

Doctrina  
Studia Społeczno-Polityczne  
13/2016  
PL ISSN 1730-0274

**Dominik Michoński**  
Uniwersytet Warszawski  
Uniwersytet Nankijski

## **Prawo jako narzędzie polityczne w chińskiej perspektywie legistycznej**

Law as a political tool in the Chinese legalist perspective

**Abstrakt:** Niniejszy artykuł ma na celu zwięźle przedstawienie chińskiego nurtu filozoficznego zwanego legizmem. Praca oparta jest przede wszystkim na autorskich tłumaczeniach klasycznych dzieł filozofii chińskiej oraz publikacjach naukowych pochodzących ze źródeł anglojęzycznych. W pracy opisano podstawowe dla nurtu legistycznego teorie i pojęcia, w tym ze szczególną wnikliwością przeanalizowano koncepcję prawa (*fa*) i podjęto próbę odniesienia jej zarówno do zapatrywań konfucjańskich, jak i do realiów europejskich.

**Abstract:** This article aims to concisely present the thought of the Chinese legalist school of philosophy. The essay is based on translations of classical Chinese philosophical texts by the author and on academic publications in English. Basic legalist theories and notions are explained, and the concept of laws (*fa*) is analyzed with special care and compared with Confucian views and the European political reality.

**Słowa kluczowe:** filozofia prawa, legizm, *fa*, filozofia chińska

**Keywords:** legal philosophy, legalism, *fa*, Chinese philosophy

## Wstęp

Filozofia chińska stanowi dziedzinę, która przyciąga badaczy europejskich od stosunkowo niedawna. Z myślą Państwa Środka próbowali już mierzyć się filozofowie tacy jak Wolter i Kant, jednak ich starania przynosiły mieszane rezultaty. Trudności wiążące się z badaniami myśli chińskiej wynikają z szeregu czynników, spośród których najistotniejsze wydają się: różnice kulturowe, skomplikowana semantyka i grafia klasycznego języka chińskiego oraz zawężające ogląd badawczy przeświadczenie o wyższości filozofii zachodniej nad orientalną. Wszystko to powoduje, iż bogata filozoficzna tradycja Chin jest w znacznej mierze ignorowana przez naukowców polskich niebędących orientalistami. W większości podręczników akademickich, z których korzystają studenci ojczystych wydziałów filozofii próżno szukać rzetelnych informacji o myśli konfucjańskiej czy taoistycznej, a o myśli legistów, maoistów lub chińskim buddyzmie podstawowe informacje posiadają już właściwie tylko absolwenci wydziałów orientalistycznych.

Praca niniejsza, poparta autorskimi tłumaczeniami, jest próbą systematycznego przedstawienia poglądów legistów na prawo. Wobec wielowiekowego prymatu konfucjanizmu, szkoła legistów, pomimo jej zasadniczego wkładu w chińską myśl polityczną, nie była do chwili obecnej przedmiotem systematycznych badań polskiej sinologii. Informacje na jej temat są rozproszone w różnorodnych leksykonach, zbiorach i opracowaniach w języku polskim, bądź też zawarte w podręcznikach filozofii chińskiej napisanych w języku angielskim. Tym istotniejsze wydaje się zatem odejście od dotychczasowych tendencji i ogólne, rzetelne przedstawienie czytelnikowi polskiemu głównych założeń wypracowanych przez chińską szkołę legistów.

## Źródła myśli legistycznej

Legizm jest szkołą filozofii chińskiej, która położyła doktrynalne podstawy pod panowanie pierwszej cesarskiej dynastii Chin, Qin 秦 (221–206 r. p.n.e.). Nurt legistyczny wykształcił się w myśli chińskiej u schyłku Okresu Walczących Królestw, kiedy to więzi wasalne łączące monarchę, należącego do panującej jeszcze podówczas dynastii Zhou, z władcami siedmiu państw: Qin 秦, Chu 楚, Wei 魏, Yan 燕, Han 韓, Zhao 趙 oraz Qi 齊 osłabły na tyle, że powyższe państwa rozpoczęły między sobą rywalizację o pozycję hegemonu i panowanie nad całym Chinami. W takich okoliczno-

ściach metody sprawowania władzy propagowane przez Konfucjusza i jego intelektualnych spadkobierców stały się wysoce nieefektywne. Poszukiwano zatem nowych rozwiązań, które lepiej przystawałyby do bieżącej sytuacji politycznej, dynamicznie się zmieniającej i bezlitosnej dla państw słabych lub nieumiejętnie rządzonych. Rozwiązania owe zapewniła szkoła legistów. Najwybitniejsi jej przedstawiciele to: Shang Yang 商鞅 [Shāng Yāng], Han Fei 韓非 [Hán Fēi], Shen Buhai 申不害 [Shēn Bùhài] i Li Si 李斯 [Lǐ Sī], którzy, poza działalnością pisarską, aktywnie kształtowali politykę państw tego okresu<sup>1</sup>.

Han Fei, urodzony w państwie Han, żył i tworzył w Okresie Walczących Królestw, przypadającym na lata od ok. 280 do 233 r. p.n.e. Jego główne dzieło, *Hanfeizi* 韓非子, nie jest systematycznym wykładem filozofii politycznej, a raczej stanowi zbiór luźno ze sobą powiązanych i w znacznej mierze wewnętrznie niespójnych traktatów. Motywy, które stały za podjęciem przez Han Feia decyzji o napisaniu dzieła, są niejasne. Najwybitniejszy historyk starożytnych Chin, Sima Qian, stwierdził, iż *Hanfeizi* jest owocem frustracji autora z powodu sytuacji politycznej panującej w państwie Han a także jego przemożnej chęci przywrócenia dawnej pozycji swej ojczyźnie<sup>2</sup>. Obecnie autorstwo jedynie sześciu z trzydziestu pięciu rozdziałów: 說難 [Shuō Nán] *Trudności argumentacji*, 定法 [Dìng Fǎ] *Ustalenie praw*, 飾邪 [Shì Xié] *Pretensje i herezje*, 六反 [Liù Fǎn] *Sześć sprzeczności*, 五蠹 [Wǔ Dù] *Pięć szkodników*, a także 顯學 [Xiǎn Xué] *Poważani nauczyciele* jest bezpośrednio przypisywane Han Feiowi.<sup>3</sup> Co ciekawe, uczeni konfucjańscy zostali przez autora nieprzypadkowo zaliczeni w poczet „Pięciu szkodników”<sup>4</sup>.

Shang Yang pełnił funkcję kanclerza państwa Qin w latach 359–338 p.n.e. Znacznie ograniczył on wpływy arystokracji na dworze poprzez skupienie władzy w rękach monarchy i scentralizowanie aparatu administracyjnego a także rozwinął rolnictwo i wojskowość, co wydatnie przyczyniło

<sup>1</sup>與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非 „[Han Fei] i Li Si pobierali nauki u kanclerza Xuna [Xunziego], Si uważał, że nie dorównuje Feiowi”. 司馬遷 Sima Qian. 史記 – Shiji [online]. 老子韓非列傳 [Laozi Hanfei Liezhuan], line 12. <http://ctext.org/shiji> (dostęp: 8.05.2014 r.).

<sup>2</sup>Peter R. Moody, *Han Fei in His Context: Legalism on the Eve of the Qin Conquest*, „Journal of Chinese Philosophy” marzec 2011, nr 38, s. 22.

<sup>3</sup>Ibidem, s. 16. Konfucjanizm wymieniony jest jako jeden z „Pięciu Szkodników”.

<sup>4</sup>Tongdong Bai, *Preliminary Remarks: Han Fei Zi – First Modern Political Philosopher?*, „Journal of Chinese Philosophy” marzec 2011, nr 38, s. 10.

się do szybkiego wzrostu, co wydatnie przyczyniło się do szybkiego wzrostu znaczenia Qin na arenie lokalnej i ogólnochińskiej<sup>5</sup>. Shen Buhai, kanclerz państwa Han, w swej filozofii politycznej kładł szczególny nacisk przede wszystkim na precyzyjne wyznaczanie kompetencji urzędniczych, a także postulował, aby władca określał jedynie ogólny kierunek prowadzenia polityki<sup>6</sup>. Zważywszy na to, że niektórzy badacze kwestionują przydatność i adekwatność terminu „legizm”, warto w tym miejscu objaśnić jego znaczenie. „Legizm” to niedokładne tłumaczenie chińskiego terminu *fajia* po raz pierwszy użytego przez 司馬談 Sima Tana, ojca Sima Qiana, w jego traktacie noszącym tytuł *Lunliujiayaozhi* 論六家要旨 (*O istocie sześciu szkół*), w którym przedstawia on mocne strony pięciu większych przedqinowskich szkół filozoficznych, po czym wykazuje, w jaki sposób szósta szkoła, *daojia* 道家, połączyła wszystkie z nich<sup>7</sup>. Oto fragment charakterystyki *fajia* zaczerpnięty z przedmiotowego traktatu:

法家嚴而少恩；然其正君臣，上下之分，不可改矣。法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也 (...) 若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家弗能改也。<sup>8</sup>

„Legiści są surowi i bezduszni; metoda [za pomocą której] dzieli ludzi na władcę i urzędników, rządzących i rządzonych, jest niedościgniona. Legiści nie uznają podziałów na swoich i obcych, nie różnicują możnych i pospółstwa. W wyniku jednakowego stosowania prawa [wobec wszystkich] zanikły uczucia miłości względem bliskich i szacunku w stosunku do poszanowania godnych. [Ich doktryna] może być realizowana jedynie przez krótki czas, niemożliwością jest jej trwale stosowanie. [...] Skoro [ustanowili taki porządek, że] władca jest szanowany, a urzędnicy się korzą, jasno rozdzielili kompetencje i zadania [urzędów] tak, że się one na siebie nie nakładają i nie wykraczają [poza wyznaczone ramy], to nawet sto szkół [filozoficznych] nie jest w stanie tego poprawić”.

Główną siłą Szkoły Prawa było zatem tworzenie jasnych i niezwykle trwałych podziałów na linii rządzący-rządzeni oraz granicząca z bezwzględnością bezstronność w procesie stosowania prawa. Za jej główną sła-

<sup>5</sup> Peter R. Moody, *Han Fei...*, s. 18.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>7</sup> Paul R. Goldin, *Persistent Misconceptions About Chinese 'Legalism'*, "Journal of Chinese Philosophy" marzec 2011, nr 38, s. 88.

<sup>8</sup> 司馬談 Sima Tan. 論六家要旨 - *Lunliujiayaozhi* [online]. <http://mx.nthu.edu.tw/~ptchu/courses/xunzi/012.html> (dostęp: 27.02. 2014 r.).

bość uważał zaś Sima Tan porzucenie konfucjańskich cnót i obowiązków wynikających z relacji rodzinnych. Sprawiało to, że myśl legistów była niedostosowana do realiów społecznych, a w konsekwencji trudna do wdrożenia i długotrwałego stosowania.

Znaczenie terminu *fajia* wciąż pozostaje tematem dociekań naukowych. Druga część słowa, a więc znak *jia*, może oznaczać „szkołę filozoficzną”, a więc grupę myślicieli mających podobne poglądy filozoficzne. Jednak, jak zauważa Goldin, Sima Tan nigdy nie używa słowa *jia* w odniesieniu do konfucjanistów ani moistów, w zamian określając ich jako *ruzhe* 儒者 i *mozhe* 墨者.<sup>9</sup> Logicznie rzecz biorąc, denotacja obu tych terminów powinna być więc różna. Oczywiście jest, że partykuła *zhe* odwołuje się do konkretnych jednostek, reprezentantów danej szkoły filozoficznej, natomiast *jia* ma bardziej abstrakcyjny wydźwięk. *Fajia*, w tym znaczeniu, odnosi się do „[poddzielania] poglądu, iż pokrewieństwo i status społeczny nie mogą wpływać na stosowanie przepisów administracyjnych, które powinny traktować wszystkich poddanych jednakowo i w ten sposób stawiać władcę ponad poddanyymi”<sup>10</sup>. Warto w tym miejscu przytoczyć także pogląd tłumacza księgi *Shangjunshu* 商君書 na język angielski, Jana Duyvendaka, który zauważa, iż „Szkoła Prawa nie była szkołą realnie istniejącą, to znaczy nie posiadała jednego założyciela, a raczej stanowiła zbiór wielu wątków myślenia podkreślających w swoim zastosowaniu praktycznym znaczenie prawa”<sup>11</sup>. W niniejszej pracy terminy „legizm” i „legistyczny” oznaczać będą poglądy i spostrzeżenia Han Feia i Shang Yanga.

Legizm bywa niekiedy krytykowany jako doktryna utylitarna i zorientowana na utrzymanie porządku społecznego i służenie monarsze, bez względu na jego cechy osobiste. Jest również opisywany przez niektórych autorów jako „brutalny i bestialski”<sup>12</sup>. Jednak warto pamiętać o tym, że „wszystkie zachodnie państwa narodziły się wśród nieustających wojen w hobbesiańsko-makiawelicznym świecie”<sup>13</sup>. Z tego powodu formułowanie równie kategorycznych sądów na temat legizmu wydaje się być co najmniej niestosowne.

<sup>9</sup> Peter R. Goldin, *Persistent Misconceptions...*, s. 90.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>11</sup> J. L. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, Chicago 1928, s. 43.

<sup>12</sup> Jianfu Chen, *Chinese Law: Context and Transformation*, Leiden: 2008, s. 16.

<sup>13</sup> Victoria Tin-bor Hui, *How China Was Ruled*, „American Interest” marzec-kwiecień 2008, nr 3, s. 58.

W okresie przedhanowskim konfucjanizm i legizm toczyły walkę o supremację ideologiczną, z której ostatecznie zwycięską ręką wyszli konfucjaniści. Konfucjanizm zyskał status ideologii panującej za czasów dynastii Han i zachowywał go właściwie aż do schyłku panowania ostatniej dynastii cesarskiej w historii Chin, Qing. Mimo że zarówno konfucjanizm, jak i legizm obierają za swój główny cel utrzymanie porządku społecznego, legizm w wielu kwestiach przyjmuje stanowisko sprzeczne ze stanowiskiem konfucjańskim. Przykładowo, konfucjaniści zazwyczaj wiązali porządek społeczny z hierarchicznym systemem dystrybucji dóbr, który miał uzasadnić podział na klasy społeczne, podczas gdy legiści uznawali stabilną i prężnie działającą gospodarkę za klucz do utrzymania porządku<sup>14</sup>. Inną istotną różnicą było przekonanie Han Feia, iż relacje pomiędzy członkami rodziny nie mają przełożenia na relacje natury politycznej pomiędzy władcą a poddanymi:

夫以君臣為如父子則必治，推是言之，是無亂父子也。人之情性莫先於父母，皆見愛而未必治也，雖厚愛矣，奚遽不亂？今先王之愛民，不過父母之愛子，子未必不亂也，則民奚遽治哉<sup>15</sup>

„A zatem jeśli władca i poddany są dla siebie jak ojciec i syn, to musi być porządek. Z tego wynika, że nie ma takiego ojca i syna, pomiędzy którymi byłby zamęt. Z ludzkiej natury wynika, że nie ma nikogo bardziej kochającego niż rodzice. Jeśli oboje darzą miłością swoje dzieci, a w rodzinie nie zawsze panuje porządek, to w jaki sposób ma nie być nieporządku w państwie, nawet jeśli władca kocha lud? Skoro starożytni królowie kochali lud nie bardziej niż rodzice kochają swe dzieci, a dzieci nie zawsze zachowują się porządnie, to jak można w ten sposób rządzić ludem w pokoju?”.

Nawet jeśli król darzy poddanych miłością, to nie zapobiegnie w ten sposób konfliktom. Uczucia naturalne dla sfery rodzinnej nie są więc użytecznym narzędziem sprawowania rządów. Gdy rządzi się państwem, nie należy stosować tych samych zasad, które panują w rodzinie. Dwie kolejne historie stanowią rozwinięcie tej myśli i wskazują sytuacje, w których może dojść do konfliktu wartości rodzinnych i obywatelskich:

<sup>14</sup> Li Ma, *A Comparison of the Legitimacy of Power Between Confucianist and Legalist Philosophies*, „Asian Philosophy” marzec 2000, nr 10, s. 50.

<sup>15</sup> 韓非 Han Fei. 韓非子 – Hanfeizi [online]. 49. 五蠹 – Wu Du, line 5. <http://ctext.org/hanfeizi/ens> (dostęp: 27.02. 2014 r.).

楚之有直躬，其父竊羊，而謁之吏。令君曰：殺之！以為直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父之暴子也。<sup>16</sup>

魯人從君戰，三戰三北。仲尼問其故，對曰：吾有老父，身死莫之養也。仲尼以為孝，舉而上之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。<sup>17</sup>

„W Chu żył pewien Zhi Gong<sup>18</sup>. Kiedy jego ojciec ukradł owcę, ten go zadenuncjował. Władca rozkazał, aby go zabić, [ponieważ] uznał, iż postąpił on lojalnie w stosunku do monarchy, ale podle wobec ojca. [Zhi Gong] został osądzony i stracony. Widać przeto, iż lojalny poddany władcy może być niegodnym synem dla swojego ojca”.

„Pewien człowiek z Li wyruszył z królem na wojnę i w trzech potyczkach trzykrotnie uciekł z pola bitwy. Kiedy Konfucjusz<sup>19</sup> zapytał go o powód takiego zachowania, odpowiedział: Mój ojciec jest już stary. Gdy umrę, nikt inny się o niego nie zatroszczy. Konfucjusz uznał [zachowanie tego człowieka za przejaw] cnoty synowskiej, pochwalił go i podawał jako przykład. Widać przeto, iż syn troskliwy w stosunku do swego ojca może być nieposłusznym poddanym”.

Powyższe paradoksy wynikają zapewne z faktu, że relacje rodzinne zbudowane są na uczuciach, natomiast stosunki polityczne pozbawione są jakiegokolwiek rodzaju „uczuc naturalnych”<sup>20</sup>. Obowiązki natury publicznej (doniesienie o popełnieniu przestępstwa, walka na polu bitwy) mogą być sprzeczne z relacjami rodzinnymi. Han Fei wyraźnie pokazuje, że według niego, w przypadku wystąpienia konfliktu pomiędzy obowiązkami obywatelskimi a rodzinnymi, te pierwsze powinny zawsze uzyskać pierwszeństwo. W takim ujęciu ingerencja państwa w życie obywateli jest na tyle głęboka, że sfera spraw prywatnych właściwie przestaje istnieć, a każda, nawet najmniejsza czynność staje się „sprawą polityczną”. Han Fei żąda więc w zasadzie od obywateli bezwzględnego podporządkowania się państwu, nawet za cenę życia najbliższych.

Prawdopodobnie najważniejszą różnicą pomiędzy filozofią Konfucjusza a filozofią Han Feia było odmienne spojrzenie na kwestię natury

---

<sup>16</sup> Han Fei, 49. 五蠹 - *Wu Du*, line 8.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Imię Zhi Gong oznacza człowieka prawego i prostolinijnego, co znamienne w kontekście całej przedstawionej historii.

<sup>19</sup> Han Fei używa tu prywatnego imienia Konfucjusza - Zhong Ni, co jest wyrazem braku szacunku.

<sup>20</sup> Peter R. Moody, *Han Fei...*, s. 26.

ludzkiej. Han Fei sądził, iż człowiek to z natury egoista, a głównym motywem jego zachowań jest dążenie do osiągnięcia korzyści osobistej<sup>21</sup>. Źródła niepoahamowanego pragnienia zaspokojenia interesów jednostkowych upatrywał filozof w uczuciach ludzkich.

民之政計，皆就安利如辟危窮。今為之攻戰，進則死於敵，退則死於誅，則危矣。棄私家之事而必汗馬之勞，家困而上弗論，則窮矣。窮危之所在也，民安得勿避？故事私門而完解舍，解舍完則遠戰，遠戰則安。行貨賂而襲當塗者則求得，求得則私安，私安則利之所在，安得勿就？是以公民少而私人眾矣。<sup>22</sup>

„Wszystkie plany i dążenia ludzkie opierają się na poszukiwaniu bezpieczeństwa i korzyści, a unikaniu niebezpieczeństwa i biedy. Gdy zatem rozkaże się żołnierzom, by walczyli i nacierali, i gdy posuną się naprzód, to spotka ich śmierć z rąk wrogów, a gdy wycofają się, zostaną ukarani śmiercią za dezercję, to taka sytuacja istotnie jest niebezpieczna. Jeśli nakaze się im pozostawić swe gospodarstwa bez nadzoru i znosić trudy służby wojskowej, to ich przybytki wreszcie popadną w ruinę, lecz nikt z rządzących nie będzie na to zważać. To [nazywam] biedą. Jak ludzie mogą nie unikać tego, co zubaża i naraża na niebezpieczeństwo? Oczywiście jest, że będą tłoczyć się przed prywatnymi rezydencjami możnych, by znaleźć sposób na uchylenie się od obowiązku służby wojskowej. Jeśli dostaną to, czego chcą, będą trzymali się z dala od wojny. Wtedy zyskają bezpieczeństwo. Zatem jeśli zdołają, posiłkując się łapówkami, zostać wysłuchani przez urzędników, dostaną, czego chcą. Jeśli dostaną, czego chcą, osiągną bezpieczeństwo osobiste. Jeśli będą bezpieczni, to odniosą korzyść. Jakąż inną niż dążenie [ku temu] postawę może przyjąć lud w stosunku do bezpieczeństwa i korzyści? Z tego względu prawdziwie poświęcających się służbie publicznej jest niewielu, a klientelizm się szerzy”.

Han Fei zauważył, iż ludzie w swoich dążeniach wybierają najprostszą i najszybszą drogę prowadzącą do osiągnięcia osobistych celów.<sup>23</sup> Próbują oni przy tym w każdy możliwy sposób (posuwając się nawet do korupcji) unikać niebezpieczeństwa i biedy. Filozof odniósł swoje spostrzeżenia także do sfery polityki państwa:

<sup>21</sup> Jianfu Chen, *Chinese Law...*, s. 14.

<sup>22</sup> Han Fei, 五蠹 – Wu Du, line 12.

<sup>23</sup> Peter R. Moody, *Persistent Misconceptions...*, s. 14. Głównym motywem, który miał stać za napisaniem dzieła *Hanfeizi*, było „uratowanie swej ojczyzny”.



用善，則民親其親；任姦，則民親其制。合而復之者，善也；別而規之者，姦也。章善則過匿，任姦則罪誅。過匿則民勝法，罪誅則法勝民。民勝法，國亂；法勝民，兵強。故曰：以良民治，必亂至削；以姦民治，必治至強<sup>24</sup>

„Jeśli urzędy sprawują ludzie cnotliwi, to lud darzyć będzie szacunkiem i poważaniem członków swych rodzin; jeśli na urzędach są ludzie skłonni do knucia i niegodni, to lud poważać będzie prawa. Skłonność do kompromisu i posłuszeństwo są cechami [ludzi] cnotliwych; skłonność do sprzeczek i podejrzliwość w stosunku do innych to cechy [ludzi] nikczemnych. Jeśli ludzie cnotliwi znajdują się na wysokich stanowiskach, przewinienia pozostaną ukryte; jeśli zatrudnieni zostaną nikczemnicy, nadużycia zostaną ukarane. W pierwszym przypadku lud silniejszy będzie od prawa, w drugim zaś – prawo mocniejsze od ludu. Gdy prawo nie jest wystarczająco mocne, panuje bezprawie, a gdy przewyższa ono pod względem siły lud – wojsko jest potężne. Przeto powiedziane jest: Rządzenie z pomocą ludzi cnotliwych prowadzi w końcu do bezprawia i rozpadu; robienie użytku z nikczemników zapewnia ostatecznie porządek i siłę”.

Han Fei sądził, że obsadzenie urzędów ludźmi nikczemnymi doprowadzi do wzrostu znaczenia prawa jako źródła norm rządzących funkcjonowaniem społeczeństwa. Jeśli obywatele nie będą czuli się bezpiecznie, zaczną powoływać się na prawo w relacjach między sobą oraz wobec urzędników. Dzięki temu działania nikczemników poddane zostaną kontroli, a prawo zdominuje inne rodzaje norm, co w konsekwencji doprowadzi do wzrostu potęgi państwa. Opisane powyżej wnioski doprowadziły filozofa do stwierdzenia, że władca może i powinien wykorzystywać egoistyczne dążenia poddanych do własnych celów, stosując system kar i nagród<sup>25</sup>. Szczególnie wiele celnych i interesujących spostrzeżeń na temat wzajemnych relacji pomiędzy karami i nagrodami znajdujemy w dziele *Shangjunshu*: 王者刑九賞一，強國刑七賞三，削國刑五賞五。<sup>26</sup>

„W państwie, które panuje nad innymi, na każde dziewięć kar przypada jedna nagroda.

W państwie silnym na każde siedem kar przypadają trzy nagrody. W państwie chyłym się ku upadkowi na pięć kar przypada pięć nagród”.

---

<sup>24</sup> 商鞅 Shang Yang. 商君書 – *Shangjunshu* [online], 說民 – *Shuo Min*, line 2. <http://ctext.org/shang-jun-shu> (dostęp: 27.02.2014 r.).

<sup>25</sup> Li Ma, *A Comparison of the Legitimacy...*, s. 56.

<sup>26</sup> Shang Yang, 去強 – *Qu Qiang*, line 4.

Shang Yang był zatem gorącym zwolennikiem przewagi kar nad nagrodami w sprawowaniu rządów. Wypowiadał się on również na temat funkcji jednych i drugich:

怯民使以刑必勇，勇民使之以賞。怯民勇，勇民死，國無敵者強，強必王<sup>27</sup>

„Ludzie bojaźliwi, rządzeni za pomocą kar staną się odważni, a odważni, zachęceni nagrodami nie zawahają się pójść na śmierć. Jeśli bojaźliwi staną się odważnymi a [odważni] skłonni będą oddać życie w walce, państwo nie będzie mieć wrogów [którzy mogliby mu zagrozić] i stanie się silne, a będąc silnym zapanuje nad innymi”.

System kar i nagród pozwalał więc na wzmocnienie państwa od wewnątrz i zapewnienie porządku. Zmuszał również lud do współdziałania z władcą w budowaniu silnej pozycji kraju na arenie ogólnochińskiej. Skuteczność kar wyrażała się przede wszystkim w ich psychologicznym oddziaływaniu na lud. Legiści, odrzuciwszy emocje pozytywne, powstające w rodzinie, zwrócili się w kierunku uczuć negatywnych, takich jak strach, zazdrość i chciwość. Można więc na tej podstawie stwierdzić, że myśliciele legistyczni dążyli do uzyskania kontroli nad poddanymi tworząc system środków przymusu psychologicznego ucieleśniony w prawie pozytywnym. Mamy więc w powyższym przypadku do czynienia z formą inżynierii społecznej. Po poczynieniu wstępnych obserwacji, Shang Yang kontynuuje swe rozważania:

是以賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。故主施賞不遷，行誅無赦，譽輔其賞，毀隨其罰，則賢，不肖俱盡其力矣<sup>28</sup>

„Dlatego nagrody powinny być wielkie i [ich otrzymanie] pewne [tak, aby] sprawić, że lud będzie je cenił. Kary winny być dotkliwe i nieuniknione [tak, aby] lud przed nimi drżał. Prawa powinny być jednolite i niezmiennie [tak, aby] lud je znał. Zatem jeśli władca konsekwentnie przydziela nagrody i nie darowuje nikomu występków; zaszczyty podążają za [przyznawanymi przezeń nagrodami], a hańba idzie w parze z wymierzanymi przezeń karami, to zarówno ludzie szlachetni, jak i podli będą nieustannie wyęzając swe siły [dla dobra państwa]”.

Oto właśnie ów brak litości opisywany przez Sima Tana. Prawo ma tworzyć jednoznaczne podziały. Jeśli czyn jest zgodny z interesem pań-

<sup>27</sup> Shang Yang, 說民 – *Shuo Min*, line 6.

<sup>28</sup> Han Fei, 五蠹 – *Wu Du*, line 6.

stwowym, zawsze należy szczerze go nagrodzić. Każdy, kto łamie prawo, może być pewien, iż spotka się z natychmiastową i dotkliwą karą. To właśnie nieuchronność kary, a nie jej surowość jest kluczem do prawidłowego funkcjonowania całego systemu. Władca sprawuje zatem wymiar sprawiedliwości w sposób bezstronny i niezawodny. Takie ukształtowanie legistycznego modelu rządów sprawia, że obywatele realizując swoje osobiste dążenia, działają, świadomie lub nie, w szeroko rozumianym interesie państwa.

Według Shang Yanga uzyskanie nagród powinno być możliwe tylko pod warunkiem wykazania się zasługami w jednej z dwóch, kluczowych dla bytu politycznego ówczesnych państw, dziedzin: walce zbrojnej oraz uprawie roli.

國之所以興者，農戰也。善為國者，其教民也，皆從壹空而得官爵。是故不以農戰，則無官爵<sup>29</sup>

„Uprawa roli i prowadzenie wojen są tym, co pomnaża bogactwo państwa. Dobry władca uczy lud, że wszystkie urzędy i godności pochodzą z tylko jednego źródła. Dlatego nie ma innego sposobu na otrzymanie urzędu lub godności niż uprawa roli lub służba wojskowa”.

Służba w armii powinna stanowić dla ludu szansę na uniknięcie codziennych trudów pracy na roli i gwarantować szybki awans społeczny. Kapitał gospodarczy państwa wyrażony w rozmiarze produkcji rolnej miał zatem przekładać się bezpośrednio na jego potęgę militarną i *vice versa*. Wszelkie inne drogi awansu społecznego poza dwoma powyższymi winny być niedostępne.

W dalszej części wywodu Shang Yang przechodzi do ostrej krytyki wartości i koncepcji propagowanych przez myślicieli konfucjańskich. Wedle legisty, konfucjańskie fetysze nie tylko stanowiły zagrożenie dla bezpieczeństwa państwowego, ale również wywoływały kryzysy ekonomiczne i militarne. Ich odrzucenie przynosiło korzystne rezultaty zarówno w czasie wojny, jak i pokoju:

國用詩書禮樂孝悌善修治者，敵至必削國，不至必貧國。不用八者治，敵不敢至，雖至，必卻；興兵而伐，必取，取必能有之；按兵而不攻，必富<sup>30</sup>

„Państwo, w którym rządzi się z pomocą pieśni, zapisków historycznych, rytuałów, muzyki, cnót synowskiego i braterskiego posłuszeństwa, dobroci

---

<sup>29</sup> Shang Yang, 農戰 – *Nong Zhan*, line 1.

<sup>30</sup> Shang Yang, 去強 – *Qu Qiang*, line 3.

oraz uszlachetniającej edukacji rozpadnie się, gdy nadejdzie wróg. Gdy nie nadejdzie – stanie się ubogie. Jeśli tych osiem [rzeczy] nie będzie używanych do rządzenia, wróg nie ośmieli się zaatakować, a jeżeli zaatakuje, zostanie odparty. Jeśli [państwo takie] zmobilizuje armię i uderzy, pokona [wroga państwo], a jeżeli jego armia pozostanie w stanie spoczynku i powstrzyma się od natarcia, będzie bogate”.

Legiści uważali, że normy społeczne zaliczane do kategorii *li* były nieistotne, a nawet szkodliwe oraz sądzili, że efektywne rządy powinny być prowadzone w oparciu o *fa*, a więc prawo pozytywne. Doktryna przez nich stworzona nosiła z tego względu nazwę 法治 [fǎzhì] czy też „rządy [za pomocą] prawa”. Być może najistotniejszy element koncepcji prawa sformułowanej przez Han Feia stanowiło oddzielenie nakazów norm społecznych zawartych w *li* od *fa*. Warto w tym miejscu zarysować pokrótce stanowisko konfucjańskie w tej sprawie<sup>31</sup>. Konfucjaniści uważali zasadniczo, iż prawo pozytywne powinno być stosowane jedynie subsydiarnie, w przypadkach kiedy wszelkie inne sposoby rozwiązania konfliktu okazałyby się nieskuteczne. Co więcej, wymagano, aby *fa* znajdowało uzasadnienie w *li*, było w nim ugruntowane w sensie formalnym (proceduralnym) oraz materialnym (treściowym).

Han Fei, z kolei, zaproponował stworzenie „rzeczywistości legalnej” odrębnej od rzeczywistości społecznej. Ta „rzeczywistość legalna” stanowiła logicznie uporządkowaną całość, ponieważ każda norma do niej należąca musiała wynikać z jakiejś innej normy, wiązać się z normami określającymi jej stosowanie, obowiązywanie, a także sankcje za jej nieprzestrzeganie. Osobiste poglądy na temat moralności nie powinny w żaden sposób wpływać na procesy tworzenia i stosowania przepisów prawa. Co więcej, prawo ustalało obiektywne, mierzalne i przewidywalne standardy, jako że analogiczny czyn wypełniający znamiona ustawowo określonego przestępstwa, popełniony przez dwóch różnych ludzi w podobnych okolicznościach, powinien być zawsze ukarany w ten sam sposób. Takie stosowanie prawa ma na celu zapewnienie ludowi poczucia sprawiedliwości (rozumianej w tym kontekście jako bezstronność i równość wobec prawa, w duchu paremii rzymskiego jurysty Ulpiana *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*).

---

<sup>31</sup> Pod pojęciem „konfucjański” rozumiem poglądy filozoficzne zawarte w *Analektach* oraz w *Mengzi*.

## Funkcje *fa*

W doktrynie Han Feia dwiema głównymi funkcjami prawa (w pewnym stopniu ze sobą powiązanymi) były: utrzymanie porządku publicznego poprzez penalizowanie wybranych czynów i wykonywanie kar przewidzianych w ustawach oraz usprawnianie procesu rządzenia państwem<sup>32</sup>. Władca i prawo działali zatem w swoistej symbiozie, gdyż z jednej strony monarcha nie był w stanie skutecznie rządzić bez prawa, a z drugiej – prawo nie mogło istnieć bez sankcji suwerena<sup>33</sup>. Edukowanie i rozwój osobisty obywateli nie były uważane za cel istnienia państwa. Surowe kary zalecane przez legistów miały przede wszystkim zredukować przestępczość i zapobiegać wystąpieniu stanu wojny wszystkich ze wszystkimi<sup>34</sup>.

Od urzędników wymagano, aby stosowali prawo wobec każdego, bez względu na jego status społeczny, pozycję w rodzinnej hierarchii, czy też jakiegokolwiek uwarunkowania mogące być podstawą do podjęcia rozstrzygnięcia innego, niż przewidziane w przepisie. Legiści byli zatem zwolennikami równości wobec prawa i bezstronności w procesie jego stosowania. Sprzeciwiali się stosowaniu konfucjańskich praktyk interpretacyjnych w celu dostosowania rozstrzygnięcia do określonego stanu faktycznego (pozycji społecznej przestępcy lub poszkodowanego, rodzaju naruszonego dobra, stopnia naruszenia). Co więcej, jak wynika z poniższego fragmentu, prawa powinny być wedle szkoły legistów ogłaszane i udostępniane poddanym przez organy państwowe:

郡縣諸侯一受禁室之法令，并學問所謂。吏民欲知法令者，皆問法官，故天下之吏民，無不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法<sup>35</sup>

„Komanderie, prefektury oraz wszyscy panowie feudalni [powinni] trzymać w archiwach prawa a także zapoznawać się [z nimi] oraz odpowiadać na [wszelkie] pytania [praw dotyczące]. Ci, którzy chcą poznać treść praw, po-

<sup>32</sup> Jednakże niektórzy legiści uważali, iż nagrody były równie ważne. Jianfu Chen, *Chinese Law...*, s. 14.

<sup>33</sup> Henrique Schneider, *Legalism: Chinese-Style Constitutionalism?*, „Journal of Chinese Philosophy” marzec 2011, nr 38, s. 51.

<sup>34</sup> Jak twierdzi Chen, prawo u legistów było „porządkiem narzuconym przez państwo w celu ograniczania pragnień jednostek”. Jianfu Chen, *Chinese Law...*, s. 15. Według konfucjanistów, ograniczenie tych pragnień miały zapewnić *li*.

<sup>35</sup> Shang Yang, 定分 – *Ding Fen*, line 3.

winni kierować swe pytania do urzędników zajmujących się prawem. W ten sposób żaden człowiek z ludu ani urzędnik nie zostałby nie poinformowany. Skoro urzędnicy wiedzieć będą, że lud zna prawa i nakazy, nie ośmielą się łamać prawa w swym postępowaniu względem nich; lud natomiast nie będzie łamał praw w obawie przed karą ze strony urzędników. Zatem urzędnicy, wiedząc, iż taki jest porządek rzeczy, nie ośmielą się traktować ludzi niezgodnie z prawem, a lud nie zdobędzie się na odwagę, by prawo złamać”.

Znów przedstawiony został więc system zależności i „hamulców” funkcjonujący między ludem a urzędnikami, który funkcjonuje dzięki prawu. Szczególnie druga część cytatu wskazuje, że polepszenie znajomości prawa wpływało na ograniczenie swobody decyzyjnej urzędników. Shang Yang zauważył także, iż:

民愚則易治也。此皆生於法明白易知而必行<sup>36</sup>

„Gdy lud jest głupi, łatwo nim rządzić. Wszystko bierze się stąd, że prawo jest przejrzyste i zrozumiałe, a jego stosowanie – nieuchronne”.

W powyższym przypadku internalizacja norm prawnych idzie tak daleko, że właściwie stają się one jedynym wyznacznikiem postępowania poddanych. Poza nimi nie ma już nic, co byłoby relewantne. Są na tyle „przejrzyste i zrozumiałe”, że lud poddaje się im w sposób bezwolny i osiąga *yu* pomocniczo określone przez autora artykułu mianem „głupoty”, a oznaczające specyficzny dla niemowlaków stan pierwotnej niewiedzy.

Dobrego władcę powinno, według Han Feia, cechować korzystanie z prawa jako narzędzia służącego do wybierania i awansowania urzędników najzdolniejszych, a nie tych, którzy próbują osiągnąć zaszczyty poprzez zdobycie osobistych względów władcy<sup>37</sup>. Aby zilustrować ten postulat, posłużył się on cytatem zaczerpniętym z *Shangjunshu*<sup>38</sup>:

商君之法曰： 斬一首者爵一級，欲為官者為五十石之官； 斬二首者爵二級，欲為者為百石之官。官爵之遷與斬首之功相稱也。今治官者， 智能也； 今斬首者， 勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官。是以斬首之功為醫， 匠也<sup>39</sup>

„W prawie ustanowionym przez Pana na Shangu napisane jest: Ten, kto utnie jedną głowę nieprzyjaciela, zostanie awansowany o jeden stopień; jeśli

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Li Ma, *A Comparison of the Legitimacy...*, s. 51.

<sup>38</sup> Henrique Schneider, *Legalism...*, s. 52.

<sup>39</sup> Han Fei, 43. 定法 – *Ding Fa*, line 3.

chce zostać urzędnikiem, niech obejmie urząd wart 50 danów<sup>40</sup>; kto utnie głowy dwóm nieprzyjaciółom, zostanie awansowany o dwa stopnie; jeśli chce zostać urzędnikiem, niech obejmie urząd wart 100 danów. Awans zależy od zasług w ścinaniu głów. Wypełnianie obowiązków urzędniczych wymaga szczególnej mądrości i talentu, natomiast obcinanie głów w walce jest oznaką odwagi i siły fizycznej. Obsadzanie urzędów wymagających mądrości i talentu ludźmi dzielnymi i silnymi jest tym samym, co rozkazanie ludziom biegłym w ścinaniu głów, aby stali się medykami i rzemieślnikami”.

Należy zatem, po pierwsze – nagradzać awansami tych, którzy są najlepsi w swym fachu, a po drugie – obsadzać stanowiska tak, aby dopasować indywidualne zdolności kandydatów do kompetencji i charakterystyki danego urzędu.

*Fa* odgrywało także istotną rolę w procesie konsolidacji władzy monarszej oraz zapewniało jej legitymizację. Aby rozciągnąć swe panowanie nad danym terytorium, suweren musiał najpierw zapewnić stosowanie na owym terytorium prawa przez siebie stanowionego i obowiązującego w jego ojczyźnie. Warto w tym miejscu zauważyć, iż rządy sprawowane w oparciu o więzi prywatne łączące wasali z władcą oraz o przykład osobisty dawany przez monarchę okazywały się efektywnymi jedynie w niewielkich państwach. Skuteczne rządzenie większymi jednostkami politycznymi wymagało szerszego wykorzystania regulacji prawnych<sup>41</sup>.

Prawowitość rządów władcy stanowiła wedle legistów kwestię czyisto funkcjonalną. Ten, któremu udało się zaprowadzić i utrzymać ład społeczny oraz podnieść jakość życia swych poddanych, był uważany za godnego miana prawowitego władcy. Innymi słowy, rola jego polegała na „zręcznym zarządzaniu sprawami państwa i zapewnieniu mu dobrobytu”<sup>42</sup>. Rysuje się tu wyraźna różnica w stosunku do poglądów Konfucjusza i Mencjusza, którzy uważali, iż jedynie człowiek cnotliwy zasługuje na tytuł suwerena. Władca jako jednostka nie posiadał specjalnej władzy, to raczej jego pozycja oraz związane z nią uwarunkowania przydawały mu autorytetu i posłuchu<sup>43</sup>. Konstrukcja ta nosi nazwę 勢 [shì] czy też „przewagi sytuacji-

---

<sup>40</sup> *Dan* – starożytna miara zboża.

<sup>41</sup> Tongdong Bai, *Preliminary Remarks: Han Fei Zi – First Modern Political Philosopher?*, „Journal of Chinese Philosophy” marzec 2011, nr 38, s. 5.

<sup>42</sup> Li Ma, *A Comparison of the Legitimacy...*, s. 53

<sup>43</sup> Henrique Schneider, *Legalism...*, s. 55.

nej”<sup>44</sup>. Przez jej sformułowanie Han Fei raz jeszcze dał wyraz rozróżnieniu pomiędzy sferą prywatną i publiczną w odniesieniu do monarchy, a także jasno wskazał, iż według niego formalny aspekt sprawowania władzy jest ważniejszy dla zachowania stabilności politycznej od cech osobowych władcy. Poleganie jedynie na cnotach osobistych nie przyniesie zadowalających efektów i nie sprawi, że poddani dobrowolnie poddadzą się woli władcy:

無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯，舜不能以為治。今世主皆輕釋重罰嚴誅，行愛惠，而欲霸王之功，亦不可幾也。<sup>45</sup>

„Bez wzbudzającej szacunek i postrach pozycji oraz bez systemu nagród i kar nawet Yao i Shun nie byliby w stanie utrzymać w państwie porządku. Skoro dzisiejsi władcy bezmyślnie odrzucają dolegliwe kary i bezwzględne ich wykonywanie, a postępują z miłością i wyrozumiale, osiągnięcie tytułu hegemonia jest niemożliwe”.

Wielu legistów uważało, iż dotkliwe i surowe kary, nawet przewidziane w przypadku popełnienia stosunkowo mało szkodliwych czynów, stanowią użyteczny środek o charakterze prewencyjnym:

故曰：行刑重輕。<sup>46</sup>

„Dlatego powiadam: Wymierzając kary, surowo traktujcie [nawet] błahe występki”.

Posłuszeństwo miało być osiągnięte poprzez wzbudzenie w poddanych strachu przed karą, która często dotykała rodziny sprawcy, co stwarzało społeczną presję przestrzegania prawa<sup>47</sup>. Przepisy charakteryzowały się surowością tak daleko posuniętą, iż rzadko dochodziło do ich zastosowania w praktyce, a zatem suweren rządzić mógł „bez bezpośredniego użycia siły, a jedynie za pomocą groźby jej użycia”<sup>48</sup>. Konfucjańskie cnoty i przekonanie, iż poddani pójda za przykładem rządzących, zostały uznane za nieprzystające do rzeczywistości politycznej. Według Han Feia, bowiem, większość rządzących to ludzie o przeciętnych zdolnościach:

且夫堯，舜，桀，紂千世而一出，是比肩隨踵而生也。世之治者不絕於中，吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯，舜，而下亦不為桀，紂。抱法處勢則治，

<sup>44</sup> Slavoj Žižek, *Three Notes on China: Past and Present*, „Positions“ zima 2011, nr 19, s. 711.

<sup>45</sup> Han Fei, 14. 姦劫弑臣 – *Jian Jie Shi Chen*, line 5.

<sup>46</sup> Shang Yang, 說民 – *Shuo Min*, line 5.

<sup>47</sup> Li Ma, *A Comparison of the Legitimacy...*, s. 57.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 56.



背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯，舜，堯，舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀，紂，桀，紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥，駟而分馳也，相去亦遠矣。<sup>49</sup>

„Co więcej, [zarówno] Yao i Shun, jak i Jie i Zhou pojawiają się raz na tysiąc pokoleń, podczas gdy zwyczajni ludzie rodzą się ciągle. Władcy kolejnych pokoleń posiadają [prawie] zawsze przeciętne umiejętności. To dla przeciętnych władców piszę o shi. Przeciętni, to znaczy niedorównujący Yao i Shunowi, ale też nie tak źli jak Jie czy Zhou. Jeżeli stosować będą prawo i wykorzystywać shi, utrzymają porządek. Jeśli zlekceważą prawo i porzucą shi, zapanuje chaos. Jeśli zrezygnuje się z shi, porzuci się prawo i będzie się wyczekiwać nadejścia Yao bądź Shuna, i gdy porządek zapanuje po nadejściu Yao lub Shuna, to będzie to jedno pokolenie porządku przeciwko tysiącowi pokoleń nieustającego chaosu. Jeżeli będzie się wyczekiwać nadejścia Jie lub Zhou, ale prawo będzie przestrzegane, a shi wykorzystywane [przez władcę], to kiedy chaos zapanuje po ich nadejściu, to stanowi to jedno pokolenie chaosu wobec tysiąca pokoleń porządku. Oczywiście jest, że jedno pokolenie chaosu z tysiąca pokoleń porządku i jedno pokolenie porządku z tysiąca pokoleń chaosu są od siebie tak różne, jak dalecy od siebie są jeźdźcy, których rumaki galopują w przeciwnych kierunkach”.

Han Fei trzeźwo wskazuje, że większość władców to ludzie o przeciętnych zdolnościach. Lepszym rozwiązaniem jest zatem podjęcie środków zmierzających

do wprowadzenia ładu w chwili obecnej, niż czekanie, aż władzę obejmie prawdziwy mędrzec. Należy działać w sposób, który przynosi pożądane rezultaty w większości przypadków, a nie zwlekać z działaniem czekając na odpowiedni moment.

Legiści sądzili, iż władca powinien zabezpieczyć swą pozycję na szczycie hierarchii władzy, a gdy już tego dokona – przyjąć postawę nie działania i pozostawić realizowanie polityki swym ministrom<sup>50</sup>. Monarcha

<sup>49</sup> Han Fei, 40. 難勢 – *Nan Shi*, line 3.

<sup>50</sup> Owa pozycja – określana jako *shi* była związana nie tylko z realnymi kompetencjami i możliwościami działania władcy, ale również z określonymi przeżyciami psychicznymi, które wywoływał on u swoich poddanych. Władca powinien mianowicie wzbudzać w innych strach i szacunek tak, aby nie byli oni zdolni do wystąpienia przeciw niemu, czy nawet sprzeciwienia się jego woli. Wydaje się, iż *shi* można przetłumaczyć jako „autorytet” lub „majestat”.

miał posługiwać się najprostszymi i najbardziej użytecznymi środkami, aby osiągnąć swe cele polityczne. Poniższy cytat jest ilustracją tego stwierdzenia: 夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數，用人不得為非，一國可使齊。為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。<sup>51</sup>

„Istotnie, mędrzec w rządzeniu państwem nie liczy na to, że ludzie będą czynić w stosunku do niego dobro, a [raczej] kieruje nimi [w taki sposób], że nie mogą czynić zła. Jeśli polegałby na tym, że ludzie czynić będą dobro, to w granicach [jego] państwa nie znalazłoby się [takich tylu], że można byłoby ich liczyć w dziesiątkach. Jeśli natomiast nie pozwoli ludziom na czynienie zła, państwo da się zjednoczyć i uporządkować. Sprawujący rządy powinien zatem brać pod uwagę masy, a pomijać nielicznych, opierać się nie na cnotcie, a na prawie”.

Ważne, aby uniemożliwić ludziom czynienie szkód, ograniczyć ich za pomocą praw tak, aby nie mieli innego wyjścia niż działanie w zgodzie z życzeniem władzy. Ustawy powinny być dostosowane do rządzenia masami, gdyż to od ich zachowania zależą losy państwa i pozycja władcy. Suweren musi przygotować się na najgorszą ewentualność, ponieważ tylko tak jest w stanie utrzymać swą pozycję.

Podczas gdy wszyscy legiści podejmowali wysiłki w celu utworzenia systemu sprawowania rządów, w którym cechy osobiste monarchy miałyby znaczenie bagatelne i zachęcali władcę do powierzania urzędnikom jak największej liczby spraw o charakterze konkretnym, Han Fei był szczególnym zwolennikiem przyjęcia przez monarchę postawy 無為 [wúwéi] niedziałania. Postulat taki został wysunięty, ponieważ Han Fei zakładał, że gdyby urzędnicy władcy dowiedzieli się o preferencjach swego zwierzchnika, próbowaliby zdobyć jego względy, mówiąc mu to, co chce usłyszeć:

故曰：君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素；去舊去智，臣乃自備。<sup>52</sup>

„Dlatego powiadam: Władca nie może ujawnić tego, czego pragnie. Jeśli to uczyni, urzędnicy odpowiednio przytną i wypolerują swe słowa. Władca nie może ujawniać swych zamiarów, bo gdy urzędnicy je spostrzegą, zmienią swe oblicza i zachowanie. Dlatego powiadam: Jeżeli władca zrezygnuje z okazywania sympatii i uprzedzeń, urzędnicy ukażą swoje prawdziwe za-

<sup>51</sup> Han Fei, 50. 顯學 – *Xian Xue*, line 8.

<sup>52</sup> Han Fei, 5. 主道 – *Zhu Dao*, line 1.

miary. Jeśli władca porzuci swe doświadczenie i mądrość, urzędnicy będą mieć się na baczności”.

Techniki manipulacyjne wykorzystywane przez suwerena w celu ukrycia swych prawdziwych zamiarów i zarządzania ministrami określane są zbiorczo terminem 術 [shù]. *Shu*, według Slavoja Žižka, oznacza również selektywne stosowanie praw w celu utrzymania kontroli nad poddanymi<sup>53</sup>. Odniesienie do koncepcji *wuwei* sytuuje filozofię polityczną Han Feia blisko taoizmu. Dwa rozdziały *Hanfeizi*, których autorstwo przypisuje się Han Feiowi, stanowią analizę fragmentów jednej z najważniejszych ksiąg taoistycznych, dzieła 老子 [Lǎozǐ], i tym samym są najstarszym znanym komentarzem tego klasycznego dzieła filozofii chińskiej<sup>54</sup>.

Han Fei zauważył także, iż interesy monarchy rozmijają się z interesami jego urzędników:

且人臣有大罪，人主有大失，臣主之利與相異者也。何以明之哉？曰：主利在有能而任官，臣利在無能而得事；主利在有勞而爵祿，臣利在無功而富貴。<sup>55</sup>  
„Ponadto, jeżeli urzędnicy popełniają wielkie zbrodnie, a władca ma wiele wad, to ich interesy są odmienne. Skąd to wiadomo? Powiadam: Korzyść władcy leży w powoływaniu zdolnych na stanowiska urzędnicze. Korzyść urzędników jest w byciu powołanym, pomimo braku umiejętności. Władca dąży do wynagradzania osiągnięć i zasług, urzędnicy – do zdobycia bogactw i zaszczytów, pomimo braku zasług”.

Serdeczne relacje pomiędzy władcą i urzędnikami, do których tworzenia zachęcali Mencjusz i Konfucjusz, stanowiły zatem ideał niemożliwy do wprowadzenia w życie, a to ze względu na siłę warunkującą postępowanie każdego człowieka – pragnienie uzyskania korzyści. Zazwyczaj zdarzało się tak, że nie tylko władca był oszukiwany przez najbliższych doradców, ale do tego doradcy byli oszukiwani przez urzędników im podległych, którzy znajdowali się niżej w hierarchii:

凡姦臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也。是以主有所善，臣從而譽之；主有所憎，臣因而毀之。<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Slavoj Žižek, *Three Notes...*, s. 711.

<sup>54</sup> Peter R. Moody, *Han Fei...*, s. 15.

<sup>55</sup> Han Fei, 11. 孤憤 – *Gu Fen*, line 5.

<sup>56</sup> Han Fei, 14. 姦劫弑臣 – *Jian Jie Shi Chen*, line 1.

„Nikczemni urzędnicy chcą poznać pragnienia władcy, aby zdobyć jego zaufanie i stać się jego bliskimi doradcami. Z tego powodu chwalą to, co władca uważa za dobre i potępiają to, czego nienawidzi”.

故主必欺於上，而臣必重於下矣。<sup>57</sup>

„Dlatego władca jest zawsze zwodzony [zajmując pozycję na szczycie], a ministrowie rosną w siłę [pod nim]”.

Uważano więc, iż osoby do tego powołane powinny realizować politykę suwerena bez gruntownego rozumienia poleceń, które otrzymały. Aspekt materialny regulacji był przez legistów lekceważony, jako że „złe prawo jest lepsze niż brak prawa”<sup>58</sup>. Schneider podnosi jednak, iż „system prawny musiał opierać się na właściwej drodze, na *dao*, czy też na abstrakcyjnym pojmowaniu tego, co prawe”<sup>59</sup>.

Filozofia legizmu stała się ideologią państwową za czasów dynastii Qin, dając początek i legitymizując prototalitarne państwo, które „narzuciło jeden rząd, jedną historię i jeden sposób myślenia” swym mieszkańcom.<sup>60</sup> Ów krwawy epizod w historii Chin szybko dobiegł jednak końca. W czasie panowania dynastii Han to konfucjanizm stał się oficjalnie ideologią panującą. Od tego czasu aż do roku 653, kiedy uchwalono Kodeks Tangowski, prawo przeszło proces „konfucjanizacji”, w rezultacie czego różnice pomiędzy *li* i *fa* uległy zatarciu<sup>61</sup>. Jednak idee legistyczne nigdy nie zostały całkowicie porzucone i „nadal dostarczały rządowi narzędzi i rozwiązań politycznych, podczas gdy konfucjanizm stanowić miał wzór idealnego porządku społecznego”.<sup>62</sup> Najskuteczniejsi władcy w historii Państwa Środka rzadzili z wykorzystaniem metod legistycznych, oficjalnie promując jednak doktryny konfucjańskie.

## Podsumowanie

Podsumowując rozważania, należy podkreślić, iż pomimo wielu różnic, zarówno konfucjaniści, jak i legiści popierali autorytarne rządy jednostki i nie proponowali żadnych alternatywnych metod rządzenia pań-

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Jianfu Chen, *Chinese Law...*, s. 15.

<sup>59</sup> Henrique Schneider, *Legalism...*, s. 53.

<sup>60</sup> Jianfu Chen, *Chinese Law...*, s. 17.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 19.

stwem. Dlatego „stopień, w jakim tradycyjne prawo chińskie [...] wspierało hierarchię społeczną, a także wpływało na podporządkowywanie się przez obywatele władzy, sprawia, iż można określić je z tego względu mianem wyjątkowego”<sup>63</sup>. Ograniczenia władzy państwowej nie były nigdy jasno zdefiniowane, podczas gdy obowiązek podporządkowania się jej odnosił się do wszystkich<sup>64</sup>. Co więcej, nawet jeżeli niektórzy obywatele znajdujący się w uprzywilejowanej pozycji, na przykład wysocy rangą urzędnicy, mogli, do pewnego stopnia, wpływać na rozwój sytuacji politycznej w kraju, masy były właściwie całkowicie wyłączone z procesu sprawowania władzy.

Jak zostało wykazane, konfucjanizm i legizm proponują dwie znacznie się różniące koncepcje prawa i przypisują mu odmienne funkcje. Pierwsza z wymienionych szkół filozoficznych podkreśla znaczenie niepisanych norm zwyczajowych, „zasad współżycia społecznego” zawartych w *li*, podczas gdy „Szkoła Prawa” kładzie nacisk na prawo pozytywne, *fa*, wskazując, iż powinno być ono głównym źródłem norm zachowania. Nauczyciel z państwa Lu zdawał sobie sprawę z tego, iż „regulacja społeczeństwa poprzez prawo jest w zasadzie przedsięwzięciem o charakterze moralnym, a nie jedynie instrumentalnym”<sup>65</sup>. Wynikało to z odmiennej wizji człowieka i jego miejsca w społeczności – myśliciele konfucjuszowscy postrzegali istotę ludzką jako część społeczności, powołaną do funkcjonowania w niej i zdolną do zrealizowania swego pełnego potencjału jedynie poprzez poświęcenie korzyści osobistych na rzecz dobra ogółu. Społeczeństwo stanowiło dla nich organiczną, złożoną całość zbudowaną na fundamencie wspólnej tradycji i historii. Całość tę należało za wszelką cenę chronić, aby zapewnić ciągłość starożytnego dziedzictwa. Legiści natomiast uważali, że człowiek to istota poszukująca przede wszystkim korzyści osobistych, a więc w gruncie rzeczy jedynie w ograniczonym stopniu powołana do życia w zbiorowości. Nie sądzili też, że w przeszłości ukryty jest klucz do zapewnienia państwu dostatniej przyszłości, ani że kultywowanie starożytnych obyczajów może doprowadzić do wymiernych korzyści.

Podczas gdy Konfucjusz i jego intelektualni spadkobiercy wyobrażali sobie społeczeństwo zhierarchizowane i zapewnijące swym członkom

---

<sup>63</sup> Stanley B. Lubman, *Bird In A Cage: Legal Reform In China After Mao*, Stanford 1996, s. 16.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>65</sup> Greer i Lim, *Tiong Piow LIM...*, s. 88.

szansę osobistego doskonalenia poprzez postępowanie w zgodzie z normami dającymi się wyinterpretować z zachowania władcy, Han Fei i inni legiści byli raczej pragmatykami, dostosowującymi metody działania do aktualnej sytuacji politycznej i podkreślającymi konieczność zapewnienia powszechności obowiązywania prawa a także bezstronności w procesie jego stosowania oraz zachęcającymi do wymierzania surowych kar. Stwierdzali ponadto, że nie należy spodziewać się po władcy, a tym bardziej wymagać od niego posiadania cnót osobistych.

Doktryna *lizhi* wymagała, by poddani internalizowali normy, a istotą doktryny *fazhi* był system zewnętrznych ograniczeń, nacisków i nagród. Kolejną ważną różnicą pomiędzy dwoma szkołami myśli było to, że konfucjaniści skłonni byli do gloryfikowania przeszłości. Próbowali oni odzyskać utraconą równowagę społeczną poprzez umacnianie tradycyjnego porządku społecznego, podczas gdy legiści pragnęli jak najpełniej wykorzystać terazniejszy potencjał państwa, aby zapewnić mu dostatnią i bezpieczną przyszłość, bez względu na środki konieczne do osiągnięcia tego celu<sup>66</sup>.

Ów swoisty pragmatyzm widać doskonale w poniższym cytacie, który być może najlepiej wyjaśnia istotę myśli legistycznej:

是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。<sup>67</sup>

„Przeto mędrzec nie próbuje naśladować starożytnych, ni tworzyć praw uniwersalnych, a raczej baczy na sytuację jemu współczesną i stara się stawić jej czoła”.

Zarówno według konfucjanistów, jak i legistów głównymi funkcjami prawa powinny być: zaprowadzenie i utrzymanie porządku społecznego, służenie władcy jako efektywne narzędzie sprawowania rządów oraz ustanowienie i wykonywanie kar za łamanie norm mających swe źródło czy to w *li*, czy w *fa*.

Konfucjanizm oraz legizm podkreślały potrzebę podporządkowania się władzy, funkcjonowania w ramach hierarchii społecznej i konieczność ograniczenia wolności jednostki w imię dobra ogółu.

<sup>66</sup> Henrique Schneider, *Legalism...*, s. 49. Podobnym do *Hanfeizi* dziełem europejskim jest *Książę* Niccolo Machiavellego.

<sup>67</sup> Han Fei, 49. 五蠹 - *Wu Du*, wers 1.

## Bibliografia

- Bai, Tongdong. *Preliminary Remarks: Han Fei Zi – First Modern Political Philosopher?*, "Journal of Chinese Philosophy", marzec 2011, nr 38.
- Chen Jianfu, *Chinese Law: Context and Transformation*, Leiden 2007.
- Duyvendak Jan Julius Lodewijk, *The Book of Lord Shang*, Chicago 1928.
- Goldin Paul R., *Persistent Misconceptions About Chinese 'Legalism'*, "Journal of Chinese Philosophy" marzec 2011, nr 38 wyd. 1.
- Greer Steven, *Tiong Piow LIM. Confucianism: Natural Law Chinese Style?*, "Ratio Juris" marzec 1998, nr 11.
- Han Fei. *Hanfeizi* [online]. Tekst wg wydania: 賴炎元 傳武光《新譯韓非子》. 三民書局, 2006. [Lài Yányuán, chuán zhuàn wǔguāng 《Xīnyì Hánfēizi》, Sānmín Shūjú] <http://ctext.org/hanfeizi> (dostęp: 27.02.2014 r.).
- Lubman, Stanley B. *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, Stanford 1996.
- Ma Li, *A Comparison of the Legitimacy of Power Between Confucianist and Legalist Philosophies*, "Asian Philosophy" marzec 2000, nr 10.
- Moody Peter R., *Han Fei in His Context: Legalism on the Eve of the Qin Conquest*, "Journal of Chinese Philosophy", marzec 2011, nr 38.
- Schneider Henrique, *Legalism: Chinese-Style Constitutionalism?*, "Journal of Chinese Philosophy" marzec 2011, nr 38.
- Shang Yang, *Shangjunshu* [online]. Tekst wg edycji: J.J.L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, 1928. <http://ctext.org/shang-jun-shu> (dostęp: 27.02.2014 r.).
- Sima Qian, *Shiji* [online]. <http://ctext.org/shiji> (dostęp: 8.05.2014 r.).
- Sima Tan, *Lunliujiayaozhi* [online]. <http://mx.nthu.edu.tw/~ptchu/courses/xunzi/012.html> (dostęp: 27.02.2014 r.).
- Tin-bor Hui, *Victoria. How China Was Ruled*, "American Interest" marzec-kwiecień 2008, nr 8.
- Žižek Slavoj, *Three Notes on China: Past and Present*, "Positions" zima 2011, nr 19.