

Tomasz Janyst

Nierówności ontologiczne w konfucjańskim społeczeństwie jako przeszkoda w rozwoju powszechnych praw człowieka

Gdy na fundamentalne dla idei prawa człowieka wartości, takie jak wolność polityczna, czy pogląd o równości wszystkich ludzi, spojrzy się z odpowiednio odległej perspektywy, to mogą się one wydać osobliwe, czy wręcz kuriozalne. Postrzegana dziś na Zachodzie jako oczywistość szeroko pojęta idea wolności nie jest uniwersalnym stanem człowieka, ale tylko pewnym tworem historycznym i społecznym¹. Podobnie rzecz ma się z takimi aspektami praw człowieka jak równość ontologiczna, czy równość wobec prawa. „Wolność, przemoc, miłość, sprawiedliwość, komfort, szczęście – te wszystkie pojęcie częściej dzielą, niż łączą, ludzi w Anglii, Polsce, Pakistanie, Chinach, Indiach bądź Stanach Zjednoczonych.”²

W Chinach samoistnie nie wykształciła się idea powszechnej równości ludzi. Godność człowieka nie była uważana za cechę wrodzoną i absolutną, ale za nabywaną przez samodoskonalenie i awans społeczny. Głębsza analiza tej fundamentalnej różnicy między Wschodem a Zachodem może być wskazówką do zrozumienia trudności, z jakimi wiąże się wprowadzanie powszechnych praw człowieka w Chinach. Może też pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o perspektywy dalszego rozwoju tych praw w rejonie Azji Południowo-Wschodniej.

Konfucjańska koncepcja godności człowieka

Poniższe rozważania będą dotyczyły cywilizacji konfucjańskiej, pojęcia obejmującego nie tylko tezy Konfucjusza, ale istny konglomerat wielu różnych idei, które zostały włączone w skład oficjalnej, cesarskiej filozofii³. Poza okresem „Stu Szkół”⁴, w którym wykształtowały się podstawowe kierunki myśli chińskiej, w Chinach nie wybuchały większe spory ideologiczne. Rozwój filozofii następował nie w duchu agonu, ale na zasadach kompromisu i kooperacji różnych idei⁵. W praktyce zaś wszelką innowacyjną myśl tłumiał lub wchłaniał do swej doktryny konfucjanizm. Warto wspomnieć, że choć na przestrzeni wieków tezy tej szkoły ulegały istotnym zmianom, to można jednak wyodrębnić podstawowe założenia, na których filozofia ta została zbudowana, i które nie tracą swojej aktualności do dziś.

Konfucjańscy mędracy udzielali jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o naturę ludzką – uznawali, że jest ona dobra⁶. Nie oznacza to jednak, że każdy człowiek jest dobry, ale tylko to, że może się takim stać. Spośród wszystkich kontynuatorów myśli Konfucjusza problemem natury ludzkiej najszerzej zajął się Mencjusz, który twierdził, że każdy człowiek ma w sobie „cztery załążki”. Współczucie wiedzie

¹ Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 11.

² P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.

³ Poza czasami pierwszej dynastii (221-206 p.n.e.) oraz okresem panowania cesarza Wu z dynastii Liang (464-549 n.e.) konfucjanizm był oficjalną religią państwową. Nawet gdy w V w. na jego miejsce w prowadzono buddyzm, filozofia polityki i zasady działania państwa oparte były wciąż na konfucjanizmie.

⁴ Okres „stu szkół” obejmował lata panowania dynastii Wschodnich Zhou (770-221 p.n.e.). Patrz: W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1992, s. 721.

⁵ Tradycyjnie uważa się, że cywilizacja europejska oparta jest na konflikcie, zaś azjatycka na harmonii. Jest to rozróżnienie słuszne, jednak często niewłaściwie interpretowane. Społeczeństwa chińskie, choć oparte na harmonii, nie jest powszechnie szczęśliwą utopią. W przeszłości w imię utrzymania porządku często eliminowano fizycznie całe zbiorowości. Warto zwrócić uwagę na podobieństwa między słowami zhèng i zhēng, z których pierwsze oznacza właściwie harmonię, a drugie ekspedycję karną.

⁶ Odmiennego zdania był Xunzi, jednak nie jest on przez wszystkich sinologów uznany za konfucjanistę.

w stronę ciepłego i życzliwego nastawienia do ludzi. Uczucie wstydu daje początek nociose prawności. Skromność i pokora prowadzą do zgodnego z obyczajami zachowania. Zdolność odróżnia dobra od zła jest załączkiem mądrości. Każdy człowiek może rozwinąć te cztery cnoty i stać się mędrcom, czyli osiągnąć konfucjański ideał etyczny⁷.

Skoro każdy ma potencjał do tego, by stać się dobrym, to niewykształcenie w sobie wspomnianych cnot jest wynikiem bądź braku chęci do samodoskonalenia, bądź też świadomego tłumienia w sobie „czterech załączków”. Walory te należy rozwijać, gdyż to one odróżniają ludzi od zwierząt. Konfucjanizm proponuje surową gradację etyczną:

Kung Tu Tzu spytał: Wszyscy ludzie są równi, jednak jedni są wielkimi ludźmi, a inni poślednimi. Jak to się dzieje?

Mencjusz odpowiedział: Ci, którzy podążają śladem tego, co w nich wzniosłe, stają się wielkimi ludźmi, zaś ci, którzy podążają śladem tego co w nich małe, stają się poślednimi ludźmi⁸.

Ideałem etycznym był człowiek szlachetny (*junzi*)⁹. Konfucjusz zdecydowanie przeciwstawia postawę *junzi* charakterowi prostaków¹⁰. Taka dychotomia była nie tylko zabiegiem stylistycznym, ale przede wszystkim wyrazem olbrzymich różnic społecznych i próbą ich usprawiedliwienia. Rozwarstwienie miało przede wszystkim wymiar etyczny, a nie, tak jak w Europie, społeczny, czy gospodarczy: „Im wyższa jest doskonałość etyczna człowieka, do tym wyższej warstwy społecznej winien on należeć.”¹¹; „Szlachetny odznacza się godnością, lecz nie dumą. Prostak bywa dumny, choć brak mu godności.”¹²

Czy w społeczeństwie, które było przekonane o tym, że człowiek zły bliski jest w swej naturze zwierzętom lub co najmniej barbarzyńcom, w społeczeństwie, które stawiało olbrzymią barierę między szlachetnymi konfucjanistami a prostackim ludem mogła się samoistnie rozwinąć idea powszechnej godności człowieka? Odpowiedź brzmi oczywiście: nie. Jednak o wiele większą wagę ma inne pytanie: dlaczego na Zachodzie rozwinęła się idea powszechnej godności ludzi i w konsekwencji powszechne prawa i wolności?

Zamiast wskazywać na pozytywne czynniki, które umożliwiły rozwinięcie się tej idei, ukażemy czynniki negatywne, które zadecydowały o odmiennym rozwoju chińskiej koncepcji godności człowieka.

Rządzący – Rządzeni

Z punktu widzenia historii powszechnej idea równości wszystkich ludzi stanowi istne kuriozum. Nie mamy tu na myśli równości szans – w tym przypadku niedoścignionym ideałem dla Zachodu mogłaby być chińska merytokracja ze swoją kilkutyśieczną tradycją. Przedmiotem poniższych rozważań będzie równość polityczna, równość wobec prawa oraz idea powszechnej godności ludzkiej.

Chińskie społeczeństwo dzieli się tradycyjnie na cztery grupy: arystokrację rządzącą (*shi*), rolników (*nong*), rzemieślników (*gong*) oraz kupców (*shang*)¹³. Dwie ostatnie warstwy cieszyły się dosyć niskim statusem społecznym. W praktyce więc poza rolnikami i arystokracją nie było żadnej innej liczącej się siły. Powyższe podziały społeczeństwa sprzyjały utrzymaniu korzystnego dla mandarynów *status quo*. Rolnicy, którzy często wzniesali powstania, nie mieli zazwyczaj na celu zmiany

⁷ Y. Fung, *A history of chinese philosophy*, t. 1, Princeton 1983, s. 121.

⁸ „Kung Tu Tzu asked: «All are equally men, yet some are great men and some are small men. How is this?» Mencius replied: «Those who follow that part of themselves which is great are great men, and those who follow that part of themselves which is small are small men.»”, tamże, s. 122.

⁹ W języku angielskim ten termin filozofii konfucjańskiej brzmi *superior man*, który wyraźniej podkreśla w wyższość takiej osoby w stosunku do reszty społeczeństwa. W języku chińskim *junzi* oznacza też władcę, suwerena.

¹⁰ F. Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Warszawa 1978, s. 150.

¹¹ Tamże, s. 221.

¹² <http://www.chiny.pl/kongzi.php> (23.09.08 r.).

¹³ W. Rodziński, dz. cyt., s. 42.

systemu rządu, ale dążyli jedynie do poprawy własnego bytu. Liczne zrywy chłopskie rzadko więc niosły ze sobą jakiegokolwiek inne zmiany poza zmianą osoby sprawującej władzę. Nie istniała w Chinach grupa zdolna do przeprowadzenia rewolucji podobnej do Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie istniała w Chinach klasa średnia.

Jednym z najważniejszych czynników hamujących jej rozwój był specyficzny charakter chińskich miast. W przypadku Europy to właśnie w dużych metropoliach kwitły nowe idee i rozwijało się kupiectwo. W Chinach rzecz się miała zgoła odmiennie – miasta były siedzibami mandarynów, centrami wszechwładnej administracji¹⁴, a handel i rzemiosło rozwijały się głównie na wsi. Brak większych centrów wymiany handlowej i ideowej uniemożliwił powstanie mającej świadomość wspólnej tożsamości klasy średniej. Max Weber, który upatrywał w specyfice miast chińskich jedną z przeszkód dla rozwoju kapitalizmu, podsumowuje swoje rozważania zgrabną frazą: „Miasto było siedzibą mandarynatu i nie było samorządne; wioska była samorządnym siedliskiem ludzkim bez mandarynatu.”¹⁵

Kolejnym czynnikiem, który wpłynął negatywnie na rozwój klasy średniej w Chinach, był wspomniany niski status kupców i rzemieślników. Posądzano te grupy o niemoralny zbytek, lichwiarstwo i nieodprowadzanie pełnych podatków¹⁶. Mimo wrogiego nastawienia rządzących do kupców nie rozgorzała między tymi dwiema grupami walka, która w przypadku Europy stała się siłą napędową wielu rewolucji. Kupcy nie występowali przeciw mandarynom, gdyż ich największą ambicją było wejście się do ich klasy:

Chińscy biznesmeni prawie zawsze składali kompromis nad walkę, dostosowanie się nad wyróżnianie się, inwestowa-

nie pieniędzy bezpiecznie wzięmię i udzielenie legalnych pożyczek nad ryzykowne inwestycje w przemysł. Ich przemożnym ideałem była asymilacja, stanie się częścią państwa przez włączenie się do stanu mandarynów albo ob serwowanie jak ich dzieci, czy wnuki to robią¹⁷.

Osobę nowo przyjętą do mandarynatu, chińskiego *homo novus*, nazywano przeważnie „dwukrotnie urodzonym”¹⁸. Gdy ktoś stawał się człowiekiem szlachebnym musiał niejako narodzić się na nowo, porzucając swoją niemoralną przeszłość w niższej warstwie społecznej.

W społeczeństwie chińskim istniał bardzo silny podział na szlachebnych rządzących i prostackich rządzonych. *Tertium non datur* – klasa średnia w cesarskich Chinach nie wykształciła się. Ten podział społeczny znajdował w pełni swoje ideologiczne wytłumaczenie w konfucjanizmie.

Przywiązanie do hierarchii i ładu

Bodaj największym chińskim ideałem jest harmonia (*zheng*) panująca między Niebem a Ziemią, Człowiekiem a Naturą, Panem a Poddanym. Konfucjaniści popularyzowali wizję harmonijnego społeczeństwa, w którym każdy rzetelnie odgrywa swoje role społeczne. Według ich teorii wszystkie stosunki społeczne można sprowadzić do „pięciu relacji” (*wulun*): między władcą a poddanym, ojcem a synem, mężem a żoną, starszym a młodszym bratem, przyjacielem a przyjacielem. Kształtowały one hierarchię, według której ktoś stojący niżej musiał być posłuszny i okazywać szacunek osobom mającym wyższą rangę społeczną. Aż trzy spośród tych relacji dotyczą rodziny, która zajmowała niezwykle ważne miejsce w tradycyjnym społeczeństwie chińskim.

¹⁴ E. Balazs, *Chinese civilization and bureaucracy*, London 1972, s. 23.

¹⁵ „A city was the seat of the mandarin and was not self-governing; a village was a self-governing settlement without mandarin.”, M. Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York 1951, s. 91.

¹⁶ E. Balazs, dz. cyt., s. 56.

¹⁷ „Chinese businessmen almost always preferred to reach a compromise rather than fight, to imitate rather than branch out on their own, to invest money safely in land and carry on the permitted form of usury rather than risk putting money into industrial enterprises. Their abiding ideal was to become assimilated, to be part of the state by becoming – or seeing their children or grandchildren become – scholar-officials themselves.” Tamże, s. 23.

¹⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995, s. 215.

O przywiązaniu dawnych Chińczyków do rodziny świadczy sam ich język. Najstarszy słownik chińskiego *Er ya*, zawiera ponad sto terminów oznaczających najróżniejsze relacje rodzinne, z których większość nie ma swoich odpowiedników w językach europejskich. Za pomocą terminów związanych z pokrewieństwem wyrażano też niektóre pojęcia z nauk przyrodniczych. Pojedynczy atom nazywano „atomem macierzystym”, a ciało dwuatomowe „atomem dziecięcym”¹⁹. Język chińskim zawiera też informacje o podziale na kategorie wewnątrz rodziny. Istnieją odrębne określenia na młodszą – *meimei* i starszą córkę – *jiejie*, młodszego – *didi* i starszego brata – *gege*. Inaczej nazywa się też babcię ze strony ojca – *zumu* i ze strony matki – *waizumu*²⁰.

Rozważania konfucjanistów dotyczące rodziny i relacji w niej panujących traktowały zarazem o analogicznych relacjach w skali państwa. Tak jak chłodny i sformalizowany był stosunek między ojcem a synem, tak samo ściśle określone były normy, zgodnie z którymi ministrowie współpracowali z urzędnikami. Ten system relacji poddaństwa i współpracy przenikał całe społeczeństwo chińskie. Nie przypadkiem porównuje się je do zegara

*w którym ząbki jednych trybików doskonale pasują do innych. Poczynając od cesarza a kończąc na ostatnim z poddanych, wszyscy mieszkańcy kraju są ząbkami tego kolosalnego mechanizmu, który można nazwać narodem chińskim*²¹.

Brak zasady rządów prawa

Utrzymaniu nierówności społecznych szedł w sukurs nie tylko konfucjanizm ze swoją etyką, ale również bazujący na jego wartościach system prawny. Tym, co odróżniało je od europejskich porządków prawnych, był zakres

obowiązywania – Chińczycy nie stali się równi względem prawa.

Jednym z czynników, który wpłynął na to, że idea powszechności systemu prawnego nie wykształciła się w Chinach, był brak przekonania o jego boskim pochodzeniu. W wielu innych krajach przepisy prawne miały tradycyjnie pozaziemską legitymację²². W wyniku takiego przekonania prawo postrzegano nie jako ludzki, niedoskonały twór, ale jako nienaruszalne zasady, których złamanie groziło nie tylko sankcją prawną, ale i religijną.

Decydujący wpływ na charakter systemu prawa mieli jednak rządzący urzędnicy konfucjańscy. Postulowali oni, by lud trzymać w ryzach za pomocą prawa (*fa*), podczas gdy mandaryni kierować się będą dobrymi obyczajami (*li*). Wszelkie próby wprowadzenia powszechnie obowiązujących kodeksów prawnych spotykały się ze znacznym sprzeciwem: „Kodeks Fan Suan-tzi wywołał ostry protest Konfucjusza, ponieważ wprowadzenie praw pisanych ustanowiło w świetle prawa równość między szlachetnymi a prostakami.”²³ Wprowadzenie powszechnego prawa mogłoby bowiem zaburzyć panującą w państwie harmonię:

*Kiedy prawa staną się wszystkim znane, ludzie będą wiedzieć, jak uniknąć kary i przestaną się bać starszych. Jeśli prawda i nieprawda będą określane jedynie według spisu praw, to jak starsi i wyżsi realizować będą swe rządy?*²⁴

Nie ulega wątpliwości, że w dawnych Chinach prawo nie było ani powszechnie obowiązujące, ani powszechnie znane. Sprzyjało to prawnej dyskryminacji niewykształconych rolników, czy rzemieślników. Uprzywilejowanie osób zajmujących wysokie pozycje społeczne było zaś usankcjonowane w samych kodeksach karnych.

¹⁹ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P. P. Wiener, przeł. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 266.

²⁰ Dosl. „zew nętrzną babcią”, co oznacza, że nie należy bezpośrednio do rodziny i w ięzi z nią są znacznie słabsze niż z krew nymi od strony ojca.

²¹ P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002, s. 257.

²² Niech za przykład posłuży Kodeks Hammurabiego: „Gdy bóg Marduk polecił mi, abym dobrze ludźmi rządził, abym dał krajowi i dobre kierownictwo, włożyłem prawo i sprawiedliwość do ust kraju, zapewniłem ludziom pomyślność”, cyt. za: *Pomniki prawa*, red. D. Mariańska, Koszalin 1996, s. 23.

²³ F. Bykow, dz. cyt., s. 104.

²⁴ Tamże, s. 103.

Już za czasów dynastii Zhou wyróżniano tzw. „osiem uprzywilejowanych” grup społecznych (*ba-i*). Podstawą legitymującą przynależność do nich było: pokrewieństwo z cesarzem, długoletnia służba rodzinie cesarskiej, zasługi dla państwa, mądrość jako udzielanie rad i uznany przykład moralny, przydatność w administracji i służbie wojskowej, przykładna gorliwość w służbie państwowej, godność szlachecka i wysoki stopień hierarchii urzędniczej, prawo gościnności, z którego korzystali potomkowie poprzednio panujących dynastii²⁵. Przepisy dotyczące „ośmiu uprzywilejowanych” powtórzono w kodeksie dynastii Qing, który ukazał się w roku 1740 pod tytułem *Ustawy i rozporządzenia Wielkiej Dynastii Qing (Da Qing luli)*²⁶. Kodeks ten obowiązywał z pewnymi zmianami aż do upadku dynastii w roku 1911.

Hierarchizacja prawa przejawiała się nie tylko w uzależnianiu sankcji od pozycji społecznej, ale też w stopniowaniu jej wysokości w zależności od stopnia pokrewieństwa z przestępcą. Im osoba była bliżej z nim związana, tym wyższą karę otrzymywała. Zasada ta obowiązywała najczęściej w przypadku kar zbiorowych. Jeśli zawiniła córka surowo karano nie tylko jej rodziców, ale także dziadków, czy nawet sąsiadów, odpowiedzialnych moralnie za przestrzeganie prawa przez osoby mieszkające w ich okolicy.

Urzednicy tworzący przepisy wprowadzające tak wiele podziałów i przywilejów dążyli nie do ochrony praw jednostki, ale do zachowania społecznej harmonii. Zawsze przedkładano porządek nad wolność. W cesarskich Chinach i pewnym stopniu w czasach późniejszych system prawny regulował tylko relację państwo-obywatel, a nie same stosunki między obywatelami. Nie tylko nie zapewniał on ochrony praw jednostkowych, ale również sprzyjał utrzymaniu nierówności społecznych, faworyzując liczne grupy związane z rządzącymi mandarynami.

Taoizm

Opisane powyżej konfucjańskie zasady etyki i bazująca na nich organizacja państwa i społeczeństwa, choć dominujące, nie były jedynymi, które zyskały szerokie poparcie. Szkołą filozoficzną, która z dużymi sukcesami konkurowała z konfucjanizmem był taoizm.

Najwięcej w swoich pracach spośród taoistycznych mędrców poświęcił zagadnieniu równości Chuang Tzu. Teoria równości wszystkich ludzi była w jego myśli tylko pochodną tezy o ekwiwalencji wszechrzeczy. Chuang Tzu twierdził, że wszyscy ludzie powinni cieszyć się pełną wolnością, a by to stało się faktem, trzeba uznać, że nic w świecie nie jest złe, a żaden punkt widzenia nie jest błędny.

*Ludzie jedzą mięso, jelenie żywią się trawą.
Węże cenią larwy, sowy i kruki przepadają
za myszami. Z tej czwórki, kto ma właściwy
smak? [...] Mao Qang i Li Qi były uznawane
przez mężczyzn za najpiękniejsze ze wszystkich
kobiet; jednakże na ich widok ryby
nurkowały głęboko pod wodę, ptaki wzbijały
się wysoko w powietrze, a jelenie uciekały.
Z tej czwórki, któż wie, czym jest prawdziwe
piękno?*²⁷

Jeśli przyjmie się, że istnieje jeden standard piękna, można zapytać: jaki? Który z tej czwórki? Gdy zaś nie uzna się powszechnych norm urody, czy smaku, to wtedy można stwierdzić, że wszystkie powyższe przypadki piękna i smaku są prawdziwe. Jeśli nie wskażemy jednego wzorca jako właściwego, to musimy uznać wszystkie przypadki za równe. Jeśli wszystkie rzeczy i opinie są jednakowo prawdziwe, każdy może podążać za swoją własną teorią i nie ma potrzeby dyskusji, czy kłótni. Nikt nigdy nie dyskutował o tym, czy

²⁵ A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 168.

²⁶ Tamże, s. 159.

²⁷ „Men eat flesh; deer feed on grass. Centipides enjoy snakes; owls and crows delight in mice. Of these four, who knows the right taste? [...] Mao Ch'iang and Li Chi were considered by men as the most beautiful of women; but at the sight of them fish dived deep in the water, birds soared high in the air, and deer hurried away. Of these four, who knows the right standard of beauty?”, Y. Fung, dz. cyt., s. 230.

szelest wiatru lub śpiew ptaków ma dobrą lub złą istotę. Czemu wobec tego spieramy się o prawdziwość lub fałsz ludzkich teorii? „Zapomnijmy o różnicach między dobrem a złem. Szukajmy radości w świecie nieskończoności i tam pozostajmy!”²⁸ Jeśli porzuci się różnice między prawdą a fałszem, to te wartości nie będą sobie przeciwstawiane: „Nie wyróżnianie A i B jako przeciwstawnych jest prawdziwą esencją Tao.”²⁹

Taoizm, choć był niezmiernie popularny wśród niższych warstw społecznych, nie oddziałł znacznie na organizację państwa chińskiego. Wywarł jednak pewien wpływ na państwo tajpingów. Wprowadzono tam równy podział ziemi, wspólny skarbiec, powszechne prawa. Z powodu klęsk wojskowych i niesprawnego zarządzania powstanie tajpingów poniosło ostateczną klęskę w roku 1864 i wiele nowatorskich idei, jak powszechne prawo, czy równość mężczyzn i kobiet, zostało na wiele lat zarzuconych³⁰.

Powszechne prawa człowieka w Chinach?

Jedną z największych przeszkód dla wprowadzenia w Chińskiej Republice Ludowej praw człowieka jest niewątpliwie ich powszechny charakter, bowiem wciąż ceniona jest konfucjańska etyka, zgodnie z którą godność człowieka zależy od jego pozycji społecznej.

W ostatnich latach zachodzą jednak w Chinach obrzynie zmiany, które przybliżają je do zachodnich standardów. Przede wszystkim, wytworzyła się liczna klasa średnia, oparta głównie o mieszkańców bogatych miast wscho-

dniego wybrzeża. Otwarcie chińskiego rynku i wprowadzanie zasad kapitalizmu poszerzyło sferę wolności ekonomicznej, która jest zarówno częścią wolności i praw człowieka, jak i środkiem prowadzącym do poszerzenia sfery wolności obywatelskich³¹.

Ponadto, od końca XX w. systematycznie wprowadza się zasadę rządów prawa: rozbudowuje się system prawny, zakłada szkoły prawnicze, zwiększa status społeczny zawodu prawnika. Te działania mają duże znaczenie dla rozwoju praw człowieka, gdyż nie sposób ich przestrzegać, gdy nie ceni się samej idei prawa i traktuje je tylko jako narzędzie, a nie jako wartość.

Podobnie jak to było w przypadku pierwszych kodeksów chińskich, opór wśród miejscowych elit może budzić nie sam fakt wprowadzania nowych praw, w tym przypadku praw człowieka, ale ich powszechność. Idea uniwersalnych praw, niezależnych od pozycji społecznej, autorytetu moralnego, rozwija się w Azji nie samoistnie, ale pod wpływem Zachodu. Czy oznacza to więc, że powszechnych praw człowieka, nie wywodzących się z tradycji konfucjańskiej, nie da się w Chinach wprowadzić?

Żaden kraj nie jest więźniem swojej kultury i historii. Mimo braku tradycji związanych z powszechnymi prawami i mimo odmiennej koncepcji godności ludzkiej, dalszy rozwój praw i wolności człowieka w Chinach jest możliwy. W tradycji tego kraju leżą elementy, które nie tylko są zgodne z ideą praw człowieka, ale także mogą ją wzbogacać. Świadome korzystanie z własnego dziedzictwa kulturowego i stopniowe wdrażanie reform pozwoli Chinom sprostać wymogom współczesności.

²⁸ „Let us forget the distinctions of right and wrong. Let us find enjoyment in the realm of infinite and remain there!”, tamże, s. 231.

²⁹ „Not to discriminate ‘that’ and ‘this’ as opposites is the very essence of Tao.”, tamże, s. 233.

³⁰ W. Rodziński, dz. cyt., s. 399.

³¹ M. Friedmann, *Kapitalizm i wolność*, przeł. M. Lasota, A. Kondratowicz, Warszawa 1984, s. 6.