

## A KÍNAI ESZMETÖRTÉNETI HAGYOMÁNY

SÁRVÁRI BALÁZS

*A gazdaságpolitikai felzárkózásban betöltött szerepe alapján azt állítjuk, hogy (1) a kínai kulturális hagyomány a különböző (elsősorban technológiai és hatalmi) korszakokhoz való alkalmazkodási készsége által összhangban van a XXI. századi globális intézményrendszerrel, valamint, hogy (2) éppen emiatt válik érthetővé, hogy a II. világháborút követő kínai hatalomgyakorlás nem csupán diktatúrát jelent, hanem frakcióharcot, amelynek nyílt politikai diskurzussá emelése az ezredfordulóval vált stratégiai céllá.*

### 1. A KLASSZIKUS KÍNAI HAGYOMÁNY JELENTŐSÉGE

A klasszikus kínai hagyomány főbb ágai a hatalmi széttagoltság, a versengés és megosztottság jellemezte vaskorban formálódtak ki. A kínai történelemben ez az első olyan korszak, amikor általános igény mutatkozott az államvezetés elveinek kidolgozására. Ennek köszönhető, hogy az államfejlődés kínai módja során már ekkor olyan államelméletek alakultak ki, amelyek megelőzik az európai eszmetörténetben gyakorta kezdőpontként meghatározott antik modelleket. A többek között mezopotámiai, egyiptomi és hellén örökséggel szembeállítva ezért állítja Fukuyama, hogy „Elmondható, hogy az i.e. 3. század Kínájában már számos eleme megvolt a mai felfogásunk szerinti modern államnak, vagyis ebben a tekintetben Kína mintegy 1800 évvel Európa előtt járt.” [Fukuyama 2012: 40] Ezen államelméletek jelentős részben támaszkodtak a kínai magaskultúra örökségére, részben abból fejlődtek ki. A konfucianizmus, a taoizmus és a legizmus napjainkig alakítják a kínai gazdaságpolitikai döntéshozatalt és a globális kérdések rendezése terén önmagukban is irányadóak, ezért a továbbiakban ezen hagyományok vonatkozó örökségét mutatjuk be.

E tagoltsággal önmagában már azt is szeretnénk jelezni, hogy az európaihoz hasonlóan a kínai hagyomány sem alkot monolit egységet. Tagoltságuk mellett osztoznak abban is, hogy a hagyományaik a büntől való megszabadulás elméleti és gyakorlati keretét keresik. Az erény és a stabilitás összekapcsolása olyan közös pont, mely alkalmassá teszi őket az együttműködésre általában és a globális partnerség [ld.: Gervai – Sárvári – Trautmann, 2015] keretei között is. Az alapvető eltérést az jelenti közöttük, hogy milyen egyensúlyt alakítottak ki a szabadság és a biztonság ideája között. Az európai hagyomány nagyobb teret engedett a szabadság eszményének, amiért időnként a stabilitás háttérbe szorult, amit többek között a forradalmi hullámok és a gyarmatosítás okozta kül- és belpolitikai kockázatok is jeleztek. Ezzel szemben Kínában a belső stabilitás határozta meg a belső konfliktusok kezelését. Lényegében tehát a struktúra stabilitása érdekében feláldozták a társadalmon belüli ellentmondások teljes megoldását.

Kína gazdasági reformokban való megerősödéséig a vezetés rejtve, önmagában belül tartva őrizte meg a politikai konfliktusokat, tartva attól, hogy azok felszínre kerülése megingatná az ország stabilitását, a fejlődési pálya folytonosságát. Megközelítésükben a hidegháborús környezet azt kívánta, hogy a gazdasági erő kiépítése adjon keretet a politikai viták lefolytatásának, azaz a középtávú gazdaságpolitikai stratégia a gazdaság nemzetközi szintű megerősödését időben a politikai diskurzus nyitottá tétele elé sorolta. A stabilitás érdekében kerülték a nyílt politikai

konfliktusok lefolytatását, lezárását, azaz ugyan a Párt hivatalos állásfoglalásai mögött tartva, de megőriztek egyes radikális irányzatokat is.

Ez a különbség van jelen az osztályharc-értelmezésükben is, amit Mao így fogalmazott meg: „A munkásosztály és a nemzeti burzsoázia közötti ellentmondások – kizsákmányolók és kizsákmányoltak közötti ellentmondások, melyek önmagukban véve antagonisztikusak. Országunk konkrét viszonyai közepette azonban az e két osztály között levő antagonisztikus ellentmondások megfelelő szabályozás esetén nem antagonisztikusakká válhatnak, megoldhatóak békés úton.” Mao [1957: 9] Az osztályharc maoista víziójában tehát sem a győzelemhez, sem a stabilitáshoz nem volt szükséges minden társadalmon belüli ellentmondást, így akár osztályjellegű konfliktusokat is megszüntetni, azok *egy részével* megfelelő kormányzás mellett együtt lehet élni.

A „megfelelő szabályozás” tartalma, hogy az ellentmondás formai megjelenítését nem egyszerűen a gazdasági szintre allokálja és nem a politikai pluralizmus nyílt társadalmi megjelenésével, azaz politikai tömbök kialakításával vezényli le. (Előbbire a temérdek történelmi példa közül most csak a Függetlenségi Nyilatkozatra adott brit választ, Smith *Nemzetek gazdagsága* c. művét emeljük ki, mely a folytatódó háborúskodás helyébe a kereskedelmi megállapodásokat helyezte. Utóbbira kézenfekvő a francia forradalmat említeni, ahol a Harmadik Rend megszerveződése jelentette a politikai konfliktus kezelésének kísérletét. Ez a potenciális politikai fejlődési módokkal kapcsolatos útkeresés is kiolvasható Csou En-laj<sup>1</sup> híres válaszából, amikor is az 1789-es francia forradalom értékelésével kapcsolatban egy újságírói kérdésre azt válaszolta, hogy „Ezt még korai lenne megmondani” [BBC].) Ezekkel az európai mintákkal szemben a „megfelelő szabályozás” tartalma Kínában az volt, hogy az eltérő nézőpontokat, a belső harcokat és konfliktusokat a döntéshozatalért felelős csoporton, a frakción belül, zártan jelenítették meg, azaz a frakcióharc nem kizárólag a politikai pluralizmus tagadása, hanem előzménye is lehet. A frakcióharc önmagán belül rendezi azokat a küzdelmeket, amelyek Európában a különböző társadalmi csoportok, osztályok között zajlottak le és így szükségessé tették ezt a csoportképződést.

Az ezredfordulóra Kína, történelme során először mondhatja el magáról, hogy globális bérgyazottságú nagyhatalom. Ezért napjainkban Kínának immár új kihívásokkal és eszközökkel rendelkezve lehetősége nyílik arra, hogy az eddigi politikai prioritásrendszerétől a pluralizmus felé mozduljon el. Ebben a fejlődési lépésben csak akkor láthatnánk a nyugati modell átvételének szükségességét, ha nem azonosítanánk a kínai hagyományban az ehhez illeszkedő előzményeket. A következő fejezetekben erre teszünk kísérletet.

## 2. KONFUCIANIZMUS

### 2.1. Erény és tanulás

A konfucianizmus nem vallás. Rituálékra, ünnepi szertartásokra vonatkozó instrukciók nélküli hagyomány, melynek középpontjában az erény, az önmegtartóztatás és a tanulás áll. Bár Konfuciusz úgy tartotta magáról, hogy a tradíciónak nem alapítója, csupán összefoglalója, rendszere-

<sup>1</sup> A Kínai Népköztársaság miniszterelnöke 1949-től haláláig és külügyminiszter 1949 és 1958 között.

zője volt, az utókor értékelése szerint mégis újító volt, mert nem enciklopedikus gyűjtőmunkát végzett, hanem a kor viszonyainak megfelelően értelmezte újra az ősi normákat, azok újrateljesítésén munkálkodott. „*Iskolájában az ősi örökséget nem csak megőrizték és tanulmányozták, de mindenekelőtt értelmezték, helyesebben újraértelmezték*” [Bor – Petersma, 2010: 105].

„*A klasszikus korszak filozófiai iskolái közül mindenképpen a konfucianizmus volt a legkonzervatívabb*” [Bor – Petersma, 2010: 105], lévén „*az általuk ideálisnak tartott korai feudális rendszer visszaállítását szorgalmazták*” [Bor – Petersma, 2010: 105]. Ugyanakkor gazdaságpolitikai programként ez többet jelent a status quo pusztá megőrzésének céljánál. Nem csupán a tradíciók megtartása a mérce, hanem hogy azok által megvalósuljon a természetből következő harmónia, béke és igazságosság a politikai közösségen belül. Ekképpen külső nézőpontot is alkalmazott ez a fajta konzervativizmus, ami tehát nem csupán egy korábbi politikai rend átmentését célozta meg, hanem azt állította, hogy az a berendezkedés alkalmas a leginkább a klasszikus erények kiteljesítésére.

Konfuciusz konzervativizmusának alapja a létező világ és az abból következő erényesség normája, nem pedig csupán egy konkrét hatalmi berendezkedés. Konfuciusz egyik elméleti újítása az volt, hogy a korábbi erényfogalom pozitív tartalmát normatívra cserélte. Tanításai nyomán már nem az irányítás képességét jelentette, hanem azt az erkölcsi rangot, ami megkülönbözteti a kiválókat a tömeg tagjaitól.

A konfuciuszi értékek a gyakorlat szempontjából valósulnak meg, a folyamatosan megjelenő konkrét világi hatás a mércéjük, ami megkülönbözteti például az egyszeri, halált követő ítélettől, ami a nyugati hagyományban hangsúlyos. „*Etikai rendszerének alapja az ősök tisztelete, a család és a barátok iránti odaadás, valamint az igazságosság és a béke fenntartása.*” [Chen, 2014: 3] A bölcséleti ismereteket tehát alkalmazni kell a megvalósítás realista lépéseire is. Bár sorrendiségében az idealista elem megelőzi a megvalósítást, ám a kettő közti együttműködésen alapul a morális magatartás, csak így valósítható meg az erkölcs mind a négy központi eleme.

Mivel az emberek kormányzásához a (konfucianus előírásoktól függetlenül létező) szertartásokat tekintették a legnélkülözhetetlenebb elemnek, ezért azokat a kínai császárság maga intézte. Konfuciusz ideális világról alkotott képében nem a joguralom és nem is a kreativitás ösztönzése, a kölcsönös előnyök közös kiaknázása az összetartó erő forrása, hanem a természetben létező rend és az ahhoz való felzárkózás lehetősége. „*A konfucianizmus erősen a múltba tekintő doktrína, amely a legitimitást az ősi gyakorlatokból eredezteti.*” [Fukuyama, 2012: 171]

Az erkölcsös magatartás elsajátítása jelentette ezért a fejlődés zálogát, ez lett a tanulás tartalma. Nem csupán ismeretekkel vértették fel a fiatalokat az iskolákban, de a jó és rossz megkülönböztetésének képességével is. A lélek nemesítésének, a személyiség fejlesztésének célja nem egyszerűen egy erkölcsi rend továbbadása volt, hanem a közjóhoz való hozzájárulás és az, hogy ezt – legalább a képzetebbek – tudatosan tegyék.

A konfucianizmus „*tanait az i. e. 2. században állami dogmává avatták, s ezzel olyan státust vívott ki magának, melyet csak a 20. század elején veszített el igazán*” [Bor – Petersma, 2010: 104]. Azzal, hogy a Han dinasztia alatt hivatalos államideológia lett, a politikai berendezkedés és a gazdasági folyamatok kialakítása terén is alapvető befolyásoló erővé lépett elő, amely a teljes kínai fejlődésre kihat. Az alábbiakban ezeket a hatásokat tekintjük át röviden a XXI. századi globalizációelmélethez való kapcsolódás szempontjából.

## 2.2. Mennyek Mandátuma

Az erkölcsre épülő hatalom fogalmának kereséséből fakadt a konfucianizmus helyes hatalomgyakorlásról kialakított képe is. Sem formális, sem technikai korlátot nem jelentett, mégis tartós önmérsékletre sarkallta az uralkodót a Mennyek Mandátuma. Amiként az adópolitika is azt tükrözi, hogy jelentős összegeket gyűjthetett volna be a központ társadalmi ellenállás nélkül, úgy a hatalomkoncentráció potenciálisnál alacsonyabb foka is érthetetlen lenne e fogalom nélkül. A Mennyek Mandátuma a kínai hatalom forrása és tükre, a legitimáció alapja és a visszaélést is ez jelzi. Politikai közösségek megnyerése, választások, vagy vallási legitimáció helyett a természet rendjéből következett a politikai hatalom Kínában.

*„A Mennyei Megbízás mennyországja nem valamiféle istenséget takar abban az értelemben, ahogy azt a monoteista vallások, a judaizmus, a kereszténység és az iszlám világos írott szabályai megfogalmazták. Sokkal inkább a Természetről, vagy a »mindent átható rendezőelvről« volt itt szó, amelyet, ha felborítják, újra egyensúlyba kell hozni.»* [Fukuyama, 2012: 399]

A kínai hagyomány szerint a jó uralkodó a világ rendjét közvetíti a birodalom felé, azt alkalmazza a politikai közösségre. Amíg így cselekszik, az ország rendjében a világ harmóniája tükröződik. Ha viszont e rend megbomlik, az annak a jele, hogy az uralkodó nem megfelelően alkalmazta az égi törvényeket, ezért változásra van szükség a vezetésben.

*„Ha a császár letért az erény útjáról, a »mennyek alatt« káosz alakult ki. Még a természeti katasztrófák is azt jelezték, hogy a világmindenségen diszharmonia lett úrrá. Ilyenkor általános volt a vélekedés, hogy az uralkodó dinasztia elvesztette a »mennyek mandátumát« (tian ming), amelynek jogán kormányzott: lázadások törtek ki és egy új dinasztia állította helyre a világegyetem »nagy harmóniáját« (da tong).»* [Kissinger, 2014:34]

Miközben „Kína volt az első olyan civilizáció, amely modern államot hozott létre” [Fukuyama, 2012: 209], más szempontból fejletlennek számított, mert „soha nem alakultak ki a joguralom, illetve a politikai felelősségre vonhatóság mechanizmusai” [Fukuyama, 2012: 417]. A konfucianus gondolat szerint az uralkodónak a népet szolgálva kell kormányoznia, s bár formális eljárásokat nem dolgoztak ki ennek ellenőrzésére, de a császár saját erkölcsi érzékét oktatása, valamint a bürokrácia által formált morális szabályok súlykolásával vezették. A bürokrácia terén is úttörő volt Kína, lévén a tagok szelekciója során elkerülték, hogy a rokoni, vagy patrimonális kapcsolatok kerüljenek előtérbe. Ezek helyett a valódi képességeket tükrözték az elnyert pozíciók, ezért összegez így Fukuyama: „a modern [...] bürokráciát Kína találta fel” [Fukuyama, 2012: 161].

Az ég, mint a politikai stabilitás infrastruktúrája nemcsak a Mennyek Mandátuma fogalmában jelenik meg, hanem a *Tian xia* kifejezésben is, amit angolra általában az „all-under-heaven” formulával fordítanak és a nyugati szóhasználatban leginkább az *univerzum*, vagy a *világ* szavaknak feleltethető meg. A mennyek alatti világ három jelentését foglalja össze tanulmánya elején Yanli Gao [2008: 255-256]. A fogalom gazdaságpolitikai vonatkozású tartalmát úgy fogalmazza meg, hogy tartalmazza a törekvést egy konkrét globális intézmény, a világkormány ideájának elérésére.

*„A valláspszichológus, amikor a konfucianizmusról ír, elkerülhetetlenül megsejti benne egy új, planetáris civilizáció (kiemelés a szerzőtől) lehetőségét.” Popper Péter [2006: 143]*

A világ egységességének víziója volt az egyik olyan élménye a Kínába látogató első nyugati misszionáriusoknak, amely alapján Konfuciusz és Jézus tanításainak hasonlóságait emelték ki. Ezt a globális nézőpontot húzza alá, hogy Csao Tingjang a Tian xia fogalmát *népek közti egyetértésként* értelmezi. Az ég, mint infrastruktúra, avagy a menny, mint a hatalom forrása összhangban van a hatalommegosztás XXI. századi trendjével, a globális partnerség intézményrendszerével. Az uralkodás nélküli rend víziója annak legvilágosabb jele, hogy a konfucianus világszemléletből következhet a planetáris koordináció, a nemzeti, állami érdekeken fölüli szuverenitás követése.

A Mennyei Mandátumának és a Tian xia fogalmának jelentősége, hogy Kína saját hagyományából következően potenciális partner a globális irányításban. Ez elérhető a nyugati és kínai civilizáció együttműködése által, elkerülhető az azok közti versengés.

### 2.3. Haszon

A konfucianus tanításokból a haszon hatalomgyakorlásban betöltött szerepére az alábbi tanítás következik. Egy herceg, mikor Konfuciusz egyik tanítványától, Mongdsitól arra kért tanácsot, hogyan használhat országának, ezt a választ kapta a bölcstől:

*„Mit beszélsz hasznonról? Ha a király hasznonról beszél, a főnemes is hasznonról beszél, ha a főnemes hasznonról beszél, a nemes, a polgár, a földműves, a kereskedő is hasznonról beszél. Mindenki a hasznot fogja keresni és egymástól elragadja, így lesz az államban úrrá a rendetlenség. A királynak nem azt kell kérdezni, mi a hasznos, hanem, hogy mi a jog és az igazság.”*  
[Yü, 1943]

A fenti idézet megfogalmazza mit jelent a nem haszonközpontú ideális uralkodás. Amiként a hatalmat, úgy a profitot sem vetette el Konfuciusz, csupán az igazságosság elvárását támasztotta vele szemben, és ezzel a profitot az igazságosság érvényesítésének díjaként határozta meg. A zsidó-keresztény hagyomány kiindulópontja a bűnbeesés. Az „eredendően rossz ember” meghaladva önmagát teret engedhet jóakarátának. A nyugati kultúrkörben ez a morális cselekedetek alapja. Ezzel ellentétes emberképet fogalmazott meg a konfucianus tradíció, ami a természetes kedvességből, az emberi jóságból indul ki. Éppen ezért a kínai hagyományban az arany középút fogalma pont ellentétes irányból közelít a helyes döntéshez. A nyugati örökségben a rossztól való tartózkodást, a kínai hagyományban a velünk született jó megőrzését segíti elő. Teszi ezt olyan módon, hogy a profit elérését éppúgy következményként kezeli, mint a hatalom megtartását. A Konfuciusz által meggyőzni kívánt uralkodókkal, a birodalomépítő (európai) kísérletekkel és a klasszikus kapitalizmus hagyományával ellentétben a célt az immateriális előnyökben és a megfelelő döntésben látja. Ebből a világ harmóniája, éppen ezért stabilitás, azaz az elért eredmények (például profit, hatalom, pozíció) tartóssága következik. Ez azt jelenti, hogy a nyugati eredményeket nem kell megtagadni a konfucianus nézőpontból, csupán azok használatában kell morális döntésekre támaszkodni.

A hatalmi stabilitás gazdasági leképeződésének kiemelt formái az adópolitika és az ágazatok rendszere. Mivel a konfucianizmus a politikai stabilitásban megjelenő igazságosságból vezette le a helyes gazdasági magatartást, ezért az agrárfoglalkoztatottság szerepét hangsúlyozták, lévén

az első szektor kevesebb lehetőséget biztosít a felemelkedésre, azaz a döntéshozói szerepek újraelosztására, mint például a kereskedelem. A Mennyei Mandátumának elvesztésétől való féltel alapvetően alacsony adóterhek alkalmazására sarkallta a mindenkori kínai vezetést, ám ez elsősorban az agrárfoglalkoztatottak számára jelentett enyhe terhet, a kereskedőknek nagyobb mértékben kellett adózniuk. Az alacsony adóbevételek következménye viszont az volt, hogy a központi hatalom képtelen volt egyes közszolgáltatásokat biztosítani.

### 3. TAOIZMUS

#### 3.1. Út – tao

A hagyomány úgy tartja, hogy a fő mű, a *Tao te King* (e címet vélhetően csak az utókor adta, eredetileg Lao-ce volt a címe is) megírása után Lao-ce „a »Nyugat barbárainak« hirdette a taóról szóló tant: ennek egyik hajtása a buddhizmus” [Glasenapp, 1993: 190]. A taoista hagyomány másik forrása a Csuang-ce, amelyet Csuang mesternek tulajdonítanak, és amelyben Lao-ce személye valóban Konfuciussszal szemben jelenik meg. Míg előbbi egyfajta uralkodói kézikönyvnek készült, addig utóbbi az egyént igyekszik eligazítani a személyes fejlődése útján.

A taoista megközelítésben az erény alkalmazása a boldogság, a *nagy elégedettség* forrása, függetlenül attól, hogy milyen feladatokkal és lehetőségekkel néz szembe az egyén. A tao, akárcsak a konfucianus ég fogalom egy személytelen, a nyugati istenfogalomra ráépült Atya-víziótól mentes világtörvény. „A konfucianizmus látszólag ellenfele volt a taoizmusnak, azonban a Tao mindkettőnek alap kategóriája. Lao-ce tanításában az Ég Örök Törvénye, Konfuciusznál az ősi természet-törvény, amely minden ember testében és lelkében él.” [Popper, 2006: 141] A konfucianizmushoz hasonlóan a kiinduló állapothoz való visszatérést szorgalmazza, azonban míg Konfuciusz tanításai ezt a döntéshozatalban az emberi természet eredetére értették, addig a taoizmusban ez épp egyfajta reflexióként értelmezhető a kialakult hatalmi rendre.

Mivel a konfucianizmus a „*kínai bürokrácia, a mandarinátus »ideológiája«*” [Gulyás, 2002: 57], ezért sokan látták benne az osztályharcra való szellemi rokonságot. A Kulturális Forradalom alatt egyenesen úgy tartották, hogy a konfucianizmusból következik az osztálytársadalom. „Konfuciuszt felhasználhatták volna a Kulturális Forradalom támogatására, bár a tanulásra és a klasszikusok tanulmányozására vonatkozó iránymutatásait aligha fogadták volna el.” [Allinson, 2012: 99] Az ezzel való szembeállításból következik a taoista álláspont, mely „a társadalmi problémák megoldásának a természetes állapothoz való visszatérést, azaz a nemzeti társadalom visszaállítását tekinti, s voltaképpen a parasztság tiltakozását fejezi ki a kialakuló osztálytársadalom visszasságai ellen” [Glasenapp, 1993: 191]. Ezen elvi tiltakozásnak, szembenállásnak a gyakorlati formája a császárság és parasztság kapcsolata, ami megszünteti az uralkodó és a legszegényebb rétegek közti osztálykülönbséget.

#### 3.2. Császárság

Valóban megtalálható a taoizmusban az osztálykonfliktus feloldásának ideája, mert világszemléletében az egység, azaz az osztály nélküli társadalom a kívánt kiindulópont, egyfajta természeti állapot:

„Az erény messzi, mély,  
s mindennek ellentétes.

*A nagy elégedettség általa él.* [Tao te King: 65]

A közbülső társadalmi rétegnek, a bürokráciának a megkerülésével való kapcsolatfelvételnek az elvi háttere, hogy a taoizmus alanyi kapcsolatot hoz létre az uralkodó és a parasztság között:

„Aki az ország szegényét veszi magára,  
az lesz az ország királya;  
aki az ország nyomorát veszi magára,  
az lesz a világ királya.” [Tao te King: 78]

A császárt (királyt) és a parasztokat összekötő közvetlen infrastruktúra egyúttal azt is jelenti, hogy az igazságosság érvényesítése nemcsak a hivatalnokok feladata, az a politikai közösség minden tagjára kiterjed. A taoizmusnak a gazdasági elittel és annak politikai szerepével való szembenállás motívumát a sárgaturbános forradalom érzékelteti a legtisztábban. A taoista szellemiségű megmozdulások célja a gazdasági elit felszámolása és autonóm politikai hatalmának megelőzése volt, amint azt a következő tanítás is hirdeti:

„Hajdan , akik az út-on jártak,  
nem adtak tudást a népnek,  
ápolták az együgyűséget.  
Nehéz vezetni a népet,  
ha már az együgyűségből kilépett.  
Ezért  
az ország tudással kormányzása:  
az ország kirablása;  
együgyűséggel kormányzása:  
az ország boldogsága.  
Aki e két szabályt ismeri: példás.  
Aki ismeri a példát:  
legmélyebben erényes.  
Az erény messzi, mély,  
s mindennek ellentétes.  
*A nagy elégedettség általa él.*  
[Tao te King: 65]

“In the beginning those who knew the Tao did  
not try to enlighten others,  
But kept it hidden.  
Why is it so hard to rule?  
Because people are so clever.  
Rulers who try to use cleverness  
Cheat the country.  
Those who rule without cleverness  
Are a blessing to the land.  
These are the two alternatives.  
Understanding these is Primal Virtue.  
Primal Virtue is deep and far.  
It leads all things back  
Toward the great oneness.”  
[Lao Tzu, 1989: 65]

Sajnálatosan a magyar fordítás kissé félrevezetően fogalmaz, mert első ránézésre a tudás megvonása, a szegények kirekesztése és a fejlődés tagadása olvasható ki belőle, ám az angol fordítással és a kapcsolódó magyarázatokkal összevetve már láthatóvá válik, hogy a tudás és erény szembeállításáról szól a tanítás, és a tudás ebben a relációban kap negatív tartalmat. Ezt is csak korlátozott értelemben, mert nem a tájékoztatlanságot magasztalja a vers, hanem a helyes hatalomgyakorlás alapjaként a tudással szemben az erényt nevezi meg. Ez egyfelől kapcsolódási lehetőséget teremt az uralkodó és a parasztság között, azaz megelőzi, hogy a kevesek tudására épülő intéz-

ményrendszer átjárhatatlanul elválassza őket egymástól, másfelől megteremt a társadalmi bázisát a *rossz császárral* (aki elvesztette a Mennyek Mandátumát), a kizsigereléssel szembeni ellenállásnak.

### 3.3. Szabadság

A nagy elégedettségből való elmozdulásban születik meg az ellentétek minden formája, így a tudatosság-tudattalanság, az igazság-hazugság, az irányítás-alávetettség. *„A taoizmus politikai elmélete egyszerre utasítja el a túlzott paternalizmust, a szabadság nélküli gondoskodást és a pusztán jogszabályokon alapuló igazgatást. A taoizmus a stabilitás és a mobilitás egysége, fenntartja a családokon alapuló rendet, de mégis lehetőséget ad a felemelkedésre, a felzárkózásra.”* [Gervai – Trautmann, 2014: 209] A felemelkedés és felzárkózás normája maga a tao, ez az az elem, amit a konfucianizmus nem hangsúlyoz.

A „láthatatlan”, elnyomást tagadó hatalom eredménye a félelem hiánya, a szabadság egyik domináns formája, amint az a New Deal négy szabadság elvében is megjelenik. A taoizmus tehát fejlődési irányt mutatott minden helyzetre, és ekképpen épp azzal egészítette ki a kínai hagyományt, amit a konfucianizmus nem tudott megadni. Ezért állítható, hogy *„Lao-ce és Konfuciusz szellemi testvér-filozófusok, művük tulajdonképpen kiegészíti egymást, a konfucianizmus a napi életben megvalósult Tao-nak is felfogható”* [Popper, 2006: 139].

A szabadság és a vágy fogalmak szorosan összekapcsolódnak a taoista felfogásban. A tao lényege a tudatos, emberi tervezés eredményeként kivitelezett cselekvések hiánya. Amiként a kirekesztő jellegű tudás nélküli kormányzás példájánál már tárgyaltuk, itt sem az ismereteket, a tájékozottságot vetik el, hanem azt az illúziót, hogy bárki is tudná a különbséget jó és rossz között. Amennyiben bárki e tudás híján kívánja megfogalmazni a célokat, azok nem a bölcsesség, hanem a megfogalmazó vágyainak tükörképei (legalább részlegesen).

Erre csak a bölcs képes, ám a filozófusok vezette ország modelljének paradoxona, hogy miként is lehetne a nem bölcsök közösségét meggyőzni arról, hogy ki bölcs és ki nem az. Az ehhez szükséges tudással a közösség nem rendelkezik, tehát voltaképpen a hatalom kisajátításának egy átláthatatlan rendszeréhez vezetne.

*„Ezért a bölcs  
ismeri magát, de nem ismerteti,  
szereti magát, de nem szeretetti,  
neki nem a távoli kell, hanem a közeli.”* [Tao te King: 72]

A bölcs háttérbevonulása annak belátása, hogy a filozófuskormány intézménye zsákutcába, a szabadságelem csökkenése felé vezet.

### 3.4. Vágy

A szabadság kiteljesedése taoista alapcél, aminek érdekében korlátozni kell a vágyakból következő döntéseket, az egyénnek *„el kell távolodnia a tudatos cselekvéstől, a dolgok akarásától”* [Bor – Petersma, 2010: 113]. Ehhez az eltávolodáshoz le kell mondania a vágyak követéséről, ami másként fogalmazva annak a tételnek az elfogadása, hogy más kárán nem lehet előnyöket elérni.



Ennek gyakorlati jelentősége a tisztességes üzleti magatartás szempontjából és a piaci gazdaság értelmezése szempontjából is van. Míg a neoliberális korszak fundamentálisan elfogadta a zéró összegű piaci magatartás elvét, addig a XXI. században a kölcsönös előnyök kiaknázása, a Pareto-hatékonyság újraértelmezése a domináns szempont. Ez a fordulat a taoista elvekkel összhangban azt a koncepciót erősíti, hogy lehetséges a felemelkedés a partneri kapcsolatban is. A kiemelkedésről, mint célról, azaz a vágyakról való lemondás nem tétlenséget, vagy a fejlődésről való lemondást, hanem természetszerű, harmonikus változások sorozatát jelenti. Hasonlóan az európai sztoikus filozófiához:

*„Vágytalan a titkos természet,  
s a vágy hiánya: béke,  
az ég alatt a rend teljessége.” [Tao te King: 37]*

A mobilitásra való vágy megszűnése nem konzerválja az aktuális viszonyokat, csupán a változást magát szabadítja fel a nem természetes elemek alól és ezáltal garantálja a stabilitás megvalósulását. Ez a fejlődési irány, bár a múlthoz társított, ideális osztatlanságot célozza, de semmilyen esetben sem a felépített torzító tényezők egyszerű lerombolása, hanem fejlődés által. Ezzel nem egyszerűen a jelen tagadását, egy állandó visszatérés pátoaszát hirdeti, hanem egy konkrét fejlődési programot. Ennek célja a hatalmi harmónia szempontjából azonos a konfucianizmuséval, és azonos úton jár, mint a kereszténység, hiszen ezen irányzatokban is az ég, a menny jelenti a teljesség határát, mércéjét.

*„Nincs nagyobb csapás,  
mint az eleget nem ismerni,  
se nagyobb veszély,  
mint szerzésre törekedni.” [Tao te King: 46]*

A vágyak kontrollálása a mértékletesség erénye, amit a XXI. századi közgazdaságtan a fenntarthatóság célkitűzéseként tesz meg központi fogalmának. Ezen elméleti kapcsolódási pontok kiemelésével azt kívánjuk bemutatni, hogy a modern közgazdaságtan és a klasszikus kínai hagyomány nem zárja ki egymást, másfelől közelítve, ha Kína felzárkózása során saját hagyományaira támaszkodik, akkor Nyugat-ellenesség generálása nélkül is képes partnerként beilleszkedni a világgazdasági folyamatokba.

### 3.5. Tisztességes üzleti magatartás

Az ég alatti rend elérését szolgáló *best practice* maga a tao. Erkölcsi irányelvei nem tagadják, hanem hangsúlyozzák az élet praktikusságát. Az együttérzésből következő helyzetfelismerés különbözteti meg a konfucianus, taoista és keresztény hagyományt a klasszikus kapitalizmus profitfétisétől. Utóbbiban a személyes indíttatás, az önző döntés ereje rendezi be a környezetet, előbbieken viszont a környezetből adódik a tisztességes döntés. Ezt fejezi ki Glasenapp Lun jü-ből választott egyik idézete, amely a konfucianus ideált így festi le: *„A tisztességtelen úton szerzett gazdagság és dicsőség számomra olyan, mint a tovaszálló felleg.”* [Lun jü 7, 15, idézi: Glasenapp, 1993: 172]

Míg a konfucianizmus a tisztességre, az értékekre figyel elsősorban, addig a taoizmusban (hasnolón az irgalmas szamaritánus bibliai példájához) az etika pragmatikus alkalmazása, másként fogalmazva a profit és az erkölcs összekapcsolása a domináns elem. Annak, hogy a természetből következő rend, avagy a lelkiismeret követéseként értelmezett tisztességes üzleti magatartás nem megszünteti a gazdasági tevékenységet, hanem ösztönzi azt, szép példája, ahogy maga Csíkszentmihályi Mihály köti össze az általa használt *flow* fogalmat a taoista tanításokkal. A „*tapasztalást optimális állapotának*” [Csíkszentmihályi, 2015: 14] nevezett flowról így fogalmaz:

„Évekkel azután, hogy elkezdtem ezt a szót használni, egy tudós Sanghajból kimutatta, hogy ugyanazt az analógiát alkalmazták az ókori taoista bölcsek is. Ők a „*ju*” kifejezést használták, ami azt jelenti, hogy lebegni, áramlani. Ezzel jellemezték annak a személynek a tudatállapotát, aki a tao szerint élt, vagyis a létezésnek a megfelelő módját választotta.” [Csíkszentmihályi, 2015: 14]

Míg a *flow* nem tükröz erkölcsi állásfoglalást, azaz ebben az állapotban akár embertelen cselekedeteket is végre lehet hajtani, addig a taoizmusból következő optimális állapot csak a világ rendjének megfelelő döntéseket ismeri el. Ennyiben feltétlenül szűkebb fogalom a *flownál*. Amiben viszont közösek, hogy megmutatják: a tudatos célmeghatározás nélküli cselekvésből következhet magas hozzáadott értékű szabad munkavégzés.

A konfucianizmus és taoizmus együttesen képviseli azt a kínai hagyományt, amelyből a békés egymás mellett élés, a globalizáció korában is alkalmazható partnerségi szerep következik, ám itt is megjelent egy olyan irányzat, mely az értékeket kisajátítva, a szűken értelmezett önérdék szerinti optimalizációt hirdette a társadalmi-gazdasági folyamatok szervezésének céljaként. Ez a hagyomány a legizmus.

#### 4. LEGIZMUS

A legista alapelveket a maguk tisztaságában kihívás akárcsak összefoglalni is, lévén a vele rivalizáló konfucianizmus dominálta korszakok őrizték meg örökségét napjainknak. A konfucianus elfogultság miatt a legista elvek és gyakorlat gyakran erősen torzított formában jelenik meg az elmúlt évszázadokban. A Hadakozó fejedelemségek korában (Kr. e. 403–221) az egyes államok egymást felemészítő katonai konfliktusai olyan gazdaságpolitikai modellt igényeltek, mely a belső stabilitáson túl a külső fenyegetettségre is választ adtak. Kialakulása ezért nem köthető egyetlen személyhez, de még területhez sem, mert a modellkeresés minden udvarban egyszerre zajlott. A diplomáciai szövetségek kudarcai egyértelművé tették, hogy a külső veszélyek megoldása csak egy sikeres expanzió lehetett. Ebből a modellkeresésből a legizmus emelkedett ki győztesként. Az államhatalmat abszolutizáló legizmus legjellemzőbb pozíciója, hogy lényegében a kínai kultúra minden más hagyományával, de elsősorban is a konfucianizmussal szemben fogalmazta meg önmagát. Az igazságosság kontúrtales, változó formájú ideáját a törvények személytelen, pártatlan, uniformizált és automatikus rendjével kívánta felváltani. A legisták az uralkodó abszolút felsőbbrendűségét és teljhatalmát hirdették, amit sem erkölcsi, sem jogi szabályok nem korlátozhattak. [Fu, 1996: 7] A jog tehát csupán az alattvalókkal szemben jelentett korlátot, az állammal szemben nem.

Az objektív igazság eszméjét hirdetve a rend fogalmát abszolutizálták, annak fenntartásához egy általánosan elfogadott, a törvények betartójaként működő autoriter hatalmat tartottak szükségesnek. „A legizmus tanítása szerint az állam a törvény és a rend megtestesítője, a rendet pedig csak egy autokrata uralkodó tarthatja fenn.” [Bor – Petersma, 2010: 116] Lényegében ezért nevezi Zhengyuan Fu a legizmust könyvének címében<sup>2</sup> az első totalitárius eszmerendszernek, illetve később [Fu, 1996: 7] a modern totalitárius állam prototípusának.

A homo economicus világszemléletéhez közeli kiindulópontból a klasszikus kapitalizmus felfogásával is rokoníthatóan dolgozták ki az intézmények társadalomban betöltött szerepét. Ezek lényege, hogy minden egyéb viszonyrendszert maga mögé utasítva elsősorban az államhoz kösse az egyes személyeket. Felfogásuk szerint az önérdekkövető egyének számára olyan játékszabályokat kell biztosítani, amelyek kiszűrik a döntéshozatalból a szubjektív elemeket, úgy, mint családi, baráti, vallási identitások, hagyományok.

Ebben a hagyományban „a jog nem azon szabályok együttese, amelyek az emberek jogait és kötelességeit definiálják, vagy egy polgári törvénykönyv, amely a társadalom tagjai közti viszonyokat szabályozza, hanem büntetőjogi szankciók egyvelege, amely az uralkodó önkénye alapján saját céljaihoz igazodik” [Fu, 1996: 58]. A törvények alapján kirótt büntetések és kiutalt jutalmak, mint egy (piaci) ösztönzői rendszer elemei jelentették a legista hatalomgyakorlás formáját. „A legizmus olyan materiális ösztönzőket próbált meg biztosítani az egyének számára, melyek végül a kívánt kimenetek eléréséhez vezetnek.” [Zhou, 2011: 10]

Elméleti szinten az eljárási mechanizmusok az egyenlőség nevében mindenkire azonos formában vonatkoztak, ám eredményét tekintve mégis voltak kivételezettek. E kiváltságok abból fakadtak, hogy a nép állandó elnyomásban élt, ugyanis a legista megközelítés szerint a népet „amennyire csak lehet, szegénységben és tudatlanságban kell tartani, hogy minden tekintetben az államtól függjön” [Bor – Petersma, 2010: 116]. Így lett a legizmus a „kereskedő és értelmiségi rétegek, valamint a központi hatalom érdekeinek az elméleti kifejeződése” [Gulyás, 2002: 57]. A gyakorlatban azonban ez is csupán korlátok között valósult meg, ugyanis a kereskedelemben megerősödő csoportok kihívást jelentettek volna a központi hatalomra, ezért e fenyegetés erősödésével velük szemben is időről időre elnyomóként jelent meg a hatalom. Ebben az uralkodó csak a gazdasági előnyökből fakadó mobilitás korlátok közé szorításával, valamint erős társadalmi támogatottság mellett járhatott sikerrel.

A legista termelői gyakorlatot is a technológiai fejlődés korlátozottsága jellemezte, így az államhatalmi önkény kontrollálta a társadalmon belüli mozgásokat. Támogatottsága reprezentálásához újra és újra a nagy létszámú parasztsághoz kellett fordulnia. A tömegekre hivatkozó, félelemkeltéssel megalapozott erődemonstráció nélkül a központi hatalom mellett megerősödő csoportok a császár kihívójává léphettek volna elő. „A terror tudatos, állami használata a legizmus lényegéhez tartozik, a legizmusban a császár a paraszttal szövetkezett az arisztokrácia ellen.” [Gervai – Trautmann, 2014: 208] A nép minden tagját kizárólag a mezőgazdaságba, illetve a hadviselésbe kívánták becsatornázni, minden más tevékenységet bomlasztónak és veszélyesnek tekintettek.

<sup>2</sup> Zhengyuan Fu [1996]. A mű eredeti címe: China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling, és lehetséges magyar fordítása: A kínai legisták: A legkorábbi totalitáriusok és uralkodásuk művésze.

A legizmus elsődlegesen a hatalomgyakorló hatalmának megőrzését szolgálta. Ennek megfelelően biztosított jogosítványokat az állam számára a jogállam kiépítésével szemben. Ennek köszönhető, hogy *„az ókori legizmus öröksége termékeny talajt biztosított a marxizmus-leninizmus sikeres átültetésére Kínába”* [Fu, 1996: 127].

A legista eszméket az expanzív politikát megvalósító Csin-dinasztia alkalmazta a legnagyobb mértékben, köszönhetően annak, hogy Sang Jang miniszter javaslatait az uralkodó támogatta. Az ezt követő modellváltás eredményeként *„nagyjából 135 évvel a reform után Csin Si Huang-ti képes volt meghódítani a másik hat nagyobb államot és megvalósítani Kína egységét Kr. e. 221-ben”* [Zhou, 2011: 9]. A legisták által okozott szenvedés olyan ellenszenvet váltott ki Kínában, hogy a Csin-dinasztia Kr. e. 206-os bukásától nem voltak képesek releváns támogatottságot szerezni és így a közvetlen befolyásuk végérvényesen megszűnt. A drámai cselekedetek és a belőlük következő társadalmi elutasítottság mellett azonban három tényező teszi megkerülhetetlenné a legista örökség vizsgálatát.

1. Bár a következő Han-dinasztiától kezdődően általánossá vált a Csin-korhoz való viszonyulásban annak elutasítása, ám az egész császárkori Kína közigazgatása, jogrendszere a Csin-korból örökölt keretekre épült. A dinasztiaváltás a rendszerváltó propagandával ellentétben nem jelentette egy teljesen új hivatalnoki réteg felemelkedését. A birodalom stabilitása, az ügyrend folytonossága ugyanis megkövetelte a korábbi hivatalnokállomány jelentős részének megőrzését, ami szintén a legista hagyományok közvetett átörökítését eredményezte. *„A kínai vezetésben egyszerre voltak jelen a konfuciánus és a legista irányzat követői, a kettőjük közötti egyensúly és dinamika jellemzi a kínai történelmet.”* [Gervai – Trautmann, 2014: 209]
2. Az államszervezet folytonossága és az intézményrendszer kiépülésének történetisége mellett a legista hagyomány tárgyalása gyakorlati megjelenése miatt is nélkülözhetetlen. A legizmus hagyományából következik, hogy a maoizmus nem csupán a marxizmus alkalmazása, vagy a szovjet gyakorlat importja, hanem a kínai hagyományból következő uralkodási forma.

*„Mao, akárcsak előtte Sang Jang, a hagyományos konfuciánus erkölcsben és a kínai családban a társadalmi fejlődés akadályait látta. Antikonfuciánus hadjárata igyekezett törvényen kívül helyezni a családot központba állító morált, ettől kezdve a párt, az állam és a közösség volt a kínai állampolgárokat egymáshoz kötő új struktúra.”* [Fukuyama 2012: 172]

A legista uralkodói gyakorlat szerint a császár a parasztságra támaszkodott, amiként Maot is gyakran emlegették parasztszászárként, hiszen forradalmát a parasztokra építette: *„A forradalom nem a káderekre épül, ők csak a hajtósíj szerepét töltik be, az igazi motor – ezt Mao a 20-as évek dereka óta vallotta – a szegényparaszság.”* [Polonyi, 1994] Mao egyik első államelméleti műve egy gimnáziumi dolgozat volt, melyben Sang Yangot dicsőítette. Rokonszenve és a Csin-dinasztia iránti tisztelete ezután fokozatosan nőtt. Élete utolsó éveiben a legizmust nyíltan támogatták, kísérletek voltak rá, hogy egyfajta szellemi előzményként mutassák be. A Mao halálát követő reformokkal a legista hagyomány minden területen veszített jelentőségéből, ám ez az ezredfordulót követően megfordulni látszik. A kínai társadalomtudósok mind nagyobb figyelmet szentelnek a legista gyakorlatnak azt vizsgálva,

minek köszönhető, hogy a Csin-dinasztia kiemelkedésekor oly hatékonyak bizonyult, más korokban viszont ezt nem sikerült érvényre juttatni [Pines, 2014].

3. A legista hagyomány legfontosabb különlegességére a történeti megközelítés tud rámutatni. Ez a földrajzi értelemben vett kínai egység kialakulásának elméleti irányzata. Bár a történelemben többször érte jelentős külső-belső kihívás az országot, ám ilyen mértékben fragmentált hatalmi helyzetet soha nem kellett kezelnie. Történelmi léptékkal mérve nem az volt a korszak kérdése, hogy milyen tartalmú szövetség állítja vissza a rendet a régióban, lévén annak ellenőrzésére és betartatására még csak a megfelelő technológia sem állt rendelkezésre. Történelmi szükségszerűség volt a magukat kínainak valló államok között, hogy a hatalmi központok közül egy a többi rovására megerősödjön. Ez a folyamat mindig és mindenhol az erkölcsi dimenzió háttérbe szorulásával zajlik le. A legizmus a kínai expanzió szellemiségének prototípusa. Korszakos feladatát ellátva különböző, elsősorban közvetett formákban élt tovább. Ekképpen Kína globalizációba való betagozódásakor a legista hagyomány jelenti azt a szellemi előzményt, amelyre a globalizáció értékrendjét tagadó radikális politikai csoportok támaszkodhatnak. Ennek megelőzésének szándéka irányítja rá a kínai elemzők figyelmét a legizmus vizsgálatára, és ez mutat rá a nyugati döntéshozók előtt álló kényszerpályára: Kína globális partnerségbe való teljes beágyazódásának, illetve a radikális elemek kontrollálásának leghatékonyabb módja a legista hagyománnyal szemben a konfucianus és taoista megközelítések támogatása.

## 5. ÖSSZEFOGLALÁS

Az eszmetörténeti elemzésnek nélkülözhetetlen szerepe van az aktuális gazdaságpolitikai és biztonságpolitikai döntések előkészítése terén. Bár összefoglalásunk a teljesség igénye nélkül készült, ám azzal a szándékkal, hogy hozzájáruljon a döntéshozatali folyamatok megtervezéséhez. A tanulmány ehhez igyekszik segédeszközzül, módszertanként szolgálni.

Az államvezetés konfucianus hagyománya a stabilitás és mobilitás olyan összhangjára épül, melyben a stabilitás dominálja a mobilitás formáit, viszont az értékrendet forradalmi változások, átrendeződések nélkül érvényesíti maga az állam.

A konfucianus rítusokra és szabályokra „a taoisták radikális választ adtak: a világot nem kell irányítani” (kiemelés a szerzőktől) [Bor – Petersma, 2010: 115]. Mivel az anarchisztikus jegyek államideológiai kiteljesedését ellehetetlenítették, megközelítésének individualizmusa és spontaneitása viszont ellensúlyozta a konfucianizmus formalizáltságát és közösségiségét. Ennek köszönhetően lényegében e másik irányzat kiegészítőjeként maradt jelen a kínai társadalomban:

*„A taoizmus megmaradt kis szerzetesi vallásnak – ma is alig 20 millió híve van –, míg a konfucianizmus – 100 milliót meghaladó hívével – túlélte a Nagy Kulturális Forradalmat is, és magához kapcsolva a kisebb tan ezoteriáját (különböző formákban: vegyülve a sintoista, a buddhista, a tibeti gondolatokkal), elterjedt az egész világon.” [Popper, 2006: 141-142]*

Bemutattuk, hogy a keresztény misszionáriusok konfucianizmus-percepciója a két irányzat hasonlóságait emelte ki (a Konfuciusz névalak is az általuk megformált latin megfelelő eredménye), hogy a taoizmus milyen módon kapcsolódik a nyugati hagyományhoz és, hogy tulajdonképpen

a megjelenő különbségek lényegileg azonos megközelítésen belüli súlyponteltolódások csupán. Ugyanakkor a legizmus hagyománya a protototalitarizmus jegyeit hordozza, ekképpen annak a potenciális fejlődési útnak a modelljét adja, amelyből egy agresszív, a globalizáció intézményi kereteit nyíltan lecserélni és nem megreformálni kívánó Kína következik. Ennek a szellemi örökségnek a hangsúlyozása lehetőséget teremt a különböző kultúrkörök közti párbeszéd megtervezésében és a XXI. századi globális intézményrendszer megfogalmazásában is.

Az előttünk álló évtizedekről annyi bizonyosan állítható, hogy a legista szárny mérséklése, megtörése terén tisztán a nyugati hagyományokra való támaszkodás a radikalizáció irányába hat, míg egy Kína saját eszmetörténeti hagyományának partneri elemeire építő együttműködés tartós megoldást jelenthet a kínai felemelkedésből következő biztonságpolitikai konfliktusok féken tartására.

Ilyen előzmények után megállapítható, hogy „a kínai népnek örök dicsőségére válik, hogy eszményképe megtestesülését hosszú századokon át olyan államfilozófusban látta, aki zsarnokokkal és világhódítókkal ellentétben a tartós államszervezet alapjának a békés harmóniát tekintette” [Glaserapp, 1993: 174].

## IRODALOMJEGYZÉK

- Allinson, R. (2012): „Confucianism and Taoism” pp. 95-102 In: Bouckaert, L. – Zsolnai, L. (szerk.): *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. Palgrave-MacMillan
- Attali, J. (2012): *Ki kormányozza holnap a világot?* Európa Könyvkiadó, Budapest
- BBC: *Zhou Enlai* [http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/asia\\_pac/02/china\\_party\\_congress/china\\_ruling\\_party/key\\_people\\_events/html/zhou\\_enlai.stm](http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/asia_pac/02/china_party_congress/china_ruling_party/key_people_events/html/zhou_enlai.stm). Letöltve: 2016. november 5.
- Billioud, S. (2007): „Confucianism, “cultural tradition” and official discourses in China at the start of the new century” *China Perspectives* 2007/3
- Bor, J. – Petersma, E. (2010): *Képes filozófiatörténet. A gondolat képzelőereje*. Typotex Kiadó, Budapest
- Burkard, F. P. – Kunzmann, P. – Wiedmann, F. (1999): *Filozófiai Atlasz*, Athenaeum Kiadó, Budapest
- Chen, J-r. (2007): *Goodbye Marx Hello Confucius: Ideological Paradigm*. <http://www.docsford.com/document/5184049>. Letöltve: 2016. november 5.
- Chen, J-r. (2014): *Economics of Confucius: What do original sources say?* <http://documentslide.com/documents/economics-of-confucius-chen.html>. Letöltve: 2016. november 5.
- Csikszentmihályi, M. (2004): *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. Brill, Leiden
- Csikszentmihályi, M. (2015): *Flow – Az áramlat – A tökéletes élmény pszichológiája*. Akadémia Kiadó, Budapest
- Ecsedy I. (1995): „Lao-ce”, In: 33 *Híres Bölcséleti Mű*. Móra Könyvkiadó, Budapest
- Fukuyama, F. (2012): *A politikai rend eredete*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- Fung Yu-lan (2003): *A kínai filozófia rövid története*. Osiris Kiadó, Budapest
- Gao, Y. (2008): „China’s World View and World Historical Studies.” *Dimensioni e problemi della ricerca storica* no.1 pp. 255-268. <http://dprs.uniroma1.it/sites/default/files/gao.pdf>. Letöltve: 2016. november 5.

- Gáspár T. – Gervai P. – Trautmann L. (1999): „Az ázsiai válság természetéről.” pp.7-25 In: Trautmann L. (szerk.): *Az átmenet vége*. Saldo, Budapest
- Gervai Pál – Sárvári B. – Trautmann L. (2015): *A globalizáció politikai gazdaságtanáról*. Typotex Kiadó, Budapest
- Gervai P. – Trautmann L. (1999): „Ázsiai kultúra és információs társadalom.” *Fordulat ősz-tél*, pp. 53-75.
- Gervai P. – Trautmann L. (2014): „Értékrend és liberális demokrácia.” In: Bertók R. – Bécsi Zs. (szerk.) (2014): *Kirekesztés, Idegenség, Másság*. ETHOSZ – Virágmandula Kft., Pécs
- Glaserapp H. (1993): *Az öt világvallás*. Akkord, Budapest
- Gulyás Gy. (2002): *A közpolitika paradoxonai*. ELTE ÁJK. Politikatudományi Doktori Iskola. PhD-Disszertáció
- Hamvas B. (1943): *Kung Fu-Ce: Lun Yü-Kung mester beszélgetései*. Bibliotheca, Budapest
- Herrmann-Pillath, C. (2011): “A ‘Third Culture’ in Economics? An Essay on Smith, Confucius and the Rise of China”. *Frankfurt School – Working Paper Series* No. 159 <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/45025/1/65174461X.pdf>. Letöltve: 2016. november 5.
- Huang, Y. (2013): *Confucius: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic
- Jü, H.: *Az igaz konfuciánus*. <http://tereless.hu/keletkultinfo/hanju.html>. Letöltve: 2016. november 5.
- Kissinger, H. (2014): *Kínáról*. Antall József Tudásközpont, Budapest
- Kormány A. (2014): *A kínai jogi kultúra vázlata*. ELTE, Budapest
- Lao-ce (1994): *Tao te King*. Tericum Kiadó, Budapest
- Lao Tsu (1989): *Tao Te Ching*. Vintage Books, New York
- McCormick, K. (1999): „The Tao of Laissez-Faire” *Eastern Economic Journal* 25(3)
- Merton, T. (2000): *Zen és a falánk madarak*. Terebess Kiadó, Budapest
- Pines, Y. (2014): “Legalism in Chinese Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/chinese-legalism>. Letöltve: 2016. január 14.
- Platón (2008): *Az állam*. Cartaphilus, Budapest
- Pohl, K. H. (2009): „Identity and Hybridity – Chinese Culture and Aesthetics in the Age of Globalization Karl-Heinz” *Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society* 9:87-103
- Polonyi P. (1994): „A nagy kormányos: Mao Ce-Tung.” *Rubicon*. 5(7): 16-26. <http://tereless.hu/keletkultinfo/mao.html>. Letöltve: 2016. november 5.
- Popper P. (2006): *Vallásalapítók*. Saxum kiadó, Budapest
- Salát G. (2000): A „büntetőjog” (xing) Konfuciusz államelméletében. <http://tereless.hu/keletkultinfo/salat5.html>. Letöltve: 2016. november 5.
- Sári L. (2011): *Feljegyzések Lin-csiről*. Kelet Kiadó, Budapest
- Sárvári B. (2014): „A globális politika kora”. pp. 313-332; In: *Világunk határai*, (szerk.) Fara-gó-Szabó István et al., Eötvös Collegium, Budapest
- Sárvári B. (2016): „China’s Role in The New World Order”. In: Wardęga, J. (szerk.): *China – Central and Eastern Europe Cross Cultural Dialogue* pp. 35-47. Jagellonian, University Press, Kraków
- Sun, L. T. (1987): „Confucianism and the Recent Chinese Economic Reform” *Journal of Economic Development* 12(1)

- Thoreau, H. D. (1990): *A polgári engedetlenség iránti kötelességről*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Thoreau, H. D. (1990): *Walden*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- Weber, M. (2007): *Világvallások gazdaságetikája*. In: *Vallásszociológiai Tanulmányok Válogatás*, Gondolat kiadó, Budapest
- Zhang, F. (2013): „The rise of Chinese exceptionalism in international relations.” *European Journal of International Relations*. (19)2
- Zhao Tingyang (2005): *The Tianxia System: An Introduction to the Philosophy of a World Institution*, Jiangsu Jiaoyu Chubanshe, Nanjing
- Zhengyuan Fu (1996): *China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. M. E. Sharpe, New York
- Zhou, H. (2011): “Confucianism and the Legalism: A Model of the National Strategy of Governance in Ancient China”. *Frontiers of Economics in China* 6(4): 616
- Zhou Nan-Zhao – Teasdale, B (szerk.) (2004): *Teaching Asia-Pacific Core Values of Peace and Harmony*. UNESCO Asia and Pacific Regional Bureau for Education, Bangkok
- Zhu, W. – Yao, Y. (2009): „On the Value of Traditional Confucian Culture and the Value of Modern Corporate Social Responsibility” *International Journal of Business and Management* 3(2)