

Mencius o lidské přirozenosti a vládě lidskosti¹

Stanislav Myšička —

Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

stanislav.mysicka@uhk.cz

Za nejvýznamnějšího představitele filosofické školy *žu-tia*,² později označované jako konfucianismus, je čínskou tradicí po Konfuciovi (551-479 př. n. l.) považován Mencius (vlastním jménem *Meng-c'*, 371-289 př. n. l.). *Žu-tia* je termín označující doktrínu nebo učení vzdělavců/literátů, kteří pomáhali vladaři v administrativě, vzdělávání a vykonávání rituálních obřadů. Konfucianismus je termín pocházející až z velmi pozdní doby (17. století), kdy první Evropané v Číně (jezuité) pocítili potřebu systematizovat čínské myšlení podle svých vlastních filosofických schémat. Číňané sami začali *žu-tia* chápat jako koherentní myšlenkový směr až po smrti Konfucia. Nikdy se nejednalo o myšlenkový směr, který by byl z ideologického hlediska postaven na několika dogmatech, a mezi jednotlivými představiteli této školy lze za dobu její existence nalézt dosti podstatné rozdíly. Přesto již významný starověký myslitel Mo-c' (470-391 př. n. l.), který se silně kriticky vymezoval vůči konfuciánským učencům, o nich hovořil jako o *žu-tia*, sboru vzdělavců, kteří sdílejí podobné učení, a podle toho se také organizují.

Krátce po smrti Konfucia se vynořilo několik vlivných alternativních interpretací jeho učení. Mencius s nebyvalou sofistikovaností předložil řadu myšlenek navazujících na Konfucia, přičemž si vytyčil dva hlavní cíle: 1) kriticky se vymezit vůči nekonfuciánským myšlenkovým směrům, jež byly za jeho života populární, a 2) snažit se skrze své učení ovlivnit neutěšenou politickou situaci tehdejší doby.³ Jeho názory se dochovaly ve spisu nesoucím

1 Autor by rád poděkoval za řadu cenných připomínek dvěma anonymním recenzentům, kteří se k jeho textu vyjadřovali v rámci lektorského řízení ve Filosofickém časopise.

2 Etymologie samotného slova *ru* je nejasná. Srv. Yao Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*. Cambridge, Cambridge University Press 2000, s. 16-21; Rainey, L. D., *Confucius and Confucianism. The Essentials*. Oxford, Oxford University Press 2010, s. 65-69.

3 Srv. Yao Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, c.d., s. 73.

jeho jméno⁴ – za dynastie Sung (960-1279) bylo toto dílo zařazeno mezi čtyři kanonické konfuciánské filosofické spisy. Znalost těchto děl byla vyžadována u imperiálních státních zkoušek, jejichž splnění bylo nutné pro postup do společenské vrstvy úředníků/vzdělavců až do počátku 20. století.⁵ Menciova filosofie se tak stala na dlouhá staletí podstatnou součástí státní a společenské ortodoxie. Mencius sám se ovšem považoval za pouhého vykladače Konfuciova učení a na řadě míst svého spisu prohlašoval, že právě Konfucius byl největším mudrcem (např. 2A2; 7B39). Zároveň ovšem upozorňoval na fakt, že samotný Konfucius předával vědění a praktickou moudrost legendárních vládců starých čínských dynastií.

Ač je záběr spisu *Mencius* nebývale široký, chci se v této studii pokusit předložit jen interpretaci Menciova politického myšlení, přičemž východiskem pro mě bude Menciova nauka o lidské přirozenosti. Jejím obsahem je tvrzení, že lidská přirozenost je dobrá, pokud se může opřít o adekvátní prostředí a výchovu. V případě politických myšlenek se zaměřím zejména na tato tři zásadní tvrzení: 1) hlavním cílem vlády je blahobyt celé společnosti, zejména těch nejvíce znevýhodněných; 2) ctnostný panovník je mudrcem, který následuje příkladu legendárních vládců; 3) násilí a válečné konflikty vedené kvůli materiálnímu nebo politickému zisku jsou naprosto nepřipustné. Všechna tato tři témata jsou úzce propojena právě v Menciově filosofii – a touto krátkou studií bych rád přispěl k lepšímu pochopení starověké tradice čínského politického myšlení, kde mnou zkoumaný myslitel zaujímá výsadní postavení.

Období Válčících států

Mencius žil ve starověké Číně v tzv. období *Válčících států* (*Čan-kuo*, 453-221 př. n. l.). Formálně v té době sice stále ještě vládla dynastie Čou (asi 1100-256 př. n. l.), její centrální moc však byla již po několik staletí pouhým nostalgickým ideálem.⁶ Čínské území bylo po několika prvních staletích stabilní vlády dynastie Čou rozdrobeno na řadu menších a větších států, které spo-

4 V textu této stati je spis *Mencius* citován dle anglického vydání: *Mencius*. Trans. D. C. Lau. London, Penguin 2004. V závorkách zařazených v textu na něj odkazují vždy v následujícím pořadí: kniha, její část a kapitola.

5 I když je možné registrovat řadu sporů týkajících se textové stránky spisu *Mencius*, panuje poměrně široký konsensus v náhledu, že soubor vznikl buď těsně po smrti mistra, nebo možná ještě za jeho života. Text editoval ve druhém století našeho letopočtu Čao Čchi (zemřel r. 201), který vypustil čtyři kapitoly přidané v průběhu vlády dynastie Chan. Srv. Lau, D. C., Introduction. In: *Mencius*, c.d., s. 183-186.

6 K podrobné historii dané epochy viz Lewis, M. E., *Warring States: Political History*. In: Loewe, M. – Shaughnessy, D. (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge, Cambridge University Press 1999 s. 587-650.

lu neustále válčily o nadvládu. Během staletí postupně docházelo k redukci jejich počtu. Oproti předcházejícímu historickému období *Jar a podzimů* (*Čchun-čchiou*) (771-453 př. n. l.) byla pro éru Válčících států charakteristická transformace bývalých de facto feudálních států s městskými centry v administrativně centralizované *teritoriální* státy, které disponovaly rozsáhlými armádami a administrativou, jež spadaly pod přímou kontrolu panovníka. Daňové reformy, efektivnější kontrola obchodu a agrární ekonomiky, integrace oblasti centrálního města a venkovských oblastí státu a další podobné kroky vedly k zásadní proměně společenské a politické situace. Původně dosti zaostalý západní stát Čchin jako jeden z prvních začal zavádět výše zmíněné strukturální reformy, díky čemuž byl později schopen jako první politická jednotka na konci 3. století př. n. l. Čínu sjednotit. Jeho vládce poté založil první dynastii v čínské historii.

Na základě výše uvedených reforem mohly čínské státy disponovat do té doby nevídanou vojenskou silou, jak co se počtu vojáků (rozšíření branné povinnosti u rolnictva), tak použitých technologií týče. Místo v minulosti používaných válečných vozů jako hlavního vojenského prostředku (výsada aristokracie) se postupně dávala přednost obrovským armádám založeným na pěchotě, jež byly nově doplňovány jezdeckvem původně nečínského původu. Jednalo se o prostředek převzatý od nomádů, kteří tvořili velkou část populace na hranicích s čínským prostorem.

Politické prostředí velké části čínského starověku vedlo k permanentním válkám, vzniku aliancí a protialiancí a neustálému pustošení venkova a měst. Do jisté míry se jednalo z mezinárodněpolitického hlediska o prostředí ne nepodobné klasickému antickému uspořádání řeckých *poleis* ve starověkém Středomoří. Řecké městské státy ale nemohou být jednoduchou analogií čínských států před sjednocením v roce 221 př. n. l. V řeckém kulturním prostoru totiž zřetelně absentovala ideologie nutnosti nalézt politickou jednotu a snaha kulturně řecké území sjednotit pod jednou politickou mocí.⁷ Na druhou stranu, v Číně nikdy politické útvary neutovořily obce opírající se o rozsáhlou participaci svobodného obyvatelstva.

Nová organizace politické moci, efektivnější dohled nad obyvatelstvem, přísné tresty a inovativní podoba územní organizace státní administrativy, toto vše vedlo k oslabení role tradiční aristokracie. Postupně se proto vyprofilovala společenská skupina zvaná *š'*, jež pocházela z vrstvy málo urozených aristokratů, kteří se stali hybnou silou pozdějších administrativních a politických reforem. Většinou se jednalo o potomky již nevýznamných aristokratických rodů, kteří ale disponovali rozsáhlými znalostmi, zejména v ob-

7 Srv. Hui, V., *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press 2005.

lasti obřadného chování, historie, hudby, věštění apod. Mnohdy se tito lidé vyznačovali vysokou sociální mobilitou, neboť díky svým znalostem mohli dosáhnout význačného postavení, které nebylo odvozeno od jejich urozenosti.⁸ Moc tradiční aristokracie byla zlomena nastoupivšími centralizujícími tendencemi, které vyvrcholily ustanovením politického systému císařství. Příslušníci š', kteří nastoupili na místa tradičních pozemkových aristokratů, neměli vlastní mocenskou základnu, a byli tedy závislí na panovnických rodech. Expertní znalosti š' nikterak neumenšovaly jejich závislost na vládnoucí moci, neboť na rozdíl od dřívějšího systému lenních knížectví se celá další čínská historie vyznačovala dělením říše na administrativní jednotky ovládané literáty/úředníky, kteří odvozovali svou legitimitu přímo či nepřímo od moci panovníka.

Konfucius, jako jeden z těchto š', považoval svou dobu z morálního hlediska za zcela úpadkovou, neboť se podle jeho názoru odchýlila od ideálního směru nastoleného za dynastie Čou a některých jejích ctnostných předchůdců. Menciova doba byla ještě krvavější a politicky nesmiřitelnější, a proto není s podivem, že jeho hodnocení současnosti bylo ještě ostřejšího rázu. Nikoho ze svých vládnoucích současníků nepovažoval za spravedlivého, a tedy – podle jeho názoru – legitimního vládce. Mencius se v takovémto prostředí snažil – podobně jako jeho mistr – o nápravu poměrů prostřednictvím obhajoby vlády postavené na morálních ideálech, nikoliv na vojenském násilí nebo na přímém a přísném ovládnutí lidu. Úplně první příhoda ve spise *Mencius* pojednává o protikladu mezi státem, v němž vládne spravedlivý a čestný vládce, a státem, základem jehož politiky je maximalizace zisku (1A1). Mencius zde obhájí jeden ze základních předpokladů své filosofie, podle kterého spravedlivé vládě nemůže jít o zisk, ale především o prosazení morálních norem spočívajících v lidské přirozenosti.

Mandát Nebes

Když se ve starověké Číně dostala k moci dynastie Čou, nahradila víru v Nebe-sa (*tchien*) na pozici hlavního božstva „Pána na výšinách“ (*šang-ti*), který byl uctíván za dynastie Šang. Vzestup dynastie Čou měl být podnícen změnou nositele „mandátu Nebes“ (*tchien-ming*), který přešel z morálně zkorumpované dynastie Šang na nové vládce.⁹ Zakladatel nové dynastie musel prokázat

8 Pines, Y., *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Period*. Honolulu, University of Hawaii Press 2009, s. 117-119.

9 V literárních textech bylo slovo *ming* často užíváno ve významu „úřed“, „doba života“ nebo „osud“; šlo tedy o to, co se nám přihodí v našem životě, ale i přes naši upřímnou snahu to nemůžeme ovlivnit či změnit, je to mimo naši kontrolu. Srv. Rainey, L. D., *Confucius and Confucianism*, c.d., s. 60-61.

nejen vojenskou zdatnost, ale také ve své osobě sladit materiální moc s mocí morální. Spravedlivá vláda byla totiž považována za přinejmenším stejně důležitou jako hrubá síla.¹⁰ Mandát Nebes byl tedy původně koncept vztažený na vládnoucí elitu čouské dynastie. Postupem času se ale rozšířil na všechny, kteří mohli morálně jednat a následovat Nebesa. Těm byly přisuzovány emoce, sympatie s lidmi, ale také schopnost trestat a ovládat přírodní jevy. Nebesa byla také chápána jako zdroj politické moci. Nebyla již vázána na kult předků, jako tomu bylo u předcházející dynastie, ale byla projevem objektivních morálních kritérií, představovaných jako vůle Nebes.¹¹ Důležitou složkou *mandátu Nebes* byl i jeho lidový rozměr: silně se v něm projevovala myšlenka, že důležitou součástí poslání panovníka je jeho starost o své obyvatelstvo. Je proto pravděpodobné, že již od počátků vlády dynastie Čou byla Nebesa chápána jako dárce morálních a společenských hodnot, včetně vzorů individuálního jednání.¹²

Pro Konfucia byla Nebesa nejvyšší autoritou, zodpovědnou jak za chod přírody, tak za morální vývoj lidské společnosti. Chápal Nebesa jako entitu, která vede lidi individuálním způsobem ke ctnostnému jednání a která rovněž dokáže sankcionovat prohřešky proti správnému chování.¹³ Přestože *tchien* přímo neintervenují do lidských záležitostí, častokrát vyjadřují svoji nespokojenost, pokud politická elita nenásleduje jejich vůli: „Nebesa nemluví, a přece se čtyři roční období střídají.“¹⁴ *Te*, vyjadřující morální sílu a schopnost ctnostného jednání všech jednotlivců, má svůj původ také v *tchien*.¹⁵ Nivison připomíná, že je třeba mít na paměti sémantický rozsah slova *te*, který rovněž zahrnuje vděčnost (nebo závazanost) někomu za prokázanou službu. Kultivace ctnosti proto častokrát vyžaduje připodobňování osobního chování vzorům významných postav.¹⁶ Z toho důvodu se také Konfucius považoval za následovníka hodnot dynastie Čou: „Dynastie Čou si vzala za svůj vzor dvě předchozí dynastie – vzory vznešenosti a kultivovanosti. A já Čou následuji!“¹⁷ Z tohoto hlediska Konfucius vlastně předznamenal jistou demokratizaci

10 Mote, F., *Imperial China, 900-1800*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1999, s. 9.

11 Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1985, s. 47-48.

12 Tamtéž, s. 50.

13 Srv. Konfucius, *Hovory (Lunyu)*, 4.2, 4.12, 9.18 (Konfuciovy *Hovory (Lunyu)* jsou v této stati citovány podle českého překladu z knihy: Vochala, J., *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*. Praha, Academia 2009, s. 19-121; zde uvedené citáty se nacházejí na s. 30, 31 a 53. Srv. též Yao Xinzong, *An Introduction to Confucianism*, c.d., s. 46-47.

14 Konfucius, *Hovory (Lunyu)*, 17.19 (s. 68 – stránkové údaje v závorkách v citacích tohoto díla odkazují na překlad J. Vochaly: viz pozn. č. 13).

15 Tamtéž, 7.22 (s. 45).

16 Nivison, D. S., *The Classical Philosophical Writings*. In: Loewe, M. – Shaughnessy, D. (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, c.d., s. 749-750.

17 Konfucius, *Hovory (Lunyu)*, 3.14 (s. 27).

Nebes, která již nadále nebyla spjata pouze s představitelem vládnoucí dynastie. Následování morálního příkazu Nebes se stalo záležitostí všech, kdo aspirovali na morální a civilizovaný život.

Mencius ještě dále upevnil Konfuciovu víru v Nebesa a jejich důležitost. Nebesa se podle Mencia přímo neúčastní spravování světa (jako monoteistické božstvo v křesťanství nebo islámu), ale manifestují se ve skutcích a činech lidí, zejména v činech vládnoucích dynastií a skutcích legendárních postav dávnověku: „Ve Velké přísaze v *Knize dokumentů (Šu-ting)* je řečeno: „Nebesa se dívají skrze to, jak se dívá náš lid. Nebesa poslouchají skrze to, co poslouchá náš lid.“ (5A5)

Nebesa (*tchien*) jsou tak nejen zdrojem morálních hodnot, ale jsou také schopna vyjvit svůj názor. Tato vzájemná propojenost lidí a Nebes (na rozdíl např. od křesťanského monoteismu) se stala důležitým znakem konfucianismu.¹⁸ Nebesa jsou při uskutečňování svých záměrů do velké míry závislá na lidském konání. Jsou nositelem nejdůležitějších ctností, a jsou proto nutně spjata s morálním dobrem (7B24). *Tchien* nejsou transcendentní, ale plně imanentní světu, a proto se odchýlení od správné normy neprojevuje pouze v jednání lidské společnosti, ale manifestuje se také skrze různé neobvyklé přírodní fenomény (povodně, komety, nadpřirozené úkazy). Jak jsem již zmínil, Mencius obecně navazoval na Konfuciovu ostrou kritiku tehdejšího způsobu vládnutí a za své životní poslání považoval snahu o nápravu neuspořádaných poměrů ve státě. Dříve než se budu zabývat jeho politickým myšlením, musím se obrátit k jeho náhledu na podstatu lidské přirozenosti.

Menciovo učení o lidské přirozenosti

Máme-li pochopit Menciovo politické a morální myšlení, musíme nejprve vložit základy jeho filosofické antropologie, jejíž hlavní součástí je představa o vrozené dobrotě lidské přirozenosti (*šing*).¹⁹ Mencius se v těchto otázkách vymezuje proti dvěma v Číně tehdy běžně rozšířeným učením. Hovoří o tom, že v jeho době jsou rozšířena učení Jang Ču a mistra Mo (Mo-c'), která jsou protikladná učení Konfucia, a proto je třeba se s nimi kriticky vypořádat, aby znovu mohl být nastolen řád ve společnosti. Filosofie těchto dvou učení

18 Yao Xinzong, *An Introduction to Confucianism*, c.d., s. 78.

19 Podrobné rozborly tématu lidské přirozenosti u Mencia viz in: Bloom, I., *Human Nature and Biological Nature in Mencius. Philosophy East and West*, 47, 1997, No. 1, s. 21-32; a též Ames, R., *The Mencian Conception of Renxing: Does it mean "human nature"?* In: Rosemont, H. (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*. LaSalle, Open Court 1991, s. 143-178; a rovněž Liu Shu-hsien, *Some Reflections on Mencius Views of Mind-Heart and Human Nature. Philosophy East and West*, 46, 1996, No. 2, s. 143-164. Analýzu významu pojmu *šing* v myšlenkovém prostředí válečných států viz in: Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, c.d., s. 175-179.

je podle Mencia nebezpečná, protože překrucuje jazyk a svádí lidi na sces-tí (3B9). Jang Ču je vykreslován jako morální egoista, který by neobětoval ani vlas ve prospěch ostatních lidí: „Jang Ču si zvolil egoismus; kdyby si měl vytrhnout jeden jediný vlas, aby tím přinesl světu užitek, neudělal by to.“ (7A26)²⁰ Vše podřizuje požadavkům svého individuálního uspokojení. Mo-c' naproti tomu hlásá lásku ke všem lidem, zbavenou konfuciánského důrazu na rodinu a blízké sociální vazby.²¹ V konečném důsledku učení Jang Ču pro Mencia znamená „nemít panovníka“ a filosofie, kterou tvořil Mo-c', znamená „nemít otce“. Každý, kdo bojuje proti učení dvou zmíněných filosofů, je žákem mudrců (3B9).

Mencius považuje lidskou přirozenost za „dar Nebes“ (6A15), ale nechápe ji jako něco statického. Morální osoba není – jako je tomu u západních myslitelů – čímsi daným, co předchází ustanovení společnosti a vlády, ale je výsledkem dlouhé cesty morální sebe-kultivace.²² Základním znakem odlišujícím lidi od zvířat je srdce/mysl (*sin*), označující jednak srdce v našem anatomickém smyslu, ale zároveň také hlavní orgán zodpovědný za *myšlení*. Nikoliv ovšem za myšlení v descartovském smyslu (čistě racionální uchopení myšlení je čínské filosofii cizí), ale ve smyslu morálního jednání.²³ Pokud se člověk při svém jednání neřídí *sin*, dostává se na úroveň zvířat, která jsou ovládána pouze svými biologickými potřebami.

V Konfuciových *Hovorech* nacházíme pouze jedině (a nejasné) místo, kde se hovoří o lidské přirozenosti, a byl to tedy Mencius, kdo tuto otázku v rámci konfucianismu plně rozvinul. *Sin* každého člověka má podle Mencia čtyři základní kvality, které označuje jako „výhonky“ či „klíčky“ (*tuan*)²⁴: „Smysl pro soucit je klíčkem lidskosti (*žen*). Smysl pro stud je klíčkem spravedlnosti (*i*). Smysl pro ústupnost je klíčkem obřadnosti (*li*). Smysl pro správné a špatné je klíčkem moudrosti (*č'*). Člověk má v sobě tyto čtyři klíčky stejně, jako

20 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*. Přel. H. Beguivínová. Praha, DharmaGaia 2006, s. 154.

21 Samozřejmě, toto není historicky zcela věrohodný obraz postojů dvou zmíněných myslitelů.

22 Ming Tu-wei, *Embodying the Universe: A Note on Confucian Self-Realization*. In: Ames, R. (ed.), *Self As Person in Asian Theory and Practice*. Albany, SUNY Press 1994, s. 177.

23 Filosofické diskuse ohledně vztahu duše a těla, podobné těm, jež probíhaly v západní filosofii, se v Číně objevily až jako reakce taoistických a konfuciánských kruhů na příchod buddhismu (1. stol.) a jeho propracované systematické nauky o podstatě lidského mentálního života a lidském osudu po smrti těla. Tuto reakci dobře vystihuje pozdní spis konfuciánce Fan Chena (450-515) *O zničitelnosti ducha*: „Duch je tělo a tělo je duch. Z toho důvodu dokud trvá tělo, trvá i duch, a když tělo odejde, zanikne i duch (...) Vztah mezi duchem a hmotou je stejný jako vztah mezi ostrostí a nožem (...) Nikdy jsem neslyšel, že by poté, co je zničen nůž, zůstala zachována jeho ostrost. Jak by tedy bylo možné, aby po zániku tělesné formy nadále existoval její duch?“ Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 359-360.

24 Srv. Van Norden, B., *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York, Cambridge University Press 2007, s. 216-218.

že má čtyři údy. Ti, kdo majíce tyto čtyři klíčky o sobě říkají, že jsou toho neschopní, sami sebe mrzačí. Ten, kdo o svém vládcí říká, že je toho neschopný, mrzačí svého vládce. Všichni, kdo v sobě mají tyto čtyři klíčky, vědí, jak je rozvíjet a naplňovat.“ (2A6)²⁵

Při charakteristice těchto „klíčků“ se Mencius inspiroval u Konfucia. *Žen* je chápáno zejména jako cit obsahující lásku k bližním a odpor k působení utrpení jiných lidských bytostí. *Žen* je ovšem silněji pociťováno vůči lidem, kteří jsou dotyčné osobě nejbližší. Toto slovo je častokrát překládáno jako lidskost nebo humanita.²⁶ *I* je termín, u kterého hraje velkou roli smysl pro povinnost a z něj plynoucí respekt vůči společenské hierarchii. Důležitým prvkem *i* je důraz na respektování a reflexi morálních pravidel.²⁷ *Li*, termín, který původně označoval předepsané chování při rituální oběti, později charakterizoval soubor norem, jimiž se mělo řídit jak společenské, tak rituální jednání. Slovem *č'* Mencius označuje schopnost směřovat své *sin* směrem k dobru. *Č'* je spojováno se správným chováním a úsudkem, který potřebujeme v situaci, kdy je případně třeba se odchýlit od některých společenských norem nebo omezit naše pudy.

Kde můžeme podle Mencia nalézt důkaz o oněch „výhoncích“? Každý člověk má podle tohoto konfucianisty vrozenou charakteristiku, díky níž je schopen reagovat na utrpení druhých, aniž by mu z toho plynul (být podvědomý) zisk. Na příkladu dítěte padajícího do studny se Mencius snaží ukázat, že *pocit* zděšení z této události je naprosto přirozenou lidskou reakcí: „Dejme tomu, že někdo náhle vidí dítě, které má spadnout do studny. V každém se probudí pocit zděšení a soucitu. Není to proto, že by se chtěl spřátelit s rodiči dítěte, ani proto, že by si tím chtěl získat reputaci mezi sousedy a přáteli, ani proto, že by si ošklivil křik děcka. Nazíráno z tohoto pohledu, nemít smysl pro soucit není lidské. Nemít smysl pro ústupnost není lidské. Nemít smysl pro to, co je správné a špatné, není lidské.“ (2A6)²⁸

Ten, kdo při této události instinktivně (náhle, *ča*) nezažívá pocit zděšení, není zcela člověkem. Z pocitu zděšení nicméně neplyne, že také *budeme* něco dělat pro záchranu tohoto dítěte, protože můžeme mít relevantní důvody, které nám brání jednat. V jiném podobném příběhu jsou Menciem vykreslováni lidé, kteří nejprve pohazovali své mrtvé rodiče na veřejných prostranstvích, později je však začali řádně pohřbívat kvůli pocitu hanby z konání

25 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 156. Na rozdíl od tohoto vydání však slovo *č'* překládám jako moudrost, nikoliv jako inteligenci. Slovo *inteligence* totiž podle mého názoru do jisté míry implikuje schopnost čistě logického a racionálního uvažování, což ovšem není totožné s obsahem slova *č'*.

26 Srv. Vochala, J., *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*, c.d., s. 200-211, 394-409.

27 Van Norden, B., *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, c.d., s. 258.

28 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 156.

morálně špatných činů (3A5). Jejich pozdější jednání bylo podle Mencia projevem správného nasměrování rozvoje jejich přirozeně dobrého srdce/mysli (*sin*). V této souvislosti Mencius přiznává zásadní důležitost rodinným vztahům, které považuje za základní, přestože podle něj nejsou jediným zdrojem morálky a ctnosti.

Podle A. C. Grahama Mencius stojí na počátku transformace chápání *sin* jako lidské přirozenosti, která musí být „vyživována“ morálně odpovídajícím způsobem (dříve *sin* postihovalo vývoj lidského života bez morálního náboje).²⁹ Irene Bloomová upozorňuje na silné biologické pozadí Menciovy teorie, které je důvodem toho, proč Mencius při popisu jak vnějších, tak vnitřních procesů lidského života častokrát používá metafory ze zemědělství a ze života rostlin.³⁰ Má to svůj zřejmý důvod: Mencius chápe vrozené tendence lidské povahy jako věc, která sice musí být vyživována, ale je v nás zároveň už cele přítomna. Farmář rozvíjí přírodní procesy, ale neobjevuje je.³¹ Obdobně mají všichni lidé vrozený potenciál (*cchaj*), který umožňuje rozvoj ctnosti. Ten je sice ovlivňován i vnějšími okolnostmi, ale nemůžeme v žádném případě říci, že pouze tlak zvnějšku rozhodujícím způsobem určuje lidské chování. Například ctnostný legendární panovník Šun byl vychováván v morálně nevhodném prostředí, ale přesto v sobě dokázal rozvinout pravou mravní osobnost (5A2).

Jak postřehl D. C. Lau, ale i mnozí jiní, na rozdíl od některých standardních výkladů morální filosofie v rámci západní etiky (Platón, Aristotelés, Hume, Kant apod.) nevymezuje Mencius ostrý rozdíl mezi emocemi a racionálním uchopením morálních pravidel.³² Jak ukazuje jeho příklad s dítětem a studnou, zásadní je pocit pohnutí, který nám má být v dané situaci přirozený a který nás vskutku činí lidmi. Soucit je jistě výjimečný v tom, že je zaměřen na živou bytost nám vnější a není založen v žádné zřetelné výhodě.³³ Mencius ve známé diskusi (6A6, 6A7) odmítá jednak redukci motivací lidského jednání na pud jídla a pud sexu, jednak kritizuje chápání morálního vývoje jako *pouhého* výsledku působení vnějších faktorů (vzdělání, sociální prostředí, životní prostředí apod.). Tvrdí, že není možné, aby lidé mohli být rozliše-

29 Graham, A. C., The Background of the Mencian Theory of Human Nature. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6, 1967, s. 215-271.

30 Bloom, I., Human Nature and Biological Nature in Mencius, c.d, s. 23-25. Netvrdím, že Mencius pracoval se západní představou biologie jako vědy, pouze zde poukazuje na typicky čínský důraz na spjatost procesů probíhajících v přírodě s procesy týkajícími se lidského chování a jednání.

31 Van Norden, B., *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, c.d., s. 49.

32 Lau, D. C., Introduction, c.d., s. 94.

33 Tento fakt odlišuje Menciovu představu od podobného myšlenkového experimentu, jenž se před časem objevil v současné utilitaristické filosofii, kde měl sloužit k založení kosmopolitní morálky, která měla ve svém konečném důsledku vést k překonání světové chudoby. Srv. Singer, P., Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, No. 3, s. 229-243.

ni na v zásadě dobré a v zásadě špatné (tj. lidská přirozenost se může pouze zkazít, není sama o sobě špatnou).³⁴ Mencius předpokládá, že můžeme jednat špatně, protože řádně nepodrobujeme myšlenkové rozvaze to, co nám předkládají naše smysly (6A15). Mencius nepostuluje existenci žádné nezávisle stojící duše v protikladu k materiálnímu tělu, ale soustředí se na vzájemnou provázanost všech vnitřních pochodů. I když rozvinutí mysli je zásadní pro správně vedený život (protože je darem Nebes, 6A15), je to přece jen stále život zbavený starostí o reinkarnaci nebo podobné problémy.³⁵ Na druhou stranu, rozvoj našich vrozených kvalit není vůbec automatický a náš vrozený potenciál, jenž umožňuje rozvoj ctnosti, nemusí být vůbec využit. Je otázkou, do jaké míry je pro Mencia relevantní tak ostré rozdělení mezi přirozeností a společenskou konvencí, jaké se objevuje například v případě starořecké debaty o postavení *fysis* a *nomos*.

Významný Menciovův konfuciánský následovník Sün-c' (312-230 př. n. l.) bude později tvrdit, že lidská přirozenost je špatná (*sing e*), a vznikne tak jeden z nejslavnějších sporů v rámci konfucianismu.³⁶ V této souvislosti je třeba zdůraznit, že náhled na podstatu lidské přirozenosti (*sing*) je nutné zasadit do myšlenkového klimatu doby těchto myslitelů. „Přirozenost“ byla v té době většinou chápána jako to, co umožňuje určité věci, aby se rozvinula, pokud jí nejsou kladeny žádné překážky.³⁷ *Sing* je tvořeno Nebesy, a proto máme morální povinnost naši přirozenost rozvíjet. Z morálního hlediska oba myslitelé shodně chápali *tchien* jako autoritativní.³⁸ Zatímco ovšem pro Mencia je lidská přirozenost něčím, co potřebuje rozvoj a učení pro své plné rozvinutí, pro Sün-c'ího je lidská přirozenost tvořena vrozenými tendencemi lidského chování, které předcházejí kultivaci kulturou a společenskými rituály. Pro Mencia je tedy „dobrá lidská přirozenost“ taková, která disponuje vrozenými tendencemi, pomocí nichž lze – spolu se správnou výchovou a vzděláváním – dosáhnout uspokojivého stavu morálního života. Sün-c' naopak popírá, že bychom disponovali *dobrými* vrozenými charakteristikami ještě před tím, než jsme vystaveni civilizačním vlivům.³⁹ Řečeno slovy D. C. Laua, Mencius se

34 Ve spise Mencius je zmíněn myslitel Gaozi, který tvrdil, že lidská přirozenost je neutrální a nachází se mezi dobrem a zlem. Společenské normy jsou konvencemi, které jsou nám vnější, na rozdíl od pudů a smyslových požitků, jež jsou nám vrozeny. Proto také morální kultivace vzděláváním znásilňuje naši přirozenost, což samozřejmě Mencius odmítá (6A1).

35 Srv. Bloom, I., *Human Nature and Biological Nature in Mencius*, c.d., s. 28-29.

36 „Lidská přirozenost je špatná a to, co je v člověku dobrého, je umělé.“ Sün-c' 15. Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 205-206. Srovnání obou myslitelů viz např. in: Chong Kim-chong, *Confucianism (II): Meng Zi and Xun Zi*. In: Mou, Bo (ed.), *History of Chinese Philosophy*. New York, Routledge 2009, s. 189-208; a též in: Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, c.d., kap. 5.

37 Van Norden, B., *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, c.d., s. 200-211.

38 Tamtéž, s. 201.

39 Srv. Tamtéž, s. 204.

při definici přirozenosti zaměřuje na to, co je odlišné, kdežto Sün-c' na to, co spojuje.⁴⁰ Oba myslitelé se však shodují v náhledu, že správné rituální jednání (*li*) je nutným předpokladem skutečného rozvinutí naší přirozenosti. I když mnohé myšlenky oba autoři sdílejí, Mencius klade větší důraz na přirozenou schopnost ocenit řád a rituál, i když vzdělání je pro něj také nesmírně důležité. Podobně jako mají naše oči potěšení z krásy a naše uši z pěkné hudby, tak je naše srdce/mysl přirozeně puzena k řádu a správnosti (6A7).

Menciova představa o morální psychologii je završena jeho tvrzením, že nutnou součástí kultivace osobnosti je práce s vitální energií (*č'chi*), o které je „zatěžko mluvit“ (2A2). *Č'chi* je těžko přeložitelný termín, který lze chápat jako všeprostopující kosmickou energii, kterou lidé dokáží čerpat prostřednictvím svého srdce a skrze ni jsou neoddělitelnou součástí jednoho živoucího světového celku. Lidské vědomí a myšlení je tudíž z tohoto hlediska pouze určitým aspektem této navzájem propojené reality.⁴¹ Ve starověké Číně se význam slova *č'chi* velice blížil životnímu dechu, podobně jako termín *psyché* nebo *pneuma* v prostředí starověké západní filosofie. Čínská kosmologie tehdejší doby chápala svět jako harmonii dvou hlavních stavů *č'chi*, těžkého a lehkého, přičemž člověk stál ve středu této představy univerza.⁴² Mencius tvrdí, že dokáže se svou „všezaplavující *č'chi*“ (*chao-žan č'č'chi*, překlad termínu přebírám od O. Krále) dobře pracovat. *Č'chi* může nabývat tekuté i plynné podoby a můžeme ji nalézt v lidském těle i vzduchu, zejména v noci (*jie-č'chi*) a nad ránem (6A8). Cílem práce s *č'chi* je rozvinout svou osobnost tak, aby v sobě spojovala v jeden celek správnost (*i*) a rituální chování (*li*), dvě zásadní konfuciánské ctnosti. Pokud někdo není schopen kultivovat svou morální osobnost, potom jeho *č'chi* nejprve hladoví a následně „odumírá“ (2A2). Mencius věří také tomu, že ten, kdo dosáhl vysokého stupně morální kultivace, prochází proměnou svého zevnějšku a jeho ctnost „vyzařuje“ do okolí, což se projevuje na jeho fyzickém vzhledu (7A21). Zde lze vidět souvislost s jeho jinou poznámkou, v níž se zmiňuje o vlivu vnějšího prostředí na formování lidské *č'chi* (7A36). Mencius tvrdí, že *č'chi* cirkulující v lidském těle musí být v rovnováze, protože ohrožení harmonie jejího pravidelného „toku“ může vést v konečném důsledku až k nesprávnému jednání. Uspořádanost *č'chi* je zásadní pro úplné rozvinutí potenciálu lidské přirozenosti.

40 Lau, D. C., Introduction, c.d., s. 207-208.

41 Za tento poznatek vděčím jednomu z anonymních recenzentů Filosofického časopisu.

42 Srv. Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, c.d., s. 179-184; Lau, D. C., Introduction, c.d., s. xxiv; Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 239-240.

Vláda lidskosti

Menciovy názory na lidskou přirozenost hrají důležitou roli v jeho politickém myšlení. Ve svých úvahách na jedné straně soustavně kritizoval špatnou politiku tehdejších států nestarajících se o blahobyt všech obyvatel, na straně druhé se nevzdával přesvědčení, že změna je v konečném důsledku možná. Domníval se, že pokud se dostanou do úřadů a vedení státu kompetentní osoby, může nastat významná změna k lepšímu oproti současnému stavu. Právě stát a elity jej řídící totiž vytvářejí nutné podmínky pro to, aby obyvatelstvo státu mohlo aspirovat na morálně dobrý život.

V období Válčících států se stalo velice rozšířeným politické uvažování, které kladlo důraz na racionální uchopení lidských tužeb a naplňování mocenských cílů státu, kterým měl být podřízen výkon vlády.⁴³ Tehdejší státní útvary se poměřovaly velikostí svých ekonomik, armád a populace. Podle dochovaných zpráv bylo toto uvažování běžné i mezi š', kteří jako poradci a ministři panovníků hledali svůj podíl na vládě a usilovali o slávu, bohatství a materiální zabezpečení.⁴⁴ Mencius toto vše velice ostře kritizoval. Jeho řešením neutěšené politické situace bylo postavit vládu na lidskosti (*žen*). Domníval se, že vztahy mezi vládcem, úředníky, vojáky a prostými lidmi jsou – podobně jako vztahy v rodině – primárně morálními. Politická vláda má tedy být založena na lidskosti, nikoliv na utilitaristickém kalkulu nebo na zisku (1A1). Spravedlivá vláda se neměří počtem obyvatel nebo rozlohou státu, ale morálkou vládnoucí elity a společnosti jako takové (srv. 4B26). V dávných dobách, kdy ještě vládli ctnostní panovníci, by takoví ministři, kteří navrhuji obohacení státu na úkor nevinných lidských životů ztracených při expanzi, byli přísně potrestáni jako „zrádci lidu“ (*min-cej*, 6B9).

Mencius kritizuje to, co nazývá „cestu moci“ (*pa-tao*), a proti ní prosazuje „cestu královskou“ (*wang-tao*). První z nich klade důraz na sílu, autokracii, tvrdé tresty a militarizaci společnosti, která je pod plnou kontrolou panovníka a jeho úředníků (4A9). Na druhou cestu se vydává naopak ten, kdo se chce zvát vskutku královským vládcem: takový panovník musí být schopen soucitu, který nemůže být žádnému člověku zcela cizí. Mencius v této souvislosti vypravuje příběh o králi ze státu Čchin, který se slitoval nad býkem jdoucím na rituální porážku a nechal jej ze soucitu nahradit ovci. Mencius panovníkovi vysvětluje, že logicky musí svůj soucit rozšířit ze zvířat i na lidskou populaci státu, zásadní je zde jeho vůle konat správně (1A7, srv. 1B6). Panovníci běžně okrádají lid, podobně jako zloděj svoji oběť, přitom není podle Mencia

43 Srv. Lau, D. C., Introduction, c.d., s. xi.

44 Pines, Y., *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Period*, c.d., s. 141-145.

nijak složité najít východisko z této neutěšené politické situace. „Cesta (*tao*) leží blízko, ale všichni ji hledají v dálce. Konat povinnost (*š'*) je snadné, a přitom ji všichni složité hledají. Kdyby každý miloval své rodiče a uctíval starší, v Podnebesí (*tchien-sia*)⁴⁵ by zavládl mír.“ (4A11) Mencius o vládcih své doby prohlašuje, že všichni mají rádi zabíjení, což je antitezí spravedlivé vlády. Pokud by se však našel alespoň jeden vládce vyznávající spravedlivou vládu, úspěch by byl zaručen: „Mezi pastýři lidu v Podnebesí se ještě nevyskytl žádný, který by si neliboval v zabíjení. Jakmile se vyskytne takový, který si nebude libovat v zabíjení, všechen lid v Podnebesí jej bude z dálky vyhlížet s nataženým krkem. Opravdu to bude tak: Lid k němu bude spěchat stejně, jako když voda teče dolů. Kdo tomu bude s to zabránit?“ (1A6)⁴⁶

Ve spojitosti s výkonem politické moci je hlavní povinností humánní (*žen*) vlády starost o blahobyt populace, zejména pak o lidi stojící na společenském žebříčku nejnižší (rolníci, staří a nemocní). Mencius, podobně jako řada čínských myslitelů před ním i po něm, klade zásadní důraz na maximum, která sahá hluboko do 1. tisíciletí př. n. l.: „Lid jako základ státu (*min-pen*)“.⁴⁷ Podle Pinesovy interpretace má tato doktrína původ v zajišťování ochrany příslušníkům stejného klanu, která se později rozšířila na všechno obyvatelstvo státu.⁴⁸ Základem Menciova politického myšlení je tedy úsilí o zlepšení blahobytu celé populace, zejména ovšem nejvíce strádajících vrstev. Pokud nebudou nejširším vrstvám zajištěny základní životní potřeby (jídlo, přístřeší), prakticky to znemožní jejich morální rozvoj správným směrem (7A27). Problémem, který může brzdit morální rozvoj jednotlivců, není podřízené společenské postavení, ale nedostatky v uspokojování základních potřeb (srv. 7A6, 7A7). Prospěch lidu by měl být cílem každého dobrého vládce. Lid má být ceněn nejvýše a vládce je až na posledním místě: „Mencius pravil: ‚Lid je nejdůležitější, oltáře pudy a obilí jsou na druhém místě a panovník na místě posledním. Proto ten, kdo si získá prostý lid, se stane Synem Nebes (*tchien-c'*)“.“ (7B14)⁴⁹

Zajistit blahobyt lidu je podle Mencia jednoduché, neboť lze poměrně snadno dosáhnout toho, aby všichni měli dost obživy pro vlastní rodinu a rodiče. Je třeba snížit daňovou zátěž a zmírnit drakonické trestní právo. Přesto většina vládců nemá o blahobyt lidu zájem (1A5). Panovníci častokrát projevují zápal v nějaké bohuľibé oblasti, ale zcela zapomínají na zásadní starost o obživu a morálku svého obyvatelstva. Místo toho, aby se soustředili na vládu,

45 Tradiční označení pro oblast Číny.

46 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 150.

47 Nejlepší diskusi této problematiky nabízí Y. Pines. Viz Pines, Y., *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Period*, c.d., s. 187-218.

48 Tamtéž, s. 190-191.

49 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 151.

jež by byla prospěšná všem, rozvíjejí své záliby v hudbě, parcích a lovu (1B2). Nevědomky si tak připravují vlastní zkázu v budoucnu (1A3, 1A4). Špatná vláda se totiž promítá do postupného rozkladu dobrých mravů, které jsou ale pro celkový politický úspěch státu nutné. Především bude území obývané spokojeným obyvatelstvem bráněno s větším zápalem. Zajištění dostatečné obživy pro nejširší masy má ale pro vladaře i další výhodu: lidé budou méně nuceni ke krádežím, a stát tak bude moci udílet menší tresty (1A7).

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že Mencius nepropaguje zajištění obecného blahobytu kvůli prosazování individuálních práv, ale jako nutnou podmínku možného rozvoje morálního potenciálu vlastního každému jednotlivci. V Menciově díle nalézáme i obhajobu zabití panovníka jeho poddanými, pokud vládce porušuje své povinnosti a nespravuje náležitě záležitosti svého lidu.⁵⁰ Panovník, který zabijí své poddané nebo je jinak přivádí do záhuby, se vlastně nemůže opodstatněně zvat panovníkem. V případě jeho zabití se tedy jedná o odstranění člověka stojícího mimo zákon: „Je přípustné, aby poddaný zavraždil svého vládce?

Mencius pravil: „Ten, kdo má zmrzačenou lidskost (*žen*), se nazývá zloduchem. Kdo má zmrzačený smysl pro to, co je správné (*i*), nazývá se mrzákem. Zloduchům a mrzákům se říká vydědenci. Vím jen, že byl po zásluze potrestán vyděděncem Ti-sin,⁵¹ nevím o tom, že by byl býval zavražděn vládce.“ (1B8, srv. 4B3, 4B17)⁵²

Zde můžeme vidět pěknou ukázkou Menciova využití jednoho z pilířů Konfuciova učení: je třeba nazývat věci pravým jménem („napravit“ jejich obsah) ještě před tím, než se je začneme snažit napravit. Na známém místě Konfuciových *Hovorů* se jeden z žáků táže, co by Konfucius udělal jako první, pokud by mohl vládnout. Konfucius odpovídá, že by zvolil na prvním místě „nápravu obsahu jmen“ (*čeng-ming*), protože jinak nenastane pořádek ani v rodině, ani ve státě.⁵³ Pokud nebudou věci označovány pravými jmény, povede to k řadě problému v rodině, ve správě státu a společnosti. Vražda tyran-

50 Je zajímavou historickou ironií, že Mencius by se v otázce legitimizace odporu širokých vrstev rolnického obyvatelstva vůči tyranské nadvládě politických elit patrně shodl s Mao Ce-tungem (1893-1976). Srv. Perry, E., *Chinese Conceptions of “Rights”: From Mencius to Mao – and Now. Perspectives on Politics*, 6, 2008, No. 1, s. 37-50.

51 Ti-sin (11. stol. př. n. l.), poslední král dynastie Šang, kterému byla podle pozdějších zpráv kvůli jeho chování odňata Nebesy (*tchien*) legitimita, která byla následně předána dynastii Čou. S největší pravděpodobností však tři nejstarší dynastie působily – alespoň v některých fázích své existence – současně s jinými státními útvary v čínském prostoru. Srv. Chang Kwang-chi: *China on the Eve of the Historical Period*. In: Loewe, M. – Shaughnessy, D. (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, c.d., s. 59-73.

52 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 151.

53 Konfucius, *Hovory* (Lunyu), 13.3 (s. 70-71); srv. tamtéž, 12.11, 12.17 (s. 67); Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, c.d., s. 92-94, 104; Vochala, J., *Konfucius ve světle sebraných výroků*, c.d., s. 361-371; Nivison, D. S., *The Classical Philosophical Writings*, c.d., s. 757-758.

ského vládce je jenom zdánlivě vraždou krále, neboť tyran rezignoval na to, aby mohl být skutečně zván vladařem.

Mencius ovšem není v žádném případě zastáncem toho, aby se lid na vládu přímo podílel; jeho aktivní politická role je víceméně pouze regulativní. I v případě Mencia, stejně jako je tomu u drtivé většiny čínských myslitelů, je cílem nápravy transformovat politické elity tak, aby byly schopny zajistit zlepšení stavu nižších vrstev. Lid má stále zůstat politicky pasivní.⁵⁴ Je úkolem panovníka, aristokratů a úředníků š', aby zjednali případnou nápravu.⁵⁵ Podobně jako v případě stoicismu je ideálem panovník-mudrc, jehož vzory Číňané typicky nalézali u mytických vládců nejstarších čínských dějin (Jao, Šun, Jü, vévoda z Čou). Nedomnívali se ovšem, že lze jejich jednání prostě jen kopírovat. Je třeba formální pravidla nejen dodržovat, ale také k nim zaujmout adekvátní postoj, který může někdy vést až k nutnosti jejich změny (4A1). Přestože jsou výjimeční jednotlivci našimi vzory, existuje morální potenciál, který oni byli schopni rozvinout, v každém z nás (4B33, srv. 4A13). Trochu podobně jako o mnoho staletí později Machiavelli zde Mencius hovoří o tom, že z významných mužů starověku se mohou stát naši přátelé, budeme-li studovat díla popisující jejich ctnostné činy (5B8).⁵⁶

Panovník musí disponovat morální silou (*te*) a následně musí být schopen rozšířit svou vrozenou empatii (*tchuej en*) na všechno obyvatelstvo státu, případně i dále (1A7). Určitě je to v jeho moci, není to jako zvednout horu Tchaj-šan a skočit s ní do moře. Stačí udržovat lid v dostatku, zmírnit přísné tresty, snížit daně, obecně zachovávat daleko větší míru lidskosti (*žen*). Je lepší naslouchat lidu než bezvýhradně dát na rady ministrů (1B7). Je absurdní, když vládce nenásleduje doporučení těch, kteří hlásají vládu založenou na morálních principech a soucitu s lidmi. Panovník by nikdy nedal opracovat laikovi drahokam, ale sám chce stát řídit bez odpovídající moudrosti (1B9).

Mencius zde používá podobný argument jako jeho starší vrstevník v západní filosofické tradici, Platón. Politika, podobně jako jiné činnosti, je záležitostí jisté expertní znalosti. Je však nepravděpodobné (nebo zhora nemožné),

54 Lid je v některých pasážích spisu Mencius připodobňován k domestikovaným zvířatům (ovce, dobytek) nebo neobdělánému poli (2B4, 3A3, 3A4). Na druhou stranu v historických pramenech z období Jar a podzimů a Válčích států nezaznamenáváme případy snah o trvalou politickou participaci nižších vrstev na řízení společnosti. Všechny známé požadavky tohoto druhu jsou víceméně sociálního či ekonomického charakteru. Srv. Pines, Y., *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Period*, c.d., s. 194-197.

55 Je třeba také neztrácet ze zřetele fakt, že když Mencius užívá takové termíny, jako jsou *min* (lid) nebo *žen* (člověk), většinou tím míní mužskou část populace, což odráží sociopolitickou realitu tehdejší společnosti. Viz Birdwhistell, J., *Mencius and Masculinities*. Albany, SUNY Press 2007, s. 22-25.

56 Srv. Konfuciovův postoj v *Hovorech* (Lunyu), 2.11, 7.1, 9.3 (s. 23, 42 a 51).

že by touto znalostí disponoval někdo, kdo není členem úzké vrstvy vzdělanců/politiků. Na rozdíl od Platóna Mencius nepropaguje vládu filosofů; jeho cílem je spíše posílení jejich expertní pozice a vlivu na stávající vládce (viz 2B4, 2B5). Navíc, pro Mencia není mudrc kvalitativně odlišný od obyčejného člověka: přestože je jeho postavení výsadní (podobné tomu, jaké má kultově zásadní hora Tchaj-šan k ostatním horám nebo moře k rybníkům), vyrůstají ze stejné podstaty (2A2). Panovník má sloužit lidem, to je vlastní náplň jeho „profese“. Pokud to někdo nechápe, nemůže podle Mencia uspět (2A7). Ať jsou od sebe opravdu spravedliví a dobří jakkoliv vzdáleni v čase a prostoru, výsledky jejich snah a uvažování budou stejné (jako „spojení dvou polovic pečete“, 4B1).

Mencius se ovšem nezabývá pouze teoretickými úvahami o vlastnostech ctnostného vládce nebo cílech dobré vlády. Obrací se také k některým praktickým problémům, zejména k otázkám daní a zemědělství. Kritizuje příliš vysoké daně, které těžce doléhají zejména na zemědělce a mohou vést až k hladomorům či situacím, kdy jsou lidé nuceni zanechávat své mrtvé bez pohřbu na volných prostranstvích (1A7, 7B27). Vysoké daně jsou také škodlivé pro obchod (2A5). Na druhou stranu Mencius varuje před příliš nízkým zdaněním, které má za následek nedostatek financí na správu státu, jehož struktura se následně přibližuje volnému politickému uspořádání barbarských kmenů (6A10). Mencius navrhuje pozemkovou reformu podle stavu, jenž údajně panoval za rané dynastie Čou. Tento návrh obsahuje rozdělení všech vesnic na osm soukromých částí, přičemž uprostřed by se navíc vždy nacházela jedna část sloužící obecním účelům: „Ani při pohřbech, ani při stěhování do jiného bydliště by se nemělo vycházet za hranice domovské vesnice. Pokud budou ti, jejichž vesnická pole sdílejí jednu studnu (*t'ing*), spolu vycházet jako partneři, poskytovat si výpomoc při ostraze před zloději a vzájemně se podporovat v nemoci, pak bude všechen lid ve vzájemném souladu (...) Uprostřed by bylo státní pole a na každou z osmi rodin by připadl pozemek o rozloze 100 *mou*. Společně by obdělávali prostřední státní pole. Teprve až by byly práce pro stát skončeny, směli by vykonávat práci sami pro sebe. Tím by se odlišovali od současných rolníků.“ (3A3)⁵⁷

Pokud by řádná správa státu byla schopna dbát na dodržování výše nastíněných pravidel, omezilo by to vnitrostátní migraci, již Mencius považuje za nežádoucí jev. Dále Mencius radí, aby byla věnována maximální pozornost správnému určení hranic pozemků ve státě, protože na tom do velké míry závisí prosperita společnosti. Špatná výměra pozemků má totiž silně negativní vliv na výsledek daňové politiky státu. Na druhou stranu Mencius upozorňuje i na to, že by daně neměly být vymáhány v určité dlouhodobě

57 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*, c.d., s. 153.

průměrné výši, neboť to vede ke zbídačování rolníků v časech neúrody nebo přírodních katastrof.

Mencius se na mnoha místech svého spisu věnuje ospravedlnění dělby práce ve společnosti – mezi populací pracující manuálně a těmi, kteří společnost řídí a udržují v ní pořádek (panovníci, úředníci, vojáci). Není podle něj nespravedlivé, že se vládci a úředníci nechávají živit rolníky. Mencius rozděljuje lidi na ty, kdo pracují manuálně, a ty, kteří k práci používají myšlení. „Lze snad správu Podnebesí vykonávat současně s obděláváním půdy? Jsou záležitosti pro velké lidi a pro malé lidi. Navíc, každý jednotlivec má pro sebe k dispozici vše, co vyrábějí všichni řemeslníci. Kdyby to vše mohl používat až poté, co si to sám vyrobí, znamenalo by to vést Podnebesí na scestí.“ (3A4)⁵⁸ Moudřejší ovládají méně moudré a to, že ti je svou prací podporují, je všeobecně přijímaným pravidlem (i). Někteří namáhají svaly a jiní mysl, přičemž vládnoucí složkou společnosti mají být ti, kdo pracují duševně. Kromě zajištění míru a prosperity společnosti je totiž hned dalším cílem každého správného vládce morální kultivace populace a její vedení k mravně dokonalejšímu životu (3A4).

Mencius tak odmítá názory některých svých radikálních současníků, kteří požadovali, aby všichni obyvatelé Číny byli zapojeni do produktivní činnosti. Vypráví o muži jménem Sü Sing, který byl následovníkem legendárního vládce, „božského rolníka“ (*šen-nung*), jenž měl být podle starověké čínské mytologie objevitelem zemědělství a používání léčivých rostlin (3A4).⁵⁹ Tento muž se usídlil se svými následovníky v nové zemi, brzo však začal hlásat, že všichni by se měli podílet na produkci základních potřeb, zejména pracovat v zemědělství. Navrhoval tedy jistou formu agrárního kolektivismu. Mencius se snaží dokázat neudržitelnost těchto snah poukazem na nutnou závislost každého jednotlivce na společenské a ekonomické dělbě práce. Nikdo si není schopen sám zabezpečit všechny základní věci nutné pro normální způsob vedení života, a je tedy třeba se spoléhat na směnu výrobků v rámci společnosti. Proč by mělo být vládnutí odlišné od řady jiných povolání, které potřebujeme k našemu životu?, táže se Mencius.⁶⁰ Z výše uvedené pasáže velebící ideální rozdělení půdy na vesnici rovněž vysvítá, že Menciovi šlo zejména o rovnost mezi *rolníky samotnými*, nebyl tedy egalitaristou v obecnějším smyslu.⁶¹

Jedním z dalších velkých témat Menciova politického myšlení je rozbor vztahu mezi vládcem a jeho ministrem (rádcem, úředníkem). Můžeme si

58 Citováno podle: Cheng, A., *Dějiny čínské myšlení*, c.d., s. 152.

59 K této pasáži srv. Nivison, D. S., *The Classical Philosophical Writings*, c.d., s. 768 ; a též detailní rozbor in: Birdwhistell, J., *Mencius and Masculinities*, c.d., s. 39-50.

60 Srv. Konfucius, *Hovory (Lunyu)*, 13.4 (s. 71).

61 Srv. Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, c.d., s. 45-46.

oprávněně klást otázku (jak také činili tehdejší čínští myslitelé, kteří se častokrát rekrutovali z řad š'), jakou roli má hrát velká míra závislosti úředníků na svých „zaměstnavatelích“, tj. vládních a vládnoucích rodech v různých státech tehdejší doby.⁶² Důvodem této závislosti š' na státní službě byl nedostatek jiného stabilního zdroje příjmů, neboť vrstva nezávislé rodové aristokracie s vlastním rodovým majetkem byla ve státní administrativě postupně nahrazována placenými úředníky. Řada významných myslitelů období Válčících států se buď vůbec netajila materialistickými důvody, jež je vedly k politické činnosti, jiní z toho alespoň podezřívali většinu ostatních š' (Sün-c', Šang Jang, Chan-fej-c'). Tyto postoje Mencius, jak jsme mohli vidět, odmítá. Ale jeho odpověď na otázku, kde leží hranice morální přípustnosti učencovy participace na vládě, není jednoznačná. Ctnostný člověk se má snažit podílet se na vládě. Podle Mencia tak činili již ctnostní vládcí dávnověku a i my k tomu máme dobré důvody. Vztah panovníka a úředníka má být harmonický a vyvážený. Panovník má pokládat ministry za své končetiny, oni jej za své srdce. Klesá-li sebeúcta poddaných, nastává podle Mencia stav rozporů mezi vládcem, byrokracií a obyvatelstvem (4A3). Ani za této situace však nemá učenec v žádném případě podlehnout pokušení a budovat svou kariéru pomocí nemorálních prostředků (3B3). To také ospravedlňuje chování učenice, který v některých případech buď odmítl audienci u panovníka (3B7), nebo nepřijal nabízenou pozici ve státním aparátu.

Na jiných místech je ovšem Mencius více flexibilní. Není například přípustné, aby si člověk vzal od přítele dar, který byl nabyt násilím (5B4). I kdyby byla dodržena všechna pravidla obřadnosti (při předávání daru a navázání přátelství), i tak je takový čin dle Mencia oprávněně všude trestán. Ovšem analogicky odmítat vše, co nám může poskytnout panovník jako svým služebníkům, neboť to získal pravděpodobně násilím od lidu, znamená příliš lpět na morálním pravidle. Vztah mezi panovníkem a jeho rádci a ministry nikdy nemůže být vztahem přátelským (ani politická aliance států nemůže být stabilně postavena na přátelství, 5B3). Mencius to dokládá citátem z Konfucia, který tvrdí, že oddaný úředník nikdy nesmí zapomenout na to, že může lehce ztratit svůj život (5B7). Zbývá mu tedy buď loajální služba vladaři, nebo vztah učitele a žáka. V obou případech je morální povinností úředníka panovníka varovat před unáhlenými činy, nemorálním chováním a přestupky vůči rituálním pravidlům. Dobrý ministr a rádce neúnavně kritizuje poklesky svého vládce – i za cenu ohrožení vlastního života.

62 Podrobně o tomto stavu pojednává např. Pines, Y., *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Period*, c.d., s. 136-140.

Barbaři, válka a zahraniční politika

Válka byla po větší část 1. tisíciletí př. n. l. v Číně životní zkušeností drtivé většiny obyvatel a válečné ctnosti tvořily podstatnou součást sociálního statusu aristokratických vrstev. Válka byla také pevně zakořeněna v sociální struktuře společnosti a její ideologické legitimizaci.⁶³ Období Jar a podzimů a období Válčících států přinesla zásadní stupňování válečných akcí (jak co do rozsahu, tak co do intenzity) na čínském území. Přesto v čínské politické kultuře nikdy nebyly nějak zásadně vyzdvihovány vojenské ctnosti, spíše naopak. Lze zde souhlasit s tvrzením O. Krále, že obecně jsou čínská kultura a písemnictví zaměřeny dosti protiválečně.⁶⁴ Jistě to také souvisí s faktem, že čínská agrárně založená společnost nikdy nebyla – byť jen mírně – militarizována, vyjma případů národního ohrožení. Tento negativní postoj vůči násilí je zřetelný již u Konfucia a po něm i u dalších významných čínských myslitelů.

Také Mencius byl velký kritik války a násilí ve společnosti obecně. Válečný konflikt mu byl největším myslitelným zlem a jeho úmyslné rozpoutání bylo ospravedlnitelné pouze krajní nouzí. Lidé propagující válku a profitující z ní by podle Mencia měli podléhat nejpřísnějším trestům: „Ti, kdo jsou obratní v umění válečném, zaslouží nejvyšší trest; ti, kdo se spolčují s cizími vévody, zaslouží trest v pořadí druhý; ti, kdo násilím nutí druhé, aby pro ně obdělávali úhory, zaslouží trest třetí v pořadí.“ (4A14)⁶⁵

Jaký to rozdíl mezi názory Mencia a Platóna, pro jehož strážce je vojenská zdatnost jedním z pilířů jejich výchovy. Mencius soustavně ve svém spise kritizoval své současníky, kteří si myslí, že znakem úspěšného státu je rozšiřování jeho území nebo hromadění majetku jeho politickou elitou. Připomínal, že každý, kdo v dobách legendárních vládců Yaa a Šun navrhoval obohatit stát nebo sebe na úkor jiného státu za cenu nevinných lidských životů, si zasloužil být odsouzen jako nejhorší zločinec. Přes vše výše uvedené však Mencius nezůstal pouze u odmítnutí násilí, ale realisticky chápal, že někdy se bez něj není možné obejít. Nestal se dogmatickým pacifistou.⁶⁶ Jednak nepočítal s odstraněním trestního práva a donucovací moci státu, jednak za určitých přísně stanovených podmínek považoval válku za ospravedlnitelnou. Podobně jako Konfucius považoval Mencius za rozhodující to, že vojenskou akci vede oprávněná autorita. Pokud se této pravomoci (nebo jiných podob-

63 Viz Lewis, M., *Sanctioned Violence in Early China*. Albany, SUNY Press 1990.

64 Král, O., *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice, Maxima 2005, s. 50-51.

65 Citováno podle: Král, O., *Čínská filosofie. Pohled z dějin*, c.d., s. 165.

66 Obdobně také Konfucius zařadil armádu mezi nezbytnosti nutné pro zajištění státu, nicméně jí přisoudil poslední místo co do důležitosti – až za základními životními potřebami a důvěrou obyvatelstva ve svého vládce. Srv. Konfucius, *Hovory* (Lunyu), 12.7 (s. 66).

ně důležitých) chopí údělná knížata, je to známka morálního úpadku státu a společnosti.⁶⁷ V této souvislosti Mencius také zdůrazňoval, že je důležité, aby panovník dokázal nabýt úcty u významných rodů, a tím je dokázal kontrolovat: „Tři dynastie získaly Podnebesí uplatňováním lidskosti (*žen*) a ztratily jej díky jejímu nedostatku (*pu-žen*). To stejné platí pro vzestupy a pády států, jejich přežití (*cchun*), nebo zánik (*wang*).“ (4A3)

Jak bylo již uvedeno, válka mohla být podle Mencia vedena pouze ve velice přesně určených případech. Jedním z nich je nutnost obrany v období spleťtí a nebezpečné mezinárodní situace. Mencius proto radí panovníkovi, aby se nespolehal na zahraniční aliance a především dobře zabezpečil vlastní obranu. Pokud lidé nejsou ochotni za panovníka položit život, nic mu nemůže pomoci (1B13). Kromě sebeobrany je druhým případem legitimní války „kárná výprava“, u níž je podle Mencia nutné splnit dvě podmínky: 1) cílem války je sesazení špatného vládce a 2) i v tomto případě se musí jednat o panovníka disponujícího autoritou. D. C. Lau to vyjadřuje takto: „Válka se má ke státu – a tedy k panovníkovi – jako trest ke zločinci.“⁶⁸ Spravedlivý vládce nevede válku kvůli rozšíření svého teritoria, ale užívá ji výlučně jako nástroj sloužící k potrestání. Proto také Mencius hovoří o „kárné výpravě“, nikoli o válce jako takové: „V období Jar a podzimů není spravedlivých válek. Pouze některé války nejsou tak špatné jako jiné. Kárnou výpravou⁶⁹ se rozumí potrestání poddaných nejvyšší autoritou. Nepřátelským státům nepřisluší se navzájem trestat.“ (7B2)

Pokud jsou záměry vládce a jejich prosazování správné, nejenže panovník dosáhne úspěchu ve svém vlastním státě, ale jeho humánní vláda bude přitahovat pozornost i za hranicemi. Pokud je vládce spravedlivý a jeho vláda prospívá populaci, je jeho potrestání zahraničních nepřátel prospěšné i pro tamní obyvatelstvo a lid se dobrovolně ke ctnostnému panovníkovi přidá. Nesmí ale udělat tu chybu, že se k obyvatelstvu dobytého státu bude chovat násilně (1B11). To vzbudí pouze negativní reakce u zahraničních mocností, které se posíleného státu začnou obávat a brzy se proti němu spojí (1B11). Pokud ovšem panovník bude praktikovat humánní vládu, nebude mu nic bránit v tom, aby se stal řádným vládcem; naopak dobývání území mu k prosazování tohoto cíle nijak nepomáhá (2B1). Silou své humánní vlády legendární vládci starověku dobyli svět z poměrně malého teritoria svého původního státu (2B3). Ten, kdo vládne pomocí lidskosti, se nemusí bát ani největších vládců; ten, kdo jí nedisponuje, by se měl mít

67 Srv. tamtéž 14.2 (s. 76): „(...) když v Podnebesí vládne Cesta, pak o záležitostech etikety *li*, hudby, vojenských tažení a kárných výpravách rozhoduje Syn Nebes.“

68 Lau, D. C., Introduction, c.d., s. xlv.

69 Znak *čeng* znamená mj. „přímý“ nebo „napravit“ a objevuje se v takových slovech, jako jsou „legitimita“ nebo „správnost“.

na pozoru i před svým nejméně důležitým poddaným (2B2). V této souvislosti se Mencius vyznává také z přesvědčení, že jeho doba je nejúpadkovější v čínské historii. Domnívá se, že nikdy předtím nebyly lid a vláda v tak špatném stavu. Proto také tvrdí, že zatímco „v dávných dobách byla účelem bran strážících průsmyky na hranicích obrana proti násilí, v současnosti slouží k jeho konání“ (7B8).

Můžeme tedy vidět, že Mencius v žádném případě neobhajoval imperiální expanzi. Byla mu, stejně jako čínskému politickému myšlení obecně, vlastní myšlenka zásadní důležitosti středu (*čung*) a centralizace politické moci. S tím samozřejmě souvisí nutnost udržovat řád proti zásahům zvnějšku. Proto dobrý panovník musí usilovat o udržování stabilních hranic a jejich ochranu před obyvatelstvem (barbary) za nimi. Konfucius i Mencius sdíleli předpoklad, že etničtí Číňané jsou *kulturně* nadřazení těm lidem, které označovali za „barbary“. Tito barbari nemají podle Mencia městské zdi, pevné domy, obětní obřady, chrámy předků, diplomacii, úřady ani úředníky, a tudíž jim stačí k financování státu vybírat pětiprocentní daň (6B10). Hlavním znakem barbarství je nedodržování pro Číňany přirozených norem kulturní, politické a sociální stratifikace (3A4).

Vládcem uplatňující zásady lidskosti může působit na barbarské národy jako „magnet“: barbary bude přitahovat dokonalé uspořádání jeho státu a vládních záležitostí. Pokud pak bude kulturní asimilace barbarů úspěšná a stanou se civilizovanými (tj. přijmou čínské rituální, náboženské a jiné praktiky), je téměř nemožné, aby zpětně upadli do předcházejícího stavu kulturního barbarství. Tyto a další názory na kulturní nadřazenost Číny vůči jiným kulturám však v Menciově době nevedly k vypracování pojmu čínské rasové nadřazenosti (snad až později, počínaje okupací vnitrozemské Číny Mongoly ve 13.-14. stol.).

Zde je také třeba zmínit názor typický pro konfucianismus, a to že míra lidskosti je nejsilnější v rodině. Z rodiny je sice postupně rozšiřována na ostatní obyvatele, ale její intenzita přirozeně slábne (7A45-46, srv. 7B1). Čím více se od prostředí rodiny vzdalujeme, tím více je náš vztah k ostatním lidem oslabován (7A15). I kdybychom byli dokonale ctnostnými vládci, jako byli Jao a Šun, přesto by nás náš morální postoj nezavazoval ke skutečné lásce ke všem lidem. Proto dříve než se naučíme respektovat zájmy ostatních lidí a přikládat jim váhu, musíme si nejprve umět vážít členů naší vlastní rodiny. Od barbarů nás neodděluje nepřekročitelná propast, ale jejich postavení vůči nám je nejlépe vyjádřeno rodinným vztahem otce k jeho mladším synům. Nemyslím si tedy, že Mencius považoval za ospravedlnitelný zásah do záležitosti státu, který je od vlastní Číny vzdálen. Dle mého názoru je zřejmé, že pravidla spravedlivého konfliktu, tak jak je Mencius představil, se týkají jednak válečných operací na vlastním území a dále pak v *pohraničních* oblas-

tech, které mají na život v Podnebesí vliv. Z tohoto důvodu není Menciova teorie spravedlivé války obhajobou humanitární intervence.

Závěr

Mencius postavil svou filosofii na obhajobě konfuciánské představy o ctnosti, jejíž následování je nutné, pokud chceme opravdu rozvinout všem lidem vlastní morální predispozice. Lidé se rodí s morálně dobrou povahou, pro jejíž zdárný vývoj je však třeba uplatnit vliv dlouhodobého vývoje zvyklostí spojených s ctnostným chováním. Zásadně morálních hledisek se Mencius přidrží i ve svém politickém myšlení. Pouze ctnostný vladař, ruku v ruce s dobrými rádci, ministry a úředníky, je schopen dosáhnout stavu, jenž může být zván vládou založenou na lidskosti. K tomu není třeba nějakých zázračných činů; chybou současných vládců je egoismus a přehlížení chudých a slabých, jejichž maximální vykořisťování slouží k posilování státu nebo obohacování jeho panovníka.

Jednání panovníka a následně prosazování jeho vůle státním aparátem má zásadně prospívat všeobecně dostatečné životní úrovni obyvatelstva státu. Toto je samozřejmě minimum: materiální dostatek je zásadním předpokladem morální kultivace všech obyvatel, zároveň je však pouze nutnou, nikoliv dostačující podmínkou spravedlivé vlády. Vládcé státu musí nejen zajistit lidem obživu a jiné základní potřeby, musí být také schopen svůj lid morálně vzdělávat a jít mu příkladem. V opačném případě má obyvatelstvo ve výjimečném případě právo panovníka sesadit. Kromě panovníka a jeho úředníků je zbytek společnosti politicky pasivní. Lid je tak Menciovi jen jakýmsi „lakmusovým papírkem“, který indikuje morální ne/správnost panovníkovy vlády. Zde bychom mohli nalézt řadu fascinujících paralel mezi současným politickým diskursem v Číně a myšlenkami před staletími žijícího učence snažícího se o reformu státu. I to je jedním z výsledků dlouhé tradice filosofického uchopování čínské státnosti a její ideální podoby. V této stručné studii jsem mohl dosti hrubými črty pouze nastínit rozsah a hloubku Menciova myšlení, přesto bych rád zdůraznil, že řada jeho myšlenek je v čínském politickém diskursu diskutována dodnes. I proto je třeba se do budoucna snažit o lepší a podrobnější uchopení zásadních myšlenkových konceptů starověkých čínských myslitelů.

SUMMARY

Mencius on human nature and the government of humanity

This study aims to interpret Mencius' political thinking taking as the starting point his doctrine of human nature. Each individual is capable of the moral self-cultivation of his or her innately good human nature, but in this task the individual requires adequate conditions and education. Political power is able to ensure this (and it is, indeed, one of its main tasks to do so), but it can also, on the contrary, contribute, in a fundamental way, to the decadence of the state and society. The result of inadequate and ineffective application of political power is a growing crisis in society, especially in the area of inter-personal relations and moral conduct. Mencius' ideal is a relatively small and effective state that looks after its inhabitants and which does not unduly intervene in the social organism. War is understood, by him, as a great evil which is justifiably used only when putting-down an uprising or in self-defence. Generally, Mencius' political thought is characterised by the thought that the virtuous ruler will have, by dint of his strength of character, not only spiritual but also purely practical political successes.

Key words: Mencius, Confucianism, Chinese philosophy, political thought

ZUSAMMENFASSUNG

Menzius über die menschliche Natur und über die Herrschaft der Menschlichkeit

Diese Studie befasst sich mit Menzius' politischem Denken, wobei seine Lehre über die menschliche Natur den Ausgangspunkt darstellt. Jeder Einzelne ist zur moralischen Selbstkultivierung seiner angeborenen guten menschlichen Natur fähig, benötigt hierzu aber angemessene Bedingungen und Bildung. Politische Macht hat die Möglichkeit, hierfür zu sorgen (wobei dies auch zu ihren Hauptaufgaben gehört), kann aber im Gegenteil auch grundsätzlich zum Verfall eines Staates und einer Gesellschaft beitragen. Die Folge einer inadäquaten und ineffektiven Anwendung politischer Macht ist eine wachsende Krise der Gesellschaft, insbesondere im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen und moralischen Verhaltens. Menzius' Ideal ist ein verhältnismäßig kleiner und effektiver Staat, der sich um seine Bürger kümmert und nicht übermäßig in den Organismus der Gesellschaft eingreift. Der Krieg ist für ihn ein großes Übel und nur zur Unterdrückung von Aufständen oder zur Selbstverteidigung zulässig. Menzius' politische Überzeugung charakterisiert der Gedanke, dass ein tugendreicher Herrscher aufgrund seiner Charakterstärke nicht nur spirituellen, sondern auch politisch-praktischen Erfolg haben wird.

Schlüsselwörter: Menzius, Konfuzianismus, chinesische Philosophie, politisches Denken