

MIĘDZY PRZEŚLADOWANIAM I AKULTURACJĄ. WPŁYW BUDDYZMU NA PAŃSTWO KONFUCJAŃSKO-LEGISTYCZNE

1. Wprowadzenie

Na przestrzeni wieków cywilizacja chińska wniosła wiele do światowego dorobku filozoficznego. Na terenie Państwa Środka uformowały się różnorodne prądy myślowe, wśród których najbardziej znane są: konfucjanizm, legizm, taoizm czy mo-tizm. Powyższe nurty filozoficzne kształtowały rozwój tej cywilizacji na wielu płasz-czyznach – od kwestii ontologicznych po zagadnienia społeczne. Rodzima chińska filozofia wpłynęła w sposób znaczny również na rozwiązania ustrojowe. W rezulta-cie procesów trwających przez stulecia nastąpiło ukształtowanie specyficznego dla Chin systemu politycznego, czyli monarchii absolutnej wspieranej przez merytokra-tyczny aparat urzędniczy, rekrutowany na drodze egzaminów.

Chińczyków cechują bardzo bogate tradycje refleksji nad rzeczywistością, które przez wieki kształtowały oblicze tego państwa, a jednocześnie pochodzący z zewnątrz prąd filozoficzno-religijny odegrał w становieniu państwa niezwykle doniosłą rolę. Tym prądem był wywodzący się z subkontynentu indyjskiego bud-dyzm. Chiński establishment reagował w różny sposób na cudzoziemską religię. Zazwyczaj przejawiał tolerancję, aczkolwiek zdarzały się również okresy, podczas których wszczynano wobec jej wyznawców prześladowania. Buddyzm wywarł głą-boki wpływ na życie religijne mieszkańców Państwa Środka – zarówno ludu, jak i elit. W czasach dynastii Tang (618–907) wręcz zdominował duchowy pejzaż cesar-stwa. Buddyzm oddziaływał także w pewien (i to dość nieoczekiwany) sposób na życie polityczne Chin. Stał się istotnym komponentem chińskiej kultury.

Niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniu społeczno-politycznego sukcesu buddyzmu w cesarstwie chińskim. W ramach pracy autor stawia sobie kilka celów. Po pierwsze, pragnie w możliwie skondensowany sposób przedstawić rozwój tej

<https://doi.org/10.26881/gdaw.2025.28.01>

* ORCID: 0000-0001-8229-4062

religii w Chinach. Po drugie, zamierza opisać jej wpływ na kulturę Państwa Środka – ze szczególnym uwzględnieniem życia politycznego. Autor w ramach głównej tezy podejmuje próbę dowiedzenia, że pomimo dość demokratycznego i egalitarnego podejścia do zagadnień politycznych zawartego w doktrynie buddyjskiej paradoksalnie religia ta przyczyniła się do umocnienia monarszego absolutyzmu w cesarstwie.

Struktura artykułu wynika z jego tytułu i celów. W pierwszej części zostaną opisane okoliczności powstania buddyzmu oraz jego kluczowe założenia. Następnie uwarunkowania społeczno-polityczne występujące w Państwie Środka w czasach, gdy buddyzm dotarł na jego terytorium (III–VI w.), oraz powody jego sukcesu. W trzeciej części zostanie zanalizowany wpływ buddyzmu na chińską myśl polityczną i funkcjonowanie Cesarstwa Chińskiego.

W niniejszym tekście skorzystano z kilku metod badawczych. Jako że buddyzm trafił do Chin wiele stuleci temu, zaś samo cesarstwo upadło relatywnie niedawno, gdyż na początku XX w., autor często sięgał po metodę historyczną. Sporo miejsca poświęcono kwestiom związanym z nurtami filozoficznymi oraz ich wpływem na życie społeczno-polityczne. W związku z tym wykorzystano narzędzia łączone z metodą doktrynalną. Omawiając instytucje cesarstwa, zastosowano również metodę instytucjonalno-prawną.

2. Korzenie buddyzmu

Powstanie buddyzmu jest nierozzerwalnie powiązane z postacią Siddharthy Gautamy, znanego powszechnie jako Budda Siakjamuni. Był on filozofem i reformatorem religijnym. Żył na terenie północnych Indii pomiędzy VI a IV w. p.n.e.¹ Urodził się w rodzinie przywódcy plemienia Siakjów, funkcjonującego na pograniczu indusko-nepalskim².

Wedle przekazów w wieku 29 lat miał porzucić wszelkie bogactwo i dostojeństwa związane ze swoją pozycją społeczną, a także rodzinny dom i poświęcić się ascezie³. Przez kolejnych sześć lat wiodł życie wędrownego kaznodziei i ascety aż do nastąpienia kolejnego istotnego zwrotu. Któregoś dnia Siddhartha zasiadł bowiem pod drzewem figowca, gdzie następnie przez siedem tygodni medytował⁴. Finalnie wszedł w stan oświecenia. Jak stwierdził Krzysztof Jakubczak, filozof „(...) osiągnąć miał wgląd w naturę rzeczywistości, równoważny z całkowitą metafizyczną

¹ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?* [w:] *Buddyzm. Tradycje i idee*, red. K. Jakubczyk, Manggha, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, s. 34.

² *Ibidem*.

³ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020, s. 304.

⁴ *Ibidem*, s. 305.

przemianą jego ludzkiej kondycji w kondycję osoby przebudzonej, czyli wolnej od wszelkich determinacji”⁵.

W kolejnych latach Siddhartha Gautama rozwijał kluczowe elementy swojej filozofii. Myśliciel twierdził, że wszystko, co nas otacza, jest cierpieniem, a źródłem jego jest pragnienie. By przerwać cierpienie, należy wobec tego wyzbyć się pragnień. W rezultacie Siddhartha zalecał swym uczniom stosowanie się do odpowiedniego kodeksu moralnego. Zakazywał zabijania, kradzieży, gwałtu, kłamstwa, obmowy. Nakazywał swym uczniom wybaczać zło, obmowę, wstrzymywać się od pożądliwości oraz nienawiści, unikać niewiedzy. Nauki te zostały rozwinięte w ramach tzw. Ośmiorakiej Ścieżki. Składają się na nią elementy takie, jak słuszne: pogląd, postanowienie, słowo, czyn, żywot, dążenie, skupienie i medytacja⁶.

Przez następne 45 lat filozof kontynuował wędrówkę po północno-wschodnich Indiach i głoszenie swoich nauk ich mieszkańcom. Zdobywał kolejnych uczniów. Popularność działalności kaznodziejskiej Siddharthy Gautamy wynikała z egalitarnego charakteru jego nauczania. Myśliciel kierował swój przekaz do najróżniejszych ludzi: zarówno do kobiet, jak i mężczyzn, przedstawicieli wszelakich stanów czy profesji⁷. W rezultacie zaczęła tworzyć się wokół niego coraz większa społeczność. W jej skład wchodziły rosnące kręgi świeckich, ale także zgromadzenie zakonne, czyli tzw. *sangha*⁸. Siddhartha wedle tradycji umarł w wieku 80 lat. Po śmierci filozofa zaczął kształtować się jego kult. Koncentrował się początkowo wokół domniemych szczątków ciała myśliciela, należących do niego przedmiotów, zaś później wokół *stup* (kopców), które miały je zawierać⁹.

Do dziś wśród ekspertów żywe są rozważania dotyczące tego, czy Siddhartha chciał zbudować nowy ruch religijny. Abstrahując od tego, jakie miał plany w tym kontekście, śmierć filozofa nie zakończyła istnienia doktryny, którą stworzył. Przeciwnie, jego filozofia rozwijała się nadal, dając początek nowemu systemowi religijnemu, zwanemu z czasem buddyzmem. W chwili śmierci myśliciela jego *sangha* liczyła ponad 500 osób¹⁰. Do pierwszego soboru w ramach społeczności buddyjskiej doszło już niedługo po śmierci Buddy w mieście Radżagriha (stolicy królestwa Magadhy)¹¹. Kolejny sobór buddyjski miał odbyć się 100 lat po jego śmierci, w Wajśilī¹². Zwołanie soboru wynikało ze sporów w społeczności. Debatowano wokół

⁵ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 35.

⁶ Por. J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 78.

⁷ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 38.

⁸ *Ibidem*.

⁹ M. Boivin, *Indie. Zarys historii*, przekł. z jęz. fr. I. Badowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011, s. 24.

¹⁰ J. Kieniewicz, *Historia Indii*, s. 79.

¹¹ A.L. Basham, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 328.

¹² K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 39.

budzących kontrowersje tez mnicha Mahadewy, który kwestionował uprzywilejowany status arhatów (osób, które osiągnęły stan nirwany)¹³. W rezultacie nastąpił rozłam w kształtującym się kościele buddyjskim. Wyodrębniły się dwa stronnictwa: zwolenników doktryny starszych (*thera-vada*) oraz zwolenników wielkiego zgromadzenia (*maha-samghika*)¹⁴.

Istotne dla rozwoju buddyzmu było wstąpienie Aśoki na tron w państwie Maghady w 269 r. p.n.e. W ciągu swojego panowania dokonał on zjednoczenia znaczącej części subkontynentu indyjskiego, tym samym tworząc jedno z najważniejszych imperiów ówczesnego świata. Szczególnie ważne w procesie podbojów Aśoki okazało się krwawe podporządkowanie znajdującego się na południu subkontynentu państwa Kalinga (leżało w granicach współczesnego stanu Orisa)¹⁵. Koszty społeczne będące konsekwencjami zwycięskich wojen wywołały u cesarza zmiany światopoglądowe. Zdaniem historyków Aśoka odczuwał wielkie wyrzuty sumienia związane z cierpieniami, jakie przyniosła prowadzona przez niego polityka zbrojnej ekspansji¹⁶. W rezultacie monarcha zaczął zbliżać się intelektualnie i emocjonalnie do buddyzmu. Najpierw wydał serię edyktów, w których zaczął promować pokój oraz głosić zasadę niestosowania przemocy (*ahimsa*)¹⁷. W kolejnych latach swojego panowania kształtował politykę społeczną państwa w oparciu na buddyjskiej koncepcji *sad-dhammy* (dobrej nauki/ dobrego prawa)¹⁸. Aśoka na różne sposoby wspierał też znaczenie buddyjskiej wspólnoty w życiu religijnym subkontynentu. Cesarz zarzucił typowe dla jego przodków spędzanie wolnego czasu w formie polowań na dzikie zwierzęta. Zamiast tego preferował pielgrzymki do miejsc kultu związanych z Buddą i jego uczniami¹⁹. Władca miał również istotny wpływ na rozwój buddyjskiego budownictwa sakralnego. Tradycja przypisuje mu wzniesienie 84 tysięcy stup, czyli półkolistych konstrukcji religijnych²⁰. Za panowania cesarza Aśoki zwołano również niezwykle ważny trzeci sobór. Miał on miejsce w mieście Pataliputra. W trakcie tego soboru skodyfikowano kanon pism religijnych w języku palijskim²¹. Na soborze podjęto również decyzję o wysłaniu misjonarzy do sąsiednich krajów – Cejlonu oraz Birmy²². Późniejsza tradycja przypisuje cesarzowi wysłanie misjonarzy na dwór chiński²³.

¹³ *Ibidem*, s. 40.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ S. Wolpert, *Nova historia Indii*, Książka i Wiedza, Warszawa 2010, s. 84.

¹⁶ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 44.

¹⁷ S. Wolpert, *Nova historia Indii*, s. 84.

¹⁸ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 46.

¹⁹ M. Boivin, *Indie. Zarys historii*, s. 28.

²⁰ S. Wolpert, *Nova historia Indii*, s. 89.

²¹ A.L. Basham, *Indie od początku dziejów...*, s. 88.

²² S. Wolpert, *Nova historia Indii*, s. 88.

²³ J. Kieniewicz, *Historia Indii*, s. 91.

3. Sytuacja społeczno-polityczna Chin pomiędzy III i VI w.

Buddyzm narodził się na subkontynencie indyjskim. Jednocześnie odniósł wielki sukces w Chinach. Jest tym cudzoziemskim prądem filozoficzno-religijnym, któremu udało się zdobyć najwięcej zwolenników na terenie Państwa Środka. Jego powodzenie wynikało z kilku czynników.

Po upadku dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.) Chiny pogrążyły się na niemal 400 lat w chaosie wojen domowych. Wiele rodów arystokratycznych dążyło do zjednoczenia kraju. Najbliżej osiągnięcia tego celu był Sima Yan, ambitny wojskowy, który jako cesarz Wu (panował 266–290) założył Zachodnią Dynastię Jin (265–316). Udało mu się opanować znaczną część dawnego cesarstwa Han, ale po jego śmierci państwo znów popadło w stan wewnętrznego chaosu. Ówczesne obszary północnych Chin stały się również obiektem wzmożonej ekspansji ludów koczowniczych. Lud Tuoba, część konfederacji plemiennej Xianbei, zajął pod koniec IV w. północną część Państwa Środka. Powołał do życia państwo północnej dynastii Wei (386–535). Zjednoczenia i odbudowy cesarstwa dokonał ostatecznie Yang Jian (znany jako cesarz Wendi), który w 581 r. ogłosił powstanie dynastii Sui.

Pierwsze wspólnoty buddyjskie zaczęły pojawiać się na terenie Państwa Środka już w I w. n.e. Niemniej to właśnie trwający po upadku dynastii Han długi okres zamętu politycznego – podobnie jak kryzys w III w. w Cesarstwie Rzymskim dla chrześcijaństwa – stworzył wręcz idealne warunki dla ekspansji cudzoziemskiej religii. Społeczna destabilizacja i związana z nim niepewność miały bardzo poważny wpływ na funkcjonowanie chińskiego społeczeństwa. Chaos, strach przed utratą dobytku i życia doprowadziły do otwarcia Chińczyków na nowe prądy intelektualno-duchowe, jak buddyzm. Fakt, że dominujące w Państwie Środka systemy filozoficzno-religijne nie potrafiły odpowiedzieć na wyzwania epoki i związane z nimi bóleczki prostego człowieka, dodatkowo ułatwił przyjęcie nowej wiary. Stanowiący od II w. p.n.e. doktrynę dominującą konfucjanizm skupiał się przede wszystkim na kwestiach politycznych oraz etycznych. Z kolei powszechny wśród ludu taoizm zajmował się głównie zagadnieniem bliskości człowieka z naturą. Natomiast buddyzm proponował Chińczykom w tych traumatycznych czasach nowe i często atrakcyjne koncepcje duchowe.

Zagadnienia te omawiał Charles O. Hucker, amerykański sinolog i historyk. Jak zauważył, buddyzm proponował kosmologię, w której świat jest niejako iluzoryczny, zaś prawdziwa rzeczywistość znajduje się w cieniu. Religia ta niosła za sobą atrakcyjne dla ludu koncepcje życia pozagrobowego – ideę *samsary* oraz *karmy*. Samsara przejawiała się w przekonaniu, że dusza po śmierci może wcielić się w nowy byt fizyczny (reinkarnacja). Koncepcja karmy dotyczyła zaś losu duszy po śmierci. To, w jakim ciele dana jednostka odrodzi się po śmierci, wynikało z bilansu dobrych oraz złych uczynków dokonanych za poprzedniego wcielenia. Droga ucieczki od

stałego odradzania się jest dążenie do wspomianej już nirwany, czyli moralnego życia pozbawionego samolubnych pragnień. Buddyzm oferował swym wiernym funkcje bodhisattwy (skt *bodhisattva*), czyli swoistych „świętych”. *Bodhisattva* jest to istota na tyle moralna, iż może osiągnąć stan nirwany. Postaci tego typu jednak rezygnują z ucieczki od stałego odradzania się i decydują się pomagać innym w wyzwoleniu od cierpienia. Nowa religia przynosiła także mieszkańcom Chin nieznaną im wcześniej ideę życia monastycznego oraz wspaniałą sztukę sakralną²⁴.

Istotną rolę w rozprzestrzenianiu się buddyzmu na terenie Państwie Środka oraz jego akomodacji w ramach chińskiej kultury odegrali wybitni duchowni. Warto przybliżyć sylwetki kilku z nich. Pochodzący z Azji Centralnej mnich Kumarajiva (344–413) w 401 r. przybył do Changanu²⁵. Zorganizował struktury, w ramach których kilka tysięcy mnichów dokonywało tłumaczenia świętych tekstów z sanskrytu na język chiński, przelożono dzięki temu trzydzieści osiem tekstów²⁶. Z kolei Faxian był prawdopodobnie pierwszym mnichem-Chińczykiem, który odbył pielgrzymkę do Indii²⁷. Tłumaczył tam buddyjskie teksty, aby udostępnić je w ojczyźnie²⁸. Doniosłe znaczenie odegrała także działalność Huiyuana (334–417). Ten wywodzący się z północnych Chin kaznodzieja w młodości odebrał klasyczną konfucjańską i taoistyczną edukację, ale porzucił te tradycje i nawrócił się na buddyzm²⁹. Przeniósł się na południe, gdzie założył słynny klasztor na górze Lu w prowincji Jiangxi³⁰.

Buddyzm zdobywał w Chinach coraz więcej zwolenników. Jak zauważył Mark E. Lewis, amerykański sinolog i historyk, buddyzm w Chinach – w przeciwieństwo do taoizmu – przeszedł drogę od religii popularnej wśród kręgów elit do wiary powszechnej pośród ludu³¹. W dobie chaosu wojen domowych buddyzmem zainteresowały się liczne rody panujące. Dotyczyło to tak północy, jak południa. Na północy nowa religia została zaadaptowana szybciej. Wynikało to ze specyficznych uwarunkowań politycznych – północne tereny Państwa Środka stały się areną najazdów plemion koczowniczych. Ludy te podbiły chińską ziemię i ustanawiały swoją władzę, zakładały własne państwa. Buddyzm oferował holistyczną wizję świata,

²⁴ Zob. szerzej: Ch.O. Hucker, *China to 1850. A short history*, Stanford University Press, Stanford 1978, s. 82–83.

²⁵ P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, s. 104.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ch.O. Hucker, *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford University Press, Stanford 1975, s. 211.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History...*, s. 106.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ M.E. Lewis, *China Between Empires. The Northern and Southern Dynasties*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London 2009, s. 204.

a przy tym – podobnie jak koczownicy – był cudzoziemski. Ponadto wraz z najazdami ludów stepowych nastąpił częściowy exodus wykształconych Chińczyków na południe. Koczownicze dynastie potrzebowały ludzi o pewnym poziomie intelektualnej oglądy, aby obsadzić aparat urzędniczy zarządzający państwem. Buddyjski kler bardzo dobrze nadawał się do tej roli³². Szczególnie założone przez plemię Tabgaczy państwo Północnej Dynastii Wei (386–535) przejawiało pozytywny stosunek do buddyzmu. W Luoyangu – stolicy państwa – funkcjonowało tysiąc klasztorów buddyjskich³³. Władcy dynastii patronowali imponującej sztuce sakralnej, w ramach której powstały wielkie rzeźby skalne³⁴. Nowa religia trafiła również na południe, gdzie spotkała się z zainteresowaniem lokalnych elit. Przedstawiciele klas wyższych emigrujących na południe otrzymywali intelektualne i estetyczne pocieszenie oraz wytłumaczenie, dlaczego nastąpił upadek dawnego świata³⁵. Niezwykle istotnym politycznym mecenasem buddyzmu na terenie południowych Chin w tym czasie był cesarz Wu (502–549) z dynastii Liang. Zlecał on budowę świątyń i klasztorów, pisał komentarze do *sutr*, a nawet zakazał spożywania mięsa i wina na cesarskim stole³⁶. Za rządów cesarza zorganizowano także wielkie zgromadzenie ludzi duchownych i świeckich, w którym miało brać udział 50 000 osób³⁷.

W konsekwencji nowa religia głęboko spenetrowała społeczeństwo chińskie. Wedle zapisków z epoki na początku V w. n.e. na północy 9/10 rodzin praktykowało buddyzm³⁸. W 477 r. w tym regionie funkcjonowało 6478 świątyń oraz działało 77258 mnichów i mniszek³⁹. W tym samym czasie na południu istniało 2846 budynków sakralnych i działało 82 700 osób duchownych⁴⁰. Szacuje się, że na początku VI w. n.e. zarówno północ, jak i południe Chin uchodziły już za buddyjskie⁴¹.

W 589 r. Yang Jian dokonał zjednoczenia Chin. Powołał do życia dynastię Sui (581–618) i odbudował scentralizowane państwo. Imperium musiało wówczas ułożyć swoje stosunki z wyznawcami cudzoziemskiej, prężnej religii.

³² C.P. Fitzgerald, *Chiny. Zarys historii kultury*, przeł. A. Bogdański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 274.

³³ P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History...*, s. 98.

³⁴ J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 69.

³⁵ *Ibidem*, s. 71.

³⁶ *Sutra* – buddyjski tekst religijny. P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History...*, s. 107.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ C. P. Fitzgerald, *Chiny...*, s. 275.

³⁹ P. Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History...*, s. 106.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ C.P. Fitzgerald, *Chiny...*, s. 275.

4. Klasyczne chińskie a buddyjskie spojrzenie na politykę

Omawiając wpływ buddyzmu na chińskie życie społeczno-polityczne, należy odnieść się tego, jak w tych dwóch światach – Chinach oraz wywodzącym się z subkontynentu indyjskiego buddyzmie – zapatrywano się na kwestie polityki. A refleksje na temat w obu tych tradycjach były mocno zróżnicowane.

Życie polityczne odbudowującego się pod koniec VI w. Cesarstwa Chińskiego opierało się na fundamentach wypracowanych za czasów dynastii Han. Podstawą ustroju imperium była dokonana za panowania tej dynastii synteza dwóch bardzo istotnych szkół filozoficznych: konfucjanizmu i legizmu, pochodzących jeszcze ze starożytności⁴².

Doktryna legizmu (po chińsku *Fa jiao*, tłumacząc dosłownie „szkoła praw”) była reprezentowana przede wszystkim przez takich myślicieli, jak: Gongsun Qiao, Shen Buhai, Xunzi, Han Fei, Shang Yang czy Li Si. Legizm miał charakter rewolucyjny. Filozofowie wywodzący się z tej szkoły stali na stanowisku, że dawny feudalny świat odszedł w wyniku chaosu wojen domowych do historii. Należało wobec tego kształtować nowe społeczeństwo i nowe struktury. Legiści koncentrowali się przede wszystkim na zagadnieniu zbudowania silnego i efektywnego państwa⁴³. Najważniejszy chyba przedstawiciel legizmu, Han Feizi, stwierdził, iż w celu odpowiedniego zarządzania państwem należy posługiwać się trzema metodami: *fa* (prawo), *shi* (autorytet władzy), *shu* (techniki kontrolowania administracji)⁴⁴. Prawo powinno pochodzić wyłącznie od absolutnego władcy⁴⁵. Silna władza monarsza odgrywała kluczową rolę w legistycznej myśli politycznej: „Istnieje pięć zagrożeń dla władcy: pierwsze – gdy ministrowie blokują jego działania, drugie – gdy ministrowie kontrolują zasoby, trzecie – gdy ministrowie uzurpują sobie prawo wydawania rozkazów, czwarte – gdy ministrowie mają możliwość rozdawania łask, piąte – gdy ministrowie mają możliwość awansowania innych. (...) Wszystkie te działania to wyłączne prerogatywy władcy i ministrom nie wolno mieć do nich dostępu”⁴⁶. Na płaszczyźnie społecznej legiści opowiadali się za likwidacją pozostałości struktury feudalnej, przede wszystkim przywilejów przysługujących szlachcie. Zdaniem H. Feiziego społeczeństwo powinno być równe wobec prawa⁴⁷. Mężowie stanu o legistycznych

⁴² Zarówno konfucjanizm, jak i legizm ukształtowały się w czasach wojen domowych przypadających na schyłek rządów królewskiej dynastii Zhou.

⁴³ D. Zhao, *The confucian-legalist state. A new theory of chinese history*, Oxford University Press, New York 2015, s. 185.

⁴⁴ Y. Kim, *A history of political thought*, Polity Press, Cambridge 2019, s. 59.

⁴⁵ M.J. Küntler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 29.

⁴⁶ *O sztuce rządzenia według Mozi, Mengzi, Xunzi, Han Feizi*, przeł. M. Religa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2016, s. 185–187.

⁴⁷ Y. Kim, *A history of political thought*, s. 59.

przekonaniach (np. Shang Yang i Li Si) odegrali bardzo istotną rolę w historii państwa Qin. Wdrożone przez nich reformy uczyniły z tego peryferyjnego kraju jedną z kluczowych potęg, która ostatecznie – w 221 r. p.n.e. – zjednoczyła domenę chińską i powołała do życia cesarstwo. W konsekwencji u swoich fundamentów cesarstwo było konstrukcją o charakterze legistycznym.

Większy i znacznie bardziej dalekosiężny impakt na życie polityczne Państwa Środka wywarła szkoła konfucjańska. Stworzył ją Kongzi – znany raczej jako Konfucjusz – pochodzący z Półwyspu Shandong, żyjący na przełomie VI i V w. p.n.e. szlachcic i urzędnik. Wielką rolę w jej dalszym rozwoju odegrali tacy myśliciele, jak m.in. Mengzi (znany jako Mencjusz) czy Xunzi. Konfucjanizm miał charakter bardziej konserwatywny. Zwolennicy tej doktryny dostrzegali możliwość naprawienia otaczającego świata w powrocie do tradycyjnej moralności i obyczajów. Konfucjaniści stali na stanowisku, iż przeszłość i stare wartości stanowią nadal istotny punkt odniesienia dla współczesnych. Jednocześnie szkoła ta nie miała charakteru reakcyjnego. Według Konfucjusza i kontynuatorów jego dzieła powinno się dążyć do zachowania najlepszych elementów dawnego porządku. Jak zauważył Konrad Seitz, niemiecki historyk i dyplomata, Konfucjusz przekształcił feudalistyczny i rytualistyczny system pojęciowy w zbiór terminów moralnych i estetycznych⁴⁸. Myśliciel postulował zastąpienie szlachectwa o charakterze rodowym szlachectwem postawy moralnej⁴⁹. W efekcie konfucjaniści dzielili społeczeństwo na dwie kategorie wynikające ze zdobytego wykształcenia i osiągniętej moralności. Pierwszą reprezentowali *junzi* (co można przetłumaczyć, jako gentelman), drugą *xiaoren*, czyli prostacy. Można z tego wywnioskować, iż doktryna ta opowiadała się w pewnej mierze za zmianami społecznymi w kierunku postępowym: awans społeczny miał wynikać z osobistych przymiotów. Konfucjański system etyczny opierał się przy tym na szeregu cnót, z których najistotniejszą była *ren* – co można przetłumaczyć jako altruizm bądź życzliwość⁵⁰.

Co jest niezwykle ważne w kontekście rozważań zawartych w niniejszym artykule, filozofia konfucjańska wskazywała, że człowiek może żyć jedynie w rodzinie, zaś ta istnieje jedynie w społeczeństwie⁵¹. Konfucjaniści poświęcili wiele miejsca zagadnieniu bycia cnotliwym władcą. Polityka u konfucjanistów łączyła się nierozdzielnie z etyką. Konfucjusz pisał, że „Rządzenie jest czynieniem tego co właściwe”⁵². Dobry monarcha otacza się cnotliwymi i kompetentnymi urzędnikami, którzy otrzymują

⁴⁸ K. Seitz, *Chiny. Powrót olbrzymia*, przeł. T. Mazur, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008, s. 40.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ D. Sommer, *Ren* [w:] *RoutledgeCurzon encyclopedia of Confucianism*, vol. 2, ed. X. Yao, Taylor & Francis Ltd., New York 2013, s. 498.

⁵¹ M.J. Küntler, *Sprawa Konfucjusza*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1983, s. 129.

⁵² S.H. Tan, *Confucian politics* [w:] *RoutledgeCurzon encyclopedia of Confucianism*, vol. 1, ed. X. Yao, Taylor & Francis Ltd., New York 2013, s. 95.

stanowiska dzięki wysokiej jakości przymiotom osobistym⁵³. Filozofia konfucjańska stała się aksjologicznym fundamentem w życiu politycznym cesarstwa w 136 r. p.n.e. za sprawą cesarza Wu (156–87 p.n.e.) z dynastii Han. Do upadku cesarstwa w 1912 r. odgrywał on kluczową rolę w życiu politycznym państwa.

Dokonana za panowania dwóch pierwszych dynastii cesarskich – Qin (221–206 p.n.e.) i Han (206 p.n.e. – 220 n.e.) – synteza konfucjanizmu i legizmu poskutkowała zbudowaniem zrębów systemu politycznego cesarstwa. Powstały wówczas kluczowe dla imperium instytucje. Pojawił się urząd cesarza – *huangdi*. Będący w praktyce przywódcami klanów antyczni królowie zostali po 221 r. p.n.e. zastąpieni przez – w teorii – absolutnego władcę. W epoce wczesnego cesarstwa zaczął się kształtować również inny istotny element ustrojowy państwa – aparat biurokratyczny rekrutujący swych członków na podstawie egzaminów. Cesarz Wudi patronował powołaniu Akademii Cesarskiej w 124 r. p.n.e.⁵⁴ Zadaniem uczelni było kształcenie i egzaminowanie kandydatów na przyszłych urzędników. Jak zauważył Zhao Dingxin, chińsko-amerykański socjolog, cesarstwo zarządzało społeczeństwem, stosując legistyczne metody, zarazem poszukując swej legitymizacji w konfucjanizmie⁵⁵.

Charakter państwa chińskiego wpływał na jego politykę wewnętrzną, w tym również na relację z instytucjami religijnymi. Zasadniczo chińscy cesarze prowadzili raczej tolerancyjną politykę w stosunku do różnych wspólnot religijnych. W cesarstwie chińskim na ogół spokojnie żyli wyznawcy różnych religii. Sytuacja diametralnie zmieniała się, gdy któryś związek wyznaniowy zaczynano podejrzewać – abstrahując od słuszności tych podejrzeń – o ambicje polityczne. Najbardziej dobitnym tego przykładem jest praktyka polityczna legistycznej i autokratycznej dynastii Qin. Założyciel cesarstwa, Qin Shi Huang, rozpoczął w 213 r. p.n.e. krwawe prześladowania w stosunku do zwolenników filozofii konfucjańskiej. Wedle dziejopisów 460 konfucjańskich uczonych miało wówczas zostać na rozkaz monarchy zakopanych żywcem. Za panowania cesarza Wudi z dynastii Han doszło do krwawych prześladowań środowisk parających się praktykami magicznymi, których przedstawiciele byli powiązani z żoną monarchy cesarzową Wei⁵⁶. U schyłku dynastii Han miały miejsce wielkie rebelie (w latach 184–189) wywołane przez wywodzące się z taoizmu sekty: Żółtych Turbanów (Taipingdao, w latach 184–189) oraz Pięciu Miar Ryżu (Wudoumidao, 190–215). Powstania zostały stłumione, zaś członków sekt, które je wywołały, poddano represjom sankcjonowanym przez państwo. W cesarstwie polityka była sferą przynależną wyłącznie dynastii i lojalnym wobec

⁵³ M.J. Küntler, *Sprawa...*, s. 129.

⁵⁴ J. K. Fairbank, *Historia Chin...*, s. 63.

⁵⁵ D. Zhao, *The confucian-legalist state...*, s. 292.

⁵⁶ J. Fenby, *The Dragon Throne. China's Emperors from Qin to Manchu*, Quercus, London 2015, s. 52.

niej urzędnikom. Inni prominentni społecznie aktorzy – w tym również związki religijne – musiały się z tym faktem pogodzić.

Odbudowywane przez cesarza Wendi pod koniec VI w. zjednoczone państwo odwoływało się do przedstawionych powyżej wzorców wypracowanych w czasach wczesnego imperium. Było to państwo scentralizowane – z cesarzem na czele i podporządkowanym mu aparatem biurokratycznym. Z takim organizmem przyszło się skonfrontować nowej, cudzoziemskiej religii.

Na myśl polityczną buddyzmu wpływ miało wiele czynników charakterystycznych dla subkontynentu indyjskiego w czasach pomiędzy V i III w. p.n.e. Były to m.in. chaos towarzyszący wojnom domowym pomiędzy wiodącymi ośrodkami władzy, rywalizacja licznych szkół filozoficznych czy ostatecznie unikalne doświadczenia życiowe samego Siddharthy. Buddyjskie spojrzenie na sprawy polityczne różniło się na wielu płaszczyznach od tego, które dominowało w ówczesnych Chinach.

Powstanie oraz rozwój buddyzmu w Indiach można do pewnego stopnia rozpatrywać w kategoriach ruchu dążącego do zmian społecznych. Życie Siddharthy wpisuje się w kontekst funkcjonowania śramanów („wysilających się”). Byli oni ascetami podejmującymi wysiłki na rzecz duchowych poszukiwań i w tym celu często rezygnowali z życia w społeczeństwie oraz praktykowania przyjętych w nim form kultu religijnego – na straży tej tradycji stała kasta braminów, czyli warstwa kapłańska⁵⁷. W rezultacie stawali niejako w kontrze do ówczesnych elit. Asceci funkcjonowali poza społeczeństwem, odrzucali obowiązki i zaszczyty związane z partycypacją w nim. Buddyzm spoglądał na taką aktywność z aprobatą, natomiast np. filozofia konfucjańska czy legistyczna podkreślały wagę zaangażowania jednostki w życie społeczne i polityczne.

Istotny wpływ na polityczną refleksję Siddharthy odgrywały realia, w których dorastał. Jak wspomniano, filozof urodził się w plemieniu Siakjów, którego przywódcą był jego ojciec. Dokładna natura ustroju tego plemienia do dziś jest przedmiotem dyskusji pośród ekspertów, niemniej najprawdopodobniej panował w niej jakiś rodzaj wiecowej demokracji⁵⁸. Organizacyjne wzorce podpatrzone w plemieniu Siakjów zostały następnie zastosowane w rodzącej się społeczności buddyjskiej. *Sangha*, czyli buddyjskie zgromadzenie zakonne, opierało bowiem swoją strukturę na zasadach wewnętrznej demokracji i starszeństwie⁵⁹.

Buddyzm podkreślał bardzo istotną rolę duchowieństwa w funkcjonowaniu państwa i społeczeństwa. Kler winien zajmować relewantne miejsce na drabinie społecznej. Co więcej, władza państwowa powinna liczyć się z duchowieństwem i szanować jego pozycję. O zagadnieniach tych bardzo dobitnie wypowiadał się jeden z najwybitniejszych chińskich wczesno buddyjskich myślicieli, Huiyuan. Stał on na

⁵⁷ K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 23.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 39.

⁵⁹ *Ibidem*.

stanowisku, że buddyjski mnich nie ma obowiązku kłaniania się monarsze, ponieważ reprezentuje podniosłą domenę rzeczywistości religijnej⁶⁰. Huiyuan zaznaczał, że istnieją dwie istotne sfery i cele, do których mogą dążyć ludzie: jedną jest duchowe zbawienie osiągalne poprzez kultywowanie buddyzmu, zaś drugą służba światu doczesnemu, nad którym pieczę sprawuje monarcha⁶¹.

Cudzoziemska religia oferowała na płaszczyźnie politycznej również pewne koncepcje potencjalnie interesujące dla chińskiego establishmentu. Sam buddyzm podlegał korektom – analogicznym jak chrześcijaństwo. Jak wspomniano, w początkowym okresie był to ruch oddolny o dość egalitarnym, ludowym i nierzadko nawet kontestatorskim charakterze. Sytuacja zmieniła się w III w. p.n.e., gdy buddyzm stał się religią popieraną przez państwo. Cesarz Aśoka, jednoczyciel subkontynentu indyjskiego, objął nową religię patronatem. Buddyjski establishment nie pozostawał wobec władcy dłużny. Buddyjska historiografia zapamiętała go jako ucieleśnienie koncepcji *cakravartina*, czyli idealnego władcy – tego, który rządzi, kierując się moralnym prawem⁶². *Cakravartin* bywał niekiedy utożsamiany z samym Buddą⁶³. Koncepcja ta miała okazać się bardzo atrakcyjna dla chińskich elit.

5. Buddyzm a państwo chińskie

Jak wspomniano wcześniej, cesarstwo zostało odbudowane u schyłku VI w. przez cesarza Wendi, założyciela dynastii Sui. Dynastia ta panowała krótko – 37 lat i upadła w wyniku niepowodzeń wojennych (nieudanych inwazji na Półwyspie Koreańskim) oraz buntów wewnętrznych. W 618 r. do władzy doszedł ród Li, dając początek rządzącej trzy stulecia dynastii Tang (618–907). Tangowie kontynuowali spuściznę scentralizowanego państwa. Cesarstwo musiało zmierzyć się ze spektakularnym rozwojem cudzoziemskiej religii. Już w połowie VI w. w Chinach działało dwa miliony mnichów skupionych w ok. 30 tysiącach klasztorów⁶⁴. Jak stwierdził M.E. Lewis, mnichów buddyjskich klasztorów uważano sumarycznie za największego posiadacza ziemskiego w Chinach⁶⁵. Była to prężna, całkiem niezłe zorganizowana siła, która – przynajmniej w teorii – mogła stanowić przeciwwagę dla domu cesarskiego. Buddyzm mógł stać się w Państwie Środka tym, czym bywał w różnych państwach Azji Wschodniej oraz Południowowschodniej, a w łacińskiej Europie stał się Kościół katolicki. Jego historia potoczyła się jednak inaczej. Elity cesarstwa

⁶⁰ Y. Kim, *A history of political thought*, s. 106.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² K. Jakubczak, *Buddyzm w Indiach...*, s. 46.

⁶³ Y. Kim, *A history of political thought*, s. 107.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ M.E. Lewis, *China's Cosmopolitan Empire. The Tang Dynasty*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London 2009, s. 217.

podporządkowały nową religię państwu oraz wykorzystały ją do wzmocnienia jego autorytetu.

Polityczny establishment Chin stosował w stosunku do buddyzmu regułę *divide et impera*. Jakkolwiek cesarze z dynastii Tang odnosili się do połowy IX w. przychylnie do buddyzmu, to nie tylko jego przedstawicielom czy wyznawcom okazywali aprobatę. Nie cechowała ich tak jednoznacznie probuddyjskość jak władców efemerycznej dynastii Sui⁶⁶. Cesarstwo dynastii Tang w sferze państwowej doktryny było – podobnie jak za czasów dynastii Han i Sui – tworem w dużej mierze konfucjańskim. To w oparciu na klasycznych tekstach tej szkoły filozoficznej kształcono kadry urzędnicze w cesarstwie. Ponadto właśnie w czasach dynastii Tang rozwinął się szerzej popierany przez państwo kult Konfucjusza. Ród Li wywodził swoją genealogię od legendarnego filozofa Laozi, któremu przypisuje się założenie taoizmu⁶⁷. Jak wskazał M.E. Lewis, cesarze z dynastii Tang patronowali taoizmowi jeszcze w większym stopniu aniżeli buddyzmowi⁶⁸. W konsekwencji stał się on najważniejszym systemem religijnym w cesarstwie⁶⁹.

Praktykowana przez cesarzy z dynastii Tang zasada *divide et impera* nie odnosiła się jedynie do doktryn rywalizujących z buddyzmem. Dotyczyła też różnic w obrębie samego buddyzmu. Jak wykazano to wcześniej, religia ta uległa wewnętrznym podziałom relatywnie krótko po śmierci samego Siddharthy. Wkroczenie na terytorium Państwa Środka i zetknięcie się z bogactwem chińskiej kultury spowodowało ukształtowanie się charakterystycznych dla Chin szkół w obrębie buddyzmu: *jingtu-zong* („Czystej Ziemi”), *tientai* czy chyba najbardziej znanej *chan*⁷⁰. Podziały wewnątrz buddyzmu były naturalnie korzystne z punktu widzenia interesów politycznych elit cesarstwa.

Państwo nie poprzestało tylko na wspieraniu konkurentów buddyzmu oraz rozłamów w jego wnętrzu. Dynastia Tang rozwijała znane w Chinach od stuleci mechanizmy cesaropapizmu. Zdawano sobie sprawę z poczucia autonomii pośród buddyjskiego kleru, dlatego celem chińskich władz było poddanie tego środowiska ścisłej kontroli ze strony państwa. Jak podkreśla koreański politolog Kim Youngmin – autor książki *Chinese Political Thought* – władcy z tej dynastii stworzyli organy administracyjne dedykowane zarządzaniu kościołem buddyjskim. W konsekwencji w dobie dynastii Tang ustanowiono specjalny urząd superintendenta stojącego na czele biurokracji (w jej skład wchodziły zarówno osoby świecie, jak i duchowne) odpowiedzialnej za zagadnienia związane z kontrolą buddyjskiego

⁶⁶ J.W. Dardess, *Governing China 150–1850*, Hackett Pub., Indianapolis 2010, s. 25.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ M.E. Lewis, *China's Cosmopolitan...*, s. 92.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 214.

⁷⁰ W. Rodziński, *Historia Chin*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974, s. 162–163.

duchowieństwa⁷¹. Buddyjski kler został zneutralizowany – podporządkowano go państwu.

Gdy ograniczona presja nie wystarczała, państwo chińskie potrafiło sięgnąć po bardziej drastyczne środki – represje. Prześladowania społeczności buddyjskiej w Chinach mają długą historię. W 446 r. władca państwa Wei wydał dekret zakazujący praktykowania buddyzmu⁷². Do największych prześladowań buddystów w Chinach doszło właśnie za panowania dynastii Tang. Miały one miejsce w 845 r. za panowania cesarza Wu Zonga (840–846), gorliwego taoisty⁷³. Znajdująca się w postępującym kryzysie politycznym dynastia Tang rozpoczęła szerokie represje wobec wyznawców religii o obcym charakterze – dotknęły one także chrześcijan czy manichejczyków⁷⁴. Buddyzm jako największa cudzoziemska religia w imperium ucierpiał najbardziej. Jak wskazywał polski historyk i sinolog Witold Rodziński, w ramach tych prześladowań zarządzono zniszczenie 4000 klasztorów i świątyń, a także 40 000 kaplic⁷⁵. Mnichom i mniszkom, których liczbę szacowano na 260 500 osób, nakazano powrócić do świeckiego życia⁷⁶.

Państwo zwasalizowało społeczność buddyjską. Następnie wykorzystało buddyzm do wzmocnienia własnego autorytetu i siły. Władcy z dynastii Tang zarządzili wielkim kontynentalnym, kosmopolitycznym, uniwersalistycznym imperium o ekspansywnym charakterze. Celem wzmocnienia swojej pozycji sięgali do różnych tradycji. Oczywiście nosili tradycyjny chiński cesarski tytuł Huangdi. Cesarz Taizong w stosunku do swoich poddanych w Azji Środkowej używał tytułatury Tengri Qahan⁷⁷. W tym kontekście tradycja buddyjska również okazała się bardzo przydatna. Część cesarzy uzupełniała swoją tytułaturę o wspomniane już pojęcie *cakra-vartin*⁷⁸. W zsinizowanej formie ta koncepcja brzmiała *zhuanlunwang*⁷⁹. W konsekwencji chińscy władcy jeszcze bardziej sakralizowali swoją pozycję. Kościół buddyjski stał się jednym z kluczowych duchowych fundamentów imperium. Cesarstwo inwestowało na różne sposoby w jego rozwój. Cesarze dynastii Tang nakazywali budowę specjalnych imperialnych klasztorów w każdej prefekturze oraz buddyjskich kaplic w cesarskich pałacach⁸⁰. Społeczność buddyjska wspierała na różne sposoby państwo. Kler buddyjski wspomagał duszpastersko cesarskie wojska podczas licznych kampanii wojennych. W obozach wojskowych stawiano platformy przyozdobione

⁷¹ Y. Kim, *A history of political thought*, s. 106.

⁷² C.P. Fitzgerald, *Chiny...*, s. 275.

⁷³ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 203.

⁷⁴ C. P. Fitzgerald, *Chiny...*, s. 329.

⁷⁵ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 203.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Y. Kim, *A history of political thought*, s. 97.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 107.

⁷⁹ V.C. Xiong, *The A to Z of Medieval China*, Scarecrow Press, Lanham 2010, s. 71.

⁸⁰ M.E. Lewis, *China's Cosmopolitan...*, s. 215.

proporcjami i kwiatami z wielkimi statunami Buddy bądź *bodhisattwów* i prowadzono modły o pomyślność – czasem przewodził im sam monarcha⁸¹. Klasztory sprawowały też obrzędy pogrzebowe poświęcone cesarskim żołnierzom poległym w kampaniach wojennych⁸².

6. Buddyzm i państwo chińskie w kolejnych stuleciach

Wypracowane w czasach dynastii Tang oparte na modelu cezaropapizmu mechanizmy współżycia pomiędzy państwem i instytucjami buddyjskimi były kontynuowane w kolejnych wiekach. Poszczególne dynastie dodawały do tego ogólnego schematu pewne własne elementy.

Dynastie rdzennie chińskie, tj. Song (960–1279) i Ming (1368–1644), kładły w swej kooperacji z kościołem buddyjskim nacisk na pozyskanie dodatkowej legitymizacji władzy oraz zapewnienie stabilizacji społecznej. W dobie dynastii Song wyznaczono dość istotne rozróżnienie pomiędzy publicznymi i prywatnymi świątyniami buddyjskimi. Opaci w publicznych świątyniach byli zatrudniani przez administrację państwową. Publiczne świątynie wykonywały liczne usługi na rzecz rodziny cesarskiej, m.in. upamiętniały urodziny i zgony w jej obrębie czy prezentowały zbiory cesarskiej kaligrafii. Władcy z dynastii Song zapoczątkowali praktykę ustawiania portretów cesarzy w najważniejszych świątyniach buddyjskich⁸³. Kościół buddyjski pełnił też ważną rolę za panowania dynastii Ming. Założyciel tej dynastii Zhu Yuanzhang⁸⁴ z racji swojego młodzieńczego doświadczenia – przez pewien czas sam był mnichem – faworyzował na początku panowania buddyzm ponad inne związki wyznaniowe. Jednocześnie autokratyczny cesarz wprowadził kolejne prawa, których celem była ściślejsza kontrola nad kościołem buddyjskim. W 1391 r. nakazano, aby w całym cesarstwie wszystkie klasztory zostały skomasowane w zaledwie kilka w każdym hrabstwie. Wprowadzono również zakaz tworzenia nowych. U schyłku panowania monarchy wydano edykt nakazujący duchownym pozostawać w budynkach użyteczności sakralnej oraz zakazujący im swobodnego przebywania pośród świeckich. Po śmierci cesarza jego następcy złagodzili te przepisy, niemniej wiele miejsc kultu nie odzyskało już wcześniejszej kondycji⁸⁵.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Por. D. Kuhn, *The Age of Confucian Rule. The Song Transformation of China*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, London 2011, s. 108.

⁸⁴ Zhu Yuanzhang panował w latach 1368–1398. Cesarz znany jest bardziej pod imieniem Hongwu, które było oficjalnym tytułem ery jego panowania.

⁸⁵ Zob. szerzej: T. Brook, *The Troubled Empire. China in the Yuan and Ming Dynasties*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, s. 170–171.

Dynastie pochodzenia obcego, czyli Yuan (mongolska, 1279–1368) oraz mandżurska Qing (1644–1912) także korzystały z usług kościoła buddyjskiego w kontekście wzmocnienia legitymizacji władzy oraz zabezpieczenia stabilności społeczno-politycznej. Wszelako za panowania tych dynastii w perspektywie politycznego wykorzystania buddyzmu ważną rolę odgrywał jeszcze jeden czynnik. Mongołowie i Mandżurowie prowadzili bardzo ekspansywną politykę zewnętrzną. Opanowywali i wcielali do cesarstwa nowe obszary. Często zamieszkiwały je ludy wyznające buddyzm – nierzadko popularne pośród nich były odłamy buddyzmu inne aniżeli w Państwie Środka. W rezultacie cesarze z dynastii Yuan i Qing wykorzystywali buddyzm jako narzędzie kontroli nad podbitymi narodami. Zarówno Mongołowie, jak i Mandżurowie zajęli Tybet charakteryzujący się przywiązaniem do buddyzmu lamaistycznego. Założyciel dynastii Yuan Kubilaj-chan⁸⁶ patronował tej odmianie buddyzmu. Za jego panowania zbudowano szereg świątyń buddyzmu lamaistycznego⁸⁷. W uznaniu dla monarszego mecenatu tybetański mnich Phagsa-pa ogłosił cesarza mianem Manjursi, czyli *bodhisattva* odznaczającym się mądrością⁸⁸. Cesarstwo dynastii Qing opanowało Tybet w pierwszej połowie XVIII w. Cesarze mandżursko-chińscy ogłosili się protektorami buddyzmu⁸⁹. Monarchowie z tej dynastii chętnie sięgali w swej rozbudowanej tytulaturze po (wspominany już wcześniej) buddyjski tytuł *cakravartin*⁹⁰. Władcy uniwersalistycznego imperium korzystali z różnych źródeł, aby wzmocnić swoją władzę.

7. Podsumowanie

Buddyzm był jedynym cudzoziemskim prądem filozoficzno-religijnym, który w tak istotnym stopniu wszedł do chińskiego pejzażu kulturowego i politycznego. Jego oddziaływanie wykraczało daleko poza sferę religii – stał się narzędziem legitymizacji władzy cesarskiej, a zarazem elementem konfrontacji i negocjacji pomiędzy państwem a wspólnotą duchową. Paradoksalnie, pomimo swego egalitarnego i uniwersalistycznego przesłania, buddyzm w Chinach wzmocnił strukturę monarchii absolutnej, dostarczając jej dodatkowego wymiaru sakralnego. Historia jego obecności w cesarstwie ukazuje zatem nie tylko proces akulturacji i adaptacji idei, lecz

⁸⁶ Panował w latach 1279–1294. Chińska historiografia zna go bardziej pod świątynnym imieniem Shizu.

⁸⁷ A. Paludan, *Chronicle of the Chinese Emperors. The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China*, Thames & Hudson, London 1998, s. 153.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ W.T. Rowe, *China's Last Empire. The Great Qing*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2012, s. 76.

⁹⁰ R.J. Smith, *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015, s. 90.

także zdolność chińskiego systemu politycznego do przekształcania i podporządkowywania zewnętrznych wpływów własnym potrzebom.

Literatura

- Basham A.L., *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, przeł. Z. Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Boivin M., *Indie. Zarys historii*, przekł. z jęz. fr. I. Badowska, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011.
- Brook T., *The Troubled Empire. China in the Yuan and Ming Dynasties*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Dardess J.W., *Governing China 150–1850*, Hackett Pub., Indianapolis 2010.
- Ebrey Buckley P., *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.
- Fairbank J.K., *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, przeł. T. Lechowska, Z. Słupski, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996.
- Fenby J., *The Dragon Throne. China's Emperors from Qin to Manchu*, Quercus, London 2015.
- Fitzgerald C.P., *Chiny. Zarys historii kultury*, przeł. A. Bogdański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- Hucker Ch.O., *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford University Press, Stanford 1975.
- Hucker Ch.O., *China to 1850. A short history*, Stanford University Press, Stanford 1978.
- Jakubczak K., *Buddyżm w Indiach. Ideowa rewolucja czy kontynuacja?* [w:] *Buddyżm. Tradycje i idee*, red. K. Jakubczyk, Manggha, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka Kraków 2022.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.
- Kim Y., *A history of political thought*, Polity Press, Cambridge 2019.
- Kuhn D., *The Age of Confucian Rule. The Song Transformation of China*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, London 2011.
- Künstler M.J., *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Künstler M.J., *Sprawa Konfucjusza*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1983.
- Lewis M.E., *China Between Empires. The Northern and Southern Dynasties*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London 2009.
- Lewis M.E., *China's Cosmopolitan Empire. The Tang Dynasty*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London 2009.
- O sztuce rządzenia według Mozi, Mengzi, Xunzi, Han Feizi*, przeł. M. Religa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2016.
- Paludan A., *Chronicle of the Chinese Emperors. The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China*, Thames & Hudson, London 1998.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, tłum. Z. Wrzeszcz, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Rodziński W., *Historia Chin*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1974.
- Rowe W.T., *China's Last Empire. The Great Qing*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2012.
- Seitz K., *Chiny. Powrót olbrzymia*, przeł. T. Mazur, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008.

- Smith R.J., *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015.
- Sommer D., *Ren* [w:] *RoutledgeCurzon encyclopedia of Confucianism*, vol. 2, ed. X. Yao, Taylor & Francis Ltd., New York 2013.
- Tan S.H., *Confucian politics* [w:] *RoutledgeCurzon encyclopedia of Confucianism*, vol. 1, ed. X. Yao, Taylor & Francis Ltd., New York 2013.
- Wolpert S., *Nova historia Indii*, Książka i Wiedza, Warszawa 2010.
- Xiong V.C., *The A to Z of Medieval China*, Scarecrow Press, Lanham 2010.
- Zhao D., *The confucian-legalist state. A new theory of Chinese history*, Oxford University Press, New York 2015.

SUMMARY

BETWEEN PERSECUTION AND ACCULTURATION: THE INFLUENCE OF BUDDHISM ON THE CONFUCIAN-LEGALIST STATE

This article examines the process of acculturation of Buddhism in China and its impact on the social and political structures of the imperial state. It shows how an egalitarian and universalist doctrine originating in India was adapted to the realities of the Confucian–Legalist order, gaining the support of both the ruling elites and the broader population. The text highlights the factors behind Buddhism’s success during periods of political fragmentation, as well as the mechanisms later used by the state to control and instrumentalize religion. Particular attention is given to the subordination of the Buddhist clergy to imperial authority and to the use of the concept of sacral ruler (*cakravartin*) to strengthen dynastic legitimacy. The article argues that although Buddhism carried egalitarian ideals, in practice it contributed to consolidating and sacralizing China’s model of absolute monarchy.