada, *Hōgaku nyūmon*, wyd. 3, Tōkyō 1999, s. 32-33.

Instytucje prawne i państwowe tego okresu nie były pod wpływem żadnej obcej cywilizacji, dlatego można w nich odczytać sposób myślenia właściwy mentalności japońskiej. Starożytni Japończycy tamtych czasów przestępstwa uważali za plamy czy skazy, których bogowie wprawdzie nienawidzili, ale przestępstwa te mogły być oczyszczone przez ceremonie religijne. Z tego powodu uroczysty akt *harai*, przez który kapłan shintoistyczny wypędza złe duchy, jest istotną częścią shintoizmu. Osoby skazane musiały złożyć ofiary bogom. Kapłan odmawiał modlitwy oczyszczenia i często odbywały się obmycia wodą ciał osób skazanych. Przestępstwa były określone nazwą *tsumi*<sup>41</sup>, a ta odnosiła się również do plag i chorób. Sposób myślenia starożytnych Japończyków był prostolinijny; moralność znaczyła więcej niż prawo, przestępstw było niewiele, a jeszcze mniej procesów sądowych<sup>42</sup>.

Na przełomie VI i VII wieku następowała stopniowa laicyzacja władzy cesarskiej i związany z tym upadek jej autorytetu. Umacniała się natomiast pozycja arystokracji, która groziła zamachem stanu i obaleniem cesarza. Stronnicy rodziny cesarskiej podjęli jednak udaną próbę stabilizacji sytuacji politycznej w kraju, koncentrując całą władzę państwową w ręku cesarza. Takie postępowanie miało też swoje uzasadnienie w zewnętrznej sytuacji politycznej, a mianowicie pozycji Chin, które w tym czasie były państwem z silnym rządem centralnym. W celu obrony przed możliwą inwazją chińską zjednoczenie wszystkich sił w kraju pod przewodnictwem cesarza stało się sprawą najważniejszą. Na początku VII wieku Japonia posiadała już silną organizację państwową opartą na centralistycznym modelu chińskim. Pomimo sprzeciwu wpływowych klanów w 646 roku zostały zapoczątkowane reformy *Taika*. Stały się one podstawą silnego rządu cesarskiego, scentralizowanego i biurokratycznego

---

<sup>41</sup> We współczesnym języku japońskim *tsumi* oznacza [grzech] lub [przestępstwo], dla starożytnych Japończyków *tsumi* było jedynie plamą, którą można było usunąć przez obmycie. Na ten temat zob. J. Widacki, *Spots on the rising sun. Essays on Japanese Crime and Punishment*, Lublin 1998, s. 130-131.

<sup>42</sup> Również i dzisiaj Japończycy niechętnie udają się do sądów, a sprawy sporne rozwiązują pomiędzy sobą na drodze mediacji i koncyliacji. Proces sądowy jest rzeczą ostateczną.

państwa. Cesarz rządził osobiście, biorąc za wzór despotycznych cesarzy chińskich, a wszystkie chińskie instytucje państwowe i prawne zostały przeniesione na grunt japoński<sup>43</sup>.

### 3. Relacja państwa do religii w Konstytucji Meiji

Nowa karta historii Japonii rozpoczęła się wraz z restauracją czy rewolucją *Meiji* (1868-1912)<sup>44</sup>, zwaną *Meiji Ishin*<sup>45</sup>. Konstytucja owa była wzorowana na Konstytucji Pruskiej z 1851 roku. Projekt został ukończony w roku 1888, a 11 lutego 1889 roku Konstytucja została uroczystie promulgowana i „podarowana” przez cesarza jego poddanym<sup>46</sup>. W tym dniu cesarz poinformował swoich przodków o konstytucji i „raczył” wydać reskrypt cesarski, w którym uroczystie ogłosił „swoim umiłowanym poddanym” ustanowienie monarchii konstytucyjnej. Miał to być „wiecznie trwający dar dla jego obecnych i przyszłych poddanych”<sup>47</sup>. Konstytucja weszła w życie 29 listopada 1890 r.<sup>48</sup>

Konstytucja ta, zwana potocznie Konstytucją Meiji, była kompromisem pomiędzy teokratycznym absolutyzmem a nowoczesnym konstytucjonalizmem. Z jednej strony był cesarz (*tennō*) jako absolutny monarcha, a z drugiej zwolennicy liberalnych idei demokratycznych, którzy proponowali ograniczenie absolutnej władzy cesarza. Był to więc produkt eklektyczny zawierający elementy absolutyzmu i demokracji. Przewodnią zasadą tej konstytucji może być określona jako połączenie zasady monarchii konstytucyjnej, która

---

<sup>43</sup> Por. Y. Sanada, *dz. cyt.*, s. 187. Więcej na ten temat patrz: R. Nagao, *Nihon hōshisōshi kenkyū*, Tōkyō 1981; R. Ishii, *Nihon hōseishi gaisetsu*, Tōkyō 1960; I. Niida, *Nihon chūsei no shakai to hō*, Tōkyō 1995.

<sup>44</sup> Na ten temat zob. R. Hartmann, *Geschichte des modernen Japan. Von Meiji bis Heisei*, Berlin 1996, s. 11-78; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 33-36.

<sup>45</sup> *Meiji Ishin* oznacza dosłownie: nowe rzeczy oświeconych rządów.

<sup>46</sup> Legenda mówi, że Jimmu, pierwszy cesarz Japonii, wstąpił na tron 11 lutego.

<sup>47</sup> Por. *Imperial Rescript on the Promulgation of the Constitution*, w: *The Japanese System*, red. H. Tanaka, s. 16-17.

<sup>48</sup> Por. N. Ashibe, Kempō, wyd. 5, Tōkyō 2000, s. 18-21.

była charakterystyczna dla konstytucji niemieckich XIX wieku, i teorii prawa boskiego w jego ekstremalnej formie<sup>49</sup>.

Wraz z promulgacją Konstytucji Meiji została ogłoszona również ustawa dotycząca dworu cesarskiego (*kōshitsu tempan*). Dotyczyła ona spraw rodziny cesarskiej (m.in. sukcesji tronu), tzn. spraw, które normalnie są umieszczone w konstytucji państwa. Oba akty prawne, tzn. Konstytucja i ustawa dotycząca dworu cesarskiego, były uważane za ustawy najwyższej i równej sobie rangi. Innymi słowy, konstytucja japońska *sensu lato* epoki Meiji miała dwie równe sobie rangą części, a więc konstytucję *sensu stricto* i ustawę dotyczącą dworu cesarskiego. Celem tej dualistycznej struktury było powstrzymanie parlamentu od ingerowania w sprawy dotyczące rodziny cesarskiej, ponieważ ustawa dotycząca dworu cesarskiego mogła być zmieniona jedynie przez cesarza. Parlament bowiem nie miał żadnego wpływu na zmianę tej ustawy<sup>50</sup>.

Konstytucja Meiji została zbudowana na zasadzie, że suwerenność państwa spoczywa w ręku cesarza<sup>51</sup>. Zasada ta została wyprowadzona z „filozofii” japońskiej, gdzie istniało przekonanie, iż pełnię suwerennej władzy posiada Amaterasu Ōmikami, legendarna bogini słońca, „matka” narodu japońskiego, stąd też suwerenność państwa spoczywa w linii cesarzy, którzy bezpośrednio pochodzą od Amaterasu Ōmikami. Skoro praprzodek cesarzy japońskich uważany był za bóstwo, to suwerenność cesarzy swoje źródło miała w bóstwie. System cesarski był boski w swoim źródle; nikt więc, nawet sam cesarz, nie mógł go zmienić. System cesarski łączył „niebo z ziemią”<sup>52</sup>. Cesarz był wcieleniem boga na ziemi.

Według Konstytucji Meiji cesarz posiadał również status najwyższego kapłana shintoizmu. Shintoizm został narzucony poddanym jako pewien rodzaj ustabilizowanej rodzimej religii<sup>53</sup>. Należy to rozumieć w ten sposób, że każdy poddany, niezależnie od wyznawanej przez

---

<sup>49</sup> Zob. T. Miyasawa, Kempō, w: *Imperial Rescript...*, s. 630.

<sup>50</sup> Tamże, s. 631.

<sup>51</sup> Zob. Constitution of the Empire of Japan, Preamble, w: tamże, s. 17.

<sup>52</sup> Zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 217-221.

<sup>53</sup> Do dziś niezakończony jest spór, czy shintoizm jest religią, czy filozofią życia, czy też tylko tradycją. Na ten temat patrz: Rozdział 1.1. Shintoizm.



siebie religii, był zobowiązany brać udział w ceremoniach religijnych shintoizmu i powstrzymać się od publicznego deklarowania swojej niewiary w niego. Skoro więc suwerenność cesarza była wyprawiana z woli bóstw shintoizmu, wiara w te bóstwa nie mogła być przedmiotem wolnego wyboru poddanych. Gwarancja wolności religijnej zawarta w Konstytucji Meiji<sup>54</sup> była zatem jedynie fikcją.

#### 4. Relacja państwa do religii w Konstytucji Showa

Obowiązująca obecnie Konstytucja japońska z 3 maja 1947 roku została narzucona Japonii siłą przez Amerykanów. Konstytucja ta oparta została na zasadach demokratycznych, europejskich i amerykańskich. Dlatego też nie pasowała do mentalności, sytuacji politycznej i społecznej Japonii.

W Konstytucji Meiji cesarz był uważany za „wcielone bóstwo”. Jednak od momentu bezwarunkowej kapitulacji w 1945 roku pozycja cesarza w państwie japońskim zmieniła się diametralnie. Według Deklaracji Poczdamskiej z 26 lipca 1945 roku forma rządu Japonii powinna być określona przez naród japoński. Stary reżim cesarski musiał więc ustąpić miejsca nowemu porządkowi demokratycznemu. Dnia 1 stycznia 1946 roku sam cesarz w reskrypcie cesarskiej stwierdził, że został on pozbawiony swojego boskiego charakteru. Chociaż w nowej Konstytucji tytuł *tennō* (cesarz) jest dalej używany, to jednak natura tej instytucji jest całkowicie odmienna<sup>55</sup>.

W nowej Konstytucji istotna rola cesarza polega na tym, że jest on symbolem państwa japońskiego i jedności narodu. Jego pozycja jest określona przez powszechną wolę narodu, który jest podmiotem suwerennej władzy<sup>56</sup>. Określenie cesarza jako „symbol państwa” japońskiego nie jest niczym nowym. Takie określenie bowiem było i jest nadal przypisywane prawie wszystkim monarchom świata, ale w

---

<sup>54</sup> Zob. Constitution of the Empire of Japan, art. 28, w: *Imperial Rescript...*, s. 19.

<sup>55</sup> H. Tanaka, *The Constitutional System of Japan*, w: *Imperial Rescript...*, s. 36-37; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 49-50.

<sup>56</sup> Por. *The Constitution of Japan, 1946*, art. 1, w: *Imperial Rescript...*, s. 3.

Konstytucji Meiji *tennō* posiadał całą pełnię władzy rządowej i pod płaszczem „symbolu państwa” ukrywał się wszechmocny dyktator. Nowa Konstytucja japońska zaś nie obdarzyła cesarza żadnym nowym atrybutem władzy, wręcz przeciwnie, odebrała mu całą władzę, którą miał zgodnie z poprzednią Konstytucją i jego rola rzeczywiście jest ograniczona do symbolu państwa. Podobnie jak w Konstytucji Meiji, również i w nowej Konstytucji tron cesarski jest dynastyczny, a następstwo tronu odbywa się zgodnie z prawem dworu cesarskiego, ustanowionym przez parlament<sup>57</sup>, tzn. zgodnie z prawem primogenitury w linii męskiej.

Konstytucja japońska zakazuje naruszania wolności myśli i sumienia<sup>58</sup>. Wolność ta wyraża się przede wszystkim w poszanowaniu wolności religijnej. Konstytucja gwarantuje wolność religijną dla wszystkich. Dlatego też żadna organizacja religijna nie może otrzymać przywilejów od państwa ani sprawować jakiegokolwiek władzy politycznej. Nikt nie może być zmuszany do brania udziału w żadnym akcie religijnym, celebracji, rytuale czy praktyce. Państwo i jego organy powinny powstrzymać się od religijnego wychowania czy innych czynności religijnych<sup>59</sup>.

W praktyce jednak państwo w stosunku do religii nie zawsze pozostaje neutralne. W roku 1971 miasto Tsu zorganizowało ceremonię „oczyszczenia” gruntu<sup>60</sup> zgodnie z rytuałem shintoistycznym pod budowę miejskiej hali sportowej pokrywając wszystkie wydatki, w tym honorarium dla kapłanów shintoistycznych, z funduszy publicznych. Mieszkańcy miasta Tsu wnieśli sprawę do sądu żądając, aby burmistrz miasta zwrócił pieniądze do kasy miejskiej, gdyż postąpił wbrew artykułowi 20 Konstytucji, który mówi, że państwo i jego organy powinny powstrzymać się od jakichkolwiek czynności religijnych<sup>61</sup>. Sąd rejonowy miasta Tsu rozstrzygnął na korzyść burmistrza, twierdząc, że ceremonia była zwyczajowym rytuałem i nie miała na celu propagowania shintoizmu.

---

<sup>57</sup> Tamże, art. 2.

<sup>58</sup> Art. 19.

<sup>59</sup> Por. Art. 20.

<sup>60</sup> Ceremonia [oczyszczenia] gruntu po japońsku to *jichin-sai* i odpowiada katolickiemu poświęceniu gruntu pod budowę.

<sup>61</sup> Por. Art. 20, par. 3.

Sąd drugiej instancji stwierdził jednak, że ceremonia ta była aktem religijnym, a więc była naruszeniem artykułu 20 Konstytucji. Argumentacja sądu drugiej instancji była następująca. Skoro ceremonia ta była wykonywana ściśle według rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych dotyczącego świątyń shintoistycznych z 1907 roku (wraz z późniejszymi poprawkami), to powinna być uważana za religijną ceremonię shintoistyczną. Natomiast burmistrz miasta Tsu argumentował, że shintoizm nie jest religią w sensie teologicznym. Sąd jednak uznał, że chociaż shintoizm jest formą religii naturalnej czy też formą religijności ludowej, to jednak jest to religia, ponieważ bóstwa shintoistyczne są przedmiotem kultu religijnego a shintoizm zajmuje się relacją pomiędzy istotą ludzką a istotą nadprzyrodzoną. Zdaniem sądu ceremonia *jichin-sai* nie była jedynie natury czysto zwyczajowej, ponieważ spełniała wszystkie warunki ceremonii religijnej, tj. sprawował ją kapłan shintoistyczny, według zasad i przepisów kultu shintoistycznego, a przez wyznawców shintoizmu była odbierana jako akt religijny. Dlatego też sąd, stosując powyższe kryteria, uznał, że ceremonia ta nie była jedynie ceremonią natury zwyczajowej. Był to rytuał religijny oparty na zasadach shintoizmu, a zatem nie może być on porównywany z takimi aktami jak ustawianie gałęzi sosny przy wejściu do domu (*kadomatsu*) w czasie Nowego Roku czy stawianie choinek w domach handlowych przed Bożym Narodzeniem, które to akty straciły w Japonii całkowicie charakter religijny<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Zob. *Imperial Rescript...*, s. 735-736; N. Ashibe, *dz. cyt.*, s. 141-154.