

A Zhou-kori bölcselet karaktere

Az ókori kínai civilizáció önképe

A legelső kínai dinasztiák hatalmuk növekedésével fokozatosan uralmuk alá vonták a Sárga-folyó vízgyűjtő területeit, majd más, jól megművelhető folyó völgyeket. A terjeszkedés akár egész népcsoportokat is körbekeríthetett, amelyeket vagy bekebeleztek, vagy ignoráltak. Így olyan egyes törzsszövetségek alakultak ki, amelyek felett egy közösen elismert, politikailag és szakrálisan kitüntetett dinasztia uralkodott.

Egy ősi kínai óda szerint „a széles ég alatt nincs, mi nem a királyé volna” (*Dalok könyve* II F 2.). A kínai *wangok*, akik *han* és nem kínai népcsoportok felett egyaránt uralkodtak, valóban az Égalatti (*tianxia*) birtokosaként, az Ég fiaként (*tianzi*) hivatkoztak magukra. Ugyanakkor a kínai államok már az archaikus kor óta olyan Középső Birodalomként, esetleg középső birodalmakként (*Zhongguo*) tekintettek magukra, amelyek nem pusztán a világ földrajzi középpontjában helyezkednek el, hanem a civilizáció szempontjából is a centrumot képviselik (*Jullien* 2009).

Ez a világnézet meghatározta a kínaiak más népek, más földrészek iránt tanúsított attitűdjét is. A kínai kultúra olyan „gravitációs” teret jelentett régiójában, amelynek alig lehetett ellenállni. A közéjük ékelődött nem *han* népcsoportokat beolvasztották, az őket körbevevő törzseket és államalakulatokat pedig sinizálták. Még a császárkori Kína előtt jegyezte meg Menciusz rendkívül találó módon: „Olyat már hallottam, hogy a kínai műveltség (*Xia*) átalakított barbárokat, de olyat még nem hallottam, hogy valakit a barbárok alakítottak volna át.” (*Mengzi* III A 4.)

A központi elhelyezkedés gondolatából azonban egyfajta kulturális restség is származott (*Dawson* 2002). Kína sohasem akarta mindenáron meghódítani az egész világot, néhány kivételtől eltekintve érdektelen maradt a másik négy égtáj iránt. Világnépekük perifériáján fekvő, így számukra irreleváns, egyben lenézett országok részéről megelégedtek a (névleges) vazallusi viszonytal (Gernet 2001). Az ókori kínaiak adottnak tekintették az egész Égalatti egybetartozását, számukra az jelentette a kérdést csupán, hogy akkor a (központi része) miért nem egységes politikailag.

A Zhou-dinasztia hanyatlása

A korábbi, rokonsági-nemzetségi alapokon szervezett Zhou-dinasztia ugyanis barbár betörések miatt kénytelen volt keletre költöztetni a fővárosát (*Kósa-Várnai* 2013). A Keleti Zhou időszakban (i. e. 770–221) végleg meggyengült a központi kormányzat, míg a regionális hatalmi gócpontok egyre csak erősödtek, száznál is több apró állam jött létre.

A kínai fejedelemségek, beleértve a „barbár” származású Qin és Chu államokat is, először csak a hegemon szerepért versengtek egymással, majd az utolsó évszázadokban, a Hadakozó fejedelemségek korszakában (i. e. 475–221) nyílt csatározásba kezdtek (*Gernet* 2001). A háborúkban alkalmazott gyalogosság szerepének megerősödésével és a megszerzett földek új típusú elosztásával meggyengült az amúgy is válságban lévő, harcban hadi szekereket használó elit, és fokozatosan elveszítette az oktatás és az írás-olvasás privilégiumait is. Ezt a megosztottságot és a változásokat úgy érzékelték, hogy eluralkodott az Égalattiban a zűrzavar (*luan*).

Sokan úgy érezték, hogy a társadalmi rendet valami félelkeppen újra kell alkotni (*Chang* 1971). Az egykor he-

gemón Jin fejedelemség i. e. 403-as felosztása utáni rövid időszakban az egyeduralomért versengő államok elsősorban belső átszerveződéssel voltak elfoglalva, mely lehetővé tette a társadalmi folyamatok erjedését (*Maspero* 1978). Közben a fejedelemségek közötti gyorsuló versenyben felértékelődött a hasznos képességekkel rendelkező „kisnemesség” szerepe. Az uralkodók a hasznosság (*li*) elvének középpontba kerülésével ezt az újonnan létrejött társadalmi réteget arra használták fel, hogy fejlett hivatalnokrendszerrel működő központosított államokat hozzanak létre.

Ebbe a nyíltan politikai természetű hatalomgyakorlásba tanácsadás útján az eddigiéknél közvetlenebbül szólhattak bele a különböző eszmei áramlatok (*Gernet* 2001). Az időszak így kulturális és szellemi eredményeiről is ismertté vált, nem véletlenül kapta a „Száz bölcséleti iskola” nevet. A korabeli Kína a felgyorsult folyamatok révén alapvetően átalakult. A termékeny és intenzív korszakban kikristályosodott elvek aztán évezredek át meghatározták a kínai világ fejlődését.

A kínai hagyomány sajátosságai

A korszak bölcséletének megismeréséhez tudni érdemes, hogy az egymásra ható, rendkívül sokszínű gondolati világot csak a későbbi Han-dinasztia történetírói rendezték utólag merev kategóriákba.

A különféle eszmei áramlatok megkülönböztetését, valamint a közöttük lévő különbségek megértését tovább nehezíti a kínai intellektuális hagyomány sajátos jellege. A kínai bölcselet tömör kifejezései gazdag jelentésrétegekkel bírnak, így a látszólag azonos kifejezések és fogalmazásmódok valójában eltérő elképzeléseket takarhatnak. A kínai bölcséletben ugyanis, mivel nehezen tűri a szakítást, úgy volt legkönnyebben elérhető a siker, ha valaki átértelmezett egy már létező és bevett szóhasználatot. „Az újdonság Kínában gyakran a hagyományon belül került kifejezésre és nem annak ellenében.” (*Ames*, 1983)

Ez a gondolkodásmód lehetett az egyik oka a történelmi feljegyzések nagy becsben tartásának, a szövegeket „szentként” kezelésének. A szövegtartalmak összefoglalása és átfogalmazása kerülendő volt, ehelyett bevett gyakorlatként üzték a különböző szöveghegyek kiemelését a kontextusból, illetve (gyakran megjelölés nélküli) egybeszerkesztésüket (*Gernet* 2001). A módszert használva egy kifejezés vagy idézet az új szöveggörnyezetében teljesen egyedi, akár az eredetétől gyökeresen eltérő jelentést is nyerhetett (*Van Els* 2012). Ezek a változások aztán éles kontúrok hiányában könnyen észrevétlenek maradnak a külső szemnek, így elfedhették az új koncepciókat.

A wuwei példája

Jó példa erre a *wuwei* kifejezés. Szó szerinti jelentése „nem-cselekvés”, „cselekvéshiany”, legáltalánosabb értelmében viszont nem magát a cselekvést, hanem a cselekvőt, illetve annak mentális állapotát jellemzi, így általában nem tényleges tétlenséget, hanem inkább törekvés, illetve erőfeszítés nélküli tettet jelöl (*Slingerland* 2003).

A szélesebb közönség által taoistaként ismert fogalom azonban valójában korszakeszmény volt. Talán meglepő, de a háborúk és hódítások szabdalta korszak szellemi áramlatai többségükben egy „nem-cselekvő” uralkodóképet propagáltak. A taoizmus különféle változatain túl nem kivétel

ez alól a korai konfucianizmus uralkodóeszménye sem, de még a központosított állam megteremtésében nagy szerepet játszó legizmusban is kitüntetett helyet foglal el a koncepció. Mindhárom abból indult ki, az eszményi uralkodó az erény (*de*) birtokosa, melynek egyöntetű megnyilvánulása a *wuwei* viselkedés. Ez persze, mint látni fogjuk, irányzatonként mást és mást jelentett.

A korai viták

A bölcselek közül először Konfuciusz (*Kongzi*, kb. i. e. 551–479) lépett fel, majd többen vitába szálltak vele. Érdekes megfigyelni, hogy a korabeli kínai érvelést nem elméleti, hanem gyakorlati kérdések foglalkoztatták, mivel ha közvetett módon is, de általában egy fejedelmet akartak meggyőzni. A bölcselek így tételek bizonyítása helyett inkább a helyes cselekedetek (*wei*) igazolására törekedtek (*Kósa-Várnai* 2013).

Az i. e. 5–4. század intellektuális állapotáról Menciusz igen sötét képet festett: „A visszavonult írástudók értelmetlen vitatkozásra adták fejüket. Yang Zhu és Mo Di szavai betöltik az Égalattit.” (*Mengzi* 3 B 9.) A legelső eszmeáramlatok természetével kapcsolatban ennél részletesebb összehasonlítást találhatunk a *Huainanziben*. Ez a mű egy i. e. második század közepére összeállított filozófiai szöveggyűjtemény, amelynek fő célja egy tökéletes szocio-politikai rend felállítására volt az igaz ember (*zhenren*) eszményére alapozva. Az *Alkalmazások és illesztési trükkök* fejezet így foglalja össze a Menciusz által említett vitát:

„Énekelve-pengetve és dobverésre táncolva zenélni, meghajlásokkal és kézmozdulatokkal végezni a szertartásokat, kimódolt temetéssel és hosszas gyászolással búcsúztatni a halottat – Konfuciusz ezeket állította, Mo mester pedig tagadta. Kölcsönösen törődni egymással és megbecsülni a kiválóakat, támogatni a szellemeket és elutasítani a sorsot – Mo mester ezeket állította, Yang mester pedig tagadta. Épségben hagyni a hajlamot (*xing*) és megőrizni az igazt (*zhen*), nem engedni, hogy a (külső) dolgok terheljék testünket (*shen*) – ezeket Yang mester állította, Meng mester pedig tagadta.” (*Huainanzi* XIII 7 A 12 – 7 B 1.)

A szöveg tanúságtételét, mely kiegyensúlyozottnak tűnik, és amely egybevágnak más forrásokkal is, a mesterként szövegszerkesztés ellenére hitelesnek fogadja el a kortárs sinológia (*Graham* 1989). Így induljunk ki ebből az első bölcselek tárgyalásánál!

Konfuciusz

Konfuciusz számára, mint olvashattuk, kiemelt jelentősége volt a zenének és a rítusoknak. Mindez nem véletlen, ugyanis Konfuciusz abból az apró Lu fejedelemségből származott, ahol a korban még elevenen éltek a rendkívül szertartásos Zhou-tradíciók. Ő maga az ún. *ru* írástudói réteghez tartozott, amelynek feladata a „hat művészet”, az íjászat, a kocsihajtás, a számtan, a rítusok, az írás és a zene oktatása volt. A feljegyzések szerint a „téli tananyaggal” foglalkozott, mely utóbbi három művészetet jelöli (*Kósa-Várnai* 2013). Nem meglepő tehát, hogy Konfuciusz bölcseletében a zenés szertartásosság kitüntetett fontosságot kapott.

Konfuciusz vitathatatlanul Kína legelső és legfontosabb bölcseleje. Iskolát alapított, tanait tanítványai írták le a *Beszélgések és mondások* (*Lunyu*) című műben. A világban fennálló zűrzavar okát a kötelesek elhanyagolásában vélte felfedezni. Az ősök jól működő régi szokásaira hivatkozva kívánta visszaállítani a rendet, méghozzá a Zhou-nemzetség viszonyrendszerének és szertartási szokásainak általánossá tételével és konzer-

válásával. Annak ugyanis még „pompázatosak voltak a törvényei” (*Lunyu* III 14.), a társadalmi szerepek még ideálisan működtek bennük. Ezek alapján, ahogy a családot az apa–fiú szerepeknek kell meghatározni, párhuzamosan, a társadalomban a helyes úr–szolga viszonyoknak kell fennállnia. Ezeket szertartások és formális viselkedésminták rendszere biztosítja, melyeket tanulás útján teljesen belsővé kell tenni.

A rendszer hierarchikus, a legnagyobb felelősség a fejedelmén van: Ha megfelel a kiemelkedett ember (*junzi*) ideáljának, akkor bírn fogja az Égi megbízást (*tianming*), és anélkül, hogy bármi egyebet tenne, rend lesz. Konfuciusznál ugyanis az uralkodó a Zhou-szertartások megelevenítésével, a régi erénynek (*de*) felmutatásával „olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte” (*Lunyu* II 1.), így sürgés-forgás nélkül (*wuwei*) visszatérítheti a világot a kizökkent útról a régre.

Konfuciusz hatása életében még csekély volt, csak halála után kezdett egyre népszerűbbé válni, míg végül azonosítani nem kezdték magával a *ru* fogalmával. Ezt a *ru* irányzatot fordítják mai napig konfucianizmusként.

Mo Di

Konfuciusz az addigra válságba jutó társadalmi rendet kívánta konzerválni, ezért nem véletlen, hogy bölcseletét, mint ősöktől átvett, megkérdőjelezhetetlen igazságot prezentálta (*Lunyu* VII 1.). Tanainak első ismert kritikusa Mo Di (kb. i. e. 470–391) volt, aki ugyanezt a módszert alkalmazta. Konfuciusz után élt, szintén Lu környékén. A források szerint sok követőre tett szert, bölcseletét pedig a róla elnevezett *Mo mester* (*Mozi*) örízte meg.

Mo Di bölcseletének karakteres jellemzője a vitatkozó jellege. „Nem elégszik meg azzal, hogy valamit állít, hanem bizonyítani akar”, és ezzel egyedülállónak számított a korabeli Kínában (*Maspero* 1978). Emellett ő is a régi korokat tekintette ideálisnak, a zűrzavar okát ő is a hagyományoktól való eltérésben látta. Konfuciuszsal ellentétben azonban teljesen más dolgokat értett ezek alatt.

Konfuciusz és Mo Di összehasonlításakor azt szokás kiemelni, hogy míg Konfuciusz a politikából fokozatosan kiszoruló régi elit érdekeit kívánta egy fennálló társadalmi viszonyokat konzerváló új ideológiával felülről újraszervezni, addig Mo Di egy államhatalomtól független forrású, egész társadalmat átalakító szervezkedést kívánt elindítani a fennálló elit ellenében. Talán ezért sem véletlen, hogy példáuliban rendszeresek a kézműves példák, érezhetően a felemelkedni igyekvő rétegeket próbálta megszólítani.

Tanításának lényege, hogy a családi viszonyokat az egész Égalattira ki kell terjeszteni (*Kósa-árnai* 2013). Ha mindenki betartaná a kölcsönös, megkülönböztetés nélküli törődés (*jian ai*) kötelmét, és hasznos (*li*) cselekedeteivel a közjót szolgálná, akkor rend uralkodna, mint régen. Tanaiban lényegében a konfucianus emberségesség (*ren*) és méltányosság (*yi*) kiterjesztésével van dolgunk (*Ivanhoe* 1998). Ennek következménye egy a Konfuciusztól tökéletesen eltérő világnézet, egy olyan társadalom, amelyben a rendet az tartja egyben, hogy a meritokratikus rendezettségű kölcsönöségi hálózat minden tagja egyaránt betartja a szabályokat.

Yang Zhu

A harmadik félről, Yang Zhuról csak töredékekből tudunk, mivel a róla elnevezett egyetlen írásról kiderült, hogy késői fabrikáció (*Chang* 1971). Konfuciuszsal és Mo Dival ellentétben nem hozott létre tényleges iskolát. Végeredményben fiktív személy is lehet, akit a korszak-

ban valóban nagy népszerűsége szert tett gondolati áramlat zászlajára tűzött (Graham 1989).

A jangista szemlélet a háborúskodás következményeiből indult ki (Hanfeizi L 4.). Úgy látta, hogy a külsődleges dolgok, mint hírnév, státus vagy hatalom ártnak az embernek. Ettől, és a szertartásos műviségétől tartva valós állapotában, eredeti hajlamait nem elnyomva akarta megőrizni az embert. A személyközi kapcsolatok alapja a valódiság kell, hogy legyen, nem pedig valamiféle elvont elv. Mások kiválósága, valamint a holtak emléke helyett pedig a még élő, égi eredetű hajlamaikat kell megőriznünk, nem szabad azokat feladnunk.

E gondolat hívei a fenti okokból megvetették a többi irányzat bölcséletét, amelyek rendre fontosabbnak ítélték a közéletet a magánéletnél (Emerson 1996). Jangista szempontból a közérdek előremozdításának egyetlen helyes módja az, ha mindenki a saját magánérdekét követi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyugati analógiák, az egoizmus, hedonizmus és individualizmus fogalmai jól jellemezhetnék. Hasonlóképpen rossz irányba tapogatóznak azok, akik a taoizmus előfutárait tisztelik bennük, teljességgel hiányzik belőle a miszticizmus és az intuíció – csak marginális elemeket vettek át belőle (Feng 1983). Sokkal inkább arra érdemes gondolnunk, hogy a jangisták számára a magánszféra és a hétköznapi élet élvezett elsőbbséget.

A jangista gondolatok sokfelé utat találtak maguknak, és nem csak a korabeli kormányzó elit körében váltak népszerűvé (a konfucianusok rosszállása elsősorban ennek köszönhető), de későbbi szövegekben is megőrződtek (Zhuangzi, Lüshi chunqiu). Ugyanakkor nem tömörültek intézményes keretek közé, így nem is fejthettek jól marandó hatást. A jangista gondolat eszmetörténeti jelentőségének megértéséhez inkább azt érdemes vizsgálni, hogy milyen témákat provokált ki.

A korabeli Kínában nem létezett az individuum fogalma, az emberi lélekre és testre is több, eltérő jelentésű kifejezést használtak. Egyesek szerint a jangista bölcsélet egyik vívmánya éppen az emberi test „felfedezése” volt (Emerson 1996). A forrásokból úgy tűnik, mintha az egyéni test (shen) egységben megőrzésének fontosságát használták volna érveként a magánérdek elsőbbségének igazolásához.

Az erre adott reakciónak is tűnhet az, hogy a Menciusz által használt testfogalom (ti) tagolt, minőségileg különböző részekből, szervekből állt (Mengzi VI A 14–15.). Mintha csak azt akarta volna ezzel bizonyítani: az emberi test nem lehet elégséges minimum, amelyre, mint alapelve és alapértékre hivatkozhatunk, hiszen ez belülről ugyanolyan tagolt, mint a külvilág. Jól látható, ahogy Menciusz ellenfelei fogalmait és koncepcióit felhasználva, azokból merítve cáfolta és haladta meg a rivális tanokat saját konfucianizmusával.

A korai viták összefoglalása

Az eddigiek alapján megrajzolhatjuk a kínai bölcsélet legkorábbi vitájának vezérfonalát. A motizmus, a yangizmus és a korai konfucianizmus rendkívül szoros viszonyban álltak egymással. Konfuciusz társadalmi bázisként az elite, míg ezzel szemben Mo Di a középrétegre akart építeni. A yangizmus egészen új dimenziót nyitott a vitának azzal, hogy a magánélet szempontjait védte.

A korai kínai bölcsélet történetének szerkezete világosan kirajzolódik. Konfuciusz megszabta a „menetrendet”, mely ellen fellépett Mo Di. A jangista vonal mindkettő iskolát, bár más-más ok miatt, kritizálta. Végül Menciusz volt az, aki lezárta a vitát azzal, hogy a rivális eszmeáramlatok kérdésfelvetéseiből is merítve árnyaltabb és kifinomultabb kifejtését adta a konfucianus álláspontnak.

A jangista gondolatok soha nem voltak képesek szisztematikus tanítással szerveződni, a motizmus pedig az idők



Tubákos flakon, sziklára támaszkodó halhatatlan biszkvit, színes máz

során három irányzatra szakadt (Hanfeizi LX). Menciusz ezekkel szemben sikeresen „emelte a tétet”, és átfogó, a hatalom számára is vonzó rendszert alkotott.

Taoizmus

Ha a taoizmus keletkezését akarjuk meghatározni, számos közismert téveszmével le kell számolunk. Az ókori taoizmus filozófiai irányultságú volt, nem volt hangsúlyosan vallásos, vagy egészségmegőrző arculatú. Igaz ugyan, hogy a Zhou-korszak végére már megjelentek olyan különféle légző- és testgyakorlatok, amelyek a korábbi démonüző testtartások hatásait mutatják, de ezeket a mai napig is sokkal szélesebb körben alkalmazzák ahhoz, hogy tisztán taoistának nevezhetnénk őket (Robinet 2006).

A széles körben ismert *Út és erény* könyvével (Daodejing) kapcsolatban még több probléma merül fel. Egyrészt a mű vélhetően több, nem azonos korban alkotó szerző írásait tartalmazza az i. e. negyedik századtól egészen az i. e. második századig; pontos datálása vitatott. Másrészt névleges szerzője, Laozi valószínűleg fikció terméke. Lao Dan, akivel gyakran azonosítják, történelmi alak, ugyanakkor a források szerint konfucianus bölcselő volt. Könyven lehetőséges, hogy a szerzőknek azért esett Lao Danra a választása, mert így egy Konfuciusznál is bölcsőbb, őt kioktatni tudó bölcsre hivatkozhattak (Graham 1990); később, a buddhizmus terjedésekor is hasonló módszereket alkalmaztak a taoizmus elsőbbségének bizonyítására.

Az *Út és erény* könyve hasonló módon érvel, mint Konfuciusz. Itt is egy régi aranykor eszméje tűnik fel, valamint a taoista uralkodó szintén karizmatikus erényénél (de) fogva, a wuwei segítségével uralkodik, és vezet vissza népét a harmóniába. Ezek módja és célja azonban

gyökeresen elűt Konfuciusz és Mo Di elképzeléseitől. A *Daodejing* az ember ideális állapotát a „megmunkálatlan fadarabhoz” hasonlítja (*Daodejing* XV., XIX., LVII.). Születésekor még egyszerű (*su*) és érintetlen, de a társadalom által ráerőltetett vágyak és konvencionális ismeretek elrontják. A „tudás” ugyanis a szerzők szerint nem vezet jobb élethez, csak felesleges viszályt, zűrzavart szül. „A népet azért nehéz kormányozni, mert a fölötté állók sokat tevékenykednek” (*Daodejing* LXXV.). A kultúra természetellenes dolog, mindenféle görcsös igyekvés csak egyre rosszabbá teszi a helyzetet.

Szerencsére az ember megtisztulhat, lehetséges a primitív őállapotba való visszatérés. „Ezért a bölcs ember (*shengren*) azt mondja: Ha én nem-cselekvő vagyok (*wuwei*), akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem (*wushi*), akkor a nép magától meggazdagodik; s ha nekem nincsenek vágyaim, akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába.” (*Daodejing* LVII.)

Ezek az elvek első ránézésre emlékeztetnek a jangista gondolatokhoz, de látnunk kell, hogy a *Daodejing* politikai irányultságú, és ilyen szempontból szorosabb rokonságot mutat Konfuciusz és Mo Di politikabölcséleti irányultságával. A közéletből visszavonult, remete életmódot hirdető taoista bölcsélet tematizálva csak Zhuangzinél jelent meg (i. e. 476–221).

Legizmus

A legizmus is egy utólagos elnevezés, valójában soha sem létezett ilyen iskola. Hagyományosan Han Fei mester (i. e. 280–233), és más hasonló gondolkodású államférfiak gondolatait soroljuk ide, akikben közös, hogy a személyes kapcsolatokon alapuló Zhou-politikával szemben mindenre és mindenkire kiterjedő törvénykezéssel, jutalmazások és büntetések rendszerével képzelték el a kormányzást (*Lundahl* 1992).

Han Fei felismerte, hogy életében alapvető átalakulások, új jelenségek folynak, így nem a múlt eszményében kereste a megoldást, hanem az érdekelte, hogy ott és akkor hogyan lehetne sikerrel kormányozni (*Hanfeizi* XVIII 3.). A realitások talaján maradván nem várt el eszményi képességeket sem az uralkodótól, sem az alattvalóktól. Sőt, az embereket valójában önzőnek és ostobának vélte, akiknek csak az uralkodó szempontjából, eszközként van valami értékük (*Fu* 1996).

A legista szemlélet szerint ugyanis nem az állam van az emberért, hanem fordítva, az ember az államért. Az uralkodói érdek maga a közérdek, így minden magánérdek veszélyes és elfojtandó. Ez alól nem képeznek kivételt az uralkodó személyes érzései, preferenciái, kapcsolatai sem. Ha ugyanis nem rejti őket véka alá, akkor kiismerhetővé válik, amely manipulációhoz és áruláshoz fog vezetni. „Az embereket bízni annyi, mint irányítva lenni.” (*Hanfeizi* XVII 1.) Az uralom megtartásához ezért kiismerhetetlenné kell válnia, amelynek legegyszerűbb formája a nemcselekvés (*wuwei*), amely itt nem példamutatást vagy inspirálást jelent, hanem a megtévesztés és hatalommegőrzés technikáját (*shu*) (*Ames* 1983).

A legista államférfiak igyekeztek a társadalmi változásokat felhasználni államaik átszervezésére és megerősítésére. Mindent abból a szempontból vizsgáltak, hogy hasznos-e a háborúskodáshoz vagy a földműveléshez. Vízijük egy rideg és teljhatalmú állam felé mutatott (*Kósa-Várnai* 2013).

Bár a legizmus által újrászervezett Qin fejedelemség sikerrel egyesítette Kínát, közben azonban szinte minden

társadalmi réteget maguk ellen fordítottak (*Ames* 1983). Ehhez hozzájárult, hogy a haszontalannak ítélt műveket elégették, az ellenkező bölcséket pedig élve eltemették. Az első császárság gyors bukása után a nyomában támadt Han-dinasztia névleg teljesen szakított a legizmussal, valójában azonban felhasználta fontosabb elemeit hatalma kiépítéséhez és fenntartásához.

Összefoglalás

A jangista gondolatok a Han-kor elejéig ugyan fel-fel-törő búvópatakként megmaradtak, de azon felül, hogy egy részüket magába építette a megerősödő vallásos-egészségmegőrző taoizmus, hosszú távon zsákutcának bizonyultak. A motista iskolákat a Qin-dinasztia elpusztította, ugyanakkor néhány elvük, például a hasznosság (*li*) tisztelete éppen a legizmusban őrződött meg.

Ezekkel szemben a legista tanokat is magába építő, szinkretista konfucianizmus a Han-dinasztia idején hivatalos ideológiává vált, és a császárkori Kína végéig meghatározta nemcsak a hétköznapi életet, de a kínai politikát is. Hatása még napjainkban is rendkívül erős, Kínában és Dél-Koreában egyaránt kimutatható.

Irodalomjegyzék

- Ames, Roger T, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.
- Chang, Aloysius, *A Comparative Study of Yang Chu and the Chapter on Yang Chu I-II.*, Chinese Culture 12–13., 1971/4 & 1972/1.
- Dawson, Raymond, *A kínai civilizáció világa*, Budapest, Osiris, 2002.
- Emerson, John J., *Yang Chu's Discovery of the Body*, Philosophy East and West, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996/4.
- Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Gernet, Jacques, *A kínai civilizáció története*, Budapest, Osiris, 2001.
- Fu Zhengyuan, *China's Legalists. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*, Armonk, M. E. Sharpe, 1996.
- Graham, Angus C., *Disputers of the Tao*, Chicago, Open Court, 1989.
- Graham, Angus C., *The Origins of the Legend of Lao Tan = Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- Ivanhoe, Philip J., *Mohist philosophy = Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London–New York, Routledge, 1998.
- Jullien, Francois, *On Universalism = The Yearbook of Comparative Literature 55*, Bloomington, University of Toronto Press, 2009.
- Kósa Gábor–Várnai András (szerk.), *Bölcselők az ókori Kínában*, Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 2013.
- Lundahl, Bertil, *Han Fei Zi. The Man and the Work*, Stockholm, Stockholm University, 1992.
- Maspero, Henri, *Az ókori Kína*, Budapest, Gondolat, 1978.
- Robinet, Isabella, *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Budapest, Arany Hegy, 2006.
- Slingerland, Edward, *Effortless Action. Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia. Ókor 1–2.*, Budapest, Magiszter Társadalomtudomány Alapítvány, 2005.
- Van Els, Paul, *Tilting Vessels and Collapsing Walls. On the Rhetorical Function of Anecdotes in Early Chinese Texts*, Extreme-Orient Extreme-Occident 34., 2012.

Cikkem több ponton támaszkodik más írásaimra. Ezek közül megjelent: Hartyándi Máttyás, *Az emberi test a korai kínai bölcséletben = „Közél, s Távól” II. konferenciakötet*, Budapest, Eötvös Collegium, 2012.